

الوطنُ والاستيطانُ
دراسةٌ فقهيةٌ



أصل هذا الكتاب

رسالة علمية لنيل درجة الدكتوراه في الفقه الإسلامي المقارن، بكلية الشريعة -
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - قسم الفقه، وقد نوقشت تلك الرسالة في
الأربعاء ٦ / ٧ / ١٤٣٢ هـ من اللجنة المكوّنة من أصحاب الفضيلة:

مشرفا ومقررا

أ.د: بندر بن فهد السويلم

عضوا

أ.د: صالح بن محمد الحسن

عضوا

د. زيد بن زيد الغنام

وبعد مناقشة الرسالة أوصت اللجنة بقبول الرسالة، والتوصية بمنح الدرجة

العلمية الدكتوراه، بتقدير عام ممتاز مع مرتبة الشرف.

کتابخانه تخصصیہ اصول
شماره ثبت ۴۰۲۴
۱۵۱

الوطنُ والاستيطانُ

دراسةٌ فقهيةٌ

إعداد

د. محمد بن موسى بن مصطفى الدالي

المجلد الأول

مكتبة الرشيد
ناشر

ح مكتبة الرشد، ١٤٣٤ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الدالي، محمد موسى مصطفى

الوطن والاستيطان: دراسة فقهية. / محمد موسى مصطفى الدالي -

الرياض، ١٤٣٣ هـ.

ردمك: ٥-٨٨٠-٠١-٩٩٦٠-٩٧٨

١- الفقه الإسلامي ٢- العبادات (فقه إسلامي) ٣- المعاملات (فقه إسلامي)

أ- العنوان

١٤٣٣/٥٣٦٥

ديوي ٢٥٠

رقم الإيداع ١٤٣٣/٥٣٦٥

ردمك: ٥-٨٨٠-٠١-٩٩٦٠-٩٧٨

الطبعة الأولى ١٤٣٥ هـ / ٢٠١٣ م

جميع الحقوق محفوظة

مكتبة الرشد - ناشرون

المملكة العربية السعودية - الرياض

الإدارة: مركز البستان - طريق الملك فهد - هاتف: ٤٦٠٤٨١٨

ص.ب.: ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ - فاكس: ٤٦٠٢٤٩٧

E-mail: info@rushd.com.sa

Website: www.rushd.com.sa



فروع المكتبة داخل المملكة

- * الرياض: المركز الرئيسي: الدائري الغربي، بين مخرجي ٢٧ و ٢٨ - هاتف: ٤٣٢٩٣٣٢
- * الرياض: فرع طريق عثمان بن عفان - هاتف: ٢٠٥١٥٠٠
- * فرع مكة المكرمة: شارع الطائف: هاتف: ٥٥٨٥٤٠١ - فاكس: ٥٥٨٣٥٠٦
- * فرع المدينة المنورة: شارع أبي ذر الغفاري: هاتف: ٨٣٤٠٦٠٠ - فاكس: ٨٣٨٣٤٢٧
- * فرع جدة: حي الجامعة: شارع باخشب: هاتف: ٦٣٣١١٨٣ - فاكس: ٦٣٣٠٣١٥
- * فرع القصيم: بريدة - طريق المدينة: هاتف: ٣٢٤٢٢١٤ - فاكس: ٣٢٤١٣٥٨
- * فرع حائل: هاتف: ٥٣٢٢٢٤٦ - فاكس: ٥٦٦٢٢٤٦
- * فرع الأحساء: هاتف: ٥٨١٣٠٢٨ - فاكس: ٥٨١٣١١٥
- * فرع تبوك: هاتف: ٤٢٤١٦٤٠ - فاكس: ٤٢٣٨٩٢٧
- * فرع القاهرة: شارع إبراهيم أبو النجا - مدينة نصر - هاتف: ٢٢٧٢٨٩١١ - فاكس: ٢٢٧١٣٦٢٥

مكاتنا بالخارج

- * القاهرة: مدينة نصر: هاتف: ٢٧٤٤٦٠٥ - موبايل: ٠١٠١٦٢٢٦٥٣ - فاكس: ٢٢٧١٣٦٢٥
- * بيروت: تليفون: ٠١/٨٠٧٤٧٧ - موبايل: ٠٣/٢٠٧٤٨٨
- * الإمارات العربية المتحدة: دبي: منطقة الرقة: هاتف: ٠٠٩٧١٥٢٩٤٨٨٦٧٨ - فاكس: ٠٠٩٧١٤٢٥٦٩٠٦

إهداء

أحمد الله تعالى أن منّ عليّ بإتمام هذه الرسالة؛ وإحقاقاً للحق، وإقراراً بالفضل لأهله، أهدي هذا الكتاب لأهل بيتي الكرام، بدءاً بزوجي الحنون، وجوهرتي المصونة، رفيقة دربي، والتي طالما وقفت إلى جوارتي، وساندتني بكل ما تملك، فأسأل الله أن يجزل لها المثوبة.

مُثْنِيًّا بأولادي حفظهم الله، والذين اقتطعت من وقتهم الكثير، فأسأل الله أن يجزيهم عني خير الجزاء، وأن يرزقني حسن القيام بواجبهم، إنه على ذلك قدير.

كما أهديه إلى كل طالب علم، مُوصِيًّا إياه أن يأخذ منه ما وافق كتابَ الله وسنةَ رسوله ﷺ، مُعْرِضًا عن الأهواء، ضاربًا بها عرض الحائط.
والحمد لله رب العالمين.

المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على المبعوث رحمة للعالمين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد..

فإنه ما زالت دوائر الفقه الإسلامي تطرح من مستجدات العصر ما هو بحاجة إلى البحث الفقهي، ولعل من أحدث وأبرز نداءات العصر، ما أصبح حديث كثير من وسائل الإعلام، من الحديث عن الوطن والوطنية وحقوق المواطن.. إلخ.

وعند البحث في كتب الفقه وجدت أن هذا الموضوع له جذورٌ راسخة في كثير من أبواب الفقه، خاصة ما يتعلق بالعبادات، ومرورا على أبواب الفقه الأخرى وجدت أن هذا الموضوع يضرب بأطنابه في أكثرها، مما يدل على أهميته، إلا أن تلك المسائل متناثرة في أبواب شتى، ليس بينها رابط يربطها، بالإضافة إلى جملة من النوازل المتعلقة بالموضوع.

لذا استعنت بالله تعالى في تسجيل رسالة تتناول هذا الموضوع بالجمع والبحث تحت مسمى «الوطن والاستيطان.. دراسة فقهية» وذلك لنيل درجة الدكتوراه، من قسم الفقه في كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، سائلا الله جل وعلا التوفيق والسداد.

أهمية الموضوع:

أولا: يعتبر هذا الموضوع من الموضوعات المهمة، سيما بعد التداخل الكبير الذي يعيشه العالم، ومدى التأثير الكبير من جرّاء هذا الاختلاط والتداخل، بالإضافة إلى نقل موروثة الوطنية من البلدان غير الإسلامية إلى البلدان الإسلامية، والتي يجب تجلية أحكامها، فكان من أبرز أهداف اختيار الموضوع البحث في الأحكام المترتبة على ذلك.

ثانيا: يعتبر هذا العصر بمستجداته ونداءاته الخطيرة لمفهوم الوطنية والمواطنة والمطالبة بحق المواطن المسلم وغير المسلم نازلةً عظيمةً، سيما بعد التداخل العالمي الكبير، فالموضوع بحاجة لتجلية مسائله وأبحاثه، هذا من وجه، ومن وجه آخر يكون هذا الطرح بمثابة النواة التي تؤسس لهذا الموضوع، وعليه يمكن بناء ما يستجد من مسائل في المستقبل.

أسباب اختيار الموضوع:

أولاً: حاجة الموضوع إلى جمع مادته، والكتابة فيه؛ وذلك لعدم وجود كتابات علمية متخصصة في هذا الموضوع، فلم أقف -بعد البحث- على بحث أو رسالة علمية أو دراسة تتعلق بهذا الشأن على وجه الخصوص؛ لذا كان من المناسب جداً أن تقدم دراسة تخصصية تُعنى بجوانب هذا الموضوع.

ثانياً: وجود عدد كبير من المسائل المتناثرة التي تتعلق بهذا الموضوع في كتب الفقه، فسعيت -في هذا البحث- في جعلها في مصنف واحد يجمع شتاتها، ويلم أطرافها، مما يقربها للطالب، ويجعلها محلاً للاهتمام.

ثالثاً: كثرة انتقال الشعوب إلى أوطان أخرى والتردد بينها، ومعلوم ما يترتب على هذا التعدد الوطني من أحكام تمس عبادات ومعاملات المسلم، وهذا بدوره يجعل الموضوع رهن المطالبة بالبحث.

أهداف الموضوع:

أولاً: الإسهام بوجود دراسة متعلقة بهذا الموضوع في المكتبة الإسلامية؛ وذلك لأهميته، فإن للوطن والاستيطان أهمية كبيرة قديماً وجديداً، مما يجعل بحثه في هذا الوقت متحتماً على طلاب العلم.

ثانياً: الرغبة عموماً في البحث العلمي في هذا الموضوع الذي لم أجد -بعد البحث- كما تقدم- دراسة متخصصة فيه، على الرغم من كثرة مسائله، ودخوله في أبواب كثيرة من الفقه، فضلاً عن النوازل الكثيرة المتعلقة به.

الدراسات السابقة ذات الصلة بالموضوع:

بعد البحث في المكتبات لم أجد دراسة في هذا الصدد، إلا بعض ما له علاقة ببعض مباحث هذه الرسالة، أما دراسة تُعنى بالموضوع ككل، فهذا الشيء لم أجده؛ لذا فغالب الدراسات الآتي ذكرها، ليست ذات صلة وثيقة مباشرة بالموضوع، بل هي في جانب من جوانبه، أو مبحث من مباحثه، كما أنها دراسات حرة، وليست رسائل أكاديمية إلا اثنتين فقط، وهي على النحو الآتي:

١ - العلاقات الدولية في القرآن والسنة، للدكتور / محمد بن علي الحسن:

وهو كتاب، قام فيه المؤلف بتعريف الدولة وأركانها ونشأة الدولة الإسلامية، كما بين فيه المؤلف نظرة الإسلام إلى الرعايا غير المسلمين، ثم انتقل إلى بيان العلاقات الدولية قبل الإسلام عند العرب، وعند غير العرب، ثم بيان العلاقات الدولية أثناء الحروب، مع تعرض يسير الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام، ثم تعرض للمعاهدات وشروطها وأنواعها، والمعاهدات المحظورة، كالمعاهدات العسكرية أو المطلقة أو معاهدات الحدود، ثم نقض المعاهدات، مع التعرض لصلح الحديبية واستفادة الأحكام منها.

٢ - العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين في الشريعة الإسلامية

واليهودية والمسيحية والقانون، لبدران أبو العينين بدران:

وهو كتاب يُعنى ببيان العلاقة بين المسلم وغير المسلم في المعاملات، كعقود المعاوضات وعقد النكاح وأثر الدار في ذلك، ونوع الفرقة الحاصلة باختلاف الدين والردة، وتوابع عقد النكاح، كالنفقة، ونفقة الزوجة عند ردة أحد الزوجين، ونفقة الأصل والمسألة المباشرين، ونفقة الأقارب عند اختلاف الدين.. والحضانة وتبعية الأولاد والوصية والوصاية والوقف والصدقات والولايات والشهادة والميراث وأثر الردة في ذلك، والجنايات والحدود والذبائح، وعلاقة المسلم بغير المسلم في ذلك كله.

فالكتاب بهذا الشكل يلتقي مع بحثي فيما يتعلق بالعلاقة بين المسلم وغير المسلم

وأثر الدار في ذلك، دون التعرض لأي بحث من الأبحاث الخاصة بالوطن والاستيطان.

٣ - الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، للدكتور / محمد رأفت

عثمان:

وهو كتاب تناول فيه المؤلف موقف الإسلام من المساواة، وموقف المجتمعات

السابقة من المساواة والحقوق الخاصة بكل مواطن، كحق العامل وحق صاحب العمل

وحقوق الزوجين، والعلاقات الدولية بين المسلمين بعضهم لبعض، وعلاقة المسلمين

بالذميين والمستأمنين، والأحكام المتعلقة بدار الإسلام ودار الحرب، وآداب وأحكام

الإسلام في السلم والحرب، وبيان المعاهدات في الإسلام، وفي القانون الدولي، وشروط وصحة المعاهدة، والآثار المترتبة على عقد المعاهدة، ونواقض المعاهدة، والأراضي المفتوحة وأحكامها.

٤- آداب الحرب في الفقه الإسلامي والقانون الدولي، للدكتور/ علي بن

عبد الرحمن الطيار:

وهو كتاب تناول فيه مؤلفه تعريفاً بالحرب عند المسلمين وعند القانونيين، ومشروعية الحرب في الإسلام وفي القانون الدولي ودوافع الحرب، والمقارنة بين الدوافع في الشريعة والقانون، وعلاقتها بالدفاع عن الوطن، وحكم الإجهاز عليه واحتلال وغصب الأراضي.

كما تناول المؤلف في هذا الكتاب بيان حكم النكاية بالأعداء في الشريعة والقانون، ومعاملة الأسرى في الحرب في الشريعة الإسلامية وفي القانون، والمقارنة بينهما. فهذا الكتاب والذي قبله يلتقيان مع بحثي في مسائل الحرب، واحتلال الأراضي وغصبها دون بقية مباحث الرسالة.

٥- تسليم المطلوبين بين الدول وأحكامه في الفقه الإسلامي، لزياد بن عابد

المشوخي:

وهو رسالة ماجستير في كلية التربية - قسم الثقافة الإسلامية بجامعة الملك سعود، وهو يعتني بأثر من آثار تقسيم الأوطان والدول، وهو تسليم المطلوبين دولياً، عرف فيه الموقف التهمة والجريمة وأنواعها، وعرف الدولة ومدى نفاذ الأحكام الإسلامية خارج الدولة الإسلامية، وتناول دار الإسلام ودار الحرب ودار العهد بتعريف، ثم تكلم فيه على مبدأ السيادة في الدولة ومظاهرها، ثم قام ببيان أسس تسليم المطلوبين في الفقه الإسلامي وأحكام ذلك، وحكم تعدد الدول الإسلامية وتعدد الجنسيات فيها، وحكم تسليم المطلوبين لدولة غير إسلامية، ثم في الأخير طرح بحثاً في بدائل تسليم المطلوبين.

٦- حب الوطن من منظور شرعي، للدكتور / زيد بن عبد الكريم الزيد:

وهو كتاب صغير تناول فيه المؤلف بيان حكم حب الوطن والتنادي بالوطنية،

وضوابط جواز ذلك في الشريعة الإسلامية.

٧- رياسة الدَّولة في الفقه الإسلامي، للدكتور / محمد رأفت عثمان:

وهو كتاب تناول فيه مؤلفه الإمامة في الإسلام والخلافة وآراء العلماء في ذلك؛ ليكون تمهيدا وطريقا للكلام في رياسة الدَّولة ووجوب تنصيبه، مع بيان ما يجب أن يكون عليه رئيس الدَّولة الإسلامية، والشروط الواجب اعتبارها في هذا، والطرق التي تتعقد بها رياسة الدولة، ثم أتبع ذلك بالكلام في البيعة، ومن هم أهل الحل والعقد، والكلام في الواجبات على رئيس الدولة، وأهمها صيانة الدين وحمايته.

٨- اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، للدكتور / إسماعيل

لظفي فطاني:

وهو رسالة دكتوراه بالمعهد العالي للقضاء لعام ١٤٠٦هـ تناول فيه المؤلف أحكام الدارين، والآثار المترتبة على ذلك، فتناول فيه الآثار المترتبة على اختلاف الدارين في الزواج والعدة والنفقات، ثم في كلٍّ من الوصية والوقف والميراث والشهادات، ثم ذكر في الباب الأخير من الرسالة أحكام المعاملات المالية بين رعايا دار الإسلام وبين رعايا دار الحرب، ومدى تأثير اختلاف الدارين فيها، خاصة موضوع المعاملة بالربا.

كما أن الكتاب لا يعنى بالمباحث الخاصة بالوطن والاستيطان، فيما يتعلق بمدلول هذه التسميات والتسميات المعاصرة التي لها بها صلة، كما أنه لا يتناول ما يتعلق بأثر الدار أو الوطن في العبادات، وأبواب الجنایات والحدود، ونحوه، مما أتناوله في رسالتي. كما أن رسالة اختلاف الدارين لا تتطرق بحال إلى النوازل المتعلقة بالوطن والاستيطان، والتي تعد أصلا في رسالتي، وهي تمثل فصلا كاملا في الرسالة.

ففي الجملة رسالة اختلاف الدارين لم تتطرق في موضوعات رسالتي إلا إلى جانب النكاح وبعض مسائل المعاملات المتعلقة بالدار، وأثر دار الكفر ودار الإيمان عليها.

الموازنة بين الدراسات السابقة وبين موضوع الرسالة:

لعل أبرز ما يمكن أن يذكر للموازنة بين موضوع الرسالة والدراسات السابقة الآتي:

أولاً: أن الدراسات السابقة تعنى في معظمها بجوانب جغرافية أو سياسية أو اجتماعية أو قانونية، وربما كان الطرح فقهياً، إلا أن هذا نزر يسير، بينما الرسالة-محل البحث- تعنى بالجوانب الفقهية المحضة.

ثانياً: الدراسات السابقة بما فيها الدراسات الأكاديمية ربما تناولت جانبا يسيرا من الجوانب المهمة في موضوع الوطن والاستيطان، بخلاف الرسالة، فقد حاولت جهدي أن أجمع غالب ما يمكن أن يدخل في الموضوع لبحثه فقهياً.

ثالثاً: الدراسات السابقة، مع كون أكثرها دراسات، إلا أنها لا يمكن أن يصدق عليها بحال من الأحوال أنها دراسات فقهية، باستثناء رسالة: اختلاف الدارين، ورسالة: تسليم المطلوبين بين الدول، بخلاف الرسالة -محل البحث- فإنها يجب أن تكون فقهية بالدرجة الأولى.

رابعاً: الدراسات الأكاديمية المذكورة فيها مباحث فقهية مؤصلة، لكن تتناول جوانب يسيرة من مباحث الرسالة كما سيظهر من المخطط.

الإضافة العلمية للرسالة:

تغطي الرسالة حسب الخطة المقدمة جوانب هذا الموضوع في دوائر الفقه الإسلامي، ويتمثل ذلك في الآتي:

أولاً: الرسالة تعنى بالجانب الفقهي المحض، دون الخوض في مسائل فكرية أو سياسية أو اجتماعية أو قانونية، ونحوه، وهذا هو الغالب على الدراسات السابقة كما تقدم.

ثانياً: اشتمال الرسالة على مباحث لم تطرح للبحث من قبل، كأثر الوطن والاستيطان في العبادات والمعاملات المالية وغير المالية ونحوه.

ثالثاً: تُعنى الرسالة بطرح النوازل المتعلقة بالوطن والاستيطان، وهذا في حدود اطلاعي وحسب بحثي غير مطروح بصفة تخصصية، مما يجعل غالب المباحث التي تقدم في الرسالة جديدة ومهمة في المجال البحثي.

فأرجو أن أكون بهذه الرسالة قد أضفت للمكتبة الإسلامية موضوعاً مهماً، والله أسأل أن يوفقني للقيام على بحثه على الوجه الأكمل، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

منهج البحث

يتبين هذا المنهج فيما يأتي:

أولاً: أصور المسألة المراد بحثها تصويراً دقيقاً قبل بيان حكمها ليتضح المقصود من دراستها.

ثانياً: إذا كانت المسألة من مواضع الاتفاق فأذكر حكمها مقروناً بالدليل أو التعليل إن وجد، مع التوثيق من المظان المعتمدة.

ثالثاً: إذا كانت المسألة من مسائل الخلاف أتبع ما يأتي: -

أ- تحرير محل النزاع إذا كان بعض صور المسألة محل خلاف وبعضها محل اتفاق.

ب - ذكر الأقوال في المسألة وبيان من قال بها من أهل العلم، ويكون عرض الخلاف حسب الاتجاهات الفقهية.

ج - الاقتصار على المذاهب الفقهية المعتمدة مع العناية بذكر ما تيسر الوقوف عليه من

أقوال السلف الصالح، وإذا لم أقف على المسألة في مذهب ما سلكت بها مسلك التخريج.

د - توثيق الأقوال من كتب أهل المذهب نفسه.

هـ - استقصاء أدلة الأقوال مع بيان وجه الدلالة، وذكر ما يرد عليها من مناقشات وما

يجاب به عنها.

و- الترخيج مع بيان سببه، وذكر ثمرة الخلاف إن وجدت.

رابعاً: الاعتماد على أمهات المصادر والمراجع الأصلية في التحرير والتوثيق

والتخريج والجمع.

خامساً: التركيز على موضوع البحث وتجنب الاستطراد.

سادساً: العناية بضرب الأمثلة، خاصة الواقعية.

سابعاً: تجنب الأقوال الشاذة.

ثامناً: العناية بدراسة ما جد من القضايا مما له صلة واضحة بالبحث.

تاسعاً: ترقيم الآيات وبيان سورها.

عاشراً: تخريج الأحاديث وبيان ما ذكره أهل الشأن في درجتها إن لم تكن في

الصحيحين أو أحدهما، إن كانت كذلك فأكتفي حينئذٍ بتخريجها منهما أو من أحدهما.

الحادي عشر: تخريج الآثار من مصادرها الأصلية والحكم عليها.

الثاني عشر: تعريف بالمصطلحات وشرح الغريب.

الثالث عشر: العناية بقواعد اللغة العربية والإملاء وعلامات الترقيم.

الرابع عشر: تكون الخاتمة عبارة عن ملخص للرسالة، يعطي فكرة واضحة عما

تضمنته الرسالة، مع إبراز أهم النتائج.

الخامس عشر: ترجمة للأعلام غير المشهورين، وجعلتها في آخر البحث في ملحق

مستقل؛ تجنباً للإثقال على حواشي البحث، ولم أترجم لبعض المعاصرين لعدم توفر

المصادر التي تُعنى بذلك.

السادس عشر: اتباع الرسالة بالفهارس الفنية المتعارف عليها، وهي:

- فهرس الآيات القرآنية.

- فهرس الأحاديث والآثار.

- فهرس الأعلام.

- فهرس المصطلحات والألفاظ الغريبة.

- فهرس المراجع والمصادر.

- فهرس الموضوعات.

الوطنُ والاستيطانُ دراسةٌ فقهيةٌ

* تقسيمات البحث:

تشتمل خطة البحث على مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة وفهارس.

المقدمة: وتتضمن التنويه عن عنوان البحث وأهميته وأسباب اختيار الموضوع

وأهدافه، وأهم الدراسات العلمية ذات الصلة بالموضوع ومنهج البحث وتقسيماته.

الباب الأول: حقيقة الوطن وأقسام الدار، وفيه فصلان:

الفصل الأول: حقيقة الوطن، وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: حقيقة الوطن الأصلي، وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بالوطن، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تعريف الوطن

المسألة الثانية: تعريف الاستيطان

المسألة الثالثة: تعريف الإقامة

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة

المطلب الثالث: حدود الوطن الأصلي

المطلب الرابع: أقسام الوطن الأصلي

المطلب الخامس: شروط الوطن الأصلي

المطلب السادس: ما ينتقض به الوطن الأصلي

المبحث الثاني: الوطن غير الأصلي، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الوطن غير الأصلي

المطلب الثاني: نواقض الوطن غير الأصلي

المبحث الثالث: تعدد الوطن، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف تعدد الوطن

المطلب الثاني: أثر الانتقال اليومي إلى بلد في جعله وطناً آخر

المبحث الرابع: الآثار المترتبة على الرجوع إلى الوطن الأصلي بعد استيطان وطن آخر

المبحث الخامس: الاستيطان، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أثر النية في إثبات حكم الاستيطان

المطلب الثاني: انقطاع حكم السفر بالاستيطان

الفصل الثاني: أقسام الدار والهجرة، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أقسام الدار، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بدار الإسلام

المطلب الثاني: التعريف دار الكفر

المبحث الثاني: الهجرة، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الهجرة

المطلب الثاني: أقسام الهجرة

المطلب الثالث: أسباب الهجرة

المطلب الرابع: حكم الهجرة

المطلب الخامس: الأحكام المتعلقة بالهجرة، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: الرجوع للبلد الذي هاجر منه

المسألة الثانية: انقطاع الهجرة

الباب الثاني: أحكام الوطن والاستيطان، وفيه فصلان:

الفصل الأول: أثر الوطن والاستيطان في العبادات، وفيه سبعة مباحث:

المبحث الأول: أثر الوطن والاستيطان في المسح على الخفين وما ألحق بهما

المبحث الثاني: أثر الوطن والاستيطان في الصلاة، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: أثر الوطن والاستيطان في قصر الصلاة

المطلب الثاني: أثر الوطن والاستيطان في الجمع بين الصلاتين

المطلب الثالث: اشتراط الاستيطان للجمعة

المطلب الرابع: اشتراط الاستيطان للعديد

المبحث الثالث: أثر الوطن والاستيطان في الجنائز، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نقل الميت إلى وطنه الأصلي

المطلب الثاني: الصلاة على الميت إذا وجد في غير دار الإسلام

المبحث الرابع: أثر الوطن والاستيطان في الزكاة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: دفع الزكاة لابن السبيل

المطلب الثاني: نقل الزكاة من وطن إلى وطن آخر

المبحث الخامس: أثر الوطن والاستيطان في الصوم، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أثر مفارقة الوطن في وجوب الصوم

المطلب الثاني: صوم المستوطن إذا عاد إلى وطنه الأصلي

المبحث السادس: أثر الوطن والاستيطان في الحج، وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: أثر الرجوع إلى الوطن الأصلي في التمتع بالعمرة إلى الحج عند السفر بينهما

المطلب الثاني: أثر الوطن والاستيطان في تكرار العمرة

المطلب الثالث: الآثار المترتبة على كون مكة الوطن الأصلي، وفيه ست مسائل:

المسألة الأولى: أنواع النسك للمكي

المسألة الثانية: الرَّمْل والاضطباع للمكي

المسألة الثالثة: الهدى للمكي

المسألة الرابعة: طواف الوداع للمكي

المسألة الخامسة: الهدى لمن نوى الاستيطان بمكة وليس من أهلها

المسألة السادسة: صوم بدل الهدى لمن توطن مكة

المطلب الرابع: اشتراط صوم بدل الهدى في الوطن الأصلي

المطلب الخامس: اشتراط الاستيطان للأضحية

المبحث السادس: أثر الوطن والاستيطان في الجهاد، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: أثر الوطن والاستيطان في الرباط

المطلب الثاني: جهاد المواطن غير الأصلي في حال تعيين الجهاد على أهل البلد

المطلب الثالث: قتال المواطن المسلم في صف غير المسلمين دفاعاً عن الوطن

المطلب الرابع: الحكم بالشهادة على من مات دفاعاً عن الوطن

الفصل الثاني: أثر الوطن والاستيطان في غير العبادات، وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: أثر الوطن والاستيطان في المضاربة

- المبحث الثاني: أثر الوطن والاستيطان في سقوط الشفعة
- المبحث الثالث: أثر الوطن والاستيطان في فقه الأسرة، وفيه خمسة مطالب:
- المطلب الأول: أثر النكاح في إبطال حكم السفر وتعيين الوطن
- المطلب الثاني: اشتراط المرأة عدم الانتقال من الوطن الأصلي
- المطلب الثالث: عدة المتوفى عنها زوجها في غير وطنها
- المطلب الرابع: أثر الوطن في ثبوت الحضانة للوالدين، وسقوطها
- المطلب الخامس: أثر الوطن والاستيطان في ديانة اللقيط
- المبحث الرابع: أثر الوطن والاستيطان في العقوبات، وفيه ثلاثة مطالب:
- المطلب الأول: أثر الوطن والاستيطان في القصاص، وفيه ثلاث مسائل:
- المسألة الأولى: أثر الوطن والاستيطان في قتل الذمي بالمستأمن
- المسألة الثانية: أثر الوطن والاستيطان في قتل المستأمن بالمستأمن
- المسألة الثالثة: أثر الوطن والاستيطان في قتل المسلم بغير المسلم
- المطلب الثاني: أثر الوطن والاستيطان في حكم المرتد
- المطلب الثالث: أثر الوطن والاستيطان في التغريب والنفي، وفيه أربع مسائل:
- المسألة الأولى: تعريف التغريب ومشروعيته
- المسألة الثانية: تعريف النفي ومشروعيته
- المسألة الثالثة: نفي وتغريب المواطن الأصلي
- المسألة الرابعة: نفي وتغريب الأجنبي عن غير وطنه الأصلي
- المبحث الخامس: أثر الوطن والاستيطان في الشهادات، وفيه ثلاثة مطالب:
- المطلب الأول: أثر الوطن والاستيطان في شهادة المسلم على المسلم
- المطلب الثاني: أثر الوطن والاستيطان في شهادة المسلم على الكافر والعكس
- المطلب الثالث: أثر الوطن والاستيطان في شهادة الكافر على الكافر
- الباب الثالث: النوازل المتعلقة بالوطن والاستيطان، وفيه ثلاثة فصول:
- الفصل الأول: الأمن الوطني، وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: الاحتلال، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الاحتلال

المطلب الثاني: حكم الاحتلال، وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: احتلال دولة مسلمة لدولة مسلمة

المسألة الثانية: احتلال دولة مسلمة لدولة كافرة

المسألة الثالثة: احتلال دولة كافرة لدولة مسلمة

المسألة الرابعة: احتلال دولة كافرة لدولة كافرة

المبحث الثاني: التسلل الاستيطاني، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف التسلل الاستيطاني

المطلب الثاني: الآثار المترتبة على التسلل الاستيطاني

المبحث الثالث: التقسيم الدولي للأوطان، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نشأة التقسيم الدولي للأوطان ووضع الحدود بينها

المطلب الثاني: الآثار المترتبة على التقسيم الدولي للأوطان.

المبحث الرابع: الخدمة العسكرية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الخدمة العسكرية

المطلب الثاني: حكم الخدمة العسكرية

المبحث الخامس: الحروب الأهلية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الحروب الأهلية

المطلب الثاني: حكم الحروب الأهلية

الفصل الثاني: الجنسية، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التجنس، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف التجنس

المطلب الثاني: التجنس بجنسية دولة غير مسلمة

المطلب الثالث: إعطاء الدولة المسلمة الجنسية لغير المسلمين

- المطلب الرابع: العلاقة بين التجنس والاستيطان
المبحث الثاني: التهجير الإجباري، وفيه مطلبان:
المطلب الأول: تعريف التهجير الإجباري
المطلب الثاني: حكم التهجير الإجباري
الفصل الثالث: الحقوق الوطنية، وفيه مبحثان:
المبحث الأول: بيع الأوطان، وفيه مطلبان:
المطلب الأول: تعريف بيع الأوطان
المطلب الثاني: حكم بيع الأوطان
المبحث الثاني: ولاية الوظائف القيادية للمواطن غير المسلم
الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات
الفهرسة:
- الآيات القرآنية
- الأحاديث النبوية
- الآثار
- الأعلام
- المصطلحات والألفاظ الغريبة
- المصادر والمراجع
- الموضوعات

الباب الأول

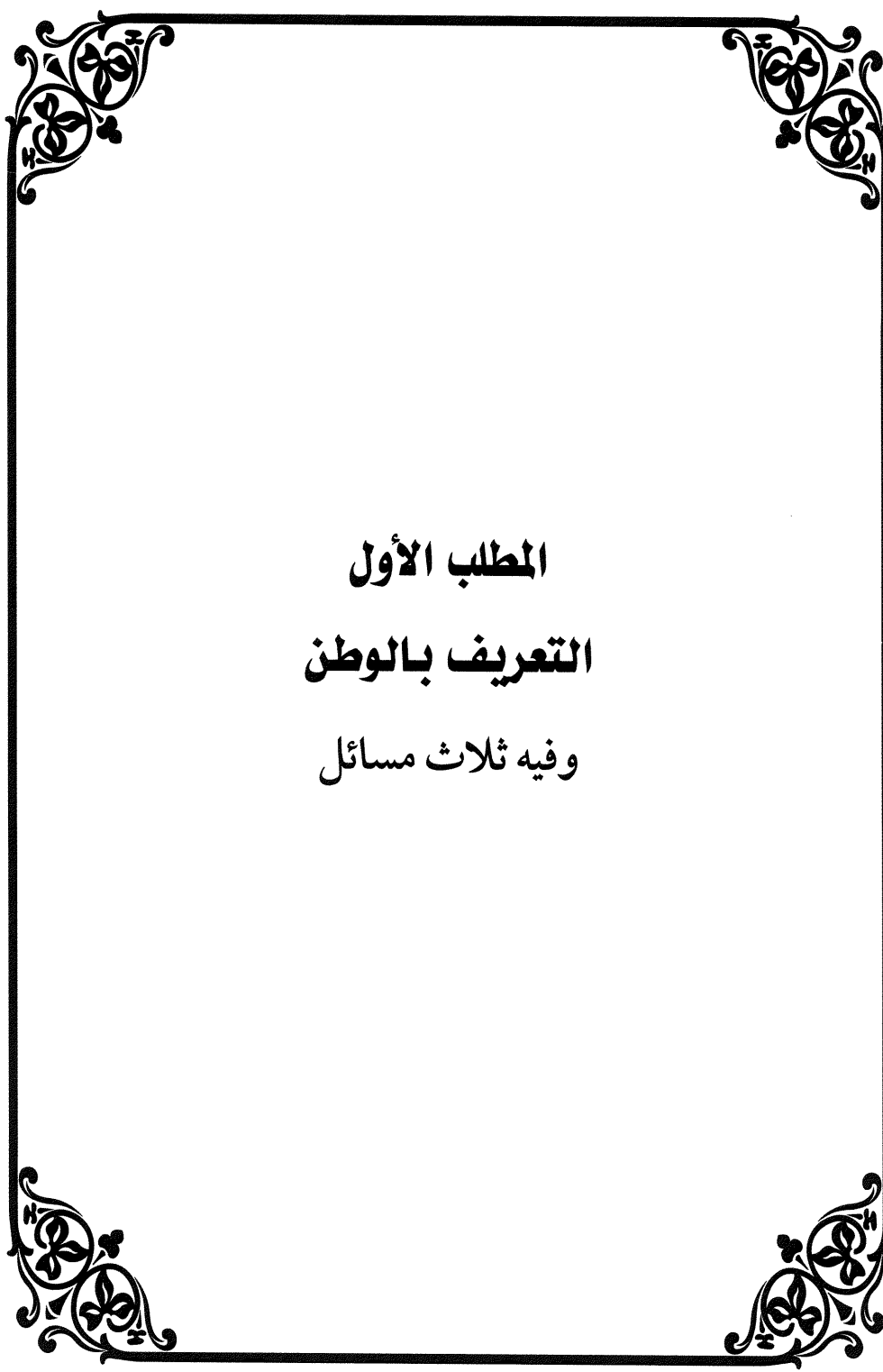
حقيقة الوطن والاستيطان

وأقسام الدار والهجرة

وفيه فصلان

الفصل الأول
حقيقة الوطن
وفيه خمسة مباحث

المبحث الأول
الوطن الأصلي
وفيه ستة مطالب



المطلب الأول
التعريف بالوطن
وفيه ثلاث مسائل

المسألة الأولى تعريف الوطن

الوطن لغة:

الْوَطَنُ يَفْتَحُ الْوَاوِ وَالطَّاءِ مَكَانُ الْإِنْسَانِ وَمَحَلُّهُ وَمَنْزِلُ الْإِقَامَةِ، وَيُقَالُ لِمَرْبِضِ الْغَنَمِ وَالْبَقْرِ وَالْإِبِلِ: وَطَنٌ، وَهُوَ مُفْرَدٌ، جَمْعُهُ أَوْطَانٌ^(١).

قال ابن فارس:

الواو والطاء والنون: كلمةٌ صحيحة، فالوَطَنُ: مَحَلُّ الْإِنْسَانِ، وَأَوْطَانُ الْغَنَمِ: مَرَابِضُهَا، وَأَوْطَنْتُ الْأَرْضَ: اتَّخَذْتُهَا وَطَنًا^(٢).

يقال: أَوْطَنَ وَأَوْطَنَهُ وَوَطَنَهُ وَاسْتَوْطَنَهُ، أَي: اتَّخَذَهُ وَطَنًا.

ويقال: واطن الأرض ووطنها وتوطنها واستوطنها، اتَّخَذَهَا مَحَلًّا وَمَسْكَنًا يُقِيمُ فِيهِ^(٣).

وسواء ولد به أم لم يولد، فيطلق الوطن على المكان تقيمه به ولو لم تولد به.

كما في قول الشاعر:

أَوْطَنْتُ وَطَنًا لَمْ يَكُنْ مِنْ وَطَنِي لَوْ لَمْ تَكُنْ عَامِلَهَا لَمْ أَسْكُنِ^(٤)
وَمِثْلُ الْوَطَنِ الْمَوْطِنِ، وَجَمْعُهُ مَوَاطِنٌ^(٥).

وتطلق هذه المادة على توطين النفس على الشيء كالتمهيد:

يقال: مهَّدها لفعله وذلكها^(٦).

قال ابن سيده: وَطَنَ نَفْسَهُ عَلَى الشَّيْءِ وَلَهُ فَتَوَطَّنَتْ، حَمَلَهَا عَلَيْهِ فَتَحَمَّلَتْ وَذَلَّتْ

له.

(١) المغرب في ترتيب المعرب مادة: (وطن)، والقاموس المحيط نفس المادة، والصحاح في اللغة نفس المادة،

المصباح المنير مادة: (وطن).

(٢) مقاييس اللغة مادة: (وطن).

(٣) أساس البلاغة مادة: (وطن).

(٤) لسان العرب مادة: (وطن).

(٥) القاموس المحيط مادة: (وطن)، والمغرب في ترتيب المعرب نفس المادة، والصحاح في اللغة نفس المادة.

(٦) المصباح المنير مادة: (وطن).

قال كثير:

فَقُلْتُ لَهَا يَا عَزَّ كُلُّ مُصِيبَةٍ إِذَا وُطِّنْتُ يَوْمًا لَهَا النَّفْسُ ذَلَّتْ (١)

ومنه قول الشاعر:

ولا خير فيمن لا يوطن نفسه على نائبات الدهر حين تنوب (٢)

وتطلق هذه المادة على المشاهد: فالموطنُ المشهد من مشاهد الحرب، قال الله

تعالى: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ﴾ [التوبة-٢٥] (٣).

قال طرفة:

على موطنٍ يخشى الفتى عنده الردى متى تعترك فيه الفوارس تُرعد (٤)

يقال: ثبت في موطن القتال وموطنه، أي: مشاهدِه.

ويقال: إذا أتيت مكة فوقف في تلك المواطن فادع لي وإخواني.

أي: في تلك المشاهد (٥).

كما تطلق المادة على إضمار فعل الشيء مع الغير.

يقال: واطنّه على الأمر إذا أضمر فعله معه (٦).

فإذا أراد موافقته عليه قال: واطأه (٧).

أما المواطنُ: فكل مقام قام به الإنسان لأمر فهو موطنٌ له، كقولك: «ذا أتيت

فوقفت في تلك المواطن فادع الله لي وإخواني».

وفي الحديث: (أَنَّهُ نَهَى عَنْ نَقْرَةِ الْغُرَابِ، وَأَنْ يُوْطِنَ الرَّجُلُ فِي الْمَكَانِ بِالْمَسْجِدِ كَمَا

(١) لسان العرب مادة: (وطن).

(٢) أساس البلاغة مادة: (وطن).

(٣) مختار الصحاح مادة: (وطن)، ولسان العرب مادة: (وطن).

(٤) الصحاح في اللغة مادة: (وطن).

(٥) أساس البلاغة مادة: (وطن).

(٦) القاموس المحيط مادة: (وطن).

(٧) العين مادة: (وطن)، وتاج العروس مادة: (وطن).

يُوطِنُ البعير^(١)، ومعناه أن يألف الرجل مكاناً معلوماً من المسجد مخصوصاً به يصلي فيه كالبعير^(٢).

وبناء عليه فليس من هذه الإطلاقات ما يدخل في هذا البحث غير المعنى الأول، وهو المعنى المتبادر من اللفظ، وهو: «اتخاذ الشخص المكانَ محلاً ومنزلاً لإقامته، سواء ولد به أم لم يولد».

الوطن اصطلاحاً:

يطلق الوطن في اصطلاح أهل العلم ويرابد به: «منزل إقامة الإنسان ومقره، ولد به أو لم يولد». وزاد بعض العلماء: «الذي نوى التعيش به، والإقامة به».

قال الكاساني في تعريف الوطن الأصلي: «وَهُوَ وَطَنُ الْإِنْسَانِ فِي بَلَدَتِهِ أَوْ بَلَدَةِ أُخْرَى، اتَّخَذَهَا دَارًا وَتَوَطَّنَ بِهَا مَعَ أَهْلِهِ وَوَلَدِهِ، وَلَيْسَ مِنْ قَصْدِهِ الْإِزْتِحَالُ عَنْهَا بَلَّ التَّعِيْشُ بِهَا»^(٣).

وقال الجرجاني: «الوطن الأصلي هو مولد الرجل والبلد الذي هو فيه، ووطن الإقامة موضع ينوي أن يستقر فيه خمسة عشر يوماً أو أكثر من غير أن يتخذ مسكناً»^(٤). ويلاحظ من كلام الجرجاني أن النية لها أثر في اعتبار المكان وطن إقامة، والأقرب تعميم هذا في الوطن مطلقاً، فإن مما يعتبر في جعل المكان وطناً نية الإقامة فيه على التأبيد، وهو الظاهر من كلام كثير من الفقهاء^(٥).

(١) أخرجه أحمد (١٤٩٨٤)، وأبو داود في الصلاة / باب صلاة من لا يقيم صلبه في الركوع والسجود (٧٣١)، والنسائي في التطبيق / باب النهي عن نقرة الغراب (١١٠٠)، وابن ماجه في إقامة الصلاة / باب ما جاء في توطين المكان في المسجد (١٤١٩)، والدارمي في الصلاة / باب النهي عن الافتراش ونقرة الغراب (١٢٨٩)، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة ٣ / ١٥٦.

(٢) لسان العرب مادة: (وطن).

(٣) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ١ / ٤٣٤، وانظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق ٢ / ١٤٧، والفتاوى الهندية ١ / ١٤١.

(٤) التعريفات (٣٢٧).

(٥) انظر: الفواكه الدواني ٣ / ١٦٨، وحاشية الصاوي على الشرح الصغير ١ / ٤٩٦، ومواهب الجليل ٥ / ١٩٢، وانظر: معجم لغة الفقهاء (٦٦).

وزاد بعضهم على هذا المعنى أن الوطن الأصلي هو البلدة التي تأهل بها الشخص.
قال أبو البقاء الكفومي:

«الوطن هو منزل الإقامة، والوطن الأصلي مولد الإنسان أو البلدة التي تأهل فيها»^(١).

فيمكن أن نخلص من هذا بأن الوطن اصطلاحاً:

«هو مكان إقامة الإنسان ومقره الذي استقر فيه، سواء ولد به أم لم يولد، والذي تأهل به، ونوى التعيش والإقامة الدائمة به، مع عدم قصد الارتحال عنه».

وهذا الاصطلاح ينصرف إلى الوطن الأصلي، فهو الواقع في كلام العلماء عند تناولهم للوطن بتعريف، بخلاف غيره من أقسام الوطن كما سيأتي.

الوطن في الاصطلاح المعاصر:

«هو البلد الذي تسكنه أمةٌ يشعر المرء بارتباطه بها، وانتمائه إليها»^(٢).

فالوطن المراد هنا هو الوطن الخاص الذي يوجد به الشخص ولادة ونشأة، أو نشأة فقط، وتعارف الناس عليه في العصر الحاضر بالحصول على الجنسية، أو رابطة الجنسية، وهو وحدة متماسكة في بناء الوطن العام الذي يُحدُّ بالعقيدة الإسلامية، ولا يحد بحدود جغرافية.

على أنه يمكن أن يطلق الوطن على اصطلاح عام، واصطلاح خاص:

فالعام هو المعنى المتقدم، ويراد به الوطن الأكبر الذي تسكنه أمة من الناس، يطلق عليهم اسم الشعب، أو المواطنون، يتمتعون إليه انتماء كامل، ويرتبطون به برابط الجنسية، فيراد به تلك اللبنة المتماسكة بين أفرادها، وتحده عقيدة واحدة، وهذا أكمل صور الوطن. أما الخاص، فيراد به الوطن الذي كثيراً ما يستعمل في لسان الفقهاء، ويراد به المواطن الخاص، أو الإقليم الخاص الذي يقيم به الشخص، داخل الوطن الأكبر،

(١) الكليات (١٥١٢)، وانظر: المبسوط ٢/٢٣٧، وفتح القدير ٢/٤٤، والدر المختار ٢/١٤١، ومواهب الجليل ٢/١٤٩، وشرح منتهى الإرادات ١/٢٩٤، وكشاف القناع ١/٥١٠.

(٢) معجم المصطلحات السياسية الدولية مادة (وطن).

كالقصيم داخل المملكة، والقاهرة داخل مصر، ونحوه، بحيث يكون الانتقال عنه إلى إقليم آخر نوعاً من الانتقال الذي تترتب عليه جملة من الأحكام الفقهية كما سيأتي.

أما المواطن: فهو الإنسان الذي يستقر بشكل ثابت بداخل الدولة أو يحمل جنسيتها، ويكون مشاركاً في الحكم، ويخضع للقوانين الصادرة عنها، فيتمتع بشكل متساوٍ مع بقية المواطنين مجموعة من الحقوق، ويلتزم بأداء مجموعة من الواجبات تجاه الدولة^(١).

(١) بحث: مفهوم المواطنة في النظام الديمقراطي لليث زيدان، والمنشور على الموقع الإلكتروني <http://www.alhourriah.org/?page=ShowDetails&Id=١٨&table=articles&CatId=٤٢٧٧>.

المسألة الثانية تعريف الاستيطان

الاستيطان لغة: اتخاذ المكان وطناً، يقال: وَطَنَ بِالْمَكَانِ أَوْ الْبَلَدِ يَطِنُ وَأَوْطَنَ أَقَامَ بِهِ، وَأَوْطَنَهُ وَوَطَّنَهُ وَأَسْتَوَطَنَهُ اتَّخَذَهُ وَطْنًا، أي: محلاً ومسكناً يقيم فيه (١).
والسين زائدة للتأكيد (٢).

الاستيطان اصطلاحاً:

اختلفت عبارات أهل العلم في تعريف الاستيطان، فمنهم من نظر فقط إلى اعتبار حال الشخص ونيته، ومنهم من اعتبر حال المكان.

أما اعتبار النية والعزم، فأكثر من نصَّ عليها هم المالكية.

قال الباجي في تعريف الاستيطان: «هُوَ الْإِقَامَةُ بِنِيَّةِ التَّأْيِيدِ» (٣).

وجاء في حاشية الدسوقي في سياق حديثه على شروط الجمعة: «وأما ما يأتي من أن الاستيطان شرطٌ وجوب، فالمراد استيطان الشخص نفسه، أي: عزمه على الإقامة في البلد على التأييد» (٤).

وفي منح الجليل: «(باستيطان بلد) أي: سكناه لا بنية الانتقال منه» (٥).

وفي حاشية الصاوي: «وشروط صحتها خمسة: أولها: الاستيطان، وهو أخص من الإقامة لأنه الإقامة بقصد التأييد» (٦).

فيلاحظ أن النية والعزم على الإقامة شرط فيه، وأن الاستيطان مرده إلى الشخص نفسه، بحسب ما قام في قلبه.

(١) القاموس المحيط مادة: (وطن)، والمصباح المنير نفس المادة، وتاج العروس نفس المادة.

(٢) شرح الخرخشي ٧٤ / ٢.

(٣) مواهب الجليل ١٩٢ / ٥، وانظر: الفواكه الدواني ٣ / ١٦٨، وحاشية الصاوي ٤٩٦ / ١، ومعجم لغة الفقهاء (٦٦).

(٤) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٣٧٤ / ١.

(٥) منح الجليل ٤٢٦ / ١.

(٦) حاشية الصاوي على الشرح الصغير ٤٩٦ / ١.

وقد جاء اعتبار القصد والعزم والنية ضمنا في كلام أصحاب المذاهب الأخرى^(١). أما اعتبار المكان، وكونه صالحا للمعيشة، فقال صاحب الشرح الكبير: «والاستيطان الإقامة في قرية مبنية بما جرت به العادة بالبناء به، من حجر أو طين أو لبن أو قصب أو شجر أو نحوه، فلا يظعنون عنها صيفا ولا شتاء»^(٢).

وزاد صاحب المجموع: «وسواءً فيه البلاد الكبار ذوات الأسواق، والقرى الصغار، والأسراب المتخذة وطنا»^(٣).

ولشيخ الإسلام كلام يبين أن المقصود بالبناء الذي في القرية هو ما جرت به عادة الناس، فقال في سياق كلام له على الجمعة والتجميع:

«ولعل الذين قالوا: إن الجمعة لا تقام قد تقلدوا قول من يرى الجمعة لا تقام في القرى، أو اعتقدوا أن معنى قول الفقهاء في الكتب المختصرة إنما تقام بقرية مبنية بناء متصلا، أو متقاربا بحيث يشمل اسم واحد، فاعتقدوا أن البناء لا يكون إلا بالمدن من طين أو كلس أو حجارة أو لبن، وهذا غلط منهم، بل قد نصَّ العلماء على أن البناء إنما يعتبر بما جرت به عادة أولئك المستوطنين من أى شيء كان، قصبٍ أو خشبٍ ونحوه»^(٤).

فيتضح من هذا أن الاستيطان هو ما كان مشتملا على شرطين أساسيين:

الأول: نية الإقامة على وجه التأييد.

الثاني: كون المكان الذي سيستوطن به مبنيا بما جرت به عادة الناس، صالحا للمعيشة.

وبناء عليه فالاستيطان اصطلاحا: «هو السعي للإقامة بالمكان الصالح للمعيشة على وجه التأييد مع نية عدم الانتقال».

(١) انظر: فتح القدير ٢/ ٤٤، ورد المحتار ٢/ ٥٢٥، ومواهب الجليل ٣/ ٥٧، وحاشية الصاوي ٢/ ٣٦٦، وحاشية الجمل على المنهج ٢/ ٣٧٩، وتحفة المحتاج ٤/ ١٤، وحواشي الشرواني ٤/ ١٥٦، وكشاف القناع ٢/ ٢٨، ودقائق أولي النهى ١/ ٥٣١.

(٢) الشرح الكبير ٢/ ١٧٠.

(٣) المجموع ٤/ ٥٠١.

(٤) مجموع الفتاوى ٢٤/ ١٦٧.

المسألة الثالثة التعريف بالإقامة

الإقامة لغة:

مصدر أقام يقوم ويقيم، يقال: أَقَمْتُ بِالْمَكَانِ إِقَامَةً وَإِقَامًا وَمُقَامًا، بضم الميم. والمُقَامُ والمُقَامَةُ: الموضع الذي تقيم فيه^(١).

والألْف في الإقامة تسمى أَلْفُ الْقَطْع؛ لأنها تُقَطَعُ في فعل الأمر، وفي الاستئناف، وفي الوصل^(٢).

والهاء عوض عن عين الفعل لأن أصله (إقوام)، فحذفت الواو وعوّض عنها بالهاء في آخر الكلمة^(٣).

قال ابن فارس: القاف والواو والميم أصلان صحيحان، يدلُّ أحدهما على جماعة ناسٍ، وربّما استعير في غيرهم، والآخِر على انتصابٍ أو عزم^(٤). ولعل المعنى الثاني هو المقصود في هذا المبحث؛ وذلك أن المكث في المكان والتعايش به نوع من العزم على البقاء فيه.

ولهذه الكلمة مرادفات كثيرة جدا، يقال: نزل بالمكان، وتبوّأه، وثوى به، واستوطنه، وربّع فيه، وعكف به ولزمه، وعَاج، وعدن، وألّب وتألّب.. إلخ، كله بمعنى أقام^(٥).

الإقامة اصطلاحاً: يراد بها المكث بالمكان بنيّة عدم الانتقال^(٦).

ويراد بهذا النوع الإقامة المؤبدة، وهي ما يعرف في لسان الفقهاء بالاستيطان، وفي

(١) العين مادة: (قوم)، والمحيط في اللغة مادة: (قوم).

(٢) الحروف ومعانيها (٢٣).

(٣) لسان العرب مادة: (قوم)، وتاج العروس نفس المادة، وأنيس الفقهاء (٨١).

(٤) مقاييس اللغة مادة: (قوم).

(٥) انظر: تهذيب اللغة مادة: (قوم)، ولسان العرب مادة: (قوم)، والنهاية في غريب الأثر ٣/٦٠٠، والزاهر في

معاني كلمات الناس ٢/٥٧، ٩٨، ١٠٣.

(٦) شرح الخرشني ٢/٦١، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير مادة: (قوم).

لسان القانونيين بالجنسية^(١).

وأما الإقامة المؤقتة، فالمراد بها الفترة الزمنية المحددة التي يقضيها الإنسان في مكان ما لقضاء حاجة، فتنتهي بقضاء تلك الحاجة.

* * *

(١) الجنسية والتجنس وأحكامهما في الفقه الإسلامي (١٧٩).

المطلب الثاني
الألفاظ ذات الصلة
وفيه خمس مسائل

المسألة الأولى

المحَلَّة

المحلة لغة:

بفتح الميم وتشديد اللام جمع محال ومحلات، أي: منازل القبيلة، والمكان ينزل به القوم^(١).

وحيّ جلالٌ نازلون.

ومكان محلال أي: يحل به الناس كثيرا^(٢).

يقال: حلّ بالمكان يحلُّ حُلُولًا ومَحَلًّا وحَلًّا وحَلَلًا، وذلك نزول القوم بمَحَلَّة، وهو نقيض الارتحال.

قال الأسود بن يعفر:

كَمْ فَاتَنِي مِنْ كَرِيمٍ كَانَ ذَا ثِقَةٍ يُذْكَى الْوَقُودَ بِجُمْدٍ لَيْلَةَ الْحَلَلِ
وَحَلَّهُ وَاحْتَلَّ بِهِ وَاحْتَلَّهُ نَزَلَ بِهِ^(٣).

والحِلَّة: بترك الميم وكسر الحاء، تطلق أيضا ويراد بها المحلة، أي: جماعة بيوت الناس؛ لأنها تُحَلُّ.

قال كراع: هي مائة بيت.

وقال الأزهري: الحلال جمع بيوت الناس، واحدها حِلَّة^(٤).

المحلة اصطلاحًا: منزل القوم ولو تفرقت بيوتهم حيث جمعهم اسم الحي والدار^(٥).

(١) لسان العرب مادة: (حلل)، ومعجم لغة الفقهاء (٤١٤)، والقاموس الفقهي (١٠٠).

(٢) مقاييس اللغة مادة: (حلل)، والمصباح المنير مادة: (حلل)، والمطلع (٣٩٣).

(٣) لسان العرب مادة: (حلل).

(٤) المصدر السابق، وانظر: أسنى المطالب ١/٢٣٦، وحاشية الجمل على المنهج ٥/٢٤١.

(٥) حاشية الخرشني ٥٨/٢.

والصلة بين المحلة والوطن أن الوطن أعم من المحلة، فالمحلة بهذا المعنى أشبه بالأحياء في التنظيمات المدنية المعاصرة.

المسألة الثاني الدار

الدار لغة:

قال ابن فارس: الدال والواو والراء أصلٌ واحد يدلُّ على إحداق الشيء بالشيء من حوَالِيهِ. يقال: دارَ يَدُورُ دَوْرًا (١).

والدَّارُ: المَحَلُّ يَجْمَعُ البِنَاءَ والعَرَصَةَ. قال ابنُ جِنِّي: من دَارَ يَدُورُ لكثْرَةِ حَرَكَاتِ النَّاسِ فِيهَا.

وفي التَّهْذِيبِ: وكُلُّ مَوْضِعٍ حَلَّ بِهِ قَوْمٌ فَهُوَ دَارُهُمْ.

قال الراغب: الدار المنزلة اعتبارا بدورانها الذي لها بالحائط.

قال التوربشتي: الدار لغة العامر المسكون، من الاستدارة؛ لأنهم كانوا يخطون بطرف رمحهم قدر ما يريدون إحياءه مسكنا (٢).

وأصل الدار بالواو، قال رسول الله ﷺ: (أَلَا أُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرِ دُورِ الْأَنْصَارِ؟) (٣). وتطلق الدار ويراد بها القبيلة (٤).

والدَّارِيُّ: الرَّجُلُ المَقِيمُ فِي دَارِهِ لَا يَكَادُ يَبْرَحُ عَنْهُ.

قال الشاعر:

ذُوو الجِيَادِ البُنْدَنِ المَكْفِيُونِ لَبَّثُ قَلِيلًا يَلْحَقِ الدَّارِيُونِ

وأصل الدار دارة، قال أمية بن أبي الصلت:

له دَاعٍ بِمَكَّةَ مُشْمَعِلٌ وَآخِرُ فَوْقَ دَارَتِهِ يَنَادِي (٥)

وهي مؤنثة، والجمع (أدور) مثل أفلس، وتهمز الواو ولا تهمز وتقلب، فيقال: (أدر)

(١) مقاييس اللغة مادة: (دور).

(٢) فيض القدير ١/ ١٤٥.

(٣) أخرجه البخاري في الزكاة / باب خرص الثمار (١٣٨٧)، ومسلم في فضائل الصحابة / باب خير دور الأنصار رضي الله عنهم (٤٥٦٩).

(٤) تاج العروس مادة: (دور)، ولسان العرب مادة: (دور).

(٥) مقاييس اللغة مادة: (دور)، ولسان العرب مادة: (دور).

ويجمع أيضا على: (دِيَارٍ) و(دُورٍ) (١).

الدار اصطلاحًا:

الناظر في كتب التعاريف يجد أن أكثر الذين عرفوا الدار إنما عرفوها بمدلولها اللغوي، فلم يخرجوا عما ذكر في معنى الدار في اللغة، غير أن بعض المعاصرين عرف الدار بالآتي:

«الموضع أو البلد أو الوطن أو الإقليم أو المنطقة التي يسكن فيها مجموعة من الناس، ويعيشون تحت قيادة سلطة معينة» (٢).

والدار بهذا الاصطلاح أقرب لمدلول الوطن السابق، ولا يخرج عنه، وعليه فيكون لفظ «الدار» بهذا المعنى من مرادفات لفظ الوطن، ويعبر به عنه.

الدار في الاصطلاح المعاصر:

يكاد ينطبق معنى الدار في الاصطلاح المعاصر مع معنى الدولة، ومعنى الدولة عند القانونيين والدستوريين المعاصرين هو: «عبارة عن مجموعة من الناس تقيم على وجه الدوام في إقليم معين، ولها حاكم ونظام تخضع لهما، وشخصية معنوية واستقلال سياسي» (٣).

وعليه فالدار بهذا المعنى، سواء الفقهي أم القانوني ينطبق على الوطن تماما، ويساويه من حيث الدلالة.

(١) القاموس المحيط مادة: (دور)، والمصباح المنير مادة: (دور).

(٢) اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات (٢٠).

(٣) القانون الدولي العام (١٠٩).

المسألة الثالثة المواطنة

المواطنة لغة:

هذا المصدر من المصادر النادرة في كتب اللغة، فهو مصدر عزيز الوجود جدا، غير مستعمل إلا في معنى واحد، وهو الموافقة والتوطين والتسكين.
قال الفيومي: «وَطَنَ نَفْسَهُ عَلَى الْأَمْرِ تَوَطُّيْنَا مَهْدَهَا لِفِعْلِهِ وَذَلَّلَهَا، وَوَاطَنَهُ مُوَاطَنَةً، مِثْلُ وَاَفَّقَهُ مُوَافَقَةً وَزَنَّا وَمَعْنَى» (١).
ويقال: أوطن نفسه على الأمر سكنها (٢).

المواطنة اصطلاحا:

المواطنة اصطلاح معاصر، يستعمل أكثر ما يستعمل في لسان الإعلاميين والصحافيين والسياسيين والقانونيين، فلا تكاد تجدها في كتب اللغة أو كتب الفقه بالمعنى الاصطلاحي الدارج.

ولقد عرفت دائرة المعارف البريطانية المواطنة بأنها:

«علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة» (٣).

وعرفت موسوعة الكتاب الدولي المواطنة بأنها:

«عضوية كاملة في دولة أو في بعض وحدات الحكم، مع استحقاق المواطنين بعض الحقوق، مثل حق التصويت وحق تولي المناصب العامة وكذلك عليهم بعض الواجبات مثل واجب دفع الضرائب والدفاع عن بلدهم» (٤).

وعرفت موسوعة كولير الأمريكية بأنها:

(١) المصباح المنير مادة (وطن).

(٢) كتاب الأفعال باب: «الواو على فُعْلٍ وَأَفْعَلٍ بِمَعْنَى».

(٣) دائرة المعارف البريطانية ٣/ ٢١٣.

(٤) موسوعة الكتاب الدولي ٤/ ٣٣.

«أكثر أشكال العضوية في جماعة سياسية اكتمالاً»^(١).

وعليه فالمواطنة رابطة قانونية قائمة بين الفرد ودولته التي يقيم فيها بشكل ثابت ويتمتع بجنسيتها على أساس جملة من الواجبات والحقوق، فهي مجموعة من العلاقات المتبادلة بين الفرد والدولة وبين الأفراد بعضهم ببعض، قائمة على أساس ما يسمى بالحقوق والواجبات وهي التي يحددها القانون الأساسي (الدستور) للدولة^(٢).

(١) المواطنة والديمقراطية في الوطن العربي (١١٨) مجلة المستقبل العربي، والمواطنة في التاريخ العربي الإسلامي (٥).

(٢) مستخلص من المواطنة والديمقراطية في الوطن العربي (١١٨).

المسألة الرابع التعريف بالدولة

الدولة لغة:

تطلق هذه المادة على عدة معان، منها:
العاقبة في المال والحرب، وقيل: بضم الدال في المال، وفتح الدال بالحرب، وقيل:
بالضم للآخرة وبالفتح للأولى^(١).
وتجمع على دُول بضم الدال وفتح الواو، ودَوَل بكسر الدال وفتح الواو.
والإدالة: الغلبة، يقال: أدیل لنا على أعدائنا أي نصرنا عليهم، وكانت الدَّوْلَة لنا.
ومنه قصة أبي سفيان وهِرْقَل: (نُدأَلُ عليه ويُدأَلُ علينا)^(٢) أي: نغلبه مرةً ويغلبنا
أخرى^(٣)، ويقال: اللهم أدلني على فلان وانصري عليه.
يقال: الدَّوْلَة للجيوشين يهزم هذا هذا، ثم يُهزم الهازمُ، فتقول: قد رجعتُ الدَّوْلَة
على هؤلاء^(٤).

ومن هذا المعنى جاء مصطلح «الدولة» نتيجة لغلبتها، وإلا لما كانت دولة^(٥).
وقد ورد لفظ الدَّوْلَة في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دَوْلَةٌ بَيْنَ
الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الآية-٢]. أي: لا يكون الفيء مُتداولا دائرا بين الأغنياء، وهو معنى
بعيد عما يراد بالبحث، ومنه قوله تعالى أيضا: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوِلُهَا بَيْنَ
النَّاسِ﴾ [آل عمران-١٤٠].

الدولة اصطلاحاً:

تعرف الدَّوْلَة بأنها: «شعب مستقر على إقليم معين، وخاضع لسلطة سياسية معينة»^(٦).

(١) تهذيب اللغة مادة (دول)، والعين نفس المادة.

(٢) عيون الأثر ٢ / ٣٢٤.

(٣) لسان العرب مادو (دول)، والنهاية في غريب الأثر ٢ / ٣٤٩.

(٤) تهذيب اللغة ٤ / ٤٧٧.

(٥) الإسلام والدستور (٤٨)، وفقه المتغيرات في علائق الدَّوْلَة الإسلامية بغير المسلمين ١ / ٨٨، وما بعدها.

(٦) الإسلام والدستور (٤٩)، والقانون الدستوري والنظم السياسية - القسم الأول (٩٣-٩٤).

وعرفها بعضهم بأنها: «تجمع بشري يقيم على وجه الدوام، بنية الاستقرار فوق إقليم معين، وتقوم بينهم سلطة سياسية تتولى تنظيم العلاقات داخل هذا المجتمع، كما تتولى تمثيله في مواجهة الآخرين»^(١).

وعرفها بعضهم بأنها: «عبارة عن مجموعة من الناس تقيم على وجه الدوام في إقليم معين، ولها حاكم ونظام تخضع لهما، وشخصية معنوية واستقلال سياسي»^(٢).

وهذه التعاريف تتماشى مع ما عليه أكثر القانونيين؛ لأنها تحتوي العناصر الرئيسة التي لا بد لقيام أي دولة منها، وهي الشعب^(٣)، والإقليم، والسلطة أو السيادة^(٤)، وإن اختلفوا في صياغة التعريف، ومردّد هذا الاختلاف إلى أن كل من عرفها يصدر في تعريفه عن فكرته القانونية للدولة، وهي تعاريف- في الجملة- تكاد تنطبق وتؤدي معنى واحداً، وهو المراد بالوطن أو الدار كما سبق.

على أنه قد يقول قائل بناء على ما تقدم: إن ثمت علاقة خصوص وعموم بين الدّولة والوطن، ولعل مردّد هذا التقسيم راجع إلى أن اصطلاح الوطن قد يراد به إطلاقاً: الأول: منشأ وموضع رأس الشخص.

(١) التنظيم الدولي (٤٣).

(٢) القانون الدولي العام (١٠٩).

(٣) يراد بالشعب المجتمع البشري الذي ينتمي إلى إقليم الدولة، وتنفذ فيه أحكامها، وهو الركن الشديد في الدولة، قال الشيرزي: «اعلم أن الرعية ركن شديد من أركان المملكة». انظر: المنهج المسلوك في سياسة الملوك (٢١٩).

أما الإقليم، فهو: الحيز من الأرض، وما يجاوره أو يتخلله من الماء، وما فوق ذلك وما تحته. أما السلطة أو السيادة، فهي: الإدارة أو الهيئة التي تتولى قيادة الشعب، وتشرف على شؤونه العامة. التكيف القانوني لجريمة الاعتداء على وحدة الدّولة (٨٠٨).

(٤) كما أن هذا التقسيم الثلاثي لعناصر الدّولة هو السائد في فقه القانون الدولي العام، إلا بعض شراح القانون يغلب عنصر السلطة الحاكمة فيجعله هو الدّولة تجوزاً، فيقول: إن أمن الدّولة هو أمن الحكومة، فالحكومة ليست شيئاً آخر سوى الدولة؛ لأن الدّولة هي الشكل القانوني لكل مجتمع وطني، ولا يتصور في مجتمع ما أن يوجد شكل قانوني له بدون سلطة تجمع شمله، وتضبط أمور الحياة فيه، وهي الحكومة التي يدين لها الكافة بالطاعة، فالحكومة بهذا هي الدّولة تجاوزاً. التكيف القانوني لجريمة الاعتداء على وحدة الدّولة (٨٠٨).

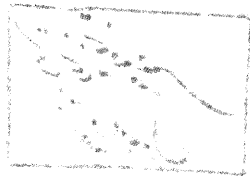
الثاني: الكيان الكبير الذي يشتمل على إقليم ونظام، وسياسة، وسلطة، وشعب. فالوطن بالاصطلاح الثاني يعد مرادفا للدولة، وهو غالبا ما يستعمل في هذا المعنى، وكما تقدم، فلا يمنع أن ينقسم الوطن الواحد بالاعتبار الأول-أي: باعتبار مسقط رأس الشخص-، وهو ما يخدم في المسائل الفقهية المرتبطة بمفارقة الوطن داخل الوطن الواحد، فعلى سبيل المثال: المملكة العربية السعودية، هي الوطن الكبير الذي توفر فيه سائر عناصر الدولة على أكمل الوجوه، ولا يمنع أن ينقسم الوطن بالنسبة للأفراد في الأحكام الفقهية، فابن الرياض وطنه الأصلي ومسقط رأسه القصيم وطنه الأصلي، ومسقط رأسه القصيم، وكلاهما ينتمي إلى الوطن الأكبر، وهو المملكة، وإنما يمكن اللجوء إلى هذا الاصطلاح الضيق للوطن عند البحث والنظر في الأحكام الفقهية، كمفارقة الوطن بسفر ونحوه داخل الوطن الواحد، كما سيأتي.

وبناء على ما تقدم فإن الوطن يطلق ويراد به ثلاثة معانٍ:

الأول: هو ما يرادف الدار في كلام المتقدمين.

الثاني: وهو ما يرادف الدولة بالاصطلاح القانوني المعاصر.

الثالث: ويراد به محل إقامة الإنسان ومقره، سواء ولد به أو لم يولد، والذي تأهل به، ونوى التعيش والإقامة الدائمة به، مع عدم قصد الارتحال عنه بالكلية. وهو بهذا الاصطلاح لا يخرج عن المعنيين الأول والثاني، غير أنه يؤصل في مسائل الارتحال والانتقال والخروج عن هذا المكان بسفر ونحوه.



المسألة الخامسة الهوية

الهوية لغة: بضم الهاء وفتح الواو على الصحيح، وأصلها كلمة: هُو. والأصل فيها السؤال: من هو فلان؟ والجواب: هو كذا وكذا. وما يجيء في الجواب هو هوية الشخص: اسمه، وجنسيته، ووطنه، وخصائصه^(١). فالهوية ليست إلا هُو مع ياء النسبة. أما الهوية بفتح الهاء وكسر الواو فلا وجود لها في العربية، وهو خطأ شائع على ألسنة الكثيرين^(٢).

كما أنه يتبع ما ذكره أهل اللغة في مادة (هوي) نجدها أيضا تدل على ما نحن بصده، فإنهم يطلقونها على السقوط، يقال: هَوِيْتُ أَهْوِي هَوِيًّا، إذا سقطت من علو إلى أسفل، وهَوَتِ الْعُقَابُ تَهْوِي هَوِيًّا، إذا انقضت على صيد أو غيره^(٣). قال ابن فارس: «الهوية الموضع الذي يهوي من يقوم عليه، أي يسقط»^(٤). ومعلوم أن مما يقصد بالهوية مسقط رأس الشخص، فلم تخرج من حيث التركيب عن المعنى المراد في هذا الباب، ولو لم يراعَ لفظ: (هُوَ)، ويكون المراد بهذا اللفظ من إطلاقات هذه المادة.

الهوية اصطلاحاً:

تطلق الهوية في الاصطلاح على أحد معانٍ ثلاثة: التشخيص، والشخص نفسه، والوجود الخارجي، وقال بعضهم في تفصيل ذلك: «ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه يسمى حقيقة وذاتاً، وباعتبار تشخيصه يسمى هوية، وإذا أخذ أعم من هذا الاعتبار يسمى ماهية»^(٥).



(١) معجم تصحيح لغة الإعلام العربي (٢٨٠).

(٢) المصدر السابق (٢٨١).

(٣) تهذيب اللغة مادة (هوي).

(٤) مقييس اللغة مادة (هوي)، وانظر: الصحاح في اللغة نفس المادة.

(٥) الكلبيات (١٥٤٠).

كما نجد الجرجاني يعرفها بقوله: «هي الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق، اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق»^(١).

وفي الاصطلاح المعاصر هي: «انتساب ثقافي إلى معتقدات أو قيم أو معايير معينة»^(٢). وهي لازمة للمواطنة؛ لأن المواطنين لا بد لهم من نظام سياسي، وعلاقات اقتصادية واجتماعية، وقوانين تضبط هذه العلاقات، وكل هذا إنما يبنى على معتقدات وقيم ومعايير؛ أي: على هوية معينة^(٣).

كما أن للهوية مكونات، وهي كالاتي:

- مجال جغرافية ووطن تاريخي مشترك.

- ذاكرة تاريخية مشتركة.

- ثقافة شعبية مشتركة.

- منظومة حقوق وواجبات مشتركة.

- اقتصاد مشترك مرتبط بمناطق معينة^(٤).

فالهوية بهذا التركيب وتلك الدلالات لا تساوي شيئاً مما يستعمل في الاصطلاحات القانونية للإنسان في العصر الحديث، فهي أبعد عن معنى المواطنة، وكذلك تبعد عن معنى الجنسية، والذي ليس من لازمه البقاء والانتماء التام للوطن، وليس أيضاً من دلالاته الديانة، فالهوية تطلق على الإنسان باعتباره مكون أساس من مكونات دولة، وتدل في الوقت نفسه على ديانتته، وطنه، صفته، فهو إلى الاصطلاح الاجتماعي أقرب منه إلى الاصطلاح القانوني في الدلالة على الشخص نفسه، إلا أنه يجب أن يكون من أبرز دلالات هذا الاصطلاح الوطن الذي ينتمي إليه الشخص حقيقة، والله تعالى أعلم.

(١) التعريفات (٨٣)، وانظر: التعاريف (٧٤٤).

(٢) مجلة البيان العدد (٢١١) ربيع الأول ١٤٢٦ هـ في مقالة للدكتور/ جعفر شيخ إدريس.

(٣) مصدر سابق.

(٤) اللغة العربية والهوية القومية (١١٢)، وانظر: أوهام الهوية (١٢٧).

المطلب الثالث حدود الوطن الأصلي

مَهَيِّدًا

لعل من أخطر الاتفاقيات السرية التي فوجئ بها العرب بعد الحرب العالمية الأولى هي اتفاقية «سايكس بيكو»^(١)، والتي تمّت في الخفاء، بهدف تجزئة الوطن العربيّ الإسلاميّ، ونقل تبعية أجزائه من الحكم التركي إلى الانتداب الفرنسي الإنجليزي، وبالتالي تمزيق وحدة البلاد الطبيعية الجغرافية والسياسية والاجتماعية.

إن الكلام في موضوع الحدود التي توجد بين الدّول -خاصّة بين الدّول العربية- من الخطورة بمكان؛ ومن الصعوبة أن نتجاوزه، أو أن نعتبره مجرد حدثٍ تاريخيّ يجب زواله؛ لأن هذا الموضوع يشكّل أحد أهمّ موضوعات الفقه الإسلامي في الجوانب السياسية المعاصرة، ويمثّل أيضا أساس التصور الفقهي للعلاقات الدولية، ومسائل الجهاد، والغزو، والاحتلال، والتعدي على الأوطان، والتسلل إليها، والاستيطان بها، وأحكام الأقليات الدينية في العالم الإسلامي.. إلخ، كما يمثل أهمية عظيمة جدا في العلاقات الحدودية بين الدول، سيما الحدود البحرية، أو الجوية، أو الحدود في المناطق غير المأهولة، ويخدم في قضية النزاع الدائم بين كثير من الدول. فتلعب الحدود دورا مهمّا في تشكيل العلاقات السياسية والاقتصادية بين الدول، فمشكلات الحدود من أهم أسباب التوتر والاحتكاك بين الدّول المتجاورة، وهي تؤثر بصورة فعالة على أوضاع السكان على جانبي الحدود، سواء كان بالسلب أو بالإيجاب؛ لذا فمعرفة ما يساعد كثيرا في أبحاث تلك الرسالة.

وعند الحديث عن حدود أي وطن يجب أن نعلم أن سيادة الدّولة في العصر الحديث تكمن في الأرض التي تقوم عليها تلك الدولة، إضافة إلى الماء المحيط بها،

(١) سيأتي مبحث مستقل في نشأة التقسيم الدولي للأوطان، وأسبابه، وشيء من نتائجه، والباعث عليه، وآثاره، والكلام على هذه الاتفاقية، والكلام هنا في هذا المطلب، فقط في الحدود التي تكون بين الدول، والتي تمثل -كما تقرر- الأوطان، انظر: ص (٥١٥).

والغلاف الذي يعلوها، فتمتد حدود الدَّول في مستوى عمودي، حتى تشمل الغلاف الجوي في السماء، وما تحت الأرض، والبحر الإقليمي الخاص بالدولة.

فحدود الدَّولة هي ذلك الجزء من الكرة الأرضية، الذي تمارس الدَّولة عليه سيادتها، ويسوده سلطانها، ويتكون من قطاع يابس فوق الأرض، وما يعلوه من الفضاء، وما يحيط به من الماء، ولكن العنصر الأصلي هو القطاع اليابس، وعنصر القطاع اليابس من الأقليم ليس مرتباً ارتباطاً ضرورياً بعنصر القطاع البحري، إذ إن إقليم الدَّولة قد لا يحيط به الماء، وعند ذلك يتكون الإقليم من القطاع اليابس، وما يعلوه من هواء وفضاء.

كما أن إقليم الدَّولة لا يشترط فيه أن يكون ذا مساحة واسعة، إذ لا يوجد في مبادئ القانون الدولي، ولا فيما جرى عليه العرف المتواتر بين الدَّول حدُّ أدنى، أو حدُّ أعلى لمساحة الإقليم، فمتى وجد عنصر الشعب، وعنصر السيادة، فإن عناصر الدَّولة تكتمل بوجود عنصر الإقليم، بغض النظر عن مساحة هذا الإقليم.

والحدود التي تعيّن إقليم الدَّولة قد تكون طبيعية، وقد تكون صناعية، والطبيعية هي التي تستند إلى الظواهر المختلفة للطبيعة الجغرافية، كالجبال، أو الأنهار، أو البحار، والحدود الصناعية هي تلك العلامات التي يضعها الإنسان لبيان الفواصل بين الأقاليم، وتكون صناعية، كالقوائم التي تحمل اللافتات، والأسلاك الفاصلة، والخنادق، والخطوط الملونة، أو الشبك ونحوه، وقد وضعت بعض الحدود الصناعية من قديم الزمان، كما كان الحال في سور الصين، أو الخنادق التي كانت تحفر في الدَّولة الرومانية، أو اليونانية^(١).

وقد تكونت الحدود الحالية للدول نتيجة عوامل كثيرة متداخلة، أهمها الأسباب التاريخية، والسياسية، والحربية، والجغرافية، كما أن تعيين الحدود في أرجاء المعمورة تختلف طباعه باختلاف القارات، واختلاف الدول، فتقسيم الدَّول وتعيين حدودها في أوروبا مثلاً قام على أسس جغرافية في الأصل، ثم تدخلت فيها العوامل التاريخية، والعوامل السياسية^(٢).

(١) التحكيم في منازعات الحدود الدولية (٣٣-٣٥)، والجغرافيا السياسية بين الماضي والحاضر (١١٥).

(٢) القانون الدولي في وقت السلم (٤٥١).

وبالنظر إلى مظاهر اللاندسكيب - المنظر الطبيعي للأرض أو صفحة الأرض - الأرضي، نجد أنها تختلف أثناء عبور الحدود بين دولة وأخرى، وقد بذل الجغرافيون مجهودات ضخمة لدراسة الحدود، من حيث التطور والشكل الطبيعي والوظيفة، وقديماً قيل: إن وضع الحواجز المنيعة عند الحدود الدولية ينجم عنها علاقات جوار حسنة^(١).

أوضاع الحدود الدولية:

لقد أبرز الجغرافيون السياسيون أن الحدود تمرُّ بثلاث مراحل أثناء تطورها، وهي

كالآتي:

- مرحلة التعريف والتخطيط. - مرحلة التحديد. - مرحلة التعيين والتمييز.

فتشمل المرحلة الأولى التفاهم المبدئي حول مطلب كل دولة فيما يخص الحدود (التعريف والتخطيط)، ويعقب ذلك المرحلة الثانية (التحديد) وفيها يتم رسم خطوط الحدود بصورة مبدئية على خرائط خاصة بدقة، تستند إلى نتائج ومعطيات المرحلة الأولى، ولا بد هنا من الاعتماد على العلم الحقلي والميداني لتخطيط هذه الحدود وترسيمها، وبيان المواقع الطبيعية التي تستند لها تلك الحدود، وإذا صادف أن مرَّ خطُّ الحدود في مناطق سُكَّانية، فلا بد من تحديد المواقع بالأسلاك الشائكة، والعلامات المميزة، التي تفصل مناطق الحدود، وهي مرحلة (التعيين والتمييز).

ويرى بعض علماء الجغرافيا السياسية أن هذه المراحل الثلاثة يتبعها مرحلة رابعة، وهي مرحلة صيانة الحدود، والمحافظة عليها وحراستها؛ لتؤدي الدور الذي وضعت من أجله، وهذه المرحلة هي مرحلة إدارة الحد والمحافظة عليه^(٢).

تصنيف الحدود:

هناك وجهات نظر متباينة حول موضوع تصنيف الحدود، فاقترح بعض كبار خبراء الحدود الدولية أن يصنف الحدود استناداً إلى أشكالها، حيث صنف الحدود إلى أربعة أقسام على النحو الآتي:

(١) الحدود الدولية في الوطن العربي - نشأتها وتطورها ومشكلاتها (٥٩).

(٢) حقوق الدُول الأجنبية في المنطقة الاقتصادية في البحار (٢٤٨-٢٤٩).

الأول: الحدود الطبيعية: وهي الحدود التي تستند إلى الظواهر الطبيعية، مثل الجبال والأنهار والغابات والمستنقعات.

الثاني: الحدود البشرية: وهي التي تستند إلى أسس قبلية أو دينية أو لغوية أو عرقية، بحيث يكون الحدُّ فاصلاً بين قوميتين، أو دينين مختلفين، أو التكلُّم بغلتين مختلفتين، وقد تعتمد الحدود البشرية على ظواهر من صنع البشر، مثل الطرق، والسكك الحديدية، والقنوات المائية.

الثالث: الحدود الهندسية: وهي التي تعتمد على خطوط الطول، ودوائر العرض، ويدخل في الحدود الهندسية الخطوط المستقيمة الواصلة بين نقاط الاستناد الأساسية، التي توضع على طول الحدود.

الرابع: الحدود المختلطة: وهي التي تجمع بين الأنواع السابقة جميعها، بمعنى أن يستند جزء من الحدود إلى ظواهر طبيعية، والبعض إلى ظواهر بشرية، وجزء آخر هندسي. واختار بعض الخبراء بالحدود تصنيفاً آخر للحدود، تصنيف مبين على الارتباط القائم بين الحد والاندسكيب الحضاري للمنطقة، وجعلها خمسة أقسام:

الأول: الحدود الأولية: وهي الحدود التي توضع حينما تكوت المناطق خالية تماماً من الاستيطان البشري.

الثاني: الحدود السابقة: وهي الحدود التي توضع قبل الاستقرار البشري المكثف في المنطقة الحدودية، حيث يكون اللاندسكيب الحضاري في بداية تشكُّله.

الثالث: الحدود اللاحقة: وهي الحدود التي توضع بعد تكون اللاندسكيب الحضاري في المنطقة، وتؤخذ مظاهر اللاندسكيب هذه بعين الاعتبار عند تخطيطه هذه الحدود.

الرابع: الحدود الطارئة (المنطبعة): وهي التي تُرسم فوق مظاهر اللاندسكيب الحضاري في المنطقة مقسِّمةً إياها، بالرغم من تكاملها وارتباطها الوثيق مع بعضها البعض.

الخامس: الحدود المنحسرة: وهي الحدود المهجورة، غير أن ملامحها لا زالت واضحة على الطبيعة، وهي قليلة الأهمية، إذا ما قورنت بالأنواع السابقة.

إن هذين التصنيفين يُطهران بدقَّة ما آلت إليه المنطقة العربية خاصة، من تقسيم

عشوائي، أثر تأثيراً سلبياً كبيراً على اللاندسكيب الجضاري والطبيعي في المنطقة، وبالرغم من مثالب هذا التقسيم، فإن الدول تفضل إبقاء مثل هذه الحدود بالرغم من عدم ملاءمتها، وتتجنب الدخول في محاولة تعديلها، تجنباً للمشاكل المتوقعة المرتبطة بهذا التعديل، وقد أكدت هذه الحقيقة منطقة الوحدة الإفريقية عام ١٩٦٣م، والتي طلبت من مختلف أعضائها الإبقاء على الأوضاع الحدودية على الشكل الذي آلت إليه بعد الاستقلال، ثم صدر تأكيد لهذا المبدأ في مؤتمر دول عدم الانحياز الذي عقد في القاهرة ١٩٦٤م، غير أن ذلك لا يعني عدم وجود مشاكل حدودية ناجمة عن مثل هذه الأوضاع المرتبطة بترسيم هذه الحدود^(١).

التشريعات المرتبطة بمياه البحار:

إن السلطات القضائية والتشريعات المرتبطة بمياه البحار للدولة ليست قطعية، كما هو الحال في قوانين الدولة المتعلقة بالأرض، والاستثناء الوحيد هو المياه الداخلية، التي تنطبق عليها القوانين المحلية للدولة، والتي لها صفة النفاذ، وتمارس الدولة صلاحيات الدول الساحلية محكومةً بعدد من المواثيق والقوانين، التي تختلف وجهات النظر في تفسيرها، ومن المعلوم مقدار الصعوبات التي تواجهها الدول في تحديد حدودها البحرية، وأكبر دليل على ذلك أنه حتى الآن لا يمكن إظهار خطوط الحدود البحرية على خرائط الدول المختلفة في مختلف النطاقات البحرية المواجهة للدولة، كما أن هناك ستة نطاقات مائية، لكل منها قوانين خاصة من حيث الملكية والحماية والإشراف والاستغلال، وهذه النطاقات هي:

الأول: المياه الداخلية.

الثاني: البحر الإقليمي.

الثالث: المنطقة الملاصقة.

الرابع: مناطق الصيد.

(١) الحدود الدولية في الوطن العربي - نشأتها وتطورها ومشكلاتها (٦٨-٧٥).

الخامس: الرصيف (الجرف) القاري^(١).

السادس: المنطقة الاقتصادية^(٢).

والحدود البحرية أربعة أقسام:

الأول: البحيرات: الرأي المعمول به في القانون الدولي فيما يتعلق بالبحيرات أن البحيرة تُقسَّم تقسيماً وهمياً بين الدول المتاخمة، فإن كانت البحيرة تفصل بين دولتين اثنتين، فإنها تقسم مناصفة بينهما، وتكون حدود كل دولة معينة بخط وهمي يقسم البحيرة مناصفةً، أما إن كان البحيرة تفصل بين الأجزاء اليابسة لأكثر من دولتين، فإنها تُقسَّم تقسيماً متساوياً بينها، بواسطة خط وهمي يرسم الحدود الفاصلة بين هذه الدول، ويترتب على ذلك أن تكون الملاحة في تلك البحيرات مقصورة على رعايا الدول المتاخمة وحدهم، إلا إذا وجد اتفاق يتضمن خلاف ذلك.

الثاني: الأنهار: التخوم بين الدول التي يفصل بينها النهر يحدّد وفق خط وهمي، يمر في وسط مجرى النهر، وبذلك يكون لكل من الدول التي تقع على شواطئ النهر حق السيادة على هذا الجزء من النهر الذي يمر مقابلها، والذي يحدّد الخط الوهمي الذي يمر في وسط مياه النهر.

أما بالنسبة للأنهار التي تمتد من إقليم دولة إلى إقليم دولة أو دول أخرى، فقد اصطلح على إطلاق وصف النهر الدولي على مثل هذه الأنهار، ثم حل محله اصطلاح

(١) الرصيف أو الجرف القاري: هي الحواف الأرضية الغاطسة في الماء، ويختلف عرض هذه الحواف بين منطقة وأخرى، وللدول الساحلية الحق في استغلال الموارد المعدنية الموجودة في أسفل الماء، وتحت الأرض، والتي يشملها هذا الرصيف، ويشمل الجرف القاري لأي دولة ساحلية قاع وباطن أرض المساحات المغمورة، التي تمتد إلى ما وراء بحرها الإقليمي في جميع أنحاء الامتداد الطبيعي لإقليم تلك الدولة البري، حتى الطرف الخارجي للحافة القارية، أو إلى مسافة ٢٠٠ ميل بحري من خطوط الأساس التي يقاس منها عرض البحر الإقليمي، إذا لم يكن الطرف الخارجي للحافة القارية يمتد إلى تلك المسافة. اتفاقية الأمم المتحدة لقانون البحار (٥٣) وما بعدها، والحدود الدولية في الوطن العربي - نشأتها وتطورها ومشكلاتها (١٢٤).

(٢) الحدود الدولية في الوطن العربي - نشأتها وتطورها ومشكلاتها (١١٨).

جديد، وهو اصطلاح «نظام المياه الدولية»، ولقد استقر الرأي في الأخير بين كافة الدول المطلة على الأنهار على ضرورة عقد الاتفاقات المشتركة لتثبيت الانتفاع من الأنهار، ويندر أن تشذ دولة من الدول عن هذه القاعدة.

ثالثا: البحار، وهي قسمان:

- البحر الإقليمي: المبدأ المجمع عليه في أحكام القانون الدولي المعاصر أن البحر الإقليمي قسّم من إقليم الدولة الشاطئية، وإن حقوق الدولة الشاطئية على بحرها الإقليمي هو ذاته نفس التكييف القانوني الذي يصدق على حقوقها، على إقليمها البري، ولما كانت الدولة تمارس السيادة على إقليمها البري، كان لها السيادة على بحرها الإقليمي، ويشمل ذلك السيادة على قاع هذا البحر إلى ما لا نهاية في العمق، ويشمل أيضا السيادة على طبقات الهواء والجو، التي تمتد فوق سطحه إلى ما لا نهاية في الارتفاع، ولقد قرر ذلك صراحة المؤتمر الدولي الذي انعقد في لاهاي سنة ١٩٣٠م.

- البحر العالي: لقد أسفر مؤتمر جنيف ١٩٥٨م عن عقد عدة اتفاقيات دولية في شأن التنظيم الدولي للأحكام القانونية الخاصة بالبحار، ومن بين هذه الاتفاقيات اتفاقية خاصة بالبحار العالية، ويقصد به كل أجزاء البحار التي لا تشملها البحار الإقليمية، أو المياه الداخلية، ولهذا النوع من البحار أهمية بالغة لكونها تشغل ٧٣٪ من سطح الكرة الأرضية، كالمحيطات والبحار الكبيرة، كالبحر الأبيض المتوسط، والبحر الأحمر.

إن الوضع القانوني للبحار العالية يتردد بين مبدأ تبعيتها لبعض الدول، ومبدأ حريتها الكاملة، وقد انتهى هذا التنازع بين المبدئين بانتصار مبدأ حرية الملاحة في البحار العالية.

الرابع: الخلجان: الخليج منطقة من البحر، تتغلغل في الشاطئ نتيجة التعرجات الطبيعية للساحل، ولكي يعتبر هذا التغلغل خليجا من وجهة نظر القانون الدولي يلزم أن تكون مياهه محصورة بالأرض، ويكون التغلغل أكثر من الانحناء العادي للساحل.

ولقد جاء في اتفاقية جنيف أن المياه الحبيسة في الخلجان تعتبر مياهها داخلية، فلا يرد لسيادة الدولة عليها أي قيد في النظام بالكيفية الآتية:

- إذا كانت المسافة بين علامتي الجزر المنحسر في نقطتي المدخل الطبيعي

للخليج لا تزيد على ٢٤ ميلا بحريا، وتكون المياه داخل هذا الخط مياهها داخلية. - حيث تزيد المسافة بين علامتي الجزر المنحسر في نقطتي المدخل الطبيعي للخليج على ٢٤ ميلا بحريا، فإنه يمد خط أساسي طوله ٢٤ ميلا، داخل الخليج، بين أي موضعين من شواطئه، بحيث تحصر أكبر مساحة ممكنة داخل هذا الخط الأساس (١).

ومن أهم ما يذكر في هذا السياق أن الواجهات البحرية تختلف اختلافا كبيرا في قيمة كل منها، فهناك واجهات بحرية مئة أو شبه مئة، مثل سواحل روسيا، أو كندا، أو آلاسكا على المحيط الشمالي، وذلك بالمقارنة بواجهات بحرية ضيقة لهذه الدول، على بحار مفتوحة الحركة، كالبلطيق والأسود وبحر اليابان بالنسبة للاتحاد السوفيتي، أو مصب سانت لورانس، وساحل كولومبيا البريطانية بالنسبة لكندا.

وعلى هذا فإن الواجهة البحرية لا تقاس أهميتها بطولها، بل بقيمتها المتعددة الأطراف، كأن تكون تلك الواجهات تطل على مسارات الحركة البحرية التجارية العالمين، ومن ثم فإن معظم واجهات الدول على المحيط الأطلنطي أهم من واجهاتها البحرية الأخرى إن وجدت، كما في واجهة المكسيك، والولايات المتحدة على الأطلنطي أهم من تلك التي على الباسيفيكي.

