



الجنسية في الفقه الاسلامي

دراسة مقارنة

الدكتور مصطفى دانش بجوه

عنوان کتاب: الجنسية في الفقه الاسلامي

پدیدآور[ان]: دانش پژوه، مصطفی

نام ناشر: مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي

جلد[ها]: 1

منبع: noorlib.ir کتابخانه دیجیتال نور

تعداد صفحات دانلود شده: 243



الجنسية

في الفقه الإسلامي

الجنسية

في الفقه الاسلامي

دراسة مقارنة

مصطفى دانش بجوه



كلمة المركز

لا يمكن إنكار ضرورة دراسات العلوم الإنسانية في مجال تكوين السعادة الحقيقية للإنسان، بوصفها بناءً معرفياً وبرمجياً وضبطاً للظواهر الإنسانية، كما أن الاستفادة من العقل وتعاليم الوحي إلى جانب المعطيات التجريبية، والأخذ بعين الاعتبار الوقائع العينية والثقافية وقيم المجتمعات الأصيلة.. ذلك كله شرط أساس لنضج وواقعية وإنتاجية مثل هذه الدراسات في المجتمع. ويقع البحث المنتج في المجتمع الإسلامي في سياق الاطلاع على واقعيات المجتمع من جهة وعلى الإسلام بوصفه أئقن التعاليم السماوية وأكثر التوليفات الثقافية جذرية من جهة أخرى، من هنا، كان الاطلاع الدقيق والعميق على المعارف الإسلامية والاستفادة منها في دراسات العلوم الإنسانية، وإعادة قراءة هذه العلوم، بل إعادة إنتاجها بطريقة أكثر سعة.. كان ذلك كله هاماً يتمتع بضروراته ومكانته الخاصة.

وفي إيران، كانت الالتفاتة التي قام بها الإمام الخميني قدس سره — مؤسس الجمهورية الإسلامية — لموضوع من هذا النوع، أساساً لتشكيل مكتب التعاون بين الحوزة والجامعة عام ١٣٦١ش/١٩٨٢م، ليقوم هذا الصرح العلمي تحت رعايته وطبقاً لتوجيهاته وإرشاداته، وهمّة أساتذة الحوزة والجامعة.

إن التجربة الناجحة لهذا الصرح العلمي شكلت بدورها أرضية لاتساع إطار النشاطات، ليصوب مجلس شورى التعليم العالي عام ١٣٧٧ش/١٩٩٨م على تأسيس «معهد الحوزة والجامعة»، ليرتقي الحال عام ١٣٨٢ش/٢٠٠٣م إلى

«المؤسسة البحثية للحوزة والجامعة»، وعام ١٣٨٣ش/٢٠٠٤م إلى «مركز دراسات الحوزة والجامعة».

لقد وفي مركز دراسات الحوزة والجامعة إلى اليوم برسائلته ليقدم خدمات وأفرة للمحافل العلمية، ومن بينها تهيئة، وتأليف، وترجمة، ونشر عشرات الكتب، وكذلك فصلية «الحوزة والجامعة» العلمية — المتخصصة، وفصليتي: «التربية الإسلامية» و«مباحث اقتصادية» العلمية — البحثية، وهذا الكتاب الحاضر بين يدي القارئ يعد أحد هذه المنجزات في مجال واحد من المفاهيم القانونية الدولية (الجنسية) على مستوى وجهة نظر الفقه الإسلامي.

وفي الختام، يوجه المركز شكره وتقديره لحجة الإسلام والمسلمين الدكتور مصطفى دانش بجوه على تأليفه لهذا الكتاب، كما يقدر ويشكر مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي التي بذلت جهداً في تقويم نص الكتاب وطبعه ونشره.

مركز دراسات الحوزة والجامعة

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين الذين أذهب الله عنهم
الرجس وطهرهم تطهيراً.

في ظلال الوحي الإلهي وشريعة السماء، تتألق كرامة الإنسان بوصفه
إنساناً، أجنبياً كان أم لم يكن. ومن جهة أخرى فإنّ البشر بإرادتهم الحرّة
وعن وعي وضعوا مقاييس المواطنة ومعاييرها، وحدّدوا أطراً لتنظيم العلاقات
بين أفراد المجتمع والدولة الإسلامية، حيث تنهض على أحد عنصرين:
«الإيمان» أو «العهد والذمة». وهكذا تبلور مفهوم الجنسية وأصبح مفهوماً
جوهرياً حرّاً وإنسانياً وقيميّاً.

إنّ الجنسية هي أحد أهم بحوث «القانون الدستوري»، «القانون الدولي
العام»، وبشكلها الغالب والتقليدي «القانون الدولي الخاص».

موضوع البحث

موضوع البحث هو «الجنسية في الفقه الإسلامي»، وحيث إنّ هذا البحث
لم يعنون بهذا العنوان في الفقه الإسلامي، يجب علينا مقدّمة أن نبحث عن
الجنسيّة اختصاراً في القانون المعاصر، حتّى تظهر لنا مسائل هذا البحث
وموضوعاته، وبعد ذلك يمكن لنا البحث عن الجنسيّة من منظور إسلامي.

فنعتب البحث في البابين الرئيسيين:

الباب الأوّل: الجنسيّة في القانون المعاصر، ونكتفي في هذا الباب بنقل
كلمات علماء القانون اختصاراً وتلخيصاً من دون نقد وإيراد، لأنّ غرضنا من
فتح هذا الباب كسب معرفة إجمالية بالموضوع وعرضها.