وفي الأخير، فإن من أهم ما يتعلق بموقع أي دولة هو علاقات الدول المتجاورة عبر خطوط الحدود، والتي تثير دائما مشكلات الدفاع والهجوم، والمراكز الاستراتيجية، والعلاقات الاقتصادية بين الجيران، لذلك يرى بعض المعاصرين أن الحدود دائمة التغيير تبعا لنمو سيادة الدولة أو ضعفها، وخير مثال على هذا في العصر الحديث دولة بولندا، والتي تغيرت حدودها كثيرا خلال القرون الماضية والقرن الحالي، وكذلك حدود فرنسا وألمانيا المشتركة، وحدود يوغسلافيا وإيطاليا والنمسا (٢).

(١) الحدود الدولية للمملكة العربية السعودية (٣١) وما بعدها.

(٢) الجغرافيا السياسي بين الماضي والحاضر (١١٧-١١٩).

المطلب الرابع أقسام الوطن الأصلي

أكثر من تناول تقسيم الأوطان هم الحنفية، فقلما يخلو مصنف من مصنفااتهم من تقسيم الوطن، وإن اختلفوا في عدد الأقسام، فأكثرهم يذكر ثلاثة أقسام، والبعض يذكر قسمين:

فمن قسّمه إلى ثلاثة أقسام، قال: الأوطان ثلاثة:

الأول: وطن أصلي، وهو وطن الإنسان في بلده أو بلدة أخرى اتخذها دارا وتوطن بها مع أهله وولده، وليس من قصده الارتحال عنها بل التعيش بها. وبعضهم يعرفه بأنه: موطن ولادة الشخص أو تأهله أو توطنه^(١). وهذا تعريف الأخير أقرب إلى الواقع، فإن أكثر الناس إنما يستفيدون حق الوطن بولادتهم فيه^(٢).

ويسمى الوطن الأصلي بالوطن الأهلي ووطن الفطرة ووطن القرار^(٣).

الثاني: وطن الإقامة، وهو أن يقصد الإنسان أن يمكث في موضع صالح للإقامة خمسة عشر يوما أو أكثر، ويسمى وطنا مستعارا ووطنا حادثا. الثالث: وطن السكنى، وهو أن يقصد الإنسان المقام في غير بلده أقل من خمسة عشر يوما^(٤).

وذهب بعض الحنفية إلى أن الأقسام اثنان فقط:

(١) رد المحتار ٦/٢١.

(٢) والناظر في كلام الفقهاء وما اعتبروه في مسألة الوطن والحقوق المترتبة عليه، يجد بونا شاسعا بين كلامهم وواقعهم، وبين ما عليه الأنظمة الدولية في العصر الحديث، فإن الشخص قد يولد في البلد، ويمكث فيه ما يزيد عن خمسين أو ستين سنة، ومع ذلك لا يأخذ حق المواطن؛ لذا يجب التفريق بين ما قاله الفقهاء المتقدمون، وبين الأنظمة الدولية الحديثة.

(٣) رد المحتار ٢/١٤٢.

(٤) انظر في هذه الأقسام: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ٣/٣٨، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ١/٤٣٤، والمحيط البرهاني ٢/١٠٤، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام ٢/١١٢.

الأول: وطن قرار.

الثاني: مستعار^(١).

وهذا التقسيم هو ما اختاره صاحب العناية^(٢).

قال الزيلعي في وطن السُّكنى: «ولم يذكر المحققون من أصحابنا هذا الوطن قالوا: لأنه لا فائدة فيه؛ لأنه يبقى فيه مسافرا على حاله فصار وجوده كعدمه... وعامتهم على أنه يفيد»^(٣).

وقال في الدراية: «ومن مشايخنا من قال: الوطن ووطنان: وطن أصلي ووطن مستعار، ولم يعتبر وطن السُّكنى؛ لأنه لم يثبت فيه حكم الإقامة بل حكم السفر فيه باقٍ.. وهو اختيار المحققين، وهو الصحيح كذا في النهاية، ولكن ذكر في فتاوى الظهيرية ليس الأمر كما زعم البعض فإن الإمام السرخسي ذكر في مبسوطه مسألة تدل على أن وطن السُّكنى معتبر»^(٤).

وأراد ابن عابدين رحمه الله الجمع بين القولين، فقال:

«ويمكن أن يوفق بين القولين بأن وطن السُّكنى إن كان اتخذ بعد تحقق السفر لم يعتبر اتفاقا، وإلا اعتبر اتفاقا»^(٥).

والأظهر أن اعتبار القسم الثالث من أقسام الوطن ضرباً من ضروب التوسُّع، أوجبه التقسيم الاصطلاحي؛ وذلك أن مدلول لفظ «الوطن» يدل على استقرار واستيطان ونية إقامة على التأييد، وعدم انتقال أو ارتحال، ومعلوم أن المكان الذي ينزله الإنسان في سفره، لا يمكن أن تنطبق عليه هذه الضوابط، وعليه فدخل هذا القسم في أقسام الوطن من باب التغليب، أو هو أمر اصطلاحى ليس إلا.

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ١/٤٣٤، وحاشية رد المحتار ٢/١٤٣، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق ١١٧/٥.

(٢) العناية شرح الهداية ٢/٣٧٩.

(٣) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ٣/٣٨.

(٤) المصدر السابق ٣/٤٠.

(٥) حاشية ابن عابدين ٢/١٤٤.

المطلب الخامس

شروط الوطن الأصلي

لم أقف فيما اطلعت عليه من كتب الفقه على أحد نصّ على شروط يجب اعتبارها للوطن الأصلي، بحيث يتفني بانتفائها، ويوجد بوجودها، غير أن المنصوص في كتب الفقه هو نفي اشتراط تقدم السفر لثبوت الوطن الأصلي إجماعاً.

قال الطحاوي:

«ولا يشترط تقدم السفر لثبوت الوطن الأصلي إجماعاً؛ لأنه قد يتولد فيه مثلاً ولا ينتقل عن غيره إليه»^(١).

فإذا كان الغالب على الشخص أن وطنه هو الذي يولد فيه، ولا ينتقل عن غيره إليه، فهذا يحتم انتفاء اشتراط أي شرط للوطن الأصلي.

أما وطن الإقامة، ووطن السكنى فقد ذكر الفقهاء لهما شروطاً، وهي كالآتي:

شروط وطن الإقامة:

يشترط لوطن الإقامة شرطان:

الأول: أن يتقدمه سفر.

الثاني: أن يكون بينه وبين وطنه الأصلي مسافة قصر^(٢).

حتى لو خرج من مصره لا لقصد السفر فوصل إلى قرية ونوى الإقامة بها خمسة عشر يوماً لا تصير تلك القرية وطن الإقامة، وإن كان بينهما مدة سفر لعدم تقدم السفر، وكذا إذا قصد مسيرة سفر وخرج، فلما وصل إلى قرية مسيرتها من وطنه دون مدة السفر، نوى الإقامة بها خمسة عشر يوماً لا يصير مقيماً، ولا تصير تلك القرية وطن الإقامة^(٣).

(١) حاشية الطحاوي على المراقي ٤١٩/٢، وانظر: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ٣/٣٩، وفتح القدير

١٨١/٣.

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٤٣٥/١، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق ٥/١١٨.

(٣) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ٥/١١٦.

شرط وطن السكنى:

اشترط فقهاء الحنفية لوطن السكنى شرطا واحدا، وهو نية عدم الإقامة المدة القاطعة للسفر؛ ولذلك يعتبر مسافرا بهذه النية وإن طال مقامه (١).

الدليل:

أولا: أن النبي ﷺ أقام بتبوك عشرين ليلة يقصر الصلاة (٢).

ووجه الاستدلال: أن النبي ﷺ أقام بتبوك، وهو لا يعلم أنه سيقوم المدة القاطعة للسفر.

ثانيا: ما روي عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أنه أقام بقرية من قرى نيسابور شهرين، وكان يقصر الصلاة (٣).

ووجه الاستدلال: كما سبق أنه أقام وهو لا يعلم متى يرتحل عن هذا المقام، وربما مكث المدة القاطعة لحكم السفر، وربما يزيد أو ينقص (٤).

(١) بدائع الصنائع / ١ / ١٠٣-١٠٤.

(٢) أخرجه أحمد (١٣٦٢٥)، وأبو داود في الصلاة / باب إذا أقام بأرض العدو يقصر (١٠٤٦)، والحديث صححه الألباني في إرواء الغليل / ٣ / ٢٣.

(٣) ذكره في المبسوط / ١ / ٢٣٧، وفي بدائع الصنائع / ١ / ١٠٣-١٠٤، ولم أقف عليه مسندا.

(٤) المبسوط / ١ / ٢٣٧، وبدائع الصنائع / ١ / ٩٨.

المطلب السادس ما ينتقض به الوطن الأصلي

مَهَيِّدًا

في كثير من الأحيان يغير الشخص وطنه الأصلي، بأن يسافر إلى بلد آخر ويقيم فيه ويتخذ وطنًا، أو يهاجر إلى بلد آخر ويمكث فيه بنية عدم الانتقال والارتحال عنه، أو ينتقل إلى بلد آخر ويستحدث به أهلاً، وتارة ينتقل بأهله، وتارة بغير أهله، فما هي الأمور التي ينتقض بها الوطن الأصلي؟

ينتقض الوطن الأصلي بأمر واحد:

وهو أن يتوطن الشخص بلدة أخرى، وينقل الأهل إليها من بلده، مضرباً عن الوطن الأول ورافضاً سكنه، فيخرج الأول من أن يكون وطناً أصلياً، حتى لو دخل فيه مسافراً فإنه يقصر صلاته، ويصنع فيه ما يصنع المسافر.

الدليل: أن مكة كانت وطناً أصلياً لرسول الله عليه السلام، ثم لما هاجر منها إلى المدينة بأهله وعياله وتوطن بها انتقض وطنه بمكة، حتى قال عام حجة الوداع: (يَا أَهْلَ مَكَّةَ ائْتُمُوا صَلَاتِكُمْ؛ فَإِنَّا قَوْمٌ سَفَرٌ)^(١).

ومن المعقول: أن الشيء جاز أن ينسخ بمثله، والشيء إنما يبطل بما فوقه أو ما يساويه، وهو الوطن الآخر^(٢).

هذا إذا انتقل عن الأول بأهله، وأما إذا لم ينتقل بأهله، ولكنه استحدث أهلاً ببلدة أخرى، فلا يبطل وطنه الأول ويتم فيهما^(٣).

ويلحق بهذا ما إذا خرج من وطنه الأصلي وليس معه أهله، لكن أراد أن يتوطن بلداً آخر، وأقام به ونوى عدم الارتحال عنه، فاصطحب الأهل ليس شرطاً في اعتبار البلد

(١) أخرجه أحمد (١٩٠١٩)، وأبو داود في الصلاة / باب متى يتم المسافر (١٠٤٠)، والحديث ضعيف، قال الحافظ: «الحديث من رواية علي بن زيد بن جدعان» فتح الباري ٢ / ٥٦٣، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع الصغير (٦٣٨٠).

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ١ / ٤٣٤، والمحيط البرهاني ٢ / ١٠٤.

(٣) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ٣ / ٣٨.

المُنتقل إليه وطنا آخر ينقض الوطنَ الأصليَ.
ولا يتنقض الوطنَ الأصليَ بوطن الإقامة ولا بوطن السكنى؛ لأنهما دونه، والشيء
لا ينسخ بما هو دونه.

إيراد:

إن قيل: السفر ضدُّ للوطن الأصلي فلم لم يبطله؟
فالجواب: أن النبي ﷺ كان يخرج من المدينة مسافراً، وكان وطنه بها باقياً، ثم يعود
ويقيم فيها من غير تجديد نية الإقامة، ولم يعتبر خروجه من المدينة بالسفر ونحوه ناقضاً
للوطن^(١).

(١) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ٣/ ٣٨، والعناية شرح الهداية ٢/ ٣٧٩.

المبحث الثاني
الوطن غير الأصلي
وفيه مطلبان

المطلب الأول الوطن غير الأصلي

تقدم في أقسام الوطن أنه ثلاثة أقسام حسب ما اعتبره جمهور الحنفية، وأن الوطن الأصلي هو فقط وطن الإنسان في بلده أو بلدة أخرى، اتخذها دارا وتوطن بها مع أهله وولده، وليس من قصده الارتحال عنها بل التعيش بها.

ويسمى بالوطن الأهلي ووطن الفطرة ووطن القرار^(١).

وعليه فما سوى هذا يعتبر وطنا غير أصلي، كما هو الحال في:

- وطن الإقامة: وهو أن يقصد الإنسان أن يمكث في موضع صالح للإقامة خمسة عشر يوما أو أكثر، ويسمى وطنا مستعارا ووطنا حادثا.

- وطن السكنى: وهو أن يقصد الإنسان المقام في غير بلده أقل من خمسة عشر يوما^(٢).

فوطن الإقامة ووطن السكنى - عند من اعتبره - وطان غير أصليين.

وهذا التقسيم إنما وجد عند فقهاء الحنفية فقط دون غيرهم، أما سائر المذاهب الأخرى فليس عندهم إلا وطن واحد، وهو الوطن الأصلي فقط، وأما ما يقابله فهو بلد ينتقل إليه الشخص، وقد يقيم به، وقد لا يقيم، وربما أقام به مدة طويلة دون نية التأيد، ويسمى الشخص النازل به مسافرا إن لم ينو الإقامة الدائمة، فإن نواها سُمي مستوطنا، وأصبح هذا البلد وطنا أصليا له^(٣).

(١) حاشية ابن عابدين ٢/١٤٢، ودرر الحكام ١/١٣٦، وتبيين الحقائق ١/٢١٥.
 (٢) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ٣/٣٨، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ١/٤٣٤.
 (٣) شرح الخرشي ٢/٧٤، وشرح بهجة الوردية ٤/٤٤١.

المطلب الثاني

نواقض الوطن غير الأصلي

تقدم أن الوطن غير الأصلي يطلق على وطن الإقامة، ووطن السكنى عند من اعتبره، وأن كلاً من الوطنين غير الأصليين يرد عليهما ما ينقضهما، كما ورد هذا على الوطن الأصلي، بل هما أولى.

فينقض وطن الإقامة بثلاثة أمور:

الأول: الوطن الأصلي؛ لأنه فوقه.

الثاني: وطن الإقامة أيضاً لأنه مثله، والشيء يجوز أن ينسخ بمثله.

الثالث: السفر؛ لأن توطئه في هذا المقام ليس للقرار ولكن للحاجة، فإذا سافر منه

كان دليلاً على قضاء حاجته، فصار معرضاً عن التوطن به فصار ناقضاً له.

ويقيض بعض الحنفية كون السفر ناقضاً لوطن الإقامة بما إذا كان إنشاء السفر من

وطن الإقامة، أما لو أنشأه من غيره، فإن لم يكن فيه مرور على وطن الإقامة، أو كان

ولكن بعد سير ثلاثة أيام فذلك، ولو قبله لم يبطل الوطن بل يبطل السفر، لأن قيام

الوطن مانع من صحته^(١).

ولا ينتقض وطن الإقامة بوطن السكنى لأنه دونه فلا ينسخه.

وينقض وطن السكنى بأمر أربعة:

الأول: الوطن الأصلي.

الثاني: وطن الإقامة لأنهما فوقه.

الثالث: وطن السكنى، لأنه مثله، والشيء يجوز أن ينسخ بمثله أو بما هو فوقه.

الرابع: السفر^(٢).

(١) حاشية رد المحتار ٢/١٤٣.

(٢) انظر: المبسوط ٢/٢٣٧، والعناية شرح الهداية ٢/٤٤، وبدائع الصنائع ١/٢٨٠، وحاشية رد المحتار

فقاعدة الحنفية في هذا الباب: «أن الوطن يبطل بمثله أو ما فوقه، ولا يبطل بما دونه، وينبغي أن يزداد وبضده، كبطلان وطن الإقامة والسكنى بالسفر»^(١).

(١) انظر: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ٣/٤٠، وحاشية رد المحتار ٢/١٤٣.

المبحث الثالث

تعدد الوطن

وفيه مطلبان

المطلب الأول تعريف تعدد الوطن

مَهَيِّدًا

في بعض الأحيان يتحتم على الشخص أن يكون متواجدا في أكثر من بلد لفترات طويلة، يتردد بينها، إما لضرورة عمل، أو لأن له أهلا بكل من هذه البلاد، فهل يكون كل من هذه البلاد وطنا له، فيترتب على ذلك تعدد الوطن بالنسبة له، أو أن الوطن واحد لا يتعدد، وما سواه يُعدُّ فيه المرء مسافرا؟

بالنظر في كلام الفقهاء يجد أكثرهم يجوزون أن يكون للشخص أكثر من وطن، ويعتبر كل من هذه الأوطان وطنا أهليا أصليا له، جاء في البدائع التصريح بذلك، ففيه: «ثم الوطن الأصلي يجوز أن يكون واحدا أو أكثر من ذلك، بأن كان له أهل ودار في بلدين أو أكثر، ولم يكن من نية أهله الخروج منها، وإن كان هو ينتقل من أهل إلى أهل في السنة، حتى أنه لو خرج مسافرا من بلدة فيها أهله ودخل في أي بلدة من البلاد التي فيها أهله فيصير مقيما من غير نية الإقامة»^(١).

وقال في شرح المنية: «ولو تزوج المسافر ببلد ولم ينو الإقامة به، فقليل لا يصير مقيما، وقيل يصير مقيما؛ وهو الأوجه، ولو كان له أهل ببلدين فأيتهما دخلها صار مقيما، فإن ماتت زوجته في إحداهما وبقي له فيها دور وعقار قليل لا يبقى وطنا له إذ المعتبر الأهل دون الدار، كما لو تأهل ببلدة واستقرت سكننا له وليس له فيها دار، وقيل تبقى»^(٢).

وفي مراقي الفلاح: «وإذا لم ينقل أهله، بل استحدث أهلا في بلدة أخرى، فلا يبطل وطنه الأول، وكل منهما وطن أصلي له»^(٣).

فالذي يظهر من مذهب الحنفية أن مسألة التزوج مترددة في كونها موجبة لتعدد

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ١/ ٤٣٤.

(٢) رد المحتار ٦/ ٢٢.

(٣) مراقي الفلاح (١٨٧).

الوطن، ولذلك كان فيها قولان؛ والسبب في هذا التردد وقوع الشك في كون الشخص مقيما.

تنبيه: هذا الخلاف في الرجل فقط، أما المرأة المسافرة فأنها تصير مقيمة بالتزوج بلا نزاع^(١).

قال الزيلعي: «أما المسافرة فتصير مقيمة بالتزوج اتفاقا»^(٢).

كما أن اعتبار هذا التعدد هو الظاهر من مذهب المالكية^(٣).

وهو إحدى الروایتين عن أحمد، جاء في المغني: «وإذا مر في طريقه على بلد له فيه

أهل أو مال، فقال أحمد: في موضع يتم، وقال في موضع لا يتم، إلا أن يكون مارا»^(٤).

وأشار في الإنصاف إلى أن الرواية الأولى هي الصحيح من المذهب، فقال: «ولو

مرَّ ببلد له في امرأة أو تزوج فيه أتم على الصحيح من المذهب نص عليه، وعنه يتم أيضا

إذا مرَّ ببلد له فيه أهل أو ماشية، وهي من المفردات، وقيل: أو مال»^(٥).

وأدلتهم في ذلك الآتي:

أولا: ما روي عن عثمان رضي الله عنه أنه صلى بمنى أربع ركعات، فأنكر الناس

عليه، فقال: (يا أيها الناس إني تأهلت بمكة منذ قدمت، وإني سمعت رسول الله ﷺ

يقول: (من تأهل ببلد فليصل صلاة المقيم)^(٦).

ثانيا: قول ابن عباس رضي الله عنهما: (إذا قدمت على أهل لك أو مال فصل صلاة

(١) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ٣ / ٥١، وفتح القدير ٣ / ١٨١.

(٢) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ٣ / ٥١.

(٣) حاشية الصاوي على الشرح الصغير ١ / ٤٨٠.

(٤) المغني ٢ / ١٣٣، وانظر: مطالب أولي النهي في شرح غاية المنتهى ٤ / ٦٠.

(٥) الإنصاف ٢ / ٣٢٣، قال في المجموع: «وحكى عن إسحق بن راهويه أنه يقصر أبدا حتى يدخل وطنه أو

بلدا له فيه أهل أو مال، قال القاضي أبو الطيب: وروى هذا عن ابن عمر وأنس رضي الله عنهما». ٤ / ٣٦٥.

(٦) أخرجه أحمد (٤١٦)، وقد عزاه البوصيري للحميدي، وقال: «بسند ضعيف لجهالة بعض رواته».

اتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة ٢ / ٩٧، وضعفه الشيخ شعيب الأرناؤوط في تعليقه على

المقيم)^(١).

وفي لفظ: عن عطاء قال: سألت ابن عباس رضي الله عنهما: أقصر الصلاة إلى عرفة؟ قال: لا. قلت: إلى منى؟ قال: «لا، ولكن إلى جدة وإلى عسفان وإلى الطائف، فإن قدمت على أهل لك أو على ماشية فأتم الصلاة»^(٢).

ثالثا: من التعليل: لأنه مقيم ببلد له فيه أهل ومال أشبه البلد الذي سافر منه^(٣).
بناء على هذا فإن مذهب الحنفية، والظاهر من مذهب المالكية، والمشهور من مذهب الحنابلة تعدد الوطن، وأن المعبر له الآتي:

الأول: أن يتزوج ببلد غير وطنه الأصلي، فيصير وطنا أصليا إضافيا له.

الثاني: أن المعبر وجود الأهل لا العقار، على الأرجح.

الثالث: أن يكون له في بلدة مال أو ماشية.

(١) أخرجه عبد الرزاق في المصنف ٥٢٤/٢.

(٢) أخرجه عبد الرزاق في المصنف ٥٢٤/٢.

(٣) المغني ١٣٣/٢.

المطلب الثاني

حكم الانتقال اليومي إلى بلد في جعله وطنًا آخر

تصوير المسألة:

كثيرا ما يكون عمل الشخص في بلد آخر غير وطنه الأصلي، أو يكون له أكثر من جهة عمل، وتكون الجهة الأخرى في بلد آخر، وفي كثير من الأحيان تتعذر الإقامة التامة في البلد الآخر، وكثير من الناس تتطلب طبيعة عمله أن ينتقل بين بلدين أو أكثر، أحد هذه البلدان وطنه الأصلي والبقية ليست وطنًا له، كسائقي القطارات والطيارين والبحارين ونحوهم، ويتكرر هذا الانتقال يوميا، فهل هذا الانتقال اليومي يعتبر سببا في جعل هذا البلد الآخر وطنًا أصليا آخر للشخص نفسه، وتترتب عليه آثار ذلك، أم لا؟

هذه المسألة مبنية على مسألة تعدد الوطن السابق ذكرها، والناظر في الآثار السابقة، وفي كلام الفقهاء يجد أنهم لا يذكرون أكثر من الأمور التي ذُكرت سابقا، وهي أن الوطن الثاني يصير وطنًا بأن يتأهل فيه مع بقاء أهله فيه دون اعتبار بقاء العقار، أو يكون له فيه مال وتجارة، كما هو المشهور من مذهب الحنابلة.

والأظهر في بيان حكم هذه المسألة أن السفر والتردد بين البلدان قد يكون مؤقتًا وقد يكون دائما، والسفر الدائم يراد به أمران:

أولهما: أن يكون معه أهله وكل ما يحتاجه.

ثانيهما: ألا يكون معه أهله ولكنه كثير الأسفار، أو مهنته السفر كسائقي القطارات والطيارين والبحارين.

وهذا القسم هو المراد بهذه المسألة، ومعلوم أن البلد الذي ينتقل إليه إقامته فيه ليست دائمة، بل مؤقتة، والسفر والإقامة المؤقتة لا يلزم منهما اعتبار البلد الذي يسافر إليه وطنًا آخر له، وذلك للآتي:

أولا: عدم وجود نية الإقامة الدائمة وعدم الارتحال من البلد الثاني، بل هو يعلم أن تواجده فيه مؤقت، ينتهي بمجرد انتهاء عمله هناك، سواء كان وظيفة أم كان سائقًا يُحمّل ركابا، أم غيره، ومعلوم أن من شرط اعتبار المكان وطنًا نية عدم الارتحال والإقامة

الدائمة، وهذا متنفّ هنا.

ثانيا: لم يتوفر في هذا البلد الآخر الأمور التي تجعله وطنا آخر، كأن يكون له فيه أهل، أو يكون له فيه مال أو تجارة.

جاء في فتاوى الأزهر: «أما الذي يسافر كثيرا بحكم عمله، وليس معه أهله فله قصر الصلاة والفطر»^(١).

وهذا صريح في أنه مسافر، وليس مستوطنا.

ولما سئل الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: هل ينطبق حكم المسافر على سائقي السيارات والحافلات لعملمهم المتواصل في نهار رمضان؟

أجاب بقوله: نعم ينطبق حكم السفر عليهم فلهم القصر والجمع والفطر^(٢).

فكلام الفقهاء واضح في الدلالة على أنهم لا يُعتبروا مواطنين في البلدان التي يترددون بينها، وعليه فلا يعتبر البلد الذي يحصل التردد إليه يوميا وطنا آخر، بل يكون فيه في حكم المسافر، تنطبق عليه كافة أحكام السفر، وهذا مشروط بما إذا توفر في المكان المنتقل إليه شروط السفر، سواء عند من اعتبره بالمسافة كما هو مذهب الجمهور، أو بالعرف كما هو اختيار شيخ الإسلام وابن القيم وغيرهما.

(١) فتاوى الشيخ جاد الحق ٥ / ٥٣، وانظر: فتاوى الأزهر ٨ / ٤٨٨.

(٢) مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ١٥ / ٢٢٤، وانظر: مجموع فتاوى الشيخ عبد العزيز بن باز ١٢ /

٢١٥، وفتاوى إسلامية ١ / ٦٣٦.

المبحث الرابع الأحكام المترتبة على الرجوع لوطنه الأصلي بعد استيطان وطن آخر

تصوير المسألة:

تبين مما سبق أن الشخص لا بد أن يكون له وطن أصلي، وهو البلد أو المكان الذي ولد ونشأ فيه، أو تأهل فيه، وأن الشخص له أن يرفض وطنه الأصلي ويتنقل إلى وطن آخر يستوطنه، ويكون الثاني وطنه، وبه ينقض الوطن الأصلي، ثم قد يحتاج الشخص للرجوع إلى وطنه الأصلي، وحيث لا يخلو من حالين:

الحال الأولى: أن يرجع له، وليس له نية الإقامة فيه، بل يقضي حاجته ثم يعود لوطنه الثاني.

الحال الثانية: أن يرجع له، وله نية الإقامة الدائمة فيه.

ففي الحال الأولى التي لا يكون له نية الإقامة فيه، فإنه يكون في هذا البلد مسافراً، ولا يعامل فيها معاملة المواطن، فيترخص بجميع رخص المسافر، فيسمح على الخفين ثلاثة أيام لباليهن، ويقصر الصلاة، ويجمع إن سُنَّ له الجمع، ويباح له فطر رمضان. ويدل لذلك:

أولاً: حديث أنس رضي الله عنه قال: (خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ مِنَ الْمَدِينَةِ إِلَى مَكَّةَ فَكَانَ يُصَلِّي رَكَعَتَيْنِ رَكَعَتَيْنِ حَتَّى رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ).
قيل: أَقَمْتُمْ بِمَكَّةَ شَيْئًا؟ قَالَ: أَقَمْنَا بِهَا عَشْرًا^(١).

ثانياً: حديث عمران بن حصين رضي الله عنه قال: غَزَوْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَشَهِدْتُ مَعَهُ الْفَتْحَ، فَأَقَامَ بِمَكَّةَ ثَمَانِي عَشْرَةَ لَيْلَةً لَا يُصَلِّي إِلَّا رَكَعَتَيْنِ، وَيَقُولُ: (يَا أَهْلَ الْبَلَدِ صَلُّوا أَرْبَعًا فَإِنَّا قَوْمٌ سَفَرٌ)^(٢).

(١) أخرجه البخاري في الجمعة / باب ما جاء في التقصير (١٠١٩)، ومسلم في صلاة المسافرين / باب صلاة المسافرين وقصرها (١١١٨).

(٢) أخرجه أبو داود في الصلاة / باب متى يتم المسافر (١٠٤٠)، والحديث ضعفه الحافظ في الفتح =

ووجه الاستدلال من هذين النصين:

أن النبي ﷺ خرج مهاجرا من مكة إلى المدينة، وأصبحت المدينة هي وطنه الأصلي، فلما رجع إلى مكة لم يكن راجعا ليقيم فيها، بل ليقضي حاجته فيها ثم يعود، ومعلوم شرعا أن الإقامة في بلد هاجر منه الشخص لا يجوز إلا بقدر الحاجة^(١)، وكان في ذلك يفعل ما يفعله المسافر، فدل على أن من رجع إلى وطنه الذي استوطن غيره أن حكمه فيه حكم المسافر^(٢).

ومن النظر: أن هذا البلد كان وطنا أصليا وقد انتقض بالوطن الثاني، وقد عاد إليه وليس له قصد اتخاذه وطنا مرة ثانية، ومجرد الرجوع إليه ليس كافيا في إثبات كونه وطنا ثانيا.

= ٢ / ٥٦٣، وضعفه ابن عبد الهادي في تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق ٣ / ١٩٤، كما وضعفه الألباني في الجامع الصغير وزيادته (١٤٥٢)، وأخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار ١ / ٤١٧ بلفظ: «يا أهل مكة قوموا فصلوا ركعتين أخراوين فإنما قوم سفر»، والثابت الصحيح هو الموقوف على عمر رضي الله عنه الذي أخرجه مالك في الموطأ (٣١٥) قال رحمه الله: حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِكِ عَنْ ابْنِ شَهَابٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَانَ إِذَا قَدِمَ مَكَّةَ صَلَّى بِهِمْ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ يَقُولُ: «يَا أَهْلَ مَكَّةَ، أَتَمُّوا صَلَاتِكُمْ فَإِنَّا قَوْمٌ سَفَرٌ». والأثر صححه النووي في المجموع ٨ / ٩٢.

(١) ففي الصحيحين من حديث العلاء بن الحضرمي رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قَالَ: «مَكَتُ الْمُهَاجِرِ بِمَكَّةَ بَعْدَ قَضَاءِ نُسُكِهِ ثَلَاثًا»، البخاري في المناقب/ باب إقامة المهاجر بمكة بعد قضاء نسكه (٣٦٤٠)، ومسلم في الحج/ باب جواز الإقامة بمكة للمهاجر منها.. (٢٤١١).

وأخرج الشيخان عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَعُودُنِي عَامَ حَجَّةِ الْوَدَاعِ مِنْ وَجَعٍ اشْتَدَّ بِي فَقُلْتُ: إِنِّي قَدْ بَلَغَ بِي مِنَ الْوَجَعِ وَأَنَا ذُو مَالٍ وَلَا يَرْتُنِّي إِلَّا ابْنَةُ أَقَاتَصْدُقُ بِثَلْثِي مَالِي؟ قَالَ: لَا. فَقُلْتُ: بِالشَّطْرِ فَقَالَ: لَا. ثُمَّ قَالَ: الثُّلُثُ وَالثُّلُثُ كَبِيرٌ أَوْ كَثِيرٌ إِنَّكَ أَنْ تَذَرَّ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ وَإِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللَّهِ إِلَّا أَجَزْتَ بِهَا حَتَّى مَا تَجْعَلَ فِي فِي امْرَأَتِكَ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أُخَلِّفَ بَعْدَ أَصْحَابِي قَالَ: إِنَّكَ لَنْ تُخَلِّفَ فَعَمَلًا صَالِحًا إِلَّا أَزْدَدَتْ بِهِ دَرَجَةً وَرِفْعَةً ثُمَّ لَعَلَّكَ أَنْ تُخَلِّفَ حَتَّى يَسْتَفْعَ بِكَ أَقْوَامٌ وَيَضْرَبُ بِكَ آخِرُونَ اللَّهُمَّ أَمْنُصْ لِأَصْحَابِي هِجْرَتَهُمْ وَلَا تَرُدَّهُمْ عَلَيَّ أَعْقَابِهِمْ. لَكِنِ الْبَائِسُ سَعْدُ بْنُ خَوْلَةَ يَرْتُنِّي لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ مَاتَ بِمَكَّةَ. البخاري في الجنائز / باب رثاء النبي ﷺ سعد بن خولة رضي الله عنه (١٢١٣)، ومسلم في الوصية/ باب الوصية بالثلث (٣٠٧٦).

(٢) نصب الراية ٢/٢٢٦، والعناية شرح الهداية ٢/٤٤.

الحال الثانية:

إذا عاد إليه بنية الإقامة الدائمة فيه، فبناء على ما تقدم فإن هذه النية تكفي في جعله وطناً آخر، بل هو أولى؛ لأنه الوطن الأصلي، وإذا كان للشخص أن يعتبر بلداً ليس له به أي علاقة وطناً آخر، فلا شك في جريان هذا الحكم في وطن وُلد ونشأ وترى به، وقد يكون أهله مازالوا به، كما هو غالب الأحيان.

وبناء عليه فإن الشخص إذا عاد إلى وطنه الأصلي بنية الإقامة الدائمة فيه، فإنه يعامل معاملة المواطن الأصلي، فلا يجوز له الترخيص بأي رخصة من رخص السفر، اللهم إلا إذا أنشأ سفراً آخر منه إلى إقليم من أقاليم هذا الوطن فيترخص إذن برخص السفر.

المبحث الخامس

الاستيطان

وفيه مطلبان

المطلب الأول

أثر النية في إثبات حكم الاستيطان

تقدم أن الاستيطان يشترط له شرطان أساسيان:
الأول: نية الإقامة على وجه التأييد.

الثاني: كون المكان الذي سيستوطن به مبنيا بما جرت به عادة الناس، صالحا للمعيشة^(١).

ومعلوم ما أولته الشريعة الإسلامية من تعظيم شأن النية، وبناء سائر الأحكام عليها، يدل على ذلك الحديث الذي جعله الشارع أصلا لكل عمل، وهو حديث عمر رضي الله عنه قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: (إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَّا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ)^(٢).

وفي لفظ: (إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ، وَإِنَّمَا لِامْرِئٍ مَّا نَوَى)^(٣).

وفي لفظ: (الْعَمَلُ بِالنِّيَّةِ وَإِنَّمَا لِامْرِئٍ مَّا نَوَى)^(٤).

فهذا الحديث أحد الأحاديث التي يدور الدين عليها.

قال الشافعي رحمه الله: «هذا الحديث ثلث العلم، ويدخل في سبعين بابا من الفقه»^(٥).

وعن أبي داود صاحب السنن رحمه الله قال: كتبت عن رسول الله ﷺ خمس مئة ألف حديث، انتخبت منها ما صممته هذا الكتاب - يعني السنن - جمعت فيه أربعة آلاف وثمانمائة حديث، ويكفي الإنسان لدينه من ذلك أربعة أحاديث: أحدها: قوله ﷺ: (إنما

(١) انظر (٢٩).

(٢) أخرجه بهذا اللفظ البخاري في بدء الوحي / باب بدء الوحي (١).

(٣) أخرجه البخاري في الإيمان / باب ما جاء أن الأعمال بالنية والحسبة.. (٥٢)، ومسلم في الإمارة / باب قوله ﷺ: (إنما الأعمال بالنيات).. (٣٥٣٠).

(٤) أخرجه البخاري في النكاح / باب من هاجر أو عمل خيرا.. (٤٦٨٢)

(٥) المجموع ١ / ٣١١.

الأعمال بالنيّات^(١).

ونقل المناوي عن النووي قوله: «استحب العلماء أن تفتح المصنفات بهذا الحديث، وممن ابتدأ به البخاري في صحيحه، ثم روى النووي عن ابن مهدي: من أراد أن يصنف كتابا فليبدأ به، ورواه عنه أيضا العراقي في أماليه»^(٢).

وقد اختلف شراح الحديث في المراد بالأعمال المذكورة في الحديث بناء على اختلافهم في تقدير قوله: (الأعمال بالنيّات) هل المراد الأعمال الشرعية، أو كل الأعمال؟ على قولين حكاهما ابن رجب رحمه الله:

القول الأول: وهو ما ذهب إليه جمع من أهل العلم من أن التقدير أن الأعمال صحيحة، أو معتبرة، أو مقبولة بالنيّات، فيكون المراد بها الأعمال الشرعية المفتقرة إلى النية، وأما ما لا يفتقر إلى النية كالعادات من الأكل والشرب واللبس وغيرها، فلا يحتاج شيء من ذلك إلى نية^(٣).

القول الثاني: أن الأعمال في الحديث على عمومها، لا يخص منها شيء، حكاه بعضهم عن الجمهور، وهو ظاهر كلام الإمام أحمد.

قال في رواية حنبل: «أحب لكل من عمل عملا من صلاة، أو صيام، أو صدقة، أو نوع من أنواع البر أن تكون النية متقدمة في ذلك قبل الفعل، قال النبي ﷺ: (الأعمال بالنيّات) فهذا يأتي على كل أمر من الأمور»^(٤).

فظاهر كلام الإمام أحمد أن هذا يدخل في كل عمل، سواء في العبادات، أو في غيرها، وأن النية تكون حينئذ مؤثرة.

مع احتمال أن يكون سياق كلامه يدل على أنه إنما أراد الأعمال الشرعية التي تفتقر إلى النية لتخلصها لله وحده.

(١) صفة الصفوة ١ / ٤١٨.

(٢) فيض القدير ١ / ٣٩.

(٣) شرح الأربعين لابن دقيق العيد ١ / ٩.

(٤) جامع العلوم والحكم ٣ / ٩، وانظر: عمدة القاري ١ / ٣٠.

وعلى هذا القول، يكون الحديث إخباراً عن الأعمال عموماً، وأنها لا تقع إلا عن قصد من العامل، وأنه سبب عملها ووجودها، ويكون قوله بعد ذلك: (وإنما لكل امرئ ما نوى) إخباراً عن حكم الشرع، وهو أن حظَّ العامل من عمله نيته، فإن كانت صالحة فعمله صالح، فله أجره، وإن كانت فاسدة فعمله فاسد، فعليه وزره (١).

وربما يدل لهذا القول عموم تعريف النية كما ذكره البيضاوي:

«أنها عبارة عن انبعاث القلب نحو ما يراه موافقاً لغرض من جلب نفع أو دفع ضرر حالاً أو مآلاً» (٢).

هذا، وإن كان الشرع قد خصص النية بالإرادة المتوجهة نحو الفعل ابتغاء رضوان الله وامثال حكمه.

قال الحافظ: «والنية في الحديث محمولة على المعنى اللغوي ليحسن تطبيقه على ما بعده وتقسيمه أحوال المهاجر، فإنه تفصيل لما أجمل» (٣).

فإذا تأملت تتمة الحديث وجدت أن قصد الدنيا بالعمل مؤثر في بطلان أجره، إذا كان مما يبتغى به وجه الله، بل ومحبط له، وهذا يعني أن من الأعمال ما يعمل فقط للدنيا، وهذا يدل على تحقق المعنى اللغوي للنية.

فإذا كان العمل مما يبتغى به وجه الله فلا يصح حتى يخلصه الله، أما إذا كان من الأمور المباحة، ولا يتصور فيه القربى، فقصد العمل متوجه وممكن الوقوع، فجرت النية في مثله.

الترجيح:

الذي يترجح القول الثاني القائل بتعميم الأعمال؛ فما من عمل يعمله أحد إلا وله إرادة وقصد فيه وهي النية، فمنشأ الأعمال - سواء كانت صالحة أم فاسدة، طاعة أم غير

(١) جامع العلوم والحكم ٣ / ١٠.

(٢) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر ١ / ١٩٦، وانظر: التيسير بشرح الجامع الصغير ١ / ١٠، ونيل الأوطار ١ / ٣٤٣، وتحفة الأحوذى ٥ / ٢٣٢.

(٣) فتح الباري لابن حجر ١ / ٢.

طاعة- إنما منشؤها إرادة القلب لهذا العمل، وإذا أراد القلب عملاً، وكانت القدرة على إنفاذه تامة، فإن العمل يقع على حسب هذه النية.
وعليه فأثر النية في الاستيطان كبير، وعلى أساس هذه النية يكون استيطانه في المكان، ويترتب عليه جملة كبيرة من الأحكام التي تأتي مفصلة في فصول ومباحث هذه الرسالة.



المطلب الثاني انتطاق حكم السفر بالاستيطان

مَهَيِّدًا

تقدم أن النية مناطُ الاستيطان، ومتى نوى الإنسان الاستيطان ببلدة، فإنها بهذه النية تكون وطنًا له، ويبقى النظر في الوطن الأصلي، فإن رفضه بطل برفضه له، وإن لم يرفضه كان له وطنان.

فما دام الإنسان في سفر فإن له أحكامًا يترخص فيها، من قصر وجمع وفطر ومسح، وهذه الأحكام باقية ثابتة، حتى يأتي بما ينقض هذا الوصف عنه، وذلك بأن ينشئ نية الاستيطان في البلد الذي سافر إليه.

والشخص فيما يتعلق بهذا الباب لا يخلو من أن يكون أحد ثلاثة أشخاص باعتبار

تقسيم جمهور الفقهاء:

الأول: أن يكون مسافرًا.

الثاني: أن يكون مقيمًا.

الثالث: أن يكون مستوطنًا.

فالمسافر: هو من خرج من عمران بلده مع قصد سير مسافة مخصوصة، دون جزم

بإقامة عدد من الأيام محدد^(١).

فإن جزم الإقامة، فقد اختلف أهل العلم في تحديد الأيام التي يكون بها مقيمًا

اختلافًا كبيرًا^(٢)، ويكون في حكم المواطن من لحظة دخوله البلد، فلا يترخص برخص

السفر.

وإن لم يجزم إقامة معينة، ولم يعلم متى يخرج قصر ولو كان شهورًا؛ لأنه ليس

(١) تحفة الفقهاء ١/١٤٨، والفواكه الدواني ٣/١٣٨، وحاشية الجمل ٣/١٣٦، وكشاف القناع ٤/٧٣.

(٢) فمن أهل العلم من حدّه بأربعة أيام، ومنهم من حدّه بإحدى وعشرين صلاة، ومنهم من حدّه بخمسة عشر يومًا، ومنهم من حدّه بتسعة عشر يومًا.

انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ١/٤١١، والشرح الكبير للدردير ١/٣٦٤، ومغني المحتاج

١/٢٦٢، شرح منتهى الإرادات ٢/٢٥٠.

بمستوطن بل منزح انزعاج السائرين فصار بمثابة السائر^(١).
وعليه فالمقيم^(٢): هو المسافر الذي دخل بلدة، فنوى أن يقيم بها إقامة مطلقة، أو
نوى الإقامة بها المدة التي يلزمها فيها إتمام الصلاة.
ويزيد بعضهم: «الإقامة الخالية عن نية المكث على التأيد»^(٣).
وذلك أن الإقامة اعتقاد المقام بموضع مدة يلزمه إتمام الصلاة بها^(٤)، وهذا أعم
تعبير جاء في تعريف الإقامة، فهو يشمل ما ذكره الفقهاء من كونها أربعة أيام، أو أربعة أيام
فأكثر، أو خمسة عشر يوماً أو التحديد بعدد صلوات.
والمسافر بهذا القيد لا يترخص عند الجمهور برخص السفر من أول وصوله تلك
البلدة التي دخلها؛ لأنه يصبح في حكم المقيم، فإن لم يجمع إقامة مدة معينة، فهو مسافر
يترخص برخص السفر ما دام على هذا الوصف.
قال ابن المنذر رحمه الله: «للمسافر القصر ما لم يجمع إقامةً، وإن أتى عليه
سنون»^(٥).

والمستوطن: هو من اتخذ بلدًا ما وطناً له بنية عدم الانتقال عنه^(٦).
والفرق بين المقيم والمستوطن أن المقيم إذا نوى إقامة المدة التي توجب عليه
إتمام الصلاة انقطع عنه حكم السفر، ولزمه الإتمام من أول وصوله، لكن لا ينقطع
بالنسبة للجمعة؛ لأن الجمعة يشترط فيها الاستيطان، وهذا غير مستوطن، بخلاف
المستوطن فإنه تلزمه أحكام المواطن كاملة بما في ذلك وجوب الجمعة.
فالمقيم غير المستوطن تثبت في حقه أحكام السفر من وجه، وتنتفي من

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ١/ ٤١١، والفروع ٣/ ٢٤، وسيأتي مزيد تفاصيل في هذه المسائل.
(٢) يعبر عنه البعض بالمقيم غير المستوطن. انظر: مجموع الفتاوى ٢٤/ ١٣٧، والمجموع ٤/ ٥٠٣، والفروع
٥٩/ ٣.

(٣) شرح الخرشي ٢/ ٦١.

(٤) المتقى شرح الموطأ ١/ ٢٥٢.

(٥) المصدر السابق ٣/ ٢٠.

(٦) تقدم الكلام على تعريف الاستيطان وشروطه، انظر (ص ٣٧).

وجه آخر^(١).

لذلك يمكن أن يقال: كل استيطان إقامة وليس كل إقامة استيطاناً، فلا استيطان أعم من الإقامة.

هذا التقسيم الثلاثي المذكور بناء على تقسيم جمهور الفقهاء المسافر إلى: مسافر نوى الإقامة مدة معينة ويسمى مقيماً، ومسافر لم ينو مدة معينة ويبقى مسافراً، فكان المسافر على هذا قسمين، وثالثهما المستوطن، وهذا تقسيم وليس له أصل من كتاب أو سنة أو عرف أو لغة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:

«فقد تضمنت هذه الأقوال -يعني أقوال المحددين لمدة انقطاع السفر- تقسيم الناس إلى مسافر، ومقيم مستوطن، ومقيم غير مستوطن، أو جوا عليه إتمام الصلاة والصيام والجمعة، قال: وهذا تقسيم لا دليل عليه من جهة الشرع، قال: والتمييز بين المقيم والمسافر بنية أيام معدودة ليس معلوماً بشرع ولا لغة ولا عرف».

وقال: «وقد بين في غير موضع أنه ليس في كتاب الله ولا في سنة رسوله ﷺ إلا مقيم

ومسافر، والمقيم هو المستوطن، ومن سوى هؤلاء فهو مسافر يقصر الصلاة». اهـ^(٢).

فالصحيح أن الشخص بين أن يكون مسافراً أو مقيماً مستوطناً، فإن أقام بمكان بنية السفر بعد فترة، فهو مسافر، سواء حدد المدة ابتداءً، أو كانت نيته أنه متى أراد أن يخرج خرج، على حد سواء؛ وذلك أنه لم يقيم دليل على هذا التقسيم، بل الأدلة كتاباً وسنة تكاد تتوافر على التقسيم الثنائي للناس، وهو إما أنه مسافر أو مقيم مستوطن، ونية الإقامة يجب أن تحمل على نية الاستيطان، واعتبار هذا البلد محل إقامته أي أنه استوطنه.

أما اعتبار أن المقيم فقط هو من نوى مدة معينة، سواء أربعة أيام أو أكثر أو أقل فأين

الدليل على هذا؟!!

بل قام الدليل الأثري على أن الذي يقابل المسافر هو المقيم المستوطن دون غيره،

(١) الشرح الممتع على زاد المستقنع ٤/ ٢٨٩.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٤/ ١٣٧، ١٨٤، وانظر: الشرح الممتع ١/ ١٣٧.

وليس في النصوص غير هذا التقسيم، ومن ذلك الآتي:

أولاً: عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: (إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ الصَّلَاةَ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّكُمْ ﷺ عَلَى الْمُسَافِرِ رَكَعَتَيْنِ وَعَلَى الْمُقِيمِ أَرْبَعًا وَفِي الْحَوْفِ رَكَعَةً) (١).

ثانياً: عن شريح بن هانئ رحمه الله قال: سَأَلْتُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ؟ فَقَالَتْ: أَيْتُ عَلِيًّا فَإِنَّهُ أَعْلَمُ بِذَلِكَ مِنِّي، فَأَتَيْتُ عَلِيًّا فَسَأَلْتُهُ عَنِ الْمَسْحِ؟ فَقَالَ: (جَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيَهُنَّ لِلْمُسَافِرِ وَيَوْمًا وَلَيْلَةً لِلْمُقِيمِ) (٢).

ثالثاً: عن عثمان بن عفان رضي الله عنه أنه صَلَّى بِمَنَى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ فَأَنْكَرَهُ النَّاسُ عَلَيْهِ!

فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي تَاهَلْتُ بِمَكَّةَ مِنْذُ قَدِمْتُ، وَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: (مَنْ تَاهَلَ فِي بَلَدٍ فَلْيُصَلِّ صَلَاةَ الْمُقِيمِ) (٣).

ووجه الاستدلال من هذه النصوص:

أن المتقرر في الشرع أن المسافر يقابله المقيم، وليس المقيم عندهم هو من أنشأ بنية إقامة عدد من الأيام، إنما هو من مكث بالبلد بنية عدم الانتقال عنها، وهو المستوطن الذي ذكره الفقهاء.

ثم أين هذا التفريق من فعل النبي ﷺ وفعل أصحابه رضي الله عنهم؟! فإنهم كانوا يترخصون برُخص السفر، دون ما يدل منهم على التفريق بين المسافر بنية الإقامة الدائمة، أو الإقامة مدة تزيد على أربع أو تبدأ من أربع، أو نحو ذلك.

فعن عمران بن حصين رضي الله عنه أنه قال: «غزوت مع رسول الله ﷺ وشهدت معه الفتح، فأقام بمكة ثمانين ليلة، لا يصلي إلا ركعتين، ويقول: يا أهل البلد: صلوا أربعاً فإننا قوم سفر» (٤).

(١) أخرجه مسلم في صلاة المسافرين وقصرها / باب صلاة المسافرين وقصرها (١١١٠).

(٢) أخرجه مسلم في الطهارة / باب التوقيت في المسح على الخفين (٤١٤).

(٣) سبق تخريجه (٧٦).

(٤) سبق تخريجه (٦٤).

وعن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أنه أقام بقريّة من قرى نيسابور شهرين وكان يقصر الصلاة^(١).

وعن ابن عمر رضي الله عنهما أنه أقام بأذربيجان ستة أشهر يقصر الصلاة^(٢).
وعن علقمة: أنه أقام بخوارزم ستين وكان يقصر^(٣).

فهذه النصوص عامة، ليس فيها أنهم أقاموا بعدم نية إقامة مطلقة أو نية عدد من الأيام، وعلى تقدير أن هذا كان في نفوسهم! فهل خرج هذا مخرج الشرط حتى يعتبر قيّداً في المسألة، فهل قال النبي ﷺ أو أحد من أصحابه: إننا إنما قصرنا لأننا لم ننوِّ الإقامة المطلقة، أو لم ننوِّ عدداً من الأيام!؟

وعليه فالناس في هذا الباب قسمان:

الأول: المقيم المستوطن.

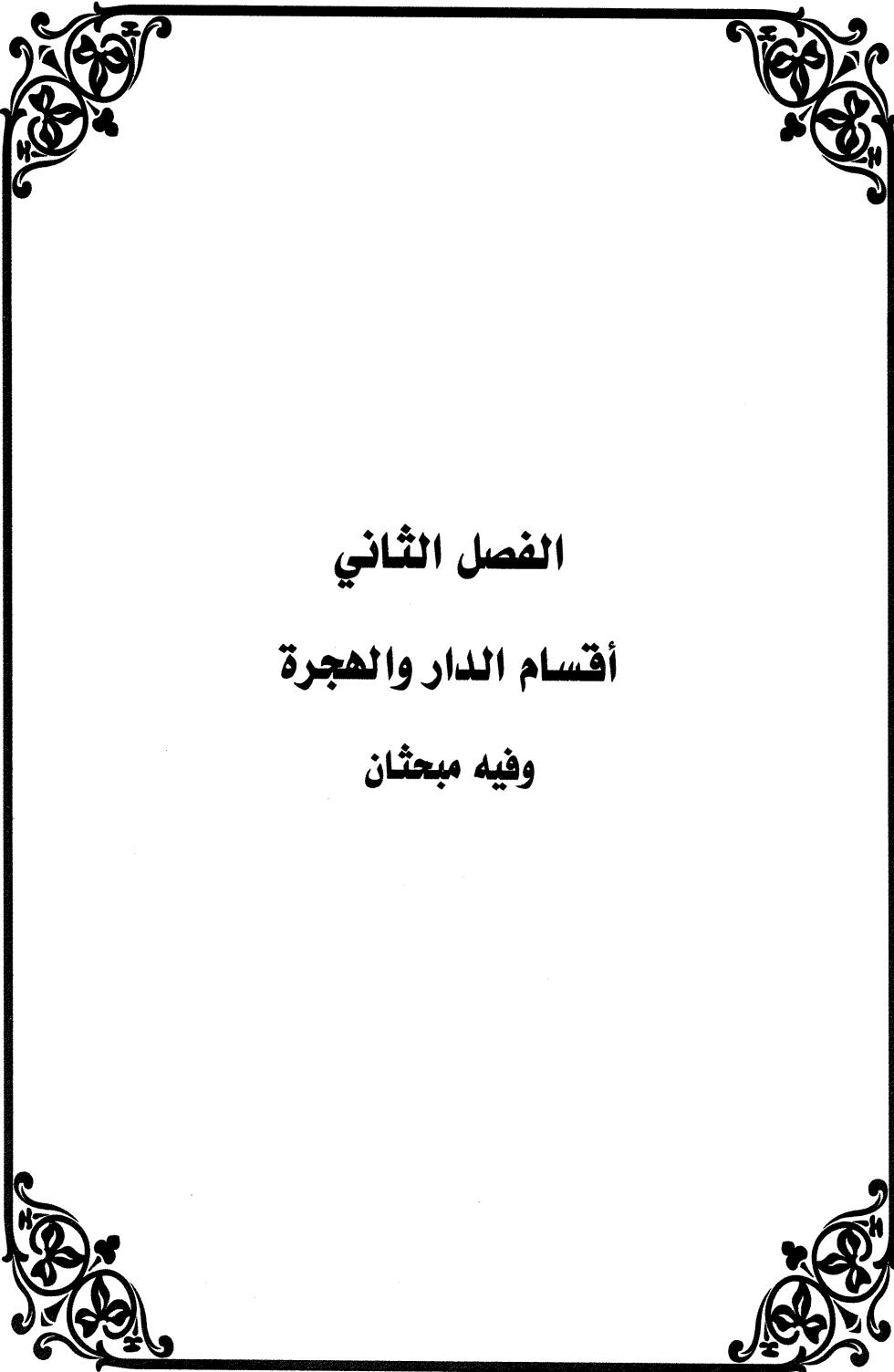
الثاني: المسافر، ويراد به من مكث ببلد بغير نية المكث فيها أبداً، بل متى انتهت حاجته رجع.

فإذا قدم الشخص بلداً معيناً بنية السفر، فإنه على الصحيح يترخص برخص السفر ما دام على هذا الوصف، ولا ينقطع عنه حكم السفر حتى ينشئ نية الاستيطان، فإن أنشأها انقطع عنه وصف السفر ولزمته أحكام المواطن، والله أعلم.

(١) سبق تخريجه (٦٣).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في المصنف ٢ / ٥٣٣، وصححه الألباني في إرواء الغليل ٣ / ٢٨.

(٣) أخرجه عبد الرزاق في المصنف ٢ / ٥٣٦.



الفصل الثاني
أقسام الدار والهجرة
وفيه مبحثان

المبحث الأول
أقسام الدار
وفيه مطلبان

المطلب الأول تعريف دار الإسلام

مُهَيِّدًا

لقد تعددت الآيات في كتاب الله مبينة صفات دار الإسلام، ومن ذلك الآتي:

قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَنَصَرُوا أَوْلِيَّكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٌ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَرَثَةٍ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ [الأَنْفَال-٧٢].

قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾ الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ذَكِيرٌ ﴾ [الحج-٤٠-٤١].

وقوله تعالى: ﴿ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [النور-٥٥].

فمن خلال هذه الآيات يتبين أهم الأوصاف لدار الإسلام، ويمكن حصرهما فيما يلي:

يلي:

أولاً: تمكين المؤمنين فيها.

ثانياً: تمكين دين الله فيها، وذلك بظهور أحكامه وشعائره.

ثالثاً: سكنى دار الإسلام.

رابعاً: ظهور الأمن للمسلمين^(١).

(١) اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات (٣٢)، وانظر: الجنسية والتجنس وأحكامهما =

تعريف دار الإسلام:

لقد تناول الفقهاء وصف الدارين كثيرا، وبالنظر في تلك التعاريف لا يكاد يخرج تعريف دار الإسلام عن ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: مراعاة ظهور أحكام الإسلام، مع كون أهلها مسلمين، ولا يضر وجود غير المسلمين.

فدار الإسلام هي: «كل بقعة تكون فيها أحكام الإسلام ظاهرة»^(١).

أو: «كل أرض سكنها مسلمون وإن كان معهم فيها غيرهم، أو تظهر فيها أحكام الإسلام»^(٢).

وقيل: «كل دار ظهرت فيها دعوة الإسلام من أهله بلا خفير، ولا مجير، ولا بذل جزية، وقد نفذ فيها حكم المسلمين على أهل الذمة إن كان فيهم ذمي، ولم يقهر أهل البدعة فيها أهل السنة»^(٣).

كما عرفها البجيرمي بقوله: «الدار التي يسكنها المسلمون وإن كان فيها أهل ذمة أو فتحها المسلمون وأقروها بيد الكفار أو كانوا يسكنونها ثم جلاهم الكفار عنها»^(٤).

ويراد بظهور أحكام الإسلام كل حكم من أحكامه غير نحو العبادات، كتحرим الزنى والسرقة، أو يسكنها المسلمون وإن كان معهم فيها أهل ذمة، أو فتحها المسلمون، وأقروها بيد الكفار، أو كانوا يسكنونها، ثم أجلاهم الكفار عنها^(٥).

الاتجاه الثاني: النظر إلى كون الدار في سلطة إمام مسلم، بقطع النظر عن وجود

= في الفقه الإسلامي (٦٤-٢٨٨)، والفقه والأحكام في نوازل الفتنة والولاء وديار الإسلام (١٢٥) وما بعدها.

(١) انظر: المبسوط ١/١٠٤، وحاشية ابن عابدين ٣/٢٥٣ ط. إحياء التراث، والمدونة ٢/٢٢ ط. السعادة - دار صادر، وكشاف القناع ٣/٤٣، والإنصاف ٤/١٢١.

(٢) حاشية البجيرمي ٤/٢٢٠، نهاية المحتاج ٨/١٨٤.

(٣) أصول الدين (٢٧٠).

(٤) حاشية البجيرمي ٤/٢٢٠.

(٥) المصدر السابق، وانظر: نهاية المحتاج ٨/٨١ وما بعدها، وهذا الكلام يحتمل المناقشة، إذ ما المانع من

اعتبار ظهور أحكام الشريعة الظاهرة، كالصلاة والصوم ورفع الأذان ونحوه؟!؟

مسلمين فيها.

قال الرافعي: «ليس من شرط دار الإسلام أن يكون فيها مسلمون، بل يكفي كونها في يد الإمام، وإسلامه»^(١).

وقال ابن حزم: «لأن الدار إنما تنسب للغالب عليها والحاكم فيها والمالك لها»^(٢).
وبين هذا ابن القيم رحمه الله قائلا:

«قال الجمهور: دار الإسلام هي التي نزلها المسلمون وجرت عليها أحكام الإسلام، وما لم تجر عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام وإن لاصقها»^(٣).
فالعبرة على هذا بالحاكم ونظام الحكم في الدولة.

الاتجاه الثالث: ذهب بعض المعاصرين إلى أن دار الإسلام هي الدار التي تطبق شريعة الإسلام، وتشمل كل بلد تطبق فيه أحكام الإسلام، وتحكمه شريعة الإسلام، سواء كان أهله كلهم مسلمين، أو كان أهله مسلمين وذميين، أو كان أهله كلهم ذميين، ولكن حكامه مسلمون يطبقون فيه أحكام الإسلام، ويحكمونه بشريعة الإسلام، أو كانوا مسلمين، أو مسلمين وذميين ولكن غلب على بلادهم أنهم حرييون، غير أن أهل البلد يطبقون أحكام الإسلام، ويقضون بينهم حسب شريعة الإسلام^(٤).

فالمدار كله في اعتبار بلد ما دار إسلام هو تطبيقه لأحكام الإسلام وحكمه بشريعة الإسلام.

وهذا التوجه في التعريف يخرج كثيرا من بلاد المسلمين عن أن تكون دار إسلام، نعم يجب أن تكون دار الإسلام هي الدار التي تطبق الشريعة وتحكم بالإسلام، فهذا مطلب عزيز، وعلى كل الحكومات الإسلامية أن تسعى لتحقيقه، وتجعله هدفها المنشود، لكن أن يقال: إن دار الإسلام هي التي تطبق الشريعة، فيخرج بذلك غالب

(١) فتح العزيز شرح الوجيز (٨/١٤).

(٢) المحلى ١١/٢٠٠.

(٣) أحكام أهل الذمة ٢/٧٢٨.

(٤) انظر: تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي وأثره في الواقع (٩٨).

الدُّول الإسلامية عن أن تكون دار إسلام لعدم نهضتها للقيام بشريعة الإسلام!! فهذا قول في غاية البعد.

ولعل أقرب ما يمكن أن يكون معتبرا في تسمية الدار بدار إسلام هو الجمع بين الاتجاهين الأولين:

الأول: ظهور أحكام الإسلام، نحو تحريم الزنا والخمر والسرقه والربا والميسر، ويجب أن يدخل في ذلك ظهور شعائر الإسلام كالصلاة والصوم ورفع الأذان والاجتماع لصلاة الجمعة ورفع خطبتها، وانتشار حلق تحفيظ القرآن ونحوه، ويؤيد هذا حديث أنس بن مالك رضي الله عنه قَالَ: «كان رسول الله ﷺ يغير إذا طلع الفجر وكان يستمع الأذان فإن سمع أذانا أمسك وإلا أغار..» الحديث^(١).

الثاني: أن تكون السلطة والولاية والقوة والمنعة فيه للإسلام؛ لأن مما يمكن من إظهار شعائر وأحكام الإسلام هو قوة السلطان^(٢).

ولا يمنع أن تكون الحكومة التي تحكم البلاد غير مسلمة، ولا يخرج ذلك عن أن تكون الدار إسلامية متى تمكن المسلمون من إظهار أحكام الإسلام.

وعليه فتشمل دار الإسلام البلاد التي تظهر فيها أحكام الإسلام، أو يستطيع سكانها المسلمون أن يظهروا فيها أحكام الإسلام، فيدخل كل بلد سكانه كلهم أو أغلبهم مسلمون، وكل بلد يتسلط عليه المسلمون ويحكمونه ولو كانت غالبية السكان من غير المسلمين، كما يدخل كل بلد يحكمه ويتسلط عليه غير المسلمين ما دام فيه سكان مسلمون يظهرون أحكام الإسلام، أو لا يوجد لديهم ما يمنعهم من إظهار أحكام الإسلام^(٣)، والله تعالى أعلم.

(١) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة (٥٧٥).

(٢) اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات (٣٨).

(٣) بدائع الصنائع ٧/ ١٣١، وحاشية ابن عابدين ٤/ ١٧٥، والمبسوط ١٠/ ١١٤.

المطلب الثاني

دار الكفر

وفيه مسألتان

المسألة الأولى تعريف دار الكفر

تقدم التعريف بدار الإسلام، وأنها دار لها خصائصها التي تميزها عن دار الكفر، ولعل من أبرز خصائصها أنها الدار التي تكون الغلبة فيها لأحكام الإسلام، والسلطة والولاية فيها لأهل الإسلام، كما تظهر فيها شعائر الإسلام. أما دار الكفر فهي تختلف تماما عنها، فهي مجتمع الكفار الذي يجتمعون فيه على عبادة غير الله، فلا يلتزمون فيه بشرع أو دين، بل هو مجتمع يسوده الانحراف العقدي والأخلاقي.

وقد تفاوتت عبارات الفقهاء في دار الكفر، إلا أنها في الجملة تنحى لاتجاهين:
الاتجاه الأول: اعتبار الدار بالظهور والغلبة، فإن كان الكفر أظهر كانت دار كفر، وإن كان الإسلام أظهر كانت دار إسلام.

قال الكاساني: «وإنما تضاف الدار إلى الإسلام أو إلى الكفر لظهور الإسلام أو الكفر فيها.. وظهور الإسلام والكفر بظهور أحكامهما، فإذا ظهر أحكام الكفر في دار فقد صارت دار كفر فصحت الإضافة، ولهذا صارت الدار دار الإسلام بظهور أحكام الإسلام فيها من غير شريطة أخرى، فكذا تصير دار الكفر بظهور أحكام الكفر فيها والله سبحانه وتعالى أعلم»^(١).

جاء في المدونة في سياق الكلام على مكة: «وكانت الدار يومئذ دار الحرب؛ لأن أحكام الجاهلية كانت ظاهرة»^(٢).

وقال الشوكاني رحمه الله: «ودار الإسلام ما ظهرت فيه الشهاداتان والصلاة، ولم تظهر فيها خصلة كفرية، ولو تأويلا إلا بجوار، وإلا فدار كفر»^(٣).

(١) بدائع الصنائع ٤٠٦/١٥، وانظر: حاشية ابن عابدين ٢٥٣/٣، وكشاف القناع ٤٣/٣، الإنصاف ١٢١/٤.

(٢) المدونة الكبرى ٥١٠/١.

(٣) السيل الجرار ٥٧٥ / ٤.

فهذا الاتجاه جعل دار الكفر منوطة بظهور أحكام الكفر فيها، وعلى ضدها دار الإسلام.

الاتجاه الآخر: وهو اتجاه يجعل الأمر منوطاً بالأمن والخوف.
جاء في بدائع الصنائع:

«الأمان إن كان للمسلمين فيها على الإطلاق، والخوف للكفرة على الإطلاق فهي دار الإسلام، وإن كان الأمان فيها للكفرة على الإطلاق، والخوف للمسلمين على الإطلاق، فهي دار الكفر»^(١).

وقد ذكر الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله الرأيين السابقين ثم اختار رأي أبي حنيفة رحمه الله، وهو أن مدار الحكم على أمن المسلم، فإن كان آمناً بوصف كونه مسلماً، فالدار دار إسلام، وإلا فهي دار كفر، وقال: إنه الأقرب إلى معنى الإسلام ويوافق الأصل في فكرة الحروب الإسلامية وأنها لدفع الاعتداء»^(٢).

أما تعريف دار الكفر عند المعاصرين، فهي كالاتي:

«هي الدار التي لا تجري فيها أحكام الإسلام ولا يأمن فيها بأمان المسلمين»^(٣).

وقيل: «هي الدار التي لا يكون فيها السلطان والمنعة للحاكم المسلم، ولا يكون أهلها مقيمين فيها بعهد يحدد العلاقة بينهم وبين حاكم المسلمين»^(٤).

وعرفها الدكتور وهبة الزحيلي بأنها: «البلاد التي لا تطبق فيها أحكام الإسلام الدينية والسياسية لوجودها خارج نطاق السيادة الإسلامية»^(٥).

بناء على هذه التعريفات يمكن أن تكون أبرز خصائص دار الكفر الآتي:

- ١- أنها الدار التي لا يأمن فيها المسلمون على دينهم، بينما يأمن الكفار.
- ٢- الدار التي تكون فيها الولاية والسلطة لغير المسلمين.

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٤٠٧/١٥.

(٢) نظرية الحرب في الإسلام (٣٨)، والجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي (٢٦٠) وما بعدها.

(٣) السياسة الشرعية (٦٩).

(٤) العلاقات الدولية في الإسلام لأبو زهرة (٥٦).

(٥) العلاقات الدولية في الإسلام لو هبة الزحيلي (١٠٥).

٣- الدار التي لا تجري فيه أحكام الإسلام الظاهرة.

والذي يظهر أن الاعتبار بظهور الكلمة وظهور شعائر الكفر أو الإسلام، فإن كانت الأوامر والنواهي في الدار لأهل الإسلام بحيث لا يستطيع من فيها من الكفار أن يتظاهر بكفره إلا لكونه مأذونا له بذلك من أهل الإسلام فهذه دار إسلام، ولا يضر ظهور الخصال الكفرية فيها لأنها لم تظهر بقوة الكفار، ولا بصولتهم كما هو مشاهد في أهل الذمة من اليهود والنصارى والمعاهدين الساكنين في المدائن الإسلامية، وإذا كان الأمر العكس فالدار بالعكس^(١)، وهذا كله مع كون السلطة والولاية لغير المسلمين.

ولا يبعد أن تكون الدار مركبة، فليست دار إسلام ولا دار كفر، فقد سئل شيخ الإسلام رحمه الله عن بلد ماردين هل هي بلد حرب أم بلد سلم، وهل يجب على المسلم المقيم بها الهجرة إلى بلاد الإسلام أم لا، وإذا وجبت عليه الهجرة ولم يهاجر وساعد أعداء المسلمين بنفسه أو ماله هل يآثم في ذلك وهل يآثم من رماه بالنفاق وسبه به أم لا؟

فأجاب: «الحمد لله دماء المسلمين وأموالهم محرمة حيث كانوا في ماردين أو غيرها، وإعانة الخارجين عن شريعة دين الإسلام محرمة سواء كانوا أهل ماردين أو غيرهم والمقيم بها إن كان عاجزا عن إقامة دينه وجبت الهجرة عليه وإلا استحبت ولم تجب.. وأما كونها دار حرب أو سلم فهي مركبة فيها المعنيان ليست بمنزلة دار السلم التي تجري عليها أحكام الإسلام لكون جندها مسلمين، ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار بل هي قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحقه، ويقاثل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه»^(٢).

(١) السيل الجرار ٤/ ٥٧٥.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٨/ ٢٤٠.

المسألة الثانية
أقسام دار الكفر
وفيها فرعان

الفرع الأول دار العهد

العهد لغة:

يطلق العهد في اللغة على الأمان والذمة واليمين والحفاظ ورعاية الحرم، وكل ما بين العباد من المواثيق فهو عهد^(١).

ومنه قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَوْا عَهْدَ إِلَٰهِيكُمْ﴾ [يس-٦٠] أي: ألم أقدم إليكم من الأمر الذي أوجبْتُ عليكم الاحتفاظَ به.

والمراد بدار العهد: «كل بلد صالح الإمام أهلها على أن تكون تلك الأرض لهم، وللمسلمين الخراج عنها»^(٢).

وتسمى دار المودعة، ودار الصلح، ودار المعاهدة، ويغلب على سكانها كونهم معاهدين غير مسلمين^(٣).

فالأمان رفع استباحة دم الحربي ورقه وماله حين قتاله أو العزم عليه مع استقراره تحت حكم الإسلام مدة ما^(٤).

وقد جرى عهد بين النبي ﷺ وبين قريش عام الحديبية في السنة السادسة من الهجرة في ذي القعدة، فعاهدهم النبي ﷺ عشر سنوات^(٥).

ومن صور العهد في هذه الأزمنة: الاشتراك في منظمات دولية يلتزم أعضاؤها عدم تعرض بعضهم لبعض مدة عضويتهم في هذه المنظمة وتسمى دارهم دار عهد.

وبمقتضى المعاهدة يعتبر كل مقيم في دار العهد آمناً بأمان الدار، ومعصوم الدم

(١) مقاييس اللغة مادة: عهد، والتعريفات (٥١)، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير نفس المادة.

(٢) مصادر سابقة.

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي (١٧٨)، وفتح القدير ٥ / ٣٣٤، وانظر: فتح العلي المالك ١ / ٣٣٣، ونهاية المحتاج ٧ / ٢٣٥، والمغني ٨ / ٤٥٩-٤٦١.

(٤) مواهب الجليل ٣ / ٣٦٠.

(٥) أخرجه البخاري في الصلح / باب كيف يكتب هذا ما صالح فلان بن فلان.. (٢٥٠٠)، ومسلم في الجهاد والسير / باب صلح الحديبية في الحديبية (٣٣٣٥).

والمال والعرض، فيمنع الإمام المسلمين والذميين من إيذاء أهل دار العهد والتعرض لهم؛ لأنهم استفادوا الأمان في أنفسهم وأمواهم بالموادعة، فإن أغار عليهم قوم من أهل الحرب فلا يجب على المسلمين الدفاع عنهم؛ لأنهم بهذا العهد لم يخرجوا من أن يكونوا أهل حرب، لأنهم لم ينقادوا لحكم الإسلام، فلا يجب على المسلمين نصرتهم. وعقد العهد غير لازم محتمل للنقض، فللإمام أن ينبذ إليهم، لقوله تعالى: ﴿ وَإِمَّا تَخَافُ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَأَنْزِلْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ ﴾ [الأنفال - ٥٨]. أما إذا عاهدهم الإمام على أن تجري في دارهم أحكام الإسلام فهو عقد لازم، لا يحتمل النقض منا؛ لأن العهد الواقع على هذا الوجه عقد ذمة، والدار دار إسلام يجري فيها حكم الإسلام^(١).

(١) انظر: المبسوط ١٠ / ٨٦، وبدائع الصنائع ٧ / ١٠٨، والفتاوى الهندية ٢ / ١٩٦، ١٩٧ ط. دار الفكر، وجواهر الإكليل ١ / ٢٦٩، وخاشيتي قلوبوي وعميرة ١٦ / ٦، ومطالب أولي النهى ٢ / ٥٨٥، وشرح منتهى الإرادات ١ / ٦٥٥.

الفرع الثاني دار الحرب

اختلفت عبارات الفقهاء في تعريف دار الحرب، وهي في الجملة ينطبق عليه وصف دار الكفر الباقية على ما هي عليه من حيث العلاقة بالمسلمين، فليس بين أهلها وبين أهل دار الإسلام معاهدة أو هدنة.

ف قيل في تعريفها: «كل بقعة تكون أحكام الكفر فيها ظاهرة»^(١).

وقيل: «هي الدار التي يحكمها الكفار بأحكام الكفر».

وقيل: «هي كل مكان يسكنه غير المسلمين، ولم يسبق فيه حكم إسلامي، أو لم تظهر فيه قط أحكام الإسلام»^(٢).

وهذه التعاريف في الواقع لا تخرجها عن الجنس الداخلة تحته، وهو دار الكفر؛ لذا فالتعريف المناسب أن يقال:

«هي دار الكفر التي ليس بينها وبين دار الإسلام عهد أو هدنة».

وخصائص دار الحرب كالآتي:

١- لا يوجد فيها مسلمون يؤدون واجباتهم الإسلامية والشعائر الدينية.

٢- لا تكون السلطة والمنعة فيها للمسلمين.

٣- لا تنفذ فيها أحكام الإسلام، ولا يقوى المسلمون على تنفيذها.

٤- ليس بين أهلها وبين المسلمين عهد مصالحة.

٥- يتوقع منها حرب على المسلمين.

وقد قسم العلماء دار الحرب إلى قسمين:

الأول: بلاد الكفار الحربيين، وهذا القسم هو الذي ينصرف إليه الذهن ابتداء.

الثاني: دار المودعة أو المهادنة، وهي بلاد الكفار المهادنين^(٣).

(١) بدائع الصنائع ٧/ ٣٠-٣١، وكشاف القناع ٣/ ٤٣، والمدونة ٢/ ٢٢ ط. السعادة.

(٢) نهاية المحتاج ٨/ ٨٢، وحاشية البجيرمي ٤/ ٢٢٠، وأسنى المطالب (٢٠٤).

(٣) انظر: اختلاف الدارين وأثره في المناكحات والمعاملات (٧٧)، والقاموس الفقهي (٨٤).

وفي الجملة فدار الكفر ودار الحرب عند الفقهاء بمعنى واحد، غير أنه إذا أُطلق عليها دار الكفر فلأن الغلبة والسلطة للكافر، وإذا أُطلق عليها دار الحرب فباعتبار مآلها وتوقع الحرب منها، حتى ولو لم يكن هناك حرب فعلية مع دار الإسلام.

فدار الكفر دار حرب ما لم ترتبط مع دار الإسلام بعهد وموآثيق، فإن ارتبطت فتصبح بعد ذلك دار كفر معاهدة، وهذه العهود والموآثيق لا تُغيّر من حقيقة دار الكفر شيئاً، فدار العهد أخصّ من دار الحرب لوجود الموآثيق بين المسلمين وبين أهلها.

المبحث الثاني
الهجرة
وفيه خمسة مطالب

المطلب الأول تعريف الهجرة

الهجرة لغة:

الهجرة في اللغة اسمٌ من هجر يهجر هَجْرًا وهجرانا، ومن مصادره الهجرة^(١). يقال: هجرت الشيء هجرًا، بمعنى أغفلته وتركته وقطعته، وهجر فلان هجرًا تباعد، وهجر الفحل ترك الضراب، وهجر الشيء أو الشخص تركه وأعرض عنه، وهجر زوجته اعتزل عنها ولم يطلقها.

قال الشاعر:

وأَكْثَرُ هَجَرَ الْبَيْتِ حَتَّى كَأَنَّي مَلَلْتُ وَمَا بِي مِنْ مِلَالٍ وَمِنْ هَجَرَ^(٢)

وهي اسم من هاجر مهاجرةً، يقال: هذه مهاجرةٌ، على صيغة اسم المفعول، أي: موضع هجرته^(٣).

وهي في الأصل: «ضدّ الوصلِ، ثم غلب على الخروج من أرضٍ إلى أرضٍ، وترك الأولى للأولى للثانية»^(٤).

قال ابن فارس: «الهاء والجيم والراء أصلان، يدل أحدهما على قطعة وقطع، والآخر على شد شيء وربطه، فالأول الهجر: ضد الوصل، وكذلك الهجران، وهاجر القوم من دار إلى دار، تركوا الأولى للثانية، كما فعل المهاجرون حين هاجروا من مكة إلى المدينة»^(٥).

ويكون الهجر بالبدن وباللسان وبالقلب.

فمن الهجر بالبدن قوله تعالى: ﴿وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ﴾ [النساء-٣٤].

(١) القاموس المحيط مادة: (هج ر)، والصحاح في اللغة نفس المادة، والمصباح المنير نفس المادة، والمعجم الوسيط، وتهذيب الأسماء واللغات ٤ / ١٧٩.

(٢) غريب الحديث للخطابي ٢ / ٣٤٢.

(٣) المصباح المنير مادة: (هجر).

(٤) النهاية في غريب الأثر ٥ / ٥٥٧.

(٥) مقاييس اللغة مادة: (هجر).

ومن الهجر باللسان قول عائشة رضي الله حين قالت: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (إِنِّي لِأَعْلَمُ إِذَا كُنْتُ عَنِّي رَاضِيَةً وَإِذَا كُنْتُ عَلَيَّ غَضَبِي.. أَمَا إِذَا كُنْتُ عَنِّي رَاضِيَةً فَإِنَّكَ تَقُولِينَ: لَا وَرَبِّ مُحَمَّدٍ، وَإِذَا كُنْتُ عَلَيَّ غَضَبِي قُلْتِ: لَا وَرَبِّ إِبْرَاهِيمَ).
قَالَتْ: «قُلْتِ: أَجَلٌ وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا أَهْجُرُ إِلَّا اسْمَكَ» (١).

ومن الهجر بالقلب قولهم: من الناس من لا يذكر الله إلا مهاجرا.
قال ابن الأثير رحمه الله: «يريد هجران القلب وترك الإخلاص في الذكر، فكأن قلبه مهاجر للسانه غير مواصل له» (٢).

وقد تجتمع هذه الوجوه كلها أو بعضها في بعض الصور.
جاء في مفردات القرآن:

«الهجر والهجران مفارقة الإنسان غيره إما بالبدن أو باللسان أو بالقلب، قال تعالى: ﴿وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ﴾ [النساء-٣٤]، كناية عن عدم قربهن، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ [الفرقان-٣٠]، فهذا هجر بالقلب، أو باللسان، وقوله: ﴿وَأَهْجُرَهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾ [المزمل-١٠]، يحتمل الثلاثة، ومدعو إلى أن يتحرى أي الثلاثة إن أمكنه مع تحري المجاملة، وكذا قوله تعالى: ﴿وَأَهْجُرْنِي مَلِيًّا﴾ [مريم-٤٦]، وقوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ [المدثر-٥]، فحث على المفارقة بالوجوه كلها» (٣).

الهجرة شرعاً:

اختلف عبارات العلماء في تعريف الهجرة في الشرع.

فقيل: إنها ترك دار الكفر والخروج منها إلى دار الإسلام» (٤).

(١) أخرجه البخاري في النكاح / باب غيرة النساء وجدهن (٤٨٢٧)، ومسلم في فضائل الصحابة / باب في

فضل عائشة رضي الله عنها (٤٤٦٩).

(٢) النهاية في غريب الأثر ٥/٥٥٧.

(٣) مفردات القرآن (١٥٠٩).

(٤) التعاريف (٧٣٨)، والتعريفات (٣١٩)، وتحري ألفاظ التنبيه (٣١٣)، ومفردات القرآن مادة: (هجر).

وقيل: «ترك الوطن إلى بلد غيره للإقامة فيه»^(١).

وقال الحافظ ابن حجر: «الهجرة في الشرع ترك ما نهى الله عنه»^(٢).

قال المناوي - وهو يميل إلى هذا الاتجاه -: «فليس المهاجر حقيقة من هاجر من بلاد الكفر، بل من هجر نفسه، وأكرهها على الطاعة، وحملها تجنب المنهي؛ لأن النفس أشد عداوة من الكافر لقربها وملازمتها، وحرصها على منع الخير»^(٣).

والأقرب أن الهجرة تشمل الهجرة الباطنة والهجرة الظاهرة، فأما الهجرة الباطنة فهي ترك ما تدعو إليه النفس الأمارة بالسوء وما يزيته الشيطان، وأما الظاهرة فهي الفرار بالدين من الفتن والأولى أصل للثانية.

قال بدر الدين العيني في بيان كونها تشمل الاثنين: «مفارقة دار الكفر إلى دار الإسلام؛ خوف الفتنة وطلب إقامة الدين، وفي الحقيقة مفارقة ما يكرهه الله تعالى إلى ما يحبه، ومن ذلك سمي الذين تركوا توطن مكة، وتحولوا إلى المدينة من الصحابة بالمهاجرين»^(٤).

غير أنه لما كانت الثانية أعظم أمارات الأولى، وأكمل نتائجها، خصَّ بعض العلماء التعريف بها.

ثم لما كانت هجرته ﷺ من مكة إلى المدينة أشرف الهجرات وأشهرها انصرف اللفظ عند الإطلاق إليها.

أما عند المتأخرين والمعاصرين، فإن الهجرة تحمل معنى واحداً، وهو ترك البلد إلى بلد آخر بنية الإقامة الدائمة، وهو المعروف في لسان الفقهاء بالاستيطان، وقد يكون البلد المهاجر إليه ليس من بلاد الإسلام، فخرجت بذلك الهجرة في اللسان المعاصر عن الهجرة التي وردت في نصوص الشرع.

(١) معجم لغة الفقهاء (٤٩٢).

(٢) فتح الباري ١/١٦.

(٣) فيض القدير ٦/٢٧١.

(٤) عمدة القاري ١/٦١، وانظر: الاستذكار ٢/٩.

المطلب الثاني

أقسام الهجرة

لما كثر كلام أهل العلم عن الهجرة كثرت تقاسيمهم لها، وتنوعت بحسب طرح كل منهم لموضوعها.

فتارة تقسم باعتبار إضافتها إلى النبي ﷺ.

وتارة باعتبار نوعها، من حيث الحسّ والمعنى.

وتارة باعتبار التنوع في المقصد.

فمن الأول: تقسيم الماوردي الهجرة إلى قسمين:

الأول: هجرة في حياة النبي ﷺ ولها حالتان:

إحداهما: قبل هجرته إلى المدينة.

الثانية: بعد هجرته إليها.

الثاني: الهجرة بعد موت النبي ﷺ (١).

ومن أهل العلم من قسّمها باعتبار الحسّ والمعنى إلى قسمين:

الأول: الهجرة المعنوية: وهي الهجرة من الكفر إلى الإسلام، ومن البدعة إلى

السنة، ومن المعصية إلى الطاعة.

الثاني: الهجرة الحسية، ولها صور:

- الهجرة إلى النبي ﷺ في المدينة، وهذه أشرف الهجرات وأفضلها على الإطلاق.

- الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام، وهذه يختلف حكمها باختلاف الظروف

والأوضاع.

- هجرة أهل الذنوب والمعاصي، وهجرة أهل الأهواء والبدع بمفارقتهم

ومقاطعتهم ومباعدتهم زجرًا لهم أو حمية منهم أو لهما معًا.

ومن جنس هذا التقسيم ما جاء في كتاب النهاية في غريب الأثر:

«الهجرة هجرتان:

إحدهما: التي وعد الله عليها الجنة في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِآتٍ لَهُمُ الْجَنَّةُ﴾ [التوبة-١١١]، فكان الرجل يأتي النبي ﷺ، ويدع أهله وماله، لا يرجع في شيء منه، وينقطع بنفسه إلى مهاجره، وكان النبي ﷺ يكره أن يموت الرجل بالأرض التي هاجر منها، حتى قال: (لكن البائس سعد بن خولة) يرثي له رسول الله ﷺ أن مات بمكة^(١).

والثانية: من هاجر من الأعراب وغزا مع المسلمين، ولم يفعل كما فعل أصحاب الهجرة الأولى، فهو مهاجر، وليس بداخل في فضل من هاجر تلك الهجرة، وهو المراد بقوله: (لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة)^(٢).

ومن أهل العلم من قسّمها باعتبار التنوع في القصد، وقد ذكر ابن العربي رحمه الله في هذا النوع ستة أقسام:

الأول: الخروج من دار الحرب إلى دار الإسلام، وكانت فرضاً في أيام النبي ﷺ.. وهذه الهجرة باقية مفروضة إلى يوم القيامة.

الثاني: الخروج من أرض البدعة.

قال ابن القاسم: سمعت مالكا يقول: لا يحل لأحد أن يقيم ببلد سبب فيها السلف.

الثالث: الخروج عن أرض غلب عليها الحرام، فإن طلب الحلال فرض على كل مسلم.

الرابع: الفرار من الإذاية في البدن، وذلك فضل من الله عز وجل أرخص فيه، فإذا خشي المرء على نفسه في موضع فقد أذن الله سبحانه له في الخروج عنه والفرار بنفسه؛ ليخلصها من ذلك المحذور.

كما في قول الله سبحانه: ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾

[القصص-٢١].

الخامس: خوف المرض في البلاد الوخمة، والخروج منها إلى الأرض النزهة.

(١) قطعة من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، سبق تخريجه (٨١).

(٢) النهاية في غريب الأثر ٥/ ٥٥٧، وانظر: لسان العرب مادة (هجر).

السادس: الفرار خوف الإذابة في المال؛ فإن حرمة مال المسلم كحرمة دمه، والأهل مثله أو أكد:

ثم قال رحمه الله: «فهذه أمهات قسم الهرب»^(١).

(١) أحكام القرآن لابن العربي ١/٦١٣، وانظر: تفسير القرطبي ٥/٣٥٠.

المطلب الثالث أسباب الهجرة

تقدم أن الهجرة هي الارتحال من مكان إلى مكان، ومن وطن إلى وطن آخر، ومعلوم أن الباعث على الهجرة أسباب كثيرة متنوعة، وبالتبع والاستقراء لا تكاد تخرج أسباب الهجرة في الجملة عن الآتي:

- فمنها: رغبة الإنسان في مكان أكثر خصوبة من أجل العيش والبقاء، إذا أصبح المكان الذي يعيش فيه جدياً تركه.

- ومنها: طلباً للعلم والمعرفة إذا لم يكن ذلك متوفراً في البلد الذي يعيش فيه.

- ومنها: الكوارث الطبيعية من الفيضانات والسيول والصواعق والزلازل التي يسلمها الله تعالى على من عصاه كما فعل بأهل سبأ، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَأَشْكُرُوا لَهُ. بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبُّ غَفُورٌ ﴿١٥﴾ فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثَلٍ وَشَيْءٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ ﴿١٦﴾ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا﴾ الآيات [سبأ - ١٥-٢١]، وكما فعل بالأمم السابقة، وما زلنا نسمع ونرى من الأحوال والمللمات التي تقع في بعض البلاد ما يوجب على أهله أن يخرجوا منه.

- ومنها: الحروب بين الناس، فيفرُّ المهزوم إلى مكان آخر آمن.

- ومنها: الخوف من عدو أو وحوش ونحو ذلك.

- ومنها: الفرار بالدين، وهي أعظم أنواع الهجرة، قال تعالى عن النبي إبراهيم عليه السلام لما هاجر من العراق إلى الشام: ﴿فَأَمِنَ لَهُ لُوطٌ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [العنكبوت-٢٦] (١).

وهذا يتنوع، فتارة تكثر البدع في بعض الديار حتى لا يجد المسلم بداً من الخروج

والهجرة منه إلى غيره، وقد يكون لانتشار الفسوق والمعاصي حتى لا يتحمل المسلم الغيور على دينه البقاء في تلك البلاد فيهجرها، وقد يكون لانتشار الكفر حتى يكاد يغلب على أهل البلد فلا مناص إذًا من الهجرة.

المطلب الرابع حكم الهجرة

مَهَيِّدًا

تقدم أن الاستيطان هو الإقامة بالمكان الصالح للمعيشة على وجه التأييد، مع نية عدم الانتقال^(١)، وهو بعينه منطبق على الهجرة، فالهجرة رفض البلد الأول الذي كان يعيش فيه، والانتقال عنه إلى بلد آخر بنية الإقامة الدائمة فيه، وعليه فهناك تلازم كبير جدا، يصل لحدّ التطابق بين الهجرة والاستيطان، على أي لا أجد فرقا بينهما، سوى أن الهجرة تعبير بما يتعلق بالبلد الذي خرج منه؛ وذلك بالنظر إلى أصل المادة الذي هو الترك، وأن الاستيطان تعبير بالبلد الذي انتقل إليه واستوطنه، وذلك بالنظر إلى أن أصل المادة اتخاذ وطنٍ آخر.

حكم الهجرة:

بدايةً اختلف أهل العلم في بقاء حكم الهجرة، وهل هي باقية أم أنها نسخت؟ على قولين:

القول الأول: أن الهجرة نسخت، وأن حكمها قد انقطع، وهو قول الحنفية^(٢).

الأدلة:

أولا: حديث ابن عباس رضى الله عنهما قال: (لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ، وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ، وَإِذَا اسْتُنْفِرْتُمْ فَانْفِرُوا)^(٣).

ثانيا: أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ أَعْرَابِيًّا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَخْبِرْنِي عَنْ الْهِجْرَةِ؟ فَقَالَ: (وَيُحَاكُ إِنَّ شَأْنَ الْهِجْرَةِ شَدِيدٌ، فَهَلْ لَكَ مِنْ إِيْلٍ؟).
قَالَ: نَعَمْ.

(١) انظر: (٢٩).

(٢) المبسوط ١/ ٤١، وبدائع الصنائع ١/ ١٥٨، ورد المحتار على الدر المختار ٦/ ٧٦٩.

(٣) أخرجه البخاري في الجهاد والسير / باب أفضل الناس مؤمن مجاهد... (٢٥٧٥)، ومسلم في الإمارة / باب المبايعة بعد فتح مكة.. (٣٤٦٩).

قَالَ: فَهَلْ تُؤَدِّي صَدَقَتَهَا؟

قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: (فَاعْمَلْ مِنْ وَرَاءِ الْبَحَارِ، فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَتْرَكَ مِنْ عَمَلِكَ شَيْئًا) (١).

ثالثا: عَنْ مُجَاشِعِ بْنِ مَسْعُودٍ انْطَلَقْتُ بِأَبِي مَعْبِدٍ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ لِيُبَايِعَهُ عَلَى الْهَجْرَةِ

قَالَ: (مَضَّتْ الْهَجْرَةُ لِأَهْلِهَا.. عَلَى الْإِسْلَامِ وَالْجِهَادِ) (٢).

ولمسلم: (وَلَكِنْ عَلَى الْإِسْلَامِ وَالْجِهَادِ وَالْخَيْرِ) (٣).

رابعا: عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ قَالَ: زُرْتُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا مَعَ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ

اللَّيْثِيِّ، فَسَأَلْنَاهَا عَنْ الْهَجْرَةِ؟

فَقَالَتْ: «لَا هِجْرَةَ الْيَوْمَ، كَانَ الْمُؤْمِنُونَ يَفِرُّ أَحَدُهُمْ بِدِينِهِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَإِلَى رَسُولِهِ

ﷺ مَخَافَةَ أَنْ يُفْتَنَ عَلَيْهِ، فَأَمَّا الْيَوْمَ فَقَدْ أَظْهَرَ اللَّهُ الْإِسْلَامَ، وَالْيَوْمَ يَعْبُدُ رَبَّهُ حَيْثُ شَاءَ،

وَلَكِنْ جِهَادٌ وَبَيَّةٌ» (٤).