الباب الثاني: الجنسية في الفقه الإسلامي، وفي هذا الباب نستعرض المسألة من وجهة إسلامية، عن طريق اصطيات أحكام الجنسية في الفقه الإسلامي، وإن لم تعنون بهذا العنوان. وتمهيداً للبابين، يجب علينا أن نشير إلى مركز الجنسية من القانون وأهميتها، حتى يظهر لنا ضرورة البحث عنها، فنقول:

فروع القانون

القانون في انقسامه الرئيسي ينقسم إلى عام وخاص من ناحية، ومن ناحية أخرى إلى دولي وداخلي (وطني). والمقصود من القانون الخاص، قانون العلاقات بين الأفراد، كما أن المقصود من القانون العام، قانون العلاقات التي تكون الدولة طرفاً فيها، أو أن القانون الخاص هو الذي يهم الأفراد دون الدولة، وأن العام هو الذي يهم الدولة دون الأفراد.

والمراد بالقانون الداخلي، هو الذي يواجه المجتمع في تكوينه القانوني على شكل دولة، كما أن المراد بالقانون الدولي، القواعد التي تبين نظام القانوني للعلاقات الدولية بين الأفراد، أو بين الدول ذاتها. وعلى هذا فينتج من مزج التقسيمين فروع أربعة للقانون: داخلي عام، داخلي خاص، دولي عام، ودولي خاص^(١).

إلا أن الفقهاء مع تسليمهم بكل تقسيم على حدة، يختلفون في مزجها ونتائجها، خصوصاً بالنسبة لفرع القانون الدولي الخاص وأوصافه. فبدأ بعضهم

(١) انظر التعاريف المختلفة في المؤلفات المعدة لها، منها: المدخل إلى القانون، محمد حسين منصور؛ المبادئ القانونية العامة، أنور سلطان؛ النظرية العامة للقانون، تناغو؛ المدخل لدراسة القانون، علي حسين نجيدة؛ المدخل للعلوم القانونية، حبيب إبراهيم خليلي؛ المدخل لدراسة العلوم القانونية، عبدالقادر الفار؛ المدخل إلى نظرية القانون ونظرية الحق، إبراهيم أبو الليل؛ النظرية العامة للقانون، حسين صغير.

بسلب صفة «الدولية» عن هذا القانون، وذهب البعض الآخر إلى سلب صفة «الخاصة» والبعض الثالث سلب كلتا الصفتين «الدولية» و«الخاصة»، وفي مقابله فريق رابع يثبت له كلتا الصفتين، مؤكداً بذلك التطابق بين اسم هذا القانون ومسماه، وأن أوصافه الظاهرة تعبّر عن حقيقة واقعة^(١).

وحيث إن الجنسية يبحث عنها غالباً في ضمن دراسة القانون الدولي الخاص، فيجب علينا بيان وجه تسمية هذا الفرع من القانون وتعريفه وموضوعاته، فنقول:

القانون الدولي الخاص

الظاهر من تسمية القانون الدولي الخاص أنه فرع من القانون الدولي من ناحية، ومن القانون الخاص من ناحية أخرى؛ فهو يتصل إذاً من الناحية الأولى بالفرع الآخر من القانون الدولي، ونعني به القانون الدولي العام، ومن الناحية الأخرى يتصل بسائر فروع القانون الخاص، ونعني بها القانون المدني والقانون التجاري وقانون المرافعات المدنية والتجارية.

أما صلته بالقانون الدولي العام فظاهرة من كون كليهما موصوفاً بأنه «دولي». والواقع أن كلا منهما يحكم علاقات ليست منحصرة من جميع نواحيها داخل حدود دولة واحدة، إلا أن الفارق بينهما هو أن القانون الدولي العام يحكم علاقات تقوم بين الدول ذاتها، فهو قانون عام، بينما يحكم القانون الدولي الخاص علاقات تقوم بين الأفراد، فهو إذاً - لأول وهلة - قانون خاص. فما مركزه من فروع القانون الخاص؟ أما مركزه من كل من القانونين المدني والتجاري فواضح من أن العلاقات التي يحكمها هذان القانونان هي بذاتها التي يحكمها القانون الدولي الخاص، بشرط واحد: هو أن تقترن هذه

(١) راجع القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم، ص ٣٠؛ حقوق بين الملل خصوصي (فارسي)، الدكتور محمد نصيري، ص ١٤؛ ومقدمه علم حقوق (فارسي)، الدكتور ناصر كاتوزيان، ص ١٠٢.

العلاقات بعنصر أجنبي أو طرف خارجي، وشبيه بذلك مركزه من قانون المرافعات المدنية والتجارية؛ إذ يكفي أن يكون في الدعوى عنصر أجنبي لتكون محلاً لعنايته^(١).

وعلى هذا يمكن تعريف القانون الدولي الخاص بأنه فرع من فروع الدراسات القانونية، يبحث أساساً في النظام القانوني لحياة الأفراد وعلاقاتهم التي يكون فيها بالنسبة لدولة معينة عنصراً أجنبياً أو طرفاً خارجياً، وذلك أنه رغم انقسام العالم إلى دول متميزة، فإن كل دولة تضم - فضلاً عن رعاياها - عدداً من الأجانب عنها، وهؤلاء الأجانب يتعاملون في الدولة فيما بينهم، أو فيما بينهم وبين المواطنين. كما أن من المشاهد من ناحية أخرى أن الأفراد في مختلف الدول يتعاملون عبر الحدود بشتى صور التعامل.