وعن عطاء قال: ذَهَبْتُ مَعَ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ إِلَى عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وَهِيَ مُجَاوِرَةٌ

بِشَبِيرٍ، فَقَالَتْ لَنَا: (انْقَطَعَتْ الْهَجْرَةُ مُنْذُ فَتَحَ اللَّهُ عَلَى نَبِيِّهِ ﷺ مَكَّةَ) (٥).

الجواب عن الأدلة السابقة:

جاء في الجواب عن هذه الأدلة الآتي:

قال الطيبي وغيره في قوله: (ولكن جهاد ونية): «الاستدراك يقتضي مخالفة حكم ما

بعده لما قبله، والمعنى أن الهجرة التي هي مفارقة الوطن، التي كانت مطلوبة على

الأعيان إلى المدينة انقطعت، إلا أن المفارقة بسبب الجهاد باقية، وكذلك المفارقة

بسبب نية صالحه، كالفرار من دار الكفر، والخروج في طلب العلم، والفرار بالدين من

(١) أخرجه البخاري في الأدب / باب ما جاء في قول الرجل: ويحك (٥٦٩٩)، ومسلم في الإمارة / باب

المبايعة بعد فتح مكة.. (٣٤٦٩).

(٢) أخرجه البخاري في الجهاد والسير / باب البيعة في الحرب ألا يفروا.. (٢٧٤٢)، ومسلم في الإمارة / باب

المبايعة بعد فتح مكة.. (٣٤٦٥)، واللفظ للبخاري.

(٣) أخرجه مسلم في الإمارة / باب المبايعة بعد فتح مكة.. (٣٤٦٥).

(٤) أخرجه البخاري في المناقب / باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة.. (٣٦١١)

(٥) أخرجه البخاري في الجهاد والسير / باب لا هجرة بعد الفتح (٢٨٥٠).

الفتن، والنية في جميع ذلك معتبرة»^(١).

وقال ابن قدامة: «إن الهجرة قد انقطعت يعني من مكة؛ لأن الهجرة الخروج من بلد الكفار، فإذا فتح لم يبق بلد الكفار، فلا تبقى منه هجرة، وهكذا كل بلد فتح لا يبقى منه هجرة، وإنما الهجرة إليه إذا ثبت هذا»^(٢).

وعليه فغاية ما تدل عليه هذه النصوص هو انقطاع الهجرة من مكة بعد فتحها على أنها دار كفر، أما مطلق الهجرة فتحكمها باقي كما تبين أدلة الجمهور الآتية.

القول الثاني: أن الهجرة باقية وغير منسوخة، وهو قول الجمهور^(٣).

واستدلوا بجملة من الأحاديث الدالة على بقاء الهجرة وعدم انقطاعها، ومنها

الآتي:

أولاً: حديث معاوية رضي الله عنه قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: (لَا تَنْقَطِعُ الْهَجْرَةُ حَتَّى تَنْقَطِعَ التَّوْبَةُ، وَلَا تَنْقَطِعَ التَّوْبَةُ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا)^(٤).

ثانياً: حديث عبد الله بن وقدان السعدي قال: «وَفَدْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي وَفْدٍ كُلُّنَا يَطْلُبُ حَاجَةً، وَكُنْتُ آخِرَهُمْ دُخُولًا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي تَرَكْتُ مَنْ خَلْفِي، وَهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّ الْهَجْرَةَ قَدْ انْقَطَعَتْ.

قَالَ: (لَا تَنْقَطِعُ الْهَجْرَةُ مَا قُوتِلَ الْكُفَّارُ)^(٥).

ولأحمد: (إِنَّ الْهَجْرَةَ لَا تَنْقَطِعُ مَا كَانَ الْجِهَادُ)^(٦).

(١) فتح الباري ٦/ ٣٩.

(٢) المغني ١٠/ ٥٠٥.

(٣) انظر: المنتقى شرح الموطأ ٦/ ١٥٦، والحاوي الكبير ١٤ / ٢٢٢، وتحفة المحتاج ٩ / ٢٦٩، وتكملة المجموع ١٩ / ٢٦٥، والمغني ١٠ / ٥٠٥، ومطالب أولي النهى ٢ / ٥١١، والعدة شرح العمدة ١ / ٥٩٢، وسبل السلام ٢ / ١١٨٥، ونيل الأوطار ٨ / ٣٤.

(٤) أخرجه أحمد (١٦٣٠١)، وأبو داود في الجهاد / باب في سكنى الشام (٢١٢٠)، والدارمي في السير / باب إن الهجرة لا تنقطع (٢٤٠١)، والحديث صححه الألباني في إرواء الغليل ٥ / ٣٣.

(٥) أخرجه النسائي في البيعة / باب ذكر الاختلاف في انقطاع الهجرة (٤١٠٢)، وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن النسائي برقم (٤١٧٣).

(٦) أخرجه أحمد (١٦٠٠٢) وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة ٤ / ٢٣٩.

وهذه الأحاديث ظاهرة الدلالة في كون الهجرة لم تنقطع، وأنها باقية ما دام الجهاد قائما، ومقاتلة الكفار قائمة.

والسبب في هذا الخلاف كما يبدو هو ما يظهر من جنس تعارض يسير بين النصوص التي تبين أن الهجرة قد انقطعت، ونسخ حكمها، وبين النصوص الأخرى التي تبين كونها لم تنقطع.

وقد اختلفت طرائق الفقهاء في الجمع بين تلك الأحاديث على ثلاثة أقوال:

الأول: أن الهجرة كانت في أول الإسلام مندوبا إليها، ثم فرضت بعد هجرة النبي ﷺ إلى المدينة، فلما فتحت مكة ارتفع وجوب الهجرة، وعاد الأمر فيها إلى الندب والاستحباب، فهما هجرتان: المنقطعة هي المفروضة، والباقية هي المندوبة، وهو قول الحنفية، واختاره الخطابي^(١).

الثاني: أن الهجرة من مكة إلى المدينة ارتفعت يوم الفتح؛ لأن مكة صارت يوم الفتح دار إسلام، وكانت الهجرة عنها قبل ذلك واجبة؛ لكونها مساكن أهل الشرك، فمن حصل عليها فاز بها وانفرد بفضلها دون من بعدهم، وهذا هو الفرض الذي سقط. أما الهجرة الباقية الدائمة إلى يوم القيامة فهي هجرة من أسلم بدار الكفر؛ إذ يلزمه أن لا يقيم بها حيث تجرى عليه أحكام الكفار، وأن يهاجر ويلحق بدار المسلمين حيث تجرى عليه أحكامهم^(٢).

الثالث: أن الهجرة الفاضلة التي وعد الله عليها بالجنة، كان الرجل يأتي النبي ﷺ ويدع أهله وماله، لا يرجع في شيء منه، انقطعت بفتح مكة، أما الهجرة الباقية فهي هجرة السيئات، لجملة من الأحاديث فيها أن الهجرة هي هجرة السيئات^(٣).

(١) معالم السنن ٣ / ٣٥٢، ومرقاة المفاتيح ٤ / ١٨٢، والمبسوط ١٠ / ٦.

(٢) المقدمات الممهدة ٢ / ١٥٣، وشرح السنة ٧ / ٢٩٥، ١٠ / ٣٧٣، وعارضة الأحوذى ٧ / ٨٨، ونيل الأوطار ٧ / ٢٦، وفتح الباري ٦ / ٣٩، وشرح النووي على مسلم ١٣ / ٨.

(٣) منها حديث: (المهاجر من هجر ما نهى الله عنه) أخرجه البخاري (٩)، وحديث: (المهاجر من هجر الخطايا والذنوب) أخرجه أحمد وابن ماجه، وصححه الألباني في الجامع الصغير وزيادته ١ / ١١٦١. انظر: طرح الشريب ٢ / ٢٣-٢٤، وعمدة القاري ١١ / ٣١٨.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في الجمع بين الأحاديث:

«فالأول أراد به الهجرة المعهودة في زمانه؛ وهي الهجرة إلى المدينة من مكة وغيرها من أرض العرب؛ فإنّ هذه الهجرة كانت مشروعة لما كانت مكة وغيرها دار كفر وحرب، وكان الإيمان بالمدينة، فكانت الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام واجبة لمن قدر عليها، فلما فتحت مكة وصارت دار الإسلام، ودخلت العرب في الإسلام صارت هذه الأرض كلها دار الإسلام، فقال: «لا هجرة بعد الفتح»، وكون الأرض دار كُفر ودار إيمان، أو دار فاسقين ليست صفة لازمة لها، بل هي صفة عارضة بحسب سكانها، فكل أرض سكانها المؤمنون المتقون هي دار أولياء الله في ذلك الوقت، وكل أرض سكانها الكفار فهي دار كفر في ذلك الوقت، وكل أرض سكانها الفساق فهي دار فسوق في ذلك الوقت، فإن سكنها غير ما ذكرنا وتبدلت بغيرهم فهي دارهم»^(١).

وقال ابن العربي رحمه الله: «الهجرة هي الخروج من دار الحرب إلى دار الإسلام وكانت فرضاً في عهد النبي ﷺ واستمرت بعده لمن خاف على نفسه، والتي انقطعت أصلاً هي القصد إلى النبي ﷺ حيث كان»^(٢).

الترجيح:

بعد النظر في أدلة الفريقين وما أورد من مناقشة على قول الحنفية، وبعد ما ذكر من طرق العلماء في الجمع بين تلك الأدلة يترجح قول الجمهور، وأن الهجرة باقية لم تنسخ.

وذلك للوجوه الآتية:

١- قوة أدلة الجمهور، وتوافرها في أن الهجرة لا تنقطع حتى تنقطع التوبة، فعلقها الشارع بأمر مؤبد.

٢- إمكان حمل أدلة الحنفية على هجرة مخصوصة، وهي الخروج من مكة باعتبارها دار كفر، وذلك لما تحولت إلى دار إسلام، فالمنفي هجرة خاصة وليس

(١) مجموع الفتاوى ١٨ / ٢٨١.

(٢) نقله عنه في سبل السلام ٢ / ٤٦٣.

مطلق الهجرة.

٣- أن قاعدة النظر المطردة: أنه متى أمكن الجمع بين النصوص وجب المصير إليه، دون القول بالنسخ الذي يترتب عليه إبطال أحد نصوص الشرع، ومعلوم أنه لا سبيل للأخذ بقول الحنفية إلا على وجه من الإبطال لأدلة الجمهور، وهذا غير سائغ شرعا، فتعين الجمع بين النصوص على نحو من الطُّرُق السابقة، ولعل أقواها أن يقال: الهجرة من مكة باعتبارها دار كفر منسوخ، وذلك لتحولها دار إسلام، أما مطلق الهجرة فمشروع، والله أعلم.

ثم إن الذين قالوا ببقائها، وعدم انقطاعها اختلفوا فيها، واختلافهم إنما هو فيما إذا كان الشخص مقيما، أو مستوطنا بدار الكفر: ما حكم الهجرة في حقه؟

تحرير النزاع:

أولا: اتفق أهل العلم على أن المسلم الذي يقيم بين أظهر المشركين إذا خاف الفتنة وعجز عن إظهار دينه، أنه لا يجوز المقام بينهم، وتجب عليه الهجرة^(١)، وإذا كان هذا ثابتا في مجرد الإقامة، ففي الاستيطان من باب أولى.

ثانيا: اختلف كلام أهل العلم في المسلم الذي يُقيم بين أظهر المشركين مع قدرته على إظهار دينه، وعدم خشية الفتنة.

فحكى الماوردي أن حكم الهجرة في هذه الحال لا يخلو من أقسام خمسة:

أحدها: أن يقدر على الامتناع في دار الحرب بالاعتزال، ويقدر على الدعاء والقتال، فهذا يجب عليه أن يقيم في دار الحرب؛ لأنها صارت بإسلامه واعتزاله دار الإسلام، ويجب عليه دعاء المشركين إلى الإسلام بما استطاع من نصرته بجِدال أو قتال.

الثاني: أن يقدر على الامتناع والاعتزال، ولا يقدر على الدعاء والقتال، فهذا يجب عليه أن يقيم ولا يهاجر؛ لأن داره قد صارت باعتزاله دار إسلام، وإن هاجر عنها عادت دار حرب، ولا يجب عليه الدعاء والقتال لعجزه عنها.

(١) أسنى المطالب ٤/ ٢٠٣، وتحفة المحتاج في شرح المنهاج ٩/ ٢٧٠، والشرح الكبير لابن قدامة ١٠/ ٣٧٩، وشرح منتهى الإرادات ٤/ ١٦٢، وكشاف القناع ٣/ ١٠٩، ومختصر الفتاوى المصرية (٥٠٥).

الثالث: أن يقدر على الامتناع، ولا يقدر على الاعتزال، ولا على الدعاء والقتال، فهذا لا يجب عليه المقام؛ لأنه لم تصر داره دار إسلام؛ ولا تجب عليه الهجرة؛ لأنه يقدر على الامتناع، وله ثلاثة أحوال:

أحدها: أن يرجو ظهور الإسلام بمقامه، فالأولى به أن يقيم ولا يهاجر.

الثاني: أن يرجو نصرة المسلمين بهجرته، فالأولى به أن يهاجر ولا يقيم.

الثالث: أن تتساوى أحواله في المقام والهجرة، فهو بالخيار بين المقام والهجرة.

الرابع: ألا يقدر على الامتناع، ويقدر على الهجرة، فواجب عليه أن يهاجر وهو عاصٍ إن أقام، وفي مثله قال رسول الله ﷺ: (أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين. قيل: ولم يارسول الله، قال: لا تراءى ناراهما)^(١).

قلت: وهذا خرج في محل النزاع.

الخامس: أن لا يقدر على الامتناع، ويضعف عن الهجرة، فتسقط عنه الهجرة لعجزه، ويجوز أن يدفع عن نفسه بإظهار الكفر، ويكون مسلماً باعتقاد الإسلام والتزام أحكامه، ولا يجوز لمن قدر على الهجرة أن يتظاهر بالكفر؛ لأنه غير مضطر، والعاجز عن الهجرة مضطر، ويكون فرض الهجرة على من آمن فيها باقياً ما بقي للشرك دار^(٢).

ثم هذه الأقسام فيما إذا كانت الدار التي يهاجر منها دار كفر، أما دار المعاصي، فإنه لا تجب الهجرة منها، إنما تندب^(٣).

أما ابن قدامة رحمه الله فقد ساق هذا بشكل آخر، فقال رحمه الله: فالناس في الهجرة على ثلاثة أضرب:

أحدها: من تجب عليه وهو من يقدر عليها، ولا يمكنه إظهار دينه، ولا يمكنه إقامة

(١) أخرجه الترمذي في السير / باب ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين (١٥٣٠)، وأبو داود في الجهاد / باب النهي عن قتل من اعتصم بالسجود (٢٢٧٤)، والنسائي في القسامة / باب القود بغير حديدة (٤٦٩٨)، وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن أبي داود برقم (٢٦٤٥).

(٢) الحاوي الكبير ١٤/٢٢٢، وما بعدها، وانظر: تحفة المحتاج ٩/٢٦٩ ط. إحياء دار التراث العربي، وحاشية الجمل ٥/٢٠٩.

(٣) حاشية الجمل ٥/٢٠٩، وشرح منهي الإرادات ٤/١٦٢، وكشاف القناع ٣/٣٨.

واجبات دينه مع المقام بين الكفار، فهذا تجب عليه الهجرة لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ كَظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء-٩٧].

وهذا وعيد شديد يدل على الوجوب؛ ولأن القيام بواجب دينه واجب على من قدر عليه والهجرة من ضرورة الواجب وتمتته؛ وما لا يتم الواجب به فهو واجب.

الثاني: من لا هجرة عليه، وهو من يعجز عنها إما لمرض، أو إكراه على الإقامة، أو ضعف من النساء والولدان وشبههم، فهذا لا هجرة عليه لقول الله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِجْلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ (٩٨) فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ [النساء-٩٨/٩٩]، ولا توصف باستحباب؛ لأنها غير مقدور عليها.

الثالث: من تستحب له ولا تجب عليه، وهو من يقدر عليها، لكنه يتمكن من إظهار دينه وإقامته في دار الكفر، فتستحب له ليمكن من جهادهم، وتكثير المسلمين ومعونتهم، فيتخلص من تكثير الكفار ومخالطتهم ورؤية المنكر بينهم، ولا تجب عليه لإمكان إقامة واجب دينه بدون الهجرة^(١).

بناء على ما تقدم في كلام الماوردي أو ابن قدامة، فإن الهجرة من ديار الكفر حكمها يختلف باختلاف حال الأشخاص المقيمين فيها، فقد تجب، وقد تباح، وقد تستحب، وأنه قد يتحتم على المسلم البقاء في دار الكفر فيما إذا كان يقدر على إظهار الدين، ودعوة الكفار إلى الإسلام، أو كان يرجو ظهور الإسلام بمقامه، وقد استدل صاحب مغني المحتاج لهذا بأن إسلام العباس رضي الله عنه كان قبل بدر، وكان يكتبه ويكتب إلى النبي ﷺ بأخبار المشركين، وكان المسلمون يتقون به بمكة، وكان يحب القدوم على النبي ﷺ، فكتب إليه ﷺ: (إن مقامك بمكة خير)، ثم أظهر إسلامه يوم فتح مكة^(٢).

(١) المغني ١٠ / ٥٠٥.

(٢) مغني المحتاج ٦ / ٥٥، وانظر: أسنى المطالب ٤ / ٢٠٣.

ولا شك أن هذا ليس لكل أحد، وأغلب الناس سريع التأثر بما عليه الكفار، وخاصةً في هذا الزمان الذي غلب فيه أهل الكفر، والجميع يعلم ولوع كثير من المسلمين بتقليد الكفار، واتباعهم وهم في ديار الإسلام، فكيف الحال بمن هو مقيم بين أظهرهم؟! فلا شك أن الفتنة أعظم والخطر أكبر، وأحكام الشريعة مبنية على الغالب الكثير لا على القليل النادر، والله أعلم.

المطلب الخامس
الأحكام المتعلقة بالهجرة
وفيه مسألتان

المسألة الأولى الرجوع للبلد الذي هاجر منه

مَهَيِّدًا

تقدم أن العلاقة بين الهجرة والاستيطان علاقة تلازم، وأن الهجرة من لازمها الاستيطان، فكل هجرة استيطان، ولا عكس؛ وذلك أن الاستيطان لا يلزم منه في بعض الأحوال رفض البلد الأول، فقد يستوطن الشخص بلداً آخر، مع كونه غير رافض لوطنه الأصلي، وهو ما عبّر عنه بتعدد الوطن.

فإذا هاجر الشخص إلى بلد آخر ثم عاد إلى وطنه الأصلي، فكما سبق في مباحث الاستيطان لا يخلو من حالين:

الأولى: أن يرجع، وليس له نية الإقامة في هذا البلد، بل يقضي حاجته ثم يعود لوطنه الثاني، الذي هاجر إليه.

الثانية: أن يرجع، وله نية الإقامة الدائمة في وطنه الأول.

وقد تقدم الكلام على الحالين من حيث الأحكام المترتبة على ذلك، وأدلتها من السنة والنظر، بما يغني عن إعادته هنا^(١).

* * *

(١) انظر: (٨٠).

المسألة الثانية

انقطاع الهجرة

تقدم الكلام على الهجرة، وأن الخلاف وقع فيها على وجهين:

الأول: هل الهجرة بعد هجرة النبي ﷺ باقية أم نسخت؟

الثاني: القائلون ببقائها وعدم نسخها، اختلفوا في حكمها كما تقدم (١).

والخلاف الذي يعنينا في هذا المقام هو الخلاف الأول، وقد سبق ذكره وذكر

الأقوال بأدلتها ومناقشاتها، وأن القول الراجح هو قول الجمهور، وأن الهجرة باقية إلى

يوم القيامة (٢).

* * *

(١) انظر: (١٠٥).

(٢) انظر: (١٠٩).

الباب الثاني
أحكام الوطن والاستيطان
وفيه فصلان

الفصل الأول

أثر الوطن والاستيطان في العبادات

وفيه سبعة مباحث

المبحث الأول

أثر الوطن والاستيطان في المسح على الخفين وما ألحق بهما

مَهَيِّدٌ

بادئ ذي بدءٍ، فإن الكلام فيما يتعلق بأثر الوطن والاستيطان في العبادات لا يخرج عما سبق في بيان حال الشخص من حيث تعلقه بالوطن، فهو إما إنه مواطن، سواء كان أصلياً أم مستوطناً، وإما مسافر، يرجع عند الفراغ من حاجته، وإما مقيم، وهذا بناء على تقسيم الجمهور الثلاثي للأشخاص.

وتقدم التعريف بالثلاثة، وأن المواطن هو من أقام بالبلد بنية عدم الانتقال عنها، سواء ولد بها أم استوطنها.

وأن المسافر هو من خرج من عمران بلده مع قصد سير مسافة مخصوصة، دون جزم بإقامة عدد من الأيام محدد^(١).

فإن جزم الإقامة المطلقة أو المدة التي يلزمها فيها إتمام الصلاة، كان في حكم المواطن (المقيم) من لحظة دخوله البلد، فلا يترخص برخص السفر، وقد تقدم أن الخلاف بين أهل العلم في تحديد الأيام التي يكون بها مقيماً خلاف كبير^(٢).

وإن لم يجزم إقامة معينة، ولم يعلم متى يخرج كان في حكم المسافر ولو كان شهوراً؛ لأنه ليس بمستوطن بل منزح انزعاج السائر في فصار بمثابة السائر^(٣).

وعليه فالمقيم هو المسافر الذي دخل بلدة، فنوى أن يقيم بها إقامة مطلقة، أو نوى الإقامة بها المدة التي يلزمها فيها إتمام الصلاة^(٤).

وهو بهذا القيد لا يترخص عند الجمهور برخص السفر من أول وصوله تلك البلدة التي دخلها؛ لأنه في حكم المقيم، فإن لم يجمع إقامة مدة معينة، فهو مسافر يترخص

(١) انظر: تحفة الفقهاء ١/١٤٨، والفواكه الدواني ٣/١٣٨، وحاشية الجمل ٣/١٣٦، وكشاف القناع ٤/٧٣.

(٢) انظر: (٧٦).

(٣) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ١/٤١١، والفروع ٣/٢٤.

(٤) انظر: المجموع ٤/٥٠٣، ومجموع الفتاوى ٢٤/١٣٧، والفروع ٣/٥٩.

برخص السفر ما دام على هذا الوصف.

قال ابن المنذر رحمه الله: «للمسافر القصر ما لم يجمع إقامة، وإن أتى عليه

سنون»^(١).

وهذا التقسيم الثلاثي المذكور بناء على تقسيم جمهور الفقهاء المسافر إلى مسافر نوى الإقامة المطلقة أو الإقامة مدة معينة ويسمى مقيماً، ومسافر لم ينو مدة معينة أو إقامة مطلقة فيبقى مسافراً، فكان المسافر على هذا قسمين، والقسم الثالث هو المواطن أو المستوطن.

وقد تقدم أن هذا التقسيم ليس له أصل من كتاب أو سنة أو عرف أو لغة، بل الأدلة كتاباً وسنةً تكاد تتوافر على التقسيم الثنائي للشخص، وهو إما أنه مسافر أو مقيم مواطن أو مستوطن^(٢).

وهذا التقسيم هو الصحيح، فإن أقام بمكان بنية السفر بعد فترة فهو مسافر، سواء حدد المدة ابتداءً، أو كانت نيته أنه متى أراد أن يخرج خرج، على حدّ سواء. ومعلوم تعلق السفر بالوطن من ناحية أن السفر هو مفارقة الوطن، أو مفارقة محل الإقامة، بناء على ما تقدم فإن هناك جملة كبيرة من الأحكام المترتبة على مفارقة الوطن والخروج منه، فإن المسلم إذا سافر كان له أن يترخص برخص السفر، ومن ذلك: الزيادة في مدة المسح على الخفين، وقد قامت الأدلة الشرعية على مشروعية المسح على الخفين، سواء في الحضر والإقامة أو في السفر، من ذلك:

أولاً: حديث الْمُغِيرَةَ بْنِ شُعْبَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَتَوَضَّأَ، فَأَهْوَيْتُ لِأَنْزَعُ حُفَّيْهِ، فَقَالَ: (دَعُهُمَا، فَإِنِّي أَدْخَلْتُهُمَا طَاهِرَتَيْنِ) فَمَسَحَ عَلَيْهِمَا^(٣).

ثانياً: حديث عوف بن مالك الأشجعي رضي الله عنه «أن رسول الله ﷺ أمر

(١) الفروع ٦٤/٢.

(٢) انظر: (٩١).

(٣) أخرجه البخاري في الوضوء / باب إذا أدخل رجله وهما طاهرتان (١٩٩)، ومسلم في الطهارة / باب المسح على الخفين (٤٠٤).

بالمسح على الخفين في غزوة تبوك ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويوما وليلة للمقيم»^(١).
قال الإمام أحمد: «هو أجود حديث في المسح على الخفين لأنه في غزوة تبوك وهي آخر عزاها عزها النبي ﷺ وهو آخر فعله»^(٢).

ثالثا: حديث صفوان بن عسال رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ يأمرنا إذا كنا سفرا أن لا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن، إلا من جنابة ولكن من غائط وبول ونوم^(٣).
رابعا: حديث شريح بن هانئ قال: أتيت عائشة أسألها عن المسح على الخفين؟ فقالت: عليك بابن أبي طالب فسأله فإنه كان يسافر مع رسول الله ﷺ، فسألناه فقال: جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم^(٤).

خامسا: حديث ثوبان رضي الله عنه قال: بعث رسول الله ﷺ سرية، فأمرهم أن يمسحوا على العصائب والتساحين^(٥).

سادسا: حديث جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه أنه قال ثم توضأ ومسح على خفيه، فقيل له: أتفعل هذا؟ فقال: نعم، رأيت رسول الله ﷺ بال ثم توضأ ومسح على خفيه»^(٦).

وإسلام جرير رضي الله عنه كان بعد نزول المائدة التي فيها قول الله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى

(١) أخرجه أحمد (٢٢٨٧٠) وصححه الألباني في إرواء الغليل ١ / ١٣٨.

(٢) المغني ١ / ٣٢٢.

(٣) أخرجه أحمد (١٧٣٩٦)، والترمذي في الطهارة / باب المسح على الخفين للمسافر والمقيم (٨٩)، والنسائي في الطهارة / باب التوقيت في المسح على الخفين للمسافر (١٢٦)، وابن ماجه في الطهارة وسننها / باب الوضوء من النوم (٤٧١)، قال الترمذي: حديث حسن صحيح، وحسنه الألباني كما في إرواء الغليل ١ / ١٤٠.

(٤) أخرجه مسلم في الطهارة / باب التوقيت في المسح على الخفين (٤١٤).

(٥) أخرجه أحمد (٢١٣٤٩)، وأبو داود في الطهارة / باب المسح على العمامة (١٢٥)، وصححه الألباني في صحيح وضعف سنن أبي داود برقم (١٤٦).

(٦) أخرجه البخاري في الصلاة / باب الصلاة في الخفاف (٣٧٤)، ومسلم في الطهارة / باب المسح على الخفين (٤٠١).

الْمَرَافِقِ وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴿ [المائدة-٦]، وهي الآية التي قيل: إنها ناسخة للمسح، مع كونها عند التحقيق دالة صريحا على مشروعية المسح في القراءة الثانية: ﴿ وَأَرْجُلِكُمْ ﴾ بالكسر، معطوفا على قوله: ﴿ بِرُءُوسِكُمْ ﴾ (١).
وقد روى مشروعية المسح على الخفين أكثر من ثمانين من الصحابة رضوان الله عليهم منهم العشرة (٢).

وبالنظر في هذه الأدلة نجد أن الشريعة الإسلامية اعتبرت الإقامة بالمكان وعدم الخروج منه أخفَّ في الرخصة من الانتقال والخروج عنه بالسفر، فأباحت للمقيم أن يمسخ يوما وليلة، بينما المسافر فإنه يمسخ ثلاثة أيام بلياليهن (٣)، تخفيفا ومراعاة لحاله في السفر، من انزعاج وعدم استقرار واضطراب، وهذا مطَّرد في الشرع.

(١) تفسير ابن كثير ٥٢ / ٣ ط. دار طيبة، والنشر في القراءات العشر ٢ / ٢٨٧.

(٢) فتح الباري ١ / ٣٠٦ ط. دار المعرفة، وانظر: أحكام السفر في الشريعة الإسلامية (٥٢).

(٣) وهذا هو مذهب الجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة على تفصيل بينهم في سفر الطاعة وسفر المعصية، ويرى المالكية أن المسح على الخفين غير مؤقت، وأن لابس الخفين وهو طاهر يمسخ عليهما ما بدا له، والمسافر والمقيم في ذلك سواء، ما لم يتزعهما، أو تصبه جنابة، إلا أنه يندب نزع كل يوم جمعة، ويستحب كل أسبوع أيضا من اليوم الذي بدأ فيه المسح، واستدل الجمهور بالأحاديث المذكورة في أصل البحث، واستدل المالكية بالآتي:

ما رواه أبي بن عمارة قال: " قلت يا رسول الله، أمسح على الخفين؟ قال: نعم قلت: يوما؟ قال: يوما قلت: يومين؟ قال: يومين قلت: وثلاثة؟ قال: وما شئت ". أخرجه أبو داود، وقال: وقد اختلف في إسناده، وليس هو بالقوي، ورواه ابن أبي مريم ويحيى بن إسحاق، ويحيى بن أيوب، واختلف في إسناده. أه. فهو حديث ضعيف لا تقوم به حجة. العلل المتناهية ١ / ٣٥٨.

وما رواه الدراقطني والبيهقي بإسناد شاذ عن زيد بن الصلت قال: سمعت عمر رضي الله عنه يقول: «إذا توضأ أحدكم وليس خفيه فليمسح عليهما وليصل فيهما ولا يخلعهما إن شاء إلا من جنابة». ومن النظر أنه مسح في طهارة فلم يتوقت بوقت كمسح الرأس في الوضوء والمسح على الجبائر. ولأن التوقيت لا يؤثر في نقض الطهارة، إنما الناقض للطهارة الحدث من البول والغائط والجنابة، ولهم أدلة أخرى لا تخلو من مقال.

انظر: فتح القدير ١ / ١٣٠، ومغني المحتاج ١ / ٦٣، وحاشية الباجوري ١ / ٤٨، والمغني والشرح الكبير ١ / ٢٩٣ ط. الكتاب العربي، وبداية المجتهد ١ / ٢٠، ومواهب الجليل ١ / ٣١٨ - ٣٢٤، وحاشية الدسوقي ١ / ١٥٢، ١١٠.

وفيما يتعلق بأثر الوطن والانتقال عنه في هذا المبحث مسألتان:
 الأولى: فيما إذا ابتداء المسح مسافرا ثم أقام.
 الثانية: فيما إذا ابتداء المسح مقيما ثم سافر.
 أما الأولى: وهي فيما إذا ابتداء المسح مسافرا ثم أقام، فإن الشخص لا يخلو من حالين:

الأولى: أن يكون استكمل مدة المسح، وهو ثلاثة الأيام بلياليهن.
 الثانية: ألا يكون استكملها مدة المسح.
 فإن كان استكملها نزع خفيه باتفاق القائلين بالتوقيت، ولم يجر له المسح، إلا بعد الخلع ولبسهما على طهارة.

وإن لم يكن استكملها، فله حالان:
 الأولى: أن يكون قد مسح أقل من يوم وليلة.
 الثانية: أن يكون قد مسح أكثر من يوم وليلة.
 فإن كان أقل أتم يوما وليلة، وإن كان استوفى اليوم والليلة، وجب عليه أن ينزع خفيه، وهذا هو المشهور من مذهب الحنفية والشافعية والحنابلة^(١).

وخالف في ذلك ابن حزم من الظاهرية، فقال: إذا مسح المسافر أقل من يومين وليلتين ثم أقام ابتداء مسح يوم وليلة، وإذا مسح يومين وليلتين فأكثر أتمها ثلاثة^(٢)، وهذا القول رواية عن أحمد^(٣).

واستدل الحنفية والشافعية والحنابلة بالآتي:

أولا: أن المسافر إذا أقام انقطعت أحكام السفر، وأخذ حكم الإقامة، فلا يجوز له

(١) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ١/٥١، ورد المختار ١/٢٧٩، والأم ١/٤٨، ومجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر ١/٥٠، ومغني المحتاج ١/٢٠٤، والمغني ١/٣٢٩، وشرح منتهى الإرادات ١/٦٠ ط. عالم الكتب.

(٢) المحلى ٢/١٠٩-١١١.

(٣) الإنصاف ١/١٨٧، والعدة شرح العمدة ١/٢٦٠، وقال شيخ الإسلام: «واختار هذه الرواية أبو بكر عبد العزيز الخلال، وقال: رجع أحمد عن قوله الأول إلى هذا. اهـ وقواه في الإنصاف وغيره».

أن يترخص برخص السفر.

ثانياً: أن المسح عبادة يختلف حكمها بالسفر والحضر، فغلب جانب الحضر، وفرعوا على ذلك أن المسافر إذا مسح أكثر من يوم وليلة لسفر، ثم نوى الإقامة في أثنائها بطلت صلاته؛ لأنه لما نوى الإقامة بطل المسح، فكانت الصلاة على غير طهارة.

دليل القول الثاني:

استدل ابن حزم رحمه الله ومن وافقه بأن النبي ﷺ لم يبيح المسح إلا ثلاثة أيام لبليالهن للمسافر ويوماً وليلة للمقيم، ولم يبيح لأحد أن يمسخ أكثر من ثلاثة أيام لبليالها لا مقيماً ولا مسافراً، فالمنهي عنه ابتداء المسح، لا الصلاة بالمسح المتقدم.

المناقشة:

نوقش هذا القول بأن النبي ﷺ ضرب للمسافر زمناً يغير زمن المقيم، وأباح في السفر ما لم يباح في الحضر، ومعلوم أن للسفر ابتداء وانتهاء، فابتدأه بمفارقة عمران البلد وانتهأه بالإقامة، فإذا أبيع للمسافر بعد إقامته أن يمسخ مسح المسافر وأن يكمل مدته، فقد جمع له بين حكمين فرق الشارع بينهما، وأعطى المقيم حكم المسافر^(١).

الترجيح:

يترجح القول الأول للآتي:

الأول: أن الشخص إذا أقام انقطعت عنه أحكام السفر، تغليباً لجانب الحضر؛ وإنما غلب حكم الحضر لكونه عزيمة وحكم السفر رخصة، وإذا اجتمع العزيمة والرخصة في عبادة غلبت العزيمة احتياطاً.

الثاني: أنه إذا جاز له أن يتم المدة أخذ حكم السفر وهو مقيم، وهذا تناقض، فالشخص إما أن يكون مقيماً أو مسافراً، أما أن يجمع بينهما في الأحكام فهو أمر لم يعهد في الشرع.

والله تعالى أعلم.

(١) أحكام السفر في الشريعة الإسلامية (٦٢).

أما المسألة الثانية، وهو ما إذا مسح وهو مقيم ثم سافر، فإن الشخص لا يخلو من حالين:

الأولى: أن يسافر بعد استكمال مدة المسح في الإقامة، ثم يشرع في المسح بعد شروعه في السفر، فهذا يمسح ثلاثة أيام بلياليهن؛ لأنه ابتداء المسح في السفر، فوجب أن يمسح مسح مسافر، وعليه تدل الأحاديث السابقة التي أعطت المسافر الحق في أن يمسح ثلاثة أيام بلياليهن، ولا أعلم خلافا في هذا بين القائلين بالتوقيت.

الثانية: أن يمسح وهو مقيم بعد حدث ثم يسافر، فهذا لا يخلو من حالين:

الأول: أن يكون بعد تمام مدة المقيم، فلا مسح، وله أن يبدأ المسح بعد شروعه في السفر تمام مدة مسافر، ولا أعلم في ذلك خلافاً.

الثانية: أن يكون بقي في المدة شيء، أو مسح ثم سافر، فهذه المسألة وقع فيها خلاف على النحو الآتي:

القول الأول:

ذهب الحنفية في المشهور عنهم إلى أنه يمسح مسح مسافر، إن كان مسح أقل من يوم وليلة، فإن تجاوز هذه المدة عاد إلى الحال الأولى، وهو رواية عن أحمد، واختاره الشيخ محمد بن صالح العثيمين رحمه الله^(١).

(١) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ١/ ٥١، والعناية شرح الهداية ١/ ١٥٥، ومجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر ١/ ٤٩.

ووجه رواية أحمد الثانية: أنه وجد السبب الذي يستبيح به هذه المدة، قبل أن تنتهي مدة الإقامة، أما لو انتهت مدة الإقامة كأن يتم له يوم وليلة؛ ثم يسافر بعد ذلك قبل أن يمسح؛ ففي هذه الحال يجب عليه أن يخلع. جاء في المغني: «اختلفت الرواية عن أحمد في هذه المسألة فروي عنه مثل ما ذكر الخرقى (أي: مسح مقيم) وهو قول الثوري والشافعي وإسحاق، وروي عنه أنه يمسح مسح المسافر، سواء مسح في الحضر لصلاة أو أكثر منها بعد أن تقضي مدة المسح وهو حاضر، وهو مذهب أبي حنيفة لقوله عليه السلام (يمسح المسافر ثلاثة أيام ولياليهن) وهذا مسافر، ولأنه سافر قبل كمال مدة المسح، فأشبهه من سافر قبل المسح بعد الحدث».

انظر: المغني ١/ ٣٢٨، وانظر: حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء ١/ ٢٢، ومختصر اختلاف العلماء ١/ ١٦، والشرح الممتع ١/ ٢٥٢.

واستدلوا بالآتي:

أولاً: النصوص التي فيها أن النبي ﷺ جعل للمسافر ثلاثة أيام بلياليهن^(١).

ووجه الاستدلال: أن النبي ﷺ أطلق الحكم، فجعل المسافر يمسح ثلاثة أيام

بلياليها، سواء ابتداء المسح وهو مقيم أم وهو مسافر.

ثانياً: أن الغرض من الرخصة التخفيف عن المسافرين وهو زيادة المدة.

ثالثاً: أنه حكم متعلق بالوقت، فيعتبر آخره كالصلاة، بخلاف ما إذا سافر بعد تمام

المدة؛ لأن الحدث سرى إلى القدم والسفر لا يرفعه.

رابعاً: أن المسحات عبادات لا يرتبط بعضها ببعض ولا يفسد أولها بفساد آخرها

فاعتبر كل مسح بالحال التي وقع فيها.

خامساً: أنه يشبه ما لو أحدث ولو لم يمسح حتى سافر، فإنه يمسح تمام ثلاثة أيام

وليلهن، وإن كان ابتدأهن من حين الحدث الموجود في الحضر^(٢).

القول الثاني:

ذهب الشافعية والحنابلة في المشهور عنهم إلى أنه يجب أن يمسح مسح مقيم

مطلقاً^(٣).

وقد حكى النووي في المجموع تفصيل عند الشافعية على أربعة وجوه، كالآتي:

إحداها: لبس الخف في الحضر وسافر قبل الحدث فيمسح مسح مسافر.

الثانية: لبس وأحدث في الحضر ثم سافر قبل خروج وقت الصلاة، فيمسح مسح

مسافر أيضاً.

الثالثة: أن يحدث في الحضر ثم يسافر بعد خروج الوقت، فالصحيح من المذهب

أن يمسح مسح مسافر.

(١) سبق تخريجها ص (٨٠).

(٢) شرح العمدة ١/ ٢٦٠.

(٣) الأم ٨/ ١٠٤، وأسنى المطالب ١/ ١٠٠، وحاشية الجمل ١/ ١٤١، والمغني ١/ ٣٢٨، وشرح منتهى

الإرادات ١/ ٦٠.

الرابعة: أن يحدث ويمسح في الحضر ثم يسافر قبل تمام يوم وليلة، فالمذهب أنه يتم يوماً وليلة من حين أحدث^(١).

الأدلة:

استدل أصحاب هذا القول بالآتي:

أولاً: تغليباً لجانب الحضر، فالسفر يبيحه والحضر يمنعه، فيغلب جانب الحظر احتياطاً، كما لو أحرم بالصلاة في سفينة في البلد فسارت وفارقت البلد وهو في الصلاة، فإنه يتمها صلاة حضر بإجماع المسلمين.

ثانياً: أن الشخص إذا خلع وغسل قدميه فلا شبهة في عبادته، وإن مسح ففي عبادته شبهة.

الترجيح:

بعد النظر في أدلة هذه المسألة يترجح القول بأن من كان مقيماً ثم سافر أنه يتم مسح

مسافر للآتي:

أنه صدق عليه كونه مسافراً، وقد تقدمت النصوص التي تفيد كون الحكم منوطاً بالسفر بإطلاق، ودون تقييد بكونه بدأ المسح في حضر أو سفر، وهذا الشخص مسافر، وكونه ابتداءً المدة في حضر لا يعني ألا يعامل معاملة المسافر فيما إذا انطبق عليه وصف السفر، كمن صام في الحضر، ثم سافر فإن له الفطر، ولا يضر كونه ابتداءً الصوم في الحضر، فكذا من بدأ المسح في الحضر ثم سافر، فإنه يتم مسح مسافر.

والله تعالى أعلم

المبحث الثاني

أثر الوطن والاستيطان في الصلاة

وفيه أربعة مطالب

المطلب الأول

أثر الوطن والاستيطان في قصر الصلاة

مهتد

تقدم أن الشريعة الإسلامية أولت الوطن والاستيطان أثرا كبيرا في جملة كبيرة من الأحكام، ففي حال الإقامة تبقى العبادات على ما هي عليه، وأما في حال مفارقة الوطن فإن الحكم يتغير، بتخفيف وتيسير؛ رفعا للحرص، وتخفيفا على المكلفين، ومن جملة ما يتأثر بهذا تلك العبادة الجليلة، التي افترضها الله على عباده في اليوم والليلة خمس مرات، لعظيم مرتبتها، وعظم شأنها؛ لذا شرعها لهذه الأمة في ليلة الإسراء، وفوق سبع سماوات.

ومعلوم أن الصلاة في الحضر تزيد عنها في السفر، فتقصر الرباعية إلى ركعتين، كما جاء ذلك جليا في الشريعة الإسلامية، وقد دل على ذلك القرآن والسنة والإجماع^(١). قال تعالى: ﴿وَإِذَا صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا أَعْدَاؤُا مُّبِينًا﴾ [النساء-١٠١].

(١) وقد اختلف أهل العلم في حكم قصر الصلاة، فذهب الحنفية إلى أن قصر الصلاة فرض، ولا يجوز للمسافر أن يتم الصلاة أربعا؛ لقول عائشة رضي الله عنها: «فرضت الصلاة ركعتين ركعتين، فأقرت صلاة السفر، وزيد في صلاة الحضر». ولا يعلم ذلك إلا توقيفا، وقول ابن عباس رضي الله عنهما: "إن الله عز وجل فرض الصلاة على لسان نبيكم ﷺ على المسافر ركعتين وعلى المقيم أربعا، وفي الخوف ركعة". وذهب المالكية إلى أن القصر سنة مؤكدة؛ فإنه لم يصح عن النبي ﷺ أنه أتم الصلاة، بل المنقول عنه القصر في كل أسفاره، وما كان هذا شأنه فهو سنة مؤكدة.

وذهب الشافعية والحنابلة إلى أن القصر مباح؛ لقوله: ﴿وَإِذَا صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ فقد علق القصر على الخوف؛ ولأن غالب أسفار النبي ﷺ لم تخل منه، ونفي الجناح في الآية يدل على جواز القصر، لا على وجوبه ولا استحبابه. واستدلوا كذلك بحديث يعلى بن أمية رضي الله عنه: «صدقة تصدق الله بها عليكم». أخرجه مسلم (١١٠٨).

انظر: فتح القدير ١ / ٣٩٥، والاختيار لتعليل المختار ١ / ١٩٨، وبداية المجتهد ١ / ١٦١، والشرح الكبير للدريدر ١ / ٣٥٨، والمهذب ١ / ١٠١، وكشاف القناع ١ / ٣٢٤.

قال يعلى بن أمية: قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنهما: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ ﴿ فقد أمن الناس؟! قال: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: (صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته) (١).

وعن أنس رضي الله عنه قال: «صليت مع رسول الله ﷺ الظهر بالمدينة أربعاً، وصليت معه العصر بذي الحليفة ركعتين» (٢).

وقال ابن عمر رضي الله عنهما: «صحبت النبي ﷺ فكان لا يزيد في السفر على ركعتين» (٣).

وعن عائشة رضي الله عنها: «فرضت الصلاة ركعتين ركعتين، فأقرت صلاة السفر، وزيد في صلاة الحضر» (٤).

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «إن الله عز وجل فرض الصلاة على لسان نبيكم ﷺ على المسافر ركعتين وعلى المقيم أربعاً، وفي الخوف ركعة» (٥). وغير ذلك من الأحاديث والآثار.

وقد أجمع الفقهاء على مشروعية قصر الصلاة في السفر (٦). كما اتفق أهل العلم على أن القاطن في وطنه لا يقصر الصلاة؛ لأن القصر رخصة عند الخروج من الوطن بنية السفر، ولا يكون القاطن في وطنه مسافراً، وعليه فإن المسافر

(١) أخرجه مسلم في صلاة المسافرين وقصرها / باب صلاة المسافرين وقصرها (١١٠٨).

(٢) أخرجه البخاري في الحج / باب من بات بذي الحليفة حتى أصبح.. (١٤٤٦)، ومسلم في صلاة المسافرين وقصرها / باب صلاة المسافرين وقصرها (١١١٤).

(٣) أخرجه البخاري في الجمعة / باب من لم يتطوع في السفر دبر الصلاة وقبلها (١٠٣٨)، ومسلم في صلاة المسافرين وقصرها / باب صلاة المسافرين وقصرها (١١١٣).

(٤) أخرجه البخاري في الصلاة / باب وجوب الصلاة في الثياب.. (٣٣٧)، ومسلم في صلاة المسافرين وقصرها / باب صلاة المسافرين وقصرها (١١٠٥).

(٥) أخرجه مسلم في صلاة المسافرين وقصرها / باب صلاة المسافرين وقصرها (١١٠٩).

(٦) حاشية ابن عابدين ١ / ٥٢٧، وحاشية الدسوقي ١ / ٣٦٠، وحاشية قليوبي وعميرة ١ / ٢٥٥، وكشاف

الذي يباح له القصر إذا عاد إلى وطنه يجب عليه الإتمام من حين دخوله فيه، سواء نوى الإقامة فيه مدة، أو أقام فيه فعلاً، أو نوى المرور فيه لمتابعة السفر.

ولما كان الحديث في الوطن والاستيطان كان من أبرز ما يجب بحثه هو ما إذا لزمَت صلاةٌ أحدًا في حضر، ثم أداها أو قضاها في سفر، وبالعكس، بأن تجب الصلاة في السفر ثم يصلها في الحضر.

أما المسألة الأولى، وهي ما إذا وجبت الصلاة في الحضر، ثم أداها أو قضاها في السفر، فإنه يؤديها تامة، وهذا يحكى اتفاقاً^(١).

قال ابن المنذر: «وأجمعوا على أن من نسي صلاة في حضر فذكرها في السفر أن عليه صلاة الحضر»^(٢).

أدلة هذه المسألة:

أولاً: أن هذه الصلاة تعيّن عليه فعلها أربعاً فلم يجز له التقصان من عددها.

ثانياً: أنه إنما يقضي ما فاته وقد فاته أربع، فوجب أن يأتي بأربع.

أما المسألة الثانية، وهي ما إذا وجبت الصلاة في السفر، ثم قضاها أو أداها في الحضر، فقد وقع في هذه المسألة خلاف على قولين:

القول الأول:

اعتبار وقت الوجوب، فكما أن من فاتته صلاة في الحضر صلاها في السفر أربعاً، فكذلك من فاتته صلاة في السفر صلاها في الحضر ركعتين؛ لأنها وجبت عليه على هذا النحو، وقد ذهب إلى هذا القول الحنفية والمالكية والشافعية في القديم، واختاره

(١) انظر: العناية شرح الهداية ٢ / ٤٥، والجوهرة النيرة ١ / ٨٩، والمدونة ١ / ٢٠٤، والتاج والإكليل ٢ / ٢٨٣، ومختصر المزني (٢٥) ط. دار المعرفة، والحاوي الكبير ٢ / ٣٧٩، المغني ٢ / ١٢٧، وشرح منتهى الإرادات ١ / ٢٩٢ ط. عالم الكتب، وشرح العمدة ١ / ٢٧٧، والسفر وأحكامه في ضوء الكتاب والسنة (٤٨).

(٢) انظر: الإجماع (٤)، وقد حكى خلاف يسير عن المزني في هذه المسألة. انظر: المهذب ١ / ١٠٤، ١٠٣ ط. عيسى الحلبي.

الشيخ ابن عثيمين رحمه الله^(١).

ودليل هذا القول:

أن القضاء بحسب الأداء، والعبرة بوقت الوجوب، فمتى وجبت في السفر جاز له قصرها ولو في الحضر.

وفصّل زُفر في هذه المسألة، فذهب إلى أنه إذا سافر وقد بقي من الوقت قدر ما يمكنه أن يصلي فيه صلاة السفر يقضي صلاة السفر، وإن كان الباقي دونه صلى صلاة المقيم^(٢).

القول الثاني:

ذهب الشافعية في الجديد والحنابلة إلى أن من فاتته صلاة في السفر، فصلاها في الحضر أنه لا يجوز له القصر، ويجب عليه أن يتم صلاته^(٣).

الأدلة:

استدل هؤلاء بالآتي:

الأول: أن القصر رخصة من رخص السفر فيبطل بزواله.

المناقشة: يناقش هذا الوجه، بأن رخص السفر إنما انقطعت فيما يستقبل من الأحكام، فلا يجوز له أن يترخص، والمسألة في صلاة وجبت في ذمته حال كونه مسافراً، فلا يتأتى عليها هذا الوجه؛ لأن حقيقة من يصلحها إنما هو يأتي بعبادة وجبت قصرًا.

الثاني: أنها صلاة اجتمع فيها الحضر والسفر، فغلب جانب الحضر احتياطًا.

المناقشة: يناقش هذا بأن الصلاة لما وجبت إنما وجبت في حال السفر، وليس في الحضر، حتى يقال: اجتمع فيها الحضر والسفر، بل هي من حيث الوجوب متمحضة في السفر، فتصلي كما وجبت.

(١) العناية شرح الهداية ٢ / ٤٥، والجوهرة النيرة ١ / ٨٩، والاستذكار ٢ / ٢٠٠، والحاوي الكبير ٢ / ٣٧٩، والمهذب ١ / ١٠٣، ١٠٤، وشرح منتهى الإرادات ١ / ٢٩٢، وكشف المخدرات والرياض الزاهرات لشرح أخصر المختصرات ١ / ١٠٤، والشرح الممتع ٤ / ٣٦٦.

(٢) فتح القدير ١ / ٤٠٥.

(٣) المهذب ١ / ١٠٣، ١٠٤.

الثالث: أنه تخفيف تعلق بعذر فزال بزوال العذر.

المناقشة: يناقش بما سبق، أن هذا إنما فيما يستقبل من الأحكام، فلا يجوز لمن أقام أن يترخص ويأخذ بتخفيف الشرع لزوال العذر، لكن البحث في صلاة وجبت حال السفر، وهو يريد أن يؤديها أو يقضيها.

الترجيح:

الراجح في هذه المسألة القول الأول، وذلك أنها صلاة وجبت في ذمته على وجه القصر، فإذا أراد أن يصليها قضاء أو أداء قصرها، طردا لقاعدة الشريعة في هذا الباب من كون القضاء يحكي الأداء.
والله تعالى أعلم^(١).

فائدة:

إذا دخل المسافر وطنه زال حكم السفر، وتغير فرضه بصيرورته مقيماً، وسواء دخل وطنه للإقامة، أو لقضاء حاجة؛ أو للاجتياز على الصحيح.
ودخول الوطن الذي ينتهي به حكم السفر هو أن يعود إلى المكان الذي بدأ منه القصر، فإذا قرب من بلده فحضرت الصلاة فهو مسافر ما لم يدخل.
وقد روي أن علياً رضي الله عنه حين قدم الكوفة من البصرة صلى صلاة السفر، وهو ينظر إلى أبيات الكوفة^(٢).

(١) مما له صلة بهذا الموضوع مسألة: من مرّ بوطنه، لا يريد الإقامة به، إنما مر عليه مروراً أثناء انتقاله إلى بلد آخر، فهل يتم صلاته أم يقصرها؟

هذه المسألة اختلف أهل العلم فيها على قولين:

القول الأول: ذهب الحنفية والمالكية وهو المذهب عند الشافعية إلى أن مرور المسافر بوطنه يصيره مقيماً بدخوله ويقطع حكم السفر.

القول الثاني: ذهب المالكية والحنابلة إلى أن مرور المسافر بوطنه لا يقطع حكم السفر، إذا مرّ ببلده مجتازاً لا يريد الإقامة بها، وقيد المالكية ذلك بما إذا انضم لذلك دخول أو سنية دخول.

انظر: بدائع الصنائع ١/ ١٠٣، وحاشية الخرشبي ٢/ ٦١، ومواهب الجليل ٢/ ١٤٨، وروضة الطالبين ١/ ٣٨٣، والمغني ٢/ ٢٩١.

(٢) ذكره الكاساني في بدائع الصنائع ١/ ١٠٤، ولم أقف عليه في كتب السنة.

وعنه رضي الله عنه أنه لما خرج من البصرة يريد الكوفة صلى الظهر أربعاً، ثم نظر إلى خُصِّصَ أمامه، وقال: لو جاوزنا هذا الخُصِّصَ صلينا ركعتين^(١).

وعن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال لمسافر: «صل ركعتين ما لم تدخل منزلك»^(٢).

وعليه فمتى دخل وطنه الذي ابتداءً القصر منه، فإن الواجب عليه أن يتم صلاته، وتنقطع عنه أحكام السفر.

والله تعالى أعلم

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ٢ / ٢٠٤.

(٢) ذكره السرخسي في المبسوط ١ / ٢٣٩، والكاساني في بدائع الصنائع ١ / ١٠٤، ولم أقف عليه في كتب السنة.

المطلب الثاني أثر الوطن والاستيطان في الجمع بين الصلاتين

مَهَيِّدًا

في المسائل السابقة كان أثر الوطن والاستيطان في بناء الحكم جلياً، فالمسح على الخفين، والنقص من عدد ركعات الصلاة يتأثر بشكل واضح بالبقاء في الوطن أو مفارقتها، والأمر مختلف في الجمع بين الصلاتين، فالسفر ليس هو فقط مناط الجمع، بل إن الجمع منوط بعدة أسباب مردّها جميعاً إلى الحرج، فالانتقال عن الوطن بالسفر يعتبر سبباً من جملة أسباب، وهو مسوغ للجمع باعتباره داخلاً فيما يوجب الحرج، لا لأنه سفر، كما هو الشأن في القصر، والزيادة في المسح الذي يرتبطان بالسفر لا غير. أما كون الجمع منوطاً بالحرج^(١)، فقد دلت عليه السنة الصريحة.

ف عند مسلم من حديث ابن عباس رضی الله عنهما قال: (جمع رسول الله ﷺ بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف ولا سفر). وفي رواية: (ولا مطر).

(١) الجمع بين فريضتي الظهر والعصر، والمغرب والعشاء جائز بإجماع الفقهاء، إلا أنهم اختلفوا في الجمع للسفر، باختلاف المذاهب مع تفاصيل كثيرة، وذلك مثل من اشترط في السفر ضرباً معيناً، كقول مالك: «لا يجمع المسافر إلا أن يجد به السير»، ومنهم من اشترط سفر القربة كالحج والغزو، ومنهم من منع الجمع بسبب المطر نهاراً وأجازه ليلاً، ومنهم من أجازه بسبب المطر ليلاً ونهاراً.. إلى غير ذلك من الأقوال. كما أن الصحيح أن الجمع منوط بالحرج والمشقة وليس بالسفر، قال الشيخ محمد بن عثيمين رحمه الله: «فأسباب الجمع هي: السفر، والمرض، والمطر، والوحل، والريح الشديدة الباردة، ولكن لا تنحصر في هذه الأسباب الخمسة، بل هذه الخمسة التي ذكرها المؤلف كالتمثيل لقاعدة عامة وهي: المشقة؛ ولهذا يجوز الجمع للمستحاضة بين الظهرين، وبين العشاءين لمشقة الوضوء عليها لكل صلاة، ويجوز الجمع أيضاً للإنسان إذا كان في سفر وكان الماء بعيداً عنه، ويشق عليه أن يذهب إلى الماء ليتوضأ لكل صلاة، حتى وإن قلنا بعدم جواز الجمع في السفر للنازل، وذلك لمشقة الوضوء عليه لكل صلاة».

انظر: حاشية ابن عابدين ١/ ٢٥٦، والمجموع ٤/ ٣٧١، وحاشية قليوبي ٢/ ١١٣، والمغني ٢/ ٢٧١، والشرح الممتع ٤/ ٣٩٣، والجمع بين الصلاتين (٢١١) وما بعده.

قيل لابن عباس: (ما أراد إلى ذلك؟ قال: أراد أن لا يحرج أُمَّته) (١).

قال ابن حجر رحمه الله: «وقد ذهب جماعة من الأئمة إلى الأخذ بظاهر هذا الحديث، فجوزوا الجمع في الحضر للحاجة مطلقاً، لكن بشرط ألا يتخذ ذلك عادة» (٢).

وأثر الوطن والاستيطان في الجمع بين الصلاتين يكاد ينحصر في مسألتين اثنتين:
الأولى: الجمع لمطلق السفر، وذلك باعتبار أن السفر هو الانتقال عن الوطن، والخروج عنه.

الثانية: جمع النازل بعد سفر في البلد المُنْتَقَل إليه؛ باعتبار أن الذي سوغ الجمع هو تلبسه بحال السفر، حتى بعد نزوله.

أما المسألة الأولى، وهي الجمع لمطلق السفر، فقد وقع فيها الخلاف على قولين:
القول الأول: أن السفر من الأعدار المبيحة لجمع الصلوات، وهو مذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (٣).

القول الثاني: أن الجمع ليس خاصاً بالسفر، إنما هو خاص بالنسك، فلا يجوز الجمع بين فريضتين إلا في عرفة ومزدلفة، فيجمع بين الظهر والعصر في وقت الظهر بعرفة، وبين المغرب والعشاء في وقت العشاء بمزدلفة، ولا يجوز الجمع في سوى ذلك، وهو المشهور من مذهب الحنفية، وهو ما رجحه ابن حزم (٤).

(١) أخرجه مسلم في صلاة المسافرين وقصرها / باب الجمع بين الصلاتين في الحضر (١١٤٨).

(٢) فتح الباري ٢ / ٢٤.

(٣) على خلاف بينهم في بعض الجزئيات المتعلقة بالسفر، كاشتراط كون السفر طويلاً، وهو الذي تقتصر الصلاة في مثله، وهو أربعة بُرْد، فأجاز الجمع للسفر مطلقاً الشافعي في القديم، وبعض الحنابلة، واختاره شيخ الإسلام، وذهب الشافعية والحنابلة في الصحيح عندهم إلى أنه يشترط أن يكون السفر طويلاً، وكالخلافاً بينهم في اشتراط أن يجد به السير، وهو الرواية المشهورة عن مالك، كما أن بعض أهل العلم يخصه بمن له عذر، إلا أنهم في الجملة اتفقوا على مشروعية الجمع في السفر.

انظر: بداية المجتهد ١ / ١٧١ ط. دار الغرب الإسلامي، والقوانين الفقهية (٥٧) ط. عباس الباز، والمدونة ١ / ٢٤٢، والحاوي الكبير ٢ / ٨٩٤، والمجموع شرح المهذب ٤ / ٢٥٠، والشرح الكبير ٢ / ١١٥، والإنصاف ٢ / ٣٢٣، ومجموع الفتاوى (٢٤ / ١٤-٢٦)، ونيل الأوطار ٣ / ٢٦١.

(٤) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ١ / ٨٩، والبحر الرائق ١ / ٢٦٧، وبدائع الصنائع ١ / ١٢٧، =

الأدلة:

أولاً: عن أنس رضي الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس أخر الظهر إلى وقت العصر ثم نزل فجمع بينهما»^(١).

وفي رواية: «فإن زاغت الشمس قبل أن يرتحل صلى الظهر والعصر ثم ركب»^(٢).

ثانياً: عن معاذ رضي الله عنه قال: «خرجنا مع النبي ﷺ في غزوة تبوك فكان يصلي الظهر والعصر جميعاً والمغرب والعشاء جميعاً»^(٣).

ثالثاً: عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «رأيت رسول الله ﷺ إذا أعجله السير في السفر يؤخر المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء»^(٤).

ووجه الاستدلال: أن النبي ﷺ جمع في السفر مطلقاً، وفي غير عرفة ومزدلفة، فليس الحكم خاصاً بهما، ولا بالنسك، إنما لمطلق السفر.

المناقشة:

ناقش الحنفية هذه الأدلة بأنها تُؤوّل على أنه جمع صوري، وهو أنه أخر الظهر إلى

= والمحلّى ٣/ ١٧٢ ط. دار الشعب.

- ومنشأ الخلاف بين الحنفية والجمهور هو مسألة تخصيص عام القرآن الكريم بخبر الأحاد، فعام القرآن عند الحنفية قطعي الدلالة والثبوت، بخلاف الجمهور الذين يرونه ظني الدلالة، ومعلوم أن أحاديث الجمع آحاد، وعليه فهي ظنية، وإذا كانت ظنية لم تقو على تخصيص القطعي، فمواقيت الصلاة ثبتت بالقرآن والسنة والمتواترة، فلم تقو أحاديث الجمع ظنية الثبوت على تخصيص قطعي الدلالة والثبوت من القرآن والسنة، أما الجمهور فلم يروا إشكالا في تخصيص نصوص القرآن والسنة المتواترة بالأحاديث الآحاد، فمن ثمّ قالوا بمشروعية الجمع في السفر لغير عرفة ومزدلفة. انظر: الرخص في الصلاة (١٤٥).
- (١) أخرجه البخاري في الجمعة / باب يؤخر الظهر إلى العصر إذا ارتحل.. (١٠٤٤)، ومسلم في صلاة المسافرين وقصرها / باب جواز الجمع بين الصلاتين في السفر (١١٤٣).
- (٢) أخرجه البخاري في الجمعة / باب يؤخر الظهر إلى العصر إذا ارتحل.. (١٠٤٥)، ومسلم في صلاة المسافرين وقصرها / باب جواز الجمع بين الصلاتين في السفر (١١٣٩).
- (٣) أخرجه مسلم في صلاة المسافرين وقصرها / باب جواز الجمع بين الصلاتين في السفر (١١٤٩).
- (٤) أخرجه البخاري في الجمعة / باب يصلي المغرب ثلاثاً في السفر (١٠٢٩)، ومسلم في صلاة المسافرين وقصرها / باب جواز الجمع بين الصلاتين في السفر (١١٣٩).

آخر وقتها، وقدم العصر في أول وقتها وفعل مثل ذلك في المغرب والعشاء^(١).
وأجيب بالآتي:

الأول: أن الجمع رخصة، فلو كان على ما ذكره لكان أعظم ضيقاً من الإتيان بكل صلاة في وقتها؛ لأن أوائل الأوقات وأواخرها مما لا يدركه أكثر الخاصة فضلاً عن العامة^(٢).

الثاني: أن الأخبار جاءت صريحة بالجمع في وقت إحدى الصلاتين، وذلك هو المتبادر إلى الفهم من لفظ الجمع.

الثالث: أنه يرد عليه جمع التقديم، فإنه قطعاً في وقت الأولى^(٣).
الأدلة:

استدل الحنفية بأدلة، منها:

الأول: عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «مَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ صَلَّى صَلَاةً قَطُّ إِلَّا لِمِيقَاتِهَا، إِلَّا صَلَاةَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ صَلَّاهُمَا بِجَمْعٍ، وَصَلَاةَ الْفَجْرِ يَوْمَئِذٍ قَبْلَ مِيقَاتِهَا»^(٤).

المناقشة:

يناقش هذا بأن السنة ثبتت صحيحة صريحة في أنه ﷺ جمع في غير هذين الموضوعين، كما تقدم في أدلة الجمهور.

فكلام ابن مسعود رضي الله عنه فيه النفي، والأحاديث الأخرى فيها إثبات، وكما تقرر فإن المثبت مقدم على النافي لكون معه زيادة علم^(٥).

الثاني: عن أبي قتادة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (ليس في النوم تفريط،

(١) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ١/٢٦٧، وبدائع الصنائع ١/١٢٧.

(٢) نيل الأوطار ٣/٢٦١. إدارة الطباعة المنيرية.

(٣) فتح الباري ٢/٥٨٠.

(٤) أخرجه البخاري في الحج / باب متى يصلي الفجر بجمع (١٥٧٠)، ومسلم في الحج / باب استحباب زيادة التغليس بصلاة الفجر يوم النحر.. (٢٢٧٠)، وهذا لفظ مسلم.

(٥) المجموع ٤/٣٧٣.

إنما التفريط على من لم يصل الصلاة حتى يجيء وقت الأخرى، فمن فعل ذلك فليصلها حين يتتبه لها، فإذا كان الغد فليصلها عند وقتها^(١).

المناقشة: يناقش هذا بأن الحديث ليس فيه نفي الجمع، أو تحريمه أو إثباته فقط في عرفة ومزدلفة، بل فيه وجوب الإتيان بالصلاة في وقتها، وهذا محل تسليم، ثم إن وقت الصلاتين المجموعتين عند وجود مسوِّغ الجمع يكون واحداً، فلا يكون فيه إخراج للصلاة عن وقتها.

على أن مقتضى هذا النص أن يمنعوا الجمع ولو في عرفة ومزدلفة، فإن قالوا: ثبت هذا بالنص، أجبوا بثبوت النص أيضاً في غيرهما.

الثالث: عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (من جمع بين الصلاتين في وقت واحد فقد أتى باباً من أبواب الكبائر)^(٢).

المناقشة:

نوقش هذا الحديث من وجهين:

الأول: أنه حديث ضعيف.

الثاني: أن الأحاديث الأخرى التي في الصحاح وغيرها ثبتت بمشروعية الجمع بين الصلاتين في وقت إحداهما، بشكل واضح جلي لا يدع مجالاً للشك وعدم الأخذ بها.

الرابع: أن الصلوات المفروضة عرفت مؤقتة بأوقاتها بالدلائل المقطوع بها من الكتاب والسنة المتواترة والإجماع، فلا يجوز تغييرها عن أوقاتها، والسفر أو المطر لا

(١) أخرجه مسلم في المساجد ومواضع الصلاة / باب قضاء الصلاة الفائتة.. (١٠٩٩).

(٢) هكذا ذكره الحنفية في كتبهم، ولم أجده إلا عن ابن عباس رضي الله عنهما بقيد: (من غير عذر) أخرجه الترمذي في الصلاة / باب ما جاء في الجمع بين الصلاتين (١٧٢) والبيهقي ٣ / ١٦٩، والحاكم في المستدرک المستدرک على الصحيحين للحاكم مع تعليقات الذهبي في التلخيص ١ / ٤٠٩، وهو حديث ضعيف من رواية أبي سلمة يحيى بن خلف البصري، عن المعتمر بن سليمان، عن أبيه، عن حنش به، وحنش هو أبو علي الرحبي، ضعيف عند أهل الحديث، ضعفه أحمد وغيره، ولما وثقه الحاكم تتبعه الذهبي بقوله: بل ضعفوه. انظر: تحفة الأشراف ٧ / ٩٨، والمستدرک ١ / ٤٠٩، والتحقيق في أحاديث الخلاف ١ / ٣١٦، وضعفه الألباني كما في ضعيف الجامع حديث رقم: (٥٥٤٦).

أثر لهما في تأخير الصلاة عن وقتها، أو تقديمها عن وقتها، فلا ينبغي أن يكون الحكم منوطاً بها.

المناقشة:

يناقش هذا بأن الجمع بين الصلاتين هو أداء للصلاة في وقتها بموجب الدليل الشرعي، فليس في الجمع خروجٌ عن هذه النصوص، بل هو التزام بهما وبالسنة النبوية الصحيحة الصريحة، والذي أجاز الجمع في عرفة ومزدلفة - وقد جوزوه بموجب ذلك - هو نفسه من أجاز الجمع في غيرهما، ولم يكن في كلا الموضعين خارجاً عن النصوص الموجبة لأداء الصلاة في وقتها.

كما أن السفر والمطر ثبت الدليل على كون الحكم منوطاً بهما، فليس في ذلك خروج عن الشريعة.

الخامس: القياس؛ وذلك أن العلماء اتفقوا على أنه لا يجمع بين العشاء والفجر، ولا بين الفجر والظهر، لاختصاص كل واحد منهما بوقت مخصوص عليه شرعاً، فكذلك الظهر مع العصر، والمغرب مع العشاء.

المناقشة:

يناقش هذا بأنه لا يجمع بين العشاء والفجر، ولا بين الفجر والظهر لعدم ورود النص بذلك، والأصل أداء كل صلاة في وقتها المحدد شرعاً، أما الظهر والعصر، والمغرب والعشاء فقد ثبت الجمع بينهما بالنص، فيقع هذا القياس مصادماً للنص.

الترجيح:

بعد النظر في القولين السابقين وأدلتهم تبين أن الراجح قول الجمهور للآتي:
أولاً: قوة أدلته، ووضوحها وجلالها.

ثانياً: عدم سلامة أدلة قول الحنفية من المناقشة.

ثالثاً: ورود أدلة الحنفية على موضع تسليم، وهو أن الصلاة يجب أن تؤدى في وقتها الذي أوجبه الله في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ، وليس في الجمع خروج عن هذا الأصل، بل إن الصلاة المجموعة سواء تقديم أو تأخير هي صلاة أديت في وقتها

بمقتضى الدليل الشرعي، فمن جمع الصلاة بعد إن وجد مسوِّغ الجمع فقد التزم بكتاب الله وبسنة رسول الله ﷺ.

رابعاً: أن هذا القول كما هو مقتضى النصوص، فهو كذلك القول المنسج مع مقاصد الشريعة، في يسرها وتخفيفها، ورفع الحرج، ودفع المشقة عن المكلفين.

المسألة الثانية ، وهي الجمع للنازل:

الثاني من المسائل التي يؤثر الوطن والاستيطان فيها من مسائل هذا الباب، هو مسألة: ما إذا كان المسافر نازلاً في البلد التي أرادها بسفره، وهو فيها ليس مواطناً ولا مستوطناً^(١)، فهل يجمع الصلاة فيها باعتباره مازال متلبساً بوصف السفر، أم يتم الصلاة؟

اختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن النازل له أن يجمع بين الصلاتين حال نزوله، وهو المشهور من مذهب مالك والشافعية والحنابلة واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية، وجوّزه الشيخ عبد العزيز بن باز وابن عثيمين رحمهم الله، وإن كان الأولى تركه عندهما^(٢).

القول الثاني: أن النازل ليس له الجمع بين الصلاتين، وإنما يشرع الجمع لمن جدّ به السير فقط، فإذا نزل انقطعت عنه هذه الرخصة، وهو رواية عن مالك، واختاره ابن حزم، وذهب إليه بعض الحنابلة، واختاره ابن القيم^(٣).

الأدلة:

استدل القائلون بمشروعية الجمع للنازل بالآتي:

أولاً: عن معاذ رضي الله عنه أنهم خرجوا مع رسول الله ﷺ في غزوة تبوك، فكان رسول الله ﷺ يجمع بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء، فأخّر الصلاة يوماً ثم خرج فصلى الظهر والعصر جميعاً، ثم دخل، ثم خرج فصلى المغرب والعشاء جميعاً^(٤).

(١) هذا التقسيم الثنائي بين المسافر والمواطن أو المستوطن بناء على ما تقدم من كون الراجح هو هذا التقسيم الثنائي، انظر ص: (٨٩).

(٢) انظر: حاشية الدسوقي ١/ ٥٨٥ ط. دار الكتب العلمية، والمهذب ٤/ ٢٥٣، ومغني المحتاج ١/ ٥٣٠، المبدع ٢/ ١١٧، وكشاف القناع ٢/ ٦٢١، ومجموع فتاوى ابن باز ١٢/ ٢٩٧، والشرح الممتع ٤/ ٥٥٠-٥٥٣، والجمع بين الصلاتين (١٩٤) وما بعدها.

(٣) المدونة الكبرى ١/ ٢٠٥، ومواهب الجليل ٢/ ١٥٤، وحاشية العدوي ١/ ٣٣٧، والمحلى ٣/ ١٧١، وزاد المعاد ١/ ٤٦٣، وأحكام السفر في الشريعة الإسلامية (١٤٤) وما بعدها.

(٤) أخرجه مسلم في الفضائل / باب في معجزات النبي ﷺ (٤٢٢٩).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ظاهره أنه كان نازلاً في خيمة في السفر، وأنه أخرج الظهر ثم خرج فصلى الظهر والعصر جميعاً، ثم دخل إلى بيته ثم خرج فصلى المغرب والعشاء جميعاً، فإن الدخول والخروج إنما يكون في المنزل، وأما السائر فلا يقال: دخل وخرج بل نزل وركب... وهذا دليل على أنه ﷺ كان يجمع أحياناً في السفر وأحياناً لا يجمع، وهو الأغلب على أسفاره»^(١).

ثانياً: حديث أبي جحيفة رضي الله عنه أنه أتى النبي ﷺ وهو نازل بمكة بالأبطح^(٢)، في حجة الوداع في قبة له حمراء من آدم، قال: «فخرج النبي ﷺ بالهجرة عليه حلة حمراء، فتوضأ وأذن بلال، ثم ركزت له عنزة فتقدم فصلى بهم بالبطحاء^(٣) الظهر ركعتين، والعصر ركعتين»^(٤).

قال النووي رحمه الله: «فيه دليل على القصر والجمع في السفر، وفيه أن الأفضل لمن أراد الجمع وهو نازل في وقت الأولى أن يقدم الثانية إلى الأولى، وأما من كان في وقت الأولى سائراً فالأفضل تأخير الأولى إلى وقت الثانية»^(٥).

قال ابن عبد البر: «هذا أوضح دليل في الرد على من قال لا يجمع إلا من جدَّ به

(١) مجموع الفتاوى ٦٤/٢٤.

(٢) الأبطح: كل مسيل فيه دقاق الحصى فهو أبطح، قال ابن دريد: الأبطح والبطحاء الرمل المنبسط على وجه الأرض، وقال أبو زيد: الأبطح أثر المسيل ضيقاً كان أو واسعاً، والأبطح يضاف إلى مكة وإلى منى لأن المسافة بينه وبينهما واحدة وربما كان إلى منى أقرب وهو المحصب وهو خيف بني كنانة وقد قيل إنه ذو طوى وليس به. معجم البلدان ١ / ٧٤، وغريب الحديث للخطابي ١٦ / ٢.

(٣) البطحاء: أصله المسيل الواسع فيه دقاق الحصى، وقال النضر: الأبطح والبطحاء بطن الميثاء والتلعة والوادي وهو التراب السهل في بطونها مما قد جرته السيول، يقال: أتينا أبطح الوادي وبتحاهه مثله، وهو ترابه وحصاه والسهل اللين والجمع الأباطح وقال بعضهم البطحاء كل موضع متسع، وهو موضع بعينه قريب من ذي قار. معجم البلدان ١ / ٤٤٦، وغريب الحديث للخطابي ١٦ / ٢.

(٤) أخرجه البخاري في الوضوء / باب استعمال فضل الوضوء.. (١٨١)، ومسلم في الصلاة / باب ستره المصلي (٧٧٩).

(٥) شرح النووي على مسلم ٤ / ٢٢١، وانظر: السفر وأحكامه في ضوء الكتاب والسنة (٨٠) وما بعدها.

السير، وهو قاطع للالتباس» (١).

ثالثا: عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ جمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء في المدينة من غير خوف ولا سفر (٢).

رابعا: عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَجْمَعُ بَيْنَ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ فِي السَّفَرِ (٣).

وهذان الحديثان عامان في السفر، سواء كان راكبا سائرا أم نازلا.

خامسا: أنه إذا جاز الجمع للمطر ونحوه للمقيم، فجوازه للنازل في السفر من باب أولى (٤).

أدلة القول الثاني:

واستدل القائلون بأن لا يشرع الجمع للنازل بالآتي:

أولا: عن نافع أن ابن عمر رضي الله عنهما كان إذا جدَّ به السير جمع بين المغرب والعشاء بعد أن يغيب الشفق ويقول: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ إِذَا جَدَّ بِهِ السَّيْرُ يَجْمَعُ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ» (٥).

ثانيا: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَجْمَعُ بَيْنَ صَلَاةِ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ إِذَا كَانَ عَلَى ظَهْرِ سَيْرٍ، وَيَجْمَعُ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ» (٦).

قال ابن القيم: «ولم يكن من هديه ﷺ الجمع راكبا في سفره كما يفعله كثير من الناس، ولا الجمع حال نزوله أيضا، وإنما كان يجمع إذا جد به السير، وإذا سار عقيب

(١) نيل الأوطار ٣/ ٢٦٢.

(٢) سبق تخريجه (١٦١).

(٣) أخرجه البخاري في الجمعة / باب الجمع في السفر بين المغرب والعشاء (١٠٤١).

(٤) الشرح الممتع ٤/ ٥٥٠ - ٥٥٣.

(٥) أخرجه البخاري في الحج / باب المسافر إذا جد به السير.. (١٦٧٨)، ومسلم في صلاة المسافرين وقصرها / باب جواز الجمع بين الصلاتين في السفر (١١٤٠).

(٦) أخرجه البخاري في الجمعة / باب الجمع في السفر بين المغرب والعشاء (١٠٤١)، ومسلم في صلاة المسافرين وقصرها / باب جواز الجمع بين الصلاتين في السفر (١١٤١).

الصلاة كما ذكرنا في قصة تبوك، وأما جمعه وهو نازل غير مسافر فلم ينقل ذلك عنه إلا بعرفة؛ لأجل اتصال الوقوف»^(١).

وتناقش هذه الأدلة بالآتي:

أولاً: كونه يأتي في الحديث أنه كان يجمع إذا جد به السير، فإن هذا لا ينفي أن يجمع وهو نازل، كما جاء هذا في الأحاديث السابقة، فليس في الأحاديث نفي الجمع وهو نازل، ولا النهي عنه، بل غاية ما فيها أن ناقلي هذه السنة من الصحابة رَوَوْا ما رأوه من حاله ﷺ، ولم ينفوا غير هذه الحال.

ثانياً: أن حمل هذه السنة على حال من كان على ظهر السير فقط، أو جدَّ به السير ينفي العمل بمدلول الأحاديث الأخرى الدالة على أنه يجمع في السفر مطلقاً، وقد جمع ﷺ في عرفة وهو نازل، وعلى تقدير أن هذا أفضل لاتصال الدعاء في يوم عرفة، ولأنه يشق جمع الناس مرة أخرى، فإنه يدل صريحاً على المشروعية والجواز، ولم يقم من السنة ما يدل على النهي، أضف إلى ذلك جمعه وهو نازل بتبوك وبالأبطح، مما يزيد هذا الجواز تأكيداً.

ثالثاً: على تقدير وجود تعارض بين نصوص القولين، فإن النصوص الدالة على جواز الجمع للنازل ناقله عن الأصل، بينما الأحاديث الأخرى مبينة على الأصل، ومعلوم أن الناقل مقدم على المبني على الأصل.

الدليل الرابع: أن النبي ﷺ لم يجمع وهو نازل بمنى، مما يدل على عدم المشروعية^(٢).

المناقشة:

يناقش بأن هذا يدل على أنه يجوز ترك الجمع للنازل، ولا يدل على تحريم الجمع أو نفيه وعدم مشروعيته، فهو لا يزيد عن كونه فعلاً، وترك الفعل لا يدل على التحريم ولا حتى الكراهة، كما أن الفعل المجرد لا يدل على الوجوب.

(١) زاد المعاد ١/٤٦٣.

(٢) الشرح الممتع ٤/٥٥١.

الترجيح:

يترجح القول الأول القائل بجواز الجمع للنازل، وسواء كان جادا بالسير أم غير جاد؛ وذلك لقوة أدلته، وعدم سلامة أدلة القول الآخر من المناقشات. إلا أنه بالنظر في السنة الصحيحة نجد أن النبي ﷺ لم يكن يداوم على الجمع وهو نازل، بل المنقول عنه إنما هو أفراد ومرات قليلة، مما يدل على أن الأولى لمن كان نازلا أن يؤدي كل صلاة في وقتها، إلا من حرج، وجواز ذلك يجب أن يقيد بالسنة الثابتة عن رسول الله ﷺ، فمن جمع وهو نازل أصاب السنة، ولم يجز الإنكار عليه، ومن ترك الجمع كان أقرب إلى الصواب، وموافقة الأدلة العامة الموجبة للإتيان بكل صلاة في وقتها، والله تعالى أعلم.

المطلب الثالث

اشتراط الاستيطان للجمعة

مَهَيِّدًا

للجمعة شروط وجوب، وشروط صحة، وفي كل منها ما هو متفق عليه ويختلف فيه، والذي يتصل بموضوعنا اشتراط الاستيطان لوجوب الجمعة والخلاف فيه، وقبل ذكر الخلاف في هذه المسألة يحسن الوقوف على ما ذكره فقهاء الشافعية في أقسام الناس في الجمعة، وهو كالاتي:

الأول: من تلزمه وتنعقد به، وهو الذكر الحر البالغ العاقل المستوطن الذي لا عذر له.

الثاني: من تنعقد به ولا تلزمه وهو المريض، والممرض، ومن في طريقه مطر ونحوهم من المعذورين.

الثالث: من لا تلزمه ولا تنعقد به ولا تصح منه، وهو المجنون والمغمى عليه وكذا المميز والعبد والمسافر والمرأة.

الرابع: من لا تلزمه وتنعقد به، وهو من له عذر من أَعذارها غير السفر.

الخامس: من لا تلزمه ولا تصح منه وهو المرتد.

السادس: من تلزمه وتصح منه، وفي انعقادها به خلاف، وهو المقيم غير

المستوطن، ففيه الوجهان المذكوران في الكتاب، أصحابهما: لا تنعقد به» (١).

وأثر الوطن والاستيطان في هذا المبحث على حد سواء، أي سواء كان مواطناً أصلياً

أم كان مستوطناً، فمتى أخذ حكم المواطن دخل في المقصود بهذا المبحث.

وقد اختلف أهل العلم في اشتراط الاستيطان لوجوب الجمعة على قولين:

القول الأول: أن الاستيطان من شروط صحة صلاة الجمعة، فلا تصح الجمعة

بالمسافر ولا تنعقد به، فلا يكمل به نصابها، وهو مذهب جمهور الفقهاء من المالكية

(١) المجموع ٤/٥٠٣، وأسنى المطالب ١/٢٥٠، وحاشية الجمل ٢/٢١.

والشافعية والحنابلة^(١).

الأدلة:

واستدلوا بالآتي:

أولاً: أن النبي ﷺ كان يسافر فلا يصلي الجمعة في سفره، وكان في حجة الوداع بعرفة يوم الجمعة، فصلى الظهر والعصر، وجمع بينهما، ولم يصل الجمعة.

ففي حجة الوداع في حديث جابر رضي الله عنه: (ثُمَّ أَذِنَ بِإِلَالٍ ثُمَّ أَقَامَ فَصَلَّى الظُّهْرَ، ثُمَّ أَقَامَ فَصَلَّى العَصْرَ، وَلَمْ يُصَلِّ بَيْنَهُمَا شَيْئًا)^(٢).

والحديث صريح في أنه ﷺ صلى الظهر، ولم يصل الجمعة، ولو كانت الجمعة تلزم المسافر لصلها الجمعة، كما أنه ﷺ لم يجهر فيها مما ينفي كونها صلاة الجمعة، والخطبة كانت للنسك، وليس للجمعة، ولذلك تشرع خطبة عرفة ولو في غير يوم الجمعة بإجماع المسلمين.

ثانياً: عن جابر رضي الله عنه: قال رسول الله ﷺ: (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فعليه الجمعة إلا مريض، أو مسافر، أو امرأة، أو صبي، أو مملوك، فمن استغنى بلهو أو تجارة استغنى الله عنه والله غني حميد)^(٣).

المناقشة: نوقش هذا الأثر بأنه ضعيف، لم يثبت بسند صحيح عن رسول الله ﷺ.

ثالثاً: أن الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، كانوا يسافرون للحج وغيره فلم يصل أحد منهم الجمعة في سفره.

رابعاً: أن البدو الذين كانوا حول المدينة لم يؤمروا بها، ولا قبائل البادية ممن أسلموا، ولا أقاموها، ولو أقاموها لنقل ذلك.

خامساً: أن هذا هو المروي عن السلف.

(١) كفاية الطالب الرباني ١ / ٣٢٩، وشرح الخرخشي ٢ / ٧٤، ونهاية المحتاج ٢ / ٣٠٦، وحاشية قليوبي

وعميرة ١ / ٣١٨، والفروع ٢ / ٩٦، وكشاف القناع ٢ / ٢٧.

(٢) أخرجه مسلم في الحج / باب حجة النبي ﷺ (٢١٣٧).

(٣) أخرجه الدارقطني في سننه ٢ / ٣، والبيهقي في شعب الإيمان ٣ / ١٠٥، والأثر وضعفه الألباني في مشكاة

فأقام أنس بنيسابور سنة أو سنتين فكان لا يُجَمَّع (١).
وعن الحسن أن عبد الرحمن بن سمرة شتى بكابل شتوة أو شتوتين لا يجمَّع
ويصلي ركعتين (٢).

وقال ابن عمر رضي الله عنه: «لا جمعة على مسافر» (٣).
وقال إبراهيم: «كان أصحابنا يغزون، فيقيمون السنة أو نحو ذلك يقصرون الصلاة،
ولا يجمَّعون» (٤).

قال ابن قدامة رحمه الله: «وهذا إجماعٌ مع السنة الثابتة فيه، فلا يسوغ مخالفتَهُ» (٥).
القول الثاني: انعقاد الجمعة بالمسافر، وهو المشهور من مذهب الحنفية، واختاره
ابن حزم (٦).

الأدلة:

واستدلوا بالآتي:

أولاً: عموم قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ
فَأَسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الجمعة-٩].

قال علي رضي الله عنه: «هذا خطاب لا يجوز أن يخرج منه مسافر، ولا عبد بغير
نص من رسول الله ﷺ» (٧).

المناقشة:

يناقش هذا من وجهين:

-
- (١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ٢ / ١٤.
(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ١ / ٤٤٢.
(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٣ / ١٨٤، وعبد الرزاق في المصنف ٣ / ١٧٢.
(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ٢ / ١٤، وصحَّحه في التحجيل في تخريج ما لم يخرج في إرواء الغليل
(٩٥).

(٥) المغني ٢ / ١٣٨.

(٦) حاشية ابن عابدين ١ / ٥٤٨.

(٧) المحلى ٥ / ٥١.

الأول: أن الآية عامة، وقد قامت أدلة السنة على تخصيصها.

الثاني: أن هذا في غير محل النزاع، فنحن نسلم أن المسافر تجب عليه الجمعة إذا سمع النداء ووجد من المستوطنين من تعتقد بهم الجمعة، فتجب عليه تبعاً لهم، ولكن النزاع في أمر آخر، وهو هل يلزم المسافرين الاجتماع لإقامة الجمعة، وهل إذا لم يوجد إلا جماعة مسافرون، فهل تعتقد بهم الجمعة؟

وهذا أمر غير ما ورد عليه دليلهم.

ثانياً: أدلة وجوب الجمعة من السنة، وأحاديث الفضل في حضورها.

وتناقش بما سبق من كونها عامة قامت الأدلة على تخصيصها.

ثالثاً: القياس على الجماعة، فإذا كان تلزمه الجماعة، فالجمعة أولى.

المناقشة:

يناقش هذا بآبئة قياس في مقابلة النصوص الصريحة، والقياس الذي يقابل النص

فاسد الاعتبار، على أننا نوجب الجمعة على المسافر إذا سمع النداء، ولا يعني هذا انعقادها به، والبحث في الأخير، وليس في وجوبها عليه.

الترجيح:

الذي يترجح قول الجمهور القائل بعدم وجوب الجمعة على المسافر، وعدم

انعقادها به، وإن كانت تجب عليه بغيره من المستوطنين، للآتي:

أولاً: قوة أدلة هذا القول.

ثانياً: كون أدلة قول الحنفية لا تخلو من المناقشة القوية المبطله للعمل بها.

ثالثاً: أن أدلة الحنفية في وجوب الجمعة على المسافر، وهذا مُسَلَّم، وكلامنا في

انعقادها به، ووجوب اجتماع جماعة المسافرين للجمعة، فهي غير واردة على محل النزاع.

تنبيه:

هذا الخلاف في وجوب الاجتماع للجمعة لمن لم يستوطن، بمعنى إن كان جماعة

في بادية ليست محلاً للاستيطان، فإنه لا يجب عليهم الاجتماع للجمعة، ولو صلوهما

جمعة لم تجزئهم عن الظهر، وكذا إذا كان جماعة مسافرون في طريقهم أو نزلوا في بلد ليسوا من أهله، وليسوا مستوطنين فيه، فإنه لا يجب عليهم الاجتماع لإقامة الجمعة؛ لما تقدم، أما إذا كانوا يسمعون الجمعة في المكان الذي تجتمع فيه، فإن الواجب عليهم الحضور، ويلبّون النداء، عملاً بعموم النصوص الدالة على وجوب حضور الجمعة، وهذا يعني أنه إذا أقامها من تصح منهم إقامتها لزمته تبعاً لغيره، لكن لا يحسب من العدد المشروط عند من اشترط العدد (١).

قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: «أما المسافر في بلد تقام فيه الجمعة، كما لو مرَّ إنسان في السفر ببلد، ودخل فيه ليقيل، ويستمر في سيره بعد الظهر، فإنها تلزمه الجمعة لعموم قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة-٩]، وهذا عام، ولم نعلم أن الصحابة رضي الله عنهم الذين يفدون على رسول الله ﷺ ويقفون إلى يوم الجمعة يتركون صلاة الجمعة، بل إن ظاهر السنة أنهم يصلون مع النبي ﷺ» (٢).

(١) انظر: حاشية ابن عابدين ١/٥٤٦، ٢٥٣، وجواهر الإكليل ١/٩٢، وروضة الطالبين ٢/٣٨، والمغني ٢/٣٢٧، والشرح الممتع ٥/١٢.
 (٢) الشرح الممتع ٥/١٢.

المطلب الرابع اشتراط الاستيطان للعيدين

اختلف أهل العلم في اشتراط الاستيطان لصلاة العيدين على قولين^(١):
القول الأول: أن الاستيطان شرط للتكليف بصلاة العيدين، فإذا دخل المسافر
وطنه الأصلي كلف بها كما في الجمعة، وهو مذهب جمهور الفقهاء من الحنفية
والمالكية والحنابلة، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية^(٢).
الأدلة:

استدلوا بالآتي:

أولاً: أن النبي ﷺ لم يصل العيد في حجة الوداع يوم النحر، وقد كان مسافراً، فدل
على أن المسافر لا يشرع له صلاة العيد، وكذا سكان البادية^(٣).
ثانياً: آثار عن السلف، ومنها:

- عن علي رضي الله عنه قال: «لا الجمعة، ولا تشريق^(٤) إلا في مِصرِ جامع»^(٥).
- قال الزهري: «لا صلاة فطر ولا أضحى على مسافر»^(٦).

(١) قال ابن رشد: «والسبب في هذا الاختلاف اختلافهم في قياسها على الجمعة، فمن قاسها على الجمعة كان مذهبه فيها على مذهبه في الجمعة، ومن لم يقسها رأى أن الأصل هو أن كل مكلف مخاطب بها، حتى يثبت استنواؤه من الخطاب». بداية المجتهد ١/ ١٧٤.

(٢) المبسوط ٢/ ٣٨، وبدائع الصنائع ١/ ٢٧٥، والتاج والإكليل ٢/ ٥٧١، وحاشية العدوي على الفتح الرباني ١/ ٣٨٩، والمغني ٢/ ٢٤٥، والفروع ٢/ ١٣٧، والفتاوى الكبرى ٣/ ٣٥٧.