ويطلق على هذا النوع من العلاقات: العلاقات ذات العنصر الأجنبي؛ لأنه إما أن يكون أحد طرفيها أو كلاهما أجنبياً، وإما أن تكون متعلقة بمال في الخارج، وإما أن يتصل نشوؤها أو تنفيذها بالخارج. وذلك كما لو تزوج مواطن بأجنبية، أو أجنبيان في الدولة، أو باع مواطن لآخر عقاراً أو منقولاً موجوداً في الخارج، أو اقترض مواطن من آخر في الخارج مبلغاً من المال وتعهد بالوفاء به في الدولة، أو بالعكس: انعقد القرض في الدولة واتفق على الوفاء في الخارج، وكما لو وقع فعل ضار أو نافع في الدولة من أجنبي أو في الخارج من مواطن، وكما لو توفي أجنبي في الدولة أو مواطن في الخارج، إلى غير ذلك من مختلف صور حياة الأفراد وعلاقاتهم ذات العنصر الأجنبي^(٢).

موضوع القانون الدولي الخاص

ظهر مما سبق أن موضوع القانون الدولي الخاص إجمالاً هو «العلاقات القانونية الخاصة ذات العنصر الأجنبي»، وأما تفصيلاً فيشمل المباحث الأربعة

(١) انظر: القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم، ص ٩.

(٢) القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم، ص ٧ و ٨.

الآتية، وإن كان قد يناقش في عدّ بعضها من مباحث القانون الدولي الخاص، ولا يهمنّا التعرّض لهذه المناقشات في هذا المجال.

الأول: تنازع القوانين بمعناه الدقيق (مسألة أولية في القانون الدولي الخاص)

استقرّ القانون الحديث - تشريعاً وفقهاً - على أن يكون حكم العلاقات ذات العنصر الأجنبي التي تتصل بأكثر من دولة، وفقاً لقانون إحدى الدول التي تتصل بها هذه العلاقة، وهكذا يكون المبحث الأول من مباحث القانون الدولي الخاص هو المتعلّق ببيان القانون واجب التطبيق^(١)، ويعبر عن هذه الحالة بحالة «تنازع القوانين»، وهذه الحالة لا خلاف ولا نقاش فيها.

ولكن قبل البحث عن تنازع القوانين، يجب تعيين المحكمة المختصة بما يعبر عنه بتنازع الاختصاص، فالمتفق عليه اختصاص القضاء الوطني في كلّ دولة بالمنازعات ذات العنصر الأجنبي، كما أنّه بعد إصدار الحكم من المحكمة المختصة وفقاً للقانون المختص، يجب البحث عن تنفيذ الأحكام القضائية الأجنبية في الدولة؛ وذلك أن الدول في تعاونها على إعمال الحقوق الخاصة دولياً، تجيز عادة تنفيذ الأحكام القضائية الأجنبية المتعلقة بهذه الحقوق على إقليمها بشروط معيّنة، ولكنّ القانون الدولي الخاص لا يشمل المبحثين، لصلتهما الوثيقة بقانون المرافعات، الذي هو من فروع القانون العام - لا الخاص.

الثاني: مركز الأجانب في الدولة (مسألة أولية في تنازع القوانين):

«يقصد بمركز الأجانب في الدولة، الأحكام المتعلقة بإقامة الأجنبي على إقليم الدولة، وخاصة مدى اعتراف الدولة له بشخصيته القانونية أو أهلية وجوبه بالنسبة للحقوق والرخص القانونية التي يمكن التمتع بها أو ممارستها

(١) المصدر نفسه، ص ١١؛ حقوق بين الملل خصوصي (فارسي)، الدكتور محمود سلجوقي، ص ٤٢.

في الدولة، وسواء في هذا أكان الأجنبي مقيماً في الدولة أم بعيداً عنها، فليست إقامة الأجنبي في الدولة شرطاً دائماً لإمكان التمتع بحق، أو ممارسة رخصة ما.

ذلك أن الدول لا تسوي الأجانب بالوطنيين في الصلاحية للتمتع بالحقوق أو ممارسة الرخص القانونية، فقد تحظر الدولة على الأجانب الزواج بالوطنيات إلا في أحوال خاصة، وقد تمنعهم من تملك العقارات في الدولة، أو تحظر عليهم ممارسة أنواع من العمل، إلى غير ذلك.

وهذه التفرقة بين الأجانب والوطنيين لها أثرها في أحكام تنازع القوانين؛ ذلك أنه إذا كانت العلاقة القانونية منصبية على حق لا يجوز للأجنبي التمتع به في الدولة بحسب أحكام مركز الأجانب، فلا محل للتساؤل عن القانون واجب التطبيق على موضوع هذه العلاقة بحسب أحكام تنازع القوانين، فالفصل في مركز الأجانب مسألة أولية للفصل في تنازع القوانين.

إذاً فدراسة مركز الأجانب تتم، بل مقدمة ضرورية لدراسة تنازع القوانين^(١).

الثالث: الجنسية (مسألة أولية في مركز الأجانب وتنازع القوانين)

يستطرد الفقه في بعض الدول إلى إلحاق دراسة مسألة الجنسية بمسألتي تنازع القوانين ومركز الأجانب، كموضوع ثالث - أو أول - للقانون الدولي الخاص؛ ذلك أن الجنسية - وهي انتماء الشخص إلى دولة معينة - هي مناط التمييز بين الوطني والأجنبي، وهذا التمييز هو نقطة البدء في دراسة مركز الأجانب، فيجب أن نحدد الأجنبي قبل أن نتساءل عن مركزه.