(٣) قال الصنعاني: «وقد وهم ابن حزم فقال: إنه ﷺ صلاها في حجته وغلطه العلماء". سبل السلام ١/ ٤٣٨.
(٤) التشريق أي: صلاة العيد، مأخوذ من شروق الشمس؛ لأن ذلك وقتها. قال أبو عبيد: «يعني أنه لا صلاة يوم العيد، ولا الجمعة إلا على أهل الأمصار؛ وإنما سميت صلاة العيد تشريقاً لإشراق الشمس وهو إضاءتها لأن ذلك وقتها، يقال: شرقت الشمس - إذا طلعت شروقاً، وأشرقت إشراقاً - إذا أضاءت، قال: وأخبرني الأصمعي عن شعبة قال قال لي سماك بن حرب في يوم عيد: اذهب بنا إلى المشرق - يعني المصلى». غريب الحديث لأبي عبيد ٣/ ٤٥٢، وانظر: النهاية في غريب الأثر ٢/ ١١٤٣.

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ٢/ ١٠، وعبد الرزاق في السنن ٣/ ١٦٧، والبيهقي في السنن الكبرى ٣/ ١٧٩، وصححه الحافظ في فتح الباري ٢/ ٤٥٧، والبدر العيني في عمدة القاري ٦/ ١٨٨.

(٦) ذكره ابن رشد في بداية المجتهد ١/ ١٧٤، ولم أقف عليه في كتب السنة.

المناقشة:

نوقشت هذه الآثار من وجهين:

الأول: أنه لا حجة في قول أحد غير رسول الله ﷺ (١).

الجواب:

يجاب عن ذلك بأن هذه الآثار لم تستقل بالحجة، بل حصل بها استئناس في الحكم، والحجة في فعل رسول الله ﷺ.

الثاني: أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أمر رجلاً أن يصلي بضعفة الناس أربع ركعات في المسجد يوم العيد (٢).

قال ابن رجب: «تشبيهاً لصلاتها بصلاة من نفوته الجمعة» (٣).

الجواب:

أجيب عن هذا الأثر بأنه ضعيف.

وعلى تقدير صحته فالحجة في فعل رسول الله ﷺ، وليس في فعل أحد من الناس.

القول الثاني: أن العيد لا يشترط لها سوى التكليف، وهو المشهور من مذهب الشافعية، وهو رواية عن أحمد، وقال به ابن حزم (٤).

الأدلة:

واستدلوا بالآتي:

أولاً: عموم الأدلة الدالة على مشروعية صلاة العيد للمسلمين، فيدخل فيها

(١) المحلى ٥/٨٦.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ٢/٥، والبيهقي في السنن الكبرى ٣/٣١٠، وضعفه ابن التركماني كما في الجوهر النقي، قال: «في سننه أبو قيس هو الأودي. قال البيهقي في باب لا نكاح إلا بولي: مختلف في عدالته، وقال في باب مس الفرج بظهر الكف: لا يحتج بحديثه قاله ابن حنبل، وفي سننه أيضاً عاصم بن علي خرَّج له في الصحيح ولكن ابن معين قال عنه: لا شيء، وفي رواية: كذاب ابن كذاب». الجوهر النقي ٣/٣١٠.

(٣) فتح الباري ٧/٧٨.

(٤) الأم ١/٢٧٧، وتحفة المحتاج ٣/٤٠، والمغني ٢/٢٤٥، والفروع ٢/١٣٧، والمحلى ٥/٨٧.

المسافر وغيره، كحديث أم عطية رضي الله عنها قالت: «أمرنا أن نخرج في العيدين العواتق وذوات الخدور وأمر الحيض أن يعتزلن مصلى المسلمين»^(١).

ثانياً: أن النبي ﷺ واظب عليها حتى مات، ولم يتركها مرة واحدة، وهذا مع كونها شرعت على وجه الاجتماع، مما يعني تأكدها على عموم المسلمين^(٢).

المناقشة:

يناقش هذا بأنه قد قام الدليل المخصص لهذه الأدلة العامة، فإن النبي ﷺ لم يصل العيد في حجة الوداع، مع كونه مسافراً.

الترجيح:

يترجح القول الأول لصراحة دليله، وكونه مخصصاً صريحاً للدليل الشافعية، والله

أعلم.



(١) أخرجه البخاري في الحيض / باب شهود الحائض العيدين.. (٣١٣)، ومسلم في صلاة العيدين / باب ذكر إباحة خروج النساء في العيدين.. (١٤٧٣).

(٢) بناء على هذا وقع الخلاف بين أهل العلم في حكم صلاة العيدين، بين قائل بالوجوب كما هو المشهور من مذهب الحنفية، وقائل بالسنية المؤكدة، كما هو المشهور من مذهب المالكية والشافعية، وقائل: إنها فرض كفاية، كما هو المشهور من مذهب الحنابلة.

انظر: الهداية ١/ ٦٠، وبدائع الصنائع ١/ ٢٧٥، ٢٧٤، والمجموع ٥/ ٣، وحاشية الجمل على شرح المنهج ٢/ ٩٢، وجواهر الإكليل شرح مختصر خليل ١/ ١٠١، والمغني ٢/ ٣٠٤.

المبحث الثالث

أثر الوطن والاستيطان في الجنائز

وفيه مطلبان

المطلب الأول نقل الميت إلى وطنه الأصلي

تصوير المسألة:

في كثير من الأحيان يتواجد الشخص في غير وطنه الأصلي، ثم توافيه المنية، وهو في ذلك البلد، وفي أكثر الأحيان يبادر أهل البلد الثاني بدفنه فيه، وأحيانا يُطالب بنقل الميت إلى موطنه الأصلي، إما أهله وخواصه أو هو يوصي بذلك، أو يوصي بالدفن بعيدا عن الوطن الأصلي، كأن يوصي بالدفن في مكة أو المدينة لشرفهما، ونحوه.

وقبل الشروع في بيان حكم هذه المسألة، أحب التنبيه على أن هناك بعض المواضع محل اتفاق، وهي:

أولا: لا يجوز نقل الميت إذا أدى ذلك إلى هتك حرمة أو تغيير جثته، كما لو كان النقل لفترة طويلة وسيُسبب ذلك تغير جثة الميت، فلا يجوز النقل ويجب أن يدفن في محله.

ثانيا: لا يجوز نقل الشهداء، ويجب دفنهم في مواضعهم، وقد حكي الاتفاق على ذلك، مستدلين بحديث جابر رضي الله عنه أن شهداء أحد نُقلوا إلى المدينة، فأمر النبي ﷺ بأن يردوا إلى مضاجعهم، فُرِّدُوا إلى الأماكن التي استشهدوا فيها، وأن ينزع عنهم الحديد والجلود، وأن يدفنوا في ثيابهم بدمائهم»^(١).

ثالثا: يجوز نقل الميت للضرورة، كما لو مات في بلاد الكفار وخشي على هذا الميت من أن يعذب الكفار بجثته بالتمثيل أو بالتحريق أو بالتقطيع أو البيع ونحو ذلك^(٢).

(١) أخرجه أحمد (١٣٦٥٣) والترمذي في الجهاد / باب ما جاء في دفن القتيل في مقتله (١٦٣٩)، وأبو داود في الجنائز / باب في الميت يحمل من أرض إلى أرض وكرامة ذلك (٢٧٥٢)، وابن ماجه في الجنائز / باب ما جاء في الصلاة على الشهداء ودفنهم (١٥٠٥)، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، والحديث حسنه الهيثمي في مجمع الزوائد ٣ / ١٦٠، وصححه الألباني كما في صحيح وضعيف سنن الترمذي رقم (١٧١٧).

(٢) حاشية ابن عابدين ١ / ٦١٠، وجواهر الإكليل ١ / ١١١، وروضة الطالبين ٢ / ١٣١، ١٢٠، وحاشية قليوبي ١ / ٣٣٩، والمغني ٢ / ٥٣٢، ٥٣١، ٥٠٩.

وفي سوى هذه المواضع فالحكم يختلف، وهو لا يخلو من حالين:

الحال الأولى:

أن يكون النقل قبل الدفن.

الحال الثانية:

أن يكون النقل بعد الدفن.

أما الحال الأولى، وهو ما كان قبل الدفن، فقد اختلف أهل العلم في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: مذهب الحنفية أن نقل الميت مكروه، إلا لمسافة يسيرة كالميلين، أما

ما عدا ذلك فإنه لا ينقل، وهو أضيّق المذاهب في هذه المسألة^(١).

القول الثاني: أن النقل جائز، حتى قالوا: بعد دفنه ينبش وينقل، وهو مذهب المالكية

والحنابلة^(٢).

إلا أن المالكية اشترطوا لهذا الشروط الآتية:

- أن لا ينفجر حال نقله.

- أن لا تنتهك حرمة.

- وأن يكون لمصلحة، كأن يخاف عليه أن يأكله البحر، أو ترجى بركة الموضع

المنقول إليه، أو ليدفن بين أهله، أو لأجل قرب زيارة أهله، أو دفن من أسلم بمقبرة

الكفار، فيتدارك بإخراجه منها، ودفنه في مقبرة المسلمين، فإن تخلف شرط من هذه

الشروط الثلاثة كان النقل حراما.

الأدلة:

أولا: أن موسى عليه السلام لما حضرته الوفاة سأل الله أن يدنيه من الأرض

المقدسة رمية حجر^(٣).

(١) البحر الرائق ٢/٢١٠، وحاشية ابن عابدين ١/٦٠٢، والجوهرة النيرة ١/١٠٩.

(٢) شرح الزرقاني ٢/١٠٢، وجواهر الإكليل ١/١١١، والمغني ٢/٥٠٩، والفروع ٢/٢٨٢.

(٣) أخرجه البخاري في الجنائز / باب من أحب الدفن في الأرض المقدسة أو نحوها (١٢٥٣)، ومسلم في

الفضائل / باب من فضائل موسى ﷺ (٤٣٧٤).

المناقشة: نوقش هذا بأنها مسافة قصيرة، وهذا ليس محل نزاع.

ثانيا: أن يعقوب عليه السلام مات بمصر فنقل إلى الشام^(١).

ثالثا: أن موسى عليه السلام نقل تابوت يوسف عليه السلام بعدما أتى عليه زمان

من مصر إلى الشام ليكون مع آبائه^(٢).

المناقشة: نوقش هذا بأنه شرع من قبلنا، ولم تتوفر فيه شروط كونه شرعاً لنا^(٣).

رابعا: أن سعيد بن زيد رضي الله عنه توفي بالعقيق ونقل إلى المدينة^(٤).

خامسا: عن عبد الله بن أبي مليكة رحمه الله قال: «توفي عبد الرحمن بن أبي بكر

رضي الله عنهما بالحبشة، فحمل إلى مكة فدفن، فلما قدمت عائشة رضي الله تعالى عنها

أتت قبره، ثم قالت: «والله لو حضرتك ما دفنت إلا حيث مت، ولو شهدتك ما

زرتك»^(٥).

سادسا: عن سعيد بن عبد العزيز قال: لما قتل علي بن أبي طالب رضي الله عنه

حملوه ليدفنوه مع رسول الله ﷺ^(٦).

قال في عون المعبود بعد أن ساق هذه الآثار: «وفي هذه الآثار جواز نقل الميت من

الموطن الذي مات فيه إلى موطن آخر يدفن فيه، والأصل الجواز فلا يمنع من ذلك إلا

لدليل»^(٧).

المناقشة: نوقشت هذه الآثار من وجهين:

الأول: أنها آثار ضعيفة.

(١) ذكره في تبين الحقائق ١/ ٢٤٦، وفي فتح القدير ٢/ ١٤١، ولم أقف عليه مسندا.

(٢) ذكره في تبين الحقائق ١/ ٢٤٦، وفي فتح القدير ٢/ ١٤١، ولم أقف عليه مسندا.

(٣) فتح القدير ٢/ ١٠١، ١٠٢.

(٤) الإصابة في تمييز الصحابة ٣/ ١٠٤

(٥) أخرجه الترمذي في الجنائز / باب ما جاء في الرخصة في زيارة القبور (٩٧٥)، وعبد الرزاق في المصنف

٣/ ٥١٧، ٥١٨، وضعفه الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي برقم (١٠٥٥).

(٦) عزاه السيوطي إلى ابن عساكر كما في تاريخ الخلفاء ١/ ١٥٥.

(٧) عون المعبود ٨/ ٣١٠.

الثاني: على التسليم بصحتها وثبوتها والقول بمقتضاها، فإنها تحمل على المسافة القريبة.

سابعاً: أن ذلك أخف لمؤنته، وأسلم له من التغيير، وأما إن كان فيه غرض صحيح جاز.

القول الثالث: التفصيل، فإن كان لبلد مقدس فإنه جائز، وإن كان لغير لبلد مقدس فإنه يحرم، وهو المشهور من مذهب الشافعية^(١).

الترجيح:

بعد النظر في هذه المسألة والأقوال فيها، وبعد عرض أدلة كل قول، يترجح أن هذه المسألة فيها التفصيل الآتي:

أولاً: إذا كانت المسافة التي ينقل منها الميت يسيرة، والنقل إلى وطنه الأصلي، فالأظهر أن هذا جائز ولا بأس به، عملاً بالآثار الواردة في هذا الباب.

أضف إلى ذلك أن هذا ليس فيه إيذاء للميت، مع كون المتقرر أن يدفن مع أهله وأقاربه أولى، لما في ذلك من تسهيل الزيارة، وأبعد لاندراست قبورهم، ويعضده قوله ﷺ لما دفن عثمان بن مظعون وعلم قبره: (أدفنُ إليه من مات من أهلي)^(٢).

ثانياً: إذا مات في بلاد الكفار وأوصى أن ينقل، أو اختار أولياؤه أن ينقل إلى بلد المسلمين، فأيضاً هذا جائز ولا بأس به؛ لأن هذا غرض صحيح.

وأما ما عدا ذلك، كالنقل لفضيلة المكان ونحوه، فالذي يظهر أنه لا يجوز للآتي:

أولاً: أنه لم يرد أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا ينقلون موتاهم، لم يرد النقل إلا في الشهداء فقط، وإنما نقلوهم لكي يُدفنوا مع المسلمين في البقيع، ولم يرد أن النبي ﷺ أمر بأن ينقل من مات في المدينة إلى مكة، مع أن مكة أفضل من المدينة، أو أن من مات خارج المدينة ينقل إلى المدينة أو ينقل إلى مكة.

(١) روضة الطالبين ٢/ ١٤٣.

(٢) أخرجه أبو داود في الجنائز / باب في جمع الموتى في قبر، والقبر يُعلم (٢٧٩١)، والحديث حسنه الحافظ في تلخيص الحبير ٢ / ١٣٣، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة ٨ / ٦٧.

ثانيا: أن السنة هي المسارعة في تجهيز الميت وتكفينه والصلاة عليه ودفنه، لحديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (أَسْرِعُوا بِالْحِجَازَةِ، فَإِنْ تَكُ صَالِحَةً فَخَيْرٌ تُقَدِّمُونَهَا إِلَيْهِ، وَإِنْ يَكُ سَوَى ذَلِكَ فَسَرٌّ تَضَعُونَهُ عَنْ رِقَابِكُمْ)^(١)، ومعلوم ما في النقل من تأخير لهذه السنة وتعطيلها.

ثالثا: أن النقل إذا كان من مسافة بعيدة قد يكون فيه إيذاء وضرر للميت، وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال ﷺ: (كسر عظم الميت ككسره حياً)^(٢).
رابعا: أن النقل في كثير من الأحيان يكون فيه مشقة لمن يقوم بالنقل، ولأولياء الميت، والمشقة تكون مالية أو نظامية وغيره، مع عدم وجود المسوغ القوي لهذا الفعل. والله تعالى أعلم.

أما الحال الثانية، وهي نقل الميت بعد الدفن:

فقد ختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء إلى أنه لا يجوز نبش القبر من أجل نقل الميت إلى مكان آخر، إلا أن المالكية أجازوا نقله بالشروط السابقة، أو لضرورة، ووافقهم الشافعية في ذلك فقالوا بجواز نقله لضرورة، كما لو دفن دون أن يغسل، ما لم يكن من الشهداء، أو يُدفن في أرض أو ثوب مغصوبين مثلاً^(٣).

الدليل:

استدلوا بحديث عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: (كسر عظم الميت ككسره

حيا).

(١) أخرجه البخاري في الجنائز / باب السرعة بالجنائز.. (١٢٣١)، ومسلم في الجنائز / باب الإسراع بالجنائز (١٥٦٨).

(٢) أخرجه أحمد (٢٣١٧٢) وأبو داود في الجنائز / باب في الحفار يجد العظم.. (٢٧٩٢)، وابن ماجه في ما جاء في الجنائز / باب في النهي عن كسر عظام الميت (١٦٠٥)، وحسنه الألباني في مشكاة المصابيح ٣٨٦/١، وأشار في أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، إلا أن ابن القطان وابن دقيق العيد حسّناه ٢١٥/١.

(٣) فتح القدير ٢ / ١٠١ - ١٠٢، وحاشية ابن عابدين ١ / ٦٠٢، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤٢٩/١، وحاشية الصاوي ١ / ٥٧٨، ومغني المحتاج ١ / ٣٦٦، وحاشيتا قليوبي وعميرة ١ / ٤١٣.

ومعلوم أن نبش القبر بعد إغلاقه فيه إهدار لكرامة الإنسان، وغالبًا ما يؤدي ذلك إلى كسر عظام الميت.

القول الثاني: ذهب الحنابلة إلى أنه يجوز نبش القبر لنقل الميت ودفنه في بقعة خير من بقعته التي دفن فيها، كمجاورة صالح لتعود عليه بركته، أو لإفراده في قبر واحد عمن دفن معه، أو لتحسين كفنه، ونحوه^(١).

الأدلة:

أولاً: قول جابر رضي الله عنه: «دفن مع أبي رجل، فلم تطب نفسي حتى أخرجته فجعلته في قبر على حدة»^(٢).

المناقشة:

يناقش هذا بأنه فعل صحابي واجتهاد منه، وليس في هذا ما يدل على المشروعية والجواز، فيعرض مثل هذا على أدلة الشرع، فما وافقها أخذ به، وما لا لم يعمل به، وليس في أدلة الشرع ما يشهد لهذا.

ثانياً: أن سعيد بن زيد رضي الله عنهما مات بالعقيق فحمل إلى المدينة، ودفن بها^(٣).

ثالثاً: عن قال سفيان بن عيينة رحمه الله: «مات ابن عمر رضي الله عنهما ههنا، وأوصى أن لا يدفن ها هنا، وأن يدفن بسرف»^(٤).

المناقشة:

يناقش هذان الأثران بأنهما قبل الدفن، وهذا قد يُسَلَّم، أما بعد الدفن فليس في هذه الآثار ما يدل على جوازه.

الترجيح:

بعد النظر في أقوال هذه المسألة وأدلتها، يترجح قول الجمهور بالمنع من نقل

(١) كشف القناع ٢/ ٨٦، ١٤٢، وشرح منتهى الإرادات ١/ ٣٨٠.

(٢) أخرجه البخاري في الجنائز / باب هل يخرج الميت من القبر.. (١٢٦٥).

(٣) سبق تخريجه (١٨٥).

(٤) أخرجه ابن المنذر في الأوسط ٥/ ٤٦٤.

الميت بعد دفنه، إلا لمصلحة أو ضرورة شرعية، وذلك لوجهة هذا القول وقوة دليله، وورود المناقشة على أدلة القول الآخر، مع كونه أبعد من فعل النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم، مع ما في ذلك من الشرور والآثام التي قد تترتب عليه؛ لذا كان القول بالمنع أقوى، والله تعالى أعلم.

المطلب الثاني الصلاة على الميت إذا وجد في غير دار الإسلام

مَهَيِّدٌ

في كثير من الأحيان، وخاصة في العصور المتأخرة كثر السفر إلى غير بلاد الإسلام، وأياً كان الغرض، للتعليم أو السياحة أو الاتجار، ونحوه، فإنه في حال ما إذا توفي الشخص في غير بلاد الإسلام، فإما أن يكون في البلد مقابر خاصة بالمسلمين، وإما أن لا يوجد، فإذا وجد فلا إشكال في جواز الدفن، وتقدم أن يجوز نقله للضرورة.

أما إذا لم يوجد مقابر خاصة بالمسلمين، فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أنه لا يجوز دفنه في مقابر الكفار، إلا للضرورة، كأن لا يستطيع أهله أو خاصته نقله إلى وطنه الأصلي أو إلى بلد مسلم آخر، لعدم القدرة المالية، أو لصعوبة إجراءات النقل، أو لعدم وجود بلد مسلم يقبل جثمانه، ونحو ذلك، وهذا ما صدر به قرار مجمع الفقه الإسلامي^(١).

كما نص الشافعية والحنابلة على أنه إذا مات المسلم في بلاد الكفار فلا يرفع قبره بل يخفى لثام يتعرضوا له، قال البهوتي: «تسوية قبر المسلم بالأرض وإخفاؤه بدار الحرب أولى من إظهاره وتسليمه؛ خوفاً من أن ينبش فيمثل به»^(٢).

إلا أن هذا ظاهر في بلاد الحرب، أما مع العهد والأمان ونحوه، وعدم ما ذكره الفقهاء، من الخشية من أن ينبش قبره ويمثل به، فالأظهر أن لا حاجة له.

أثر الوطن في الصلاة على الميت في غير دار الإسلام:

المقصود بهذا المبحث هو ما إذا وجد ميت بغير بلاد الإسلام، وليس عليه علامات الإسلام أو الكفر، فهل يصلى عليه باعتبار كون الأصل الإسلام، أو لا يصلى اعتباراً بغلبة الوطن أو الدار الذي وجد فيها؟

(١) حاشية ابن عابدين ١/٥٩٩ ط. المطبعة العربية باكستان، ومنح الجليل ١/٥٠١، وروضة الطالبين ٢/١٤٢، وشرح منتهى الإرادات ١/٢٥٧، ومجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد ٣-٢/١٤٠٠، والمسائل الفقهية المتعلقة بالمغتربين (١٥).

(٢) روضة الطالبين ٢/١٣٧، ١٣٦، وكشاف القناع ٢/١٣٨.

وكذا إذا اختلط جماعة كفار بمسلمين بوطن غير مسلم، فهل يصلى على الجميع أو يترك الجميع؟

أما في المسألة الأولى، فالميت بغير دار الإسلام لا يخلو من ثلاث حالات:

الأولى: أن توجد عليه علامات الإسلام فهذا يصلى عليه بلا خلاف.

الثانية: أن توجد عليه علامات الكفر، فلا يصلى عليه، ولا يدفن في مقابر المسلمين

بلا خلاف.

الثالثة: ألا توجد عليه علامة الإسلام ولا الكفر، ففيه خلاف على قولين:

القول الأول: أن يغلب حكم الدار، فلا يصلى عليه تبعا لدار الكفر، وهو المشهور

من مذهب الحنفية، والظاهر عند الشافعية، والمشهور من مذهب الحنابلة^(١).

ودليلهم: أن الأصل أن من كان في دار فهو من أهلها يثبت له حكمهم ما لم يقم على

خلافه دليل.

القول الثاني: التفصيل، فإن وجد في دار كفار ولا مسلم فيها فكافر، وإلا يان وجد

فيها مسلم فمسلم، وهو القول الصحيح من أقوال الشافعية^(٢).

ودليلهم: تغليباً لحكم الإسلام، باعتباره الأصل، وأن كل إنسان يولد على الفطرة.

الترجيح:

الذي يترجح القول الأول، وأن من وجد في دار الكفر وليس عليه ما يدل على

إسلامه، فإنه لا يحكم بإسلامه حتى يقوم الدليل على ذلك، ولا يكتفى بمجرد وجود

بعض المسلمين، إلا إن غلب وجودهم في هذا المكان، فإن هذا قد يغير الحكم

بحسب غلبة المسلمين على المكان، أما إن كان وجود المسلمين فيها على وجه

الندرة فإنه لا يعني غلبة الحكم لهم، وعليه فلا وجه للحكم بإسلامه اكتفاء بذلك، بل

يحكم بكفره تغليباً للدار، إذ الأصل فيمن وجد في دار الكفر أنه كافر حتى يثبت ما

(١) فتح القدير ٣/٣٤٨، وأحكام القرآن للجصاص ١/٦٣٢، والمغني ٢/٤٠٤، والشرح الكبير ٢/٣٥٨،

وانظر: قواعد ابن رجب - القاعدة التاسعة والخمسين.

(٢) تحفة المحتاج ٣/١٦١، وحاشية البجيرمي على المنهج ١/٤٨٦.

يوجب الحكم بإسلامه.

المسألة الثانية:

الاختلاط بين المسلمين والكفار في بلاد الكفر يكون على وجه كبير، ويعد من النوازل في العصر الحديث، وكان نتيجة طبيعية لزحف أعداد كبيرة من المسلمين إلى دور الكفر، ومعلوم أنه قد يقع حادث أو ينهار مبنى ونحوه، ويجمع عددا من المسلمين والكفار، وحينئذ إما أن يتمايز المسلمون عن الكفار، وإما ألا يتمايز بعضهم عن بعض. والحكم في ذلك أنه في حال ما إذا أمكن تمييز موتى المسلمين عن موتى الكفار بالعلامة فإنهم يميزون ويصلى عليهم، ويجب دفنهم في مقابر المسلمين، إلا للضرورة فيدفنون في مقابر الكفار

وإن لم يمكن التمييز، فقد وقع خلاف في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: يصلى عليهم بكل حال، ترجيحاً للمسلمين على الكافرين، وينوي من يصلي عليهم المسلمين لأنه لو قدر على التمييز فعلا فعل فإذا عجز عنه ميز بالنية، وهو مذهب جمهور المالكية الشافعية والحنابلة^(١).

الأدلة:

أولاً: أن الصلاة على المسلمين واجبة، ولا طريق إليها هنا إلا بالصلاة على

الجميع.

ثانياً: أنه أمكن الصلاة على المسلمين من غير ضرر، فوجب المصير إليها، كما لو كانت الغلبة للمسلمين، فإذا جاز الصلاة والدعاء للأكثر باعتبار أنهم أغلب، فكذاك للأقل.

القول الثاني: العمل بالغلبة، فإن كانت الغلبة للمسلمين يغسلوا ويصلى عليهم، إلا من عرف بعينه أنه كافر، وإن كانت الغلبة لموتى الكفار فلا يصلى عليهم إلا من عرف أنه

(١) انظر: حاشية الصاوي على الشرح الصغير ١/٥٧٥، ومنح الجليل ١/٥٢٥، والتاج والإكليل ٣/٧١، والحاوي الكبير ٣/٨٢، ونهاية المحتاج ٣/٢٤، وحاشيتا قليوبي وعميرة ١/٤٠٧، والمغني ٢/٤٠٤، وكشاف القناع ٢/١٢٥.

مسلم بالسيماء، فإذا استويا لم يصلّ عليهم، وهذا هو المشهور من مذهب الحنفية^(١).
الأدلة:

أولاً: أن العبرة للغالب، والمغلوب ساقط الاعتبار بمقابلته، فلا يظهر حكمه مع الغالب.

ثانياً: القياس على ما لو وجد ميت في دار الإسلام، فكما أنه يصلّى عليه، وإن احتمل أن يكون كافراً؛ لأن الغلبة في دار الإسلام للمسلمين، وكذلك لو وجد ميت في دار الحرب فإنه لا يصلّى عليه، وإن احتمل أن يكون مسلماً؛ لأن الغلبة في دار الحرب للكفار.

فكذلك إذا كانت الغلبة للمسلمين جعل من حيث الحكم كأن الكل مسلمون فيصلّى عليهم، لكن ينوون بالدعاء للمسلمين؛ لأنه لو أمكن التمييز حقيقة يجب التمييز حقيقة، فإذا تعدّر التمييز حقيقة وأمكن التمييز بالنية، وجب بالنية، وإن كان الأكثر كفاراً لم يغسلوا، ولم يصلّ عليهم لما ذكرنا أن العبرة للغالب.

ثالثاً: أنه استوى جانب الصلاة وجانب الترك فترجح جانب الترك؛ لأن الصلاة على الكافر لا تجوز بحال، وترك الصلاة على المسلم جائز في الجملة، فجاز ترك الصلاة في هذه الحال، بخلاف ما إذا كانت الغلبة للمسلمين، لأنه لما ترجح بحكم الكثرة فكأنه ليس فيهم كفار.

المناقشة: نوقش هذا من ثلاثة أوجه:

الأول: أن الحكم بالغلبة الذي هو أصل دليلهم يبطل بما إذا اختلطت أخته بأجنبيات، أو اختلطت ميتة بمذكيات، فإنه يثبت الحكم للأقل دون الأكثر^(٢).

الثاني: أنه لا يسلم كون ترك الصلاة على المسلم جائز في الجملة، إلا إذا أرادوا أنه فرض كفاية، فهو لا يخرج بذلك عن حد الفرض، وإن لم يكن على أفراد وآحاد المسلمين، لكنه يجب على مجموعهم، ولا سبيل لهذا إلا بالصلاة على الجميع، مع

(١) المبسوط ٢/ ٥٣، والمحيط البرهاني ٢/ ٣٥٩.

(٢) المغني ٢/ ٤٠٤.

التخلص من الصلاة على الكافر بحصر النية للمسلمين.

الثالث: أنه إن كان يصلى عليهم إذا كان المسلمون أكثر رجاء أن تكون صلاة على كل مسلم فهذا المعنى موجود إذا كان المسلمون أقل، وإن كان لا يصلى عليهم إذا كان المسلمون أقل خوفاً من أن تكون صلاة على كل كافر فهذا المعنى موجود إذا كان المسلمون أكثر، فعلم فساد ما اعتبروه^(١).

الترجيح:

يترجح القول الأول، وأن الواجب الصلاة على الجميع، مع توجيه النية إلى الصلاة على المسلمين، ووجه قوة هذا القول، أن هذا فيه العمل بأصول الشرع من حيث الاحتياط لموتى المسلمين، وعدم الضرر في الصلاة على الجميع، مع حصر النية على المسلمين دون الكفار، فكما أنه إذا مرَّ على جماعة مختلطة مسلمين وكفار، فإنه يسلم على الجميع، مع قصد المسلمين بالسلام، وليس في ذلك ضرر، وهذا في المستحب، فلا شك أن ظهور هذا في الصلاة على المسلمين الواجبة من باب أولى.

كما أنه يغسل ويكفن الجميع؛ لأن الصلاة على الميت لا تصح إلا بعد غسله وتكفينه مع القدرة على ذلك، فوجب أن يغسلوا ويكفونوا كلهم، ويدفونوا منفردين عن المسلمين والكفار كل واحد بمكان وحده إن أمكن ذلك؛ لئلا يدفن مسلم مع كافر، وإن لم يمكن أفرادهم، فإنهم يدفون مع المسلمين احتراماً لمن فيهم من المسلمين^(٢).

(١) الحاوي الكبير ٣/ ٨٢.

(٢) كشف القناع ٢/ ١٢٥.

المبحث الرابع

أثر الوطن والاستيطان في الزكاة

وفيه مطلبان

المطلب الأول أثر الوطن والاستيطان في ابن السبيل

مَهَيِّدٌ

تقدم مرارا أن الوطن يؤثر في جملة كبيرة من الأحكام، سلبا أو إيجابا، ومن جملة ذلك تأثيره في مباحث الزكاة، ولعل من أبرز مسائل الباب هو أثر الوطن فيمن خرج عنه، وانقطعت به السبل، ونفذ ماله، وهو ابن السبيل، فأوجب الشارع لمن هذا حاله أن يأخذ نصيبا من الزكاة، على خلاف يسير في تحديده؟ غير أن مفارقة الوطن وتلبسه بهذه الحال أثر كثيرا في حكمه، حتى جعله من الأصناف الثمانية المستحقين للزكاة.

ابن السبيل لغة:

ابن السبيل هو المسافر الذي يجتاز من بلد إلى بلد، وإنما قيل له: ابن السبيل؛ لملازمته له، كما يقال لطير الماء: ابن الماء لملازمته إياه، وللرجل الذي أتت عليه الدهور: ابن الأيام والليالي والأزمنة، ومنه قول ذي الرمة:

وَرَدْتُ اعْتِسَافًا وَالثَّرِيًّا كَأَنَّهَا عَلَى قِمَّةِ الرَّأْسِ ابْنُ مَاءٍ مُحَلَّقٌ

كما يقال لِلجَّاجِ: ابن أقوال، وللذي يتعسف المفاوز: ابْنُ الفَلَاةِ، وللفقير الذي لا مأوى له غير الأرض وتربها: ابن غبراء.

قال طرفة:

رَأَيْتَ بَنِي غُبْرَاءَ لَا يُنْكِرُونَني وَلَا أَهْلَ هَذَاكَ الطَّرَافِ المَمْدِدِ (١)

ابن السبيل اصطلاحا:

اختلف العلماء فيمن ينطبق عليه ابن السبيل على قولين:

القول الأول: أنه المسافر المنقطع به في سفره، فيعطى ما يرجع به إلى بلده، وهو

قول الجمهور من الأحناف والمالكية والحنابلة (٢).

(١) تفسير الطبري ٣/٣٤٦، والنهاية في غريب الأثر ٢/٨٤٦، ومقاييس اللغة ١/٢٨٣، وتحرير ألفاظ التنبيه (١٢١).

(٢) انظر: فتح القدير ٢/٢٦٥، وحاشية ابن عابدين ٢/٦١، ٦٢، والشرح الكبير للدردير ١/٤٩٧، وحاشية=

ودليلهم: أن الله علّق الحكم على كونه ابن سبيل، ولا يكون كذلك حتى يكون مسافراً، ولا يكفي العزم على السفر، كما لا يثبت له حكم السفر بمجرد همّه به دون فعله، فابن السبيل لا يفهم منه إلا الغريب، دون من هو في وطنه ومنزله.

القول الثاني: أنه يشمل الغريب المنقطع، والمنشئ للسفر من بلده، فيدفع إليهما ما يحتاجان إليه لذهابهما ولعودهما، وهو المشهور من مذهب الشافعية^(١).

ودليلهم: أن ابن السبيل حقيقة في المجتاز، مجاز في المنشئ، فيعطى منشئ السفر قياساً على المجتاز بجامع احتياج كل منهما لنفقات السفر؛ لأن مرید السفر محتاج إلى أسبابه.

الجواب:

أجيب عن هذا من وجهين:

الأول: أن المنشئ للسفر لا يدخل في وصف ابن السبيل؛ لأن السبيل هو الطريق، وابن السبيل - كما تقدم - الملازم للطريق الكائن فيها، فمن لم يكن كذلك لا يكون ابن سبيل، ولا يصير كذلك بالعزيمة، كما لا يكون مسافراً بالعزيمة^(٢).

الثاني: أنه لا يفهم من ابن السبيل إلا الغريب دون من هو في وطنه ومنزله، فوجب أن يحمل المذكور في الآية على الغريب دون غيره^(٣).

الترجيح:

يترجح قول الجمهور؛ وذلك للآتي:

أولاً: قوة ووجاهة دليل الجمهور، مع عدم سلامة دليل القول الآخر.

ثانياً: أنه الموافق للقرآن، حيث لم يعلق الحكم بالسفر، أو من عزم عليه.

= الدسوقي ١ / ٤٩٧، والمقنع ١ / ٣٤٦، وتفسير القرطبي ٨ / ١٨٧، وتفسير ابن كثير ١ / ٤٨٧، وتفسير السعدي ١ / ٣٤١، وفقه الزكاة للقرضاوي ٢ / ٦٧٧، ٦٧٦، ومصارف الزكاة في الإسلام (٣١٤) وما بعدها، ومصارف الزكاة (٩١)، ومعجم لغة الفقهاء (٤٠).

(١) المجموع ٦ / ٢١٥، وروضة الطالبين ٢ / ٣٢١.

(٢) أحكام القرآن للجصاص ٣ / ١٢٨، والمغني ٧ / ٣٢٨.

(٣) الشرح الكبير مع المغني ٢ / ٧٠٢.

ثالثاً: أنه يقتضيه المعنى الصحيح، فالمسافر الذي انقطع في بلد ليس له فيها أحد بحاجة إلى مد يد العون، ولو كان غنيا ببلده، وإعطاؤه من الزكاة حق واجب أهون من كونه يسأل الناس أعطوه أو منعوه، بخلاف من كان في بلده، فإنه لا حاجة به لأن يأخذ من الزكاة، فكان من حكمة الله أن جعله صنفاً من أصناف ثمانية تجب لها الزكاة، فيأخذ منها ما يوصله إلى بلده^(١).

وقد أخذ بعض المعاصرين بمذهب الشافعية في أن من رغب في السفر أو عزم على عليه يأخذ حكم ابن السبيل، بشرط أن يسافر لمصلحة عامة يعود نفعها على الإسلام والجماعة المسلمة، كمن يسافر في بعثة علمية، أو عملية يحتاج إليها بلد مسلم، أو مهمة تعود على الدين والمجتمع المسلم بنفع عام، على أن يقر ذلك من يُعتبر رأيهم من أهل المعرفة والديانة^(٢).

إلا أن هذا القول يبقى محل نظر، وهو مخالف لصريح القرآن، وليس عليه دليل من كتاب أو سنة، وهو نوع من التوسع نظير من توسع في مصرف «في سبيل الله»؛ إذ أين في النص القرآني أن ابن السبيل إنما أخذ لمصلحة المسلمين؟!

بل إنه أخذ قطعاً لمصلحة نفسه، ليعود إلى وطنه، ويرتفع عنه جهد التغريب، ولا يصير كلاً حسيراً على البلد الذي انقطع به، وكان الأولى أن يجوز له الأخذ إذا كان سفره لمصلحة نفسه، فهذا أقرب للدليل، وإن كنت لا أرى ذلك أصلاً، إلا أن هذا هو الأولى

(١) واختلف أهل العلم في استقراضه على ثلاثة أقوال:

القول الأول: إباحة الأخذ من الزكاة دون الحاجة إلى الاقتراض، لا على وجه الاستحباب، ولا الإيجاب، وهو المعتمد من مذهب الشافعية والحنابلة، واختاره القرطبي.

القول الثاني: الأولى الاقتراض إن تيسر له ذلك، وهو المشهور من مذهب الحنفية.

القول الثالث: وجوب الاقتراض، وهو المشهور من مذهب المالكية إذا لم يكن فقيراً في بلده.

انظر: بدائع الصنائع ٤٦/٢، وحاشية ابن عابدين ٢/٦١، ٦٢ ط. بولاق. والشرح الكبير بحاشية الدسوقي ٤٥٦/١، ومغني المحتاج ٩٣/٣، ١٠١، وحاشية البجيرمي ٣١٧/٢، والأحكام السلطانية للماوردي

١٣٩، ١٤٠، وتفسير القرطبي ٨/١٨٧.

(٢) فقه الزكاة ٢/٦٧٦، ٦٧٧، ومصارف الزكاة في الإسلام (٢٩٤).

من حيث النظر، ومطابقة الدليل.

ثم إن وجدت مصلحة في سفرٍ أحدٍ لشيءٍ من المذكورات، فإما أن تقوم به الدولة، وتكفيه المؤونة، وليس من الزكاة، أو يقوم به الشخص من نفقته الخاصة، أما إعطاؤه من الزكاة التي أوجبها الله لطوائف مخصوصة ليس هو منها إلا على ضرب من التمحل، فهذا محل نظر وتأمل، مع كونه غير مدعوم بدليل ولا معقول نص.

ثم ما مقدار النفقة التي يأخذها ابن السبيل ليعود إلى بلده مع كونه يجب عليه أن يرد ما بقي في أموال الزكاة، والتي لا تمثل إلا نسبة يسيرة منها احتياطاً لحق المصارف الأخرى، ويين من يأخذ من الزكاة لبعثة علمية قد تستمر خمس سنوات، فأين هذا من ذلك؟!

فالواجب إبقاء النص على ما هو عليه، والوقوف عند حدوده، وعدم التجاوز فيه، وعدم التعلق بكل ما يذكره الفقهاء، بل الواجب عند النزاع الرجوع للدليل، وليس في دليل هذا الحكم ما ذكر، ولا ما يقارب معناه.

وقد اتفق الفقهاء على أن ابن السبيل إذا أراد الرجوع إلى بلده، ولم يجد ما يتبلى به أنه يعطى من الزكاة حسب حاجته، ولا يحل له ما زاد عن ذلك، ويعطى وإن كان غنياً في بلده^(١)، والدليل على ذلك من الكتاب والسنة:

أما الكتاب: فإن الله تعالى ذكره في مصارف الزكاة الثمانية: ﴿وَأَبْنِ السَّبِيلِ﴾

[التوبة-٦٠].

والنص عام، وقد ذكر في جملة من يأخذ إما لحاجة الإسلام إليه كالعاملين، أو من يأخذ مع غناه للمصلحة كالغارمين.

ومن السنة: حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: (لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيِّ إِلَّا لِخَمْسَةٍ: لِغَازٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أَوْ لِعَامِلٍ عَلَيْهَا، أَوْ لِغَارِمٍ، أَوْ لِرَجُلٍ اشْتَرَاهَا بِمَالِهِ، أَوْ لِرَجُلٍ كَانَ لَهُ جَارٌ مَسْكِينٌ فَتُصَدَّقَ عَلَى الْمَسْكِينِ فَأَهْدَاهَا

(١) بدائع الصنائع ٢/ ٤٦، وابن عابدين ٢/ ٦١، ٦٢، والشرح الكبير بحاشية الدسوقي ١/ ٤٥٦ ط. المكتبة

التجارية، والبجيرمي ٢/ ٣١٧.

المِسْكِينُ لِلْغَنِيِّ (١).

وقال مجاهد: «لابن السبيل حق من الزكاة، وإن كان غنياً إذا كان منقطعاً به» (٢).
وعن ابن زيد قال: «ابن السبيل المسافر، سواء كان غنياً أو فقيراً إذا أصيبت نفقته أو
فقدت أو أصابها شيء أم لم يكن معه شيء فحقه واجب» (٣).
قال مالك: «يعطى من الزكاة ابن السبيل وإن كان غنياً في بلده إذا احتاج، وإنما مثل
ذلك مثل الغازي في سبيل الله يعطى منها وإن كان غنياً» (٤) (٥).

(١) أخرجه أحمد (١١١١٣) وأبو داود في الزكاة / باب من يجوز له أخذ الصدقة وهو غني (١٣٩٣)، وابن
ماجه في الزكاة / باب من تحل له الصدقة (١٨٣١)، ومالك في الزكاة / باب أخذ الصدقة ومن يجوز له
أخذها (٥٣٥)، وصححه الألباني في الجامع الصغير وزيادته ١ / ١٣٢١.

(٢) تفسير الطبري ١٤ / ٣٢٠ - ٣٢١.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المدونة الكبرى ١ / ٣٤٥.

(٥) وفي ابن السبيل مباحث كثيرة كشروط أخذه، والمقدار الذي يعطاه، ونحوه، وليس موضوع هذه الرسالة
محلاً لها، فليُنظر في مظانه.

المطلب الثاني

نقل الزكاة من وطن إلى وطن آخر

عند التأمل لا نجد أن نقل الزكاة مرتبط بالوطن ارتباطاً وثيقاً، إلا إذا توسعنا، وقلنا: المراد الوطن الذي وجبت فيه الزكاة، فيكون الوطن وطناً للمال، وليس المراد وطن الشخص، وهذا جائز على ضرب من التجوز؛ ووجهه أن الزكاة قد تجب على شخص في بلد ليس وطناً له، ويريد أن ينقلها إلى وطنه الأصلي، أو إلى بلد آخر، فالمسألة هنا لم ترتبط بوطن شخص، إنما بالوطن الذي وجبت فيه الزكاة، وهو ما يمكن تسميته بالموطن الزكوي، أو موطن المال كما سماه بعض المعاصرين^(١).

وبداية المراد بنقل الزكاة في اصطلاح الفقهاء عبر عنه الشيخ القليوبي بقوله: «المراد بنقلها أن يعطى منها من لم يكن في محلها وقت الوجوب» سواء كان من أهل ذلك المحل أو من غيرهم، وسواء أخرجها عن المحل أو جاءوا بعد وقت الوجوب إليه^(٢).

تصوير المسألة:

لنقل الزكاة ثلاث صور:

(١) الموطن الزكوي في اصطلاح الفقهاء: «هو بلد وجوب الزكاة» والمراد به - كما قال قليوبي: «محل

الوجوب كالقرية والحلة، ومحل الإقامة لذي الخيام والسفينة لمن فيها». حاشية قليوبي ٣/٢٠٤.

وقد اقتصر الحنفية في الموطن الزكوي على بلد الوجوب، وكرهوا نقل الزكاة إلى بلد آخر، وتوسع جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة في الموطن الزكوي فقالوا: هو البلد وما يقربه من القرى والسواد مما هو دون مسافة القصر، لأنه في حكم بلد واحد بدليل أحكام رخص السفر.

وذهب شيخ الإسلام إلى أن ضابط الموطن الزكوي هو الإقليم، فلا تنقل الزكاة من إقليم إلى إقليم، وتنقل من نواحي الإقليم.

انظر: فتح القدير ٢/٢٨٠، والدر المختار ٢/٣٥٣، والفواكه الدواني ١/٤٠٢، وحاشية الخرشبي ٢/٢٢٣، وحاشية الدسوقي ١/٥٠٠، ومغنى المحتاج ٣/١١٨، وحاشية قليوبي ٣/٢٠٤، والمبدع ٢/٤٠٨، والاختيارات (٩٩)، والإنصاف ٣/٢٠١.

وانظر: بحث نقل الزكاة (١٧) للدكتور محمد عثمان شبير، وبحث: نقل الزكاة للدكتور إبراهيم فاضل الدبو. ضمن موضوعات الندوة الثانية لقضايا الزكاة المعاصرة.

(٢) حاشية قليوبي ٣/٢٠٢.

الأولى: أن تجب الزكاة على أهل بلد، مواطنون أو مستوطنون فيها، وأموالهم في هذه البلاد، ثم يريدون أن يخرجوها خارج البلاد، لداعٍ من الدواعي.
الثانية: أن تجب الزكاة على مسافرين، أموالهم معهم، ثم يريدون أن يخرجوها لوطنهم الأصلي.

الثالثة: أن تجب الزكاة على شخص وهو في وطن، وماله في وطن آخر.
أما الصورة الأولى والثانية، فتحرير النزاع فيها على النحو الآتي:
أولاً: اتفق أهل العلم أنه إذا فاضت الزكاة في بلد عن حاجة أهلها جاز نقلها، بل قيل بوجوبها^(١).

ثانياً: اختلف أهل العلم فيما إذا أراد المزكي نقل الزكاة، وبالبلد من يستحقها على أربعة أقوال، وإنما وقع الخلاف في نقلها من بلد مع حاجة فقرائه؛ لأنه محلٌّ بالحكمة التي فرضت لأجلها الزكاة، قال ابن قدامة: «إن المقصود بالزكاة إغناء الفقراء بها عن السؤال، فإذا أبحنا نقلها، أفضى إلى بقاء فقراء ذلك البلد محتاجين»^(٢).
والخلاف كالآتي:

القول الأول: أنه يكره نقل الزكاة من بلد إلى بلد، وإنما تفرق صدقة كل أهل بلد فيهم، وهو مذهب الحنفية^(٣).
واستثنى الحنفية مسألتين:

الأولى: أن ينقلها المزكي إلى قرابته، لما في إيصال الزكاة إليهم من صلة الرحم.
الثانية: أن ينقلها إلى قوم هم أحوج إليها من أهل بلده، وكذا لأصلح، أو أروع، أو أنفع للمسلمين، أو من دار الحرب إلى دار الإسلام، أو إلى طالب علم.

(١) أحكام القرآن للجصاص ١٣٦/٣، والقوانين الفقهية (١٢٨)، وحاشية الدسوقي ٥٠١/١، ومغني المحتاج ١١٨/٣، والمغني ٦٧٣/٢، وكشاف القناع ٢/٢٦٤، والأحكام السلطانية للفرّاء (١٣٣).

(٢) المغني ٥٣٠/٢.

(٣) فتح القدير ٢/٢٨، وحاشية ابن عابدين ٢/٦٨، ٦٩.

الأدلة:

استدلوا لذلك بالآتي:

أولاً: قول النبي ﷺ: (تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم) (١).

ووجه الاستدلال: أن الخطاب لأهل اليمن، فيكون المراد فقراءهم دون غيرهم.

المناقشة:

أجاب العيني على الاستدلال بهذا الحديث بقوله: «هذا الاستدلال غير صحيح؛

لأن الضمير في فقرائهم يرجع إلى فقراء المسلمين، وهو أعم من أن يكون من فقراء أهل تلك البلدة أو غيرهم» (٢).

ثانياً: حديث أبي جحيفة رضي الله عنه قال: «قدم علينا مصدق رسول الله ﷺ فأخذ

الصدقة من أغنيائنا، فجعلها في فقرائنا، فكنت يتيماً فأعطاني منها قلوفاً» (٣) (٤).

الحديث يدل على أن صدقة كل بلد تصرف في فقراء أهلها، ولا تنقل إلى غيرهم (٥).

ثالثاً: أن فيه رعاية حق الجوار.

القول الثاني: أنه لا يجوز نقل الزكاة إلى ما يزيد عن مسافة القصر، وهو مذهب

المالكية والشافعية في الأظهر والحنابلة، إلا أن المالكية قالوا: المعتبر في الأموال الظاهرة البلد الذي فيه المال، والمعتبر في النقد وعروض التجارة البلد الذي فيه المالك.

واستثنى المالكية أن يوجد من هو أحوج ممن هو في البلد، فيجب حينئذ النقل منها

ولو نقل أكثرها (٦).

(١) أخرجه البخاري في الزكاة / باب وجوب الزكاة.. (١٣٠٨)، ومسلم. في الإيمان / باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام (٢٧).

(٢) عمدة القاري ٨ / ٢٣٦.

(٣) القلوفا: الناقة الشابة. غريب الحديث لابن قتيبة ١ / ٢٤٠، والمصباح المنير مادة: (قلص).

(٤) أخرجه الترمذي في الزكاة / باب ما جاء أن الصدقة تؤخذ من الأغنياء فترد في الفقراء (٥٨٧)، وحسنه، وسكت عنه المزني كما في تحفة الأشراف ١١ / ٨١، والحديث ضعفه الألباني كما في تمام المنة ١ / ٣٨٤.

(٥) انظر: بحث نقل الزكاة لعثمان شبيب (٥).

(٦) فتح القدير ٢ / ٢٨، وحاشية الدسوقي ١ / ٥٠٠، وشرح المنهاج ٣ / ٢٠٢، والمغني ٢ / ٦٧١، والإنصاف

الأدلة:

أولاً: حديث معاذ المتقدم، وفيه: (فترد في فقرائهم)^(١).

المناقشة:

نوقش بما تقدم من كون الضمير في قوله: (فقرائهم) يعود على فقراء المسلمين^(٢).
ثانياً: أن عمر رضي الله عنه بعث معاذاً إلى اليمن، فبعث إليه معاذ من الصدقة، فأنكر عليه عمر وقال: «لم أبعثك جابياً، ولا آخذ جزية، ولكن بعثتك لتأخذ من أغنياء الناس فترد على فقرائهم»، فقال معاذ: «ما بعثت إليك بشيء، وأنا أجد من يأخذ مني»^(٣).

المناقشة: نوقش هذا الأثر بأنه ضعيف.

ثالثاً: أن عمر بن عبد العزيز رحمه الله أتى بزكاة من خراسان إلى الشام فردّها إلى خراسان^(٤).

والجواب:

يحمل هذا على أن أهل هذه البلاد لم يكتفوا من الزكاة، بل بها من هم مستحقون للزكاة.

القول الثالث: أنه يجوز مطلقاً نقل الزكاة من بلد لآخر، وهو مذهب الشافعية في غير الأصح، وهو قول منقول عن الإمام مالك، ووجه عند الحنابلة إذا رجيت مصلحة بشرط ألا تزيد على مسافة القصر^(٥).

الأدلة:

أولاً: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا

(١) سبق تخريجه (٢٠٤).

(٢) عمدة القاري ٨/٢٣٦، وشرح النووي على مسلم ١/١٩٧.

(٣) أخرجه أبو عبيد في الأموال (٧٨٤)، وسنده ضعيف. قال الألباني بعد أن ساق سنده: «وهذا سند ضعيف، وله علتان: الأولى: الانقطاع، فإن عمرو بن شعيب لم يدرك زمان عمر، الثانية: جهالة خلاد، وهو ابنه عطاء ابن السمح أو الشيخ». إرواء الغليل ٣/٣٤٦.

(٤) ذكره بدر الدين العيني نقلاً عن الطيبي. انظر: عمدة القاري ٨/٢٣٦.

(٥) الإنصاف ٣/٢٠١، والفروع ٢/٥٦٠.

وَالْمَوْلَفَةَ فَلُوهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرْمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلَيْهِمْ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾ [التوبة-٦٠].

ووجه الدلالة: أن الآية مطلقة غير مقيدة بمكان خاص.

ثانيا: قول معاذ رضي الله عنه لأهل اليمن: «أتتوني بعرض ثياب خميس أو ليس في الصدقة مكان الشعير والذرة، أهون عليكم، وخير لأصحاب النبي ﷺ بالمدينة» (١)(٢).

فيه دليل على جواز نقل الزكاة من اليمن إلى المدينة ليتولى النبي ﷺ قسمتها.

المناقشة: نوقش هذا الأثر بالضعف، وأنه منقطع.

ثالثا: أن النبي ﷺ كان يستدعي الصدقات من الأعراب إلى المدينة، ويصرفها في

فقراء المهاجرين والأنصار.

القول الرابع: أنه يجوز نقلها لمصلحة شرعية كقريب محتاج ونحوه، وهو ما اختاره

شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (٣).

الأدلة:

واستدلوا بالآتي:

أولا: عن عبد الله بن هلال الثقفي رضي الله عنه قال: «جاء رجل إلى رسول الله ﷺ

فقال: كدت أقتل بعدك في عناق أو شاة من الصدقة، فقال ﷺ: (لولا أنها تعطي فقراء

المهاجرين ما أخذتها) (٤).

المناقشة: نوقش هذا الأثر بالضعف.

(١) الخميس: ثوب طوله خمسة أذرع، قيل: سمي بذلك لأن أول من عمله ملك اليمن المعروف بالخميس، والليس بمعنى الملبوس، وهو كل ما يلبس من الثياب. غريب الحديث لأبي عبيد ١٣٦/٤، والفائق في اللغة مادة (خمس).

(٢) أخرجه البخاري معلقا في الزكاة / باب العرض في الزكاة، والدارقطني في السنن ٢ / ١٠٠، والبيهقي في السنن الكبرى ٤ / ١١٣، وأعله الحافظ بالانقطاع بين طاووس ومعاذ رضي الله عنه كما في تعليق التعليق...

(٣) الاختيارات (١٤٧).

(٤) أخرجه النسائي في الزكاة / باب إعطاء السيد المال بغير اختيار المصدق، وضعفه الألباني في صحيح وضعيف سنن النسائي برقم (٢٤٦٦).

ثانيا: أثر معاذ رضي الله عنه السابق: «أتتوني بعرض ثياب خميس أو ليس في الصدقة مكان الشعير والذرة، أهون عليكم، وخير لأصحاب النبي ﷺ بالمدينة»^(١).
المناقشة: نوقش هذا الأثر بالضعف، كما تقدم.

ثالثا: ذكر أشهب عن مالك أن عمر بن الخطاب كتب إلى عمرو بن العاص رضي الله عنهما عام الرمادة وهو بمصر: «واغوثاه للعرب، جهّز إلي عيرا يكون أولها عندي وآخرها عندك تحمل الدقيق في العباء فكان عمر يقسم ذلك بينهم على ما يرى..»^(٢).
الترجيح:

بعد النظر في الأقوال في هذه المسألة، وأدلة كل قول، والمناقشات الواردة عليها، يتضح الآتي:

أولا: أن الأصل في توزيع الزكاة أن يكون في محل الوجوب، ولا تنقل عنه ما دام فيه مستحقون للزكاة، للآتي:

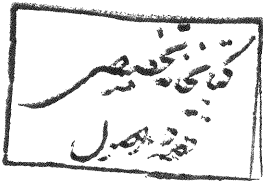
١- أن الأحاديث الصحيحة قد دلت على أن الزكاة تؤخذ من الأغنياء في البلد وترد على الفقراء فيه.

٢- أن الفقير يرى الأموال التي تجب فيها الزكاة، ويقع بصره عليها، فلا بد أن يعطى منها لكي لا تتولد عنده الكراهية والحسد والضغينة على الأغنياء.

٣- أن الإسلام يحرص على تحقيق التكافل الاجتماعي بين الوحدات الاجتماعية على مستوى الأسرة والعائلة والقرية والبلدة.

٤- أن توزيع الزكاة في محل الوجوب يؤدي إلى الاكتفاء الذاتي في كل إقليم^(٣).

قال شيخ الإسلام: «وإنما قال السلف: جيران المال أحق بزكاته، وكرهوا نقل الزكاة إلى بلد السلطان وغيره، ليكتفي أهل كل ناحية بما عندهم من الزكاة»^(٤).



(١) سبق تخريجه (٢٠٦).

(٢) المدونة ١/٢٨٧.

(٣) انظر: بحث نقل الزكاة لشبير (١٠).

(٤) الاختيارات (١٤٧).

فلا يجوز الخروج عن هذا الأصل إلا بما يوجب ذلك.

ثانيا: عند تأمل الحكمة من مشروعية الزكاة نجد أن مقتضياتها القول بجواز نقل الزكاة عندما تترجح المصلحة في غير بلد الوجوب؛ لأن دفع الحاجة والمواساة هي الأساس في مشروعية الزكاة، والحاجة تختلف باختلاف الأشخاص والأمكنة والأزمنة، فقد تتعين الحاجة والمصلحة في غير بلد الوجوب، فيحسن حينئذ نقلها.

ثالثا: أننا لا نجد دليلا صريحا في عدم جواز النقل، مما يدعم القول بجواز نقلها عند وجود مصلحة في ذلك^(١).

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «وتحديد المنع من نقل الزكاة بمسافة القصر ليس عليه دليل شرعي، ويجوز نقل الزكاة وما في حكمها لمصلحة شرعية»^(٢).
لذا فإن القول بجواز النقل عند وجود المصلحة في ذلك قول وجيه، موافق لقواعد الشريعة، وتجتمع به الأدلة، والله أعلم.

الصورة الثالثة: أن تجب الزكاة على شخص وهو في وطن، وماله في بلد آخر.
ولهذه الصورة حالتان:

الحال الأولى: أن يوجد في وطن آخر، وهو مواطن فيه، أو مستوطن له.

وقد ذهب جمهور الفقهاء في هذه الحال إلى أن الزكاة تجب في موضع الوجوب، وهو الموضع الذي يوجد به المال، فيجب إخراج الزكاة في الوطن الذي يوجد به المال.

قال ابن عابدين: «ويعتبر في الزكاة مكان المال في الروايات كلها»^(٣).

وحكي الخرشي عن المالكية قولهم: «أن الزكاة يجب أداؤها بموضع الوجوب، وهو الموضع الذي يجبي منه المال وفيه المالك والمستحقون أو إلى ما يقرب من موضع الوجوب»^(٤).

(١) فقه الزكاة ٢ / ٨١٨.

(٢) الاختيارات (١٤٨).

(٣) حاشية رد المحتار ٢ / ٣٥٤، وتبيين الحقائق ١ / ٣٠٦.

(٤) شرح الخرشي ٢ / ٢٢٣، ومواهب الجليل ٢ / ٣٥٧.

وقال الشافعي رحمه الله تعالى: «إذا كان للرجل مال ببلد وكان ساكنا ببلد غيره، قسمت صدقته على أهل البلد الذي به ماله الذي فيه الصدقة، كانوا أهل قرابة أو غير قرابة»^(١).

والحنابلة كذلك، قال ابن مفلح: «ومن لزمه زكاة المال في بلد وماله في بلد آخر فرقها في بلد المال، نصّ عليه»^(٢).

الحال الثانية: أن يوجد الشخص في بلد آخر، وهو ليس مواطناً فيه، أو مستوطناً له، إنما يكون مسافراً فيه.

فبالرغم مما اتفق عليه الفقهاء من وجوب دفع الزكاة في محل المال ما دام هناك حاجة، ووجد في البلد من الأصناف الثمانية ممن يستحق الزكاة، إلا أنهم استثنوا من ذلك حالة السفر، وذلك كأن يكون المالك مسافراً وحال الحول على ماله الذي تركه في بلده، ففي هذه الحالة يؤدي زكاة ماله في دار سفره، ولا يشترط عليه توزيعها في وطنه الأصلي. جاء في المدونة «سئل مالك عن المسافر تجب عليه الزكاة، وهو في سفر أيقسمها في سفره في غير بلده، وإن كان ماله وراءه في بلده؟ قال: نعم».

ولو أن تاجراً سافر ببعض ماله للتجارة، وحال الحول على ما يملكه من مال، ففي هذه الحالة يحق له زكاة جميع ماله الذي وجبت فيه الزكاة في موضع سفره، سواء كان ما معه أو الذي خلفه في مصره^(٣).

وحكى النووي عن الشافعية مثل هذا، فقال: «ولو كان تاجراً مسافراً، صرفها حيث حال الحول»^(٤).

وحكى ابن قدامة عن الحنابلة ما يقضي بدفع التاجر زكاته حيث حال الحول على ماله في أي موطن كان، قال رحمه الله: «ومفهوم كلام أحمد في اعتباره الحول التام، أنه

(١) الأم ٢ / ٨٥، ومغني المحتاج ٤ / ١٩١.

(٢) الفروع ٤ / ٢٦٦، والشرح الكبير ٢ / ٦٨١.

(٣) المدونة الكبرى ١ / ٣٣٥.

(٤) المجموع ٦ / ٢٢٢.

يسهل في أن يفرقها في ذلك البدل وغيره من البلدان التي أقام بها في ذلك الحول»^(١).

نقل زكاة الفطر:

تحرير النزاع:

أولاً: اتفق أهل العلم فيما إذا كان الشخص ومن يلزمه إخراج زكاة الفطر عنه في مكان واحد أن زكاة الفطر تفرق في البلد الذي وجبت على المكلف فيه، سواء أكان ماله فيه أم لم يكن؛ لأن الذي وجبت عليه هو سبب وجوبها، فتفرق في البلد الذي سببها فيه^(٢).

ثانياً: اختلفوا فيما إذا كان المخرج لزكاة الفطر في بلد، ومن يلزمه إخراج الزكاة عنهم في بلد آخر فهل العبرة بمكان إقامة الأب أو بمكانهم؟ على قولين:

القول الأول: إلى أن العبرة بمكان المخرج للزكاة، ولا عبرة بمكان المخرج عنه، وهو الصحيح من مذهب الحنفية، ومذهب المالكية، والشافعية في الأصح، والمشهور من مذهب الحنابلة. إلا أن المالكية قالوا باستحباب ذلك، فإن أخرجها عنه أهله في مكانهم أجزاءه.

الأدلة:

واستدلوا لذلك بالآتي:

أولاً: أن زكاة الفطر تجب على المخرج في ذمته عن رأسه حيث كان هو، ورؤوس أولاده في حقه كرأسه في وجوب المؤنة التي هي سبب صدقة الفطر، فتجب حيث كان رأسه.

ثانياً: أن صدقة الفطر تتعلق بذمة المؤدى لها، لا بمن تؤدي عنهم، بخلاف زكاة المال فهي تتعلق بالمال، لا بالمالك بدليل أن المال لو هلك بعد الحول سقطت عنه الزكاة، أما صدقة الفطر فلا تسقط بهلاك المؤدى عنهم بعد انتهاء شهر رمضان، فإذا تعلق صدقة الفطر بذمة المؤدى اعتبر مكانه، لا مكان المؤدى عنهم.

(١) المغني ٢/ ٥٣٠.

(٢) الدر المختار ٢/ ٧٠، ومواهب الجليل ٢/ ٣٧٣، ومغني المحتاج ١/ ٤٠٧، والمغني ٢/ ٦٧٤.

القول الثاني: أن العبرة بمكان المؤدى عنهم، فيخرجها الأب عن نفسه في مكان إقامته، وعمن يلزمه الإخراج عنهم في مكان إقامتهم، ذهب إلى هذا القول الشافعية في وجه، والحنابلة في قول، وأبو يوسف من الحنفية^(١).

والدليل: أن زكاة الفطر أحد نوعي الزكاة، فتؤدى حيث وجد المخرج عنه.

الترجيح:

الراجح ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من أن العبرة في زكاة الفطر بمكان المخرج لها؛ لأنها تتعلق بذمته، وترتبط ببدنه، فحيثما وجد وجبت، والله تعالى أعلم.

(١) تبين الحقائق ١/٣٠٥، وحاشية الشرنبلالي ١/١٩٢، والمجموع ٦/١٧٤، والمغني ٢/٦٧٤، والإنصاف ٣/٢٠٣.

المبحث الخامس

أثر الوطن والاستيطان في الصوم

وفيه مطلبان

المطلب الأول

أثر مفارقة الوطن في وجوب الصوم

المراد بمفارقة الوطن الانتقال عنه بسفر أو مفارقتة برفضه، والانتقال إلى وطن آخر لاستيطانه، ولكل من هذين القسمين أحكام تخصُّه.

الحال الأولى: أن يتنقل بسفر، فإن السفر هو مفارقة الوطن مع نية الرجوع إلى الوطن الأصلي، أو عدم رفضه، وإن طالت المدة على الصحيح من أقوال أهل العلم، فإن من فارق الوطن بنية الرجوع يعتبر مسافراً، ولو مكث أشهراً وسنواتٍ طويلاً، فتؤثر تلك المفارقة في إباحة الفطر له، دل على ذلك الكتاب والسنة.

قال تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة-

[١٨٤].

وتقدير الآية: (أو على سفر فأفطر فالواجب عدة من أيام أخر).

فأباح الآية للمسافر الفطر، على خلاف في أفضليته أو أفضلية الصيام، أو التسوية بينهما، أو الأفضل الأيسر^(١).

(١) فذهب الحنفية والمالكية والشافعية، وهو وجه عند الحنابلة إلى أن الصوم أفضل، إذا لم يجهد الصوم ولم يضعفه، وصرح الحنفية والشافعية بأنه مندوب، واستدلوا لذلك بقوله تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ إلى قوله: ﴿وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ﴾.

فقد دلت الآيات على أن الصوم عزيمة والإفطار رخصة، ولا شك في أن العزيمة أفضل، كما تقرر في الأصول، قال ابن رشد: «ما كان رخصة فالأفضل ترك الرخصة، وبحديث أبي الدرداء رضي الله عنه قال: «خرجنا مع رسول الله ﷺ في شهر رمضان، في حر شديد... ما فينا صائم إلا رسول الله ﷺ وعبد الله بن رواحة». أخرجه البخاري (٢٧٢٩)، ومسلم (١٨٩٢).

وذهب الحنابلة إلى أفضلية الفطر في السفر، واستدلوا بحديث جابر رضي الله تعالى عنه: «ليس من البر الصوم في السفر». أخرجه البخاري (١٨١٠)، ومسلم (١٨٧٩).

وذهب البعض إلى التسوية بين الصوم وبين الفطر، واستدلوا بحديث عائشة رضي الله عنها أن حمزة بن عمرو الأسلمي رضي الله تعالى عنه قال للنبي ﷺ: «أأصوم في السفر، وكان كثير الصيام؟ فقال: إن شئت فصم، وإن شئت فأفطر». أخرجه البخاري (١٨٠٧)، ومسلم (١٨٨٩).

وذهب البعض إلى كون الأفضل هو الأيسر، وهو مذهب عمر بن عبد العزيز، واستدلوا بحديث حمزة بن عمرو الأسلمي رضي الله عنه. =

ومن السنة:

حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح إلى مكة في رمضان فصام حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس ثم دعا بقدرح من ماء فرفعه حتى نظر الناس إليه ثم شرب.. الحديث (١).

وعن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: (لقد رأيتنا مع رسول الله ﷺ في بعض أسفاره في يوم شديد الحر حتى إن الرجل ليضع يده على رأسه من شدة الحر، وما منا أحد صائم إلا رسول الله ﷺ وعبد الله بن رواحة) (٢).

وقد دل على ذلك الإجماع أيضاً، فقد أجمعت الأمة على مشروعية الفطر للمسافر في الجملة (٣).

واختلف العلماء في أجزاء الصوم لمن صام وهو مسافر على قولين:

القول الأول: أن الصوم صحيح، ويجزئه، ولا يلزمه القضاء، وهو قول جمهور الفقهاء، والأئمة الأربعة، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (٤).

الأدلة:

واستدلوا لهذا بجملة نصوص من السنة، منها:

أولاً: حديث أبي الدرداء رضي الله عنه السابق، وفيه أن النبي ﷺ وعبد الله بن

= انظر: فتح القدير ٢/٢٧٣، والدر المختار ٢/١١٧، ومراقي الفلاح (٣٧٥)، وبداية المجتهد ١/٣٤٥، والقوانين الفقهية (٨١)، وحاشية قليوبي ٢/٦٤، والمجموع ٦/٢٦٦، ٢٦٥، وشرح المحلي على المنهاج ٢/٦٤، والإنصاف ٣/٢٨٧، والمغني والشرح الكبير ٣/١٨، وكشاف القناع ٢/٣١٢.

(١) أخرجه مسلم في الصيام / باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية.. (١٨٧٨).

(٢) أخرجه البخاري في الصوم / باب إذا صام أياماً من رمضان.. (١٨٠٩)، ومسلم في الصيام / باب التخيير في الصوم والفطر في السفر (١٨٩٢).

(٣) المغني ٣/٩٠، ومجموع الفتاوى ٢٥/٢١٠.

(٤) الدر المختار ٢/١١٧، والمسبوط ٣/٩٢، وأحكام القرآن للجصاص ١/٢٩٥، والمنتقى شرح الموطأ ٢/٤٨، وحاشية العدوي ١/٤٥٤، والمجموع ٦/٢٦٤، وحاشية القليوبي على شرح المحلي على المنهاج ٢/٦٤، والمغني ٣/٩٠، والفروع ٣/٣١، والفتاوى الكبرى ٢/١٣٠، وسبل السلام ١/٦٢٩ ط. دار الحديث..

رواحة رضي الله عنه كانا صائمين.

ووجه الدلالة: أن النبي ﷺ لم يكن ليقدّم على صوم غير معتبر، ولم ينقل عنه أنه قضى أو أمر عبد الله بن رواحة بقضائه، ولو كان القضاء واجبا، والصوم غير مجزئ لبين النبي ﷺ هذا الأمر، إذ استحيل شرعا السكوت عن حكم الشرع في هذا.

ثانيا: عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: «كنا نغزو مع رسول الله ﷺ في رمضان، فمننا الصائم ومننا المفطر، فلا يجد الصائم على المفطر، ولا المفطر على الصائم، يرون أن من وجد قوة فصام فإن ذلك حسن، ويرون أن من وجد ضعفا فأفطر فإن ذلك حسن»^(١).

ثالثا: عن حمزة بن عمرو الأسلمي رضي الله عنه أنه قال: يا رسول الله، أجد بي قوة على الصيام في السفر، فهل علي جناح؟ فقال رسول الله ﷺ: (هي رخصة من الله فمن أخذ بها فحسن، ومن أحب أن يصوم فلا جناح عليه)^(٢).

والحديث صريح في جواز الصوم للمسافر، وأنه يجزئه قطعاً، حيث بين النبي ﷺ أن الفطر في السفر رخصة فحسب، وهذا يعني أن من لم يأخذ بها فليس عليه حرج.

المناقشة:

ناقش ابن حزم هذه الأدلة بأنها في صوم التطوع؛ لأنه يرى جواز التطوع في رمضان لمن سافر، أو أن يقضي رمضان آخر، أو يصوم ندرا.

الجواب:

يجاب عن هذه المناقشة بأنه خروج بالنص عن ظاهره بغير دليل^(٣).

القول الثاني: أن الصوم لا يصح، ويلزمه القضاء إذا عاد إلى وطنه، وهو قول مروى عن جمع من الصحابة رضي الله عنهم، كابن عباس، وابن عمر، وأبي هريرة رضي الله

(١) أخرجه مسلم في الصيام / باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية.. (١٨٨٢).

(٢) أخرجه البخاري في الصوم / باب الصوم في السفر والإفطار (١٨٠٧)، ومسلم في الصيام / باب التخيير في الصوم والفطر في السفر (١٨٩١)، وهذا لفظ مسلم.

(٣) أحكام السفر في الشريعة الإسلامية (١٨٠).

عنهم، وبه قال أبو داود الظاهري، وابن حزم^(١).

الأدلة:

واستدلوا بهذا بجملة أدلة أهمها الآتي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾

[البقرة-١٨٤].

وتقدير الآية: أو على سفر فأفطر فالواجب عدة من أيام آخر.

ووجه الاستدلال: أن الله أوجب صيام أيام آخر مطلقاً، سواء صام في رمضان أو

غيره، فيجب عليه أن يصوم في غير هذه الأيام^(٢).

المناقشة: تناقش هذه الآية من وجهين:

الأول: أن الله لم يوجب عليه الفطر، إنما بين أن من أخذ بالرخصة، فأفطر فإنه يجب

عليه القضاء في أيام آخر.

الثاني: أنه لو كان معنى الآية ما ذكره، فأين النبي ﷺ من هذا المعنى؟! فقد أنزلت

عليه الآية، ومع ذلك صام في السفر، وصام أصحابه، ولم يقض، ولم يأمر أصحابه

بالقضاء، فدل على أن ما ذكره ليس هو المراد من الآية.

ثانياً:

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهم قال: كان رسول الله ﷺ في سفر، فرأى زحاما

ورجلا قد ظلل عليه، فقال: ما هذا؟ فقالوا: صائم. فقال: (ليس من البر الصوم في

السفر)^(٣).

ووجه الدلالة: أنه إذا لم يكن الصيام في السفر من البر كان من الإثم، وإذا كان من

الإثم كان وقوعه في السفر على وجه محرم، وهو يقتضي فساد.

(١) أحكام القرآن للجصاص ٢٩٦/١، والمبسوط ٩٢/٣، والمجموع ٢٧٠/٦، والمغني ٩٠/٣، والفروع

٣١/٣، والمحلى ٢٤٦/٦، ونيل الأوطار ٢٦٤/٤.

(٢) نيل الأوطار ٢٦٤/٤.

(٣) أخرجه البخاري في الصوم / باب قول النبي ﷺ.. (١٨١٠)، ومسلم في الصيام / باب جواز الصوم

والفطر في شهر رمضان.. (١٨٧٩).

المناقشة:

يناقش بأنه قوله ﷺ: (ليس من البر..) محمول على من كان حاله كحال هذا الشخص الذي أصابه هذا الإرهاق والتعب بسبب الصوم، وليس كل من صام في السفر كان مخالفا للبر، بدليل فعله ﷺ، وفعل أصحابه رضي الله عنهم، وحاشاه ﷺ أن يخالف البر.

الترجيح:

بعد النظر في أدلة القولين، والمناقشات الواردة عليها يترجح لدي قول الجمهور بصحة صيام من صام في السفر، وإجزائه، وذلك لصراحة ووضوح أدلته، وعدم سلامة أدلة القول الآخر من المناقشات القوية المسقطة لها، وأن الله إنما رخص في الفطر في السفر لما فيه من تخفيف وتيسير على المكلفين، ولم يوجه عليهم، والله تعالى أعلم.

الحال الثانية: أن يفارق الشخص وطنه الأول، وينتقل عنه رافضا له، ناويا عدم الرجوع إليه، إلا بنية الإقامة غير الدائمة، فهذا من حين استيطانه وطنا آخر، يلزمه أن يأتي من العبادات في الوطن الثاني بما يأتي به المقيم، ولا يترخص بشئ من رخص السفر، فلا يقصر الصلاة، ولا يحل له الفطر إلا بسبب آخر كمرض ونحوه، ولا يمسح إلا يوما وليلة، كما سيأتي في المبحث القادم، والله أعلم.

المطلب الثاني

صوم المستوطن إذا عاد إلى وطنه الأصلي

تقدم أن مفارقة الوطن تكون على وجهين، إما مفارقة بسفر ويعود إلى وطنه، وإما مفارقة مع رفض للوطن الأول، واستيطان وطن آخر، أو استيطان وطن آخر مع الإبقاء على وطنه الأول، وقد تقدم ذلك في تعدد الوطن، والكلام هنا فيما إذا استوطن الشخص وطناً غير وطنه الأول، وعاد إليه، فلا يخلو من حالين:

الحال الأولى: أن يستوطن وطناً آخر، مع رفضه لوطنه الأول.

الحال الثانية: أن يستوطن وطناً آخر مع عدم رفضه لوطنه الأول، فيكون له وطنان. فإذا عاد إلى وطنه الأول، بعد أن رفضه، فإنه يكون فيه مسافراً، ويخرج عن كونه وطناً أصلياً له، ولا يعامل فيه معاملة المواطن، فيترخص بجميع رخص المسافرين، فيمسح على الخفين ثلاثة أيام بلياليهن، ويقصر الصلاة، ويجمع إن سُنَّ له الجمع، ويباح له الفطر في رمضان.

ويدل لذلك الآتي:

أولاً: حديث أنس رضي الله عنه قال: (خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ مِنَ الْمَدِينَةِ إِلَى مَكَّةَ فَكَانَ يُصَلِّي رَكَعَتَيْنِ رَكَعَتَيْنِ حَتَّى رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ).

قيل: أَقَمْتُمْ بِمَكَّةَ شَيْئًا؟

قَالَ: أَقَمْنَا بِهَا عَشْرًا (١).

ثانياً: حديث عمران بن حصين رضي الله عنه قال: غَزَوْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَشَهِدْتُ مَعَهُ الْفَتْحَ فَأَقَامَ بِمَكَّةَ ثَمَانِي عَشْرَةَ لَيْلَةً لَا يُصَلِّي إِلَّا رَكَعَتَيْنِ وَيَقُولُ: (يَا أَهْلَ الْبَلَدِ، صَلُّوا أَرْبَعًا فَإِنَّا قَوْمٌ سَفَرٌ) (٢).

(١) أخرجه البخاري في الجمعة / باب ما جاء في التقصير.. (١٠١٩)، ومسلم في صلاة المسافرين وقصرها /

باب صلاة المسافرين وقصرها (١١١٨).

(٢) سبق تخريجه (٨٠).

ووجه الاستدلال:

أن النبي ﷺ خرج مهاجرا من مكة التي هي وطنه الأصلي إلى المدينة، وأصبحت المدينة هي وطنه الأصلي، فلما رجع إلى مكة لم يكن راجعا ليقيم فيها، بل ليقضي حاجته فيها ثم يعود، وكان في ذلك يفعل ما يفعله المسافر، فدل على أن من رجع إلى وطنه الذي استوطن غيره يكون حكمه فيه حكم المسافر.

ومن النظر: أن هذا البلد كان وطنا أصليا وقد انتقض بالوطن الثاني، وقد عاد إليه وليس له قصد اتخاذه وطنا مرة ثانية، ومجرد الرجوع إليه ليس كافيا في إثبات كونه وطنا ثانيا.

أما الحال الثانية: وهي ما إذا تعدد الوطن، ورجع إلى أحدهما بعد أن سافر منه، فقد تقدم في كلام الفقهاء ما يدل على جواز تعدد الوطن.

جاء في البدائع التصريح بذلك، فجاء فيه:

«ثم الوطن الأصلي يجوز أن يكون واحدا أو أكثر من ذلك، بأن كان له أهل ودار في بلدين أو أكثر، ولم يكن من نية أهله الخروج منها، وإن كان هو ينتقل من أهل إلى أهل في السنة، حتى أنه لو خرج مسافرا من بلدة فيها أهله ودخل في أي بلدة من البلاد التي فيها أهله فيصير مقيما من غير نية الإقامة»^(١).

وقال في شرح المنية: «ولو تزوج المسافر ببلد ولم ينو الإقامة به، فقليل لا يصير مقيما، وقيل يصير مقيما؛ وهو الأوجه، ولو كان له أهل ببلدين فأيتهما دخلها صار مقيما، فإن ماتت زوجته في إحداهما وبقي له فيها دور وعقار قيل لا يبقى وطنا له إذ المعبر بالأهل دون الدار، كما لو تأهل ببلدة واستقرت سكننا له وليس له فيها دار، وقيل تبقى»^(٢).

وفي مراقي الفلاح: «وإذا لم ينقل أهله بل استحدث أهلا في بلدة أخرى فلا يبطل

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ١/٤٣٤.

(٢) رد المحتار ٦/٢٢.

وطنه الأول، وكل منهما وطن أصلي له»^(١).
 وبناء عليه فإذا رجع الشخص إلى وطنه الأصلي، بعد أن كان مسافرا عنه، سواء إلى
 وطنه الثاني، أو بلد آخر غير مستوطن إياه، فإن عاد فإنه مواطن، تجري عليه أحكام
 المواطن، فلا يترخص بشيء من رخص المسافرين، والله تعالى أعلم.

(١) مراقي الفلاح (١٨٧).

المبحث السادس

أثر الوطن والاستيطان في الحج

وفيه ستة مطالب

المطلب الأول أثر الرجوع إلى الوطن الأصلي في التمتع بالعمرة إلى الحج عند السفر بينهما

مَهَيِّدًا

التمتع يراد به عدة معانٍ، والمراد به هنا المتعة بالعمرة إلى الحج، واختلف في معنى التمتع على عدة معانٍ:

فعند الحنفية التمتع هو فعل أفعال العمرة أو أكثرها في أشهر الحج، وأن يحج من عامه ذلك من غير أن يلزم بأهله إماما صحيحا - والإمام الصحيح النزول في وطنه من غير بقاء صفة الإحرام - ويحرم للحج من الحرم^(١).

وعند المالكية التمتع هو أن يعتمر الإنسان في أشهر الحج أو يتحلل من عمرته في أشهر الحج من عمرته في أشهر الحج، وإن كان قد أحرم بها في غيرها، ثم يحج من عامه ذلك قبل الرجوع إلى بلده^(٢).

وعند الشافعية هو الإحرام بالعمرة من الميقات ثم الفراغ منها، وإنشاء الحج من عامه، دون الرجوع إلى الميقات^(٣).

وعند الحنابلة هو أن يحرم بالعمرة من ميقات بلده في أشهر الحج، ثم يحرم بالحج من عامه من مكة أو قريب منها^(٤).

وعليه فالتمتع عند جمهور أهل العلم بالإحرام بالعمرة في أشهر الحج، ثم التحلل منها، ثم الإحرام بالحج في نفس العام، دون الرجوع إلى الميقات.

وسمي متمتعا لتمتعه بعد تمام عمرته بالنساء والطيب وغيرهما، مما هو ممنوع منه

(١) البناية شرح الهداية ٣/١٣٠، وتبيين الحقائق ٢/٤٥، ومراقي الفلاح مع حاشية الطحطاوي (٤٠٢)،

ومغني المحتاج ١/٥١٣، وكشاف القناع ٢/٤١١.

(٢) الفواكه الدواني ١/٤٣٤، والتاج والإكليل ٤/٧٨.

(٣) مغني المحتاج ١/٥١٤.

(٤) كشاف القناع ٢/٤١١.

لنسكه، ولترفيهه بسقوط أحد السفرين^(١).

واختلف أهل العلم فيما إذا أنشأ العمرة في أشهر الحج، ناويا التمتع بها إلى الحج، ثم سافر بينهما سفرا، وهذا ما يظهر أثر الوطن في الحكم. والخلاف في هذه المسألة على أربعة أقوال:

القول الأول: التفريق بين السفر إلى بلده الأصلي والسفر إلى بلد آخر، وهو المشهور من مذهب الحنفية، إلا أنهم يشترطون أن يكون طواف العمرة كله أو أكثره والحج في سفر واحد، فإن عاد المتمتع إلى بلده بعد العمرة ولم يكن ساق الهدي بطل تمتعه، ولو رجع إلى أهله قبل إتمام الطواف ثم عاد وحج، فإن كان أكثر الطواف في السفر الأول لم يكن متمتعا، وإن كان أكثره في الثاني كان متمتعا، وهو أيضا المشهور من مذهب المالكية، بغير التفات إلى مسألة الطواف، بل الشرط عندهم هو الرجوع إلى بلده أو ما يساويه في البعد، فيبطل التمتع، وإلى دون بلده لا يبطل التمتع، واختار هذا القول الشيخ محمد العثيمين رحمه الله، بشرط أن يكون الرجوع إلى بلده لا غير^(٢).

والدليل: أنه إذا رجع إلى بلده فقد ألمَّ بأهله إماما صحيحا فانقطع حكم السفر الأول، وعاد بسفر جديد، وهذا منافٍ لمقصود المتعة بين الحج والعمرة بالترفيه بإسقاط أحد السفرين.

فكل من رجع إلى بلده بعد عمرته في أشهر الحج ثم حج من عامه، فهو غير متمتع، ولا شيء عليه؛ لأنه جاء بالعمرة في سفر وبالحج في سفر ثانٍ، فلم يسقط أحد السفرين إلى البيت من بلده، فإن سافر إلى غير بلده ثم حج من عامه كان متمتعا، وعليه ما استيسر من الهدي.

المناقشة: رد ابن حزم مذهب أبي حنيفة في التفريق بين أربعة الأشواط وثلاثة الأشواط بقوله: «أما قول أبي حنيفة في تقسيمه بين الأربعة الأشواط والأقل فيما يكون به متمتعا فقول لا يعرف عن أحد قبله، ولا حجة له فيه لا قرآن، ولا سنة صحيحة، ولا

(١) الفواكه الدواني/١/٤٣٤، وجواهر الإكليل/١/١٧٢، وحاشية قلوبوي وعميرة/٢/١٢٨، والمغني/٣/٤٦٨.

(٢) حاشية رد المحتار/١/١٩٥، والفواكه الدواني/١/٤٣٤، والشرح الكبير/٢/٣٠، والشرح الممتع/٧/٩٦.

رواية سقيمة، ولا قول صاحب، ولا تابع، ولا قياس، واحتج له بعض مقلديه بأنه عول على قول عطاء في المرأة تحيض بعد أن طافت أربعة أشواط، وهذه مسألة غير المتعة، وقول عطاء أيضا فيها خطأ لأنه خلاف أمر رسول الله صلى الله عليه وآله (الحائض أن لا تطوف بالبيت)، ولأنه تقسيم بلا دليل أصلا^(١).

القول الثاني: أنه يشترط ألا يعود لإحرام الحج إلى الميقات، فإن رجع إلى الميقات فأحرم للحج لا يكون متمتعا، ولم يلزمه الدم، وهو مذهب الشافعية^(٢).
والدليل: أن الدم الواجب بالتمتع إنما يجب لترك الإحرام بالحج من الميقات، وهذا لم يترك الإحرام بالحج من الميقات، بل أحرم منه، فيسقط عنه الدم، وسقوط الدم يخرج بالنسك عن كونه متمتعا.

القول الثالث: يشترط أن لا يسافر بين العمرة والحج سفرا بعيدا تقصر في مثله الصلاة، وهو المشهور من مذهب الحنابلة^(٣).
الأدلة:

استدلوا لذلك بالآتي:

أولا: ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: «إذا اعتمر في أشهر الحج، ثم أقام فهو متمتع، فإن خرج ورجع فليس بمتمتع»^(٤).

ثانيا: أنه لم يترّفه بترك أحد السّفرين في النسك.

القول الرابع: أن السفر لا يقطع التمتع مطلقا، وسواء عاد إلى بلده أم لا، أو إلى الميقات أم لا، وهو قول اختاره ابن حزم، وهو مروى عن الحسن البصري وسعيد بن المسيب^(٥).

واستدلوا بما روي من أن قوما اعتمروا في أشهر الحج ثم خرجوا إلى المدينة،

(١) المحلى ١٦١/٧.

(٢) المجموع ١٧٤/٧، وأسنى المطالب ٤٦٥/١.

(٣) المغني ٤٧١/٣، والفروع ٣١٢/٣، وكشاف القناع ٤١٣/٢.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ٢٣٠/٤.

(٥) تفسير القرطبي ٣٩٦/٢، والمحلى ١٦٠/٧.

فأهلوا بالحج فقال ابن عباس رضي الله عنهما: «عليهم الهدى»^(١).
الترجيح:

بعد النظر في هذه المسألة وأدلتها، يترجح - والله أعلم - القول الأول، وهو التفريق بين السفر إلى وطنه الأصلي، الذي خرج منه قاصداً التمتع، وبين السفر إلى بلد آخر، وذلك أن السفر إلى بلد آخر لا يعد أحدث سفراً جديداً، إنما هو امتداد لسفره الأول، بخلاف ما إذا عاد إلى بلده، فإنه إذا خرج منه ليحرم بالحج، فقد أنشأ سفراً جديداً، وانقطع السفر الأول، فتسقط المتعة في حقه، ويؤيد هذا المعنى أثر عمر رضي الله عنه، والله تعالى أعلم.

ثمرة الخلاف:

ترتب على الخلاف السابق اختلافهم في وجوب الهدى، تبعاً للقول ببقاء تمتعه من عدمه، وبناء ما ترجح فإن الهدى يجب فيما إذا كان السفر المنشأ بين الحج والعمرة إلى غير بلده الأصلي، لبقاء تمتعه إذن، أما إذا كان السفر إلى البلد الأصلي فإنه لا يجب عليه الهدى لعدم التمتع إذن، والله تعالى أعلم.

المطلب الثاني أثر الوطن والاستيطان في تكرار العمرة

مَهَيِّدًا

اختلف أهل العلم في تكرار العمرة على قولين:
القول الأول: استحباب تكرار العمرة في السنة الواحدة، بل وفي الشهر الواحد، وهو قول جمهور الحنفية والشافعية والحنابلة ومطرف وابن الماجشون من المالكية، واختاره ابن حزم، وشيخ الإسلام، وابن القيم^(١).
الأدلة:

واستدل أصحاب هذا القول بالأدلة الواردة في فضل تكرار العمرة، واستحباب المداومة عليها، وتدل لهم الأحاديث الواردة في فضل العمرة، والحث عليها، فإنها مطلقة تتناول تكرار العمرة وتحث عليه، ومنها الآتي:

أولاً: عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما والحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة)^(٢).

ثانياً: عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (تابعوا بين الحج والعمرة، فإنهما ينفيان الفقر والذنوب كما ينفي الكير خبث الحديد والذهب والفضة، وليس للحجة المبرورة ثواب إلا الجنة)^(٣).

ووجه الاستدلال من هذين النصين: عموم دعوة الشريعة إلى متابعة العمرة إلى العمرة لتكفير الذنوب، دون تقييد ذلك بسنة واحدة، أو شهر واحد، فتقيده خروج عن النص.

(١) رد المحتار ٤٧٣/٢، ومواهب الجليل ٤٦٨/٢، والمجموع ١٤٠/٧، والمغني ٩١/٣، وكشاف القناع ٥٢٠/٢، والمحلى ٥١/٥، ومجموع الفتاوى ٢٦/٢٦٩، وزاد المعاد ٩٢/٢.

(٢) أخرجه البخاري في الحج / باب وجوب العمرة وفضلها.. (١٦٥٠)، ومسلم في الحج / باب فضل الحج والعمرة.. (٢٤٠٣)

(٣) أخرجه أحمد (٣٤٨٧)، والترمذي في الحج / باب ما جاء في إيجاب الحج.. (٧٣٨)، والنسائي في مناسك الحج / باب فضل المتابعة بين الحج والعمرة (٢٥٨٤)، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح ٦٧ / ٢.

المناقشة:

يناقش هذا الاستدلال بأن الواجب الرجوع في هذه المطلقات إلى فعل رسول الله ﷺ، وفعل أصحابه رضي الله عنهم، وليس في هدي النبي ﷺ أنه كان يكرر العمرة في السنة الواحدة أكثر من مرة، بل عُمُرُه كلها بينها فترات طويلة (١).

الجواب:

يجاب عن هذا بعدم التسليم، فمن الصحابة رضي الله عنهم من كان يعتمر في الشهر مرة، ومنهم من يعتمر إذا اسود رأسه بالشعر.

قال علي رضي الله عنه: «في كل شهر عمرة» (٢).

وكان أنس إذا حمم رأسه خرج فاعتمر (٣).

واعتمرت عائشة رضي الله عنها في سنة مرتين فليل للقاسم: لم ينكر عليها أحد؟

فقال: أعلى أم المؤمنين؟! (٤).

ثالثا: فعل عائشة رضي الله عنها فإنها طلبت من النبي ﷺ أن يعمرها، فأمر أخاها

عبد الرحمن أن يعمرها من التنعيم، وكان الوقت ليلا، وهم على أهبة الرحيل (٥)، وقد

أثبت لها ﷺ عمرة غير هذه، فقال لها: (يَسْعُكَ طَوَافُكَ لِحَجَّتِكَ وَعُمْرَتِكَ) (٦)، ومع

ذلك أقرها على طلبها، وأعمرها.

فدَلَّ هذا على أن تكرار العمرة من الأمور المستحبة.

المناقشة:

نوقش هذا بأن النبي ﷺ إنما رضي لها هذا تطيبا لقلبها، وليس من السنة أو الأمر

(١) زاد المعاد ٢ / ٩٢، والشرح الممتع ٧ / ٣٧٧.

(٢) أخرجه الشافعي في مسنده (١١٣)، وابن أبي شيبة في المصنف ٤ / ١٩٩.

(٣) أخرجه الشافعي في مسنده (١١٣)، والبيهقي في السنن الكبرى ٤ / ٣٤٤.

(٤) ذكره ابن القيم في زاد المعاد ٢ / ٩٢.

(٥) أخرجه البخاري في الجهاد والسير / باب إرداف المرأة خلف أخيها.. (٢٧٦٢)، ومسلم في الحج / باب

بيان وجوه الإحرام.. (٢١٠٨).

(٦) أخرجه مسلم في الحج / باب بيان وجوه الإحرام.. (٢١٢٣) من حديث عائشة رضي الله عنها.

المندوب إليه شرعا أن يتابع الإنسان بين العمرتين في المسافة القريبة، بدليل نفس الحديث؛ إذ لو كان هذا من الأمر المستحب لبادر إليه أخوها عبد الرحمن أو غيره من الصحابة رضي الله عنهم، مما يدل على أن المتقرر عند الصحابة عدم استحباب هذا الأمر.

ويجاب عن ذلك بالجواب على الدليل السابق.

القول الثاني: كراهة تكرار العمرة في السنة الواحدة، وهو المشهور من مذهب

المالكية^(١).

الأدلة:

استدل المالكية بأن النبي ﷺ حج واعتمر، ولم يكرر عمرته في السنة التي حج فيها، وكان معه الصحابة رضي الله عنهم، ولم يعتمر أحد عمرتين في نفس العام، كما جاء ﷺ في فتح مكة سنة ثمان من الهجرة، وذهب إلى حنين، وفي عودته اعتمر من الجعرانة، ولم يكرر العمرة، مما يدل على كراهة الإتيان بالعمرة الثانية، إذ لو كان ذلك مستحبا لكان أولى الناس به النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم.

المناقشة:

يناقش هذا بأن كون النبي ﷺ لم يفعل لا يدل على الكراهة، فقد يترك النبي ﷺ الفعل وهو يحبه؛ مخافة أن يفرض على الأمة، فلا يدل على الكراهة بحال، سيما وقد قام من أدلة السنة على استحباب التكرار بين العمرة والعمرة، وأنه مما ينفي به الله الذنوب^(٢).

الترجيح:

الذي يترجح لدي - والله أعلم - كون تكرار العمرة من الأمور المسنونة المستحبة، إلا أن الأولى أن يقيد هذا بأن تكون المسافة بين العمرتين مناسبة، كما قيدها العلماء، فبعضهم قيدها بشهر، وبعضهم بتحميم الرأس وسواده، وبعضهم إذا أمكن موسى من

(١) الفواكه الدواني ١/ ٣٧٥، ومواهب الجليل ٢/ ٤٦٨، وحاشية العدوي ١/ ٤٢٨.

(٢) سبل السلام ١/ ٦٦٣.

شعره، وهذا ينفي أن تكون العمرتان في يوم واحد مثلاً، أو في يومين متتالين كما يقع من كثير من الناس، أما القول بالكراهة مع ما سبق من الأدلة فإنه قول فيه بُعد، وليس له من الأدلة الشرعية ما يجعله ناهضاً قوياً، والله أعلم.

أثر الوطن والاستيطان في تكرار العمرة:

لم أف في هذه المسألة على أحد اعتبر الوطن أو الاستيطان أو الإقامة في حكم تكرار العمرة، غير ما وجدته عند المالكية القائلين بكراهة تكرار العمرة، من أن محل كراهة التكرار في العام الواحد، ما لم يتكرر دخول مكة من موضع عليه معه الإحرام، كما لو خرج مع الحجيج ثم رجع إلى مكة قبل أشهر الحج، فإنه يحرم بعمرة بلا كراهة، فاعتبر الخلاف عندهم فيمن لم يخرج من مكة إلى موضع يجب عليه معه الإحرام^(١).
والذي يظهر لي أن هذا لا أثر له، فإن عائشة رضي الله عنه لما أحرمت بالعمرة الثانية التي أعمرها إياها رسول الله ﷺ كانت من مكة، بدليل أنها أحرمت من التنعيم، وهو أدنى الحل لمكة، مما يدل على أنه لا كراهة في ذلك، سواء كان من مكة، أم من خارجها، فالأقرب أن ما ذهب إليه المالكية من هذا التفريق، لا أصل له صحيح يعتمد عليه، بل إنه مخالف لما ثبت بالسنة الصحيحة عن رسول الله ﷺ، والله تعالى أعلم.

(١) الفواكه الدواني ١/ ٣٧٥، ومواهب الجليل ٢/ ٤٦٨، وحاشية العدوي ١/ ٥٦٥.

المطلب الثالث

الآثار المترتبة على كون مكة الوطن الأصلي

وفيه ست مسائل

المسألة الأولى أنواع النسك للمكي

كون مكة وطننا أصلياً أو مستوطنناً يؤثر في جملة من الأحكام على ما في المباحث الآتية، ومن أبرز ما يؤثر فيه الخلاف في أهل مكة هو مسألة هل لأهل مكة متعة وقران، أم ليس لهم ذلك؟ ومنشأ الخلاف الاختلاف في مرجع الضمير في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحُجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحُجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة- ١٩٦].

هل يعود على المتعة أم على الهدي على قولين؟ وقبل الشروع في ذكر الخلاف يحسن تحرير محل النزاع:

أولاً: اتفق العلماء على أن المكي له أن يحج مفرداً، شأنه شأن غيره من المسلمين.

ثانياً: اتفق العلماء على أن المكي لا يلزمه دم للتمتع ولا للقران^(١).

ثالثاً: اختلف العلماء في المكي ومن في حكمه^(٢)، هل له تمتع وقران، أم الأفراد

خاصة؟ على قولين:

القول الأول: أن لأهل مكة المتعة ويلحق به القران مثل الأفاقي، وليس عليهم دم،

وهو مذهب جمهور الفقهاء، من المالكية والشافعية والحنابلة^(٣).

الأدلة:

استدلوا بالآتي:

(١) البناية ٣ / ٦٥٧، والاختيار ١ / ١٥٩، والفواكه الدواني ١ / ٤٣٥، ومغني المحتاج ١ / ٥١٥، والمغني ٣ / ٤٧٢.

(٢) اختلف أهل العلم في المراد بحاضري المسجد الحرام، فذهب الأحناف إنهم أهل مكة ومن في حكمهم من أهل داخل المواقيت، وذهب الشافعية والحنابلة إلى أن حاضري المسجد الحرام أهل الحرم، ومن بينه وبين مكة أو الحرم دون مسافة قصر، وذهب المالكية إلى أنهم مقيموا مكة ومقيموا ذي طوى.

انظر: رد المحتار ٢ / ١٩٧، وجواهر الإكليل ١ / ١٧٢، والمهذب ١ / ٢٠٨، وحاشية قليوبي ٢ / ١٢٨، والمغني ٣ / ٤٧٣.

(٣) حاشية الدسوقي ٢ / ٢٩، ونهاية المحتاج ٣ / ٣١٥، والمغني ٣ / ٤٧٤.

أولاً: أن التمتع الذي ورد في القرآن أحد الأنساك الثلاثة، فصَحَّ من المكي.
ثانياً: أن حقيقة التمتع هو أن يعتمر في أشهر الحج ثم يحجَّ من عامه، وهذا موجود في المكي.

القول الثاني:

أن أهل مكة ليس لهم تمتعٌ ولا قرانٌ، بل يكره لهم ذلك، فليس لهم إلا الإفراد خاصة، وهو المشهور من مذهب الحنفية^(١).

الأدلة:

أولاً: قوله تعالى: ﴿فَنَ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة-١٩٦].

ووجه الاستدلال: أن الضمير في الآية يعود على المتعة، بدليل السياق، ولو كان الضمير يعود على الهدي لقال الله: (ذلك على من لم يكن أهله..) فلما قال: (لمن) علم أن الضمير عائد على المتعة^(٢).

الجواب: أجيب عن هذا الاستدلال بأن حروف الجر ينوب بعضها عن بعض، وهذا كثير في لسان العرب الذي نزل به القرآن، كما أنه كثيراً ما تأتي اللام بمعنى «على» كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: ٧]، أي: فعليتها، وقوله تعالى: ﴿وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ﴾ [الإسراء: ١٠٩]، أي: على الأذقان، ومنه قول الشاعر:

هتكت له بالرُّمَحِ جِيبَ قَمِيصِهِ فخرَّ صريعاً لليدين وللفم

أي: على اليدين وعلى الفم^(٣).

ثانياً: أن الله شرع المتعة والقران للتمتع والترفة بإسقاط إحدى السفرتين، وهذا متصور في حق الآفاقي، وغير متصور في حق المكي.

(١) تبين الحقائق ٢/٤٨، والبنية ٣/٦٥٧.

(٢) أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن ٥/٣١.

(٣) أحكام القرآن لابن العربي ١/١٨٣، والمجموع ٧/١٦٦، وأضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن ٥/٣٢.

المناقشة:

يناقش هذا بأن التمتع ليس فقط في إسقاط إحدى السفرتين، بل كونه يتمتع بأهله بعد تحلله من العمرة، وبغيره من محظورات الإحرام، قد يكون هذا التمتع أقوى من التمتع بإسقاط إحدى السفرتين.

ثالثاً: أن المتمتع من تكون عمرته من ميقاته وحجته من مكة، وليس كذلك المكيون.

المناقشة:

يناقش هذا بأن المكي عمرته من ميقاته، وحجته من مكة، فهو لم يخرج عن غير أهل مكة في كون إحرامه من ميقاته، وقد قال ﷺ بعد أن ذكر المواقيت: (وَمَنْ كَانَ دُونَ ذَلِكَ فَمِنْ حَيْثُ أَنْشَأَ حَتَّى أَهْلُ مَكَّةَ مِنْ مَكَّةَ) (١).

رابعاً: أن المتمتع شرع له ألا يلتم بأهله، والمكي ملتم بأهله.

المناقشة:

يناقش هذا بعد التسليم، فإن الإمام بالأهل يمنع حينما يترتب عليه سفر وخروج عن مكة، وإلا فليس في الكتاب والسنة أن المتمتع يمنع من الإمام بأهله إذا كانوا معه أو قريبين منه، بدليل أن للمتمتع الآفاقي أن يجامع أهله إذا كانوا معه في حجّه، إذا حل من عمرته، وهذا ثابت بالسنة الصحيحة الصريحة، حتى قال أصحاب محمد ﷺ: «أمرنا رسول الله ﷺ أن نجعلها عمرة، وأن نحل إلى النساء، فقلنا: ليس بيننا وبين عرفة إلا خمس، فنخرج إليها تقطر مذاكيرنا المني!!.. الحديث» (٢).

وهو صريح في أن المتمتع إذا حلّ من العمرة كان له أن يأتي أهله، والمكي يشاركه في هذا المعنى.

(١) أخرجه البخاري في الحج / باب مهل أهل مكة للحج والعمرة (١٤٢٧)، ومسلم في الحج / باب مواقيت الحج والعمرة (٢٠٢٣).

(٢) أخرجه البخاري في الاعتصام بالكتاب والسنة / باب نهي النبي ﷺ على التحريم.. (٦٨١٩)، ومسلم في الحج / باب بيان وجوه الإحرام.. (٢١٣١) من حديث جابر رضي الله عنه.

الترجيح:

بعد النظر في تلك الأقوال السابقة وأدلتها، ترجح عندي - والله تعالى أعلم - أن لأهل مكة أن يتمتعوا ويقرنوا، وإنما يسقط عنهم الهدي؛ وذلك لأن قوله تعالى: ﴿فَنَ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ﴾ عام يشمل جميع المكلفين من أهل مكة وغيرهم، ولا يوجد ما يخصص أهل مكة من هذا الحكم العام، وأما تخصيصه بقوله: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ، حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ فإنه ليس بسديد؛ لاحتمال رجوع الإشارة إلى التمتع كما تقدم، ومعلوم أن التمتع والقران من الأنساك الثلاثة التي شرعها الله لعباده، فلا يخرج أحد منها إلا بدليل صريح.

ويستثنى من ذلك المكّي إذا استوطن بلدا بعيدا عن الحرم، بعضهم اعتبرها بمسافة قصر فأكثر، فإن كان كذلك ثم عاد إليها متمتعا أو قارنا لزمه دم؛ لأنه حال أداء نسكِهِ لم يكن مكياً، بل أتاها من بُعد^(١).

كما أن المكّي الذي له موطنان: أحدهما في مكة، والثاني خارج المواقيت، أو فيها، أو دونها على مسافة قصر من مكة، وتحقق شرط الإقامة في ذلك الموطن، فالحكم له، ويلزم المتمتع والقران منه دم.

تنبية:

يقع في كلام جمع من أهل العلم حكاية الإجماع على أن أهل مكة ليس لهم متعة ولا قران، وهذا الكلام موهم، وينفيه الخلاف السابق، وهو ناشئ عن أحد أمرين:
الأول: اعتقاد أن ما نقل عن السلف يراد به نفس المتعة والقران، وليس الهدي، كما نقل عن قتادة قال: «ذُكر لنا أن ابن عباس رضي الله عنهما كان يقول: «يا أهل مكة، لا متعة لكم، أحلت لأهل الآفاق وحُرِّمت عليكم، إنما يقطع أحدكم واديا، أو قال: يجعل بينه وبين الحرم واديا، ثم يُهَلَّ بعمره»^(٢).

(١) الاستذكار ٤ / ٩٧، وبداية المجتهد ١ / ٢٦٨، ومواهب الجليل ٧ / ٤٤٥، ومطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى ٦ / ١٠٣.

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره ٣ / ١١٠، وانظر: تفسير ابن كثير ١ / ٥٤٠.

وقال رضي الله عنه: «فإن الله تعالى أنزله-أي: المتعة- في كتابه وسنه نبيه ﷺ، وأباحه للناس غير أهل مكة» (١).

الثاني: أنهم يريدون بذلك قول الجمهور، أي: أنهم لا هدي عليهم، ولا شك أن هذا التعبير موهم، وكان الأولى أن يقال: «لا هدي عليهم بالإجماع» والله أعلم.

(١) أخرجه البخاري في الحج / باب قول الله تعالى: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ...﴾ الآية، بدون رقم.

المسألة الثانية الرَّمْلُ وَالِاضْطِبَاعُ لِلْمَكِيِّ

مُهَيِّدًا

التعريف بالرَّمْلِ والاضْطِبَاعِ:

الرَّمْلُ لغة: الهرولة، يقال: رمل يرمل رملا ورملانا، إذا أسرع في المشي وهزَّ كتفيه»^(١).

واصطلاحا: إسراع المشي مع تقارب الخطى، وهز الكتفين من غير وثب^(٢).

وهو سنة من سنن الطواف، فيسن في الأشواط الثلاثة الأولى من الطواف-على خلاف بين أهل العلم في أي الطواف الذي يشرع فيه الرمل-، وسنية الرَّمْل هذه خاصة بالرجال فقط دون النساء^(٣).

ودليل مشروعيته: حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: «قدم رسول الله ﷺ وأصحابه مكة، وقد وهتهم حمى يثرب، فقال المشركون: إنه يقدم عليكم غدا قوم قد وهتهم الحمى، ولقوا منها شدة، فجلسوا مما يلي الحجر، وأمرهم النبي ﷺ أن يرملوا ثلاثة أشواط، ويمشوا ما بين الركنين ليرى المشركون جلدهم، فقال المشركون: هؤلاء الذين زعمتم أن الحمى قد وهتهم، هؤلاء أجلد من كذا وكذا.. الحديث»^(٤).

والاضْطِبَاعُ لغة: افتعال من الضبع، وهو وسط العضد، ويسمى التَّابُطُ^(٥).

وشرعا: أن يجعل وسط ردائه تحت إبطه اليمنى عند الشروع في الطواف، ويرد

(١) النهاية في غريب الحديث لابن الأثير مادة: (رمل)، والقاموس المحيط نفس المادة، ومختار الصحاح نفس المادة.

(٢) التعاريف (٣٧٤)، والمجموع ٨ / ٤١، والشرح الكبير ٣ / ٣٨٦.

(٣) شرح لباب المناسك (١٠٨)، ومنح الجليل ١ / ٤٨٤، ومغني المحتاج ١ / ٤٨٧، والمغني ٣ / ٣٧٤-٣٧٦.

(٤) أخرجه البخاري في الحج / باب كيف بدء الرمل (١٤٩٩)، ومسلم في الحج / باب استحباب الرمل في الطواف والعمرة.. (٢٢٢٠).

(٥) المغني ٣ / ٣٩١، والعدة شرح العمدة ١ / ١٦٣، وسبل السلام ١ / ٦٤٣.

طرفيه على كتفه اليسرى، وتبقى كتفه اليمنى مكشوفة^(١).

ودليل مشروعيته الآتي:

حديث يعلى بن أمية رضي الله عنه: «أن النبي ﷺ طاف مضطبعا»^(٢).

وعن ابن عباس رضي الله عنهما: (أن رسول الله ﷺ وأصحابه اعتمروا من الجعرانة، فرملوا بالبيت وجعلوا أرديتهم تحت آباطهم، قد قذفوها على عواتقهم اليسرى)^(٣).

والاضطباع سنة في جميع أشواط الطواف، فإذا فرغ من الطواف ترك الاضطباع^(٤).

تلازم الرَّمَل والاضطباع:

الاضطباع والرَّمَل متلازمان، فحيث شرع الرَّمَل شرع الاضطباع، وحيث لم يشرع الرَّمَل لم يشرع الاضطباع، غير أنهما يفترقان في عدد الأشواط، فالرَّمَل في الأشواط الثلاثة الأولى، والاضطباع في كل الأشواط.

قال النووي رحمه الله:

«والاضطباع ملازم للرمل، فحيث استحينا الرَّمَل فكذا الاضطباع، وحيث لم نستحبه فكذا الاضطباع، وحيث جرى خلاف جرى في الرَّمَل والاضطباع جميعا، وهذا لا خلاف فيه»^(٥).

وقال أيضا: «لكن يفترق الرَّمَل والاضطباع في شيء واحد، وهو أن الاضطباع

(١) حاشية ابن عابدين ٢/ ١٦٧، وحاشية قليوبي ٢/ ١٠٨، والمغني ٣/ ٣٤٠.

(٢) أخرجه أحمد (١٧٢٧٣) والترمذي في الحج / باب ما جاء أن النبي ﷺ طاف مضطبعا (٧٨٧)، وأبو داود في المناسك / باب في الاضطباع في الطواف (١٦٠٧)، وابن ماجه في المناسك / باب الاضطباع (٢٩٤٥)، قال الترمذي: وهذا حديث حسن صحيح، وحسنه الألباني في صحيح وضعيف سنن ابن ماجه برقم (٢٩٥٤).

(٣) أخرجه أحمد (٢٦٥٦)، وأبو داود في المناسك / باب الاضطباع في الطواف (١٦٠٨)، وصححه الألباني في إرواء الغليل ٤/ ٢٩٢.

(٤) المتقى ٢/ ٢٨، وحاشية قليوبي ٢/ ١٠٨، والمغني ٣/ ٣٧٢، وكشاف القناع ٢/ ٤٧٧-٤٧٨.

(٥) المجموع ٨/ ٤٣.

مسنون في جميع الطوافات السبع، وأما الرَّمَلُ إنما يسن في الثلاث الأول ويمشي في الأربع الأواخر»^(١).

واختلف أهل العلم في المواضع التي يشرع فيها الرَّمَلُ والاضطباع على قولين:
القول الأول: أن الرَّمَلُ لا يشرع إلا في طواف العمرة أو القدوم، وهو مذهب المالكية والحنابلة وقول عند الشافعية^(٢).

ودليلهم: أن النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم إنما رملوا واضطبعوا في ذلك.
القول الثاني: أنه يشرع في كل طواف يعقبه سعي، وهو مذهب الحنفية والشافعية^(٣).

ودليلهم: تتبع المواضع التي ورد فيها رمل النبي ﷺ، فإنه كان غالباً يقع في طواف يعقبه سعي.

المناقشة:

يناقش هذا الدليل بعدم التسليم، فإن النبي ﷺ طاف للإفاضة ولم ينقل أنه رمل ولا اضطبع، فلم ينقل عنه هذه السنة إلا في القدوم، وطواف العمرة حينما قدم إلى مكة، وغير ذلك لم ينقل أنه سنَّهما ﷺ، فلم يسلم لهم دليل العموم.

الترجيح:

بعد النظر في هذه المسألة، يترجح القول الأول، وأن الرَّمَلُ والاضطباع إنما يشرعان في طواف القدوم، وطواف العمرة، حيث لم يرد عن النبي ﷺ في غير هذين الموضوعين، وأنه لا دليل صريح على ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني، ومعلوم أن الرَّمَلُ والاضطباع عبادة، والأصل في العبادة التوقيف حتى يقوم الدليل على المشروعية، والله أعلم.

(١) المصدر السابق ٨/ ٢٠.

(٢) المتقى ٢/ ٢٨، وحاشية قليوبي وعميرة ٢/ ١٠٨، والمغني ٣/ ٣٧٢، وكشاف القناع ٢/ ٤٧٧ - ٤٧٨، وانظر: شرح النووي على مسلم ٨/ ١٧٥، وتحفة الأحوذى ٣/ ٥٠٤.

(٣) الفتاوى الهندية ١/ ٢٢٢ - ٢٢٥، وحاشية قليوبي وعميرة ٢/ ١٠٨.

الرَّمْل والاضطباع للمكي:

بناء على الاختلاف السابق في المواضع التي يشرع فيها الرمل والاضطباع اختلف أهل العلم في المكي، هل يشرعان له، أم لا؟ فكانت هذه المسألة من جملة ما يؤثر فيه كونُ الوطنِ مكةَ، ومنشأُ الخلاف في ذلك ما ذكره ابن رشد رحمه الله، فقال:

«واختلفوا في أهل مكة هل عليهم إذا حجوا رمل أم لا؟.. وسبب الخلاف هل الرَّمْل كان لعلّةٍ أو لغيرِ علّةٍ؟ وهل هو مختصٌّ بالمسافر أم لا؟ وذلك أنه كان عليه الصلاة والسلام حين رمل واردا على مكة»^(١).

تحرير النزاع:

أولاً: اتفق أهل العلم على أن أهل مكة لا طواف قدوم لهم، وعليه فطواف القدوم ليس محلاً للخلاف في مشروعية الرمل والاضطباع للمكي.

ثانياً: اختلفوا فيما إذا طاف المكي للعمرة أو للإفاضة، هل له رمل واضطباع أم لا؟ والخلاف في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن المكي يشرع لهم الرمل والاضطباع، وهو مذهب جمهور الحنفية والمالكية والشافعية^(٢).

ودليلهم: أن هذا الطواف يعقبه سعي، والقاعدة عندهم أن كل طواف يعقبه سعي فإن فيه رملاً واضطباعاً.

المناقشة:

يناقش هذا الدليل بعدم التسليم لهذه القاعدة، فإن النبي ﷺ طاف وسعى يوم الحج، ولم ينقل أنه رمل أو اضطبع في هذا الطواف، وهو طواف عقبه سعي، فانتقضت القاعدة بذلك.

القول الثاني: أن أهل مكة لا يشرع لهم الرَّمْل والاضطباع، وهو المشهور من مذهب

(١) بداية المجتهد ١/ ٤٧٠.

(٢) البحر الرائق ٢/ ٢٧٤، ورد المختار ٢/ ٥١٨، والفواكه الدواني ١/ ٣٥٨، والتاج والإكليل ٤/ ١٥٤، والمجموع ٨/ ٤٣، وإعانة الطالبين ٢/ ٣٣٩.

الحنابلة، وهو قول ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما (١).

الأدلة:

استدلوا بأن الرَّمْل إنما شرع في الأصل لإظهار الجلد والقوة لأهل البلد، وهذا المعنى معدوم في أهل مكة.

المناقشة:

يناقش هذا الدليل بأنه حتى غير المكي لم يعد هذا المعنى موجودا فيه، ومع ذلك يشرع له الرمل والاضطباع في المواضع التي يسن فعلهما فيه، وانعدام المعنى المذكور لم يكن سببا في منع غير المكيّ منهما.

الترجيح:

بعد النظر في هذه الأقوال، وأدلتها - وسبق أن ترجح أن الرمل والاضطباع إنما يشرعان في طواف القدوم وطواف العمرة لمن قدم من خارج مكة، ولو كان مكي الأصل - فإن الذي يترجح أنه ليس لأهل مكة، ولا لمن أحرم منها رمل ولا اضطباع، لعدم مشروعيتهما أصلا لغيرهم، وهم من باب أولى، والله تعالى أعلم.

(١) المغني ٣ / ٣٩١، والشرح الكبير ٣ / ٣٩٣، وكشاف القناع ٧ / ١٧١.

المسألة الثالثة الهدى للمكي

المكي بلا خلاف من حاضري المسجد الحرام، وقد تقدم الخلاف في المراد بهم^(١)، وإذا كان المكي من حاضري المسجد الحرام، فإنه قد أجمع العلماء على أن المكي لا يجب عليه هدي المتعة أو القران^(٢)، وأنه - على ما ترجح^(٣) - للمكي متعة وقران، لكن دون وجوب الهدى عليهم للآتي:

أولاً: صريح القرآن في ذلك، قال تعالى: ﴿فَن تَمَنَعَ بِالْعَمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة-١٩٦].

والمفسرون متفقون على رجوع الضمير إلى الهدى أو بدله باعتباره أقرب مذكور، مع اختلافهم في رجوعه إلى المتعة والقران كما تقدم^(٤).

ثانياً: أن حاضري المسجد الحرام مقياتهم مكة، فلا يحصل لهم الترفه بترك أحد السفرين، فلا يلزمه الهدى؛ لأن هدي التمتع شكران لسقوط أحد السفرين، ولم يحصل هذا للمكي.

وما تقدم واضح فيمن كان مكياً، سواء كان مواطناً أصلياً أم مستوطناً.

أما إذا استوطن المكي مكاناً آخر، وقدم إلى مكة متمتعاً فإنه يجب عليه الهدى؛ لأنه حال الشروع في النسك لم يكن من حاضري المسجد الحرام، فيعامل معاملة الآفاقي^(٥).

(١) انظر: ص (٢٣٥).

(٢) البناية ٣ / ٦٥٧، والفواكه الدواني ١ / ٤٣٥، ومغني المحتاج ١ / ٥١٥، والمغني ٣ / ٤٧٢.

(٣) انظر: ص (٢٣٩).

(٤) انظر: ص (٢٣٨).

(٥) رد المحتار ٨ / ٣٦٨، والمجموع ٧ / ١٧٣، وفتاوى السبكي ١ / ٢٥٩، وكشاف القناع ٢ / ٤١٣، والمبدع

المسألة الرابعة طواف الوداع للمكي

مَهَيِّدٌ

طواف الوداع واضح جليا أنه من باب إضافة الشيء إلى سببه، أي: الطواف الذي سببه الوداع، وعليه فكل من كان مودعا لمكة فإنه يشرع له أن يودع البيت بالطواف، ومن ليس كذلك فإنه لا يشرع له، وهذا واضح فيمن انتهى من نسكه، وأراد الرجوع إلى وطنه، كما أن من أقام بمكة ولم يخرج منها اتفقوا على أنه لا طواف وداع في حقه، وأما الذي يخرج من مكة لسفر لا من نسك ففيه خلاف، وعليه فيمكن صياغة تحرير النزاع في هذه المسألة كالآتي:

أولا: اتفق أهل العلم على أن طواف الوداع مشروع لكل آفاقي ينتهي من نسكه، ويريد الخروج إلى وطنه، على خلاف في الوجوب والاستحباب^(١).
ثانيا: اتفق أهل العلم على أن من أقام بمكة، سواء كان مواطنا أصليا أو آفاقيا أقام بها بعد نسكه أو سفره، أنه لا يجب عليهم طواف الوداع؛ لأن الطواف وجب توديعا للبيت، وهذا المعنى لا يوجد في أهل مكة؛ لأنهم في وطنهم، وكذا الآفاقي الذي أقام بها^(٢).

(١) فذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والحنابلة وهو الأظهر عند الشافعية إلى أن طواف الوداع واجب، وذهب المالكية إلى أنه سنة، وقول الجمهور هو الأرجح، لكنه عند الشافعية والمالكية واجب لا يختص بالحج، بل هو لكل من فارق مكة. انظر: فتح القدير ٢ / ١٨٨، وبدائع الصنائع ٢ / ٤٢، والتاج والإكليل ٤ / ١٩٨، ومواهب الجليل ٣ / ١٣٧، والمجموع شرح المهبذب ٨ / ٢٣٦، وتحفة المحتاج ٤ / ١٤٠، والمغني ٣ / ٤٥٨، وكشاف القناع ٢ / ٥١٢.

(٢) وهذا قول جماهير أهل العلم، بل نقل ابن رشد الإجماع على أن المكي ليس عليه إلا طواف الإفاضة. انظر: بداية المجتهد ٢ / ٢٦٦.

وهذه نصوص فقهاء المذاهب في هذه المسألة:

قال ابن الهمام الحنفي: "وليس على أهل مكة) ومن كان داخل الميقات، وكذا من اتخذ مكة دارا، ثم بدا له الخروج، ليس عليهم طواف صدر". شرح فتح القدير ٢ / ٥١٧؛ وانظر: بدائع الصنائع ٢ / ٣٣٢.
وقال ابن عبد البر: «الوداع عنده - أي: عند مالك - مستحب، وليس بسنة واجبة، لسقوطه عن الحائض، وعن المكي الذي لا يرح من مكة بفرقة بعد حجه، فإن خرج من مكة إلى حاجة طاف للوداع، وخرج =

ثالثاً: اختلفوا في المكي والآفاقي الذي يخرج من مكة في سفر، لا من نسك، على قولين، ومنشأ الخلاف في هذه المسألة هو: هل طواف الوداع خاص بالنسك، فيلزم من قدم مكة حاجاً أو معتمراً فقط وأراد الخروج، أم أنه عبادة مستقلة وليست نسكا فيلزم كل من خرج من مكة، حتى أهلها والآفاقي الذي لم يأت لنسك، والخلاف على قولين:

القول الأول: أن طواف الوداع يجب على كل من أراد الخروج من مكة مسافة القصر، ولو كان غير حاج أو معتمر بل ولو كان من أهلها، وهو الصحيح من مذهب الشافعية والحنابلة، وذهب إليه المالكية مع كونهم يقولون باستحباب طواف الوداع، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية^(١).

الأدلة:

أولاً: عن العلاء بن الحضرمي رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (يُتِمُّ الْمُهَاجِرُ بِمَكَّةَ بَعْدَ قِضَائِ نُسُكِهِ ثَلَاثًا)^(٢).

= حيث شاء». الاستذكار ١٣ / ٢٦٥؛ وانظر: الذخيرة ٣ / ٢٨٣.

وفي حاشية العدوي: «وَلَا يُودَعُ الْمَكِّيُّ بَعْدَ قِضَائِ نُسُكِهِ وَلَا مُتَوَطِّنٌ بِمَكَّةَ». حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني ٤ / ٢٢٧.

وقال النووي: «قال أصحابنا من فرغ من مناسكه وأراد المقام بمكة ليس عليه طواف الوداع، وهذا لا خلاف فيه سواء كان من أهلها أو غريباً، وإن أراد الخروج من مكة إلى وطنه أو غيره طاف للوداع» المجموع ٨ / ٢٣٣؛ وانظر: مغني المحتاج ٢ / ٢٨٠.

وقال البهوتي: «فإن أراد - أي: الحاج - المقام بمكة، فلا وداع عليه، سواء نوى الإقامة قبل النفر أو بعده» شرح المتتهى ٢ / ٥٧٥؛ وانظر: المغني ٥ / ٣٣٧.

وقال شيخ الإسلام: «ولهذا لم يكن على أهل مكة طواف قدوم ولا طواف وداع؛ لانتفاء معنى ذلك في حقهم، فإنهم ليسوا بقادمين إليها، ولا مودعين لها ماداموا فيها». مجموع الفتاوى ٢٦ / ٢٦١، وانظر: الذخيرة ٣ / ٢٨٣، والمغني ٥ / ٣٣٦.

(١) انظر: المنتقى شرح موطأ مالك ٣ / ٥١١، ومواهب الجليل ٤ / ١٩٦، والمجموع ٨ / ٢٣٥، ومغني المحتاج ٢ / ٢٨٠، وكشاف القناع ٦ / ٣٣٦، ومجموع الفتاوى ٢٦ / ٦، ومجلة البحوث العلمية ٧ / ٤٩١.

(٢) أخرجه البخاري في المناقب / باب إقامة المهاجر بمكة بعد قضاء نسكه (٣٦٤٠)، ومسلم في الحج / باب جواز الإقامة بمكة للمهاجر منها.. (٢٤٠٩)، وهذا لفظ مسلم.

وجه الدلالة: أن طواف الوداع بعد هذه ثلاثة الأيام، وقد سمّاه النبي ﷺ قبل فعله الوداع قاضيا للمناسك؛ مع أنه لم يأت بالوداع بعد، فدل على أن الوداع ليس من النسك.

ثانيا: استدلووا بعموم الأدلة على مشروعية طواف الوداع دون التقييد بالنسك، ومن ذلك الآتي:

أولا: عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: (أَمَرَ النَّاسُ أَنْ يَكُونَ آخِرُ عَهْدِهِمْ بِالْبَيْتِ، إِلَّا أَنَّهُ خُفِّفَ عَنِ الْمَرْأَةِ الْحَائِضِ) (١).

ثانيا: عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كَانَ النَّاسُ يَنْصَرِفُونَ فِي كُلِّ وَجْهِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (لَا يَنْفِرَنَّ أَحَدٌ حَتَّى يَكُونَ آخِرَ عَهْدِهِ بِالْبَيْتِ) (٢).
والحديثان عامان فيمن خرج لنسك أو لغيره.

القول الثاني: أن طواف الوداع واجب في الحج فقط، وهو المشهور من مذهب الحنفية، ووجهه عند الشافعية (٣).

الأدلة:

استدلووا لذلك بالآتي:

أولا: أن خطاب النبي ﷺ في هذه الأحاديث للحجاج، وليس عاما لكل من أراد السفر من مكة، بدليل حديث ابن عباس رضي الله عنهما: كَانَ النَّاسُ يَنْصَرِفُونَ فِي كُلِّ وَجْهِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (لَا يَنْفِرَنَّ أَحَدٌ حَتَّى يَكُونَ آخِرَ عَهْدِهِ بِالْبَيْتِ).

فكلام ابن عباس رضي الله عنهما في الحجاج، وليس في سكان مكة أو المقيمين بها، فالخطاب للحجاج وليس خطابا لسكان مكة؛ لأن سكان مكة لا ينفرون منها.

ثانيا: حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: (مَنْ حَجَّ الْبَيْتَ فَلْيَكُنْ آخِرَ

(١) أخرجه البخاري في الحج / باب طواف الوداع (١٦٣٦)، ومسلم في الحج / باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض (٢٣٥١).

(٢) أخرجه مسلم في الحج / باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض (٢٣٥٠).

(٣) الفتاوى الهندية ١ / ٢٣٥، وبدائع الصنائع ٢ / ٤٨٠، والمجموع ٨ / ٢٣٥.

عهده بالبيت) (١).

والحديث دليل على أن الوداع خاص بالحاج؛ لأن الخطاب موجه لهم، وهو يقيد الإطلاق في أدلة القول الأول.

الترجيح:

الذي يترجح لدي - والله تعالى أعلم - تفصيل آخر، وهو أن طواف الوداع ليس من واجبات الحج، إنما هو واجب للبيت لا يخاطب به غير الحجاج، ويلحق بالحجاج المعتمر الذي مكث فترة بعد النسك، وذلك للآتي:

أولاً: سقوطه عن الحائض ومن في حكمها، ولو كان من واجبات الحج لم يسقط، ولطولبت ببدله.

ثانياً: قوله ﷺ: (يُقِيمُ الْمُهَاجِرُ بِمَكَّةَ بَعْدَ قَضَاءِ تُسْكِيهِ ثَلَاثًا) فهو صريح في أن النسك ينتهي، ولو لم يطف للوداع، وإنما يجب عليه الوداع عند الرجوع إلى وطنه تعظيماً للبيت.

ثالثاً: النصوص الواردة في إيجاب الوداع إنما خوطب بها الحجاج، إما تصريحاً، وإما بدلالة وقرينة السياق، فإن النَّفْرَ لا يكون إلا لمن أراد الرجوع من النسك، أما الذي يريد السفر من مكة لعمل ونحوه، لا يقال له: لا تنفر حتى يكون آخر عهدك بالبيت!

رابعاً: أن في القول بوجوبه مطلقاً على كل من أراد الخروج من مكة، ولو من غير نسك، أن في القول بذلك إشفاقاً على كثير ممن يقيم بمكة، سواء كان مستوطناً لها أم مقيماً بها، فإنه كلما أراد أن يسافر منها لعمل ونحوه طولب بالطواف للوداع، وتزداد المشقة لو كان سفره يومياً، أو في اليوم مرتين ونحوه، فهل فهم الصحابة رضي الله عنهم من قوله: (أمر الناس) غير الحجاج، فكان كلما أراد شخص من غير الحجاج الخروج من مكة طاف للوداع؟! فإن الأمر لو كان كذلك لكان من الأهمية بمكان، ولكان نقله

(١) أخرجه الترمذي في الحج / باب ما جاء في المرأة تحيض بعد الإقامة (٨٦٦)، قال الترمذي: حديث حسن

مما تتوافر الهمم عليه.

فالذي يظهر لي أن طواف الوداع ليس من المناسك، إنما من واجبات البيت التي تجب على من أتاه حاجًّا، أو معتمرًا، مكث فترةً بعد العمرة، فحصل فصل بين عمرته وخروجه، أما إيجابه على كل من أراد الخروج من مكة، ولو لم يكن جاء في نسك، فهو محل نظر، وفي النفس منه حرج، والله تعالى أعلم.

المسألة الخامسة

الهدى لمن نوى الاستيطان بمكة وليس من أهلها

تقدم أن المكِّي لا يجب عليه هدي القران والمتعة، وأن هذا باتفاق أهل العلم، وهو صريح الكتاب العزيز، وإن وقع الخلاف في مشروعية المتعة والقران للمكي، وتقدم أن الراجح أنه يشرع للمكي المتعة والقران، مع عدم وجوب الهدى (١).

كما تقدم أن الشخص إذا استوطن داراً أو وطناً آخر غير وطنه الأصلي يأخذ حكم المواطن الأصلي تماماً، ويلزمه ما يلزم المواطن، من كونه لا يمسح غير يوم وليلة، ويلزمه إتمام الصلاة، ولا يجوز له الفطر ما دام باقياً في هذا الوطن، فالمستوطن بلداً أو طناً كالمواطن الأصلي في الأحكام تماماً، لا يخالفه في شيء البتة.

بناء على هذا فإن أي شخص دخل مكة، سواء لحج أو عمرة أو لبيع وشراء، أو لزيارة ثم بدا له أن يستوطنها، فإنه يصير كالمكي الأصلي في سائر الأحكام، وعليه فلا يلزمه هديٌّ إذا حج متمتعا أو قارناً، والله تعالى أعلم.

أما إذا سكن مكة ولم يستوطنها، كأن يسكن لحاجة عمل أو دراسة ونحوه ثم يخرج، فهذا يلزمه ما يلزم الآفاقي، فإن حج متمتعا أو قارناً فإن الهدى واجب عليه، عملاً بعموم قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة-١٩٦]، وهو ليس ممن استثنى الله (٢).

(١) انظر: ص (٢٠٦).

(٢) انظر: حاشية ابن عابدين ٢ / ١٩٥، ١٩٧، والفواكه الدواني ١ / ٤٣٥، وجواهر الإكليل ١ / ١٧٢، والمهذب ١ / ٢٠٨، والمغني ٣ / ٤٧٣.

وقد صدرت بهذا فتاوى جمع من أهل العلم، فقد سئل الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله: ما حكم الشرع الشريف في رجل ساكن مكة المكرمة منذ سنين، ويحج مع أهل مكة يحرم من مكة بالحج، وأهله في حضرموت، فهل حكمه حكم الحاج الآفاقي في الهدى والصيام؛ لأن الله يقول في كتابه العزيز: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾؟ أم حكمه حكم أهل مكة بذلك؟ فأجاب: «إذا كان مستوطناً مكة، فحكمه حكم أهل مكة؛ ليس عليه هدي ولا صيام، أما إن كان إنما أقام لحاجة ونيتة العود إلى بلده، =

المسألة السادسة

صوم بدل الهدى لمن توطن مكة

مَهَيِّدًا

المراد ببدل الهدى ما شرعه الله في كتابه لمن لم يجد هدي التمتع، قال تعالى: ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ مِّن تَمَنَعٍ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۖ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ ذَلِكَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة-١٩٦]، وقد اتفق الفقهاء على أن المتمتع إذا لم يجد الهدى لفقده، أو فقد ثمنه، أو وجده لكن بضمن لا يقدر عليه، أنه ينتقل إلى صيام ثلاثة أيام في الحج، وسبعة إذا رجع.

والكلام في هذه المسألة هو في مكان صوم سبعة الأيام المذكورة في قوله: ﴿وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة-١٩٦].

والمستوطن لمكة، إما أن يكون استيطانه قبل الشروع في التمتع، وإما أن يكون بعد الفراغ من الحج، وقبل الصيام. فإن كان قبل الشروع في التمتع، فهذا - كما تقدم - لا يجب عليه الهدى أصلاً، فلا يجب عليه بدله.

وإما إن كان بعد الفراغ من الحج، وقبل الصوم، كأن ينوي الاستيطان بعد الانتهاء من أعمال الحج، وقد وجب عليه صوم بدل الهدى، فهذا هو محل الكلام.

= فهذا حكمه حكم الآفاقيين، فإذا اعتمر من الحل بعد رمضان ثم حج في ذلك العام، فإنه يكون متمتعاً بالعمرة إلى الحج، وعليه هدي التمتع..». مجموع فتاوى الشيخ ابن باز ٣ / ١٧.

وسئل الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: رجل قدم مكة للدراسة وسكن مكة من أجل الدراسة فقط ومتى انتهت الدراسة رجع إلى وطنه وتمتع فهل عليه هدي؟ فأجاب: «نعم، عليه الهدى؛ لأن إقامته في مكة ليست إقامة استيطان، والذي يسقط عنه هدي التمتع هو المستوطن مكة، قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَنَعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۖ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ ذَلِكَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾». انتهى. مجموع فتاوى ابن عثيمين ٢٢ / ٧٢.

تحرير محل النزاع:

أولاً: اتفقوا على أن الأفضل أن يصوم السبعة بعد رجوعه إلى أهله؛ لما روى ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: (فمن لم يجد هدياً فليصم ثلاثة أيام في الحج، وسبعة إذا رجع إلى أهله) (١).

ثانياً: اختلفوا في صيامها في مكة بعد الفراغ من الحج على قولين:
 القول الأول: أنه يجوز صيامها بمكة بعد فراغه من الحج، وهو قول جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والحنابلة، وهو قول عند الشافعية (٢).
 ودليلهم: أن المراد بالرجوع في الآية الفراغ من الحج؛ لأنه سبب الرجوع إلى أهله، فكان الأداء بعد السبب.

المناقشة:

يناقش هذا الوجه بأنه مخالف لصريح القرآن، وتفسير النبي ﷺ للرجوع، بقوله: (وسبعة إذا رجع إلى أهله)، والأولى الأخذ بظاهر النصوص فضلاً عن صريحها.
 القول الثاني: أنه لا يجوز صيامها إلا بعد الرجوع إلى وطنه وأهله، وهو الأظهر عند الشافعية (٣).

ودليلهم:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَسَبْعَةٌ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ فلا يجوز صومها في الطريق أو في مكة إلا إذا أراد الإقامة بها.

المناقشة:

ونوقش هذا من وجهين:

الأول: أن المعنى إذا رجعت عن الحج، أي فرغتم؛ إذ الفراغ سبب الرجوع إلى

(١) أخرجه البخاري في الحج / باب من ساق البدن معه (١٥٧٨)، ومسلم في الحج / باب وجوب الدم على المتمتع.. (٢١٥٩).

(٢) البنابة على الهداية ٣ / ٦٢٢، ٦٢٣، والفواكه الدواني ١ / ٤٣٣، ومغني المحتاج ١ / ٥١٧، والمغني ٣ / ٤٧٧.

(٣) مغني المحتاج ١ / ٥١٧، وإعانة الطالبين ٢ / ٣٧٣، وفتح الوهاب ١ / ٢٦٠.

أهله، فكان الأداء بعد وجود السبب، وهذا من باب ذكر المسبب وهو الرجوع، وإرادة السبب وهو الفراغ، وإنما صير إلى المجاز؛ لأن الرجوع ليس بشرط بالاتفاق، ألا ترى أنه إذا نوى الإقامة بمكة جاز له صوم السبعة بمكة، وإن لم يوجد الرجوع إلى أهله؟! (١).
الثاني: أن تقدير الرجوع من الحج أولى من تقدير الرجوع من السفر؛ لأنه لم يُذكر، ولأنه لو رجع إلى أهله قبل الإحلال الثاني لم يجز الصوم، فعلم أن الحكم مقيد بالرجوع من الحج فقط، ويصح تسميته راجعا من الحج بمعنيين:

أحدهما: أنه قد عاد إلى حاله قبل الإحرام من الإحلال، والثاني: أنه يُفعل في أماكن مخصوصة، فإذا قضاها ورجع عن تلك الأماكن وانتقل عنها سمى راجعا بهذا الاعتبار (٢).

ثانيا: قوله ﷺ: (فمن لم يجد هديا فليصم ثلاثة أيام في الحج، وسبعة إذا رجع إلى أهله) (٣).

المناقشة:

يناقش هذا بأنه لا نزاع في كون الأولى أن يصوم إذا رجع إلى أهله، وهذا الحديث يعتبر تفسيراً للآية، لكن لا ينفي جوازه في مكة، أو إذا عاد من حجه، وقبل أن يصل إلى أهله، ولو في الطريق، إذ لا يعهد في الشرع أن الصوم يشترط له بقعة معينة، بل هو بدل عن هدي وجب في ذمته في مكة، فلا يظهر مانع من جوازه في مكة، بل هو أولى بالبدار بالواجب.

قال شيخ الإسلام:

«الصوم لا يختص بمكان ولا بحال دون حال، فلو قيل لا يجوز له الصوم بالطريق أو بمكة لكان منعا للصوم في بعض الأمكنة، وذلك غير معهود من الشرع ولا معنى تحته، وأيضا فإن صوم السبعة قد وجب في ذمته بمكة، وقد نص أحمد على ذلك، فقال

(١) البناية شرح الهداية ٤ / ٢٩٤.

(٢) المصدر السابق، وشرح العمدة ٣ / ٣٤٢.

(٣) سبق تخريجه (٢٥٣).

في رواية المروزي: إذا مات ولم يصم السبعة أيام يطعم عنه بمكة، موضع وجب عليه، وكل صوم وجب في ذمته فله البدار إلى فعله كقضاء رمضان والنذر، ودليل وجوبه أنه وجب بدلا عن الهدي، والبدل لا يتأخر وجوبه عن وجوب المبدل منه؛ لأنه قائم مقامه، والأفضل أن يؤخر صومها إلى أن يقدم؛ لأنه أخذ بالرخصة، وخروج من الخلاف^(١).

الترجيح:

بعد النظر في هذين القولين وأدلتهما، ترجح لدي القول الأول، وأن الرجوع المذكور في الآية، وإن كانت السنة فسرتة بالرجوع إلى الأهل، إلا أنه لا يمنع من تفسيره بالفراغ من أعمال الحج، فرجوعه أي: إلى حاله قبل الإحرام، ويدل على ذلك أنه لو رجع إلى أهله قبل أن يحل لم يكن له أن يصوم تلك السبعة، وقد جاء في عبارات الشافعية ما يدل على أن العبرة حقيقة بالفراغ من أعمال الحج، ولو رجع إلى وطنه، جاء في حاشية الجمل: «ومحل الاعتداد بصومها في وطنه إذا لم يكن عليه طواف إفاضة أو سعي أو حلق؛ لأنه إلى الآن لم يفرغ من الحج، نعم لو وصل لوطنه قبل الحلق ثم حلق فيه جاز له»^(٢). فعلم أن الحكم ليس منوطا برجوعه إلى أهله، إنما فراغه من الحج، والتحلل منه، والله تعالى أعلم.

بناء على ما تقدم تبين أن الجمهور على أن الآفاقي له أن يصوم بمكة تلك السبعة، خلافا للشافعية الذين اشترطوا الرجوع إلى الوطن الأصلي، إلا أن الشافعية استثنوا ما إذا أراد الإقامة بمكة، وهو يعني أن المستوطن من باب أولى، فيحصل من ذلك اتفاق بين أهل العلم على أن من استوطن مكة، بعد أن فرغ من أعمال الحج، وقد وجب عليه صوم بدل الهدي أنه يصوم تلك السبعة في مكة؛ إذ هي محل إقامته ووطنه الأصلي، والله تعالى أعلم.

(١) شرح عمدة الفقه ٥ / ٤٧٨.

(٢) حاشية الجمل على المنهج ٥ / ١٠٠.

المطلب الرابع

اشتراط صوم بدل الهدي في الوطن الأصلي

تقدم الكلام في المسألة السابقة على اشتراط صوم بدل الهدي في الوطن الأصلي، وأن الخلاف فيه على قولين بين الجمهور والشافعية، وتقدم أن الرجوع قول الجمهور، من أنه يجوز الصوم في غير الوطن الأصلي، بناء على كون الرجوع المذكور في الآية محمول على الفراغ من أعمال الحج، وتفسير النبي ﷺ له بأنه الرجوع إلى الأهل لا ينفي التفسير الثاني، بدليل أن الشخص إذا رجع إلى أهله ولم يكن تحلل التحلل الثاني لم يكن له أن يصوم تلك السبعة في أهله، فعلم أن الحكم منوط بفراغه من أعمال الحج، رجع إلى أهله أم لم يرجع، وقد تقدم هذا بما يفي ويغني عن ذكره هنا، والله تعالى أعلم^(١).

المطلب الخامس

أثر الوطن والاستيطان فيما يجب على النائب في الحج

مُهَيِّدًا

الكلام فيما يتعلق بالنيابة في العبادات، وخاصة عبادة الحج، مما استوفاه الفقهاء، وأشبعوه من حيث الحكم الشرعي في كل عبادة، ومن حيث أدلة كل باب، وأدلة مشروعية النيابة فيه، وتفصيل ذلك كاملة، كما تعرضوا لما لا تدخله النيابة، بما لا يتسع هذا البحث لذكره، وليس له تعلق بالموضوع؛ لذا فسأتناول في هذا البحث الجزئية المقصودة فقط دون التعرض لغيرها.

وقد قامت أدلة السنة على مشروعية النيابة في الحج^(١)، ومن ذلك الآتي:

أولاً: عن ابن عباس رضي الله عنهما أن امرأة من خثعم قالت: يا رسول الله، إن فریضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يثبت على الراحلة، أفأحج عنه؟ قال: نعم. وذلك في حجة الوداع^(٢).

ثانياً: وعنه رضي الله عنهما أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت أفأحج عنها؟ قال ﷺ: نعم حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ أقضوا الله، فالله أحق بالوفاء^(٣).

ثالثاً: وعنه أيضاً رضي الله عنهما أن النبي ﷺ سمع رجلاً يقول: لبيك عن شبرمة. قال: من شبرمة؟ قال: أخ لي، أو قريب لي. قال: حججت عن نفسك؟ قال: لا. قال:

(١) اختلف أهل العلم في الإنابة في الحج على قولين، فذهب الجمهور إلى مشروعية الإنابة عن الغير، ووافقهم ابن حبيب من المالكية، ومنعه المالكية في المشهور من المذهب. انظر: فتح القدير ٢ / ٣٠٨، ومواهب الجليل ٢ / ٥٤٣، وحاشية الدسوقي ١ / ١٨، ومغني المحتاج ١ / ٤٦٨-٤٦٩، والمغني ٣ / ٢٢٧-٢٢٨، وانظر: النيابة في الحج (٣٢) وما بعدها، والنيابة في الفقه الإسلامي (١١٤) وما بعدها.

(٢) أخرجه البخاري في الحج / باب فضل الحج المبرور (١٤١٧)، ومسلم في الحج / باب الحج عن العاجز لزمانة وهرم.. (٢٣٧٥).

(٣) أخرجه البخاري في الاعتصام بالكتاب والسنة / باب من شبه أصلاً معلوماً بأصل ميبين.. (٦٧٧١).

(حُجَّ عَنْ نَفْسِكَ، ثُمَّ حُجَّ عَنْ شُبْرَمَةَ) (١).

رابعا: عن أبي رزين العقيلي رضي الله عنه أنه قال: يا رسول الله، إن أبي شيخ كبير لا يستطيع الحج والعمرة والظعن. قال: (حُجَّ عَنْ أَبِيكَ واعتمر) (٢).

والأدلة على ذلك كثيرة جدا.

ما يجب على النائب في الحج:

يجب على النائب في الجملة عدة أحكام، ويشترط جملة من الشروط (٣)، وحينما تعرض الفقهاء لما يتعلق بالوطن فيما يجب على النائب تكلموا في اشتراط أن يخرج النائب من وطن المنيب، وقد وقع الخلاف في هذه المسألة على ثلاثة أقوال (٤):

القول الأول: أن يحج النائب من المكان الذي حصلت النيابة فيه، ولو لم يكن بلد المنيب، وهو قول عند المالكية، واختاره الشيخ ابن سعدي، والشيخ عبد العزيز بن باز، والشيخ ابن عثيمين رحمهم الله، وبه صدرت فتوى اللجنة الدائمة (٥).

الأدلة:

واستدلوا بالآتي:

(١) أخرجه أبو داود في المناسك / باب الرجل يحج عن غيره (١٥٤٦)، وابن ماجه في المناسك / باب الحج عن الميت (٢٨٩٤)، والحديث صححه الحافظ في الفتح ٣٢٧/١٢، وصححه الألباني في إرواء الغليل ١٧١/٤.

(٢) أخرجه أحمد (١٥٥٩٥)، والترمذي في الحج / باب منه (٨٥٢)، وأبو داود في المناسك / باب الرجل يحج عن غيره (١٥٤٥)، والنسائي في مناسك الحج / باب العمرة عن الرجل الذي لا يستطيع (٢٥٨٩) وابن ماجه في المناسك / باب الحج عن الحي إذا لم يستطع (٢٨٩٧)، قال الترمذي: حديث حسن صحيح، وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي برقم (٩٣٠).

(٣) انظر في ذلك: بدائع الصنائع ٢/٢١٢، وحاشية ابن عابدين ٢/٢٣٨، والمجموع ٧/٩٣، ونهاية المحتاج ٣/٢٥٢، ٢٥٣، والمغني ٥/١٩ ط. هجر، وكشاف القناع ٢/٣٩٠.

(٤) الشرح الكبير ٣/١٨٣، والإنصاف ٣/٤٠٥، والشرح الممتع ٧/٣٤، وانظر: النيابة في الفقه الإسلامي (١٣٩).

(٥) منح الجليل ٢/٢٠٣، والفتاوى السعدية ٧/١٦٨. ضمن المجموعة الكاملة، والشرح الممتع ٧/٣٣، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء ١١/٧٧.

أولاً: أن الخروج من البلد إلى الميقات ليس مقصوداً لذاته، بدليل أنه لو أنشأ الشخص النية وهو في مكة أو خارجها دون الميقات، لم يكن عليه أن يرجع إلى الميقات أو إلى بلده ليخرج منه، بل يحرم من مكانه، فكذا النائب، فإن كان في وطن آخر غير وطن المنيب لم يكن عليه أن يرجع إلى بلده ليخرج منه، فالعبرة بحال النائب من حيث المكان.

ثانياً: أن اشتراط الخروج من وطن المنيب مخالف لعمومات الأدلة الشرعية، فإن النبي ﷺ أجاز النيابة في الحج، ولم يشترط أن يكون من وطنه، ولو كان شرطاً لبيته. القول الثاني: أن يحج النائب من وطن المنيب، فإن كان له وطنان فمن أقربهما إلى مكة، وهو مذهب الحنفية، وقول عند المالكية، والمشهور من مذهب الحنابلة^(١).

الأدلة:

استدلوا لذلك بأنه نائب عنه، وقائم مقامه، فينوب عنه من موضع لو حج المنوب عنه لحج منه.

الجواب:

أجيب عن هذا بالآتي:

أولاً: أن المنيب إنما يلزمه أن يحج من بلده؛ لأنه لا يتمكن أن يخطو خطوة إلا بالانطلاق من بلده، فليس السعي من بلده مقصوداً لذاته؛ ولهذا لو أن هذا المنيب كان في مكة، ثم أراد أن يحرم بالفرض من مكة فإنه لا بأس في ذلك، فكذا النائب كما تقدم^(٢).

ثانياً: أن الواجب والفرض إنما هو الإحرام وما بعده من أفعال الحج، أما ما قبله، فلم يأت ما يدل على الوجوب^(٣).

(١) المبسوط ٣/١٥٦، والدر المختار مطبوع مع رد المحتار ٢/٦٠٥، وحاشية الدسوقي ٢/٢٢٧، وحاشية

البناني مطبوع مع شرح الزرقاني ١/٢٤٥، والإنصاف ٣/٤٠٩، وشرح المتهى ٢/٤.

(٢) الشرح الممتع ٧/٣٤.

(٣) الفتاوى السعدية ٧/١٦٨. ضمن المجموعة الكاملة.

القول الثالث: أن يحرم النائب من ميقات المنوب عنه، ولا يشترط الخروج من بلده، وهو قول عند المالكية، واختيار الشافعي، ووجه عند الحنابلة^(١).

الأدلة:

واستدلوا لذلك بأن السعي إلى الميقات ليس مقصودا لذاته، فلو حصل بغيره كفى، إنما المقصود الإحرام من الميقات؛ لأنه أول أفعال الحج، وأما ما قبله فهو مسافة يتوصل بها إليه.

الجواب:

يجاب عن ذلك بأن الميقات ليس مقصودا لذاته، بمعنى أنه لا يتكلف الحاج الذهاب إلى ميقات ليحرم منه، إنما إذا كان الميقات في طريقه أحرم منه، ولذلك لو أنشأ نية الإحرام وهو دون المواقيت لأحرم من مكانه، ولم يرجع إلى الميقات مما يدل على أن الميقات ليس مقصودا لذاته، إنما من مر على الميقات فإنه لا يجوز أن يتجاوزها دون أن يحرم منه، وهذا لا يعني أن المسلم مطالب أن يذهب إلى الميقات ليحرم منه، ففرق عظيم بين الأمرين.

الترجيح:

الراجح في هذه المسألة أنه لا يلزم المسلم أن يقيم من يحج عنه من مكانه، بل له أن يقيم من يحج عنه من أي مكان، ولو من مكة، ولا حرج عليه في ذلك؛ كما أنه لا يلزم النائب السفر إلى بلد المنيب ليخرج منه، ويمر على ميقاته؛ لأن السعي إلى مكة مقصود لغيره، ولأن هذا القول خالٍ من التكلف، وهو أقرب إلى مقاصد الشريعة في التيسير ورفع الحرج، والله تعالى أعلم^(٢).

(١) شرح الزرقاني ١/٢٤٥، والحاوي ٥/٢٥، والإنصاف ٣/٤٠٩، وانظر: النيابة في الحج (١١١) وما بعدها.

(٢) وانظر: النيابة في العبادات (٢٤٨)، والاستئجار على فعل القربات الشرعية (٦٥)، وقضاء العبادات والنيابة فيها (٣٦٢).

المطلب السادس اشتراط الاستيطان للأضحية

مَهَيِّدٌ

اختلف أهل العلم في حكم الأضحية، والخلاف في ذلك معروف لا تعلق له بالبحث^(١)، غير أن الحديث في أثر الوطن والاستيطان في هذه المسألة إنما يتأتى على قول الحنفية القائلين بوجوب الأضحية؛ وذلك أنهم اشتروا لوجوبها الإقامة، فلا يجب على المسافر الأضحية، والمعتبر عندهم آخر وقت المكلف، في السفر أو الإقامة، فإذا انقطع السفر قبل فجر يوم عيد الأضحى - وهو وقت الوجوب - فإن الأضحية تلزمه؛ لانقطاع سفره عند وجوبها، أما الذين قالوا بسنية الأضحية وهم الجمهور، فلم يشترطوا الإقامة^(٢)، إنما قالوا بالاستحباب مطلقاً، سواء في الحضر أم السفر.

الأدلة:

استدل الحنفية بالآتي:

أولاً: أن الأضحية لا تتأدى بكل مال ولا في كل زمان، بل بحيوان مخصوص في وقت مخصوص، والمسافر لا يظفر به في كل مكان في وقت التضحية، فلو وجبت عليه لاحتاج لحمل الأضحية معه، وفيه من الحرج ما لا يخفى، أو احتاج إلى ترك السفر، وفيه ضرر، فدعت الضرورة إلى امتناع وجوبها عليه، بخلاف المقيم.

(١) فذهب جمهور الفقهاء من الشافعية والحنابلة وهو أرجح القولين عند مالك، وإحدى روايتين عن أبي يوسف إلى أن الأضحية سنة مؤكدة، وهو القول المروي عن أبي بكر وعمر وبلال وأبي مسعود البدي رضي الله عنهم، وغيرهم.

وذهب أبو حنيفة إلى أنها واجبة، وهذا المذهب هو المروي عن محمد وزفر والرواية الأخرى عن أبي يوسف، وهو رواية عن أحمد بشرط الغنى. انظر: تحفة الفقهاء ٣ / ٨١، واللباب في شرح الكتاب ١ / ٣٥٠، والحاوي الكبير ١٥ / ١٦٠، والمجموع ٨ / ٣٨٣، والخلاصة الفقهية على مذهب المالكية ١ / ٢٦٨، والاستذكار ٥ / ٢٢٨، والتمهيد ٢٣ / ١٨٩، والمبدع شرح المقنع ٤ / ٢٨٥، والفروع ٦ / ١٧٨، والإنصاف ٤ / ١٠٤، والإقناع ٢ / ٢٣٩، وشرح النووي على مسلم ١٣ / ١١٠، وحلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء ٣ / ١٢٥.

(٢) انظر: المبسوط ٦ / ١٧١، وبدائع الصنائع ٤ / ١٩٥، والمحيط البرهاني ٥ / ٦٥٩.

المناقشة:

يناقش هذا الوجه، بأن الوجوب حكم شرعي يثبت على المكلف، وتنشغل به الذمة، فلا أقل من أن يجب عليه أن يكلف من يذبح عنه، وغاية ما يفوته سنة حضور ذبحها، أما سقوط الوجوب مع القدرة على التكليف والإنابة فهو محل نظر، فطالما أنهم قرروا أنها واجبة، فلا تسقط إلا بالعجز التام عنها، ومع إمكان التكليف والإنابة لا عجز.

ثانيا: القياس على جواز التيمم عند زيادة ثمن الماء التي لا تبلغ قيمة الأضحية ولا عشرينها، فأولى أن يسقط عن المسافر وجوب الأضحية؛ لأنه أقوى حرجا من زيادة ثمن الماء.

المناقشة:

يناقش هذا بعدم التسليم أنه في حال ما إذا زاد ثمن الماء يعدل إلى التيمم، ما دام قادرا على الثمن، نعم إن عجز عن الثمن ينتقل إلى التيمم، لكن لعجزه، لا لمجرد زيادة الثمن، فإن عجز عن ثمن الأضحية فالوجوب يسقط لعجزه، أما إذا كان قادرا -وقد تقرر الوجوب- فلا ينبغي أن يكون السفر مؤثرا في سقوط الوجوب، إذ السفر في حد ذاته لا يؤثر في الأحكام بالإسقاط، إنما يخفف من الحكم مع بقاءه، كما هو الشأن في المسح والقصر والجمع والفطر، فإن الوجوب باقٍ، لكنه خُفِّفَ.

أما جمهور الفقهاء القائلون بالاستحباب، فقد قالوا: يستحب للمسافر أن يضحي إن كان قادرا.

قال النووي في المجموع: «تستحب التضحية للمسافر كالحاضر، هذا مذهبننا، وبه قال جماهير العلماء»^(١).

وجاء في نيل الأوطار: «الأضحية مشروعة للمسافر كما تشرع للمقيم، وبه قال الجمهور»^(٢).

(١) المجموع ٨ / ٤٢٦.

(٢) نيل الأوطار ٥ / ١٩٠.

واستدلوا لذلك بالآتي:

أولاً: عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ ضحى عن نسائه بمنى في حجة الوداع بالبقر (١).

ووجه الدلالة: أنه ﷺ كان مسافراً، ولم يمنعه السفر من الأضحية.

ثانياً: عن ثوبان رضي الله عنه قال: «ذبح رسول الله ﷺ ضحيته، ثم قال: (يا ثوبان، أصلح لحم هذه) فلم أزل أطعمه منها حتى قدم المدينة» (٢).
والحديث واضح في أنه كان ﷺ خارج المدينة، بدليل قدومه إليها، ولا يقدم إلا من سفر.

الترجيح:

الراجح أن المسافر كالمقيم يسن له الأضحية، وليس في هذا تعارض مع ما ذهب إليه الحنفية، إذ إنهم يسقطون عن المسافر الوجوب المتفرع على قولهم بوجوب الأضحية، وهذا لا ينفي سنية الأضحية عنه، سواء في سفره أو حضره، حتى على قولهم، وهو القول المتمشي مع النصوص الشرعية الثابتة في هذا الباب، والتي لم يأت فيها التفريق بين السفر والحضر؛ لذا كان الراجح هو سنية الأضحية للمسافر كالمقيم، والله تعالى أعلم.

(١) أخرجه البخاري في الحيض / باب مباشرة الحائض (٢٨٥)، ومسلم في الحج / باب بيان وجوه الإحرام.. (٢١١٤).

(٢) أخرجه مسلم في الأضاحي / باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي.. (٣٦٤٩).

المبحث السابع

أثر الوطن والاستيطان في الجهاد

وفيه خمسة مطالب

المطلب الأول أثر الوطن والاستيطان في الرباط

مَهَيِّدًا

من المعلوم أنه يوجد عدد كبير من الثغور التي يمكن أن تكون منافذ على بلاد الإسلام، ينطلق منها العدو إليهم، مثل الشعاب بين الجبال، ومن الواجب أن تحصن هذه الثغور تحصينا منيعا؛ كي لا تكون جانب ضعف يستغله العدو ويجعله منطلقا له؛ لذا رغب الاسلام في حماية هذه الثغور، بإعداد الجنود ليكونوا قوة للمسلمين^(١)، وإعزازا لدين الله، وحفظا لثغور الإسلام وصيانتها عن دخول الأعداء إلى حوزة بلاد المسلمين، وأطلق على لزوم هذه الثغور إذا كان في سبيل الله لفظ: «الرباط».

التعريف بالرباط:

الرباط لغة: يقال الرباط والمرابطة، والمراد: ملازمة ثغر العدو، وأصله أن يربط كل من الفريقين خيله، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾ [الأنفال-٦٠]، والمسلم يربط خيله حيث يسكن من الثغر ليرهب به العدو، وكذلك يفعل عدوه ولهذا سمي مرابطة، ثم صار لزوم الثغر رباطا، ومنه قوله تعالى: ﴿أَصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا﴾ [آل عمران-٢٠٠]، أي: أقيموا على جهاد عدوكم.

ويطلق على المكان الذي يربط فيه المجاهدون^(٢).

والثغر: موضع المخافة من حصن وغيره^(٣).

قال أبو السعادات: «هو موضع المخافة من أطراف البلاد»^(٤).

(١) مستفاد من فقه السنة ٢/٦٣٧.

(٢) لسان العرب مادة: (رب ط)، والمصباح المنير نفس المادة، والجامع لأحكام القرآن ٤/٣٢٢ ط. دار الكتاب العربي، وحاشية ابن عابدين ٣/٢١٧، ونيل الأوطار ٨/١٧.

(٣) المطلع على أبواب المقنع (١٤٨).

(٤) النهاية في غريب الأثر مادة (ثغر).

والرباط في الاصطلاح: «ملازمة المكان الذي بين المسلمين والكفار لحراسة المسلمين منهم»^(١).

أو المرابطة في حدود البلاد مقابلاً للعدو وإخافةً له^(٢).

ولخطر ترك الثغور التي تلي بلاد المسلمين، ولخطر المرابطة عليها للحماية والحراسة، ولما يقابله المرابط في سبيل الله من شرور ومخاطر ربَّ الله له عظيم الأجر، فعن سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (رباط يوم في سبيل الله خير من الدنيا وما عليها، وموضع سوط أحدكم من الجنة خير من الدنيا وما عليها، والروحة يروحها العبد في سبيل الله أو الغدوة خير من الدنيا وما عليها)^(٣).

وعن سلمان رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه، وإن مات جرى عليه عمله الذي كان يعمل، وأجرى عليه رزقه، وأمن الفتان)^(٤).

وعن فضالة بن عبيد رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (كل ميت يُخْتَمُ على عمله، إلا الذي مات مُرَابِطاً في سبيل الله، فإنه يَتَمَّى له عمله إلى يوم القيامة، ويأمن فتنة القبر)^(٥).

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (عينان لا تمسهما النار عين بكت من خشيت الله، وعين باتت تحرس في سبيل الله)^(٦).
والأحاديث في ذلك كثيرة جداً.

(١) فتح الباري ٦/ ٨٦، وعمدة القاري ١٤ / ١٧٥، والديباج على مسلم ٤ / ٥٠٦.

(٢) معجم لغة الفقهاء (٢١٩).

(٣) أخرجه البخاري في الجهاد والسير / باب فضل رباط يوم في سبيل الله.. (٢٦٧٨)، ومسلم في الإمارة / باب فضل الغدوة أو الروحة في سبيل الله (٣٤٩٣)، وهذا لفظ البخاري.

(٤) أخرجه مسلم في الإمارة / باب فضل الباط في سبيل الله عز وجل (٣٥٣٧).

(٥) أخرجه أحمد (١٦٧١٩)، والترمذي في فضائل الجهاد / باب ما جاء في فضل الصوم في سبيل الله (١٥٤٦)، وأبو داود في الجهاد / باب في فضل الرباط (٢١٣٩)، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح ٢ / ٣٦٩.

(٦) أخرجه الترمذي في فضائل الجهاد / باب ما جاء في فضل الحرس في سبيل الله (١٥٦٣)، وقال الترمذي: حديث حسن غريب، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح ٢ / ٣٧١.

وقد أمر الله تعالى بالمرابطة، فقال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران-٢٠٠].

أثر الوطن والاستيطان في الرباط:

تقدم أن الرباط هو ملازمة ثغر من ثغور العدو، أو ملازمة المكان الذي بين المسلمين والكفار لحراسة المسلمين منهم، وهذا يستلزم الخروج عن البلد التي يقيم بها المسلمون، ومن ثم وقع خلاف يسير في المحل الذي يتحقق فيه الرباط، وهل شرطه ألا يكون في الوطن، أم أنه رباط، ولو كان داخل الوطن؟
اختلف في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أنه لا يكون الرباط إلا في الثغور، وموضع لا يكون وراءه إسلام؛ فإن أقام بأهله وولده واستوطنه لم يكن مرابطاً، وهو مذهب الجمهور من الحنفية، والمالكية والحنابلة، واختاره شيخ الإسلام^(١).

قال القرطبي: «المرباط عند الفقهاء هو الذي يشخص إلى ثغر من الثغور ليرابط فيه مدة ما، أما سكان الثغور دائماً بأهليهم الذين يعمرن ويكتسبون هنالك، فهم وإن كانوا حماة فليسوا بمرباطين»^(٢).

وقد رد هذا القول من المالكية الباجي قائلاً: «عندي أن من اختار استيطان ثغر للرباط فقط - ولولا ذلك لأمكنه المقام بغيره - مرابطاً»^(٣)، أي: ولو كان أهله معه، ما دامت نيته المرابطة.

الأدلة:

أولاً: الأحاديث التي وردت في فضل الرباط، ولا يعلم الرباط إلا عند الثغور، أما ما

(١) ردالمحتار على الدر المختار ٣/ ٢١٧ ط. إحياء التراث، وفتح القدير ٤/ ٢٧٨، وحاشية الطحطاوي ٤٣٧/٢، والجامع لأحكام القرآن ٤/ ٣٢٢، وفتح الباري ٦/ ٨٦، والفواكه الدواني ١/ ٤٠٦، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني ٢/ ١٧، والمبدع شرح المقنع ٤/ ٢٩٨، ومجموع الفتاوى ٢٧/ ١٤٢، ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ١١/ ٤٣٤.

(٢) تفسير القرطبي ٤/ ٣٢٣.

(٣) حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني ٢/ ١٧.

كان داخل البلاد فإنه ليس من المرابطة في شيء.

ثانياً: حديث معاذ بن أنس رضي الله عنهما عنه عليه الصلاة والسلام: (من حرس من وراء المسلمين في سبيل الله تبارك وتعالى متطوعاً لا يأخذه سلطان لم ير النار بعينه ألا تحلة القسم، فإن الله يقول: ﴿وَإِنْ مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ (١).

والشاهد في قوله: (من وراء المسلمين) فإنه ظاهر في أنه ليس بين أظهرهم.

المناقشة:

نوقش بأنه حديث ضعيف، لم يثبت عن رسول الله ﷺ.

ثانياً: أن ما دون الثغور لو كان رباطاً للزم أن يكون كل المسلمين في بلادهم مرابطين.

القول الثاني: أنه يجوز أن يكون الرباط ولو كان داخل الوطن، وهو ما اختاره

الحافظ ابن حجر رحمه الله.

قال ابن حجر: «إذا نوى بالإقامة في أي مكان - وإن كان وطنه - دفع العدو، فإنه يكون رباطاً» ثم عزا إلى ابن التين أنه قال: الرباط ملازمة المكان الذي بين المسلمين والكفار لحراسة المسلمين منهم، بشرط أن يكون غير الوطن، وعزا ذلك إلى ابن حبيب عن مالك، لكنه استدرك ذلك قائلاً: «وفيه نظر في إطلاقه، فقد يكون وطنه وينوي بالإقامة فيه دفع العدو، ومن ثم اختار كثير من السلف سكنى الثغور» (٢).

الأدلة:

يمكن أن يستدل لهذا القول بالآتي:

أولاً: عموم الأدلة التي فيها فضل الرباط في سبيل.

المناقشة:

يناقش هذا بأن الرباط حقيقةً هو ما كان على الثغر كما تقدم، فلا وجه للقول بعموم

الرباط في كل مكان.

(١) أخرجه أحمد (١٥٠٥٩)، وضعفه الألباني في ضعيف الترغيب والترهيب ١ / ١٩٧.

(٢) فتح الباري ٦ / ٨٥، ولم أفد على أحد من أهل العلم اختار هذا القول غير الحافظ، والله أعلم.

ثانيا: الأدلة التي فيها الرباط بغير الجهاد في سبيل الله، نحو حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ: (أَلَا أَدُلُّكُمْ عَلَى مَا يَمْحُو اللَّهُ بِهِ الْخَطَايَا وَيَرْفَعُ بِهِ الدَّرَجَاتِ؟ قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: إِسْبَاغُ الْوُضُوءِ عَلَى الْمَكَارِهِ، وَكَثْرَةُ الْخُطَا إِلَى الْمَسَاجِدِ، وَانْتِظَارُ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ، فَذَلِكُمُ الرَّبَاطُ) (١).

وهذا فيه الرباط بغير الثغور، بل وهو في داره وأهله.

ومن ذلك: ما روي عن أبي سلمة بن عبد الرحمن قال: يا ابن أخي، هل تدري في أي شيء نزلت هذه الآية: ﴿أَصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا﴾؟ قال: قلت: لا. قال: إنه -يا ابن أخي- لم يكن في زمان النبي ﷺ غَزْوٌ يُرَابِطُ فِيهِ، ولكنه انتظار الصلاة بعد الصلاة (٢).

المناقشة:

يناقش هذا الاستدلال بأن الرباط المذكور في الحديث ليس رباط المجاهدين الذي وقع فيه الخلاف؛ وغاية ما فيه تشبيه هذه الأعمال بأعمال المرابط في سبيل الله؛ لما فيها من حبس النفس على تلك الطاعات والصبر عليها، ففيه معنى الرباط، إنما ليس في النص دليل على ما ذهبوا إليه، والرباط الذي فيه الخلاف -على التحقيق- هو ملازمة الثغور في سبيل الله لحماية بلاد الإسلام (٣).

قال ابن عطية: «والقول الصحيح أن الرباط هو الملازمة في سبيل الله» (٤).

الترجيح:

يترجح القول الأول، وأنه لا يكون مرابطاً إلا إذا كان على طرف البلاد، وفي الثغور المطلّة عليها، يحمي من خلالها حوزة المسلمين، وأن الإقامة داخل الوطن ليست من المرابطة الشرعية في شيء، ويؤيد ذلك المعنى اللغوي، فإن المرابطة مفاعلة، أي: أن كلا من المسلمين والكفار رابطوا أنفسهم على حماية طرف بلادهم من عدوهم، وهذا يعني

(١) أخرجه مسلم في الطهارة / باب فضل إسباغ الوضوء على المكاره (٣٦٩).

(٢) تفسير الطبري ٧ / ٥٠٤، وانظر: تفسير ابن كثير ٢ / ١٩٧.

(٣) تفسير القرطبي ٤ / ٣٢٤، وتفسير ابن كثير ٢ / ١٩٧، وانظر: تفسير ابن عاشور لآية المرابطة في التحرير والتنوير ٣ / ٢٠٨.

(٤) تفسير القرطبي ٤ / ٣٢٣.

أن المرابطين من كانوا خارج البلاد.

كما أن هذا يستلزم أن كل من كان داخل البلد حارسا لها، أن يكون من المرابطين، ويثبت له أجرهم، مع عظيم الفرق بين من كان في صدر الأعداء، في مواضع الخوف، وبين من كان آمنا في أهله وداره؛ ولذلك لما سئل الإمام أحمد: أين أحب إليك أن ينزل الرجل بأهله؟ قال: «مدينة تكون معقلاً للمسلمين، كأنطاكية، والرملة، ودمشق»^(١).

وهذا يعني أن المرابط هو الذي يعرض نفسه للخطر، فلا شك أن هذا أعظم أجرا ممن كان داخل البلد، إلا أن الأظهر أنه إن نقل أهله إليه فإنه يُعدُّ مرابطا ما كانت نيته المرابطة، ولو نوى استيطان هذا الثغر، والله تعالى أعلم.

المطلب الثاني جهاد المواطن غير الأصلي في حال تعيّن الجهاد على أهل البلد

مَهَيِّدًا

حينما يذكر الجهاد يتعين الكلام في المواطنين المسلمين؛ إذ الجهاد اصطلاح إسلامي محض، ليس للكفار فيه حظ، ونظرا لما أصاب العالم في العصر الحديث من تداخل وانتقال وسفر وارتحال وتوطن ونحو ذلك، فكثيرا ما يكون ذلك الانتقال من الكفار إلى ديار الإسلام، فإذا استوطن غير المسلم بلاد المسلمين^(١) -سواء حصل على الجنسية أم لم يحصل عليها، إذ لا تلازم بين الجنسية والاستيطان كما سيأتي^(٢) - وتعين الجهاد دفاعا عن هذه البلاد، فهل يقاتل المستوطن لهذا البلد مع أهلها، أم يتعين القتال على المواطن الأصلي دون غيره؟ هذا ما سيتم بحثه في المطالب الآتية.

وقبل الشروع في بيان حكم هذه المسألة أود التنبيه على أن هذه المباحث مبنية على ما تقدم من كون الاستيطان عملا قلبيا تابعا لنية الشخص، بمعنى أن الشخص قد يعيش في بلدةٍ عُمراً طويلا، وقد استوطنها، ونوى الإقامة بها مدى الحياة، إلا أنه لم يحصل على جنسية تلك الدولة، فهو من حيث المطالبة النظامية لن يطالب بالجهاد المقصود بحثه هنا؛ لأنه - حسب النظام - ليس مواطنا، فلا يتوجه إليه الطلب بالدفاع عن تلك الدولة، إنما الكلام في الناحية التكليفية هل يجب عليه وجوبا شرعيا فيما إذا كان مسلما، ويتعين عليه الدفاع، باعتبار ما قام في قلبه أم لا؟ فالبحث في الحكم التكليفي فحسب.

(١) وهذا في حال ما إذا كانت الدولة تسمح لغير المسلمين استيطان ديار المسلمين، وإلا فقد تقدم أنه لا يجوز لغير المسلم أن يستوطن ديار الإسلام.

(٢) انظر: ص (٥٩٩).

حكم الجهاد:

الجهاد واجب في الجملة، قال تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ ﴾ [البقرة-٢١٦]، وقال تعالى: ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَتِيلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً ؕ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴾ [التوبة-١٢٣]، وقال تعالى: ﴿ أَنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [التوبة-٤١].

وقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الجهاد يكون فرض عين في الحالات الآتية:

أولاً: عند التقاء الصف، فيحرم على من حضر الانصراف، وتعين عليه المقام، لقوله تعالى: ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [الأنفال-٤٥].

ثانياً: إذا نزل الكفار ببلد، تعين على أهله قتالهم ودفعهم، ولو كان امرأة أو صبياً، أو هجم على من بقرهم، وليس لهم قدرة على دفعه، فإنه يتعين على من كان بمكان مقارب لهم أن يقاتلوا معهم، إن عجز من فجأهم العدو عن الدفع عن أنفسهم.

ثالثاً: إذا استنفر الإمام قوما لزمهم النفير معه، إلا من عذر؛ لقول الله تعالى: ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنَّا قُلْنَا إِلَى الْأَرْضِ ءَأَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْأَخِرَةِ ؕ فَمَا مَتَّعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْأَخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ ﴾ [التوبة-٣٨].

ولقوله ﷺ: (لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا)^(١).

ولأن أمر الجهاد موكل إلى الإمام واجتهاده، ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك^(٢).

(١) أخرجه البخاري في الجهاد والسير / باب أفضل الناس مؤمن مجاهد.. (٢٥٧٥)، ومسلم في الحج / باب تحريم مكة وصيدها.. (٢٤١٢) عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) انظر: فتح القدير ١/ ١٩٠، وحاشية ابن عابدين ٣/ ٢٢١، وحاشية الدسوقي ٢/ ١٧٤، وجواهر الإكليل ١/ ٢٥٣، وروضة الطالبين ١/ ٢١٥، ومغني المحتاج ٤/ ٢١٩، والمغني ٨/ ٣٤٦، ٣٤٧، وكشاف القناع

والحال التي تعيننا هنا هي الحال الثانية، ما إذا تعين القتال على أهل البلد، وكان بينهم مستوطن، فهل يتعين عليه القتال، أم على المواطنين الأصليين دون غيرهم؟ للجواب على هذا لا بد أن نعلم أن المستوطن إما أن يكون مسلماً، وإما أن يكون غير مسلم، فإن كان مسلماً فلا شك في أنه يأخذ حكم المواطن الأصلي كما تقدم، فيلزمه سائر ما يلزمه، كوجوب إتمام الصلاة، وعدم جواز القصر له، وعدم جواز الترخّص بالفطر في نهار رمضان، وعدم مشروعية الجمع بسبب السفر، ونحوه، ومن ذلك أنه يتعين عليه الجهاد مع أهل البلد الأصليين؛ حيث إنه أصبح منهم.

أما إذا كان غير مسلم، فالكلام ليس في الحكم التكليفي المتعلق به، إنما في استعانة الحاكم أو من ينوب عنه بهذا المستوطن، وهذا يجزئنا لمسألة الاستعانة بغير المسلمين في القتال^(١)، وفيها خلاف على النحو الآتي:

القول الأول: جواز الاستعانة بغير المسلم عند الحاجة، وهو مذهب الحنفية والحنابلة في الصحيح والشافعية، وهو رواية عن الإمام مالك، واختاره ابن حبيب من المالكية، بشرط أن يكونوا خدماً للمسلمين، وقيدّه بعض الحنفية بأن حكم الإسلام هو الظاهر، أما مع ضعف المسلمين فيكره، وهو ما اختاره الشيخ عبد العزيز بن باز، وبه صدرت فتوى اللجنة الدائمة، ورجّحه الشيخ الشنقيطي ما لم يكن في ذلك حيف أو مضرة على الإسلام أو المسلمين^(٢).

(١) مسألة الاستعانة بغير المسلمين في القتال في صفّ المسلمين من مُهمّات المسائل الكبار، والتي تلجئ الحاجة في العصر الحديث إلى سعة الأفق فيها، والنظر بعمق في أدلتها، وهي كثيرة الأدلة سواء للفائزين بالمنع أم بالجواز، كما أنها كثيرة التفاصيل والقيود، مما يضيق بحثها كجزئية في رسالة؛ لذا سأكتفي فيها بأهم أدلة وأهم مناقشات، وللمزيد يرجع للمصادر الآتية: التدابير الواقية من التشبه بالكفار (٤٥٣)، ووضع الأقليات في الدولة المسلمة (٢٦)، ورسالة القول المختار في الاستعانة بالكفار، فتاوى الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله في هذا الشأن، فتاوى اللجنة الدائمة في هذا الشأن ٦/ ١٧٢، ١٦/ ٣٦٣، بالإضافة للمصادر المذكورة في إحالات المبحث.

(٢) المبسوط ١٠/ ٣٣، وفتح القدير ٥/ ٢٤٢، والمدونة ٣/ ٤٠، ومواهب الحطاب ٣/ ٣٥٢، وروضة الطالبين ١٠/ ٢٣٩، ومغني المحتاج ٤/ ٢٢١، والمغني ٨/ ٤١٤، وكشاف القناع ٣/ ٤٨، والمحرر في الفقه ٢/ ١٧١، ومجموع فتاوى ابن باز ٦/ ٣١٤، مع اشتراط الشافعية والحنابلة معرفة الإمام حسن رأبهم =

قال مالك: «ولا أرى أن يستعين بالمشركين على قتال المشركين، إلا أن يكونوا خدماً أو نوتية»^(١).

وهو عند الشافعية بشرطين: أحدهما: أن يكون بالمسلمين قلة وبالمشركين كثرة، والثاني: أن يعلم من المشركين حسن رأي في الإسلام وميل إليه^(٢).

القول الثاني: أنه لا تجوز الاستعانة بمشرك، وهو مذهب المالكية غير من تقدم، وجماعة من أهل العلم منهم ابن المنذر من الشافعية، واختاره ابن القيم^(٣).

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول بأدلة كثيرة منها الآتي:

أولاً: أن النبي ﷺ استعان في غزوة حنين سنة ثمان بصفوان بن أمية، وهو مشرك^(٤).

قال ابن حجر رحمه الله: «وقصته مشهورة في المغازي»^(٥).

المناقشة:

نوقش هذا من وجوه ثلاثة:

الأول: أنه أثر ضعيف لم يثبت، فهو أثر فيه اضطراب شديد بمتنه وسنده.

والجواب: أجيب عن ذلك بأنه ثبت في غير موضع، ومن أهل العلم من أثبته^(٦).

= من المسلمين، وأمن خيانتهم، وانفرد الشافعية باشتراط أن يكثر المسلمون بحيث لو خان المستعان بهم وانضموا إلى الذين يغزونهم، أمكنهم مقاومتهم جميعاً، وأن يكون بالمسلمين قلة وبالمشركين كثرة، واشترط بعضهم: أن يكون المستعان بهم مخالفين لمعتقد العدو.

(١) التمهيد ١٢ / ٣٦.

(٢) روضة الطالبين ١٠ / ٢٣٩، ومغني المحتاج ٤ / ٢٢١، وشرح النووي على مسلم ١٢ / ١٩٩.

(٣) المدونة ٣ / ٤٠، ومواهب الحطاب ٣ / ٣٥٢، وروضة الطالبين ١٠ / ٢٣٩، والمغني ٨ / ٤١٤، وأحكام أهل الذمة ١ / ٤٤٩.

(٤) أخرجه البيهقي في السنن معلقاً ٩ / ٣٧، وضعفه، وانظر: سبل السلام ٢ / ٤٧٢.

(٥) فتح الباري ٦ / ١٧٩.

(٦) ومنهم البيهقي كما في السنن الكبرى ٩ / ٣٧، وحكى عن الإمام الشافعي أنه إنما استعان رسول الله ﷺ بصفوان؛ لأنه كان يرجو إسلامه. وانظر: معرفة السنن والآثار للبيهقي (٥٥٨٠).

الثاني: أنه لم يكن بأمر النبي ﷺ، قال ابن عبد البر: «وأما شهود صفوان بن أمية مع رسول الله حيناً والطائف وهو كافر، فإن مالكا قال: لم يكن ذلك بأمر رسول الله ﷺ» (١).

الثالث: أنه لم يثبت أنه قاتل، وإنما كان خروجه مع المسلمين للتفرُّج والنظر فيما يحصل؛ ولهذا لما انهزم المسلمون في أول وهلة فرح أبو سفيان بذلك، وقال: «والله لا يرد هزيمتهم البحر» فقال له صفوان: «اسكت فضَّ الله فاك، فوالله لأن يرَبِّي (٢) رجل من قريش أحب إلي من أن يرَبِّي رجل من هوازن» اهـ (٣).

ثانيا: عن ذي مخمر رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (ستصالحون الروم صلحا آمنا، وتغزون أنتم وهم عدواً من ورائكم، فتنصرون وتغنمون) الحديث (٤).
ووجه الدلالة: أن النبي ﷺ لم يذمهم على ذلك، فدل على الجواز.
المناقشة: نوقش بأنه محمول على الحاجة أو الضرورة (٥).

ثالثا: ما جاء عند بعض أهل السير أن النبي ﷺ استعان بناس من اليهود، ولم يسهم لهم (٦).

(١) التمهيد ١٢ / ٣٥، وانظر: المعتصر من المختصر من مشكل الآثار ١ / ٢٢٥، وقال فيه: «لا مخالفة بين حديث صفوان وبين قوله: لا نستعين بمشرك؛ لأن صفوان قتاله كان باختياره دون أن يستعين به النبي ﷺ في ذلك، والاستعانة بالمشرك غير جائزة لكن تخليتهم للقتال جائزة».

(٢) يرَبِّي: أي يكون على رباً، أي: أميراً، أو ربّه بمعنى ربّاه، وقام بأمره، وملك تديره. النهاية في غريب الأثر ٢ / ٤٥٠، والزاهر في معاني كلمات الناس مادة (رب)، وفتح الباري ٨ / ٣٣٠.

(٣) أخرجه ابن حبان في صحيحه ١١ / ٩٥، وأبو يعلى في مسنده ٣ / ٣٨٨، قال الهيثمي: «ورواه البزار باختصار وفيه ابن إسحاق، وقد صرح بالسماع في رواية أبو يعلى، وبقية رجال أحمد رجال الصحيح». مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٦ / ١٨١، وحسن إسناده حسين سليم أسد في تحقيقه على مسند أبي يعلى ٣ / ٣٨٨.

(٤) أخرجه أحمد (١٦٢٢٢) وأبو داود في الجهاد / باب صلح العدو (٢٣٨٦)، وابن ماجه في الفتن / باب الملاحم (٤٠٧٩)، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح ٣ / ١٧٨.

(٥) شرح النووي على مسلم ١٢ / ١٩٩.

(٦) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٩ / ٣٧، قال البيهقي: «تفرّد بهذا الحسن بن عماره، وهو متروك، ولم يبلغنا في هذا حديث صحيح، وقد روينا قبل هذا في كراهية الاستعانة بالمشركين، والله أعلم»، وانظر: نصب الراية ٣ / ٤٢٥.

المناقشة: نوقش هذا الأثر بأنه ضعيف.

رابعا: عن الزهري أن النبي ﷺ أسهم لقوم من اليهود قاتلوا معه»^(١).

المناقشة:

نوقش من وجهين:

أولاً: أن الخبر من مراسيل الزهري، ومعلوم أن مراسيل الزهري ضعيفة^(٢).