ومن جهة أخرى، فحلّ تنازع القوانين كثيراً ما يكون بإيثار قانون الجنسية، أي قانون الدولة التي ينتمي إليها الشخص بجنسيته، فيكون هو

(١) القانون الدولي الخاص، ص ١٤؛ حقوق بين الملل خصوصي (فارسي)، الدكتور محمود سلجوقي،

واجب التطبيق على العلاقات ذات العنصر الأجنبي.

وحيثُ، يكون تحديد هذه الجنسية أول خطوة في بيان حكم هذه العلاقة، كما أن اختصاص محاكم الدولة بالقضايا ذات العنصر الأجنبي يتحدد بالنظر إلى جنسية الخصوم في كثير من الأحوال^(١).

الرابع: الموطن (كالجنسية في تنازع القوانين)

ويقوم قانون الدولة التي يكون الشخص متوطناً فيها مقام قانون الدولة التي ينتمي إليها بجنسيته في حل تنازع القوانين في بعض الأحوال، فالعلاقات القانونية تسند عادة إلى قانون الجنسية في بعض الدول، وتسند إلى قانون الموطن في البعض الآخر. هذا إلى أن من العلاقات ذات العنصر الأجنبي ما يسند إلى قانون الموطن أصلاً، باعتباره أنسب القوانين لحكم هذه العلاقات، وهكذا تكون دراسة فكرة الموطن لازمة لتنازع القوانين لزوم فكرة الجنسية، فتتقرن دراستها في صدر مؤلفات القانون الدولي الخاص^(٢).

وتلخص مما ذكرناه أن الموضوع الأساسي للقانون الدولي الخاص «تنازع القوانين» إلا أنه متقوم بمباحث آخر، أولها وأهمها الجنسية، وثانيها الموطن، وثالثها مركز الأجانب، والمبحث الرابع هو تنازع القوانين.

ونحن نتكفل في هذا المجال، البحث عن أول الموضوعات وأهمها، أي الجنسية - كما قلنا سابقاً - في البابين الرئيسيين على النحو التالي:

الباب الأول، الجنسية في القانون الوضعي:

وهذا الباب في الحقيقة مقدمة لولوج الباب الثاني. وكما أشرت سابقاً، فقد قمت بتوضيح مسألة الجنسية في القانون الوضعي من خلال تثبيت آراء

(١) القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم، ص ١٥: حقوق بين الملل خصوصي (فارسي)، الدكتور محمود سلجوقي، ص ٤٨.

(٢) المصدر نفسه؛ أيضاً حقوق بين الملل خصوصي (فارسي)، الدكتور محمود سلجوقي، ص ٤٩.

«مباشرة - ملخصة»، حيث أعددت لذلك ثلاثة فصول:

الأول: تحت عنوان «بحوث تمهيدية»، وقد اشتمل على سبعة مطالب في بيان وتعريف الجنسية وأنواعها.

الثاني: تحت عنوان «كسب الجنسية»، حيث تمّ بحث سبل اكتساب الشخص الجنسية الأصلية والجنسية الطارئة، وذلك من خلال بيان محورين.

الثالث: وقد اختتم هذا الباب بفصل ثالث تحت عنوان «فقد الجنسية وزوالها»، حيث بحثت ذلك في مطلبين تحت عنوان: «زوال الجنسية بتغييرها» و«زوال الجنسية بالتجريد منها».

الباب الثاني، الجنسية في الفقه الإسلامي:

ثمّ بعد ذلك يبدأ الباب الثاني تحت عنوان «الجنسية في الفقه الإسلامي»، حيث ولجت البحث الرئيسي ضمن أربعة فصول:

تحدثت في الفصل الأول - وتحت عنوان «بحوث تمهيدية» - عن اشتمال النظام القانوني للإسلام على مفهوم الجنسية، وأنّ الفقه الإسلامي قد تحدّث عن ذلك بشكل مستقل (المطلب الأول). ومن ثمّ بحثت أنواع الجنسية الإسلامية (المطلب الثاني)، وكذا آثار هذه الجنسية (المطلب الثالث). وأخيراً تطرّقت في (المطلب الرابع) إلى التزام المبادئ المثالية للجنسية في النظام الإسلامي.

وقد بحثت في الفصل الثاني تحت عنوان «علاقة الجنسية بالموطن والدين» نقطتين هامتين:

النقطة الأولى: دور التوطّن في تحقّق الجنسية الإسلامية. وقد خلصت إلى النتيجة التالية، وهي أنّ التوطّن في دار الإسلام لا أثر له في الجنسية الإسلامية لدى المسلمين، وأنّهم - وبالرغم من إقامتهم في دار الكفر - فإنّهم يعدّون من رعايا الدولة الإسلامية.

أمّا فيما يخصّ غير المسلمين - وغالباً أهل الكتاب - فتشترط الإقامة في دار الإسلام (المطلب الأول).

النقطة الثانية: وقد بينت في النقطة الثانية دور الدين (الأديان التوحيدية الثلاثة: المسيحية، اليهودية والمجوسية) في اكتساب غير المسلمين الجنسية الإسلامية. وبعد دراسة للآراء المختلفة والأدلة المتنوعة، فقد توصلت إلى النتيجة التالية، وهي أنه بالرغم من أن أكثر أتباع هذه الأديان ومن الناحية التطبيقية ممن يحق لهم الجنسية الإسلامية بانعقاد عقد الذمة، إلا أنه من الصعوبة القول بأن الجنسية الإسلامية مختصة بهم دون غيرهم من أتباع الديانات الأخرى؛ إذ لا يمكن حرمانهم من الجنسية الإسلامية بشكل مطلق (المطلب الثاني). وقد بحثت وبشكل تفصيلي في الفصل الثالث - ضمن خمسة (مطالب) - الطرق المختلفة في اكتساب الجنسية الإسلامية.