ثانياً: أنه ورد ما يعارضه، فعن أبي حميد الساعدي رضي الله عنه قال: «خرج رسول الله ﷺ يوم أحد حتى إذا خلف ثنية الوداع، إذا هو بكتيبة خشناء، فقال: من هؤلاء؟ فقالوا: بنو قينقاع، وهم رهط عبد الله بن سلام وقوم عبد الله بن أبي ابن سلول. فقال: أسلموا، فأبوا. قال: قل لهم: فليرجعوا؛ فإننا لا نستعين بالمشركين على المشركين»^(٣).

أدلة أصحاب القول الثاني:

واستدلوا بأدلة كثيرة، منها الآتي:

أولاً: ما روت عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: «خرج رسول الله ﷺ قبل بدر، فلما كان بحرة الوبرة أدركه رجل قد كان يذكر منه جرأة ونجدة، ففرح أصحاب رسول الله ﷺ حين رأوه، فلما أدركه قال لرسول الله ﷺ: جئت لأتبعك وأصيب معك، فقال له رسول الله ﷺ: أتؤمن بالله ورسوله؟ قال: لا، قال: فارجع فلن أستعين بمشرك، قالت: ثم مضى حتى إذا كنا بالشجرة أدركه الرجل، فقال له كما قال له أول

(١) أخرجه الترمذي في السير / باب ما جاء في أهل الذمة يغزون مع المسلمين.. (١٤٨٠)، وهو ضعيف؛ لأنه من مراسيل الزهري. انظر: تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق ٣ / ١٣١، والأثر ضعّفه الألباني في ضعيف سنن الترمذي ١ / ١٨٤.

(٢) قال ابن عبد الهادي: «فهذه الروايات مرسله وهي ضعيفة، وقد كان يحيى القطان لا يرى إرسال الزهري وقتادة شيئاً، ويقول: هو بمنزلة الريح، ويقول: هؤلاء قوم حفاظ، كانوا إذا سمعوا الشيء عقلوا، وروى الدوري عن يحيى بن معين قال: مراسيل الزهري ليست بشيء». تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق ٣ / ١٣١.

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٩ / ٣٧، والحاكم في المستدرک ٢ / ١٣٣، وصححه الهيثمي في مجمع الزوائد ٥ / ٣٦٣، وحسنه البوصيري في اتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة ٥ / ٨٢، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة ٣ / ٩٢.

مرة، فقال له النبي ﷺ كما قال أول مرة. قال: فارجع فلن أستعين بمشرك. قال: ثم رجع فأدركه بالبيداء، فقال له كما قال أول مرة: تؤمن بالله ورسوله؟ قال: نعم، فقال له رسول الله ﷺ: فانطلق» (١).

وجه الاستدلال: أن قوله ﷺ: «لن أستعين بمشرك» ف«مشرك» نكرة جاءت في سياق النفي، والنكرة في سياق النفي من صيغ العموم، فيعم كل مشرك.

المناقشة:

نوقش هذا من عدة وجوه:

الأول: أن هذا كان في غزوة بدر، وقد كانت في السنة الثانية، فقال: (لا أستعين بمشرك) من أجل ترسيخ العقيدة، ووضع خط الفصل بين الإيمان والشرك، وأما في حين فقد تميز الإسلام بذاته، وأصبحت له خصوصيته ومكانته ودولته فلا يضره بعد ذلك مخالطة المشركين (٢).

الثاني: أنه رده لما رأى إقباله على الإسلام، رجاء دخوله في الإسلام.

قال الشافعي: «ولعله عليه السلام إنما رد المشرك الذي رده في غزوة بدر رجاء إسلامه» (٣).

ثالثا: أنه رده استهجانا لطلبه، فإنه إنما طلب الحضور ليصيب من الغنائم، فهدف الجهاد عنده هو إصابتها الغنائم، فأراد النبي ﷺ أن يبين له أن هدف الجهاد أسمى من هذا. رابعا: أن النبي ﷺ رده لما رأى استبشار بعض الصحابة رضي الله عنهم بمشاركته معهم في الجهاد، فرده من أجل أن يقوى رجاؤهم في الله تعالى، وينمي فيهم روح الشعور بالاستغناء بنصر الله عن نصر المشركين (٤).

الدليل الثاني: عن خبيب بن عبد الرحمن بن خبيب عن أبيه عن جده خبيب بن

(١) أخرجه مسلم في الجهاد والسير / باب كراهة الاستعانة في الغزو بكافر (٣٣٨٨).

(٢) شرح بلوغ المرام للشيخ عطية محمد سالم ٣ / ٣٧١.

(٣) الأم ٤ / ١٧٦.

(٤) التدابير الوقائية من التشبه بالكفار (٤٥٩).

يساف رضي الله عنه قال: أتيت أنا ورجل من قومي رسول الله ﷺ وهو يريد غزوا فقلت: يا رسول الله، إنا نستحي أن يشهد قومنا مشهدا لا نشهده معهم، فقال: أسلما. فقلنا: لا. قال: (فإنا لا نستعين بالمشركين) قال: فأسلمنا وشهدنا معه (١).

وكذلك قوله: (فإنا لا نستعين بالمشركين) فإنه يفيد العموم.

ثالثا: آثار عن الصحابة رضي الله عنهم، ومنها:

١- عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قلت لعمر رضي الله عنه: إن لي كاتبًا نصرانياً. قال: مالك قاتلك الله؟! أما سمعت الله يقول: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصْرَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾، ألا اتخذت حنيفياً؟ قال: قلت: يا أمير المؤمنين، لي كتابته وله دينه، قال: «لا أكرمهم إذ أهانهم الله، ولا أعزهم إذ أذلهم الله، ولا أدنيهم إذ أقصاهم الله» (٢).

٢- وكان لعمر رضي الله عنه عبد نصراني، فقال له: «أسلم؛ حتى نستعين بك على بعض أمور المسلمين، فإنه لا ينبغي لنا أن نستعين على أمرهم بمن ليس منهم». فأبى، فأعتقه، وقال: «أذهب حيث شئت» (٣).

رابعا: من المعقول: أن في الاستعانة بهم في ذلك من المفسدة ما لا يخفى، وهي ما يلزم عادة أو ما يفضى إليه من تصديرهم في المجالس، والقيام لهم وجلسهم فوق

(١) أخرجه أحمد (١٥٢٠٣)، وابن أبي شيبة في المصنف ٧ / ٦٦٠، والطبراني في المعجم الكبير ٤ / ٢٢٣، والحاكم في المستدرک ٢ / ١٣٢، وقال: حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، ونقله الحافظ الزيلعي في نصب الراية ثم قال: ورواه أحمد، وابن أبي شيبة، وإسحاق بن راهويه في مسانيدهم، والطبراني في معجمه من طريق ابن أبي شيبة. قال في التنقيح: ومستلم ثقة، وخيب بن عبد الرحمن أحد الثقات الأثبات ٣ / ٤٢٥، وحسنه الشيخ الألباني كما في السلسلة الصحيحة ٣ / ٩٢.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ١٠ / ١٢٧، وحسنه الحافظ كما نقله عنه المناوي في فيض القدير ٦ / ٣٥٠، وصححه الألباني في إرواء الغليل ٨ / ٢٥٧.

(٣) حلية الأولياء ٩ / ٣٤.

المسلمين، وابتدأؤهم بالسلام، وأكلهم من أموال المسلمين ما أمكنهم لخيانتهم واعتقادهم حلها وغير ذلك^(١).

الترجيح:

بعد النظر في هذه أقوال هذه المسألة، وأدلتها، اتضح قوة القول القائل بجواز الاستعانة بالكفار في القتال، بالقيود والشروط الآتية:

أولاً: قيام الحاجة أو الضرورة لذلك.

ثانياً: أن يؤمن شرهم ومكرهم وخديعتهم.

ثالثاً: أن يكون للمسلمين عليهم قوة وصوله وغلبة بفرض الأحكام الشرعية.

رابعاً: أن يكون غير المسلم في المواضع التي لا يمكنه من خلاله الخيانة أو الخديعة للمسلمين، مع كونه موثقاً به.

إذ بهذا القول تجتمع الأدلة المانعة والمبيحة، على أنه في العصر الحديث يكون في كثير من بلاد المسلمين كبار المسؤولين من غير المسلمين، كأن يكون رئيساً لكتيبة كبيرة من كتائب العسكر، وربما كان رئيساً لقيادة الجيش، أو كان من كبار المستشارين ونحوه، والله تعالى يقول: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء-١٤١]، فأبي سبيل وسلطان أعظم من سلطان العسكرية، القائم على الأمر والتنفيذ، وإلا فالسجن والإهانة؟! ففي هذه الحال تحرم الاستعانة بهم، إذ مثل هذه المناصب لا يؤمن شرهم، ولا يبعد كون أكثر الخيانات إنما تأتي من قبلهم؛ مع ما في ذلك من الإهانة والتسلط ونفوذ الأمر على المسلمين، وعلو يده عليهم، وقد قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون-٨].

وإذا كان النبي ﷺ أمر بالسمع والطاعة لولاة الأمر، وأن لا ينافح الأمر أهله، حتى قيّد ذلك فقال: (إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنْ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ)^(٢) فإذا منع من الطاعة

(١) القول المختار في تحريم الاستعانة بالكفار (٨٢).

(٢) أخرجه البخاري في الفتن / باب قول النبي ﷺ: سترون بعدي أموراً.. (٦٥٣٢) ومسلم في الإمارة / باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية.. (٣٤٢٧).

في حال كفر ولي الأمر، فمنع توليته ابتداءً من باب أولى.

هذا فيما إذا كان غير المسلم مواطناً أصلياً.

أما في حال ما إذا كان مستوطناً-وهو موضع البحث-وقد توجه إليه الطلب بالدفاع؛ لكونه متجنساً مثلاً بجنسية الدولة التي هو فيها، فإن الأمر أخطر، والمنع واجب، إذ لا يبعد في كثير من الأحوال يكون أمثال هؤلاء إنما أرسلوا للتجنس، وليس لهم هدف إلا نقل الأخبار أو إيقاع الدسائس، أو السعي بالإفساد بين القيادات، فالذي يظهر تحريم الاستعانة بهم، مهما بلغت الحاجة إليهم، فالمستوطن المتجنس أو غير المتجنس غالباً ما يكون انتماءه لتلك الدولة ضعيفاً، ولا يغلب على الظن حرصه على نفعها، وهي ديار إسلام، وهو غير مسلم، فمنع هذا واجب، والله تعالى أعلم.

المطلب الثالث

الاستعانة بالمواطن غير المسلم في القتال

تقدم في المطلب السابق الحديث ما أمكن على مسألة الاستعانة بغير المسلمين، وكان الحديث في هذه المسألة باعتباره الأصل الذي يمكن من خلاله تخريج مسألة الاستعانة بالمستوطن غير المسلم لبلاد المسلمين، وقتاله معهم، وقد ترجَّح هناك أن القول الصحيح جواز الاستعانة بالمواطن غير المسلم بالقيود والشروط المذكورة، مما يغني عن إعادته هنا، والله تعالى أعلم.

المطلب الرابع قتال المواطن المسلم في صف غير المسلمين دفاعاً عن الوطن

بناء على ما تقدم، فإن الشخص في الوطن الذي يعيش فيه، إما أن يكون مواطناً أصلياً، وإما أن يكون مستوطناً، وفي كلتا الحالتين، فإنه يطالب بالدفاع عن الوطن في الحال الذي تعين فيه القتال والدفع عن تلك الديار، وهذا فيما إذا كان في ديار إسلامية واضح، أما في حال ما إذا كان في ديار غير إسلامية، فلا يتصور فيه الجهاد والقتال الشرعي، ويطلب بالدفاع، إما بمقتضى نظام الجنسية، أو بمقتضى ما يجب شرعاً على المستوطن، ولو لم يحصل على الجنسية، فهل على المواطن أو المستوطن المسلم في ديار الكفار أن يدافع عن تلك البلاد، وأن يكون في صفهم فيما إذا فرض عليه هذا الأمر؟ هذا ما يتناوله هذا المطلب.

قتال المسلم في صف الكفار يتعين ويتحتم نظاماً بموجب الجنسية؛ لأن هذا من موجبات الجنسية كما سيأتي، وقد يتحتم القتال بموجب الاستيطان، فعلى كل حال هذا أمر في غاية الخطر، ويزداد الأمر خطراً وتعقيداً حينما تكون القوة المجابهة دولة إسلامية، وهي مشكلة قائمة في كثير من بلدان العالم غير الإسلامية.

فأقول، وبالله التوفيق:

هذا الأمر ينقسم من حيث الدولة المحاربة إلى قسمين:

الأول: أن تكون دولة إسلامية.

الثاني: أن تكون دولة غير إسلامية.

ففي الحال الأولى، وهي ما إذا كانت دولة إسلامية، فإنه لا يجوز بحال القتال مع الكفار ضد صف المسلمين، سيما على القول المتقدم، والذي يجعل الإقامة في بلاد الكفار جائز بشروط، حتى وإن ترتب على ذلك سحب الجنسية، أو الأمر بإخراجه من البلاد وطرده منها، جاء في شرح السير الكبير:

«وإن قالوا لهم قاتلوا معنا المسلمين وإلا قتلناكم لم يسعهم القتال مع المسلمين؛

لأن ذلك حرام على المسلمين بعينه، فلا يجوز الأقدام عليه بسبب التهديد بالقتل، كما لو قال له: اقتل هذا المسلم وإلا قتلتك»^(١).

وقال القرطبي: «أجمع العلماء على أن من أكره على قتل غيره أنه لا يجوز له الإقدام على قتله، ولا انتهاك حرمة بجلده أو غيره، ويصبر على البلاء الذي نزل به، ولا يحل له أن يفدي نفسه بغيره، ويسأل الله العافية في الدنيا والآخرة»^(٢).

وقد قامت أدلة كثيرة من الشرع تحرم هذا، ومن ذلك الآتي:
أولاً: عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: (من حمل علينا السلاح فليس منا)^(٣).

ثانياً: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (المُسلِمُ أَخُو المُسلِمِ لا يَظلمُهُ ولا يَخذلُهُ ولا يَحقرُهُ.. كُلُّ المُسلِمِ عَلَى المُسلِمِ حَرامٌ، دَمُهُ وَمَالُهُ وَعَرَضُهُ)^(٤).

بناء على ذلك، فإنه ليس أمام المسلم أن يشارك في قتال المسلمين مع الدولة غير المسلمة، لكن عليه أن يتخلص من ذلك ما أمكن، ولو بالمال، والامتناع عن تلك المقاتلة، فإن لم يتيسر إلا المشاركة، ولم يستطع الخلاص، فإنه لا يجوز بحال.

أما في الحال الثانية: فإنه من المتقرر أن المسلم لا يقاتل إلا جهاداً في سبيل الله، فلا يقاتل ليرى مكانه، ولا دفاعاً عن الأرض والتراب، ولا يقاتل حمية، فلا يتصور الجهاد في سبيل الله، والذي يكون لإعلاء كلمة الله، لا يتصور أن يكون في صف الكفار؛ لذا ذهب جمهور الفقهاء إلى تحريم القتال مع الكفار على الكفار^(٥).

(١) شرح السير الكبير ٤/ ١٥١٧.

(٢) تفسير القرطبي ١٠/ ١٨٣.

(٣) أخرجه البخاري في الديات / باب قول الله تعالى: ﴿ومن أحياءها..﴾ (٦٣٦٦)، ومسلم في الإيمان / باب قول النبي ﷺ: (من حمل علينا السلاح فليس منا) (١٤٣).

(٤) أخرجه مسلم في البر والصلة والآداب / باب تحريم ظلم المسلم وخذله.. (٤٦٥٠).

(٥) انظر: المسبوط ١٠/ ٩٨، ٩٧، وشرح كتاب السير الكبير ٤/ ١٥١٥، والمدونة الكبرى ١/ ٥١٨، وكشاف القناع ٣/ ٦٣، وانظر: الأحكام السياسية للأقليات المسلمة (١١٧).

جاء في السير الكبير: «لا ينبغي للمسلمين أن يقاتلوا أهل الشرك مع أهل الشرك؛ لأن الفئتين حزب الشيطان وحزب الشيطان هم الخاسرون، فلا ينبغي للمسلم أن ينضم إلى إحدى الفئتين فيكثر سوادهم ويقاتل دفعاً عنهم، وهذا لأن حكم الشرك هو الظاهر، والمسلم إنما يقاتل لنصرة أهل الحق لا لإظهار حكم الشرك»^(١).

وجاء في المدونة الكبرى: «أرأيت لو أن قومًا من المسلمين في بلاد الشرك أو تجارًا استعان بهم صاحب تلك البلاد على قوم من المشركين ناووه من أهل مملكته، أو من غير أهل مملكته، أترى أن يقاتلوا معه أم لا؟ فأجاب سحنون: «سمعت مالكا يقول في الأسارى يكونون في بلاد المشركين، فيستعين بهم الملك على أن يقاتلوا معه عدوه، ويجاء بهم إلى بلد المسلمين، قال: قال مالك: لا أرى أن يقاتلوا على هذا، ولا يحل لهم أن ينفكوا دماءهم على مثل ذلك، قال مالك: «وإنما يقاتل الناس ليدخلوا في الإسلام من الشرك، فأما أن يقاتلوا الكفار ليدخلوهم من الكفر إلى الكفر، وينفكوا دماءهم في ذلك، فهذا مما لا ينبغي للمسلم أن ينفك دمه عليه»^(٢).

وجاء في كشف القناع: «ويحرم أن يعينهم المسلم على عدوهم إلا خوفًا من شرهم»^(٣).

وهذا الحكم واضح فيما إذا لم يكن مصلحة للإسلام والمسلمين، أما إذا ترتب على هذا القتال مصلحة للمسلمين، وهو لا يؤدي إلى تقوية الكفار، فقد ذهب بعض أهل العلم إلى الجواز بالشروط الآتية:

أولاً: ألا يترتب أي ضرر أو محذور على القتال معهم.

ثانياً: ألا يكون في ذلك تقوية للكفار على المسلمين.

ثالثاً: أن ينوي المسلمون بهذا القتال تحقيق المصلحة للمسلمين فقط، وإعلاء كلمة الله والقيام بغرض الجهاد، دون أن يقصدوا لذلك تقوية جانب الكفار، أو موالاتهم،

(١) شرح السير الكبير ٤/١٥١٥.

(٢) المدونة الكبرى ١/٥١٨.

(٣) كشف القناع ٣/٦٣.

أو إعلاء كلمة الكفر^(١).

جاء في السير الكبير: «ولو أن أهل الحرب أرسلوا الأسرى خاصة أن يقاتلوا أهل حرب آخرين، وجعلوا الأمير من الأسرى، وجعلوا له أن يحكم بحكم الإسلام، ويسلموا لهم الغنائم يخرجونها إلى دار الإسلام فلا بأس بالقتال على هذا إذا خافوهم أولم يخافوا؛ لأنهم يقاتلون، وحكم الإسلام هو الظاهر عليهم، فيكون ذلك جهاداً منهم»^(٢).

كما ذكر الفقهاء بعض الحالات التي يجوز فيها للمسلم أن يقاتل مع الكفار ضد الكفار الآخرين للضرورة، وهذه الحالات هي:

أولاً: إذا كان المسلمون مجبرين على القتال مع الكفار ضد أعدائهم، بحيث إن لم يفعلوا ذلك لقتلوهم، كما لو كانوا أسرى عند الكفار، أو أجبرتهم الدولة التي يقيمون فيها على القتال ضد كفار آخرين، وفي هذه الحالة يجوز لهم أن يقاتلوا لدفع الهلاك عن أنفسهم.

قال محمد بن الحسن: «وإن قالوا لهم-أي: للأسرى المسلمين-: قاتلوا معنا عدونا من المشركين وإلا قتلناكم، فلا بأس بأن يقاتلوا دفاعاً لهم، وقتل أولئك المشركين لهم حلال، ولا بأس بالإقدام على ما هو حلال عند تحقيق الضرورة بسبب الإكراه، وربما يجب ذلك كما في تناول الميتة وشرب الخمر»^(٣).

ثانياً: أن يدفعوا عن أنفسهم الأسر والضعف والهوان.

جاء في السير الكبير: «ولو قالوا للأسرى: قاتلوا معنا عدونا من أهل حرب آخرين على أن نخلي سبيلكم إذا انقضت حربنا، فلو وقع في قلوبهم أنهم صادقون فلا بأس بأن يقاتلوا معهم، ويعلل ذلك السرخسي ويقول: «لأنهم يدفعون بهذا الأسر من أولئك المشركين، فكما يسعهم الإقدام هناك فكذلك يسعهم ها هنا»^(٤).

(١) انظر: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ٣/١٦٣٦.

(٢) شرح السير الكبير ٤/١٥٢٥.

(٣) المصدر السابق ٤/١٥١٦-١٥١٧.

(٤) المصدر السابق ٤/١٥١٨.

ثالثاً: في حال ما إذا كان المسلمون في بلاد الكفار، غير أنهم يحترمون ويقدرّون، ويعطون سائر حقوقهم دون انتقاص لهم، وخاف قائد هذه البلاد من بطش دولة أخرى فاستعان بالمسلمين القائمين عنده، فقد أجاز بعض أهل العلم القتال معهم مستدلاً بقصة المسلمين وقتالهم مع النجاشي، كما يرويها ابن كثير في البداية والنهاية.

فعن أم سلمة رضي الله عنها أنها قالت: «فأقمنا عنده -أي: النجاشي- مع خير جار في خير دار، فلم يلبث أن خرج عليه رجل من الحبشة ينازعه في ملكه، فو الله ما علمنا حزناً قط هو أشد منه فرقاً من أن يظهر ذلك الملك عليه، فيأتي الملك لا يعرف من حقنا ما كان يعرفه فجعلنا ندعو الله ونستنصره للنجاشي، فخرج إليه سائراً فقال أصحاب رسول الله ﷺ بعضهم لبعض: من يخرج فيحضر الواقعة حتى ينظر لمن تكون؟ قال الزبير - وكان أحدثهم سناً -: أنا! فنفخوا لهم قربة فجعلوها في صدره، فجعل يسبح عليها في النيل حتى خرج من شقه الآخر إلى حيث التقى الناس فحضر الواقعة، فهزم الله ذلك الملك وقتله وظهر النجاشي عليه، فجاءنا الزبير يليح لنا بردائه، ويقول: ألا فابشروا، فقد أظهر الله النجاشي، قلت: فوالله ما علمنا أننا فرحنا بشيء قط فرحنا بظهور النجاشي، ثم أقمنا عنده حتى خرج منا من خرج وأقام من أقم (١).

وواضح في هذه القصة أن المسلمين كانوا يستنصرون للنجاشي، وأن الزبير حضر الواقعة مع النجاشي ضد خصمه، مخافة أن يكون مغلوباً فيأتي بدله غيره ولا يعرف من حقوقهم ما يعرفه، وعلى تقدير أن النجاشي كان مسلماً في ذلك الوقت، فإن جيشه كان غير مسلم، وكان يطبق عليهم نظاماً غير إسلامي.

بناء على ما تقدم فإنه متى وجدت أقلية مسلمة في دولة غير إسلامية، ووجد أحد الأوجه الثلاثة المذكورة، ولم يكن المحارب دولة إسلامية، فإنه لا بأس بالخروج معهم، شريطة حصول هذه المصلحة، وسواء خرج أهل هذه البلاد دفاعاً عن بلادهم، أم خرجوا بغياً وعدواناً على الآخرين، فمتى تحققت المصلحة للمسلمين، أو كان في عدم الخروج مضرة على المسلمين، فإنه لا بأس بالخروج معهم، والله تعالى أعلم.

المطلب الخامس

الحكم بالشهادة على من مات دفاعاً عن الوطن

في كثير من الأحيان تتعدى بعض الشعوب على بعض، ويقع ما يسمى بالاحتلال^(١)، فتقوم إحدى الدول بالعدوان على دولة أخرى، لسبب من الأسباب، سياسية أو اقتصادية أو تاريخية، أو غيره، فحينئذ يتعين على أهل هذه البلاد الدفاع عنها، ويكون الدفاع في هذه الحال أحد الحالات التي يتعين على أهلها الجهاد دفاعاً لهذا العدو عنها، فيقع في صف القتال من مسلمي هذه البلاد كثير من القتلى، وهم في حال دفاع عن ذلك الوطن، وربما غاب عن كثير منهم أن يكون قتالاً في سبيل الله، فلا يقاتل إلا دفاعاً عن الأرض والتراب والوطن، ونحوه من المعاني التي غلبت على كثير من المسلمين، لجهلهم بشرع الله، وبعدهم عن دينه، فيغيب عنه أن يقاتل لبقاء تلك البلاد بلاداً إسلامية، فيكون القتال لإعلاء كلمة الله، فهل يحكم على من حاله كذلك بالشهادة مطلقاً، أم بقيود، أم لا تثبت له الشهادة مطلقاً؟ هذا ما سيجري بحثه في هذا المطلب.

مَهَيِّدًا

فضل الشهادة في سبيل الله عظيم، ومرتبة الشهيد مرتبة عظيمة، قام على ذلك أدلة من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٧٠﴾ يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةِ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلِهِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [آل عمران: ١٦٩، ١٧١].

فَعَنْ مَسْرُوقٍ قَالَ سَأَلْنَا عَبْدَ اللَّهِ عَنِ هَذِهِ الْآيَةِ: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾ قَالَ: أَمَا إِنَّا قَدْ سَأَلْنَا عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ أَرَوَاهُمْ فِي جَوْفِ طَيْرٍ خُضِرَ لَهَا قَنَادِيلٌ مُعَلَّقَةٌ بِالْعَرْشِ تَسْرُحُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ شَاءَتْ، ثُمَّ تَأْوِي إِلَيَّ تِلْكَ الْقَنَادِيلِ، فَاطَّلَعَ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ أَطْلَاعَةً، فَقَالَ: هَلْ تَسْتَهْوَنَ شَيْئًا؟ قَالُوا: أَيُّ شَيْءٍ نَسْتَهِي

(١) ستأتي مباحث مستقلة في مسائل الاحتلال وصوره. انظر: (٤١٧).

وَنَحْنُ نَسْرُحُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ شِئْنَا فَفَعَلْ ذَلِكَ بِهِمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَلَمَّا رَأَوْا أَنَّهُمْ لَنْ يُتْرَكُوا مِنْ أَنْ يُسْأَلُوا قَالُوا: يَا رَبِّ، نُرِيدُ أَنْ تَرُدَّ أَرْوَاحَنَا فِي أَجْسَادِنَا حَتَّى نُقْتَلَ فِي سَبِيلِكَ مَرَّةً أُخْرَى، فَلَمَّا رَأَى أَنْ لَيْسَ لَهُمْ حَاجَةٌ تَرْكُوا^(١).

وقال تعالى: ﴿فَلْيُقْتَلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقْتَلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء-٧٤].

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (مَا أَحَدٌ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ بِحُبٍّ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى الدُّنْيَا وَلَهُ مَا عَلَى الْأَرْضِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا الشَّهِيدَ، يَتَمَنَّى أَنْ يَرْجِعَ إِلَى الدُّنْيَا فَيُقْتَلَ عَشْرَ مَرَّاتٍ لِمَا يَرَى مِنَ الْكِرَامَةِ)^(٢).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (كُلُّ كَلِمٍ يَكَلُمُهُ الْمُسْلِمُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَكُونُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَهَيْئَتِهَا إِذْ طَعَنْتَ، تَفْجَرُ دَمًا، اللَّوْنُ لَوْنِ الدَّمِ، وَالْعَرْفُ عَرْفُ الْمَسْكِ)^(٣).

وعن المقداد بن معد يكرب عن رسول الله ﷺ قال: (لِلشَّهِيدِ عِنْدَ اللَّهِ سِتُّ خِصَالٍ، يَغْفَرُ لَهُ فِي أَوَّلِ دَفْعَةٍ، وَيُرَى مَقْعَدَهُ مِنَ الْجَنَّةِ، وَيَجَارُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، وَيَأْمَنُ مِنَ الْفَزَعِ الْأَكْبَرِ، وَيُوضَعُ عَلَى رَأْسِهِ تَاجُ الْوَقَارِ، الْيَاقُوتَةُ مِنْهَا خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا، وَيُزَوَّجُ اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ زَوْجَةً مِنَ الْحُورِ، وَيُشْفَعُ فِي سَبْعِينَ مِنْ أَقْرَبِهِ)^(٤).

والنصوص في هذا الباب كثيرة جدا.

(١) أخرجه مسلم في الإمارة / باب بيان أن أرواح الشهداء.. (٣٥٠٠).

(٢) أخرجه البخاري في الجهاد والسير / باب تمني المجاهد أن يرجع إلى الدنيا (٢٦٠٦)، ومسلم في الإمارة / باب فضل الشهادة في سبيل الله تعالى (٣٤٨٨).

(٣) أخرجه البخاري في الوضوء / باب ما يقع من النجاسات في السمن.. (٢٣٠)، ومسلم في الإمارة / باب فضل الجهاد والخروج في سبيل الله (٣٤٨٤).

(٤) أخرجه أحمد (١٦٥٥٣)، والترمذي في فضائل الجهاد / باب في ثواب الشهيد (١٥٨٦)، وابن ماجه في الجهاد / باب فضل الشهادة في سبيل الله (٢٧٨٩)، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب ٢ / ٦٧.

كما أن الشهيد على ثلاثة أقسام:

الأول: شهيد الدنيا والآخرة، وهو الذي يقتل في قتال ضد الكفار، مقبلاً غير مدبر؛ لتكون كلمة الله هي العليا، وكلمة الذين كفروا هي السفلى، دون غرض من أغراض الدنيا، فهذا هو الذي ينال منازل الشهداء في الآخرة.

وهو ما دلت عليه النصوص السابقة، وكما في حديث أبي موسى رضي الله عنه قال: إن رجلاً أتى النبي ﷺ، فقال مستفهماً: الرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل للذكر، والرجل يقاتل ليرى مكانه، فمن في سبيل الله؟ قال عليه الصلاة والسلام: (من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، فهو في سبيل الله)^(١).

الثاني: شهيد الدنيا، وهو شهيد فيما يبدو للناس، وهو من قتل في قتال مع الكفار وقد غل في الغنيمة، أو قتل مدبراً، أو قاتل رياء، أو لغرض من أغراض الدنيا.

الثالث: شهيد الآخرة، وهو الشهيد في الثواب دون أحكام الدنيا، وهو نوع آخر من الشهادة، فهو ليس الشهيد الذي قامت النصوص على عظيم فضله، وعلو مرتبته، بل مرتبته أدنى بكثير، فهو من أثبت له الشارع الشهادة، ولم تجر عليه أحكام الشهيد الخاصة به في الدنيا، كالمقتول ظلماً، وكالميت بداء البطن، أو بالطاعون، أو بالغرق، وكطالب العلم إذا مات في طلبه، والنفساء التي تموت في طلقها، ونحو ذلك^(٢).

وهو المذكور في النصوص الآتية:

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (الشهداء خمسة: المطعون، والمبطون، والغرق، وصاحب الهدم، والشهيد في سبيل الله)^(٣).

(١) أخرجه البخاري في العلم / باب من سأل وهو قائم عالماً جالساً (١٢٠)، ومسلم في الإمارة / باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا.. (٣٥٢٤).

(٢) حاشية رد المحتار ٢/ ٢٧٣، والفواكه الدواني ١/ ٩٦، وحاشية العدوي ١/ ٤١٩، وفتوح الوهاب ٢/ ١٩٣، وفتح المعين ٢/ ١٥٤، ومغني المحتاج ١/ ٣٥٠، وشرح النووي على مسلم ١٣/ ٦٣، والمطلع على أبواب المقنع (٨٤)، وكشاف القناع ٢/ ١٠١، والقاموس الفقهي (٢٠٤).

(٣) أخرجه البخاري في الأذان / باب فضل التهجير إلى الظهر (٦١٥)، ومسلم في الإمارة / باب بيان الشهداء (٣٥٣٨).

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (الطاعون شهادة لكل مسلم)^(١).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: فلا تعطه مالك. قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله. قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد. قال: أرأيت إن قتلته قال: هو في النار)^(٢).

وعن قابوس عن أبيه قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ، فقال: الرجل يأتيني ف يريد مالي؟ قال: ذكره بالله. قال: فإن لم يذكر؟ قال: فاستعن عليه من حولك من المسلمين. قال: فإن لم يكن حولي أحد من المسلمين؟ قال: فاستعن عليه بالسلطان. قال: فإن نأى السلطان عني؟ قال: قاتل دون مالك حتى تكون من شهداء الآخرة، أو تمنع مالك^(٣).

وعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: سمعت النبي ﷺ يقول: (من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد)^(٤).

قال النووي رحمه الله: (قال العلماء: المراد بشهادة هؤلاء كلهم غير المقتول في سبيل الله أنهم يكون لهم في الآخرة ثواب الشهداء، وأما في الدنيا فيغسلون ويصلى عليهم)^(٥).

بناء على ما تقدم، فإن الدفاع عن الوطن من الواجبات على المسلمين؛ لأنه إذا كان

(١) أخرجه البخاري في الجهاد والسير / باب الشهادة سبع سوى القتل (٢٦١٨)، ومسلم في الإمارة / باب بيان الشهداء (٣٥٤٠).

(٢) أخرجه مسلم في الإيمان / باب رفع الأمانة والإيمان من بعض القلوب.. (٢٠٦).

(٣) أخرجه أحمد (٢١٤٧٥)، والنسائي في تحريم الدم / باب سحرة أهل الكتاب (٤٠١٣)، وحسنه الألباني في إرواء الغليل ٩٦ / ٨.

(٤) أخرجه الترمذي في الديات / باب ما جاء فيمن قتل دون ماله فهو شهيد (١٣٤١)، وأبو داود في السنة / باب قتال اللصوص (٤١٤٢)، والنسائي في تحريم الدماء / باب من قاتل دون دينه (٤٠٢٧)، قال الترمذي: حسن صحيح، وصححه الألباني في إرواء الغليل ١٦٤ / ٣.

(٥) شرح النووي على مسلم ٦٣ / ١٣.

للمسلم أن يقاتل من يصول عليه من المسلمين، وله قتله إن عجز عنه إلا بالقتل، فلئن يقاتل من يصول عليه من الكفار من باب أولى، إلا أنه في هذه الحال لا يحكم عليه أنه من شهداء الدنيا والآخرة، الذين نالوا الدرجات العلى، والمنازل الرفيعة الأولى، والذين هم أرواحهم في جوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت، وإنما يحكم عليه أنه من شهداء الآخرة فقط، شأنه شأن من قاتل لحفظ ماله، أو الغريق والهدم، ونحوهم، إلا إن حوّل نيته في الدفاع عن ذلك الوطن، فجعل يقاتل دفاعاً عنه لأنه وطن إسلامي، يطبق شرع الله، وينصر دين الله، وفيه ترفع كلمة الله، ففي هذه الحال يكون القتال في سبيل الله، ويعتبر من شهداء الدنيا والآخرة.

وفي هذا الصدد كلام للشيخ ابن عثيمين رحمه الله يحسن نقله، قال رحمه الله: «إن إخلاص النية أمر مهم، لا تقاتل لأجل وطنك، ولا تقاتل لأجل قومك، ولا تقاتل لأي أحد سوى وجه الله عز وجل؛ حتى تنتصر؛ وحتى تنال الشهادة إن قتلت، حتى ترجع بإحدى الحسينيين إما الشهادة وإما الظفر والسعادة، إن الإنسان الذي يقاتل لغير الله فقد باء بالفشل وخسر الدنيا والآخرة، إن القتال لغير الله سبحانه وتعالى غير مجدٍ شيئاً من أزمنة طويلة، وظهرت دعوى الجاهلية دعوى القومية فماذا أنتجت هذه القومية؟ أنتجت تفريق المسلمين، وانضمام غير المسلمين إلى المسلمين بدعوى هذه القومية، بل إن القومية في حد ذاتها لم تجتمع ولا على قوميتها إننا نرى هؤلاء القوم ربما يقاتل بعضهم بعضاً، وربما يعين بعضهم على الآخر عدوه؟ لو كانت الراية راية الإسلام والقتال للإسلام لانضم إلينا أعداد هائلة من المسلمين الذين نعلم أن عندهم من تحقيق الإيمان والعمل الصالح ما يفوق كثيراً من الناس؛ ولهذا من الممكن أن ينظر الإنسان في أمره ويفكر هل هو على نية سليمة أو على نية غير سليمة، إذا كان على نية سليمة فليحمد الله ويستمر، وإذا كان على نية غير سليمة فليعد، فإن الرجوع إلى الحق فضيلة، والرجوع إلى الحق خير من التماذي في الباطل، فالقتال لأجل إعلاء كلمة الله هو الذي ينال به الإنسان إحدى الحسينيين إما الظفر وإما الشهادة.

قلت: إن الإنسان لا يقاتل من أجل وطنه، ولكن أقول ذلك إذا كان يريد أن يقاتل

لأجل الوطن فقط من حيث هو وطنه، أما إذا أراد أن يقاتل دفاعاً عن الوطن لأنه وطن إسلامي، فحينئذ تكون نيته سليمة ويكون قتاله لتكون كلمة الله هي العليا؛ لأنه يقول: أنا لا أقاتل لأجل وطني من حيث إنه التراب الذي عشت فوقه، ولكن لأنه وطن إسلامي يشتمل على أمة إسلامية يجب علي أن أدافع عنه، وبهذا تكون نية سليمة، لكن يجب أن يركز الإنسان على أن أصل ذلك هو القتال لأجل دين الله..». اهـ^(١).

وجاء في تفسير الشيخ لسورة البقرة: «لو قاتل دفاعاً عن وطنه لأنه بلد إسلامي؛ فيقاتل دفاعاً عنه لهذا الغرض؛ فهل يكون قتالاً في سبيل الله؟
فالجواب: نعم؛ لأن نيته أن لا يفرق بين وطنه وغيره إذا كان ذلك لحماية الإسلام»^(٢).

وعليه فعلى من تعرّضوا لمثل هذه الأحوال أن يصحّحوا نياتهم، ليكون قتالهم في سبيل الله، فيقاتلوا للدفاع عن هذا الوطن؛ لأنه وطن إسلامي، فينالوا بذلك الأجر الوفير، بل ولينالوا النصر، فإن الله لا ينصر هذه الأمة لقوميتها، ولا لعريتها، إنما لدينها وإسلامها، وقيامها بشرع الله، فالنصر منوط بالإيمان والإسلام، والله تعالى أعلم.

(١) فتاوى الشيخ محمد بن صالح العثيمين ٧/٢٤٦.

(٢) تفسير الشيخ ابن عثيمين ٢/١٧٤.

الفصل الثاني

أثر الوطن والاستيطان في غير العبادات

وفيه خمسة مباحث

المبحث الأول

أثر الوطن والاستيطان في المضاربة

ذهب جمع كبير من أهل العلم إلى تعليل تسمية المضاربة بهذا الاسم بكونه مأخوذاً من الضرب في الأرض، إشارة إلى قول الله تعالى: ﴿وَأَخْرُوجُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [المزمل-٢٠]، ويكون في الآية معنى السفر والسير بمال المضاربة، كما فسّرت بذلك الآية، قالوا: السفر للتجارة، أو السير في الأرض طلباً للفضل^(١)، مع احتمال أن يكون أصل الاشتقاق من ضرب كل منهما بسهم في الربح، كما هو معلوم^(٢). فلما كان السفر في المضاربة من الأمور التي لا ينفك عنها هذا العقد جاء كلام

الفقهاء في أثر الوطن والاستيطان في هذا الباب، وكان الكلام في مسألتين:

الأولى: هل للمضارب أن يخرج بمال المضاربة عن البلد الذي ضاربه به أم لا؟

الثانية: ما الذي يستحقه المضارب إذا فارق البلد التي وقع فيها عقد المضاربة؟

أما المسألة الأولى: وهي السفر بمال المضاربة، والخروج به عن الوطن الذي

حصل التعاقد به، فقد اختلف أهل العلم في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن للمضارب السفر بمال المضاربة، إن أطلق رب المال الإذن

للعامل ولم ينص على خلاف ذلك، كالنص على منعه من السفر ونحوه، وهو المشهور

من مذهب الحنفية، والمالكية، والصحيح من مذهب الحنابلة بشرط الأمن وإلا ضمن،

وهو قول عند الشافعية^(٣).

الأدلة:

استدلوا لذلك بالآتي:

أولاً: أن الإذن المطلق ينصرف إلى ما جرت به العادة، وعادة التجار جارية بالتجارة

(١) تفسير ابن كثير ١/ ٧٠٤، وأضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن ١/ ١١٦.

(٢) حاشية الدسوقي ٣/ ٥١٧، ومغني المحتاج ٢/ ٣٠٩-٣١٠، وكشاف القناع ٣/ ٥٠٨.

(٣) تحفة الفقهاء ٣/ ٢٢، وبدائع الصنائع ٦/ ٨٨، والشرح الصغير ٣/ ٦٩٤، وروضة الطالبين ٥/ ١٣٤،

والإنصاف ٥/ ٤١٨، والمغني ٥/ ٤١، وشرح منتهى الإرادات ٢/ ٢١٠، وعون المعبود ٩/ ١٧٠.

سفرا وحضرا.

ثانيا: أن المقصود من عقد المضاربة استنماء المال، وتحصيل هذا المقصود بالسفر أرجى وأوفر.

ثالثا: أن العقد صدر مطلقا عن المكان فيجري على إطلاقه.

رابعا: ما سبقت الإشارة إليه من كون الاسم مأخوذا من الضرب في الأرض وهو السير طلبا للفضل، وهو يقتضي السفر بالمال.

القول الثاني: أنه ليس للعامل أن يسافر بالمال ولو كان السفر قريبا والطريق آمنا بلا إذن من المالك، فإن أذن له في السفر إلى بلد لم يجز له أن يسافر إلى غيره، وإن لم يخص له بلدا جاز أن يسافر به إلى البلد المأمونة، والأمصار التي جرت عادة أهل بلده أن يسافروا بأموالهم ومتاجرهم إليها، ولا يخرج عن العرف المعهود فيها، ولا في البعد إلى أقصى البلدان، فإن بعد إلى أقصى البلدان ضمن المال، وهو المشهور من مذهب الشافعية، وهو وجه عند الحنابلة^(١).

الأدلة:

واستدلوا بالآتي:

أولا: قوله ﷺ: (إن المسافر وماله على قلت، إلا ما وقى الله)^(٢) أي: على خطر

وهلاك، وهو لا يجوز أن يخاطر بالمال، ويعرضه للهلاك والضياع.

المناقشة: يناقش هذا الحديث بأنه ضعيف جدا، بل قيل: إنه من كلام السلف،

وعلى تقدير ثبوته فليس فيه النهي عن السفر بمال المضاربة، وليس فيه إلا أن المسافر وماله يكون على خطر، وهذا لا يعني عدم جواز السفر بمال المضاربة إذا لم يوجد ما يدل عليه.

ثانيا: أن السفر مظنة الخطر، فإن أذن فقد رضي بتعريض ماله للخطر.

(١) الحاوي الكبير ٧/ ٧٧٢، والإقناع (٥٦)، والمجموع ١٤/ ٣٧٣، والمغني ٥/ ٤١، والإنصاف ٥/ ٤١٨.

(٢) هذا الحديث ليس في شيء من دواوين السنة، قال النووي في تهذيب الأسماء واللغات: «ليس هذا خبرا عن رسول الله ﷺ». كشف الخفاء ١/ ٢٥٣، وانظر: المقاصد الحسنة (٢١٢)، واللؤلؤ المرصوع (٥٧).

المناقشة:

يناقش هذا بأنه ليس على كل حال يكون السفر مظنة الخطر، سيما في الأزمنة المتأخرة، بحيث أصبح الشخص -سواء في بلده أم في غيره- آمناً ما يكون، بمقتضى الأنظمة وبقوة الحكومات وغيره، وعلى تقدير وجود الخطر في السفر، فالواجب على المضارب أن ينص صريحاً على عدم إذنه في السفر، إذ قد علم أن من مقتضيات المضاربة أن يضرب بالمال في أي مكان.

ثانياً: أنه مؤتمن فلم يجز أن يسافر بالمال كالوكيل.

المناقشة:

يناقش هذا بعدم التسليم بأن السفر بالمال من مخالفة الأمانة، بل الأمانة تقتضي طلب مصلحة المال، الذي قد يكون في السفر بالمال، لا في تركه.

القول الثالث: التفريق بين الذي يثبت في وطنه وبين الذي لا يثبت، ففرق بين ما إذا دفع المال في بلد وهما من أهل هذا البلد، وبين ما إذا دفعه في بلد آخر، ففي الأول ليس له أن يسافر بالمال، وفي الثاني له أن يسافر به حيث شاء، وهو المنقول عن أبي يوسف من الحنفية، يرويه عن أبي حنيفة رحمه الله (١).

الأدلة:

واستدل لذلك بأن المسافرة بالمال مخاطرة به، فلا يجوز إلا بإذن رب المال نصاً أو دلالة، فإذا دفع إليه المال في بلدهما فلم يأذن له بالسفر نصاً ولا دلالة لم يكن له أن يسافر، وإذا دفع إليه في غير بلدهما فقد وجد دلالة الإذن بالرجوع إلى الوطن؛ لأن العادة أن الإنسان لا يأخذ المال مضاربة ويترك بلده، فكان دفع المال في غير بلدهما رضا بالرجوع إلى الوطن فكان إذنا بالسفر به دلالة، وإذا جاز أن يسافر به إلى وطنه جاز أن يسافر به إلى غيره.

المناقشة:

يناقش هذا بأن لشخص أن يقول: بالعكس، فإعطاؤه المال في هذا البلد قد يكون

دليلاً على رغبته في المضاربة بالمال في نفس هذا البلد دون غيره؛ إذ لو أراد غيره لنص عليه، فهو إذن ليس دليلاً على إذنه بالسفر بالمال إلى وطنه.

والعبرة في الحقيقة ليس في كونه أعطاه المال في هذا البلد أو ذاك، إنما في كون الإطلاق في العقد يدل على أنه لم يرد منعه من السفر بالمال، استصحاباً للدليل بالإطلاق، وعدم التقييد بالنهاي عن السفر.

الترجيح:

بعد النظر في أقوال هذه المسألة، وما استدلووا به نصّاً أو تعليلاً، يترجح لدي القول الأول القائل بجواز السفر بمال المضاربة، ما لم يوجد ما يدل على خلافه، كأن ينهيه عن السفر بالمال نصّاً؛ إذ هذا هو مقتضى المضاربة، وهو السعي في الأرض طلباً للرزق ومصلحة المال، وهذا لا يتعين في بلد المضاربة، بل قد يكون في غيره أحسن وأوفى، سيما في السفر إلى البلاد الصناعية التي يمكن جلب السلع والمنتجات الصناعية منها بأرخص الأسعار.

على أن تقييد هذا بالعرف وكون المكان مأموناً أقرب للصواب، وأحظى بمقاصد الشرع، فإن جرى العرف بأن الأذن المطلق يقتضي جواز السفر بالمال كان له أن يسافر به، وإن كان العرف عدم جواز السفر بالمال لم يكن له ذلك.

كما أن الظاهر من إطلاق المضاربة إيكال التصرف فيها لنظر العامل، من حيث السفر بالمال وعدمه، والبيع بالنقد والنسيئة، وكيفية حفظ المال، وكيفية الاسترباح به، وغير ذلك، فكان الواجب عليه تحري الأقرب لحفظ المال وحصول الربح بما جرى به العرف، والذي من جملته السفر بالمال، وإلا كان مفرطاً معتدياً ضامناً، والله تعالى أعلم.

أما المسألة الثانية: وهي ما إذا سافر المضارب من البلد التي وقع فيها المضاربة،

فما الذي يستحقه؟

تؤثر مسألة الوطن والاستيطان في نفقة عامل المضاربة تأثيراً كبيراً، وهو من المسائل التي اعتنى الفقهاء بها، سواء في حال سفره أم في حال حضره، فهل يستحق النفقة

من مال المضاربة سفرا وحضرا، أم في السفر دون الحضرة؟ وهل كونه له أهل بالبلد التي يسافر إليها يؤثر في ذلك أم لا؟.. الخ^(١).

وجماع القول في هذه المسألة كالآتي:

أولاً: تكاد تتفق كلمة الفقهاء أن المضارب إذا لم يخرج من وطنه من أجل المضاربة، فإنه ليس له نفقة، بل ينفق على نفسه من خاصة ماله؛ لأن مقامه في وطنه ليس بسبب المال، وإنما لأنه هو موضع استيطانه فكانت نفقته عليه، فما دام يعمل به في ذلك المصير فإن نفقته في مال نفسه لا في مال المضاربة، وإن أنفق منه شيئاً ضمن؛ لأن دلالة إذن صاحب المال بالنفقة لا تثبت في البلد التي وقع بها التعاقد على المضاربة، وكذا إقامته في الحضرة لا تكون لأجل المال، لأنه كان مقيماً قبل ذلك، فلا يستحق النفقة ما لم يخرج منه، فمقامه في مصره أو في أهله لكون متوطناً فيه لا لأجل مال المضاربة، فكما أنه قبل عقد المضاربة كان متوطناً في هذا الموضع وكانت نفقته في مال نفسه، فكذلك بعد المضاربة^(٢).

ثانياً: إذا خرج المضارب من وطنه بسبب المضاربة، فهل له أن يأخذ من مال المضاربة أم لا؟

اختلف أهل العلم في هذه الصورة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن له أن يأخذ من مال المضاربة، وهو المشهور من مذهب الحنفية،

وهو وجه عند الشافعية، فيأخذ بالمعروف ما يزيد بسبب السفر^(٣).

(١) هذه المسألة مما يمكن الاستعانة بها بما يرد في باب الانتداب الوظيفي، وخارج الدوام، والخروج عن البلد التي يقيم بها الموظف، سواء في جهات حكومية أم مؤسسات شخصية، وهي من المسائل التي بحاجة إلى تدقيق النظر حسب أدلة الكتاب والسنة وقواعد الشرع الحكيم. وللإستزادة يمكن الرجوع إلى مصادر المبحث المذكورة.

(٢) المبسوط ٧/ ١٣٧، وبدائع الصنائع ٦/ ١٠٥ - ١٠٦، ودرر الحكام في شرح مجلة الأحكام ٩/ ٤٤٨، والاستذكار ٧/ ٥، ومواهب الجليل ١٦/ ٢١.

(٣) المبسوط ٧/ ١٣٧، وبدائع الصنائع ٦/ ١٠٥ - ١٠٦، وروضة الطالبين ٥/ ١٣٥ - ١٣٦، ومغني المحتاج ٢/ ٣١٧، ونهاية المحتاج ٥/ ٢٣٣.

الأدلة:

واستدلوا لذلك بالآتي:

أولاً: أن الربح في المضاربة يحتمل الوجود والعدم، والعاقل لا يسافر بمال غيره لفائدة تحتمل الوجود والعدم مع تعجيل النفقة من مال نفسه، فلو لم تجعل نفقته من مال المضاربة لامتنع الناس من قبول المضاربات مع مساس الحاجة إليها، فكان إقدام المضارب ورب المال على هذا العقد - والحال ما ذكر - إذناً من رب المال للمضارب بالإنفاق من مال المضاربة، فكان مأذوناً له في الإنفاق دلالة، فصار كما لو أذن له به نصاً. ثانياً: أنه يسافر لأجل المال، لا على سبيل التبرع، ولا يبدل واجب له، فتكون نفقته في المال.

القول الثاني: أنه ليس له أن يأخذ من مال المضاربة إلا بإذن رب المال، وهو الأظهر من مذهب الشافعية، والمشهور من مذهب الحنابلة، إلا بشرطها^(١).

الأدلة:

أولاً: أن له نصيباً في الربح فلا يستحق شيئاً آخر.

ثانياً: أن النفقة قد تكون قدر الربح فيؤدي إلى انفراده به، وقد تكون أكثر فيؤدي إلى أن يأخذ جزءاً من رأس المال، وهو ينافي مقتضاه. ثالثاً: أن النفقة تختص به فكانت عليه كنفقة زوجته.

القول الثالث: التفريق بين ما إذا سافر لبلد له فيها أهل، وبلد ليس له فيه أهل، فإن كان الانتقال إلى بلد له فيها أهل، فليس له شيء زائد على ما ينفقه في بلده غير نفقة الطريق ذهاباً وإياباً، أما إذا كان السفر إلى غير وطنه المعروف، وليس له فيه أهل، فله نفقته في السفر ذهاباً وإياباً، ونفقة إقامة في البلد الآخر من غير إسراف، وهو المشهور من مذهب المالكية، إلا أن مالكا قيدها بما إذا كان المال كثيراً يحتمل^(٢).

(١) مغني المحتاج ٢/ ٣١٧، ونهاية المحتاج ٥/ ٢٣٣، وروضة الطالبين ٥/ ١٣٥-١٣٦، والمغني ٥/ ٧٢، والكافي ٢/ ١٥١، وكشاف القناع ٣/ ٥١٦-٥١٧.

(٢) الاستذكار ٧/ ٥، ومواهب الجليل ١٦/ ٢١ =

الأدلة:

واستدلوا لذلك بأنه في حال ما إذا سافر إلى وطنه الذي له به أهل أنه يكون في موضع استيطانه، وذلك يمنع أن تكون نفقته في مال القراض، أما إذا كان في وطن ليس له فيه أهل وإنما يقيم به للعمل بالمال، فإن له فيه النفقة؛ لأن المال شغله عن الرجوع إلى وطنه فأوجب مقامه في غير بلده.

وأما في حال ما إذا كان له أهل بالبلدين فله النفقة في ذهابه ورجوعه فقط، ولا نفقة له في مقامه في أحد الموضعين؛ لأن مسافة السفر ليست بموضع استيطان له فكانت له فيها النفقة.

الترجيح:

بعد النظر فيما ذكره أصحاب الأقوال الثلاثة في هذه المسألة أجد شيئاً من التوازن بينها، غير أنه يمكن التفصيل فيها على النحو الآتي:

أولاً: في حال ما إذا شرط المضارب على رب المال أن له النفقة من مال المضاربة، ورضي رب المال فله ذلك، حسب ما يتفقان عليه.

= وقال بعض المالكية: يجوز لعامل المضاربة الإنفاق من مالها على نفسه في زمن سفره للتجارة وإقامته في البلد الذي يتجر فيه وفي حال رجوعه حتى يصل إلى وطنه، ويقضى له بذلك عند المنازعة بشروط:

الأول: أن يسافر فعلاً للتجارة، أو يشرع في السفر، أو يحتاج لما يشرع به فيه لتنمية المال - ولو دون مسافة القصر - فله النفقة من طعام وشراب وركوب ومسكن وغسل ثوب ونحو ذلك على الوجه المعروف حتى يعود لوطنه.

ومفهوم الشرط أنه لا نفقة للعامل في الحضر، قال اللخمي: «ما لم يشغله عن الوجه التي يقات منها، أي بأن كانت له صنعة مثلاً ينفق منها فعملها لأجل عمل المضاربة، فله الإنفاق من مالها» وهو قيد معتبر.

الثاني: أن لا يبني بزوجه التي تزوج بها في البلد التي سافر إليها لتنمية المال، فإن بنى بها سقطت نفقته لأنه صار كالحاضر، فإن بنى بها في طريقه التي سافر فيها لم تسقط.

الثالث: أن يحتل مال المضاربة الإنفاق بأن يكون كثيراً عرفاً، فلا نفقة في اليسير.

الرابع: أن يكون سفره لأجل تنمية المال، أما لو كان سفره لزوجة أو حج وغزو فلا نفقة له من مال المضاربة، لا في حال ذهابه ولا في حال إقامته في البلد التي سافر إليها، وأما في حال رجوعه فإن رجوعه من قرية فلا نفقة له، وإن رجوعه من عند أهل لبلد له بها أهل فله النفقة، لأن سفر القرية والرجوع منه لله، ولا كذلك الرجوع من عند الأهل. الشرح الكبير وحاشية الدسوقي ٣/ ٥٣٠ - ٥٣١، والشرح الصغير ٣/ ٧٠٥.

ثانياً: أنه ما دام المضارب قد علم أن هذه المضاربة لا تخلو من سفر بحال، وأن هذا السفر من أجل مال المضاربة، ومعلوم أن السفر يحتاج إلى نفقات، فإن كان العرف قد جرى بأن له النفقة، اكتفي بالعرف، وغنى عن الاشتراط، إذ المعروف عرفاً كالمشروط شركاً، ويكون مستحقاً للنفقة حسب العرف، أما إذا لم يكن هناك عرف، فالواجب على المضارب اشتراط النفقة، والنص عليها، سيما إذا كان هذا يكثر ويطول، كما هو الحال في كثير من المضاربات، فتتطلب سفراً وإقامة، وأموراً كثيرة، فلا بد من النص عليها، والله تعالى أعلم.

ثالثاً: في حال ما إذا كان له أهل بالبلد التي سافر إليها، فلا شك أنه في حال إقامته في ذلك البلد شأنه شأن إقامته في الحضر من حيث النفقة المعتادة، ويبقى النظر في نفقة ذهابه وإيابه، فإن كان سفره فقط للمضاربة فتجب له النفقة في الذهاب والإياب؛ وهذا لأن خروجه وسفره لأجل مال المضاربة، والإنسان لا يتحمل هذه المشقة ثم ينفق من مال نفسه لأجل ربح موهوم، قد يحصل وقد لا يحصل، فكانت نفقته حيثئذ من مال المضاربة؛ إذ تحميلها على المضارب يوجب عدم إقدام الناس على المضاربة، كما تقدم.

أما إذا كان سفره من أجل أهله، لا المضاربة، وهو مع ذلك يتابع أعمال المضاربة، فلا فرق بين كونه في هذا البلد، أو في البلد الأول، ولا تجب له النفقة في الذهاب والإياب لأن سفره لمصلحة نفسه، لا لمصلحة المال، والله تعالى أعلم.

المبحث الثاني

أثر الوطن والاستيطان في سقوط الشفعة

من المعلوم أن الشريعة الإسلامية جاءت بالتشريع العظيم، الذي يحقق العدل والمصالح، القائم على جلب المصالح ودرء المفاسد، وكان من جملة هذه التشريعات أن أثبتت الشفعة كحق من الحقوق، التي يتخلص بها مستحقها من ضرر الشراكة، أو ضرر الجوار، فإن الضرر المتوقع من الشراكة أو من الجوار كبير جدا، ومع طول المدة قد يترتب عليه سوء المعاشرة، والتأذي بهذا الشريك أو هذا الجار الجديد، فكان من حكمة الشارع الحكيم أن شرع هذا الحكم على لسان نبيه ﷺ، وأثبت ذلك الحق لمن كان أسبق بالشركة أو الجوار، فلا يدخل عليه غير شريكه الأول أو جاره الأول، حتى يكون راضيا به، فإن لم يرتضه ثبت له الأخذ بالشفعة بالشروط المعروفة، فكان هذا الحكم البديع من محاسن التشريع الإسلامي، ويظهر أثر الوطن في هذا الحكم جليا حينما يكون مستحق الشفعة غائبا عن وطنه ومحل الذي وجب له فيه الشفعة، فقد يغيب بسفر ونحوه، ولا يعلم بالبيع، فهل يسقط حقه في الأخذ بالشفعة لغيبته، أم تثبت له، أم تثبت بشروط؟ حكى ابن رشد في بداية المجتهد الإجماع على أن الغائب على شفيعته ما لم يعلم ببيع شريكه، فإن علم ففيه خلاف^(١)، وعند البحث والتحري وجدت أن أصل شفعة الغائب فيها نزاع على قولين:

القول الأول: أن الغائب له شفعة، وهو قول أكثر أهل العلم، وهو المشهور من مذهب الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، غير أن المالكية اشترطوا أن تكون غيبته قبل وجوب الشفعة له، والشافعية والحنابلة في وجه عندهم اشترطوا لثبوتها للغائب وجوب التوكيل في حال القدرة عليه؛ لأنه الممكن، وإلا بأن عجز عن التوكيل فليشهد على الطلب، فإن ترك المقدور عليه منهما بطل حقه في الأظهر^(٢).

(١) بداية المجتهد ٢ / ٢١٢.

(٢) المبسوط ٦ / ٢٦٩، والدر المختار ٥ / ٥٢٤، والاستذكار ٧ / ٧٧، وحاشية الدسوقي ٣ / ٤٨٨، ورسالة القيرواني ١ / ٥٥١، ومغني المحتاج ٢ / ٣٠٧، ٣٠٨، وحاشية قلوبوي ٣ / ٥٠، والمغني ٥ / ٤٧٩، =

الأدلة:

واستدلوا بالآتي:

أولاً: عموم حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قَضَى النَّبِيُّ ﷺ بِالشُّفْعَةِ فِي كُلِّ مَالٍ لَمْ يُقَسِّمْ، فَإِذَا وَقَعَتِ الْحُدُودُ وَصُرِّفَتِ الطُّرُقُ فَلَا شُفْعَةَ» (١).

وفي لفظ: قَالَ: «قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالشُّفْعَةِ فِي كُلِّ شِرْكَةٍ لَمْ تُقَسِّمْ رُبْعَةً أَوْ حَائِطٍ، لَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَبِيعَ حَتَّى يُؤْذَنَ شَرِيكُهُ، فَإِنْ شَاءَ أَحَدٌ وَإِنْ شَاءَ تَرَكَ، فَإِذَا بَاعَ وَلَمْ يُؤْذَنَ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ» (٢).

ثانياً: عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: (الْجَارُ أَحَقُّ بِشُفْعَةِ جَارِهِ يُنْتَظَرُ بِهَا وَإِنْ كَانَ غَائِبًا إِذَا كَانَ طَرِيقُهُمَا وَاحِدًا) (٣).

وهذا الحديث نص في الموضوع، فهو صريح في ثبوت الشفعة للغائب، ويتنظر بها حتى يحضر، غير أن هذا يجب أن يقيد بعدم علمه، فإن علم فتراخى فالواجب سقوطها دفعا للضرر عن المشتري.

ثالثاً: أن الشفعة حق مالي وجد سببه بالنسبة للغائب، فيثبت له كالإرث.

رابعاً: أنه شريك لم يعلم بالبيع، فثبت له الشفعة عند علمه كالحاضر إذا كُتِمَ عنه البيع، والغائب غيبة قريبة.

خامساً: أن السبب المثبت لحقه قائم مع غيبته، ولا تأثير للغيبة وإن طالت في إبطال

حق تقرر سببه، فإذا حضر وعلم به كان على شفيعته.

القول الثاني: ليس للغائب شفعة، إلا للغائب القريب، وهو قول حكاه ابن قدامة عن

= وكشاف القناع ٤ / ١٤٣، وعون المعبود ٩ / ٣١٢، وحق الشفعة محلله وسببه (٢٢، ١٧٥)، ويبحث:

أحكام الشفعة في الفقه الإسلامي، ضمن أبحاث مجلة الشريعة والقانون، منشور في موقع الفقه الإسلامي.

(١) أخرجه البخاري في البيوع / باب بيع الأرض والدور والعروض.. (٢٠٦٢).

(٢) أخرجه مسلم في المساقاة / باب في الشفعة (٣٠١٦).

(٣) أخرجه أحمد (١٣٧٣٥)، والترمذي في الأحكام / باب ما جاء في الشفعة للغائب (١٢٩٠)، وأبو داود في

البيوع / باب في الشفعة (٣٠٥٣)، وابن ماجه في الأحكام / باب في الشفعة بالجوار (٢٤٨٥)، قال الترمذي:

حديث حسن غريب، والحديث صححه الألباني في الجامع الصغير وزيادته ١ / ٥٤٢.

النخعي والبتي (١).

الأدلة:

واستدلوا بالآتي:

أولاً: عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (لَا شُفْعَةَ لِشَرِيكِ عَلَى شَرِيكِ إِذَا سَبَقَهُ بِالشَّرَاءِ، وَلَا لِصَغِيرٍ، وَلَا لِغَائِبٍ) (٢).

المناقشة:

نوقش من وجهين:

الأول: أن هذا الحديث ضعيف، لم يثبت عن رسول الله ﷺ.

ثانياً: أنه على تقدير ثبوته فإنه معارض للحديث الصريح في ثبوت الشفعة للغائب، فيقدم الحديث الصحيح الثابت على الضعيف، على أنه يمكن الجمع بينهما، وذلك بأن يحمل حديث ابن عمر على ما إذا علم ولم يطالب بالشفعة، فلا شفعة له إذن، وحديث جابر على عدم العلم بالبيع، وهذا موافق لقاعدة الشريعة المطردة في دفع الضرر، ومعلوم أن ثبوت الشفعة للغائب مطلقاً حتى مع علمه وتراخيه في عدم المطالبة بها، معلوم أن هذا ضرر كبير على المشتري الجديد، حيث يفضي إلى عدم استقرار ملكه، وعدم التصرف في المبيع خوفاً من ضياع جهده وأخذه بالشفعة، ففي هذه الحال يجب ألا تثبت له الشفعة دفعا للضرر، وإمضاء للعقود.

ثانياً: أن إثبات الشفعة للغائب مع غيبته يضر بالمشتري، ويمنع من استقرار ملكه وتصرفه على حسب اختياره خوفاً من أخذه، فكما لا تثبت الشفعة للحاضر على التراخي لهذه الأسباب، فكذا الغائب.

المناقشة:

نوقش هذا بأن هذا الضرر يندفع بإيجاب النفقة كاملة للمشتري الجديد (٣).

(١) المغني ٥ / ٤٨٥.

(٢) أخرجه ابن ماجه في الأحكام / باب طلب الشفعة (٢٤٩٢)، وهو حديث ضعيف جداً، ضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة ١٠ / ٣٠٥.

(٣) المغني ٥ / ٤٨٥.

الجواب:

يجاب على هذه المناقشة بأن الضرر لا ينحصر في النفقة فقط حتى يمكن تلافيها بدفعها إليه، إنما قد يفضي إلى توقف المشتري الجديد عن التصرف في الشقص خشية أن يأخذ منه، وهذا ما لا يمكن دفعه بالمال.

الترجيح:

بعد النظر في القولين السابقين ترجح لدي القول الأول، وأن حق الشفعة يثبت للغائب، وذلك لعموم النصوص الموجبة لهذا الحكم، ولم يقدّم الدليل الصحيح على تخصيص الغائب أو غيره من هذا الحكم، غير أن الواجب أنه إذا ثبت كون الغائب علم بالبيع، ولم يبادر بطلب الشفعة فالواجب أن يعد هذا إسقاطاً لحقه في الشفعة، إذ إبقاء هذا الحق له بالرغم من علمه وعدم مطالبته يترتب عليه ضرر كبير للمشتري الجديد، وقاعدة الشريعة أن لا ضرر، فمتى علم فإما أن يطلب بالشفعة بنفسه، أو يوكل في طلبها، فإن عجز أشهد على طلبه، فمتى انتفى كل هذا فإن القواعد الشرعية الحكيمة تقتضي سقوط حقه.

أما في حال عدم علمه، فالأظهر أنه لا يسقط حقه في الشفعة، وأنه متى عاد إلى وطنه كان له حق المطالبة بالشفعة، وإن طال غيبته؛ لأن هذا حق ثبت له من قبل الشارع لإزالة الضرر عنه، وعنه ماله، وتراخي الزمان قبل العلم به لا يسقطه، كما أن الحق بعد ما يثبت لا يسقط إلا بإسقاطه، أو الرضا بسقوطه صريحاً أو دلالة، فيبقى هذا الحق له، مع وجوب تعويض المشتري عن سائر نفقاته، والله تعالى أعلم.

المبحث الثالث

أثر الوطن والاستيطان في فقه الأسرة

وفيه خمسة مطالب

المطلب الأول أثر النكاح في إبطال حكم السفر وتعيين الوطن

مَهَيَّنَا

مع كثرة الترحال والسفر والانتقال بين الأوطان، يعرض لكثير من الناس أن يتزوج في بلد آخر غير وطنه الأصلي الذي ارتحل منه، وقد لا يرد على ذهن كثير من هؤلاء استيطان البلد الآخر الذي تزوج فيه، وقد تقدم في هذا البحث أن الوطن يتعدد^(١)، وأن من موجبات تعدد الوطن التأهل واتخاذ زوجة بالبلد الثاني، وأنه بذلك يحكم بتعدد الوطن ويبطل حكم السفر في حق الشخص، ويلزمه في البلد الثاني ما يلزمه في الأول من إتمام الصلاة وعدم جواز الصوم وغيره مما يجب على المقيم، وأنه لا يفتقر في ذلك إلى نية استيطان البلد الآخر، بل يُكتفى بالتزوج واتخاذ الأهل بالبلد الثاني، ويكون كلا الوطنين أصليا بالنسبة له، وهذا ما نص عليه فقهاء المذاهب.

جاء في حاشية ابن عابدين:

«قال في شرح المنية: ولو تزوج المسافر ببلد ولم ينو الإقامة به فليل لا يصير مقيما، وقيل يصير مقيما؛ وهو الأوجه ولو كان له أهل ببلدتين فأيتهما دخلها صار مقيما، فإن ماتت زوجته في إحدهما وبقي له فيها دور وعقار قيل لا يبقى وطنا له إذ المعتبر الأهل دون الدار، كما لو تأهل ببلدة واستقرت سكننا له وليس له فيها دار وقيل تبقى»^(٢). اهـ.

وجاء فيها أيضا:

«ثم الوطن الأصلي يجوز أن يكون واحدا أو أكثر من ذلك، بأن كان له أهل ودار في بلدتين أو أكثر، ولم يكن من نية أهله الخروج منها، وإن كان هو ينتقل من أهل إلى أهل في السنة، حتى أنه لو خرج مسافرا من بلدة فيها أهله ودخل في أي بلدة من البلاد التي فيها أهله فيصير مقيما من غير نية الإقامة»^(٣).

(١) انظر ص (٧٥).

(٢) رد المحتار / ٦ / ٢٢.

(٣) بدائع الصنائع / ١ / ٤٣٤.

وفي مراقي الفلاح: «وإذا لم ينقل أهله بل استحدث أهلا في بلدة أخرى فلا يبطل وطنه الأول، وكل منهما وطن أصلي له»^(١).

وفي حاشية الدسوقي فيما يقطع حكم السفر ويوجب إتمام الصلاة: «(أو) دخول (مكان زوجة دخل بها فقط) قيد في «دخل» إذ ما به سرية أو أم ولد كذلك، ويحتمل أنه قيد في زوجة أيضا يحترز به عن الأقارب كأم أو أب، وإنما كان مكان الزوجة قاطعا لأنه في حكم الوطن»^(٢).

جاء في المغني:

«وإذا مرَّ في طريقه على بلد له فيه أهل أو مال، فقال أحمد: في موضع يتم، وقال في موضع: لا يتم، إلا أن يكون مارا»^(٣).

وفي الإنصاف:

«ولو مر ببلد له فيه امرأة، أو تزوج فيه، أتم على الصحيح من المذهب، نص عليه، وعنه يتم أيضا إذا مر ببلد له فيه أهل أو ماشية، وهي من المفردات»^(٤).

وجاء في مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى:

«(ولا يقصر من مرَّ بوطنه) سواء كان وطنه في الحال أو في الماضي.. (أو) مر بـ (بلد له به امرأة) ولو لم يكن وطنه حتى يفارقه، (أو) مر ببلد (تزوج فيه)، فلا يقصر حتى يفارق البلد الذي تزوج فيه»^(٥).

وقد تقدم التنبيه على أن هذا الخلاف في الرجل فقط، أما المرأة المسافرة فأنها تصير مقيمة بالتزوج بلا نزاع^(٦).

(١) مراقي الفلاح (١٨٧).

(٢) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١ / ٣٦٣.

(٣) المغني ٢ / ١٣٣، وانظر: مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى ٤ / ٦٠.

(٤) الإنصاف ٢ / ٣٣١.

(٥) مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى ١ / ٧٢٢-٧٢٣.

(٦) انظر: (٧٦).

قال الزيلعي: «أما المسافرة فتصير مقيمة بالتزوج اتفاقاً»^(١). أي بين الحنفية. وعليه ففقهاء الحنفية متفقون على أن مجرد تزوج المرأة بالبلد الآخر يوجب الحكم عليها بكونها مقيمة، يلزمها ما يلزم المقيم بلا خلاف، فلا يشرع لها المسح أكثر من يوم وليلة، ولا تقصر الصلاة، ولا تفطر رمضان، ولم أر هذا الاتفاق لغيرهم، بخلاف الرجل ففيه ما سبق.

واستدل لذلك بالآتي:

أولاً: ما روي عن عثمان رضي الله عنه أنه صلى بمنى أربع ركعات، فأنكر الناس عليه، فقال: (يا أيها الناس إني تأهلت بمكة منذ قدمت، وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: (من تأهل ببلد فليصل صلاة المقيم)^(٢)).

ثانياً: عن أبي يعلى رضي الله عنه قال: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إذا تأهل المسافر في بلد فهو من أهلها يصلي صلاة المقيم أربعاً) وإني تأهلت بها منذ قدمتها فلذلك صليت بكم أربعاً^(٣).

ثالثاً: عن عطاء قال: سألت ابن عباس رضي الله عنهما: أقصر الصلاة إلى عرفة؟ قال: لا. قلت: إلى منى؟ قال: «لا، ولكن إلى جدة وإلى عسفان وإلى الطائف، فإن قدمت على أهل لك أو على ماشية فأتم الصلاة»^(٤).

رابعاً: من التعليل: لأنه مقيم ببلد له فيه أهل ومال أشبه البلد الذي سافر منه^(٥). وهذه المسألة من غرائب المسائل؛ لأن المتبادر أن الشخص إذا قدم بلدة غير بلده بغير نية الاستيطان أن يبقى له فيها حكم المسافر، بينما هذه المسألة اختلف الحكم بناء على ما ذكر من أدلة، وعند النظر في الأدلة نجد الآتي:

أولاً: أن الحديث الوحيد في هذا الباب حديث عثمان رضي الله عنه، ولم يصح

(١) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ٣ / ٥١.

(٢) سبق تخريجه (٧٦).

(٣) عزاه الهيثمي لأبي يعلى، ثم قال: «فيه عكرمة بن إبراهيم وهو ضعيف». انظر: مجمع الزوائد ٢ / ١٥٦.

(٤) أخرجه عبد الرزاق في المصنف ٢ / ٥٢٤، وابن أبي شيبة ٢ / ٢٠٢، والبيهقي ٣ / ١٣٧.

(٥) المغني ٢ / ١٣٣.

مرفوعا ولا موقوفا، بل تكاد تتفق الكلمة على ضعفه وعدم ثبوته.

ثانيا: غاية ما ورد في المسألة أثر عن ابن عباس رضي الله عنهما، ولم أجد عن أحد غيره من الصحابة رضي الله عنهم ما يشفعه أو يقويه.

ثالثا: الأصل بقاء النصوص الثابتة في الكتاب والسنة الدالة على كون الشخص إذا سافر، ولم ينو الاستيطان، أن له الترخيص بسائر رخص المسافرين، ولم يبق دليل واحد صحيح على التخصيص، فالأصل استصحاب عموم هذه الأصول، حتى يقوم الدليل على خلافها، أو يوجد ما يخصها.

رابعا: الأظهر في النصوص السابقة المنقولة عن الفقهاء أنها فيمن جمع إقامة عددٍ من الأيام على الخلاف السابق بينهم في عددها، ويدل لذلك الآتي:
قال مالك: «إذا مرَّ بقرية فيها أهله وولده أتم الصلاة، إذا أراد أن يقيم بها يومه وليته»^(١).

وقال سفيان الثوري: «فإن قدم على ماشية له أو قرية له، ولم يكن ذلك قراره فليصل ركعتين»^(٢).

وقال الشافعي: «يصل ركعتين ما لم يجمع مقام أربع، قصر أصحاب رسول الله ﷺ معه عام الفتح، ولعددٍ منهم بمكة دار أو أكثر وقرابات»^(٣).
قال ابن المنذر: «وكذلك نقول، أعني إذا قدم من سفره على أهل له ومال أن يقصر»^(٤).

وهذا فيما يبدو لي الأرجح في هذه المسألة، وأن الشخص ولو تأهل ببلد غير وطنه الأصلي، ولم ينو استيطانه، أن له أن يترخص بسائر رخص السفر، ولا يعتبر مجرد دخوله لهذا البلد قاطعا لحكم السفر، والله تعالى أعلم.

(١) أورده ابن المنذر في الأوسط ٤ / ١٧٦.

(٢) أورده ابن المنذر في الأوسط ٤ / ١٧٧.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

المطلب الثاني اشتراط المرأة عدم الانتقال من الوطن الأصلي

مَهَيِّدًا

نشأة الإنسان في وطنه وداره تجعله يتعلق بهذه الدار وهذا الوطن، ويجعل من أشق ما يكون على نفسه مفارقة هذا المكان، حتى قال رسول الله ﷺ لمكة حينما أخرج منها: (مَا أَطْيَبُكَ مِنْ بَلَدٍ وَأَحَبُّكَ إِلَيَّ، وَلَوْ لَا أَنَّ قَوْمِي أَخْرَجُونِي مِنْكَ مَا سَكَنْتُ غَيْرَكَ) (١). وما أكثر ما صنف في حب الوطن، والغريزة الطبيعية التي لا يجد الإنسان منها بدا، بطلب الدار التي نشئ فيها، والشوق والحنين إليها، بما لا يتناسب ذكره وطوله في هذا المقام.

وامتدادا لاعتبار هذا الأثر النفسي الجبلي يأتي أثر الوطن في هذه المسألة، وذلك فيما إذا شرطت المرأة على زوجها ألا يخرجها من دارها أو وطنها، وألا يسافر بها، وأعطاهما الزوج هذا الشرط، فهل يجب عليه الوفاء، أم لا يجب، وهل مخالفة الزوج هذا الشرط يوجب الفسخ قضاء أم لا؟

اختلف أهل العلم في هذا الشرط على قولين:

القول الأول: صحة هذا الشرط، ووجوب الوفاء به، فإن لم يفعل وجب فسخ العقد، وهو المشهور من مذهب الحنابلة، قال المرداوي: «هذا المذهب بلا ريب»، وبه قال جمع كبير من الصحابة رضي الله عنهم، واختاره شيخ الإسلام وابن القيم وابن سعدي وابن عثيمين (٢).

(١) أخرجه الترمذي في المناقب / باب في فضل مكة (٣٨٦١)، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح ٢ / ١١٥.

(٢) المغني ٧ / ٤٤٨، والإنصاف ٨ / ١٥٤، وشرح منتهى الإرادات ٢ / ٦٦٤، والاستذكار ٥ / ٣٨٧، ومجموع الفتاوى ٣٢ / ١٦٤-١٦٦، وإعلام الموقعين ١ / ٣١٢، ونيل الأوطار ٦ / ٢٠٠، وسبل السلام ١ / ١٤٦، ومنهج السالكين (١١٧) والشرح الممتع ١٢ / ١٧١.

وممن قال بهذا من الصحابة رضي الله عنهم والسلف: عمر بن الخطاب وسعد بن أبي وقاص ومعاوية وعمرو بن العاص رضي الله عنهم، وبه قال شريح وعمر بن عبد العزيز وجابر بن عبد وطاوس والأوزاعي وإسحاق. المغني ٧ / ٤٤٨.

الأدلة:

واستدلوا لذلك بالآتي:

أولاً: قول الله تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة-١].

ثانياً: عن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ (المسلمون على شروطهم) (١).

ثالثاً: عن عقبة بن عامر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (أحق الشروط أن يوفى به ما استحللتم به الفروج) (٢).

رابعاً: أثر عمر رضي الله عنه وفيه: أن رجلاً تزوج امرأة وشرط لها دارها، ثم أراد نقلها، فخاصموه إلى عمر بن الخطاب فقال: (لها شرطها، مقاطع الحقوق عند الشروط) (٣).

خامساً: أنه شرط لها فيه منفعة ومقصود، لا يمنع المقصود من الزواج، فكان لازماً كما لو شرطت عليه زيادة المهر.

قال ابن قدامة بعد أن ساق هذا القول وأدلته: «إنه قول من سمينا من الصحابة، لا نعلم له مخالفاً في عصرهم، فكان إجماعاً» (٤).

ولما سئل شيخ الإسلام رحمه الله عن رجل تزوج بامرأة وشرطت عليه أن لا يتزوج عليها، ولا ينقلها من منزلها، وأن تكون عند أمها، فدخل على ذلك، فهل يلزمه الوفاء، وإذا خالف هذه الشروط، فهل للزوجة الفسخ أم لا؟

فأجاب: نعم، تصح هذه الشروط وما في معناها في مذهب الإمام أحمد وغيره من

(١) أخرجه أبو داود في الأقضية / باب في الصلح (٣١٢٠) والحديث صححه الألباني في إرواء الغليل / ٥ / ١٤٢.

(٢) أخرجه البخاري في الشروط / باب الشروط في المهر.. (٢٥٢٠)، ومسلم في النكاح / باب الوفاء بالشروط في النكاح (٢٥٤٢).

(٣) أخرجه البخاري معلقاً في الشروط والنكاح، ووصله جماعة بإسناد صحيح عن عمر رضي الله عنه. إرواء الغليل / ٦ / ٣٠٢.

(٤) المغني / ٧ / ٤٤٨

الصحابة والتابعين؛ كعمر بن الخطاب، وعمرو بن العاص، وشريح القاضي، والأوزاعي، وإسحاق.. ثم ساق الأدلة السابقة^(١).

القول الثاني: أن هذا الشرط باطل، ولا يلزمه الوفاء به، وله إخراجها ونقلها، وهو المشهور من مذهب أبي حنيفة ومالك والشافعي، واختاره الشوكاني^(٢).

الأدلة:

واستدلوا لذلك بالآتي:

أولاً: أن رسول الله ﷺ قال: (المسلمون على شروطهم، إلا شرطاً أحل حراماً، أو حرم حلالاً)^(٣).

ووجه الاستدلال: أن هذا الشرط يحرم الحلال، فلا ينبغي أن يؤثر شيئاً في حله، فوجب أن يكون الشرط ملغى.

المناقشة: يناقش هذا بأنه لا يحرم حلالاً، وإنما يثبت للمرأة خيار الفسخ إن لم يف لها به الزوج، وفرق بين شرط كهذا، وشرط يحل الحرام أو يحرم الحلال. ثانياً: عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: (كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن كان مائة شرط)^(٤).

ووجه الاستدلال: أن هذا ليس في كتاب الله؛ لأن الشرع لا يقتضيه.

المناقشة: نوقش هذا بأن المراد بالحديث ليس في حكم الله وشرعه، وجنس هذا

(١) مجموع الفتاوى ٣٢ / ١٦٤.

(٢) تحفة الفقهاء ٢ / ١٣٧، وبداية المجتهد ٢ / ٤٨، والشرح الكبير للدردير ٢ / ٢٣٨، والأم ٥ / ١٠٧، والمجموع ١٦ / ٢٥٠، وانظر: الروضة الندية شرح الدرر البهية ٢ / ١٧.

(٣) أخرجه الترمذي في الأحكام / باب ما ذكر عن رسول الله ﷺ في الصلح بين الناس (١٢٧٢)، قال الترمذي: حديث حسن صحيح، والحديث صححه الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي برقم (١٣٥٢).

(٤) أخرجه البخاري في البيوع / باب إذا اشترط شروطاً في البيع لا تحل (٢٠٢٣)، ومسلم في العتق / باب إنما الولاء لمن أعتق (٢٧٦١).

الشرط مشروع، وليس فيه خروج على شرع الله في شيء^(١).

ثالثاً: أن هذه الشروط ليست من مصلحة العقد ولا مقتضاه.

المناقشة: نوقش هذا بعدم التسليم، فإنه من مصلحة المرأة، وما كان من مصلحة العاقد كان من مصلحة عقده^(٢).

كما يمكن أن يناقش هذا بأن مقتضى العقد هو ما يوجبه ويوجده العقد، كوجوب النفقة والمهر، وحل الجماع بمجرد العقد، وقد يتخلف هذا المقتضى، كأن يعسر بالنفقة، أو لا يقوى هو أو هي على الجماع، أما كونه يتزوج ثانية أو يسافر بها أو لا يسافر، فهذا لا علاقة له البتة بمقتضى العقد، بمعنى أنه ليس بمجرد العقد جاز له السفر، أو جاز له زواج الثانية، فإن هذه أمور ثابتة سواء وجد العقد أم لم يوجد، فإن تراضيا على إسقاطها كان لهما ذلك، بخلاف حل النكاح بمجرد العقد، أو وجوب النفقة بمجرد العقد، فإن هذه الأشياء هي التي أوجبها وأوجدها العقد، فهي لذلك مقتضاه، وهذا معنى عزيز يغيب على كثير ممن يتكلم في هذه المسألة.

وعلى تقدير أن هذا ينافي مقتضى العقد - كما زعموا - فإن هذا حينما لا يوجد ما ينفيه من شرط ونحوه، أما وقد وُجد الشرط فقد قام من الشرع ما يوجب الوفاء به، فيسقط ذلك المقتضى لدخول العاقد في العقد مع رضاه بالشرط.

الترجيح:

بعد النظر في هذه المسألة يترجح لدي القول الأول، وهو أن المرأة إذا شرطت هذا على زوجها شرطاً لا ينافي مقتضى العقد، سواء كان عدم زواج الثانية، أم عدم إخراجها من دارها، أن لها هذا الشرط، فإن لم يف به كان لها مطالبته بالفسخ، أو الالتزام بشرطه، وذلك للآتي:

أولاً: قوة أدلة هذا القول، وترجحها.

ثانياً: ضعف أدلة القول الثاني، وورود المناقشات عليها.

(١) المغني ٧ / ٤٤٨

(٢) المغني ٧ / ٤٤٨.

ثالثا: أنه إذا أسقطنا شرطها، واعتبرناه لغوا، فأى فائدة في إثبات الشرط لها ابتداء؟!
فمادام أنه سيقع لغوا لا حاجة أن تثبته لها.

رابعا: أن هذا فيه تغرير بالمرأة، فهي قد قدمت على هذا النكاح بمقتضى شرطها،
الذي أثبتته لها الشارع، ورضيه الزوج، ثم إذا بها عند التقاضي تجده لغوا!! فلا شك أن
هذا تغرير وخداع لا يليق أن ينسب إلى الشرع الحكيم.

قال ابن القيم رحمه الله في الرد على من تحيل على هذا الشرط: «..وهو مقتضى
الشرع والعقل والقياس الصحيح، فإن المرأة لم ترض ببذل بُضعها للزوج إلا على هذا
الشرط، ولو لم يجب الوفاء به لم يكن العقد عن تراضٍ، وكان إلزاما لها بما تلتزمه وبما
لم يلزمها الله تعالى ورسوله به»^(١).

فالواجب أن يلتزم الزوج لامرأته بما شرطته عليه ورضيه، بل يجب أن يتأكد هذا
الحق في جانب المرأة؛ لأنها لا تملك غيره، بخلاف الزوج الذي يملك زمام الأمور، فهو
يقوى ابتداء على إلزام زوجته بما شرطه بمقتضى القوامة، كما أنه في حال عدم التزامها
يملك طلاقها، فلا تلجئه المرأة إلى شيء، أما المرأة فلم تملك غيره، فكان مقتضى العدل
أن يحق لها، والله تعالى أعلم.

المطلب الرابع عدة المتوفى عنها زوجها في غير وطنها

مَهَيِّدًا

العدة مما شرع الله تعالى تعظيماً لحق الزوج، ويمتد أجلها إلى أربعة أشهر وعشر بنص الكتاب العزيز، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة-٢٣٤]، كما جاءت السنة صريحة في ذلك، فعن أم حبيبة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: (لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ تَحِدُّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثٍ، إِلَّا عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا)^(١).

وعن فريعة بنت مالك رضي الله عنها قالت: «خرج زوجي في طلب أعلاج^(٢) له، فأدركهم بطرف القُدوم فقتلوه، فأتاني نعيه وأنا في دار شاسعة من دور أهلي، فأتيت رسول الله ﷺ فذكرت ذلك له فقلت: إن نعي زوجي أتاني في دار شاسعة من دور أهلي، ولم يدع لي نفقة ولا مالا لورثته، وليس المسكن له، فلو تحولت إلى أهلي وأخوالي لكان أرفق بي في بعض شأني، قال: تحولي، فلما خرجت إلى المسجد أو إلى الحجرة دعاني، أو أمر بي فدعيت، فقال: امكثي في بيتك الذي أتاك فيه نعي زوجك حتى يبلغ الكتاب أجله، قالت: فاعتددت فيه أربعة أشهر وعشرا. قالت: فأرسل إلي عثمان فأخبرته فأخذ به»^(٣).

ويأتي أثر الوطن في هذه المسألة في أحوال كثيرة، سيما في هذا العصر الذي كثرت

(١) أخرجه البخاري في الجنائز / باب إحداد المرأة على غير زوجها (١٢٠٢)، ومسلم في الطلاق / باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة.. (٢٧٣٠).

(٢) أعلاج: جمع عالج، وهو الرجل القوي الضخم والرجل من كفار المعجم، ويجمع أيضا على علوج. النهاية في غريب الأثر ٣ / ٥٥٢، وعون المعبود ٧ / ٢٥١، وحاشية السندي على النسائي ٦ / ١٩٩.

(٣) أخرجه أحمد (٢٥٨٤٠)، والترمذي في الطلاق / باب ما جاء أين تعتد المتوفى عنها زوجها (١١٢٥)، وأبو داود في الطلاق / باب في المتوفى عنها تنتقل (١٩٥٧)، والنسائي في الطلاق / باب مقام المتوفى عنها زوجها.. (٣٤٧١)، وابن ماجه في الطلاق / باب أين تعتد المتوفى عنها زوجها (٢٠٢١)، قال الترمذي: حديث حسن صحيح، والحديث صححه الألباني في صحيح وضعيف سنن أبي داود برقم (٢٣٠٠).

فيه أسفار العوائل إلى غير الوطن الأصلي للعمل أو التعلم أو حتى السياحة، وذلك فيما إذا توفي الزوج في بلد غير الوطن الأصلي للزوجة، ووجبت عليها العدة فيه، ولم يكن لها أحد في هذا البلد، وأرادت الانتقال إلى وطنها الأصلي، فهل هذا يسوغ لها الانتقال، أو يجب عليها الاعتداد في المحل الذي توفي فيه الزوج؟

وقع خلاف يسير في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أنه يجب اعتداد المتوفى عنها زوجها في المحل الذي أتاها نعيه فيه، وهو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة^(١).

الأدلة:

واستدلوا لذلك بالآتي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ﴾ [الطلاق- ١].

قال الشافعي رحمه الله عند هذه الآية: «فكانت هذه الآية في المطلقات، وكانت المعتدات من الوفاة معتدات كعدة المطلقة، فاحتملت أن تكون في فرض السكنى للمطلقات، ومنع إخراجهن تدل على أن في مثل معانها في السكنى، ومنع الإخراج المتوفى عنهن؛ لأنهن في معانها في العدة»^(٢).

المناقشة: الاستدلال بهذه الآية محل إشكال، ولا يخلو من النقاش، فإن أكثر المفسرين على أن الآية في المطلقات الرجعيات، ومعلوم أن المتوفى عنها زوجها لا تلحق بهن إطلاقاً، إلا على ضرب من القياس، كما هو ظاهر من كلام الشافعي المتقدم. ثانياً: حديث فريعة بنت مالك رضي الله عنها السابق ذكره، وفيه قالت: «امكثي في بيتك الذي أتاك فيه نعي زوجك حتى يبلغ الكتاب أجله، قالت: فاعتددت فيه أربعة أشهر وعشراً»^(٣).

(١) شرح فتح القدير ٤/٣٤٣، وتبيين الحقائق ٣/٣٧، وجواهر الإكليل ١/٣٩١، والمقدمات الممهديات

١/٥١٤، والإنصاف ٩/٣٠٦، والمغني ١١/٢٩، والتمهيد ٢١/٣١، وسبل السلام ١/١٦٨.

(٢) الأم ٥/٢٢٦، وانظر: شرح معاني الآثار ٣/٧٩.

(٣) سبق تخريجه (٣٢٠).

وهذا الحديث نصُّ في الموضوع، بما لا يدع مجالاً للشك في الأخذ به.

القول الثاني: أن المعتدة من وفاة تعتد حيث شاءت، وهو ما ذهب إليه الحسن البصريّ وعطاء، وهو مروى عن عليّ وابن عباس وجابر وعائشة رضي الله عنهم^(١)، وحكاها البغوي عن أبي حنيفة، واختاره المزني من الشافعية وهو قول داود الظاهري وابن حزم أيضاً^(٢).

الأدلة:

واستدلوا بالآتي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ مَّتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ﴾ [البقرة- ٢٤٠].