كما تطرقت ختاماً وفي الفصل الرابع - ضمن ثلاثة محاور - إلى بحث سبل زوال الجنسية الإسلامية وسقوطها.

أمل أن يكون هذا الجهد المتواضع خطوة صغيرة في الإشارة إلى القانون الدولي الإسلامي، وأن يتقبل الله سبحانه ذلك.

ختاماً أقدم جزيل شكري إلى مركز دراسات الحوزة والجامعة، حيث كان لمكتبته المباركة الأثر في إعداد هذا الجهد. كما أشكر دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام على قيامها بنشر هذه الدراسة. وأقدم شكري سلفاً إلى العلماء الذين سيكون لملاحظاتهم ونقدهم الأثر في تعزيز هذه الدراسة وترشيدها.

مصطفى دانش بجوه

الباب الأول

الجنسية في القانون الوضعي



□ الفصل الأول: بحوث تمهيدية

□ الفصل الثاني: كسب الجنسية

□ الفصل الثالث: فقد الجنسية وزوالها

□ الفصل الأول: بحوث تمهيدية

- ① المطلب الأول: منشأ ظهور الجنسية
- ② المطلب الثاني: تعريف الجنسية، دورها وتوصيفها
- ③ المطلب الثالث: تاريخ ظاهرة الجنسية وفكرتها
- ④ المطلب الرابع: آثار الجنسية وضرورتها
- ⑤ المطلب الخامس: المبادئ المثالية للجنسية
- ⑥ المطلب السادس: مراقب الجنسية
- ⑦ المطلب السابع: أنواع الجنسية

المبحث الأول: أنواع الجنسية بالنسبة لنشوء الدولة:

الجنسية التأسيسية والجنسية القائمة

المبحث الثاني: أنواع الجنسية بالنسبة للفرد:

الجنسية الأصلية والجنسية الطارئة

المطلب الأول، منشأ ظهور الجنسية

تنقسم الأرض إلى أقاليم متعددة ومستقلة، وفي كل إقليم شعب وحكومة وسيادة، يصطلح عليها بـ «الدولة» في علم القانون والسياسة. فللدولة أركان أربعة: ركن شخصي وهو الشعب، وركن مادي وهو الإقليم، وركن نظامي وهو الحكومة، وركن سياسي وهو السيادة. ويتبع هذا الانقسام ينقسم الناس، ويلحق كل واحد أو جماعة منهم بدولة معينة واحدة، وعدم انتساب الفرد إلى دولة أو انتسابه إلى دولتين يكون على خلاف القاعدة.

هذا الانقسام ليس من جانب إقليمي فحسب، بل من جانب قانوني وسياسي أيضاً، فلهذا ليس كل فرد أو جماعة في إقليم يعدّ شعباً لتلك الدولة، كما أنه ليس من الضروري إقامة كل آحاد الشعب في إقليم تلك الدولة. «فليس كل سكان دولة ما من شعبها، كما أن من أفراد شعب الدولة من لا يسكنون فيها، وإن كان الأصل أن يسكن شعب كل دولة إقليمها»^(١).

فالقيمون في أرض كل دولة طائفتان:

المواطنون: وهم آحاد الشعب وأعضاء المجتمع السياسي.

والأجانب: وهم الذين لم يعدوا من أعضاء المجتمع السياسي.

فحينئذ يأتى هذا السؤال: ما الفارق بين الوطني والأجنبي رغم

اشتراكهما في الإقامة في إقليم واحد، وخضوعهما للسيادة الواحدة وسلطاتها؟

وما هو الملاك في اعتبار بعض الناس خارج الإقليم من المواطنين وأعضاء

الشعب؟

(١) القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم، ص ٧٤.

ونقول في الجواب: الفارق والملاك هو تمتع المواطنين بالجنسية دون الأجانب.

فيظهر لنا أن منشأ ظهور الجنسية هو تقسيم الأرض إلى دول متعددة ومستقلة. ولولا هذا الانقسام، لما كان لتقسيم الناس إلى مواطن وأجنبي وجه، وبالتالي لم يكن لبحث الجنسية مورد خاص.

المطلب الثاني، تعريف الجنسية دورها وتوصيفها

«الجنسية بمعناها العلمي الحديث رباط قانوني وسياسي يصل الفرد بالدولة، فيكسبه الصفة الوطنية فيها. وهي بهذه المثابة يتحدد بها ركن الشعب في الدول»^(١).

وبهذا التعريف يظهر لنا دورها الأساسي في المجتمع العالمي والقانون الدولي؛ حيث إن الجنسية «نظام قانوني يكفل التوزيع الدولي للأفراد بين مختلف دول العالم»^(٢)، ودورها في القانون الداخلي، حيث إن «تحديد عنصر الشعب في كل دولة [يتحقق] وفقاً لقانون جنسيّتها»^(٣).

وبهذا التعريف يظهر أيضاً نفي التلازم بين الجنس والجنسية من جانب، وبين القومية والجنسية من جانب آخر^(٤). وجدير بالذكر في توصيف الجنسية أن الجنسية علاقة معنوية، «ولذلك لا تتأثر أصلاً بمغادرة إقليم الدولة - ولو

(١) الجنسية ومركز الأجانب، الدكتور شمس الدين الوكيل، ص ٢٦.

(٢) القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم، ص ٧٤؛ أيضاً: الجنسية ومركز الأجانب، الدكتور شمس الدين الوكيل، ص ٢٥.

(٣) القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم، ص ٧٤؛ أيضاً: الجنسية ومركز الأجانب، الدكتور شمس الدين الوكيل، ص ٢٥.

(٤) الجنسية ومركز الأجانب، الدكتور شمس الدين الوكيل، ص ٢٩؛ القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم، ص ٧٥.

هجرة - إلى الخارج»^(١)، بخلاف التوطن؛ فإنه علاقة مادية، «لأن أساس التوطن الاستقرار على إقليم الدولة»^(٢)، فيزول بمجرد الهجرة عن إقليم إلى آخر.

المطلب الثالث: تاريخ ظاهرة الجنسية وفكرتها

تعريف الجنسية والبحث عنها وعن جوانبها، وإن كان جديداً، إلا أن ظاهرة الجنسية - أي الرباط القانوني والسياسي بين الفرد والدولة - كان قديماً؛ لأن الجنسية من لوازم تعدد الدول المستقلة. ومنذ ظهور دولتين مستقلتين في العالم، كانت الجنسية أيضاً موجودة، «إلا أن التاريخ ينبئ عن تطور في فكرة الجنسية؛ فالفرد في العصور الأولى ظهرت تبعيته للأسرة، ثم للقبيلة، ومن بعدها للأمة. ثم جاءت القرون الوسطى، فكانت التبعية للحاكم الإقطاعي. ثم جاءت رابطة الولاء والخضوع للملك. وأخيراً انتصر مبدأ سيادة الشعب، فأصبح الارتباط بالدولة، ومن هنا عرفت الجنسية بمعناها الحديث، ولم يتحقق ذلك إلا في بداية القرن التاسع عشر»^(٣).

المطلب الرابع: آثار الجنسية وضرورتها

«يترتب على تمتع الفرد بجنسية دولة معينة أن يصبح من الوطنيين فيها، وبذلك يتميز عن الأجانب عنها حتى ولو استقروا على إقليمها. وتبدو مظاهر التفرقة بين الوطني والأجنبي من نواح متعددة: فالوطني وحده هو الذي تظله الدولة بحمايتها إذا ما وجد خارج إقليمها، وذلك عن طريق بعثاتها الدبلوماسية في مختلف الدول، وهو يتمتع في بلده بقسط أوفر من الحقوق التي يتمتع بها الأجانب، ويظهر ذلك بصفة خاصة في نطاق الحقوق العامة

(١) القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم، ص ٢٧٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الجنسية ومركز الأجانب، الدكتور شمس الدين الوكيل، ص ٢٩؛ القانون الدولي الخاص، الدكتور

أحمد مسلم، ص ٨١.

والسياسية، كتقلد الوظائف العامة، ومباشرة الانتخاب. وبالتالي يخضع الوطني لتكاليف وأعباء لا تفرض على الأجنبي، مثل أداء الخدمة العسكرية. كذلك نلمس آثار هذه التفرقة في أن الدولة يحق لها إبعاد الأجنبي بإقصائه عن إقليمها إذا قدرت السلطات المختصة أن بقاءه غير مرغوب فيه، أما دولته تلتزم بإيوائه، وليس لها أن ترفض السماح له بدخول إقليمها. وفي هذا المعنى تواضعت مجموعة دساتير العالم على أنه لا يجوز إبعاد الوطني عن أراضي بلاده أو منعه من العودة إليها^(١).

وفي ضوء آثار الجنسية يتضح ضرورتها، لأن «انعدام الجنسية للفرد أمر خطير بالنسبة له وبالنسبة للدولة التي قد يوجد على إقليمها؛ ذلك أن الجنسية إذ تربط الفرد بدولة معينة، تتركز حولها آثار قانونية هامة سبقت الإشارة إليها... فإذا كنا إزاء شخص عديم الجنسية، نجد أنه وإن كان لا يلتزم بالتكاليف العامة الوطنية في دولة ما، إلا أنه محروم من التمتع بمزايا الجنسية في كل الدول. فهو لا يتمتع بالحماية الدبلوماسية لدولة ما. ويصعب تحديد قانونه الشخصي إذا كان المقصود قانون الجنسية وهو لا يتمتع بحقوق المواطن في أية دولة، إذ هو أجنبي على نحو مطلق، خلافاً للأجنبي ذي الجنسية، وبعد جواز إبعاده تلقى الدولة صعوبات في ذلك، إذ ليس لعديم الجنسية وطن يبعد إليه، والدول تحذر عادة قبول عديمي الجنسية على إقليمها، إذ تراهم مفرماً لا مغنماً، ولهذا المساوي كلها تسلم الدول - نظرياً - بمثالية قاعدة ضرورة الجنسية^(٢). «وقد استقر الفكر القانوني المعاصر على استنكار ظاهرة انعدام الجنسية، ويكفي في هذا الصدد أن نشير إلى نص مادة ١٥ من وثيقة إعلان حقوق الإنسان الصادر من جمعية الأمم المتحدة عام

(١) الجنسية ومركز الأجانب، الدكتور شمس الدين الوكيل، ص٦؛ القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم، ص٨١.