قال: مجاهد رحمه الله: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا﴾ قال: كانت هذه العدة، تعتد عند أهل زوجها واجباً، فأنزل الله: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ مَّتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ﴾ قال: جعل الله لها تمام السنة سبعة أشهر وعشرين ليلة وصية، إن شاءت سكنت في وصيتها، وإن شاءت خرجت، وهو قوله تعالى: ﴿غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ فالعدة كما هي، واجبة عليها^(٣).

المناقشة:

نوقش هذا الدليل بعدم التسليم، فإن الآية لم تتعرض لهذا الحكم بل نسخت حكماً آخر، وهو استحقاتها للسكنى في بيت الزوج الذي صار للورثة^(٤).

(١) التمهيد ٢١ / ٣١، ونيل الأوطار ٧ / ٦١.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٣ / ١٧٧، والمحلّى ١٠ / ٢٨٢.

(٣) أخرجه البخاري في تفسير القرآن / باب ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ﴾ الآية (٤١٦٧).

(٤) تهذيب السنن ٣ / ٢٠٠، وانظر: أحكام الإحداد (١٢٦، ١٢٧).

ثانيا: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة-٢٣٤].

ووجه الاستدلال: أن الآية لم تخص مكانا معيننا للعدة، والبيان لا يؤخر عن الحاجة.

المناقشة:

يناقش هذا الدليل بأن الآية ليس فيها سوى بيان المدة التي يجب على المرأة أن تمكثها كعدة واجبة عليها، وليس فيها تعرض لمكان الاعتداد لا بالإثبات ولا بالنفي، وقد قام دليل السنة الصحيح السالم عن المعارض بإيجاب الاعتداد في البيت الذي بلغها خبر وفاته به، والقاعدة الأصولية المطردة تخصيص العموم، وتقييد المطلق، فمتى جاء من الشرع ما يقيّد المطلق أو يخصص العام وجب أن يكون مُقَدِّمًا عليه، فيقدم الحديث على مطلق القرآن.

ثالثا: عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن النبي ﷺ أمر المتوفى عنها زوجها أن تعتد حيث شاءت^(١).

المناقشة: نوقش هذا الأثر بأنه ضعيف، وقد ثبت فيما هو أقوى منه أن النبي ﷺ أمر المتوفى عنها زوجها أن تعتد في البيت الذي أتاها نعي زوجها وهي فيه.

الترجيح:

الراجح هو القول الأول، وهو ما ذهب إليه جمهور أهل العلم، من وجوب الاعتداد بالبيت الذي أتاها نعيه وهي به، والمراد سكن الزوج قبل وفاته، وذلك لكون دليل هذه المسألة نصًّا في الموضوع.

قال الشوكاني: «وحدِيث فريعة لم يأت ما يخالفه بما ينتهض لمعارضته، فالتمسك به متعين ولا حجة في أقوال أفراد الصحابة، ومرسل مجاهد لا يصلح للاحتجاج به على

(١) رواه الدارقطني (٣/٢٦٦): وقال: قال الدارقطني: لم يسنده غير أبي مالك النخعي، وهو ضعيف. قال ابن القطان: ومحبوب بن المحرز أيضا ضعيف، وعطاء مختلط، وأبو مالك أضعفهم؛ فلذلك أعله الدارقطني به. نصب الرأية ٣ / ٢٦٣.

فرض انفراده عند من لم يقبل المراسيل مطلقا، وأما إذا عارضه مرفوع أصح منه كما في مسألة النزاع فلا يحل التمسك به بإجماع من يعتد به من أهل العلم»^(١).

وبعد ترجيح هذا القول فإن الجمهور القائلين بوجوب اعتدادها في البيت الذي توفي فيه الزوج نصّوا على جملة من الأعذار التي تبيح للمرأة الانتقال من ذلك البيت إلى بيت آخر تأمن فيه لتكمل به عدتها، وهو مروى عن جمع من الصحابة رضي الله عنهم.

فعن ابن مسعود رضي الله عنه في نساء نعي إلهن أزواجهن وتشكين الوحشة. فقال ابن مسعود: «تجتمعن بالنهار، ثم ترجع كل امرأة منهن إلى بيتها بالليل»^(٢).

وعن مجاهد مرسل أن رجالا استشهدوا بأحد فقال نساؤهم: يا رسول الله، إنا نستوحش في بيوتنا، أفنبيت عند إحدانا؟ فأذن لهن أن يتحدثن عند إحداهن، فإذا كان وقت النوم تأوي كل واحدة إلى بيتها^(٣).

وعن زيد بن ثابت رضي الله عنه أنه رخص للمتوفى عنها إن تأتي أهلها بياض يومها^(٤).

وعن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان له ابنة تعتد من وفاة زوجها فكانت تأتيهم بالنهار فتحدث إليهم، فإذا كان الليل أمرها أن ترجع إلى بيتها^(٥).

فهذه الآثار وإن كان في بعض أسانيدھا مقال، إلا أن تصلح للاستئناس بها على جواز خروج المعتدة للعذر.

كما نصّ على ذلك الفقهاء:

قال الكاساني: «إن اضطرت إلى الخروج من بيتها، بأن خافت سقوط منزلها أو خافت على متاعها أو كان المنزل بأجرة ولا تجد ما تؤديه في أجرته في عدة الوفاة، أو كان

(١) نيل الأوطار ٧ / ٦١.

(٢) أخرجه عبد الرزاق في المصنف ٧ / ٣٢، والطبراني في المعجم الكبير ٩ / ٣٣٤، وقال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح. مجمع الزوائد ٥ / ١٣.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ٤ / ١٥٥.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ٤ / ١٥٥.

(٥) أخرجه عبد الرزاق في المصنف ٧ / ٣١.

المنزل ملكا لزوجها وقد مات، أو كان نصيبها لا يكفيها، أو خافت على متاعها منهم - أي: الورثة - فلا بأس أن تنتقل... لأن السكنى وجبت بطريق العبادة حقا لله تعالى عليها، والعبادات تسقط بالأعدار، وإذا انتقلت لعذر يكون سكنها في البيت الذي انتقلت إليه بمنزلة كونها في المنزل الذي انتقلت منه في حرمة الخروج عنه؛ لأن الانتقال من الأول إليه كان لعذر، فصار المنزل الذي انتقلت إليه كأنه منزلها من الأصل، فلزمها المقام فيه حتى تنقضي العدة»^(١).

وصرح به المالكية، فقالوا: «كبدوية معتدة ارتحل أهلها، فلها الارتحال معهم حيث كان يتعذر لحوقها بهم بعد العدة، أو لعذر لا يمكن المقام معه بمسكنها كسقوطه، أو خوف جار سوء أو لصوص إذا لم يوجد الحاكم الذي يزيل الضرر، وإذا انتقلت لزمتم الثاني إلا لعذر»^(٢).

كما أن الشافعية صرحوا بذلك، فصرحوا بأن لها الخروج فيما إذا خافت على نفسها أو مالها من هدم أو حريق أو غرق أو لصوص أو فسقة أو جار سوء، وتتحرى القرب من مسكن العدة»^(٣).

ومذهب الحنابلة في الجملة لا يخرج عما سبق^(٤).

من واقع ما تقدم من نصوصٍ توجب على المرأة الاعتداد في البيت الذي توفي فيه الزوج، بقطع النظر عن كون المرأة في وطن مغاير لوطنها الأصلي أو غيره، فقد دلت السنة على ذلك بشكل واضح، وقد تقدم حديث فريعة رضي الله عنها مع ما شكته لرسول الله ﷺ من أحوال تُسوّغ - بديهةً - جواز الانتقال إلى محل آخر، حتى أفتاها النبي ﷺ بذلك، ثم عدل عنه إلى وجوب أن تعتد بالمكان الذي توفي فيه الزوج، فاستصحبها لهذا النص، تبين أن الواجب على المرأة أن تعتد في المحل الذي توفي فيه الزوج، ولا

(١) بدائع الصنائع ٣/ ٢٠٥، ٢٠٦، وفتح القدير ٣/ ٢٨٥. ط. الأميرية ببولاق.

(٢) الفواكه الدواني ٢/ ٩٩، وجواهر الإكليل ١/ ٣٩٣.

(٣) روضة الطالبين ٨/ ٤١٥ - ٤١٧، ومغني المحتاج ٣/ ٤٠٣ - ٤٠٤.

(٤) المغني ٩/ ١٧٦، ١٧٧، وانظر: فتح القدير ٤/ ٣٤٤، والفواكه الدواني ٢/ ٩٩، وجواهر الإكليل ١/

يجوز لها الانتقال إلى لضرورة، ومن صور الضرورة في العصر الحديث الآتي:

- أن يكون نظام الدولة التي هي فيها يمنع بقاء الأسرة بعد وفاة صاحب تأشيرة الإقامة بها، كما هو الحال في كثير من الدول حالياً، فإنه في حال وفاة صاحب التأشيرة تؤمر أسرته بالمغادرة، فهذه ضرورة لا خيار للمرأة فيها، فيجوز لها الانتقال إلى الوطن الأصلي أو غيره لتكمل العدة فيه.

- أن تتعذر المعيشة فترة العدة في هذا البلد لانقطاع الراتب، وعدم وجود دخل بعد الوفاة، فحينئذ ليس هناك بد من الرجوع إلى الوطن الأصلي.

- أن يأمرها صاحب البيت بالخروج لانتهاء عقد الإجارة، وليس هناك قدرة على تجديد فترة الإجارة مدة العدة، أو خشيت البقاء في هذا البيت بمفردها، ونحوه من الصور التي يتعذر عليها بقاؤه فيه، فلها حينئذ الانتقال؛ لأن خروجها من هذا البيت يجعل مطلق الخروج متساويا من حيث الجهة، فإذا جاز لها الخروج من هذا البيت جاز لها الرجوع إلى الوطن، أو حيث شاءت، ولا يلزمها البقاء في نفس البلد.

أما في حال كون المرأة عاملة، أو لها دخل آخر، أو معها من أفراد أسرتها من يكفيها البقاء في هذا البلد، فالواجب أن تعتد حيث أتاها نعي زوجها، والله تعالى أعلم.

المطلب الرابع أثر الوطن والاستيطان في ثبوت الحضانة للوالدين وسقوطها

مَهَيِّدًا

مكان الحضانة هو المسكن الذي يقيم فيه والد المحضون إذا كانت الحاضنة أمه، وهي في زوجية أبيه، أو في عدته من طلاق رجعي أو بائن؛ ذلك أن الزوجة ملزمة بمتابعة زوجها والإقامة معه حيث يقيم، والمعتدة يجب عليها البقاء في مسكن الزوجية حتى تنقضي العدة سواء مع الوالد أو بدونه، وإذا انقضت عدة الأم فمكان الحضانة هو البلد الذي يقيم فيه والد المحضون أو وليه، وكذلك إذا كانت الحاضنة غير الأم؛ لأن للأب حق رؤية المحضون والإشراف على تربيته، وذلك لا يتأتى إلا إذا كان الحاضن يقيم في بلد الأب أو الولي.

كما أن الحضانة تكون للنساء والرجال من المستحقين لها، إلا أن النساء يقدمن على الرجال؛ لأنهن أشفق وأرفق، وبها أليق وأهدى إلى تربية الصغار، ثم تصرف إلى الرجال لأنهم على الحماية والصيانة وإقامة مصالح الصغار أقدر^(١).

وحضانة الطفل تكون للأبوين إذا كان النكاح قائما بينهما، فإن افترقا فالحضانة للأم الطفل ما لم تنكح، لحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن امرأة أتت رسول الله ﷺ فقالت يا رسول الله: إن ابني هذا كان بطني له وعاء، وحجري له حواء، وثديي له سقاء، وزعم أبوه أنه ينزعه مني، فقال: أنت أحق به ما لم تنكحي^(٢).

وكان عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه امرأة من الأنصار، فولدت له عاصما، ثم إن عمر فارقها، فجاء قباء فوجد ابنه عاصما يلعب بفناء المسجد، فأخذ بعضده فوضعه بين يديه على الدابة، فأدرسته جدة الغلام، فنازعتة إياه حتى أتيا أبا بكر

(١) تبين الحقائق ٣/ ٤٧، والبحر الرائق ٤/ ١٨٠، وكشاف القناع ٥/ ٤٩٦، والفتاوى الكبرى ٥/ ٥٢٠.

(٢) أخرجه أحمد (٦٤٢٠) وأبو داود في الطلاق / باب من أحق بالولد (١٩٣٨)، وحسنه الألباني في السلسلة

الصديق، فقال عمر: ابني، وقالت المرأة: ابني، فقال أبو بكر: خلّ بينها وبينه، فما راجعه عمر الكلام^(١).

وفي بعض الروايات أنه قال له: «الأم أعطف وألطف وأرحم وأحنى وأخير وأرأف، وهي أحق بولدها ما لم تتزوج»^(٢). وهذه هي العلة في أحقيّة الأم بولدها الصغير.

وأصحاب المذاهب لكل منهم طريقة خاصة في ترتيب مستحقي الحضانة بعد الأم، ومن يقدم عند الاستواء في الاستحقاق، مع مراعاة أن الحضانة لا تنتقل من المستحق إلى من بعده من المستحقين، إلا إذا أسقط المستحق حقه في الحضانة أو سقطت لمانع، على خلاف وتفاصيل كثيرة جدا في هذا الباب^(٣).

أثر الوطن في ثبوت الحضانة وسقوطها:

الأصل بقاء الأبوين مع المحضون، من أجل أن يُشأ في كنفهما، ينال من رعايتهما وحسن قيامهما عليه ما يبني جسمه، وينمي عقله، ويزكي نفسه، ويعده للحياة^(٤).

لكن قد يتخلف هذا الأصل، فينتقل أحد الأبوين عن وطن المحضون، وقد اختلف كلام أهل العلم في هذه المسألة اختلافا كبيرا، ويمكن تحريره على هذا النحو:
أولا: أن يكون سفر أحدهما لحاجة كتجارة ونحوه، ثم يعود والآخر مقيم.
فذهب الشافعية والحنابلة إلى أن الحضانة للمقيم منهما^(٥).

وعلّلوا ذلك أن مصلحة الطفل في هذه الحال بقاؤه مع المقيم؛ لأن السفر بالولد

(١) أخرجه مالك في الموطأ (١٢٦٠)، والبيهقي في السنن الكبرى ٢ / ٤٤٣، ورواه عبد الرزاق في المصنف ١٥٥ / ٧، وابن أبي شيبة ٢٣٨ / ٥، وهو أثر مرسل، انظر: التكميل لما فات تخريجه من إرواء الغليل (١١٥).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في المصنف ١٥٤ / ٧، وابن عبد البر في الاستذكار ٧ / ٢٩٠.

(٣) انظر: بدائع الصنائع ٤ / ٤٤ ط. مطبعة الإمام بمصر، والتاج والإكليل ٤ / ٢١٥ - ٢١٧، وحاشية الدسوقي ٢ / ٥٢٧ ط. عيسى الحلبي، ومغني المحتاج ٣ / ٤٥٨، والمغني ٧ / ٦١٨ - ٦١٩، وكشاف القناع ٥ / ٥٠٠.

(٤) فقه السنة ٢ / ٣٣٩.

(٥) مغني المحتاج ٣ / ٤٥٩، وروضة الطالبين ٩ / ١٠٦، وكشاف القناع ٥ / ٥٠٠، وشرح المتهى ٣ / ٢٦٥.

الطفل - ولا سيما إن كان رضيعا - إضرار به، وتضييع له.
 وذهب المالكية إلى أن الأم هي الأولى به، سواء كانت هي المقيمة أم المسافرة^(١)؛
 وعللوا ذلك بأن السفر لا يسقط حق الأم في الحضانة، فهي أولى وأحق به.
 وأما الحنفية فالأم عندهم أحق بحضانة الولد مطلقا، وليس للأب أو الولي أن
 يأخذه إذا أراد الخروج؛ لأن الأم أشفق وأقدر على الحضانة، فإذا أرادت هي الخروج
 بالولد، وهي مُطلّقة فليس لها أن تخرج إلى دار الحرب، خوفا من التخلّق بأخلاق تلك
 الدار، وإن كان انتقالها لغير دار الحرب اشترط لجواز خروجها بالولد شرطان:
 الأول: أن تخرج به لبلدها.

الثاني: أن يكون عقد النكاح وقع فيه.

وعللوا ذلك بأن المانع من خروج المرأة بولدها هو ضرر التفريق بين الأب وولده،
 لكن لما كان الأب قد أقدم على نكاح هذه المرأة في بلدها كان دليلا على الرضا بذلك؛
 لأن من تزوج امرأة في بلدها فالظاهر أنه يقيم فيه، والولد سيحصل قطعا في هذا البلد،
 فكان راضيا بحضانة الولد في ذلك البلد.

وهذا كله فيما إذا كانت المسافة بعيدة، أما مع قرب المسافة - وقُدّرت بأن يتمكن
 الأب من زيارة ولده في يومه، ويرجع إلى منزله قبل الليل - فالحضانة للأم، سواء انتقلت
 أم لم تنتقل، لتمكن الأب من زيارة ولده في هذه المسافة بدون مشقة^(٢).

ثانيا: أن يفارق أحدهما الوطن للإقامة بغيره، والبلد المتقل إليه وطريقه مخوفان أو
 أحدهما، فالمقيم أحق، سواء كان الرجل أو المرأة.

وبهذا قال المالكية والشافعية والحنابلة، وهو ظاهر مذهب الحنفية^(٣)، ويلحق
 بالبلد المخوف كل بلد يخشى على المحضون فيه، كأن تكون دار حرب، أو يخشى عليه

(١) حاشية الدسوقي ٢/ ٥٣١، وحاشية الزرقاني ٤/ ٢٧١.

(٢) فتح القدير ٤/ ٣٧٥، وبدائع الصنائع ٣/ ٤٦١.

(٣) انظر: حاشية الدسوقي ٢/ ٥٣١، وحاشية الزرقاني ٤/ ٢٧١، ومغني المحتاج ٣/ ٤٥٩، وروضة الطالبين
 ٩/ ١٠٦، وكشاف القناع ٥/ ٥٠٠ ط. مكتبة النصر الحديثة بالرياض، وشرح المتتهى ٣/ ٢٦٥، وانظر:

رسالة أحكام السفر في الشريعة الإسلامية (٢٦٨) وما بعدها.

في هذا البلد من حرّ أو برد شديدين.

الثالث: أن يفارق أحدهما الوطن للاستيطان بغيره، والبلد المنتقل إليه وطريقه آمنان، ففيه خلاف على ثلاثة أقوال:

الأول: أن الحضانة للأب مطلقاً، ليمكن من تربية الولد وتأديبه وتعليمه، وهو المشهور من مذهب مالك والشافعي، وهو رواية عن أحمد^(١).

الثاني: أن الأم أحق، وهو الرواية الثانية عن أحمد^(٢).

الثالث: التفصيل، فإن كان المنتقل هو الأب فالأم أحق، وإن كان الأم، ففيه تفصيل، فإن انتقلت إلى البلد الذي كان فيه أصل النكاح فهي أحق به، وإن انتقلت إلى غيره فالأب أحق، وهو مذهب الحنفية^(٣).

الترجيح:

بعد النظر في هذه الأقوال وتعليقاتها، فإنها لا يقوم عليها دليل يسكن القلب إليه، فالصواب في هذه المسألة النظر في المراد من الحضانة، ومعلوم أن المراد بالحضانة صيانة وحفظ المحضون، وفعل الأصلح له والأنتفع في كل شيء، ومن ذلك النظر في الأنتفع له في الإقامة أو النقلة، فأيهما كان أنفع له وأصون وأحفظ كان معه، ولا تأثير لإقامة ولا نقلة في هذا الأمر، بمعنى أن مجرد مفارقة الوطن لا ينبغي أن يكون مناط الحكم، بل مناطه مصلحة الصغير، فأينما كانت كان الواجب أن يكون الصغير موجوداً به.

والله تعالى أعلم.

(١) حاشية الخرشبي ٢١٥/٤، وحاشية الزرقاني ٢٧٠/٤، ومغني المحتاج ٤٥٩/٣، والمهذب ١٧٣/٢،

والمغني ٢٤٢/٨، وشرح المنتهى ٢٦٥/٣.

(٢) الإنصاف ٤٢٨/٩.

(٣) الدر المختار ٦٢٦/٣، وبدائع الصنائع ٤٦١/٣، وانظر: زاد المعاد ٤٠٩/٥.

المطلب الخامس أثر الوطن والاستيطان في ديانة اللقيط

مَهَيِّدًا

مع إطلالة بسيطة على الصحف والجرائد والمجلات ومواقع الإنترنت تجد عدد اللقطاء الموجودين على الأرضفة أمرا مذهلا، ربما في بادئ الأمر تعتقد أن هذا الأمر ضرب من ضروب الخيال، أو واقع لكن على وجه الندرة، بيد أن الأمر أعظم من ذلك جدا، وهذا في بلاد الإسلام التي يعرف أهلها عدم مشروعية العلاقات المحرمة، فكيف بالبلاد غير الإسلامية، والتي ترى مشروعا أن يكون هناك علاقة غير علاقة الزواج بين الرجل والمرأة؟! فلا شك أن الأعداد ستتضاعف، فإذا وجد لقيط في بلدة، سواء بلدة إسلامية أم غير إسلامية، فما أثر ذلك في ديانة اللقيط؟

بادئ ذي بدء لا بد أن نعلم أن إسلام الشخص يثبت بأحد أمرين:

الأول: محض إرادته، كصدوره من بالغ عاقل.

الثاني: بالتبعية، وهي في الإسلام على ثلاثة أوجه:

الأول: إسلام الأبوين أو أحدهما.

الثاني: تبعية السابي، فإذا سبي المسلم طفلا منفردا عن أبيه حكم بإسلامه؛ لأنه صار تحت ولايته كالأبوين.

الثالث: تبعية الدار، فالشخص قد يوجد في دار الإسلام أو دار الكفر (١).

والذي يعنينا في البحث هو الحكم بإسلام اللقيط أو كفره تبعا للموطن الذي وجد به، وهو ما يُعبر عن بتبعية الدار.

ونظر العلماء للقيط في الحكم بديانته متفاوت، فالبعض يغلب حكم الدار التي وجد فيها، والبعض يغلب حكم دين اللاقط، والبعض يراعي أصل الفطرة، فيحكم بإسلامه مطلقا، والخلاف في هذه المسألة على النحو الآتي:

القول الأول: أن المعتبر في ذلك هو الدار التي يوجد فيها اللقيط، فإن كانت الدار

(١) روضة الطالبين ٥/٤٢٨-٤٣٣، وأحكام اللقيط في الفقه الإسلامي (٢٤٨).

دار إسلام حكم بإسلامه، تبعاً للدار التي وجد فيها بالغلبة، وإن كانت دار كفر حكم بكفره، تغليباً لحكم الأكثر، ولكون الدار لأهلها، مسلمين كانوا أم كفاراً، وهو مذهب الشافعية والحنابلة.

فإن كانت الدار التي وجد فيها دار إسلام، وهي فتح للمسلمين، فإن كان فيها ولو مسلم واحد حكم بإسلام اللقيط؛ تغليباً للإسلام، وإن لم يوجد فيها أي مسلم، بل كانوا كلهم كفاراً فإنه يحكم بكفره؛ لأن الإسلام يثبت مع الاحتمال، ولا احتمال هنا. وإن كانت دار كفر، فإن لم يكن فيها مسلم، بل كان جميع من فيها كفاراً فهو كافر، وإن كان فيها مسلمون، فأصح الوجهين عند الشافعية ووجه للحنابلة أن اللقيط فيها يعتبر مسلماً؛ تغليباً للإسلام، ولأن تبعية أبويه انقطعت، كما انقطعت بالسبي، وفي الوجه الثاني عند الشافعية والوجه الآخر للحنابلة يحكم بكفره؛ تغليباً للدار والأكثر^(١).

القول الثاني: اعتبار المكان والواجد للقيط جميعاً، وهو المشهور من مذهب الحنفية والمالكية على التفصيل الآتي:

إن التقطه مسلم في دار إسلام حكم بإسلامه اتفاقاً، وإن التقطه كافر في دار كفر فهو كافر اتفاقاً؛ تغليباً للدار ويد الواجد، فإن التقطه مسلم في دار الكفر أو بالعكس، ففي المذهب الحنفي أربع روايات:

الأولى: العبرة بالمكان؛ لأن العادة لم تجر بوضع المسلمين أولادهم عند الكفار ولا العكس، فيبنى الحكم على الغالب الظاهر من حال الناس.

الثانية: العبرة بالواجد لأنه أولى به إذ قد أحرزه هو، وإنما يعتبر المكان عند عدم يد معتبرة، وقد وجدت.

الثالثة: العبرة بالزبي والعلامات؛ لأن اعتبار العلامة أصل في الشرع، عملاً بقوله تعالى: ﴿تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ﴾ [البقرة-٢٧٣]، ونحوها.

الرابعة: العبرة بما يوجب الإسلام من هذه الثلاثة، فأى شئ يثبت الإسلام حكم به؛

(١) روضة الطالبين ٥ / ٤٣٣، ومغني المحتاج ٢ / ٤٢٢، والمغني ٥ / ٧٤٨، وكشاف القناع ٤ / ٢٢٦ - ٢٢٧، وانظر: اللقيط في الإسلام (٥٩).

لأنه إذا دار الأمر بما يثبت الإسلام وما يثبت الكفر، فإنه يرجح ما يوجب الإسلام، كما في المولود بين مسلم وكافر، فيحكم بإسلامه لكونه أنفع له في الدنيا والآخرة، ولأن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه.

غير أن المالكية يفصلون، فإذا التقطه مسلم في دار الكفر، فإن كان فيه قليل من المسلمين - هو محدود عندهم بثلاثة بيوت - فالعبرة بدين لاقطه تغليبا له، فإن زاد عدد المسلمين عن ذلك حكم بإسلامه مطلقا؛ لأن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه، أما عند التساوي أو أكثرية المسلمين في الدار الواحدة فالحكم بإسلامه من باب أولى؛ تغليبا لحكم الإسلام؛ لأنه يعلو ولا يعلى عليه (١).

القول الثالث: الحكم بإسلام اللقيط مطلقا، ولا ينظر لتبعية المكان ولا الواجد، وهو ما اختاره ابن حزم (٢).

الأدلة:

واستدل لذلك بالنصوص الدالة على كون العبد مخلوقا على الفطرة، نحو الآتي:

أولا: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف-١٧٢].

ثانيا: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ أَوْ يمجَّسَانِهِ) (٣).

ثالثا: عن عياض بن حمار المجاشعي رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال عن ربه عز وجل: (وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنه أتتهم الشياطين فاجتالتهم

(١) بدائع الصنائع ٦/ ١٩٨، وفتح القدير ٥/ ٣٤٥، ٣٤٦، والمبسوط ١٠/ ٢١٥، وفتاوي قاضي خان ٣٩٧/٣، والشرح الكبير للدردير ٤/ ١٢٦، وشرح الخرشبي ٧/ ١٣٢، ومواهب الجليل ٦/ ٨٢، وحاشية الزرقاني ٧/ ١١٩، والمتقى شرح الموطأ ٦/ ٣.

(٢) المحلى ٨/ ٢٧٦.

(٣) أخرجه البخاري في الجنائز / باب إذا أسلم الصبي فمات.. (١٢٧٠)، ومسلم في القدر / باب كل مولود يولد... (٤٨٠٣).

عن دينهم) (١).

ووجه الدلالة من هذه النصوص: أن الله تعالى يخلق عباده على الفطرة، وهي ملة التوحيد والإسلام، ولا يصرفهم عن ذلك إلا الشيطان، أو آباؤهم، فإذا كان اللقيط مجهول الأبوين بقي على الفطرة التي فطرها الله عليها.

المناقشة:

يناقش هذا الاستدلال بأن النبي ﷺ أخبر أن الأبوين يؤثران في الولد بالتهويد أو التنصير أو التمجيس، فإذا كان معدوم الأبوين فإن البيئة والدار والأقارب والجيران الذين يعيش معهم يقومون بدور الأبوين وزيادة، وإنما نص النبي ﷺ على الأبوين باعتبار الغالب، وأن الصغير يولد بينهما، وإلا فمن المعلوم أن الأثر الذي يحدثه الأبوان في الولد تحدثه البيئة وغيرها من العوامل، وقد تزيد، فلا معنى لجعل الحكم قاصراً على الأبوين فقط، إلا على سبيل التحكُّم أو العمل بمفهوم اللقب.

الترجيح:

بعد النظر في أقوال هذه المسألة وأدلتها وتعليقاتها يترجح لدي الآتي:

أولاً: في حال ما إذا كانت الدار متمحضة للإسلام أو الكفر، فإن اللقيط يتبع هذه الدار، فيحكم بإسلامه أو كفره تبعاً لها.

ثانياً: في حال ما إذا اختلطت الدار، فإن ظهر على اللقيط علامات تدل على دينه حكم بمقتضاها، وإن لم يوجد حكم بغلبة الدار، فإن غلب عليها الإسلام حكم بإسلامه، وإن غلب عليها الكفر حكم بكفره، وفي حال التساوي فالحكم بإسلامه متوجه وقوي استصحاباً للفطرة فيقوى الجانب بها، ولأن الإسلام هو الأصل، وهو الأنفع له في الدنيا والآخرة بلا شك، والله تعالى أعلم.

تنبيه:

أبرز ما يترتب على هذه المسألة أنه عند الحكم بإسلام اللقيط، فإنه يعامل معاملة المسلمين، في الميراث والدية والعقل والولاية، كما أنه يغسَّل ويدفن في مقابرهم،

(١) أخرجه مسلم في الجنة وصفة نعيمها / باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا.. (٥١٠٩).

ويصلى عليه، وفي حال ما إذا كفر يحكم برده، كما أنه عند الحكم بكفره تنتفي عنه هذه الأحكام؛ لذا كان الواجب الثبوت في الحكم عليه، وعدم التعاطف والتسرع والحكم عليه بالإسلام مطلقاً، كما هو مذهب ابن حزم لخطر ما يترتب عليه، فمقتضى الحكم بإسلامه باعتبار الفطرة، أن يحكم برده إذا كفر، وهو أمر ليس معهوداً من قبل الشارع مع أبناء الكفار، فيما إذا ولد الولد منهم بدون أبوين، فإنه ما زال الكفار يتوالدون، وربما مات الأبوان قبل مولد الولد، ولم يكن النبي ﷺ، ولا أصحابه رضي الله عنهم يقررون في الولد أنه على الفطرة، ثم يحكمون عليه بالردة فيما إذا كفر بعد أن يكبر، والله تعالى أعلم.

المبحث الرابع

أثر الوطن والاستيطان في العقوبات

وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول

أثر الوطن والاستيطان في القصاص

وفيه ثلاث مسائل

المسألة الأولى أثر الوطن والاستيطان في قتل المسلم بغير المسلم

مَهَيَّبٌ

أولاً: اتفق أهل العلم على أن المسلم لا يقتل بالحربي مطلقاً.
ثانياً: اتفق أهل العلم على أن المسلم لا يقتل بالمستأمن قصاصاً.
ثالثاً: اختلف أهل العلم في قتل المسلم بالذمي على قولين رئيسين:
القول الأول: أن المسلم لا يقتل بالذمي، وهو مذهب المالكية والشافعية والحنابلة،
غير أن المالكية استثناوا ما إذا قتله غيلة فيقتل به، كما اختلفوا فيما يوجبه هذا القتل،
فذهب الشافعية إلى أنه يعزر ويحبس بحيث لا يبلغ بحبسه سنة، وذهب الحنابلة إلى أن
عليه الدية فقط^(١).

الأدلة: واستدلوا لذلك بالآتي:

أولاً: عن أبي جحيفة قال: سألت علياً رضي الله عنه هل عندكم شيء مما ليس في القرآن؟ فقال: «والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، ما عندنا إلا ما في القرآن، إلا فهماً يعطى رجلٌ في كتابه، وما في الصحيفة». قلت: وما في الصحيفة قال: «العقل، وفكاك الأسير، وألا يقتل مسلم بكافر»^(٢).

ثانياً: عن علي رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (المؤمنون تتكافأ دماؤهم، وهم يد على من سواهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، لا يُقتل مؤمنٌ بكافر، ولا ذو عهدٍ في عهده)^(٣).
وجه الدلالة من هذين النصين: أن النبي ﷺ أخبر أن المسلم لا يقتل بالكافر؛ قال

(١) حاشية الدسوقي ٤/ ٢٣٨، وشرح الموطأ للزرقاني ٥/ ١٥٩، والأم ٦/ ٣٣، والمغني ٩/ ٣٤١.

(٢) أخرجه البخاري في العلم / باب كتابة العلم (١٠٨)، ومسلم في الحج / باب فضل المدينة ودعاء النبي ﷺ.. (٢٤٣٣)، وهذا لفظ البخاري.

(٣) أخرجه أحمد (٩١٣)، وأبو داود في الجهاد / باب في السرية ترد على أهل العسكر (٢٣٧١)، والنسائي في القسامة / باب القود بين الأحرار والمماليك.. (٤٦٥٣)، وابن ماجه في الديات / باب المسلمون تتكافأ دماؤهم (٢٦٧٣)، والحديث صححه الزيلعي كما في نصب الراية ٤ / ٣٩٥، والألباني في مشكاة المصابيح

في المغني: «أكثر أهل العلم لا يوجبون على مسلم قصاصًا بقتل كافر أي كافر كان»^(١).

ثالثا: عن علي رضي الله عنه قال: «من السنة أن لا يقتل مسلم بكافر»^(٢).

رابعا: عن مسلم بن جندب الهذلي قال: كتب عبد الله بن عامر إلى عثمان رضي الله

عنه: أن رجلاً من المسلمين عدا على دهقان^(٣) فقتله على ماله؟ فكتب إليه عثمان: أن

اقتله به، فإن هذا قتل غيلة على الحراية»^(٤).

وهذا استدل به المالكية الذين قالوا بالتفريق بين قتل الغيلة وغيره، غير أنه أثر

ضعيف.

خامسا: أنه كما لا يقاد المسلم بالكافر فيما دون النفس بالإجماع، فالنفس بذلك

أولى.

سادسا: أن الذمي منقوص بالكفر فلا يقتل المسلم به.

القول الثاني: أن المسلم يقتل بالذمي، وهو المشهور من مذهب الحنفية^(٥).

الأدلة:

واستدلوا لذلك بالآتي:

أولا: عمومات القرآن، نحو قول الله تعالى: ﴿وَكَبَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ

يَأْتِنَفْسٍ﴾ [المائدة-٤٥].

(١) المغني ٩ / ٣٤٢.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ٦ / ٣٦٤.

(٣) الدهقان: الكبير من كفار العجم وكانت تستنكف من هذا الاسم، ومنه حديث عمر رضي الله عنه بارزت رجلا دهقاناً، وقد غلب على أهل الرساتيق منهم ثم قيل لكل من له عقار كثير: دهقان، واشتقوا منه الدهقنة وتدهقن، ويقال للمرأة: دهقانة على القياس. المغرب في ترتيب المعرب مادة: (دهقن)، والمحكم والمحيط الأعظم. نفس المادة.

(٤) وهو أثر ضعيف، رواه في المحلى ١٠ / ٢٢٢. ثم قال ابن حزم: «ورويناه أيضاً عن أبان بن عثمان، وأبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، ورجاله كثير من أبناء الصحابة أصحاب رسول الله ﷺ إلا أن كل ذلك من رواية عبد الملك بن حبيب الأندلسي، وفي بعضها ابن أبي الزناد وهو ضعيف، وبعضها مرسل، ولا يصح منها شيء».

(٥) بدائع الصنائع ٧ / ٢٣٧، والدر المختار ٥ / ٣٤٣ - ٣٤٤، وشرح معاني الآثار ٣ / ١٩٥.

المناقشة:

نوقش هذا الدليل من وجهين:

الأول: أن هذا مما كتب الله عز وجل في التوراة، ولا تلزمننا شرائع من قبل نبينا عليه الصلاة والسلام.

الثاني: أن هذه الآيات فيها ما يدل على أنها في المؤمنين خاصة، فلا يصح استصحابها في عموم الناس^(١).

ثانيا: عن جابر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قاد مسلما بدمي، وقال: (أنا أحقُّ مَنْ وَفِي بدمته)^(٢).

المناقشة:

نوقش هذا الحديث بأنه حديث ضعيف لم يثبت عن النبي ﷺ.
ثالثا: إلحاقا للذمي بالمسلم بجامع عصمة الدم في كل.

المناقشة:

يناقش هذا بالتسليم في كون كلٍّ منها معصومَ الدم، لكن الذي أوجب عدم قتل المسلم به، ليس كونه معصوماً أو غير معصوم، ولكن لعدم المساواة بينه وبين المسلم.

الترجيح:

الراجح والله تعالى أعلم أنه لا يجوز أن يقتل المسلم بغير المسلم قصاصا مطلقا،

(١) المحلي ١٠/٢٢٧.

(٢) أخرجه الدارقطني في سننه ٣ / ١٣٥، والبيهقي في السنن الكبرى ٨ / ٣١، وهو حديث ضعيف، قال ابن عبد البر: «وهذا حديث منقطع لا يثبت أحد من أهل العلم بالحديث لضعفه» الاستذكار ٨ / ١٢١، وقال ابن المنذر: «وهذا حديث منقطع، وقد أجمع أهل الحديث على ترك المتصل من حديث ابن البيلماني فكيف بالمتقطع؟! شرح ابن بطلال ١٦ / ١٠٩، وقال الدارقطني: تفرد بوصله إبراهيم بن أبي يحيى عن ربيعة، وقد رواه ابن جريج عن ربيعة فلم يذكر فيه ابن عمر. والحديث أخرجه أبو داود في المراسيل من رواية سليمان بن بلال عن ربيعة عن ابن البيلماني مرسلًا... وأخرجه عبد الرزاق عن الثوري عن ربيعة به، وأخرج الدارقطني في الغرائب من رواية حبيب عن مالك عن ربيعة كذلك. انظر: الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢ / ٢٦٢، ٢٦٣.

سواء كان حربيا أم مستأمنا أو ذميا، لقوة أدلة هذا القول، ولأنه القول الذي تقتضيه القواعد الشرعية المقررة لكون الكافر أنقص من الكافر، فاشتراط التساوي بين الجاني والمجني عليه أمر تحتمه الشريعة، وهو في أمر الدين أشد تأكداً.

وهذا الأمر يستوي فيه ما إذا كان المسلم القاتل لغير المسلم في الديار والأوطان الإسلامية أم في ديار الكفر، أما في ديار الإسلام فهو واضح متقرر، أما في ديار الكفر فالأمر فيها أعظم إذ الأصل في تلك الديار أنها ديار حربية، يباح فيها دم ومال الكافر لولا عقود العهد والأمان، وهذا لا يعني أن القاتل المسلم لا يعزَّر بما يراه الحاكم مناسبا، بل حتى لو وصل الأمر إلى قتله، لكن يقتل من باب السياسة الشرعية، لا القصاص والقود، فالقصاص تقدم كون شرطه المساواة، ولا مساواة بين الكافر والمسلم، أما أن يقتل سياسة ودفعاً للفتن أو يعزر بالأنسب، فهذا أمر مرجعه إلى الحاكم، يقضي فيه بما تقتضيه المصلحة، والله تعالى أعلم.

وهنا مسألة لها تعلق بالوطن والدار، وهي ما إذا قتل المسلم شخصاً في دار الكفر، يعتقد أنه حربي مباح الدم باعتبار بقاءه في تلك الدار، ثم يتبين أنه مسلم، وهذه المسألة مما لا خلاف فيه بين الفقهاء في كون هذا من قتل الخطأ الذي لا يوجب القصاص، ومما يعزِّر هذا القول أن المقتول كان في دار الحرب، وهذا يورث شبهةً في عصمته؛ لأنه إذا لم يهاجر إلى دار الإسلام فهو مكثراً سواد الكفار، ومن كثر سواد قوم فهو منهم، وعليه فهو منهم داراً وإن لم يكن منهم ديناً، وهذا ما أورث الشبهة^(١).

لكن اختلف أهل العلم في هذه الصورة في وجوب الدية مع اتفاقهم على وجوب الكفارة على قولين:

القول الأول: وجوب الدية مع الكفارة، وهو قول الحنفية والمالكية وقول عند الشافعية، ورواية عن الإمام أحمد^(٢).

(١) التشريع الجنائي الإسلامي ١٢٤/٢.

(٢) فتح القدير ٣٥٥/٤، وأحكام القرآن للجصاص ٢/٢٤٠، والمبسوط ١٧٧/٢٩، والجامع لأحكام القرآن ٥/٣٢٣ - ٣٢٤، وحاشيتا قليوبي وعميرة ١٠٤/٤، وحاشية الجمل ٥/١٠٢، والمغني =

= ١١/٤٦٥، وكشاف القناع ٥/٥١٣.

وقد قامت أدلة كثيرة على تحريم بقاء المسلم بعد إسلامه بين أظهر المشركين، وأنه في حال قتله فإنه لا قصاص به، من ذلك الآتي:

- عن سمرة بن جندب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (من جامع المشرك وسكن معه فإنه مثله) فالحديث يدل على أن المسلم الذي يسكن مع المشركين في دارهم أنه مثلهم، والمشرك لا قصاص على من قتله في دار الحرب بالإتفاق، وكذلك المسلم الساكن معه لا قصاص ولا دية على قاتله.

- عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال: (لا يقبل الله عز وجل من مشرك بعد ما أسلم عملاً أو يفارق المشركين إلى المسلمين).

- عن جرير بن عبد الله رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (من أقام مع المشركين فقد برئت منه الذمة أو قال: لا ذمة له). فالحديث أيضا يدل على أن المسلم المقتول في دار الكفر لا قصاص على من قتله ولا دية، لأن الرسول ﷺ ذكر في الحديث أن من يقيم مع المشركين في دارهم فقد برئت منه الذمة ويكون دمه هدر مثلهم.

قال الجصاص: «هو الرجل يسلم فيقيم معهم فيغزون فإن أصيب فلا دية له، لقوله عليه السلام: فقد برئت منه الذمة».

- عن سالم عن أبيه رضي الله عنهما قال: «بعث النبي ﷺ خالد بن الوليد إلى بني جذيمة، فدعاهم إلى الإسلام، فلم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا فجعلوا يقولون صبأنا صبأنا، فجعل خالد يقتل منهم ويأسر، ودفع إلى كل رجل منا أسيره، حتى إذا كان يوم أمر خالد أن يقتل كل رجل منا أسيره، فقلت: والله لا أقتل أسيري، ولا يقتل رجل من أصحابي أسيره، حتى قدمنا على النبي ﷺ فذكرناه، فرجع النبي ﷺ يده، فقال: اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد. مرتين. فدل الحديث على أن المسلم القاتل في دار الحرب، لا قصاص عليه، ولا دية، لأن النبي ﷺ لم يوجب على خالد رضي الله عنه لا قصاص ولا دية مع أنه قتلهم في دارهم.

- عن عقبة بن مالك الليثي رضي الله عنه قال: «بعث النبي ﷺ سرية، فأغارت على قوم، فشد رجل من القوم، وأتبعه رجل من السرية ومعه السيف شاهرة، فقال الشاذ: إني مسلم فضربه فقتله، فسمى الحديث إلى رسول الله ﷺ فقال فيه قولاً شديداً، فقال القاتل: يا رسول الله ما قال إلا تعوذاً من القتل، فأعرض عنه رسول الله ﷺ مراراً تعرف المساءة في وجهه وقال: «إن الله أبي عليّ أن أقتل مؤمناً ثلاث مرات». قال أبو بكر الجصاص: «فأخبر النبي ﷺ بإيمان المقتول، ولم يوجب على قاتله الدية، لأنه كان حربياً لم يهاجر بعد إسلامه. فهذا الحديث أيضا يدل على أنه لا قصاص على من قتل مسلماً في دار الحرب، لأن النبي ﷺ بين في الحديث أن الحربي إذا أسلم ولم يهاجر ويفارق الحربيين إلى المسلمين لم يقبل منه عمله، فيكون مثلهم لا عصمة له، ولا قصاص على من قتله. انظر في تفصيل أدلة هذه المسألة: اختلاف الدارين وآثاره في أحكام الشريعة الإسلامية ٢/٣٠٥-٣٠٨.

الأدلة:

واستدلوا بما يأتي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾ [النساء-٩٢].

ووجه الدلالة: عموم هذا الحكم في قتل الخطأ، فمن قتل مسلماً خطأً وجبت الكفارة والدية، كما لو كان في دار الإسلام؛ إذ ليس في الآية تفصيل، وإنما استثني من وجوب الدية من كان من قوم كفار وهو مؤمن، حتى لا يعان الكافر بأموال المسلمين. ثانياً: من التعليل أن الدية تثبت مع الشبهة.

القول الثاني: وجوب الكفارة دون الدية، وهو الأظهر من مذهب الشافعية، ورواية عند الحنابلة، وهي المذهب (١).

الأدلة:

واستدلوا بما يأتي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء-٩٢].

ووجه الاستدلال: أن الله تعالى ترك ذكر الدية في هذا القسم مع ذكرها في الذي قبله، والمقام مقام تفصيل، مما يدل على عدم وجوبها في هذا النوع من القتل. قال ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير هذه الآية: «الرجل يكون مؤمناً وقومه كفار فلا دية له، ولكن تحرير رقبة مؤمنة» (٢).

قال ابن كثير: «معنى الآية أي إذا كان القتل مؤمناً ولكن أولياؤه من الكفار أهل الحرب فلا دية، وعلى القاتل تحرير رقبة مؤمنة لا غير» (٣).

(١) مغني المحتاج ٤/ ١٣، وحاشيتا قليوبي وعميرة ٤/ ١٠٤، والإنصاف ٩/ ٤٤٧.

(٢) انظر: تفسير الطبري ٩/ ٣٩.

(٣) تفسير ابن كثير ٢/ ٣٧٦.

المناقشة:

يناقش هذا الاستدلال بأن الآية في مؤمن من أبوين كافرين، وهو في دارهم، والكلام في مسلم من قوم مسلمين، وهو بين الكفار.
ثانياً: من السنة:

عن سالم عن أبيه رضي الله عنهما قال: «بعث النبي ﷺ خالد بن الوليد رضي الله عنه إلى بني جذيمة، فدعاهم إلى الإسلام، فلم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا فجعلوا يقولون صبأنا صبأنا، فجعل خالد يقتل منهم ويأسر، ودفع إلى كل رجل منا أسيره، حتى إذا كان يوماً أمر خالد أن يقتل كل رجل منا أسيره، فقلت: والله لا أقتل أسيري، ولا يقتل رجل من أصحابي أسيره، حتى قدمنا على النبي ﷺ فذكرناه، فرفع النبي ﷺ يده، فقال: اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد. مرتين^(١).

فدل الحديث على أن المسلم القاتل في دار الحرب، لا قصاص عليه ولا دية؛ لأن النبي ﷺ لم يوجب على خالد رضي الله عنه لا قصاصاً ولا دية مع أنه قتلهم في دارهم^(٢).
ثالثاً: من التعليل أنه أسقط حرمة نفسه بوجوده بين الكفار، فتسقط ديته.

قال شيخ الإسلام في الآية دليل القول الأول: «هذا في المسلم الذي هو بين الكفار معذور كالأسير، والمسلم الذي لا تمكنه الهجرة والخروج من صفهم، فأما الذي يقف في صف قتالهم باختياره فلا يضمن بحال؛ لأنه عرض نفسه للتلف بلا عذر»^(٣).

قلت: هذا من وجه، والوجه الآخر هو ما ذكرته أولاً، وهو أنه ما دام أولياء دمه كفاراً، فلا يمكن أن يعاونوا بأموال المسلمين، بدفع الدية لهم، ما لم يكن عهد أو ذمة، فهم يأخذون الدية بمقتضى هذا العهد والذمة.

الترجيح:

الراجح والله تعالى أعلم أن المؤمن الذي يكون بين صفوف الكفار، إما أن يكون

(١) أخرجه البخاري في الجهاد والسير / باب قول الله تعالى: ﴿من المؤمنين رجال...﴾ (٢٥٩٥).

(٢) المحلى ٣٦٨/١٠.

(٣) نقله في الإنصاف ٤٤٧/٩.

أصلاً منهم ثم أسلم، وإما أن يكون من أصل مسلم وتواجد معهم، فإن كان من أصل كافر فهذا إنما تجب فيه الكفارة فقط، ولا تدفع الدية لأهله لأنهم من أهل دار الحرب؛ وأهل دار الحرب أموالهم مباحة للمسلمين أصلاً، فلا حرمة لهم ولا لدمائهم ولا لأموالهم، وهو صريح القرآن، أما إذا كان من أصل مسلم، فهذا لا شك داخل في القسم الأول من الآية، وهو المؤمن المقتول خطأً، والذي صرح القرآن بوجوب الدية والكفارة في قتله، فتجب الدية لأوليائه، وكونه قصراً، وعرض نفسه للهلاك والتلف بوجوده بين الكفار، لا يعني سقوط حق أولياء دمه في ديته، والله تعالى أعلم.

المسألة الثانية

أثر الوطن والاستيطان في قتل الذمي بالمستأمن

مُهَيِّدًا

يأتي أثر الوطن في هذه المسألة فيما إذا دخل المستأمن إلى دار الإسلام التي يقيم بها الذمي، وحصل اعتداء من الذمي على المستأمن بقتل ونحوه، فهل كون المستأمن في دار الإسلام يعني عصمة دمه، ويترتب عليه وجوب الاقتصاص من الذمي المعتدي، أم ينظر إلى كون الأصل فيه أنه حربي فيذهب دمه هدرًا؟

اختلف الفقهاء في القصاص من الذمي للمستأمن على قولين:

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة، وأبو يوسف من الحنفية إلى وجوب القصاص على الذمي في النفس وما دونها^(١).

واستدلوا لذلك بعموم الأدلة الدالة على وجوب القصاص مطلقًا، نحو الآتي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۗ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ ۗ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ﴾ [البقرة-١٧٨].

ثانياً: قوله تعالى: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة-٤٥].

ثالثاً: عن أنس رضي الله عنه أن يهودياً رَضَّ رَأْسَ جَارِيَةٍ بَيْنَ حَجْرَيْنِ. قِيلَ: مَنْ فَعَلَ هَذَا بِكَ؟ أَفَلَانُ، أَفَلَانُ، حَتَّى سُمِّيَ الْيَهُودِيُّ؟ فَأَوْمَأَتْ بِرَأْسِهَا، فَأُخِذَ الْيَهُودِيُّ فَأَعْتَرَفَ، فَأَمَرَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ فَرَضَّ رَأْسَهُ بَيْنَ حَجْرَيْنِ^(٢).

ووجه الدلالة من هذه النصوص: كون الأصل تساوي الدم وعصمة الجميع وإقامة القصاص من الجاني، فإذا كان الجاني ذمياً فإنه يقتصر منه، سواء كان المجني عليه مسلماً

(١) القوانين الفقهية (٣٦٣)، ومواهب الجليل ٢٣٧/٦، وحاشية الخرخشي ٤/٧، والأم ٤٠/٦ ط. بولاق، ومغني المحتاج ٢٤/٤، والمغني ٣٤٢/٩، والمبدع ٢١٤/٧، ومطالب أولي النهى ٣١/٦ ط. المكتب الإسلامي، واختلاف الحديث ١/٥٦٥، وانظر: التشريع الجنائي الإسلامي ١٢٤/٢، وأحكام الذميين والمستأمنين (٢٤٨) وما بعدها.

(٢) أخرجه البخاري في الخصومات / باب رد أمر السفیه والضعيف العقل.. (٢٢٣٦) ومسلم في القسامة والمحاربين / باب ثبوت الفصاص في القتل بالحجر.. (٣١٦٥).

أم غير مسلم على اختلاف أنواعهم، واستثنى المسلم إذا كان هو القاتل لعدم المساواة بينه وبين الكافر.

ومن النظر:

أولاً: أن الذمي مساوٍ للمستأمن في الدين، فالكفر ملة واحدة، وهو مساوٍ له في العصمة، فكلاهما له عهد وأمان، فلا يحق الاعتداء عليه بغير حق.

ثانياً: قيام العصمة وقت القتل، فالمستأمن الذي دخل دار الإسلام دخلها بأمان، فهو بهذا العهد معصوم الدم لا يجوز التعدي عليه.

القول الثاني: عدم القصاص من الذمي للمستأمن، وهو ما اختاره أكثر الحنفية^(١).

وعلموا ذلك: بأنه يشترط في القصاص أن يكون المقتول في حق القاتل محقون الدم على التأييد، والمستأمن عصمته مؤقتة؛ لأنه مصون الدم حال أمانه فقط؛ إذ المستأمن أصلاً من أهل دار الحرب، وإنما دخل دار الإسلام لعارض على أن يعود إلى وطنه الأصلي، وهو عازم على المحاربة عند العود، فهو من دار أهل الحرب حكماً، فلا يمكن المساواة بينه وبين الذمي، فقيام هذه الشبهة هو الذي جعله غير معصوم الدم.

المناقشة:

يناقش هذا بأن مقتضى عقد الأمان الذي عقد له عند دخوله دار الإسلام يوجب عصمته، ولو لهذه الفترة المؤقتة، فلا يجوز التعدي عليه بموجب هذا العقد، ويجب أن يوفي له مقتضى ما التزمناه له من أمان، ومن ذلك أن يقتصر له من الجاني عليه، إذا ما ساواه.

وهذا في الوقت الذي قالت فيه الحنفية بقتل المسلم بالذمي كما تقدم، ومع ذلك لم يقولوا بقتل الذمي بالمستأمن، وهذا مما يُضعف قولهم؛ إذ المساواة حاصلة بين الذمي والمستأمن في الدين والعصمة، مع انتفائها التام بين المسلم والذمي، فكان الأولى أن يقولوا بقولهم هذا فيما يتعلق بقتل المسلم بالذمي.

(١) شرح السير الكبير ٥/٦٣، وما بعدها، وفتح القدير ٤/٣٥٧، وبدائع الصنائع ٧/٢٣٧، وحاشية ابن عابدين ٥/٣٤٣، ٣/٢٤٩.

الترجيح:

الذي يترجح لدي بعد النظر في هذه المسألة هو قول الجمهور القائل بوجوب القصاص من الذمي للمستأمن إذا قتله في دار الإسلام؛ إذ هو ما تقتضيه عمومات النصوص، وهو ما يقتضيه العدل أيضا، وهو ما تقتضيه قوة الدار أيضا، فدار الإسلام هي التي يحكم فيه بالإسلام، والغلبة والسلطان له، فوجب الحكم به، ووجب على إمام المسلمين حفظ دماء من تعهد له بحفظه، والمستأمن قد تعهد له إمام المسلمين بحفظه بمتقضى عقده الأمان معه، مع كون تعليل الحنفية في غاية الضعف، ولا ينتقض هذا القول بالمسلم؛ لعدم المساواة بين المسلم وغيره من الكفار، والله تعالى أعلم.

المسألة الثانية

أثر الوطن والاستيطان في قتل المستأمن بالمستأمن

بدايةً اتفق أهل العلم على أن المستأمن إذا قتل مسلماً أو ذمياً فإنه يقتل به^(١). أما إذا قتل المستأمن مستأمنًا آخر في ديار إسلامية، فقد تقدم حكم الذمي إذا قتل المستأمن في دار الإسلام، وأن الراجح تساوي الكفار فيما بينهم، لكون الكفر ملة واحدة، وأن نصوص القرآن والسنة شاهدة بوجود قصاص النفس بالنفس، وأنه لا يخرج عن هذا الأصل إلا بدليل من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ، وإذا ترجح أنه يقتل الذمي بجنايته على المستأمن، مع كون الذمي أحسن حالاً من المستأمن، وإن تساوى في الكفر، فلأن يقتل المستأمن بجنايته على المستأمن في دار الإسلام من باب أولى، وهو مذهب المالكية والشافعية والحنابلة^(٢).

وهو عند الحنفية على وجهين: فوافقوا الجمهور في وجهه، وخالفوه في وجه آخر. جاء في بدائع الصنائع: «وهل يقتل المستأمن بالمستأمن؟ ذكر في السير الكبير أنه يقتل، وروى ابن سماعة عن محمد أنه لا يقتل»^(٣).

وجاء في فتح القدير: «ويقتل المستأمن بالمستأمن» قياساً للمساواة، ولا يقتل استحساناً لقيام المييع^(٤).

بناءً على ذلك، فالذين قالوا: إنه يقتل المستأمن بالمستأمن فهو مبني على المساواة بينهما في الدين والعصمة، فكلاهما له عهد وأمان، وهذا يوجب القصاص منه. قال في شرح السير الكبير: «فأما المستأمن إذا قتل مستأمنًا في دارنا فعليه القصاص، ويستوفيه وارث المقتول إذا كان معه، وكذلك إذا قطع طرفه فعليه القصاص لوجود

(١) حاشية ابن عابدين ٣ / ٢٤٩ ط. بولاق، وحاشية الخرشبي ٨ / ١٤٠، والأم ٦ / ٣٧، ٣٨، وكشاف القناع ٥ / ٥٢٤.

(٢) حاشية الدسوقي ٤ / ٢٣٩، والأم ٦ / ٤٨، ومغني المحتاج ٤ / ١٦، والإقناع ٢ / ١٥٦، وكشاف القناع ٥ / ٥٢٤.

(٣) بدائع الصنائع ٧ / ٢٣٦، وانظر: تحفة الفقهاء ٣ / ١٠١، وحاشية ابن عابدين ٥ / ٣٤٣، ٣٤٤.

(٤) فتح القدير ١٠ / ٢١٧.

المساواة بينهما في صفة الحقن»^(١).

وأما القائلون منهم بعدم القتل، فلقيام المبيح لدمه، لكونه من أهل دار الحرب، فهو بهذا الاعتبار حربي داراً، وهذا الذي جعله مباح الدم.

المناقشة:

نوقش هذا بما جاء في شرح السير الكبير أيضاً، وهذا نصّه: «فإن قيل: فقد بقي في دم المستأمن شبهة الإباحة؛ لأنه محارب ممكن من الرجوع إلى دار الحرب، وذلك مانع من وجوب القصاص عليه بقتله على كل حال.

قلنا: لا كذلك، فإن هذه الشبهة إنما تظهر في حق من يعتقد ذلك، لا في حق من لا يعتقد، وكما أن معنى المحاربة مبيح، فنفس الكفر مهدر، بدليل أن النساء والصبيان من أهل الحرب لا يضمن قاتلهم شيئاً، من كفارة ولا دية لوجود المهدر.

ثم الذمي إذا قتل ذمياً يلزمه القصاص بالاتفاق؛ لأنه لا يعتقد كون كفره مهدياً، فلم يورث ذلك شبهة في حقه، فكذلك معنى المحاربة فيما بين المستأمنين لا يورث شبهة، ولكن لتحقق المساواة بينهما في صفة الحقن يجب القصاص على بعضهم بقتل البعض، سواء كانوا من أهل دار واحدة أو من أهل دارين؛ لأن وجوب القصاص باعتبار أن على إمام المسلمين نصرتهم ما داموا في دارنا، وفي هذا لا فرق بين أن يكونوا من أهل دار واحدة أو من أهل دارين». أه^(٢).

الترجيح:

بناء على ما تقدم يترجح قول الجمهور القائل بوجوب التسوية بين الكفار في دار الإسلام، وأن الواجب على إمام المسلمين حفظهم ونصرتهم ما داموا في دارنا، ومن هذا الحفظ حقن دمائهم، والقصاص من الجاني منهم في حال جنائته، ويستثنى من ذلك الحربي فقط، فإن دمه مهدر بكل حال، سواء كان الجاني مسلماً أم غير مسلم، والله تعالى أعلم.

(١) شرح السير الكبير ٥/٦٣.

(٢) المصدر السابق.

المطلب الثاني أثر الوطن والاستيطان في حكم المرتد

مَهَيَّئًا

بداية لا بد أن نعلم أن الصحيح أن قتل المرتد ليس من الحدود في شيء؛ وذلك أنه بمجرد توبته ينتفي عنه القتل، ولو كان حدًا لما انتفى الحد بالتوبة، ألا ترى إلى الزاني أو السارق لو تاب وقد رفع أمره إلى الحاكم فإن الواجب إقامة الحد عليه، ولا يسقط الحد بتوبته، بخلاف المرتد.

ثم إن الحدود كفارة لصاحبها، مع كونه ليس بكافر، بينما القتل بالردة ليس بكفارة لصاحبه، وصاحبه كافر، فلا يكفر القتل عنه شيئًا، ولما كان المرتد يموت كافرًا فإنه لا يصلى عليه، ولا يدفن في مقابر المسلمين، وكل هذا يحتم كون المرتد لا يقتل حدًا (١).

إلا أن أهل العلم ما زالوا يعبرون عن قتل المرتد بإقامة حد الردة، وقد قامت أدلة الشريعة على عظم أمر الردة، والرجوع عن الإسلام، وأن هذا موجب لقتله.

قال تعالى: ﴿ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ - فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ [البقرة-٢١٧].

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة) (٢).

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه) (٣). وقد نفذ الصحابة رضي الله عنه هذا الحكم في المرتد بعد وفاة رسول الله ﷺ، فعن

(١) انظر: مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ٢ / ١٤٤.

(٢) أخرجه البخاري في الديات / باب قول الله تعالى: ﴿ أَنْ النَّفْسُ بِالنَّفْسِ.. ﴾ (٦٣٧٠)، ومسلم في القسامة والمحاربين / باب ما يباح به دم المسلم (٣١٧٥).

(٣) أخرجه البخاري في الجهاد والسير / باب لا يعذب بعذاب الله (٢٧٩٤).

أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قدم علي معاذ وأنا باليمن، فكان رجل يهودي فأسلم ثم ارتد عن الإسلام، فلما قدم معاذ رضي الله عنه قال: (لا أنزل حتى يقتل)، قال: وكان قد استتيب قبل ذلك (١).

وعن عكرمة أن علياً رضي الله عنه حرق قوماً، فبلغ ابن عباس فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم؛ لأن النبي ﷺ قال: (لا تعذبوا بعذاب الله) ولقتلتهم، كما قال النبي ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه) (٢).

وقد اتفق المسلمون على أن المسلم إذا ارتد، وكان مستوفياً لشرائط الردة، أُهدر دمه، وكان للإمام أو نائبه قتله بعد استتابته على الصحيح من أقوال أهل العلم (٣). قال ابن قدامة: «أجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتد، وروي ذلك عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاذ.. وغيرهم، ولم ينكر فكان إجماعاً» (٤).

كما أن المرتدة كالمرتد عند جمهور الفقهاء لعموم الأحاديث السابقة، ولما روى جابر رضي الله عنه أن امرأة يقال لها: أم رومان ارتدت، فأمر النبي ﷺ أن يعرض عليها الإسلام، فإن تابت وإلا قتل (٥).

وذهب الحنفية إلى أن المرتدة لا تقتل، بل تحبس حتى تتوب أو تموت، لنهي النبي ﷺ عن قتل الكافرة التي لا تقاتل أو تحرض على القتال (٦). والأرجح قول الجمهور لعموم الأدلة، وأما نهي النبي ﷺ فهو في الكافرة الأصلية،

(١) أخرجه البخاري في المغازي / باب بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن.. (٣٩٩٦).

(٢) أخرجه البخاري في الجهاد والسير / باب لا يعذب بعذاب الله (٢٧٩٤).

(٣) المبسوط ١٠ / ١٠٦، وبدائع الصنائع ٧ / ١٣٥، والأم ٦ / ١٥٤، وتحفة المحتاج ٩ / ٩٦، والمغني ٨ / ١٢٣، والإنصاف ٩ / ٤٦٢، وانظر: أحكام المرتد في الإسلام (١٩٧)، وحكمة العقوبات المقدرة في الإسلام (٤٠) وما بعدها، وفقه ابن عباس رضي الله عنهما في العقوبات (٢٠٨).

(٤) المغني ١٠ / ٧٢.

(٥) أخرجه الدارقطني في السنن ٣ / ١١٩، وضعفه الزيلعي في نصب الراية ٣ / ٤٥٥، والحافظ في التلخيص الحبير ٤ / ٤٩.

(٦) المبسوط ١٠ / ١٠٩، ١٠٨، وبدائع الصنائع ٧ / ١٣٥، وحاشية ابن عابدين ٤ / ٢٤٧.

وفرق بين الكفر الأصلي والكفر الطارئ، كما أنه حال القتال، بدليل قوله ﷺ: (ما كانت هذه لتقاتل)^(١).

فإذا قتل المرتد على رده فإنه لا يغسل، ولا يصلى عليه، ولا يدفن مع المسلمين.

أثر الوطن في قتل المرتد:

يأتي أثر الوطن في قتل المرتد، في صورتين:

الأولى: أن يرتد في ديار الإسلام، ثم يلحق بدار الكفر، فهذا قد وجب في حقه القتل؛ لأن الفعل وقع موجبا لقتله بوقوعه في دار الإسلام، فلا يسقط بالهرب إلى دار الحرب، وبقيت استنابته، فإن استتيب فلم يتب، فإن تمكنا من قتله في دار الحرب قُتل، وكان لكل مسلم قتله لأنه صار بذلك حربيا، وإلا فبمجرد رجوعه دار الإسلام يقتل^(٢).

الثانية: أن يرتد وهو في دار الكفر، فهل يثبت في حقه القتل لكونه مسلما مكلفا ولا تؤثر الدار، أم لا يثبت اعتبارا بوقوع تلك الفعلة في غير دار الإسلام، وانعدام الولاية هنالك؟

كما أن هذا لا يخلو من صورتين:

الأولى: أن يكون هذا في دار كفر حربية.

الثانية: أن يكون في دار كفر غير حربية.

فإذا كان في دار كفر حربية، فإن هذا يُخرَج على اختلاف أهل العلم في المسلم إذا

فعل جريمة في دار الحرب، وهو على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن من ارتكب جريمة في دار الحرب، فإنه يقام عليه الحد ولو في دار

الحرب، وهذا مذهب المالكية والشافعية واختاره أبو يوسف من الحنفية^(٣).

(١) أخرجه أحمد (١٥٤٣٣) وأبو داود في الجهاد / باب في قتل النساء (٢٢٩٥) وابن ماجه في الجهاد / باب

الغارة والبيات (٢٨٣٢) بسند صحيح.

(٢) بدائع الصنائع ٧ / ١٣١، وشرح منتهى الإرادات ٣ / ٣٩٣.

(٣) الشرح الكبير للدردير ٢ / ١٦٦، وجواهر الاكليل ٢ / ٢٩٣، والمنتقى ٧ / ١٤٥، والمجموع ١٨ / ١٢٠،

وروضة الطالبين ١٠ / ١٤١، ومغنى المحتاج ٤ / ١٥٠، والجوهرة النيرة على مختصر القدوري ٢ / ٢٤٥.

الأدلة:

واستدلوا على ذلك بالآتي:

أولاً: أنه لا فرق بين دار الحرب ودار الإسلام فيما أوجب الله على خلقه من الحدود، يؤخذ هذا من عمومات النصوص، كما في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة-٣٨].

وقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور-٢].

قال الإمام الشافعي: «لا فرق بين دار الحرب ودار الإسلام، فيما أوجب الله على خلقه من الحدود»^(١).

ثانياً: أن النبي ﷺ أوجب في السرقة قطع السارق، وعلى الزاني الثيب الرجم، وحدَّ الله القاذف ثمانين جلداً، وأمر بجلد شارب الخمر، ولم يستثن من ذلك أحداً، وليس في النصوص ما يدل على التفريق بين دار ودار، ولم يضع عن أهله شيئاً من فرائضه في غير دار الإسلام، ولم يبح لهم شيئاً مما حرم عليهم فيها.

بل جاء عن النبي ﷺ صريحا الأمر بإقامة الحدود في الحضر والسفر دون أي تفريق، فعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (جاهدوا الناس في الله تبارك وتعالى، القريب والبعيد، ولا تبالوا في الله لومة لائم، وأقيموا حدود الله في الحضر والسفر)^(٢).

قال الحافظ: «وقد احتج به الجمهور على إقامة الحد في السفر والحضر؛ لأنه أصح من حديث بسر، ويشهد لصحته عموم الكتاب والسنة وإطلاقاتهما لعدم الفرق فيها بين القريب والبعيد والمقيم والمسافر، والحديثان إذا تعارضا وجب العمل بأصحهما»^(٣).

وقال في الفتح الرباني: «الحديث يدل على عدم جواز تأخير إقامة الحد، سواء كان في الحضر أو السفر»^(٤).

(١) الأم ٧/ ٣٥٤.

(٢) أخرجه أحمد (٢١٦٤١)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة ٤ / ٦٢٠.

(٣) نقله في بلوغ الأماني بشرح الفتح الرباني ١٦/ ١١٥.

(٤) المصدر السابق.

ثالثاً: أن هذا هو الثابت عن الصحابة والتابعين في جملة من الآثار، منها:

أولاً: عن يحيى بن عروة بن الزبير عن أبيه أن بعض الصحابة كضرار بن مالك رضي الله عنه شربوا الخمر بالشام، فأتى بهم إلى أبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه، فكتب في أمرهم إلى عمر رضي الله عنه، فأمره بإقامة الحد عليهم، فدعاهم أبو عبيدة رضي الله عنه فأقام عليهم الحد^(١).

ثانياً: ما روي عن الليث بن سعد رحمه الله أنه كان يرى إقامة الحدود في أرض الروم؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ، فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنْ اللَّهِ شَيْئًا﴾ [المائدة-٤١] (٢).

رابعاً: الدليل من المعقول، وذلك من وجوه ثلاثة:

الأول: أن المقيم في دار الكفر من المسلمين مسلم ملتزم بشعائر الإسلام، فيلتزم بها أين كان مقامه.

الثاني: أن فعل هذه الجرائم محرّم في دار الحرب، كما هو محرم في دار الإسلام، وإذا كانت الداران لا تختلفان في تحريم الفعل، فالواجب أن لا تختلفا في العقوبة التي شرعت لهذه الجرائم.

الثالث: إلحاقاً لدار الحرب بدار الإسلام، فكما تقام الحدود في دار الإسلام تقام في دار الحرب بجامع تحريم الفعل في كل.

القول الثاني: أن المسلم إذا فعل جريمة في دار الحرب من زنا أو سرقة أو قذف فإنه لا يؤخذ بشيء من ذلك، وكذلك إذا قتل مسلماً لا يؤخذ بالقصاص وإن كان عمداً، ثم رجع إلى دار الإسلام لا يقام عليه الحد أيضاً، ويضمن الدية خطأً كان أو عمداً، وهذا هو المشهور من مذهب الحنفية^(٣).

(١) ذكره ابن قدامة في المغني ١٠ / ٥٢٨، ولم أقف عليه مسنداً.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٩ / ١٠٦.

(٣) فتح القدير ٥ / ٤٧، وبدائع الصنائع ٧ / ١٣١، والجوهرة النيرة ٢ / ٢٤٥، ٣٤٦، وحاشية الشرنبلالي

الأدلة:

واستدلوا لذلك بالآتي:

أولاً: قول النبي ﷺ: «لا تقام الحدود في دار الحرب»^(١).

ووجه الدلالة: أن النبي ﷺ نهى عن إقامة الحدود في دار الحرب ولم يرد به ﷺ حقيقة عدم الإقامة حساً؛ لأن كل واحد يعرف أنه لا يمكن إقامة الحد في دار الحرب لانقطاع ولاية الإمام عنها، فكان المراد بعدم الإقامة عدم وجوب الحد.

المناقشة: يناقش هذا بأنه لم يثبت هذا الحديث عن النبي ﷺ في شيء من كتب السنة، بل ضعفه الحنفية أنفسهم.

ثانياً: عن عطية بن قيس الكلابي أن رسول الله ﷺ قال: (إذا هرب الرجل وقد زنا أو سرق إلى العدو، ثم أخذ أماناً على نفسه فإنه يقيم عليه ما فر منه، وإذا قتل في أرض العدو أو زنا أو سرق، ثم أخذ أماناً لم يقم عليه شيء مما أحدث في أرض العدو)^(٢).

المناقشة: يناقش هذا الأثر بعدم الثبوت عن رسول الله ﷺ.

ثالثاً: من المعقول، وهذا من وجهين:

الأول: أن إمام المسلمين لا يقدر على إقامة الحدود في دار الحرب لعدم الولاية، ولو رجع إلى دار الإسلام لا يقيم عليه الحد؛ لأن الفعل لم يقع موجباً أصلاً.

المناقشة:

يناقش بأن عدم قدرة الإمام على إقامة الحدود في دار الحرب لا يعني سقوطها، وإنما تعذر إقامتها لمانع، فلا يمنع من إقامتها إذا زال ذلك المانع، وهو يزول بعودته إلى بلاد الإسلام فيقام عليه فيها.

(١) ذكره محمد بن الحسن الشيباني في كتاب السير ٥ / ١٨٥٢ من حديث عطية بن قيس الكلابي مرفوعاً بلفظ:

«إذا هرب الرجل، وقد قتل أو زنى أو سرق إلى العدو ثم أخذ أماناً على نفسه، فإنه يقيم عليه ما فر منه، وإذا قتل في أرض العدو أو زنى أو سرق ثم أخذ أماناً لم يقم عليه شيء مما أحدث في أرض العدو». ولم أجده فيما بين يدي من كتب السنة، بل ضعفه الحنفية أنفسهم، قال الزيلعي: حديث غريب. نصب الراية ٣ / ٣٤٣،

وقال ابن الهمام: الحديث لم يعلم له وجود. فتح القدير ٥ / ٤٧.

(٢) ذكره محمد بن الحسن في السير الكبير ٥ / ١٨٥١، ولم أجده في شيء من كتب السنة.

الثاني: أن المقصود من إقامة الحدود هو الانزجار والارتداع، وولاية الإمام منقطعة في دار الحرب، فيعري الوجوب عن الفائدة، فإذا أقيم الحد في دار الحرب، لم يحصل مقصوده.

المناقشة:

يناقش هذا بأنه معارض بالعمومات من الكتاب، والسنة الدالة على إقامة الحدود في كل مكان، وفي أي زمان، فيكون فاسد الاعتبار، وأيضا الانزجار يحصل بإقامة الحد على مرتكبه في دار الحرب، عند الرجوع إلى دار الإسلام^(١).

القول الثالث: لا تقام الحدود في دار الحرب، وإنما تؤخر إقامتها حتى يُرجع إلى دار الإسلام، وهو مذهب الحنابلة^(٢)، وهو قول لا يخرج كثيرا عن القول الأول.

الأدلة:

واستدلوا بما يأتي:

أولاً: عن بسُر بن أبي أرطاة أنه أتى برجل في الغزاة قد سرق بُخْتِيَّةَ^(٣)، فقال: لولا أنني سمعت رسول الله ﷺ يقول: (لا تقطع الأيدي في الغزاة) لقطعت يدك^(٤).

ثانياً: كتب عمر رضي الله عنه إلى الناس: «أن لا يجلدنَّ أميرُ جيشٍ ولا سريةٌ رجلاً من المسلمين حدًّا وهو غازٍ، حتى يقطع الدَّربَ قافلًا؛ لئلا تلحقه حميةٌ

(١) اختلاف الدارين وأثاره في أحكام الشريعة الإسلامية ٢/٣٥٨.

(٢) المغني ١٣/١٧٣، والمبدع ٩/٥٩، والإنصاف ١٠/١٦٩، وإعلام الموقعين ٣/٧.

(٣) البخيتية: هي الإبل الخراسانية، وهي جمال طِوَالِ الأعناق، وتُجمَع على بُحْتٍ وِبَحَاتِي واللفظة معرّبة.

انظر: لسان العرب ٢/٩، والقاموس المحيط ١/١٨٨، والنهاية في غريب الأثر ١/٢٥١.

(٤) ذكره الشافعي في الأم ٨/٥٨٣، وهو عند الترمذي وأبي داود والنسائي بلفظ: «لا تقطع الأيدي في السفر»،

ولفظ الترمذي «في الغزو»، قال الترمذي: «حديث غريب والعمل عليه عند بعض أهل العلم، منهم الأوزاعي

يرون أن لا يقام الحد في الغزو بحضرة العدو ومخافة أن يلحق من يقام عليه الحد بالعدو فإذا رجع الإمام إلى

دار الإسلام أقام عليه الحد انتهى». أخرجه الترمذي في الحدود / باب لا تقطع الأيدي في الغزو (١٣٧٠)،

وأبو داود في الحدود / باب في الرجل يسرق في الغزو أيقطع؟ (٣٨٢٨)، والنسائي في قطع السارق / باب

القطع في السفر (٤٨٩٣)، وقال ابن حجر عن إسناده: هذا إسناد قوي. كذا في فيض القدير للمناوي

٦/٤١٧، والحديث صححه الألباني في صحيح وضعيف سنن أبي داود برقم (٤٤٠٨).

الشیطان فیلحقَ بالكفار»^(١).

قال ابن القیم رحمه الله: «فهذا حدٌ من حدود الله، وقد نهى عن إقامة في الغزو، خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله من تعطيله، أو تأخيره من لحوق صاحبه بالمشرکین حمية وغضبا»^(٢).

ثالثا: عن علقمة أنه قال: «كنا في جيش في أرض الروم ومعنا حذيفة بن الیمان رضي الله عنه وعلينا الوليد بن عقبة، فشرب الخمر فأردنا أن نحدّه، فقال حذيفة: أتحدون أمیرکم وقد دنوتم من عدوكم فيطمعون فيکم»^(٣).

وفي لفظ: «أصاب أمير الجيش وهو الوليد بن عقبة شرابا فسکر، فقال الناس لأبي مسعود وحذيفة بن الیمان: أقيما عليه الحد، فقالا: لا نفعل، نحن بإزاء العدو ونكره أن يعلموا، فيكون جرأة منهم علينا، وضعفنا»^(٤).

وجه الدلالة: أن حذيفة رضي الله عنه لم يسقط الحد عن الوليد، ولكنه استنكر عليهم تعجيله وهم بأرض العدو، مخافة أن يطمع فيهم الأعداء، فامتنع عن إقامة الحد عليه لهذه العلة، وعند الرجوع إلى دار الإسلام تزول هذه العلة، فعندئذ يقام الحد^(٥).

رابعا: إجماع الصحابة رضي الله عنهم على هذا الأمر^(٦).

خامسا: من المعقول، وهو أن إقامة الحد عليه في دار الكفر ربما كان مدعاة للحوقه بالكفر في دينهم، ويرتد عن دين الإسلام، حنقا وغضبا، فكان من الحكمة تأخير إقامة الحد عليه حتى يعود إلى دار الإسلام.

قال ابن قدامة رحمه الله: «وإنما يؤخر - أي: الحد - لعارض كما يؤخر لمرض أو

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ٥ / ٥٤٩، وسعيد بن منصور في السنن ٢ / ١٩٦.

(٢) إعلام الموقعين ٣ / ٥.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ٤ / ٢١٨.

(٤) أخرجه عبد الرزاق في المصنف ٥ / ١٩٨.

(٥) اختلاف الدارين وآثاره في أحكام الشريعة الإسلامية ٢ / ٣٤٧.

(٦) المغني ٨ / ٤٧٤، ٤٧٥، وإعلام الموقعين ٣ / ٧، والمبدع ٩ / ٥٩.

شغل، فإذا زال العارض أقيم الحد لوجود مقتضيه وانتفاء معارضه»^(١).

الترجيح:

بعد النظر في المسألة وأدلتها، ترجح لدي أن الحدود لا تسقط بإيقاع موجباتها في غير ديار الإسلام؛ وذلك الآتي:

أولاً: أن النصوص الموجبة للحدود عامة، سواء كانت في ديار الإسلام أم غيرها، بل ثبت ما يدل على جريانها في الحضر والسفر سواء.

ثانياً: أن هذا يفضي للتحويل على الشرع بإسقاط الواجبات الشرعية، فمن أراد أن يزني أو يشرب الخمر، يسعى لإيجاده في غير دار الإسلام، وأيضاً فإنه حيلة لمن أراد قتل مسلم دون أن يقام عليه القصاص، أن يستدرجه إلى دار كفر، فيقتله هناك.

ثالثاً: أنه إذا لم تؤثر الدار في الحكم، فينبغي ألا يؤثر ذلك في موجبه، فكما يحرم الزنا والسرقة والقتل والردة وغيره في دار الإسلام، فكذلك في دار الكفر تحرم هذه الأعمال، ولا ينبغي أن تكون الدار نافية لتلك الأحكام، وإذا كان الأمر كذلك فإن الدار لا تؤثر أيضاً في موجباتها، من جلد أو قطع أو قصاص أو قتل ونحوه.

رابعاً: أن الذين قالوا بمنع إقامة الحدود في ديار الكفر إنما هو خوف اللحق بهم، والدخول في دينهم، كما جاء عن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: «لا تقام الحدود في دار الحرب مخافة أن يلحق أهلها بالعدو»^(٢)، وتقدم أثر عمر رضي الله عنه، وفيه: «لئلا تلحقه حمية الشيطان فيلحق بالكفار»^(٣).

وقال الترمذي: «والعمل عليه عند بعض أهل العلم، منهم الأوزاعي يرون أن لا يقام الحد في الغزو بحضرة العدو مخافة أن يلحق من يقام عليه الحد بالعدو، فإذا رجع الإمام إلى دار الإسلام أقام عليه الحد»^(٤).

(١) المغنى ٨/ ٤٧٤.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٩ / ١٠٥.

(٣) سبق تخريجه (٣٦١).

(٤) سنن الترمذي حديث (١٣٧٠).

فإذا خيف من إقامة الحدود عليه في ديار الكفر خشية الردة، دل على كون الردة هي أعظم الأعمال، وكان هذا موجبا لعقوبته بردته بكل حال، وإنما يتعطل ذلك لعدم الولاية في تلك الديار، وأنه متى تمكّن من إقامته عليه هناك أقيم عليه؛ إذ ليس شيء يُخشى عليه بعد الردة.

خامسا: أن إقامتها في غير دار الإسلام هو الأصل، وأنه متى تمكن الحاكم المسلم من إقامتها هناك كان هو الواجب، لكن في حال تعذر ذلك لمنع النظام في تلك الديار، أو كانت تلك الديار تبيح هذه الأفعال أصلا، كما هو الحال في كل ديار الكفار، فإنه يؤخّر إقامتها حتى يعود إلى ديار الإسلام، فيقيمها عليه.

سادسا: أن في الأخذ بهذا القول جمعا بين النصوص والأدلة في هذا الباب، والعمل بجميع الأدلة أولى من الأخذ ببعضها دون بعض.

بناء على ما تقدم فإن المسلم إذا ارتد في دار الكفر الحربية، فإنه يحكم عليه بموجب حكم الردة، وهو القتل بعد الاستتابة، ولا يؤثر اختلاف الدار في ذلك شيئا، فلا يؤثر في كون الحكم يقع موجبا، ولا يؤثر في وجوب العقوبة به، إلا من ناحية التأخير فقط، فإن كان الحاكم المسلم له ولاية أو صلاحية في تلك الديار دعاه إلى الإسلام واستتابه، فإن تاب وإلا قتل هناك، وإن تعذر ذلك في تلك الديار لسبب من الأسباب السابقة، أو لكونهم يعتقدون حرية الأديان، فإنه يؤخّر حتى يرجع إلى بلاد الإسلام، فيستتبه، فإن تاب وإلا قتله.

وكذلك الحكم في ديار الكفر غير الحربية، فإذا ارتد المسلم في تلك الديار، فإنه يثبت نفس الحكم السابق، إلا أن الأمر في ديار الكفر غير الحربية أيسر من حيث تطبيق حكم الشريعة الإسلامية فيها، بناء على ما بيننا وبينهم من عهود ومواثيق، فإن كان النظام يسمح بتطبيق الشريعة على المرتد في تلك الديار بعد استتابته، فهو الأولى، وإلا، بأن كانت أنظمة تلك الدول تمنع فإنه يؤخّر حتى يعود إلى ديار الإسلام، والله تعالى أعلم.

وأختم هذا البحث بمقالة نفيسة لابن حزم رحمه الله تعالى في هذا الباب، قال رحمه الله: «ولا يسقط عن اللاحق بالمشركين لحاقه بهم شيئا من الحدود التي أصابها قبل

لحاقه، ولا التي أصابها بعد لحاقه؛ لأن الله تعالى أوجب الحدود في القرآن على لسان رسوله ﷺ، وأرسلها ولم يسقطها، وكذلك لم يسقطها عن المرتد، ولا عن المحارب، ولا عن الممتنع، ولا عن الباغي، إذا قدر على إقامتها عليهم وما كان ربك نسياً، ونحن نشهد بشهادة الله تعالى أن الله عز وجل لو أراد أن يستثني أحداً من هؤلاء لما سكت عن ذلك إعتاتاً لنا، ولا أهمله ولا أغفله، فإذا لم يعلمنا بذلك، فنحن نقسم بالله تعالى أن الله تعالى ما أراد قط إسقاط حدِّ أصابه لاحقاً بالشرك قبل لحاقه، أو أصابه بعد لحاقه بهم، أو أصابه مرتد قبل رده أو بعدها، وأن من خالف هذا فمخطئ عند الله تعالى بيقين لا شك فيه»^(١).

المطلب الثالث

أثر الوطن والاستيطان

في التغريب والنفي

وفيه أربع مسائل

المسألة الأولى تعريف التغريب ومشروعيته

التغريب لغة:

يطلق التغريب في اللغة على عدة معانٍ، ومن أبرز هذه المعاني أنه يطلق ويراد به النفي عن البلد والإبعاد عنها، فيقال: غُرِبَ الشخص ابتعد عن وطنه فهو غريب، كما يقال: غَرَّبَ فلان عن بلده تغريباً، ويقال: غُرِبَت الشمس غروباً: بُعِدَت وتوارت، والغُرْبُ البعد، يقال: دارٌ فلانٍ غَرَبَةٌ، أي: بعيدة، والمُغْرَبُونَ، من دَخَلَ فِيهِمْ عَرَقٌ غَرِيبٌ، أو من جاءوا مِنْ نَسَبٍ بَعِيدٍ، والغُرْبَةُ الاغتراب، تقول: تَغَرَّبَ، واغترَبَ، بمعنى، فهو غريب، والجمع الغُرَبَاءُ، واغترَبَ فلانٌ: إذا تزَوَّجَ إلى غير أقرابه (١).

جاء في مقاييس اللغة: «الغُرْبَةُ: البُعد عن الوطن، يقال: غَرَبَتِ الدَّارُ، ومن هذا الباب: غُرُوبُ الشَّمْسِ، كأنَّه بُعِدَها عن وجه الأرض، وشَأْوٌ مُغَرَّبٌ، أي: بعيد.

قال الشاعر:

أَعْهَدَكَ مِنْ أَوْلَى الشَّيْبَةِ تَطْلُبُ عَلَى دُبُرٍ هِيَهَاتَ شَأْوٌ مَعَرَّبٌ

ويقولون: «هل من مُغَرَّبَةٍ خَيْرٍ» يريدون خبراً أتى من بُعد (٢).

وفي المطلع وعمدة القاري: غُرَّبَ أي: نُفِيَ من البلد الذي وقعت في الجنائية، يقال: غَرَّبَ الرجل بفتح الراء، وغَرَّبَتَهُ وأغَرَّبَهُ: بَعَدَتَهُ ونَحَّيَّتَهُ (٣).

والناظر المتأمل في إطلاقات هذه المادة يمكن أن يردها في الجملة إلى البعد، فإنها لا تكاد تخرج عنه.

التغريب اصطلاحاً:

من خلال ما ذكره الفقهاء في بيان التغريب، فإنه لا يبعد عن معناه اللغوي، وأنه يدور

(١) لسان العرب مادة: (غرب)، والقاموس المحيط نفس المادة، والمصباح المنير (نفس المادة)، والصحاح

في اللغة (نفس المادة)، وغريب الحديث لابن الجوزي ٢/ ١٤٩.

(٢) مقاييس اللغة مادة: (غرب).

(٣) عمدة القاري ١٣/ ٢٧٢، والمطلع ١/ ٣٧١.

على إبعاد مَنْ جنائته تستوجب الإبعادَ عن بلده ووطنه مدةً معينةً، تحدد بسنة فيما إذا كان التغريب مكملًا للحد، أو أكثر فيما إذا كان التحديد مرده للحاكم تعزيرًا^(١).

مشروعية التغريب:

لقد قامت أدلة السنة على مشروعية التغريب في جملة من النصوص:

أولاً: عن زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه قال: سمعت النبي ﷺ يأمر فيمن زنا ولم يحصن جلد مائة وتغريب عام، قال ابن شهاب: «وأخبرني عروة بن الزبير أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه غرّب، ثم لم تزل تلك السنة»^(٢).

ثانياً: عن أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني رضي الله عنهما قالا: جاء أعرابي فقال يا رسول الله، اقض بيننا بكتاب الله فقام خصمه فقال: صدق اقض بيننا بكتاب الله فقال الأعرابي إن ابني كان عسيفاً على هذا فزنا بامرأته فقالوا لي على ابنك الرجم ففديت ابني منه بمائة من الغنم ووليدة، ثم سألت أهل العلم فقالوا إنما على ابنك جلد مائة وتغريب عام فقال النبي ﷺ: لأقضين بينكما بكتاب الله أما الوليدة والغنم فرد عليك وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام، وأما أنت يا أنيس لرجل فاغذُ على امرأة هذا فارجمها فغدا عليها أنيس فرجمها^(٣).

قال ابن المنذر: «أقسم النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قصة العسيف أنه يقضي بكتاب الله ثم قال: «إن عليه جلد مائة وتغريب عام» وهو المبين لكتاب الله وخطب بذلك عمر على رؤوس المنابر»^(٤).

ثالثاً: عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (خذوا عني، فقد جعل الله لهن سبيلاً، الثيب بالبكر والبكر بالثيب جلد مائة ثم رجم بالحجارة،

(١) انظر: حاشية ابن عابدين ٣/ ١٤٧، وحاشية الدسوقي ٤/ ٣٢٢، وأسنى المطالب ٤/ ١٣٠، وكشاف القناع ٦/ ٩٢.

(٢) أخرجه البخاري في الحدود / باب البكران يجلدان وينفيان.. (٦٣٢٩).

(٣) أخرجه البخاري في الصلح / باب إذا اصطلحوا على صلح جور.. (٢٤٩٨)، ومسلم في الحدود / باب من اعترف على نفسه بالزنا (٣٢١٠).

(٤) سبل السلام ١/ ١٨٨.

والبكر جلد مائة ثم نفي سنة^(١).

قال في تحفة الأحوذى: «المراد بالنفي في الحديث التغريب، وهو إخراج الزاني عن محل إقامته سنة»^(٢).

الرابع: عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ ضرب وغرب، وأن أبا بكر ضرب وغرب، وأن عمر ضرب وغرب^(٣).

قال الترمذي: «والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ، منهم أبو بكر وعمر وعلي وأبي بن كعب وعبد الله بن مسعود وأبو ذر وغيرهم، وكذلك روي عن غير واحد من فقهاء التابعين وهو قول سفیان الثوري ومالك بن أنس وعبد الله بن المبارك والشافعي وأحمد وإسحق»^(٤).

خامساً: الإجماع، فالتغريب قد فعله الخلفاء الراشدون وجمع كبير من الصحابة رضي الله عنهم، ولا يعرف لهم مخالف، فكان إجماعاً^(٥).

فهذه النصوص، والإجماع المحكي يبين أن التغريب من العقوبات التي أوجدتها الشريعة الإسلامية، وأنها عقوبة أشبه بالعقوبة المعنوية، وذلك أنه يُراعى فيها نفس الجاني، وتعلقه بأهله وداره ووطنه، وما يصيبه بإبعاده عنهن من انكسار نفس، وألم فراق، واستيحاش بالوحدة بدار لا يعرف فيها أحدًا، وربما لا يتكلم بلغتهم، وهو أبلغ في تحصيل المقصود، وهذا أمر مجرب، وقد قرن الله مفارقة الوطن بالقتل لشدته على النفس، فقال: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾ [النساء-٦٦].

جاء في التشريع الجنائي لعبد القادر عودة:

(١) أخرجه مسلم في الحدود / باب حد الزنا (٣٢٠٠).

(٢) تحفة الأحوذى ٤ / ٥٩١.

(٣) أخرجه الترمذي في الحدود / باب ما جاء في النفي (١٣٥٨)، وصححه الألباني في إرواء الغليل في تخريج

أحاديث منار السبيل ٨ / ١١.

(٤) سنن الترمذي حديث (٢٦٦).

(٥) المغني ١٠ / ١٢٩، والشرح الكبير ١٠ / ١٦٧، والمبدع ٩ / ٣٢٠، والدراري المضئمة ١ / ٣٥١.

«التغريب يعتبر عقوبة تكميلية بالنسبة لعقوبة الجلد، وله في نظرنا علتان:

الأولى: التمهيد لسيان الجريمة بأسرع ما يمكن، وهذا يقتضي إبعاد المجرم عم مسرح الجريمة، أما بقاؤه بين ظهرائي الجماعة فإنه يحيي ذكرى الجريمة ويحول دون نسيانها بسهولة.

الثانية: أن إبعاد المجرم عن مسرح الجريمة يجنبه مضايقات كثيرة لا بد أن يلقاها إذا لم يبعد، وقد تصل هذه المضايقات إلى حد قطع الرزق، وقد لا تزيد على حد المهانة والتحقير، فالإبعاد يهيئ للجاني أن يحيا من جديد حياة كريمة.

وظاهر مما سبق أن التغريب - وإن كان عقوبة - إلا أنه شرع لمصلحة الجاني أولاً ولصالح الجماعة ثانياً، والمُشاهد حتى في عصرنا الحالي الذي انعدم فيه الحياء أن كثيرين ممن تصيبهم معرة الزنا يهجرون موطن الجريمة مختارين ليناؤا بأنفسهم عن الذلة والمهانة التي تصيبهم في هذا المكان»^(١).

كما اشترط الفقهاء للتغريب جملةً من الشروط لتؤكد على المعاني السابقة، وهي

كالآتي:

الأول: ألا يكون التغريب أشبه بنزهة في بلد آخر، فلا بد في التغريب من مراعاة كون الشارع إنما وضعه عقوبةً، لا ترفيهاً للجاني، فلا يغرب إلى بلد يحصل له فيها أنس وسرور وفرح، مما يتعارض مع مقصد الشارع من هذا التشريع.

الثاني: ألا يحمل معه أحد من أهله أو عشيرته، لحصول كمال الزجر.

الثالث: أن يغربه الإمام أو نائبه، فلا يخرج بنفسه إلى بلد فيغيب بها سنة، لتمام النكايه والتنكيل، ولحصول الزجر بذلك، فكما لا يصح أن يجلد نفسه، أو يرحم نفسه، فكذلك لا يغرب نفسه.

الرابع: أن يكون إلى مسافة يغلب على الظن ألا تصله أخبار أهله إليه فيها، ويقدرها بعضهم بمسافة القصر؛ ليحصل مقصود الشارع من إيحاشه بالبعد عن الأهل والوطن، وهذا يستلزم عدم السماح له في العصر الحديث بوسائل الاتصال الحديثة، من هاتف

(١) التشريع الجنائي الإسلامي ١ / ٦٤٠

وجوال ونحوه.

الخامس: أن يكون التغريب إلى بلد معين، فلا يرسله الإمام إرسالا مطلقا، لا إلى جهة.

السادس: أنه في حال تعيين الإمام بلدا معيناً، فإنه يمنع الجاني من الانتقال إلى بلد آخر، ولو طلب الجاني جهة غيرها لم يُجب إلى طلبه^(١).
فائدة:

جاء في شرح الشيخ ابن جبرين على أخصر المختصرات الآتي:
«والتغريب أن يُبعد عن وطنه وأن ينفي إلى وطن بعيد؛ والحكمة في ذلك أن يفقد من كان يعرفه، ويتعد عن الأماكن التي فيها فساد؛ لأنه قد يكون في بلده يعرف بيوت دعارة، ويعرف مجتمعات فاسدة، ويعرف أمكنة خنا ونحو ذلك، فمن عقوبته أن يغرب إلى بلد لا يعرف فيها شيئا، ولا يتمكن فيها من أن يتصل بأحد من أهل الفساد وأهل الشر، ويتعد عن بلده التي عرف فيها أشرارا، فلعله إذا رجع وإذا هو قد تأثر، لكن في هذه الأزمنة قد تكون الغربية سببا في زيادة شره؛ لأنه قد يغرب إلى بلد أشد فوضى، فكثير من البلاد إسلامية وغير إسلامية الزنا فيها أكثر من بعض، فإذا غرب إليها فإنه قد يعجبه ذلك ويسر به، ويقول: الآن تمكنت مما أريد، النساء فيها كثير والمرأة تبذل نفسها بدون إكراه، فيكون تغريبه زيادة في إفساده؛ فلذلك يرى بعض المشايخ أن بدل النفي السجن، فيدخل في السجن لمدة سنة.. فإذا سجن وضيق عليه فلعله يتأثر، ويتعد عن الأماكن التي فيها فساد»^(٢).

فالصحيح أن التغريب جزء من الحد فيما إذا كان الجاني زانيا، فيجب التغريب إلى وطن غير وطنه - كما تقدم - يحصل فيه مقصود الشارع، لكن إن كان خروجه إلى بلد بحيث يتنفي عنه ما قصده الشارع، فالأظهر أن حبسه سنة أولى، وهو يحقق ما أرادته الشرع من هذه العقوبة.

(١) انظر: إعانة الطالبين ٤/ ١٦٢، وفتح الوهاب ٢/ ٢٧٢، والمغني ١٠/ ١٣٢، والإقناع ٢/ ١٧٩.

(٢) مجموعة دروس صوتية، رقم الدرس (٧٩).

المسألة الثانية تعريف النفي ومشروعيته

النفي لغة:

يطلق النفي في اللغة على التغريب، والطرْد، والإبعاد، يقال: نَفَاهُ فَاتْنَفَى، ونَفَيْتَ الحَصَى: دَفَعْتَهُ عَن وَجْهِ الأَرْضِ، ونَفَيْتَهُ مِنَ المَكَانِ: نَحَيْتَهُ عَنْهُ، وَنَفَى فُلَانٌ مِنَ البَلَدِ: أَخْرَجَ وَسَبَّرَ إِلَى بَلَدٍ آخَرَ، وَنَفَى الرَّجُلُ: حَبَسَهُ فِي سَجْنٍ، وَابْنُ نَفْيٍ، كَغَنِيٍّ: نَفَاهُ أَبُوهُ.
قال القُطَامِي:

فَأَصْبَحَ جَارِكُمْ قَتِيلًا وَنَافِيًا أَصَمَّ فزَادُوا فِي مَسَامِعِهِ وَقَرَأَ

فقوله: نَافِيًا، أَي: مُتَّفِيًا^(١).

قال ابن فارس: «النون والفاء والحرف المعتلُّ أَصِيلٌ يَدُلُّ عَلَى تَعْرِيبِ شَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ وَإِبْعَادِهِ مِنْهُ، وَنَفَيْتُ الشَّيْءَ أَنْفَيْهِ نَفْيًا، وَانْتَفَى هُوَ انْتَفَاءً، وَالنُّفَايَةُ: الرَّدِيُّ يُنْفَى، وَنَفْيُ الرِّيحِ: مَا تَنْفِيهِ مِنَ التُّرَابِ حَتَّى يَصِيرَ فِي أَصُولِ الحَيِّطَانِ، وَنَفْيُ المَطَرِ: مَا تَنْفِيهِ الرِّيحُ أَوْ تَرْتُشُّهُ، وَنَفْيُ المَاءِ: مَا تَطَايَرُ مِنَ الرِّشَاءِ عَلَى ظَهْرِ المَائِحِ»^(٢).

النفي اصطلاحاً:

ورد لفظ النفي في كتاب الله كعقوبة في موضع واحد، وهو قوله تعالى: ﴿أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ﴾ [المائدة-٣٣]، فاختلف أهل العلم في تفسير هذا النفي المذكور على عدة أقوال، أبرزها الآتي:

الأول: أن المراد به التشريد والطرْد من البلاد، فلا يترك المنفي يأوي إلى بلد، ووجهه أن هذا المعنى هو المشهور في لسان العرب، وهو المروي عن ابن عباس رضي الله عنهما، ويساوي إلى حد ما إسقاط الجنسية في عصرنا الحاضر، وإن كان من الممكن إعادة المنفي إذا ظهرت توبته، وهذا هو المشهور من مذهب المالكية والشافعية

(١) القاموس المحيط مادة: (نفي)، ولسان العرب (نفس المادة)، والمصباح المنير (نفس المادة)، ومختار الصحاح (نفس المادة).

(٢) مقاييس اللغة مادة: (نفي).

والحنابلة في قول^(١).

الثاني: أن المراد به الحبس والسَّجْن؛ ووجه هذا القول أن النفي من جميع الأرض محال، والنفي إلى بلد آخر فيه إيذاء لأهلها، وهو في حقيقته ليس نفيًا من الأرض، بل من بعضها، فلم يبقَ إلا كون النفي بمعنى الحبس؛ لأن المحبوس في حقيقته بمنزلة المنخرج من الدنيا، ويدل عليه قول الشاعر:

خرجنا من الدنيا ونحن من أهلها فلسنا من الأموات فيها ولا الأحياء
إذا جاءنا السَّجَانُ يوماً لحاجة عجبنا وقلنا جاء هذا من الدنيا

وهو المشهور من مذهب الحنفية، وبه قال بعض الشافعية، وجماعة من الحنابلة، واختاره ابن العربي من المالكية^(٢).

الثالث: أن النفي بمعنى الإبعاد إلى بلد آخر مع الحبس فيه، وهو قول الإمام مالك، واختاره صاحب الأضواء^(٣).

قال صاحب الأضواء: «لأن التغريب عن الأوطان نوع من العقوبة، كما يفعل بالزاني البكر، وهذا أقرب الأقوال لظاهر الآية؛ لأنه من المعلوم إنه لا يراد نفيهم من جميع الأرض إلى السماء، فعلم أن المراد بالأرض أوطانهم التي تشق عليهم مفارقتها»^(٤).

ولا شك أن النفي المذكور في الآية دالٌّ على المعاني الثلاثة جميعاً، غير أن مرجع

(١) الشرح الكبير للدردير ٤/ ٣٤٩، وأحكام القرآن لابن العربي ٢/ ٥٩٨، وتفسير القرطبي ٦/ ١٥٢، وتحفة المحتاج ٩/ ١٥٩، والأحكام السلطانية للماوردي (٦٢)، والمغني ١٢/ ٤٨٢، وكشاف القناع ٦/ ١٥٣، وانظر: فقه المعتقلات والسجون بين الشريعة والقانون (٤٣)، والتشريع الجنائي الإسلامي ٢/ ٦٤٨.

(٢) المبسوط ٩/ ١٩٩، وأحكام القرآن للجصاص ٢/ ٥٠٠، وبداية المجتهد ٢/ ٤٩٣، وأحكام القرآن لابن العربي ٢/ ٥٩٨، ومنهاج الطالبين بهامش حاشية قليوبي وعميرة ٤/ ٢٠٠، والأحكام السلطانية للماوردي (٦٢)، والمغني ١٢/ ٤٨٢، والإنصاف ١٠/ ٢٩٨، وتفسير ابن كثير ٣/ ١٠١.

(٣) الشرح الكبير للدردير ٤/ ٢٤٩، ٣٢٢، تفسير القرطبي ٦/ ١٥٢، وأحكام القرآن لابن العربي ٢/ ٥٩٨، وأضواء البيان ١/ ٤٢٢.

(٤) أضواء البيان ١/ ٤٢٣.

ذلك يجب أن يكون للإمام، فإن كان هذا الشخص مخوفَ الجانب يُظنُّ أن يعود إلى الحراية أو الإفساد أو ما استوجب نفيه مرة ثانية، فالأولى أن يسجن في البلد الذي نفي إليه، وإن كان غير مخوف الجانب، وظنُّ ألا يعود إلى الجناية، اكتفي بنفيه بعيدا عن البلاد، بشرط ألا يترتب على وجوده في المكان المنفيِّ إليه فسادٌ أكبر، فإن خشي ذلك فالأولى سجنه في البلد نفسه، أخذا بمذهب الحنفية في ذلك، وهذا أقرب سيما في هذا العصر، فالمسألة في الجملة تقديرية، مرجعها إلى الحاكم، وبحسب ما يراه، وهو ما اختاره شيخ الإسلام^(١)، والله تعالى أعلم.

مشروعية النفي:

ثبتت مشروعية العقوبة بالنفي بالكتاب والسنة والإجماع.

قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ﴾ [المائدة-٣٣].

وقد تقدم خلاف العلماء في تفسير النفي المذكور في الآية.

كما ورد في السنة عدة أحاديث في مشروعية النفي، منها الآتي:

أولا: عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «خذوا عني خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم»^(٢).

ثانيا: عن أبي هريرة وزيد بن خالد رضي الله عنهما: أن رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ، فقال أحدهما: إن ابني هذا كان عسيفا على هذا، فزني بامرأته، فافتديت منه بمائة شاة وخادم، ثم سألت رجالا من أهل العلم فأخبروني أن على ابني جلد مائة وتغريب عام، وعلى امرأته الرجم، فقال النبي ﷺ: (والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله عز وجل، المائة شاة والخادم رد، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام، واغد يا أنيس إلى

(١) مجموع الفتاوى ١٥ / ٣١٠.

(٢) سبق تخريجه (٣٢٨).

امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها) فغدا عليها فاعترفت فرجمها» (١).

ثالثا: الإجماع: جمع الخلفاء الراشدون بين الجلد والنفي للحر غير المحصن، وأفردوا النفي في قضائهم، وانتشر ذلك ولم يعرف لهم مخالف، فكان كالإجماع (٢).
قال الترمذي: «والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ، منهم أبو بكر، وعمر، وعلي، وأبي بن كعب، وعبد الله بن مسعود، وأبو ذر، وغيرهم رضي الله عنهم أجمعين» (٣).

فمن فعل الخلفاء الآتي:

عن ابن عمر أن أبا بكر رضي الله عنهم نفى رجلا وامرأة حولا (٤).
وعن صَفِيَّةَ بِنْتِ أَبِي عُبَيْدٍ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَتَى بِرَجُلٍ قَدْ وَقَعَ عَلَى جَارِيَةٍ بَكْرٍ فَأَحْبَلَهَا ثُمَّ اعْتَرَفَ عَلَى نَفْسِهِ بِالزَّانَا، وَلَمْ يَكُنْ أَحْصَنَ، فَأَمَرَ بِهِ أَبُو بَكْرٍ فَجُلِدَ الْحَدِّ ثُمَّ نُفِيَ إِلَى فِدْكَ (٥) (٦).

نفى عمر رضي الله عنه نصر بن الحجاج لافتتان النساء به (٧).

كما نفى عمر رضي الله عنه صبيغا لسؤاله عن متشابه القرآن (٨).

وعن ابن يسار مولى لعثمان رضي الله عنه قال: «جلد عثمان امرأة في زنا ثم أرسل

(١) سبق تخريجه (٣٦٨).

(٢) عيون الأخبار ١ / ٣٨١.

(٣) سنن الترمذي حديث (١٣٥٨).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة ٦ / ٥٥٧.

(٥) فِدْكَ: بفتح حين بلدة بينها وبين مدينة النبي ﷺ يومان، وبينها وبين خير دون مرحلة، وهي مما أفاء الله على رسوله ﷺ، وتنازعا علي والعباس في خلافة عمر رضي الله عنهم، فقال علي: جعلها النبي ﷺ لفاطمة وولدها، وأنكره العباس فسلمها عمر لهما. المصباح المنير مادة: (فدك)، وانظر: معجم البلدان ٤ / ٢٣٨، وفتوح البلدان ١ / ٣٧.

(٦) أخرجه مالك في الموطأ في الحدود / باب ما جاء فيمن اعترف على نفسه بالزنا (١٣٠٠)، والبيهقي في السنن الكبرى ٨ / ٢٢٣.

(٧) أسد الغابة ١ / ٢٤١، والروض الأنف ٤ / ٨٩.

(٨) أخرجه الخلال في السنة ١ / ٢٢٨، وابن قدامة في ذم التأويل (٣٨)، وانظر: منهاج السنة النبوية ٦ / ٢٣٥.

بها مولى له يقال له المهري إلى خيبر فنفاها إليها»^(١).

وعن أبي إسحاق عن يحيى أن علياً رضي الله عنه نفى الجارية إلى البصرة^(٢).

وعن أبي إسحاق قال: أتى علي رضي الله عنه بجارية من همدان فضرها، وسيرها

إلى البصرة سنة^(٣).

الحكمة من النفي:

تقدم في مبحث التغريب بيان الحكمة من تشريعه، وهي لا تبعد عن الحكمة من تشريع النفي إذ الباب واحد، فالنفي بالمعاني الثلاثة السابقة، فيه إبعادٌ عن الأهل والبيت والسكن والحياة العادية، وفيه تنكسر النفس وتلين، وبه يحصل الإيحاش بالبعد عن الأهل والوطن؛ لذلك اعتبر النفي تاديباً وعتاباً ووسيلة للإصلاح والندم والتوبة وتهدئة النفوس، كما أن فيه منعا للاضطراب والفوضى والمطالبة بالثأر والانتقام، وبه يوضع حدٌ للجريمة والمخالفات^(٤).



(١) أخرجه ابن أبي شيبة ٥ / ٥٤١.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة ٥ / ٥٤٢.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة ٥ / ٥٤٢.

(٤) حاشية ابن عابدين ٤ / ١٥، وتبصرة الحكام ٢ / ٣١٥، ومعين الحكام (١٩١)، ومغني المحتاج ٤ / ١٤٨.

المسألة الثالثة

نفي وتغريب المواطن الأصلي

مَهَيِّدٌ

تقدم بيان معنى النفي والتغريب، وما يدل على مشروعيتهما، وتبين أن مناسبة هذين المبحثين للوطن والاستيطان ظاهرة جلية، وهي أن النفي أو التغريب هو معاقبة الجاني بإخراجه عن وطنه الذي اعتاده، وعن أهله، وبيته، وسكنه، وأنسه، وحياته العادية، وذلك لما في هذه العقوبة من انكسار في النفس، وإيحاش بالبعد عن محبوباته من أهله ووطنه، فكان في ذلك خير طريق للتأديب والإصلاح والندم والتوبة.

وهذا النفي أو التغريب، إما أن يقع على مواطن أصلي، وهو ما سيدرس في هذه المسألة، أو على أجنبي في غير وطنه الأصلي، ومحل دراسته المسألة الآتية.

نفي وتغريب المواطن الأصلي:

بدايةً لا بد أن نعلم أن النفي أو التغريب إنما يتأتى كعقوبة شرعية في أمور ثلاثة:

الأول: الزنا.

الثاني: المحاربة.

الثالث: أن يكون تعزيراً حسب ما يراه الإمام.

أما التغريب في الزنا، فقد اختلف أهل العلم في كونه جزءاً من الحد، أو أنه عقوبة تعزيرية يجوز تركها أو فعلها حسب اجتهاد الإمام، مع اتفاقهم على مشروعيته في الزنا في الجملة، وكان تنازعهم في ذلك على قولين:

القول الأول: أن التغريب سنة جزء من حد الزنا، قال به جمهور المالكية والشافعية

والحنابلة^(١).

(١) بداية المجتهد ٤٣٦/٢، وحاشية الدسوقي ٣٢١/٤، ٣٢٢، والفواكه الدواني ٢/٢٨١، ومغني المحتاج ٤/١٤٧، ١٤٨، وروضة الطالبين ١٠/٨٧ وما بعدها، والمغني ٨/١٦٦ وما بعدها، وكشاف القناع

الأدلة:

واستدلوا لهذا القول بما سبق ذكره من أدلة في مشروعية التغريب والنفي، وإجماع الخلفاء المحكي في ذلك.

القول الثاني: أن التغريب ليس من الحد، بل هو عقوبة تعزيرية إن رأى الإمام في ذلك مصلحة، وهو المشهور من مذهب الحنفية^(١).

واستدلوا لذلك بالآتي:

أولاً: أن القرآن ليس فيه إلا الجلد، ولم يتعرض لتغريب، وأن الأحاديث التي ورد فيها التغريب أحاديث آحاد لا يؤخذ بها؛ لأن فيها زيادة على نص الآية، والزيادة على النص نسخ، وأحاديث الآحاد لا تقوى على نسخ الآية.

المناقشة:

نوقش هذا من وجهين:

الأول: عدم التسليم لكون الزيادة على النص نسخاً؛ وذلك أن النسخ رفع حكم وتبديل، وهو هنا لم يرتفع، بل زيد عليه زيادة منفصلة، فإذا لم يتأثر المزيد عليه بالمزيد فإنه لا يعد نسخاً؛ بل حكى بعضهم الإجماع على أن هذا ليس من النسخ، وزيادة التغريب لم تسقط أصل الجلد، ولم تغيره، ولم ترفعه وتزيله، وليست من جنسه، بل فيها حكم زائد، فلم تعد نسخاً^(٢).

الثاني: أن حديث التغريب مشهور لكثرة طرقه وكثرة من عمل به من الصحابة رضي الله عنهم، وقد عملت الحنفية بمثله، بل بدون كنعنض الموضوع من القهقهة، وجواز الموضوع بالنيذ وغير ذلك، مما هو زيادة على ما في القرآن بخبر آحاد، فكان الأولى بهم العمل بهذا الحديث^(٣).

(١) بدائع الصنائع ٧ / ٣٩، وحاشية ابن عابدين ٣ / ١٤٧، وشرح فتح القدير ٤ / ١٣٤، ١٣٦، وقواطع الأدلة في الأصول ١ / ٤٦١.

(٢) المستصفى ١ / ٩٤، والمحصول لابن العربي ١ / ٩٠، وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني ١ / ٥٠.

(٣) سبل السلام ١ / ١٨٨.

ثانيا: عن سعيد بن المسيب رحمه الله قال: غَرَّبَ عمر رضي الله تعالى عنه ربيعةَ بن أُمية في الخمر إلى خيبر، فلحق بهرقل فتنصَّر، فقال عمر رضي الله تعالى عنه: «لا أغرب بعده مسلما»^(١).

ووجه الدليل: أنه لو كان التغريب حدًّا، لما تركه عمر رضي الله عنه، فلما عدل عنه دل على أنه عقوبة راجعة إلى تقدير الحاكم.

المناقشة:

نوقش من وجوه:

الأول: أنه أثر ضعيف الإسناد.

الثاني: على تقدير ثبوته، فإنه يحتمل أنه أراد تغريبه في الخمر الذي أصابت الفتنة ربيعةَ فيه^(٢).

الثالث: كما يناقش بأن عمر رضي الله عنه ترك التغريب لما ترتب عليه من مفسدة، ولكن هل في النص أنه لم يعدل لما يحصل به معنى التغريب، من حبس ونحوه؟ ليس في النص ما يفيد ذلك، فلا يبعد أن يكون حبسه.

وعلى تقدير أنه لم يعدل إلى حكم آخر، فالعبرة بالنص الثابت بالسنة الصحيحة، وقد ثبت بما لا مجال فيه للشك التغريبُ من سنة رسول الله ﷺ.

ثالثا: عن علي رضي الله عنه قال: «حَسْبُهُمَا مِنْ الْفِتْنَةِ أَنْ يُنْفَيَا»^(٣).

المناقشة:

نوقش هذا بأنه أثر ضعيف مرسل، لا يثبت عن علي رضي الله عنه.

وعلى تقدير الثبوت، فيناقش بما سبق في أثر عمر رضي الله عنه.

رابعا: من النظر: أن المقصود من إقامة الحد المنع من الفساد، وفي التغريب فتح

(١) أخرجه النسائي في الأشربة / باب تغريب شارب الخمر (٥٥٨١)، وضعفه الألباني في صحيح وضعيف سنن النسائي برقم (٥١٨٦).

(٢) المغني ١٦٦/٨، وما بعدها.

(٣) أخرجه عبد الرزاق في المصنف ٧ / ٣١٢.

لباب الفساد، ففيه نقض وإبطال للمقصود منه شرعا.

المناقشة:

يناقش هذا بعدم التسليم، إذ الشريعة قد جاءت بهذا الحكم، ولا يمكن أن تأتي الشريعة في تشريعها بالشر أو الفساد، لكن لما كان هذا الحكم معقول المعنى، وعلم أن مقصد الشارع منه إيحاش الجاني بإبعاده عن أهله ووطنه وعشيرته، فإنه متى حصل هذا المعنى بالتغريب أو النفي كان الأولى، وإلا فالحبس يقوم مقامه، ولا يجوز إسقاط ما أثبتته الشرع، أو اعتباره عقوبة تعزيرية فحسب، بحيث يكون النظر فيها للإمام، فهو حكم شرعي ثابت بالسنة الصحيحة، على أنه جزء من حد الزنا، فيما إذا كان الزاني غير محصن.

الترجيح:

الراجح القول الأول، وأن الزاني يغرب سنة، متى غلب على الظن أن يحصل بهذا التغريب مقصود الشرع، ولا يجوز أن نسقط هذا الجزء من الحد، والذي أثبتته الشرع الحكيم، لما فيه من مفسد محتملة الوقوع، لكن إن خشي أن يكون تغريبه أدعى لفساده، أو كان سيجرئه على المعصية، أو يوقعه فيما هو أعظم وأشد من جنايته كردة ونحوه، فإما أن يحبس في المكان المُغرب إليه، أو يحبس في البلد التي أوقع فيها الجناية، وبهذا يحصل معنى التغريب، والمصلحة التي أَرادها الشارع، والله تعالى أعلم.

ثانيا: النفي في الحرابة:

كما يستعمل النفي في جريمة الحرابة كعقوبة من عدّة عقوبات، فيخير الإمام في المحارب بحسب جنايته بين صلب وقتل، أو قتل فقط، أو تقطيع أَرْجُلٍ وأيدٍ من خلاف، أو نفي فقط، ويكون النفي فقط فيما إذا أخاف الطريق وقطعه، دون أن يقتل أو يأخذ المال، وهو مذهب جمهور الفقهاء على الخلاف السابق في معنى النفي، فيُنفي المحارب إلى أن تظهر توبته، فإن جاء تائبًا قبل منه، ولم يؤخذ بما سلف^(١).

(١) انظر: حاشية ابن عابدين ٣/ ٢١٢، والتلقين (٤٩٢)، وحاشية الدسوقي ٤/ ٣٤٩، ونهاية المحتاج ٨/ ٥، والمغني ٨/ ٢٩٤، وتفسير ابن كثير ٣/ ١٠٠، وأضواء البيان ١/ ٤٢١.

ودليل هذا الحكم قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ﴾ إلى قوله: ﴿ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [المائدة - ٣٣، ٣٤].

وقد تقدم خلاف أهل العلم في معنى النفي المذكور في الآية، وترجح أن الآية تحتمل المعاني كلها، وأن هذه المسألة مرجعها إلى الإمام، بما يغني عن ذكره هنا^(١).

ثالثا: النفي تعزيرا:

كما يشرع النفي في العقوبة التعزيرية، وقد اتفق الفقهاء على ذلك^(٢)، وتقدم أن مذهب الحنفية في التغريب أنه عقوبة تعزيرية إذا رأى الإمام مصلحة في ذلك، ولذلك يجوزون أن تزيد على السنة.

وقد قامت أدلة السنة الصحيحة على مشروعية النفي تعزيرا، من فعل وقضاء رسول الله ﷺ، ومن فعل الصحابة رضي الله عنهم.

فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ أتى بمخنث قد خضب يديه ورجليه بالحناء، فقال النبي ﷺ: ما بال هذا؟ فقيل: يا رسول الله، يشبه بالنساء، فأمر به فنفي إلى النقيع، فقالوا: يا رسول الله ألا نقتله؟ فقال: (إني نُهييت عن قتل المصلين)^(٣).

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لعن النبي ﷺ المخنثين من الرجال، والمترجلات من النساء، وقال: (أخرجوهم من بيوتكم)^(٤).

(١) انظر: (٣٢٢).

(٢) المبسوط ٩ / ٤٥، وحاشية ابن عابدين ٣ / ١٤٧، وحاشية الدسوقي ٤ / ٣٥٥، ونهاية المحتاج ٨ / ٥١٩، والأحكام السلطانية للماوردي (٢٩٣)، وكشاف القناع ٦ / ٢٨، ومجموع الفتاوى ٢٨ / ١٠٩، والطرق الحكمية (٣٨٤).

(٣) أخرجه أبو داود في الأدب / باب في الحكم في المخنثين (٤٢٨٠)، وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن أبي داود برقم (٤٩٢٨).

(٤) أخرجه البخاري في اللباس / باب إخراج المشبهين بالنساء من الرجال (٥٤٣٦).

وتقدم نفى عمر رضي الله عنه نصر بن الحجاج لافتتان النساء به^(١).

ونفيه صبيغا لسؤاله عن متشابه القرآن^(٢).

ونفى علي رضي الله عنه الجارية إلى البصرة^(٣).

ومن النظر: فإن التعزير تأديب وإصلاح وزجر عن ذنوب ومعاصٍ لم تشرع فيها الحدود، فيختلف حكمه باختلاف حاله وحال فاعله، والنفى أو التغريب يحصل به من التأديب والزجر ما لا قد يحصل بغيره من العقوبات، فكان العقل الصحيح مقتضيا لكون النفى عقوبة تعزيرية زاجرة، والله تعالى أعلم.

(١) انظر: (٣٧٥).

(٢) انظر: (٣٧٥).

(٣) انظر: (٣٧٥).

المسألة الرابعة نفي وتغريب الأجنبي عن غير وطنه الأصلي

مَهَيِّدًا

تقدم أن مقصد الشارع من النفي والتغريب هو إيحاش الجاني بإبعاده عن وطنه وأهله وعشيرته؛ لما يصيبه بهذا الإبعاد من ضيق وانكسار، ولين في القلب، ويُعد عن موطن الجريمة، وحدّ من الفوضى التي قد تترتب على من يطلب الثأر، إلى آخر ذلك من الحكم الشرعية البليغة، لكن في بعض الأحيان قد تقع الجريمة الموجبة للنفي أو التغريب، من زنا أو محاربة أو ما يوجب التعزير، قد يقع ذلك من أجنبي في غير وطنه الأصلي، لكونه مقيما فيه لعمل أو زيارة، وهذا لا يخلو من حالين:

الأول: أن يعود هذا الأجنبي سريعا إلى وطنه الأصلي.

الثاني: أن يمكث لفترة طويلة في تلك الأوطان.

أما في الحال الأولى، فإنه يطبق عليه عقوبة النفي أو التغريب بمجرد عودته إلى وطنه الأصلي، على ضوء ما تقدم.

أما في الحال الثانية، فهل يقال: إن التغريب أو النفي يطبق عليه بكل حال نظرا لعموم النصوص، أو لا بد في التغريب من حصول المعنى المقصود للشارع، من إيحاشه بإبعاده عن أهله ووطنه، وهذا المعنى منتفٍ في هذه الحال؛ إذ ليس للجاني بهذا الوطن أي تعلق، وليس له به أهل وعشيرة يحزن بفراقهم، فينتقل إلى عقوبة الحبس؟

هذه المسألة فيها قولان لأهل العلم:

القول الأول: أنه يغرب، لكن إلى غير وطنه الأصلي، تنكيلا وإيعادا عن موضع الفاحشة إلى غير بلده؛ لأن القصد إيحاشه وعقوبته، وعوده إلى وطنه يأباه، فإن زنى في البلد الذي غرّب إليه غرّب منه إلى بلد غيره، وهذا هو المشهور من مذهب الشافعية والحنابلة، وهو قول عند المالكية^(١).

(١) مغني المحتاج / ٤ / ١٤٨، وحاشية البجيرمي على الإقناع / ٤ / ١٤٥ ط. مصطفى الحلبي، وأسنى المطالب شرح روض الطالب / ٤ / ١٣٠، والمغني / ٨ / ١٦٨، وكشاف القناع / ٦ / ٩٢، والشرح الكبير للدردير / ٤ / ٣٢٢.

ويستدلون لذلك بأمرين:

الأول: عموم أمر الشارع بالتغريب، فإنه يتناوله حيث كان.

الثاني: أنه قد أنس بالبلد الذي سكنه فيبعد عنه إلى غيره.

وقد نص بعض الشافعية في هذه المسألة على أن يغرب هذا الشخص إلى غيره مقصده، ونازع فيه البلقيني منهم، ورأى أن الواجب في هذه المسألة ألا يحجر على الإمام، فحيث رأى المصلحة في تغريبه في جهة ما فالأمر له؛ لثلا يفوت على المغرب مصلحة التي أرادها أصلاً بهذا المكان، ويكفي في التنكيل أن يمنع من العود والتصرف في السفر يمنةً ويسرةً^(١).

كما اختار بعضهم أنه في هذه الحال ينتظر به حتى يتوطن هذا البلد ثم يغرب منه^(٢).

قلت: وهذا القول فيه بُعد شديد؛ إذ فيه تعطيل لإقامة الحدود، خاصة فيما يتعلق بالتغريب في الزنا، وقد تقرر أن التغريب جزء من الحد على الصحيح، كما أن الأنسب أن تكون العقوبة تالية مباشرة للجناية حتى تكون أوقع في النفس، وهذا منتفٍ مع هذا القول.

القول الثاني: ألا يغرب عن هذا البلد، بل يحبس فيه، ويكون هذا بمثابة التغريب بالنسبة له، لكن إن زنا به بعد تأنسه بأهله فإنه يغرب إلى بلد آخر، وهو المشهور من مذهب المالكية^(٣).

وهذا القول مبني على المشهور عند المالكية من جواز الحبس في البلد المغرب إليه، كما أن معنى التغريب منتفٍ في هذه الصورة، لعدم حصول الإيحاء بالتغريب عنه، فلم يتحقق مقصد الشارع بتغريبه إلى غيره.

(١) أسنى المطالب ٤ / ١٣٠.

(٢) الغرر البهية شرح البهجة الوردية ٥ / ٨٦.

(٣) الشرح الكبير ٤ / ٣٢٢، ومنح الجليل ٤ / ٤٩٩، وحاشية الدسوقي ٤ / ٣٢٢.

الترجيح:

الذي يترجح عندي في هذه الصورة أن الأصل عموم مشروعية النفي أو التغريب إذا وجد ما يوجبهما، لكن إن رأى الإمام المصلحة في غير تغريبه، وعدل إلى حبسه، فهو الأولي، وهو الذي يتمشى مع قواعد الشرع، سيما في هذه العصور، والتي قد يكون فيها التغريب للجاني أشبه بالنزهة أو المكافأة على جنايته، والله تعالى أعلم.

المبحث الخامس

أثر الوطن والاستيطان في الشهادات

وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الثالث

أثر الوطن والاستيطان في شهادة المسلم على المسلم

مَهَيِّدًا

الشهادة في اللغة بمعنى الحضور والمشاهدة والعلم والإخبار. قال ابن فارس: «الشين والهاء والذال أصلٌ يدلُّ على حضور وعلم وإعلام، لا يخرج شيئاً من فروعه عن الذي ذكرناه من ذلك الشَّهادة، يجمع الأصول التي ذكرناها من الحضور، والعلم، والإعلام، يقال: شَهِدَ يشهد شهادةً»^(١).

قال ابن دريد: «والمشَّهد: الموضع الذي يشاهد فيه القومُ القومَ، أي: يحضر بعضهم بعضاً»^(٢).

قال ابن قدامة: «وَأَشْتَقُّ الشَّهَادَةَ مِنَ الْمَشَاهِدَةِ ؛ لِأَنَّ الشَّاهِدَ يُخْبِرُ عَمَّا يُشَاهِدُهُ، وَقِيلَ: لِأَنَّ الشَّاهِدَ بِخَبْرِهِ جَعَلَ الْحَاكِمَ كَالْمُشَاهِدِ لِلْمَشْهُودِ عَلَيْهِ، وَتُسَمَّى بَيْتَةً؛ لِأَنَّهَا تُبَيِّنُ مَا التَّبَسَّسَ، وَتُكْشِفُ الْحَقَّ فِيمَا أُخْتَلِفَ فِيهِ»^(٣).

وتطلق هذه المادة على معانٍ أخرى كثيرة، تعود في كثير من أحوالها إلى نفس الأصل، والبعض يخرج عنه.

الشهادة شرعا:

اختلف عبارات الفقهاء في تعريف الشهادة على النحو الآتي:

فعند الحنفية: إخبار صدق لإثبات حق بلفظ الشهادة في مجلس القضاء^(٤).

وقال بعضهم: إخبار بحق للغير على الغير، عن مشاهدة لا عن ظن^(٥).

(١) مقاييس اللغة ٣/ ١٧٢، وانظر: القاموس المحيط مادة: (شهد)، والعين نفس المادة، والمفردات نفس المادة.

(٢) جمهرة اللغة / باب: (الذال والشين والهاء).

(٣) المغني ١٢ / ٣.

(٤) فتح القدير ٦ / ٢.

(٥) مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر ٢ / ١٨٥.

وعند المالكية: إخبار حاكم من علم ليقضي بمقتضاه (١).
وبعضهم عرفها بالآتي: قول بحيث يوجب على الحاكم سماعه الحكم بمقتضاه إن
عدل قائله مع تعدده أو حلف طالبه (٢).

وعند الشافعية: إخبار بحق للغير على الغير بلفظ أشهد (٣).
وعند الحنابلة: الإخبار بما علمه بلفظ خاص، ك: أشهد أو شهدت (٤).
فالشهادة في الجملة تدور على أن يقوم صادق شاهد أو عاين أو علم، بإخبار
القاضي بما رآه وشاهده ليقضي بمقتضاه، سواء كان بلفظ الشهادة أو غيره، في مجلس
الحكم، ليحصل بها ثبوت الحق للغير على الغير (٥).

والأصل في الشهادات الكتاب والسنة والإجماع والمعقول.
أما الكتاب: فقد أمر الله تعالى بالإشهاد بالمعنى الاصطلاحي المتقدم في غير
موضع من كتابه العزيز، منها الآتي:

قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ
وَأَمْرٌ آتَانِ مِمَّنْ رَضُونَ مِنَ الشَّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا
يَأْبَ الشَّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ الآية [البقرة-٢٨٢].

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آءَاتِيَهُمْ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا
تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [البقرة-٢٨٣].

وقال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ حِينَ
الْوَصِيَّةِ أَتْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ ءَاخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصْبَحْتُمْ
مُصِيبَةُ الْمَوْتِ﴾ الآية [المائدة-١٠٦].

(١) الشرح الكبير للدردير ٤ / ١٦٤.

(٢) شرح حدود ابن عرفة (٤٤٥).

(٣) حاشية الجمل ٥ / ٣٧٧.

(٤) شرح منتهى الإرادات ٣ / ٥٧٥.

(٥) انظر: الشهادة وأثرها في ثبوت الجريمة (٣٧) وما بعدها، وموانع الشهادة في الفقه الإسلامي ١ / ٥٠، وما
بعدها.

وقال تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾ [الطلاق-٢].
فأمر الله تعالى في هذه الآيات وغيرها بالإشهاد؛ مما يدل على مشروعيتها
وحجَّيتها، وأنها من أعظم ما يحفظ به الحقوق وتصان، وأقل أحوال هذا الأمر
الاستحباب.
وأما السنة:

فعن الأشعث بن قيس رضي الله عنه قال: «كانت بيني وبين رجل خصومة في بئر،
فاختصمنا إلى رسول الله ﷺ، فقال: (شاهدك أو يمينه)»^(١).
وعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: (البينة على المدعي،
واليمين على المدعى عليه)»^(٢).

وعن وائل بن حجر رضي الله عنه قال: جاء رجل من حضرموت ورجل من كندة
إلى النبي ﷺ، فقال الحضرمي: يا رسول الله، إن هذا قد غلبني على أرض لي كانت
لأبي. فقال الكندي: هي أرضي في يدي أزرعها ليس له فيها حق. فقال رسول الله ﷺ
للحضرمي: ألك بينة؟ قال: لا. قال: (فلك يمينه)»^(٣).

وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن هلال بن أمية رضي الله عنه قذف امرأته عند
رسول الله ﷺ بشريك بن سحماء رضي الله عنه، فقال النبي ﷺ: (البينة أو حدٌ في
ظهرك.. الحديث)»^(٤).

ففي هذه الأحاديث طالب النبي ﷺ المدعي بالبينة، والبينة هي ما يبين الحق
ويظهره، ومعلوم أن الشهادة من أعظم البيئات، بل إن أكثر من أهل العلم قصر معنى

(١) أخرجه البخاري في الرهن / باب إذا اختلف الراهن والمرتهن.. (٢٣٣٢)، ومسلم في الإيمان / باب وعيد
من اقتطع حق مسلم.. (١٩٧).

(٢) أخرجه الترمذي في الأحكام / باب ما جاء في أن البينة على المدعي.. (١٢٦١)، وصححه الألباني في إرواء
الغليل ٨ / ٢٨١، وهو في الصحيحين بلفظ «اليمين على المدعى عليه» بدون لفظ: «البينة على المدعي».

(٣) أخرجه مسلم في الإيمان / باب الوسوسة في الإيمان.. (١٩٩).

(٤) أخرجه البخاري في الشهادات / باب إذا ادعى أو قذف.. (٢٤٧٥).

البيئات عليها^(١).

فهذه النصوص تؤكد على مشروعية الشهادة، وأهميتها وحُجيتها، لما يحصل بها من فض النزاع بين المتنازعين، وفصل الخصومات، وثبوت الحق وحفظه وصيانته.

الإجماع: كما انعقد الإجماع على مشروعيتها^(٢).

ومن المعقول: فلأن الحاجة داعية إليها؛ لحصول التجاحد بين الناس، فوجب الرجوع إليها، إذ لولا الشهادة لضاع كثير من الحقوق^(٣).

فالشهادة إذن من أعظم الطرق التي يستدل بها القاضي على الحق ويحكم بموجبه، وذلك بعد أخذ الحيطة للتأكد من عدالة الشهود وغيرها، وعدم وجود حُجة قطعية أو ظنية تحول دون تغليب حُجية الشهادة، وهي وسيلة عظيمة وجلييلة لدفع التظالم ولإثبات الحقوق وردها إلى أهلها، ولو أن القاضي اقتصر على علمه بالحادثة المراد منه الحكم فيها، فإن أكثر مصالح الناس سوف تتعطل؛ لأن علمه إذا حصل في حادثة واحدة أو اثنتين فإن الكثير من الحوادث يتعذر عليه الوقوف عليها والعلم بها، كما يتعذر عليه العلم بها عن طريق التواتر المفيد لليقين؛ لأنه ليس من اليسر والسهولة وصول أخبار الحوادث دائما بطريق التواتر، ولذلك اقتضت حاجات الناس فيما يتقاضون فيه قبول الحجة الظنية ليبني عليها الحكم؛ لأنهم إما أن يهملوا النظر في الحوادث والقضايا التي لم يقيم على ثبوتها دليل قطعي، فيترتب على هذا ضياع حقوق الناس، وإما أن يقبلوا الدليل الذي يغلب على الظن صدقه كالشهادة، ويحفظوا حقوق الناس بها.

وبالنظر في هذين الأمرين يتعين قبول الدليل الظني - وهو الشهادة - دفعا لأشد

الضررين؛ لذا كانت الحاجة ماسة إلى الشهادة^(٤).

(١) إعلام الموقعين / ١ / ٩٠.

(٢) الإجماع (١٦)، ومراتب الإجماع (٥١)، والمغني ١٢ / ٣، والعدة شرح العمدة / ١ / ٦٢١.

(٣) المغني ١٢ / ٣، وشرح منتهى الإرادات ٣ / ٥٧٥.

(٤) مجلة البحوث الإسلامية ٢٢ / ١٤٣.

أثر الوطن والاستيطان في شهادة المسلم على المسلم:

لا خلاف بين أهل العلم في أن المسلم تقبل شهادته على المسلم مطلقاً، إذا ما توفرت شروط الشهادة فيه، واكتمل نصابها، وهذا ما دل عليه الكتاب والسنة والإجماع والمعقول، وهذا ظاهر في الوطن الإسلامي المحكوم بشرع الله، لكن فيما إذا وجد مسلمان في غير ديار الإسلام، واحتيج إلى شهادة أحدهما على الآخر، فالأظهر أن الخروج عن الوطن المسلم لا يغير من الحكم شيئاً، ولا يؤثر في رد شهادة المسلم على المسلم، إلا بنوع جحد من حكومة تلك الديار غير الإسلامية، كأن تشترط في الشهود أن يكون من أبناء بلادهم، أو لا تقبل شهادة المسلم ونحوه.

أو تكون تلك البلاد لا ترى التحريم أصلاً، كما لو كان في جريمة الزنا، فالغالب عليهم أنهم لا يجرمون بهذه الجريمة، فلن يفتقروا إلى الشهادة أصلاً، وحينئذ فإنه لا عبرة بالشهادة مطلقاً، سواء كانت شهادة مسلم أم غيره.

وقد يكون مثل هذا في بعض ديار الإسلام، بأن لا تقبل بعض الدول المسلمة شهادة غير المواطن الأصلي، أو تشترط في الشاهد أن يكون مواطناً أصلياً، احترازاً مما لو كان مستوطناً.

أما في الفقه الإسلامي فلم أقف على أحد من أهل العلم نصّ على أن وجود المسملين في غير ديارهم يؤثر شيئاً في شهادتهم، مما يدل على التسوية في هذا الباب، وأنه لا فرق بين وطن وآخر، وأن ما وقع من ذلك في بعض الدول إنما هو من باب التنظيم، والله أعلم.

المطلب الثاني

أثر الوطن والاستيطان في شهادة المسلم على الكافر والعكس

هذا المبحث يتنظم صورتين:

الأولى: شهادة المسلم على الكافر.

الثانية: شهادة الكافر على المسلم.

الصورة الأولى: شهادة المسلم على الكافر:

اتفق أهل العلم على أن شهادة المسلم على الكافر مقبولة^(١)، ويستدلون لذلك

بالآتي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿لَنْ كُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة-١٤٣].

ووجه الدلالة: أن الله تعالى أثبت للمؤمنين شهادة على الناس، فيدخل في ذلك

الكفار، والآية - وإن كانت في الآخرة - إلا أن عمومها يشملهم في الدنيا.

ثانياً: عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (لا تجوز شهادة ملة على ملة،

إلا أمتي تجوز شهادتهم على من سواهم)^(٢).

ووجه الدلالة: أن الشارع جعل شهادة هذه الأمة على كل من سواهم جائزة.

ثالثاً: القياس على شهادة المسلم، فإنه لما قبلت شهادة المسلم على المسلم،

فقبولها على الكافر من باب أولى.

رابعاً: أن الشهادة فرع عن الولاية، والمسلم له ولاية على غير المسلم، فقبلت

شهادته عليه.

(١) المبسوط ١٦ / ١٣٣، وتبيين الحقائق ٤ / ٢٢١، وبدائع الصنائع ٦ / ٢٨١، ٢٨٠، ومعين الحكام (٧٣)،

وحاشية الدسوقي ٤ / ١٧١، وتبصرة الحكام ١ / ١٨٠، والمجموع ٢٠ / ٢٢٦، ومغني المحتاج ٤ / ٤٢٦،

والمغني ١٢ / ٥٣، والإقناع ٢ / ٢٧٩، وفتح الباري ٥ / ٤١٢، ونيل الأوطار ٩ / ١٥٦.

(٢) رواه الطبراني في الأوسط ٥ / ٣٢٣، والبيهقي في السنن الكبرى ١٠ / ١٦٣، وفيه عمر بن راشد وهو

ضعيف. انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٤ / ٢٣٥، ونصب الراية ٤ / ١١٠.

الصورة الثانية: شهادة الكافر على المسلم:

أولاً: اتفق الفقهاء على عدم جواز شهادة الكافر على المسلم في غير الضرورة^(١).

قال ابن القطان رحمه الله: «واتفقوا أنه لا يقبل مشرك على مسلم في غير الوصية في السفر»^(٢).

وقال محمد بن عبد الله الزركشي الحنبلي: «الثاني: -أي من الشروط في قبول الشهادة- الإسلام، وهو -والله أعلم- إجماع في الجملة»^(٣).

واستدلوا لذلك بالآتي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة-٢٨٢].

ثانياً: قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق-٢].

ووجه الدلالة: أن الله تعالى أمر في الشهادة أن يكون الشهود مناً، ومن العدول، والكافر ليس كذلك.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء-١٤١].

ولا شك أن من أعظم السبيل أن يكون للكافرين على المؤمنين بالشهادة ونحوها، وقد نفاها الله تعالى.

رابعاً: عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ:

(لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة، ولا زانٍ ولا زانية، ولا ذي غمٍ على أخيه)^(٤).

ووجه الدلالة: أن الشرع منع قبول شهادة المسلم الفاسق بخيانة أو زنا، وإذا امتنع

(١) تبين الحقائق ٤/ ٢٢٤، والمحيط البرهاني ٩/ ٣٥٧، ٣٩٢، وبدائع الصنائع ٦/ ٢٨١، والشرح الكبير

للدردير ٤/ ١٧٢، ومواهب الجليل ٦/ ١٥٠، وحاشية العدوي ٧/ ١٧٦، ومغني المحتاج ٤/ ٤٢٧،

وأسنى المطالب ٤/ ٣٣٩، والسراج الوهاج (٦٠٣)، والمغني ١٢/ ٥٣، والإقناع ٢/ ٢٧٩.

(٢) الإقناع في مسائل الإجماع ٣/ ١٥١٢.

(٣) شرح الزركشي على الخرقى ٧/ ٣٢٤.

(٤) أخرجه أبو داود في الأفضية / باب من ترد شهادته (٣١٢٥)، وحسنه الألباني في إرواء الغليل ٨/ ٢٨٥.

شهادة فُسِّقَ المسلمین، فإنه يمتنع قبول شهادة الكفار الذين هم شرُّ الدواب عند الله تعالى.

خامسا: أن الكافر يكذب على الله تعالى، فلا يؤمن منه الكذب على خلقه، وقد قامت أدلة الشرع على عدم عدالتهم، كما في قوله تعالى: ﴿ أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ ﴾ [السجدة-١٨]، وقوله تعالى: ﴿ وَالْكَافِرُونَ هُمْ الظَّالِمُونَ ﴾ [البقرة-٢٥٤]، ففي هذه الآيات حكم الله على الكافرين بالظلم والفسق، وإذا كان المسلم الموصوف بالفسوق والظلم لا تقبل شهادته كما تقدم، فالكافر أولى ألا تقبل.

سادسا: أن في قبول شهادة الكفار على المسلمين إغزازا لهم ولدينهم، ورفعاً لمكانتهم، وقد وضعهم الله وأذلهم.

تبيين مما تقدم أن شهادة المسلم على غير المسلم تقبل بإطلاق، وأنه لا يفرق بين وطن وآخر، وذلك أن للمسلم ولاية عظيمة على الكافر، وليس في ذلك ما يخشى منه، متى توفرت الشروط المعتبرة في قبول الشهادة، غير ما سبق التنبيه عليه فيما إذا كان المسلم في ديار غير إسلامية، أو بلاد تشتترط في الشهود أن يكونوا من المواطنين الأصليين، وتُلغى شهادة غير المواطن، أو المواطن غير الأصلي (المستوطن) ولو كان مسلماً، فعدم قبول شهادة المسلم على غير المسلم هنا لأمر خارجي.

كما تبين أن شهادة الكافر على المسلم في غير الضرورة لا تقبل بالاتفاق، وقد تقدم حكاية ذلك؛ وذلك لما في قبول شهادة الكافر على المسلم من إغزاز له، ورفعة لدينه، مع كون الواجب ذلهم وإهانتهم، لكن يستثنى من ذلك أيضا إن كان المسلم في ديار غير إسلامية، ولا تعتبر شرع الله في الحكم، ففي هذه الحال لن يُلتفت إلى ما ذكره فقهاء الإسلام، وستقبل شهادة الكافر على المسلم حسب أنظمة تلك الدول، وهو نوع ذل وضعف وهوان أولى بالمسلمين المتواجدين هنالك أن يربأوا بأنفسهم عنه، والله المستعان.

ثانيا: شهادة الكافر على المسلم في حال الضرورة:

هذه المسألة من المسائل التي يظهر فيها أثر البعد عن الوطن جدا، وذلك بعد ما

تقدم إجماع أهل العلم على عدم قبول شهادة الكافر على المسلم، في غير الضرورة، فقد اختلفوا في قبولها في الضرورة في السفر، على قولين:

القول الأول: أن الشهادة تقبل في هذه الحال، في السفر، ولا تجوز في السفر إلا في الوصية، ولا يوجد أحد من المسلمين، وهو المشهور من مذهب الحنابلة، وبه قال جمع من الصحابة كابن عباس وابن مسعود وأبي موسى رضي الله عنهم، وغيرهم، وبه قال جمع كبير جدا من التابعين، واختاره ابن حزم رحمه الله، وأجاز شهادتهم للضرورة سفرا وحضرا شيخ الإسلام وابن القيم^(١).

قال ابن القيم رحمه الله: «وقول الإمام أحمد في قبول شهادته في هذا الموضع ضرورة حضرا وسفرا، ولو قيل: تقبل شهادتهم مع أيمانهم في كل شيء عدم فيه المسلمون لكان له وجه، ويكون بدلا مطلقا»^(٢).

الأدلة:

واستدلوا لذلك بالآتي:

أولا: قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهِدُوا بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ أَنتَـنَ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَبْتَكُمْ مَّصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسِبُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ أَرَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ﴾ [المائدة-١٠٦].

وجه الدلالة: في قوله تعالى: ﴿أَوْ ءَاخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ﴾ أي: من غير المسلمين، من غير ملتكم، والآية في الضرب في الأرض بالسفر، فدللت بالنص الصريح على

(١) المغني ١٢ / ٥٢، والإقناع ٢ / ٢٧٩، والإنصاف ١٢ / ٣٩، وانظر: المحلى ٩ / ٤٠٥، والفتاوى الكبرى ٥ / ٥٧٣، وإعلام الموقعين ١ / ٩٧، والطرق الحكمية (٢٧٦)، ومصنف ابن أبي شيبة ٤ / ٤٩٣، وأحكام السفر في الشريعة الإسلامية (٢٨٤) وما بعدها.

تنبيه: يمكن اعتبار القول المنسوب لشيخ الإسلام وابن القيم قولاً ثالثاً، ويكون قبول شهادة الكفار على المسلمين مطلقاً عند الاضطرار، سفرا وحضرا، وهذا وجهه، إلا أنه أمكن صياغته على أنه تفرع من القول الأول، كما وقع في الأصل، والله أعلم.

(٢) الطرق الحكمية (١٧-١٥٩).

قبول شهادة غير المسلم على المسلم في هذه الحال بالشروط المنصوص عليها في الآية.

المناقشة:

نوقشت هذه الآية بالآتي:

أولاً: أن المراد من غير عشيرتكم، أو من غير قبيلتكم.

وأجيب:

بأن هذا ظاهر الفساد والبطلان؛ لأنه ليس في أول الآية خطاب لقبيلة دون قبيلة، إنما أولها ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ ولا يشك منصف في أن غير الذين آمنوا هم الذين لم يؤمنوا، كما فسرها بغير ملتكم جمع من الصحابة والتابعين.
ثانياً: أن الآية منسوخة.

وأجيب: بأن دعوى النسخ باطلة، لا يجوز أن يقال في آية: إنها منسوخة إلا بنص صحيح أو ضرورة مانعة، وليس ههنا شيء من ذلك، ولو جاز مثل هذا لما عجز أحد عن أن يدعي فيما شاء من القرآن أنه منسوخ^(١).

وقد جاء عن عائشة رضي الله عنهما قالت: «إن سورة المائدة آخر سورة نزلت، فما وجدتم فيها حلالاً فحللوه، وما وجدتم فيها حراماً فحرّموه»^(٢).
وهذه الآية في المائدة فبطل أنها منسوخة، وصح أنها محكمة.

ثانياً: عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: خرج رجل من بني سهم مع تميم الداري وعدي بن بداء، فمات السهمي بأرض ليس بها مسلم فلما قدما بتركته فقدوا جاماً من فضة مخصوصاً من ذهب، فأحلفهما رسول الله ﷺ ثم وجد الجام بمكة فقالوا: ابتعناه من تميم وعدي، فقام رجلان من أوليائه فحلفا: لشهادتنا أحق من شهادتهما، وإن الجام لصاحبهم. قال: وفيهم نزلت هذه الآية: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهْدَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ

(١) انظر هذه المناقشات والأجوبة: تفسير الطبري ١١ / ١٦٩، وتفسير القرطبي ٦ / ٣٥٠، وزاد المسير ٢ / ٤٤٦، والمغني ١٢ / ٥٢، والمحلى ٩ / ٤٠٩، وفتح الباري ٥ / ٤١٢، ونيل الأوطار ٩ / ١٥٦.

(٢) تفسير القرطبي ٦ / ٣١.

أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ ﴿١﴾.

وهذا الحديث أيضا نصٌّ في جواز قبول شهادة الكافر على المسلم في حال السفر عند عدم وجود مسلم يشهد.

ثالثا: أن هذا ما قضى به الصحابة رضي الله عنه بعد موت النبي ﷺ، فعن الشعبي رحمه الله أن رجلا من المسلمين حضرته الوفاة بدقوقاء^(٢) هذه، ولم يجد أحدا من المسلمين يشهده على وصيته، فأشهد رجلين من أهل الكتاب، فقدا الكوفة وأتيا الأشعري - هو أبو موسى - فأخبراه، وقدا بتركته ووصيته، فقال الأشعري: «هذا أمر لم يكن بعد الذي كان على عهد رسول الله ﷺ»، فأحلفهما بعد العصر بالله ما خاننا ولا كذبا ولا بدلا ولا كتما ولا غيرا، وإنما لوصية الرجل وتركته فأمضى شهادتهما^(٣).

ووجه الدلالة: أن النبي ﷺ اعتبر شهادة الكتابيين، ولم يردّها، فدل ذلك على جوازها، واعتبارها، ما لم يعثر على خيانة الشهود وكذبهم فيها. قال الخطابي: «فيه دليل على أن شهادة أهل الذمة مقبولة على وصية المسلم في السفر خاصة»^(٤).

القول الثاني: أن الشهادة لا تقبل مطلقا، ولو في الضرورة، وهو مذهب الحنفية والمالكية والشافعية، وقول عند الحنابلة^(٥).

(١) أخرجه البخاري في الوصايا / باب قوله تعالى ﴿ شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ ﴾ (٢٥٧٢).
 (٢) دقوقاء: بفتح أوله وضم ثانيه وبعد الواو قاف أخرى وألف ممدودة ومقصورة، مدينة بين إربل وبغداد معروفة لها ذكر في الأخبار والفتوح كان بها وقعة للخوارج. معجم البلدان باب: (الدال والقاف وما يليهما).
 (٣) أخرجه أبو داود في الأقضية / باب شهادة أهل الذمة وفي الوصية.. (٣١٢٨)، وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن أبي داود برقم (٣٦٠٥).
 (٤) عون المعبود ١٠ / ١٢.

(٥) المبسوط ١٦ / ١١٣، وحاشية ابن عابدين ٣٣٩ / ٥ ط. المطبعة العثمانية، واختلاف الفقهاء (١٩١)، والمدونة الكبرى ٤ / ٢١، والإشراف على نكت مسائل الخلاف ٢ / ٩٧٢، وبداية المجتهد ٢ / ٣٨٠، والثمر الداني (٦٠٩)، ومغني المحتاج ٤ / ٤٢٧، وأسنى المطالب ٤ / ٣٣٩، والإنصاف ١٢ / ٤٠، وانظر: شهادة الكافر عند الفقهاء (١٤) وما بعدها.

الأدلة:

استدل أصحاب هذا القول بالأدلة السابقة في عدم قبول شهادة الكافر، وعمّموها في سائر الأحوال، وناقشوا أدلة القول الثاني بما سبق، وتقدم الجواب عن مناقشتهم. وقد شدّد ابن حزم رحمه الله في مناقشة أصحاب هذا القول، حتى جاء في معرض كلامه:

«ومن عجائب الدنيا التي لا نظير لها أن المحتجين بهذا هم الحنفيون، والمالكيون، والشافعيون، فأما الحنفيون فأجازوا شهادة الكافر في كل شيء بعضهم على بعض بغير أمر من الله تعالى بذلك، بل خالفوا القرآن في نهيهِ عن قبول نَبأ الفاسق، ثم خالفوه في عدم قبول الكافر في السفر.. وأما المالكيون فأجازوا شهادة طيبين كافرين حيث لا يوجد طيب مسلم بغير أمر من الله تعالى بذلك، بل خالفوا القرآن في كلا الوجهين كما ذكرنا.. وذكروا خبراً رويناه من طريق عمر بن راشد اليمامي عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (لا تجوز شهادة ملة على ملة إلا ملة محمد فإنها تجوز على غيرهم) وعمر بن راشد ساقط، وهذا خبر أول من خالفه أبو حنيفة؛ لأنه يجيز شهادة اليهودي على النصراني، ومالك فإنه يجيز شهادة الكفار الأطباء على المسلمين، ولا ندرى من أين وقع لهم هذا التخصيص للأطباء دون سائر من يضطر إليه؟!» (١).

ويضاف إلى هذه المناقشة الآتي:

أولاً: أن كل هذه النصوص إنما وردت في الإشهاد في الاختيار والسعة، والنزاع في

وقت الضرورة.

ثانياً: أنه على تقدير دلالة الآيات والنصوص على اشتراط العدالة في الشاهد، فقد

قام الدليل الخاص على جواز قبول شهادة غير المسلم في هذا الموضع.

ثالثاً: أن الأصل في المسلم العدالة، ولا يبعد أن يوجد في المسلمين من شهود

الزور، والموصوفين بالفسق الكثير، ونظيره أن يقال: الأصل في الكافر عدم العدالة، ولا

يبعد أن يوجد منهم من تقبل شهادته، وقد أثنى الله على طوائف منهم، قال تعالى: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ [الأعراف-١٥٩]، وقال تعالى: ﴿وَمِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران-٧٥]، فوجود العدول الذين يشهدون بالحق وارد، فلا أقل من أن تقبل شهادتهم في أضيق الأحوال، في الضرورة في السفر.

على أن وصفهم بالفسق إنما هو في العقيدة، ولا يلزم منه أن يكونوا كذبةً في الشهادة.

الترجيح:

بعد النظر في هذه المسألة وأقوالها وأدلتها، ترجح لدي ما اختاره شيخ الإسلام وابن القيم رحمهما الله، وأنه في حال الضرورة لا ينبغي أن يؤثر البعد عن الوطن بسفر ونحوه في قبول شهادة غير المسلم، وأنه ليس شرطاً في قبول شهادة الكافر على المسلم أو له، أن يكونا خارجين عن الوطن، وأنه يجوز قبولها ولو في الوطن الأصلي، وذلك للوجوه الآتية:

الأول: بناء على قاعدة الشرع في حفظ الحقوق، وأن الله إنما طالب بالبينات لحفظ الحقوق وصيانتها، ولأجل عدم تعدي الناس بعضهم على بعض دون اعتبار ما يثبت ذلك، إذ هذا هو المتمشي مع مقصد الشارع، وذلك بعد توفر سائر شروط قبول الشهادة الممكنة.

الثاني: أنه إذا تردد الحق بين ثبوته بشهادة كافر، وبين ضياعه لعدم وجود مسلم عدل يشهد، فلا شك أن حفظ الحق وثبوته مترجح، بشرط ائتمان هذا الكافر الشاهد، فإن هذا يحقق العدل، ويحفظ المصالح، سيما إن اقترن هذا بحلفٍ ويمين مغلظ يحلفه الكافر.

الثالث: كما تقدم، أنه لا يبعد أن يوجد كافر يقوم بالشهادة على وجهها، فكما أن المسلم مع كون الأصل فيه العدالة، لكن يوجد مسلم فاسق ترد شهادته، فكذلك الكافر الأصل فيه الكذب والخيانة، وقد يوجد كافر تقبل شهادته، ولا أرى فرقاً -إذا ما قامت ضرورة- بين السفر والحضر، فطالما جازت شهادته للضرورة في السفر، فيجب أن

تجوز في الحضر للضرورة أيضا، إذ لا فرق.

الرابع: أنه من المقرر في الشرع الحنيف التفريق بين مواضع الضرورة ومواضع السعة والاختيار، فيجوز في الضرورة ما لا يجوز في السعة، وهذا إذا لم يقيم الدليل الخاص متقرر، فكيف إذا قام من الحجة الشرعية ما يفيد هذا على وجه الخصوص؟! فلا شك أنه أولى بالجواز^(١).

فالراجح أن البعد عن الوطن ليس شرطا في قبول شهادة غير المسلم على المسلم، وأنه متى وجدت الضرورة جاز قبول شهادته بشرطها، حضرا وسفرا، والله تعالى أعلم. تنبيه: اختلف أهل العلم في الكافر في هذه المسألة، هل هو الكافر مطلقا، أم لا بد أن يكون من أهل الذمة؟^(٢)

والصحيح قبول شهادة الكافر مطلقا في حال الضرورة، ولا فرق بين ذمّي وغيره، لعموم النصوص السابقة، كما أن هذا هو موجب الضرورة، سيما في هذا العصر الذي كثر فيه تعامل المسلمين مع غيرهم، فاعتبار أن يكونوا من أهل الذمة، مع كون التعامل مع الكفار في كثير من الأحيان يكون مع وثنيين من الصين واليابان والهند ونحوه، فهذا الشرط قد يضيع به حقوق كثيرة، وتتعطل المصالح، مع أنه في كثير من الأحيان يحصل بكلامهم غلبة ظن أو قطع بصدقهم، والله تعالى أعلم.

(١) انظر فيما يفيد ترجيح شهادة الكافر للضرورة: المبسوط ١٦/١٣٦، والمحلى ٩/٤٠٥، والفتاوى الكبرى ٥/٥٧٣، وإعلام الموقعين ١/٩٧، والطرق الحكمية في السياسة الشرعية (١٧-١٥٩)، وأحكام السفر في الشريعة الإسلامية (٢٩٢).

(٢) انظر: المغني ١٢/٥٢، والنكت والفوائد السنية على مشكل المحرر ٢/٢٧٣، والإقناع ٤/٤٣٦، وجامع البيان ١١/١٦٩، والفتاوى الكبرى ٥/٥٧٣، وإعلام الموقعين ١/٩٧.

المطلب الثالث

أثر الوطن والاستيطان في شهادة الكافر على الكافر

مهَيِّدًا

هذه المسألة من المسائل التي يعتبر فيها اختلاف الوطن بشكل كبير جدا، وذلك أن الخلاف المطروح فيها إنما يكون فيما إذا كان الكافران في وطن وديار الإسلام، إذ هو الموضوع الذي يوجد به مجالس القضاء التي تحكم بشرع الله، أما إذا كان في غير الوطن الإسلامي، فحتى على تقدير تأثير الكفر في رد الشهادة، فإن الأنظمة العالمية في غير بلاد الإسلام لا تكاد تعتبر شيئا من أحكام الإسلام، إلا ما كان من باب الفتوى في هذه البلاد، فللمفتي أن يفتي بحكم الإسلام، أما النظام المدني فإنه يجيز شهادة الكافر على الكافر، بل ربما ردَّ شهادة المسلم مطلقا، سواء على مسلم مثله أم على غيره، كما تقدم.

أما في الفقه الإسلامي فقد اختلف أهل العلم في شهادة الكفار بعضهم على بعض على قولين:

القول الأول: قبول شهادة الكفار بعضهم على بعض، على تفصيل بينهم، فمنهم من أجازها مطلقا، وقال: إن الكفر كله ملة واحدة، فُتقبل شهادة اليهودي على النصراني، والنصراني على اليهودي، وهذا قول أبي حنيفة وأصحابه، وحكاه بعض الحنابلة رواية عن الإمام أحمد.

ومنهم من قال: إن الكفر ملل مختلفة، فلا تقبل شهادة يهودي على نصراني ولا نصراني على يهودي^(١)، وقد روي هذا عن بعض السلف كأبي عبيد والحسن وعطاء والنخعي^(٢).

الأدلة:

استدل القائلون بعموم قبول الشهادة بالآتي:

(١) المبسوط ١٦/١٣٣، وبدائع الصنائع ٦/٢٨١، والمحيط البرهاني ٩/٣٥٤، وحاشية ابن عابدين ٧/٥٢٠، والشرح الكبير ١٢/٣٤، والمبدع ١٠/٢٨٣، وشرح الزركشي ٦/٢٩٩.
(٢) انظر: مصنف ابن أبي شيبة ٥/٣٤٤، ومصنف عبد الرزاق ٦/١٢٩، والسنن الكبرى للبيهقي ١٠/١٦٦.

أولاً: من القرآن:

أولاً: قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ ﴾

[آل عمران-٧٥].

ووجه الدلالة: أن الله سبحانه أخبر أن منهم الأمين على مثل هذا القدر الكبير من المال، ولا ريب أن الشهادة تعتمد على صفة الأمانة، وهذا عام فيما إذا كان على نفس ملته، أو ملة أخرى.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ ﴾ [الأنفال-٧٣].

ووجه الدلالة: أن الله تعالى أثبت للكفار عموماً الولاية بعضهم على بعض، والولاية أعلى رتبة من الشهادة، فإذا ثبتت الولاية فالشهادة أولى.

ثالثاً: ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهْدَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ أَشْنَانٌ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرِيئٌ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ .. ﴾ الآية [المائدة-١٠٦].

ووجه الدلالة: أنه إذا جازت شهادة الكافر على المسلم فعلى الكافر مثله من باب أولى.

ومن السنة:

أولاً: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ الْيَهُودَ جَاءُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَذَكَرُوا لَهُ أَنَّ رَجُلًا مِنْهُمْ وَامْرَأَةً زَنِيًّا فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَا تَجِدُونَ فِي التَّوْرَةِ فِي شَأْنِ الرَّجْمِ؟ فَقَالُوا: نَفْضُحُهُمْ وَيُجْلَدُونَ. فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ: «كَذَّبْتُمْ. إِنَّ فِيهَا الرَّجْمَ، فَأَتَوْا بِالتَّوْرَةِ فَنَشَرُوهَا، فَوَضَعَ أَحَدُهُمْ يَدَهُ عَلَى آيَةِ الرَّجْمِ، فَقَرَأَ مَا قَبْلَهَا وَمَا بَعْدَهَا، فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ: ازْفَعْ يَدَكَ. فَرَفَعَ يَدَهُ فَإِذَا فِيهَا آيَةُ الرَّجْمِ، فَقَالُوا: صَدَقَ يَا مُحَمَّدُ، فِيهَا آيَةُ الرَّجْمِ، فَأَمَرَ بِهِمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَرَجِمَا قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: «فَرَأَيْتُ الرَّجُلَ يَجْنَأُ عَلَى الْمَرْأَةِ بِقِيهَا الْحِجَارَةَ» (١).

(١) أخرجه البخاري في المناقب / باب قوله تعالى ﴿ يعرفونه كما يعرفون أبناءهم.. ﴾ (٣٣٦٣)، ومسلم في =

وفي لفظ: «فَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالشُّهُودِ، فَجَاءُوا بِأَرْبَعَةٍ، فَشَهِدُوا أَنَّهُمْ رَأَوْا ذَكَرَهُ فِي فَرْجِهَا مِثْلَ الْمِيلِ فِي الْمُكْحَلَةِ، فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِرَجْمِهِمَا» (١).

المناقشة:

نوقش هذا الحديث من وجهين:

الأول: أن الزيادة التي فيها الشهود رواية ضعيفة لا تثبت.

الجواب: أجيب عن هذا بأن من أهل العلم من صحَّح هذه الزيادة.

الثاني: أن الشهود المذكورين إنما هم شهود الإسلام.

الجواب: أجيب عن هذا أنه لم يثبت، والأصل أنها فيما بينهم من اليهود (٢).

ثانياً: عن جابر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ أجاز شهادة أهل الكتاب بعضهم على بعض (٣).

المناقشة: نوقش هذا الحديث بأنه حديث ضعيف لم يثبت عن رسول الله ﷺ.

ومن الأثر: أنه قد أجاز جمع كبير من التابعين شهادة الكفار بعضهم على بعض،

ولو اختلفت مللهم، وممن رأى ذلك عمر بن عبد العزيز وشريح والليث بن سعد

والشعبي ونافع ووكيع والزهرى وقتادة وحماد بن أبي سليمان والثوري (٤).

= الحدود / باب رجم اليهود أهل الذمة في الزنا (٣٢١١).

(١) أخرجه أبو داود في الحدود / باب في رجم اليهوديين (٣٨٦٢)، وهي زيادة من رواية مجالد عن الأعمش. قال الدارقطني: تفرد به مجالد عن الشعبي وليس بالقوي انتهى، وقال ابن عبد الهادي: " وهذا الذي تفرد به مجالد من الزيادة في الحد لم يتابع عليه، ومجالد لا يحتج بما انفرد به. انظر: نصب الراية ٤ / ١١٠، وتنقيح التحقيق في أحاديث التعليق لابن عبد الهادي ٣ / ٢٧٩، والحديث صححه بهذه الزيادة الشيخ الألباني في صحيح وضعيف سنن أبي داود برقم (٤٤٥٢).

(٢) فتح الباري ١٢ / ١٧١، وعون المعبود ٩٣ / ١٢.

(٣) رواه ابن ماجه في الأحكام / باب شهادة أهل الكتاب بعضهم على بعض (٢٣٦٥)، وقد جَوَّدَ إسناده ابن الترمكاني كما في الجوهر النقي ١٠ / ١٦٢، غير أن الحافظ ضعفه كما في تلخيص الحبير ٤ / ١٩٨، وضعفه الألباني في صحيح وضعيف سنن ابن ماجه برقم (٢٣٧٦).

(٤) انظر: مصنف ابن أبي شيبة ٥ / ٣٤٣، ومصنف عبد الرزاق ٦ / ١٣٠، والجوهر النقي ١٠ / ١٦٢.

ومن المعقول:

أولاً: أن الكفار من أهل الولاية على أنفسهم وأولادهم، فيكونون من أهل الشهادة على جنسهم، ويستوي فيه ما إذا اتفقت الملة أم اختلفت.

ثانياً: أن الكفار يتعاملون فيما بينهم بأنواع المعاملات من المديانات والمعاوضات وغيرها، وتقع بينهم الجنائيات، ولا يحضرهم غالباً مسلم، فهي في الغالب تقع على غير مرأى من المسلمين، فلو لم تقبل شهادتهم عند ترفعهم وتحاكمهم إلينا، لتعسر إثباتها، ولأدى ذلك إلى تظالمهم وضياع حقوقهم.

أما من قال بعدم قبول شهادة أهل ملة على غير ملتهم، فقد استدلوا لذلك بما بينهم من عدا كبر سافر، فقد قال تعالى فيهم: ﴿فَأَعْرَبْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [المائدة-١٤]، ومعلوم أن العداوة من أكبر أسباب منع الشهادة.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (لا تجوز شهادة ذي الظنة ولا ذي الحنة)^(١).

المناقشة:

يناقش هذا من وجهين:

الأول: أن الآية أصلاً في النصارى، وما وقع بينهم، وليست في أهل ملة مع ملة أخرى، قال تعالى: ﴿وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِيُّ أَخَذْنَا مِيثَقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَعْرَبْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [المائدة-١٤]، ومقتضى هذا أن يمنعوا شهادة النصارى بعضهم على بعض، لوجود هذا العداوة بينهم، وهم يجوزونها، فليس في الآية دليل على ما ذهبوا إليه.

الثاني: أن العداوة الحقيقية هي ما بينهم وبين المسلمين، وقد جازت شهادتهم عليهم للضرورة، فعلى الكفار أولى، ولو بغير ضرورة؛ لأن الأمر بينهم أخف مما هو

(١) الحنة: العداوة، قال ابن منظور: «وهي لغة قليلة في الإحنة». لسان العرب ١٣ / ٨ مادة: (أحن)، والنهاية لابن الأثير/ باب الحاء مع النون، والحديث رواه الحاكم في المستدرک، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ٤ / ٩٩، ورواه البيهقي في السنن الكبرى ١٠ / ٢٠١.

عليه مع المسلمين.

القول الثاني: عدم قبول شهادة الكفار بعضهم على بعض مطلقاً، سواء كانوا في دار إسلام أم في دار حرب، وسواء اتفقت الدار أم اختلفت، وسواء كانوا ذميين أم غيرهم، وسواء كانوا في سفر أم في حضر، وهو المشهور من مذهب المالكية والشافعية والحنابلة، وهو ما اختاره ابن حزم رحمه الله (١).

الأدلة:

استدل أصحاب هذا القول بما تقدم في أدلة رد شهادة الكافر على المسلم، وقد تقدمت مناقشتها بما يصح هنا، بل قبولها هنا أولى لتساويهما، يضاف إلى ما تقدم استدلالهم بحديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (ولا يجوز شهادة أهل ملة على ملة إلا أمتي، فإنهم يجوز شهادتهم على من سواهم) (٢).

وجه الدلالة: أنه نص صريح في عدم قبول شهادة أهل الأديان الأخرى بعضهم على

بعض.

المناقشة:

نوقش هذا الحديث من وجهين:

الأول: بأنه ضعيف لم يثبت، فلا حجة فيه.

الثاني: على تقدير ثبوته، فهو حجة على الأقل حجة في قبول شهادة أهل الملة على

نفس ملتهم، دون الملة الأخرى.

قال شيخ الإسلام: «فإنه لم ينف شهادة أهل الملة الواحدة بعضها على بعض، بل

مفهوم ذلك جواز شهادة أهل الملة الواحدة بعضها على بعض» (٣).

(١) الذخيرة ١٠ / ٢٢٤، وحاشية الخرشبي ٧ / ١٧٦، وتهذيب المدونة ٣ / ٢٢٧، والحاوي الكبير ١٧ /

١٢٤، ومغني المحتاج ٤ / ٤٢٧، والمغني ٩ / ١٨٤، والشرح الكبير ١٠ / ١٩٦، وكشاف القناع ٦ /

٤١٧، والمحلى ٩ / ٤١٠، وفتح الباري ١٢ / ١٧١، وعمدة القاري ٢٤ / ١٩.

(٢) أخرجه الدارقطني ٤ / ٦٩، وقال: «لفظ ابن عياش إلا أنه قال في حديثه عن أبي هريرة: «أحسب شك

عمر. وعمر بن راشد ليس بالقوي»، وانظر: التحقيق في أحاديث الخلاف لابن الجوزي ٢ / ٤٣٩.

(٣) مجموع الفتاوى ١٥ / ٢٩٨.

كما استدلووا بالمعقول: أن من لا تُقبل شهادته على المسلم لا تُقبل على غيره. ولأن الكافر أعظم جرماً من المسلم الفاسق، وشهادة الفاسق المسلم غير مقبولة فشهادة الكافر أولى.

المناقشة:

يناقش هذا بأن شهادة الكافر على المسلم ليست مردودة بإطلاق، وقد ترجح جوازها للضرورة حضراً وسفراً، فلا يمنع من قبولها على كافر مثله، ولو بغير ضرورة، ورد شهادة الفاسق لوجود ما يمنع قبول شهادته، أما إذا كان الكافر معروفاً بالأمانة، فليس ما يمنع من قبول شهادته.

الترجيح:

بعد النظر في الأقوال في هذه المسألة، وبعد ما سبق من الشهادة إنما أقامها الله حفظاً للحقوق، وتحقيقاً للعدل، فإن المترجح هو قبول شهادة الكافر على الكافر مطلقاً، دون النظر إلى اختلاف الرتبة في الدين؛ إذ الصحيح كون الكفر ملة واحدة، وأن الجميع على الباطل، مع التسليم بأن أهل الكتاب أفضل من غيرهم، إلا أن هذا الباب ليس المراد فيه تحقيق عدالة الدين، إنما هو حفظ الحقوق، فلو لم يكن لبعضهم على بعض شهادة لضاعت حقوقهم عند الجحود والإنكار، فدعت الحاجة إلى صيانة تلك الحقوق بالشهادة، وهذا أمر يستوي فيه ما إذا كانت الملة واحدة، أم اختلفت.

كما أنه إذا كان يجوز قبول شهادة الكافر على المسلم عند الاضطرار، فقبولها على مثله من باب أولى، وجوازها بغير ضرورة لأن الأمر فيهم أخف، وهذا إذا كان في ديار الإسلام، فهو في ديار الكفار من باب أولى، والله تعالى أعلم.

أثر اختلاف الوطن في مسألة مفرعة على قول الحنفية ورواية الحنابلة:

من المسائل التي يظهر فيها أثر البقاء في الوطن الأصلي أو الخروج منه مسألة ينص عليها الحنفية وبعض الحنابلة، وهي شهادة الكفار بعضهم على بعض إذا اختلف وصفهم بالنسبة للمسلمين، كأن يكون ذمياً مع مستأمن^(١)، أو ذمياً مع ذمّي، ونحوه،

(١) وقع التعبير بالمستأمن؛ لأن الحربي لا يتصور وقوع الشهادة منه ولا عليه؛ لأن الشهادة إنما تطلب في =

وهو مفرّع على القول الراجح المتقدم من كونهم يجوّزون شهادة الكفار بعضهم على بعض، والكلام في هذه المسألة في ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون الشاهد أعلى من المشهود عليه؛ فإنه تقبل شهادته عليه بلا نزاع عند الحنفية، كما لو كان ذمياً يشهد على مستأمن، فإنه تقبل شهادة الذمي على المستأمن؛ لأن الذمي أعلى حالا من المستأمن، حيث قبل حكم الإسلام وهو الجزية، فهو أقرب إلى الإسلام منه، ولأن الذمي بعقد الذمة صار كالمسلم في قبول شهادته على المستأمن^(١).

الثانية: أن يكون الشاهد أدنى حالا من المشهود عليه؛ كما لو كان الشاهد مستأمناً يشهد على ذمي، فإنه لا تقبل شهادته عليه بلا نزاع أيضاً؛ لأنه لا ولاية له عليه؛ لأن الذمي من أهل دار الإسلام، بخلاف المستأمن، فهو ليس من دار الإسلام حقيقة، وإن كان فيها صورة؛ لأنه ما دخل دارنا للسكنى فيها بل ليقضي حوائجه، ثم يعود عن قريب، فلم يكن من أهل دار الإسلام^(٢).

ولعل الأرجح بناء على ما تقدم هو قبول شهادة المستأمن على الذمي في حال الضرورة، حضراً وسفراً، كما تقدم في المسلم مع الكافر، فلئن تقبل بين المسلم والكافر، للاضطرار، فقبولها بين الكافرَيْن من باب أولى.

الثالث: أن يكونا متساويين: كأن يكونا مستأمنين، فإن كانوا من أهل دار واحدة فإنها تقبل، وأما إن كانوا من دارين مختلفين فلا تقبل؛ ويعلمون هذا بأن اختلاف الدارين يقطع الولاية ولهذا يمنع التوارث، والشهادة نوع ولاية، وهذا فيه الإشارة إلى أن أهل الذمة إذا

= مجالس القضاء، وإنما تكون مجالس القضاء في دار الإسلام حقيقة أو حكماً، والحربي الذي يدخل دار الإسلام بأمان، هو المستأمن، وهو الذي يتصور وقوع الشهادة منه أو عليه، بخلاف ما إذا كان الحربي غير مستأمن فإنه إذا دخل دار الإسلام استترق، وأبيح دمه وماله، فلا يصلح للشهادة. انظر: العناية شرح الهداية ٤٢٠/٧، ودرر الحكام ٣٧٦/٢.

(١) فتح القدير ٤٣/٦، ٤٤ ط. بولاق، والفتاوى الهندية ٣/٥١٧، ودرر الحكام ٣٧٦/٢، والنكت والفوائد السننية على مشكل المحرر ٢٨٢/٢.

(٢) فتح القدير ٤٣/٦، ٤٤، ودرر الحكام ٣٧٦/٢، وبدائع الصنائع ٦/٢٨١.

كانوا من دارين مختلفين قبلت شهادة بعضهم على بعض؛ لأنهم من دار الإسلام فهي تجمعهم^(١).

الترجيح:

الأرجح عندي أنه بناء على ما تقدم من كون الشهادة إنما شرعت من أجل حفظ الحقوق، وتحقيق العدل عند التجاحد والإنكار، أنه لا أثر لمفارقة الوطن في هذه المسألة، وأنه لا ينبغي أن تقاس الشهادة بالإرث، لاختلاف حقيقة كل منهما، فالإرث مبنيٌّ على النصر والولاية التامة؛ ولهذا انعدم باختلاف الدين، فكان لاختلاف الوطن والدار أثر فيه، مع أن هذا يحتمل المناقشة أيضا، أما الشهادة فهي مشروعة لمعنى آخر غير مسألة النصر والولاية، وهو تحقيق العدل، فكان الواجب قبول شهادة المستأمن على المستأمن، ولو مع اختلافهما في الوطن الأصلي، وعدم اتحاد الدار، تحقيقا للمعنى الذي من أجله شرعت الشهادات، وتحقيقا للعدل في ديار الإسلام، والله تعالى أعلم.

(١) فتح القدير ٦/٤٣، ٤٤، وبدائع الصنائع ٦/٢٨١، ودرر الحكام ٢/٣٧٦، والفتاوى الهندية ٣/٥١٧.

فهرس موضوعات المجلد الأول

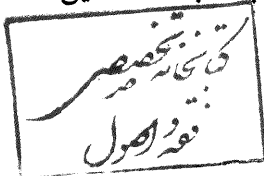
رقم الصفحة	الموضوع
٧	أهمية الموضوع
٨	أسباب اختيار الموضوع
٨	أهداف الموضوع
٨	الدراسات السابقة
١٣	منهج البحث
١٥	المخطط وتقسيماته
٢٩	تعريف الوطن لغة
٣١	تعريف الوطن اصطلاحاً
٣٢	الوطن في الاصطلاح المعاصر
٣٤	تعريف الاستيطان لغة واصطلاحاً
٣٦	تعريف الإقامة لغة واصطلاحاً
٤١	تعريف المحلة لغة واصطلاحاً
٤٣	تعريف الدار لغة
٤٤	تعريف الدار اصطلاحاً، وفي اصطلاح المعاصرين
٤٥	تعريف المواطنة لغة واصطلاحاً
٤٧	تعريف الدولة لغة واصطلاحاً
٤٩	إطلاقات الوطن في الرسالة
٥٠	تعريف الهوية لغة واصطلاحاً
٥١	مكونات الهوية
٥٢	حدود الوطن الأصلي
٥٤	أوضاع الحدود الدولية
٥٦	التشريعات المرتبطة بمياه البحار

- ٦٠ أقسام الوطن الأصلي
- ٦٤ ما ينتقض به الوطن الأصلي
- ٦٩ تعريف الوطن غير الأصلي
- ٧٠ نواقض الوطن غير الأصلي
- ٧٥ تعريف تعدد الوطن
- ٨٠ الأحكام المترتبة على الرجوع للوطن الأصلي
- ٨٥ أثر النية في إثبات حكم الاستيطان
- ٨٩ انقطاع حكم السفر بالاستيطان
- ٨٩ تعريف المسافر
- ٩٠ تعريف المقيم
- ٩٠ تعريف المستوطن
- ٩٩ تعريف دار الإسلام
- ١٠٥ تعريف دار الكفر
- ١٠٦ تعريف دار الكفر عند المعاصرين
- ١١١ التعريف بدار العهد
- ١١٣ التعريف بدار الحرب
- ١١٧ تعريف الهجرة
- ١٢٠ أقسام الهجرة
- ١٢٣ أسباب الهجرة
- ١٢٥ حكم الهجرة
- ١٣٥ الأحكام المتعلقة بالهجرة
- ١٣٧ حكم رجوع الشخص للبلد الذي هاجر منه
- ١٣٨ انقطاع الهجرة
- ١٤٣ أثر الوطن والاستيطان في المسح على الخفين وما ألحق بهما

- أثر الوطن والاستيطان في قصر الصلاة ١٥٥
- أثر الوطن والاستيطان في الجمع بين الصلاتين ١٦١
- اشتراط الاستيطان للجمعة ١٧٣
- اشتراط الاستيطان للعديد ١٧٨
- نقل الميت إلى وطنه الأصلي ١٨٣
- الصلاة على الميت إذا وجد في غير دار الإسلام ١٩٠
- أثر الوطن والاستيطان في ابن السبيل ١٩٧
- الخلاف في المراد بابن السبيل ١٩٧
- نقل الزكاة من وطن إلى وطن آخر ٢٠٢
- صور نقل الزكاة ٢٠٢
- حكم نقل زكاة الفطر ٢١٠
- أثر مفارقة الوطن في وجوب الصوم ٢١٥
- صوم المستوطن إذا عاد إلى وطنه الأصلي ٢٢٠
- أثر الرجوع إلى الوطن الأصلي في التمتع بالعمرة إلى الحج ٢٢٥
- أثر الوطن والاستيطان في تكرار العمرة ٢٢٩
- الخلاف في تكرار العمرة ٢٢٩
- أنواع النسك للمكي ٢٣٥
- التعريف بالرَّمَل والاضطباع لغة واصطلاحاً ٢٤٠
- الخلاف في المواضع التي يشرع فيها الرَّمَل والاضطباع ٢٤٢
- حكم الرَّمَل والاضطباع للمكي ٢٤٣
- حكم الهدى للمكي ٢٤٥
- حكم طواف الوداع للمكي ٢٤٦
- حكم الهدى لمن نوى الاستيطان بمكة وليس من أهلها ٢٥١
- اشتراط صوم بدل الهدى في الوطن الأصلي ٢٥٦

- أثر الوطن والاستيطان فيما يجب على النائب في الحج ٢٥٧
- اشتراط الاستيطان للأضحية ٢٦١
- أثر الوطن والاستيطان في الرباط ٢٦٧
- التعريف بالرباط لغة واصطلاحاً ٢٦٧
- الخلاف في اشتراط كون الرباط في الثغور ٢٦٩
- جهاد المواطن غير الأصلي في حال تعيين الجهاد على أهل البلد ٢٧٣
- الخلاف في الاستعانة بغير المسلمين في القتال ٢٧٥
- حكم قتال المواطن المسلم في صف غير المسلمين دفاعاً عن الوطن ٢٨٤
- الحكم بالشهادة على من مات دفاعاً عن الوطن ٢٨٩
- أثر الوطن والاستيطان في المضاربة ٢٩٧
- الخلاف في سفر المضارب بمال المضاربة ٢٩٧
- الخلاف في أخذ المضارب من مال المضاربة لسفره للمضاربة ٣٠٠
- أثر الوطن والاستيطان في سقوط الشفعة ٣٠٥
- الخلاف في شفعة الغائب ٣٠٥
- أثر النكاح في إبطال حكم السفر وتعيين الوطن ٣١١
- الخلاف في اشتراط المرأة عدم الانتقال من الوطن الأصلي ٣١٥
- عدة المتوفى عنها زوجها في غير وطنها ٣٢٠
- الخلاف في اعتداد المرأة في البيت الذي أتاها فيه نعي زوجها ٣٢١
- أثر الوطن والاستيطان في ثبوت الحضانة للوالدين وسقوطها ٣٢٧
- أثر الوطن والاستيطان في ديانة اللقيط ٣٣١
- الأموال التي يثبت بها إسلام الشخص ٣٣١
- الخلاف فيما يثبت به دين اللقيط ٣٣١
- أثر الوطن والاستيطان في قتل المسلم بغير المسلم ٣٤١
- أثر الوطن والاستيطان في قتل الذمي بالمستأمن ٣٤٩

- ٣٤٩..... الخلف في القصاص من الذمي للمستأمن
- ٣٥٢..... أثر الوطن والاستيطان في قتل المستأمن بالمستأمن
- ٣٥٤..... أثر الوطن والاستيطان في حكم المرتد
- ٣٥٥..... الخلف في قتل المرتدة
- ٣٥٦..... اختلاف أهل العلم في المسلم إذا فعل جريمة في دار الحرب
- ٣٦٧..... تعريف التغريب لغة واصطلاحاً
- ٣٦٨..... مشروعية التغريب
- ٣٧٢..... تعريف النفي لغة واصطلاحاً
- ٣٧٤..... أدلة مشروعية النفي
- ٣٧٦..... الحكمة من النفي
- ٣٧٧..... نفي وتغريب المواطن الأصلي
- ٣٧٧..... الخلف في التغريب في الزنا، في كونه جزءاً من الحد
- ٣٨٠..... مشروعية النفي في الحرابة
- ٣٨١..... مشروعية النفي تعزيراً
- ٣٨٣..... الخلف في نفي وتغريب الأجنبي عن غير وطنه الأصلي
- ٣٨٩..... تعريف الشهادة لغة واصطلاحاً
- ٣٨٩..... أثر الوطن والاستيطان في شهادة المسلم على المسلم
- ٣٩٤..... أثر الوطن والاستيطان في شهادة المسلم على الكافر والعكس
- ٣٩٩..... الخلف في شهادة الكافر على المسلم في حال الضرورة
- ٤٠٣..... أثر الوطن والاستيطان في شهادة الكافر على الكافر
- ٤٠٣..... الخلف في شهادة الكفار بعضهم على بعض
- ٤٠٨..... شهادة الكفار بعضهم على بعض إذا اختلف وصفهم بالنسبة للمسلمين



* * *