(٢) القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم، ص٩٥.

١٩٤٨، فهي تقضي بأن كل شخص له حق في التمتع بالجنسية^(١).
وتحقيقاً لهذه القاعدة، «يجب أن يكون لكل فرد في المجتمع البشري منذ دخوله فيه - أي منذ ولادته - جنسية معينة، لأن هذا هو مقتضى كون الجنسية توزيعاً للأفراد»^(٢).

المطلب الخامس، المبادئ المثالية للجنسية

«ما دام العالم ينقسم إلى دول متعددة، وما دامت الجنسية أداة توزيع أفراد البشر بين مختلف الدول، فيقتضي منطق هذا التوزيع أن يلحق كل فرد حتماً بدولة معينة، وأن لا يلحق الفرد الواحد بأكثر من دولة واحدة»^(٣) كما سبق آنفاً.

ومن جانب آخر، «تطوّر الحياة في المجتمع الدولي ساعد على هجرة الأفراد من مسقط رؤوسهم والاستقرار في أماكن أخرى سعياً وراء الرزق. كما أن اختلاط الشعوب أدّى إلى انتشار الزواج بين أشخاص من جنسيات مختلفة، كل هذا أفضى إلى ضرورة تيسير كسب جنسية أخرى»^(٤) وتغيير جنسيته الأولى، ولهذا «يستجيب التصوير الحديث للجنسية إلى حرية الفرد في تغيير جنسيته، وهو مبدأ أفصحت عنه الوثيقة العالمية لإعلان حقوق الإنسان الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٤٨، إذ جاء في مادة ١٥ منها: «أنه لا يجوز التحكم حرمان الفرد من حق تغيير جنسيته»^(٥).

وكما أن تغيير السيادة الإقليمية أيضاً قد يوجب تغيير الجنسية إلى الجماعة المنتمية إلى هذا الإقليم^(٦)، وهكذا يكون للتنظيم المثالي للجنسية

(١) الجنسية ومركز الأجانب، الدكتور شمس الدين الوكيل، ص ١٣٢.

(٢) القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم، ص ٩٥.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الجنسية ومركز الأجانب، الدكتور شمس الدين الوكيل، ص ٩٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٩٤ و ٧٨؛ أيضاً أنظر المادة ٩٨٢ من «قانون مدني ايران» (فارسي).

(٦) القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم، ص ٩٥.

مبادئ ثلاثة:

- أ - ضرورة الجنسية، في مقابل انعدام الجنسية.
 ب - وحدة الجنسية، في مقابل تعدد الجنسية.
 ج - تغيير الجنسية والاعتراف بدور إرادة الفرد في تمتعه بجنسية مطلوبة له، مقابل دوام الجنسية وعدم دور إرادة الفرد في كسبها.

المطلب السادس، مراتب الجنسية

إن تساوي حقوق أفراد الإنسان عموماً والمواطنين خصوصاً، وإن كان هو الأصل، إلا أنه بملاحظة مصالح متعددة قد تتفاوت حقوق بعض المواطنين عن البعض الآخر، وذلك لأن علاقة بعض المواطنين علاقة أصيلة قديمة، فلهم حقوق أكثر ومزايا أوفر، ويمكن أن تسمى جنسيتهم بالجنسية العالية أو الخاصة، وعلاقة الآخرين علاقة عرضية جديدة؛ فهم محرومون مؤقتاً أو دائماً من بعض الحقوق العامة أو السياسية، ويمكن أن تسمى جنسيتهم بالجنسية العادية أو العامة^(١) كما سيوضح من خلال المباحث الآتية.

المطلب السابع، أنواع الجنسية

للجنسية أنواع مختلفة بحسب نشوئها بالنسبة للفرد والدولة:

المبحث الأول: أنواع الجنسية لنشوء الدولة

الجنسية التأسيسية والجنسية القائمة (الاستمرارية)

قانون الجنسية في الدول الحديثة، يشمل نوعين من الأحكام:

«النوع الأول: أحكام تحديد الوطنيين الأوائل الذين تكونت بهم الدولة، ودخلت لأول مرة كعضو في العائلة الدولية، وهؤلاء هم الوطنيون المؤسسون، إن

(١) الجنسية ومركز الأجانب، الدكتور شمس الدين الوكيل، ص ٧٨؛ أيضاً انظر: المادة ٩٨٢ من «قانون مدني ايران»، فارسي؛ اسلام وحقوق بين الملل خصوصي، مصطفى دانش بجوء، ص

جاز هذا التعبير.

والنوع الثاني: أحكام تبين تسلسل الجنسية الوطنية بعد ذلك، خصوصاً المتفرعين عن الوطنيين الأوائل الذين يعتبرون عندئذ «الأصول أو الأبناء» بالنسبة «للفروع أو الأبناء»، الذين يتصل بهم بقاء الجنسية الوطنية، هكذا تميز أحكام إنشاء الجنسية أو تأسيسها والتي تسمى «قواعد تحديد الأصل الوطني» عن أحكام تسلسل الجنسية وبقائها، والتي تقتصر عليها عادة «قواعد تنظيم الجنسية».

وقواعد تنظيم الجنسية وثيقة الاتصال بقواعد تحديد الأصل الوطني، إذ أن من أسباب كسب الجنسية، البنوة لوالد وطني، وحينئذ لا يمكن اعتبار الفرد وطنياً وفقاً لقواعد تنظيم الجنسية، إلا إذا كان الأصل وطنياً وفقاً لقواعد تحديد الأصل الوطني^(١). «وتنبغي الإشارة في هذا الصدد إلى أن الجنسية التأسيس في الدولة الناشئة، يعتد في منحها عادة بقرائن وأمارات مادية تعبر عن ارتباط الفرد بإقليم هذه الدولة [أو بالجمعية المكونة للدولة - الشعب]. وقد تعارفت الدول على أن الميلاد في إقليم الدولة أو التوطن فيه أو الاستمرار في الإقامة يفصح عن توثق صلة الفرد بالدولة»^(٢).

تقسم هذه الجنسية من حيث المنح إلى قسمين: الجنسية المفروضة، والجنسية المعروضة^(٣).

المبحث الثاني: أنواع الجنسية بالنسبة للفرد

الجنسية الأصلية والجنسية الطارئة

تنوع الجنسية من هذه الجهة إلى نوعين: الجنسية الأصلية، والجنسية الطارئة أو اللاحقة.

(١) القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم، ص ١٠٢ و ١٥٦.

(٢) الجنسية ومركز الأجانب، الدكتور شمس الدين الوكيل، ص ٧٦.

(٣) القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم، ص ١٠٢ و ١٥٦.

«يقصد بالجنسية الأصلية تلك التي يكسبها الفرد فور ميلاده، ويسمّيها البعض جنسية الأصل، أو الجنسية المفروضة، أو جنسية الميلاد. هذه الجنسية تثبت للشخص في اللحظة التي يولد فيها»^(١)، وهي على بعض التفاسير على ضربين: الجنسية المنجزة، والجنسية المعلقة^(٢).

«أما الجنسية الطارئة، فهي التي يكسبها الفرد في تاريخ لاحق على ميلاده، ولو كانت واقعة الميلاد على إقليم دولة معينة تعتبر عنصراً من عناصر كسبها، فقد يولد الشخص لأب أجنبي في إقليم إحدى الدول، وينصّ قانون الجنسية فيها أن الميلاد على إقليم الدولة يؤهل المولود لكسب الجنسية إذا ما أفصح عنه رغبة ذلك عند بلوغه سنّ الرشد. في مثل هذه الحالة تكون بصدد جنسية طارئة، لأنها لا تثبت للشخص إلاّ بتعبير إرادي يصدر من الشخص عند إدراك سنّ الرشد. وتتعدّد الاصطلاحات المعبرة عن هذه الجنسية الطارئة، فيسمّيها البعض بالجنسية اللاحقة، ويطلق عليها البعض الآخر الجنسية المشتقة أو الثانوية أو المختارة...».

هذه التفرقة بين الكسب الأصل والكسب الطارئ تبرز أهميتها من نواح متعدّدة؛ فقد يُخضع المشرّع - أحياناً - الوطني الطارئ لفترة اختبارٍ يعامل خلالها معاملة الأجانب من حيث مدى التمتع بالحقوق^(٣)، كما أشرنا إليه في مبحث «مراتب الجنسية».

(١) الجنسية ومركز الأجانب، الدكتور شمس الدين الوكيل، ص ٧٧.

(٢) انظر المادة ٩٧٦ الفقرة الخامسة «قانون مدنى ايران»، وبعض الشروح عليه (باللغة الفارسية).

(٣) الجنسية ومركز الأجانب، الدكتور شمس الدين الوكيل، ص ٧٧ و ٧٨.

□ الفصل الثاني: كسب الجنسية

◎ المطلب الأول: أسباب كسب الجنسية الأصلية حق الدم وحق

الإقليم

◎ المطلب الثاني: أسباب كسب الجنسية الطارئة

المبحث الأول: التجنس، أو الجنسية الإرادية

المبحث الثاني: التجنس بتجنس الغير، أو الجنسية التبعية

المبحث الثالث: التجنس بفضل القانون، أو الجنسية

القانونية اللاحقة

المبحث الرابع: التجنس بالزواج المختلط، أو الجنسية

الوضعية

المبحث الخامس: التجنس بسبب تغير السيادة الإقليمية،

أو الجنسية الإجبارية

المبحث السادس: التجنس بالاسترداد والعود إلى

الجنسية السابقة أو الجنسية الرجوعية



مرکز تحقیقات کتاب و اسناد
سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

يكسب الفرد الجنسية الأصلية أو الطارئة لأسباب متعددة، نشير إليها اختصاراً:

المطلب الأول، أسباب كسب الجنسية الأصلية

حقّ الدم وحقّ الإقليم:

«تثبت الجنسية للمولود اعتداداً بأصله من إحدى ناحيتين: بنوّته لوالد وطني أو مولده على إقليم الدولة، وتسمّى الجنسية التي تثبت للمولود اعتداداً بأصله العائلي جنسية النسب، ويسمّى حقّ الدولة في فرضها على المولود أو حقّ المولود فيها بحقّ الدم، وتسمّى الجنسية التي تثبت للمولود اعتداداً بمولده على إقليم الدولة جنسية الإقليم، ويسمّى حقّ الدولة في فرضها على المولود أو حقّ المولود فيها بحقّ الإقليم.

وكلّ من الانتساب لوالد وطني أو الميلاد على إقليم الدولة يدلّ على صلة وثيقة بين الشخص والدولة التي ينتمي إليها والده، أو كانت مسقط رأسه. وهذه الصلة تبرّر ابتداء تقرير الجنسية الوطنية للمولود، ويقرّ العرف الدولي هذين الأساسين، ويقف عندهما تقرير جنسية الأصل»^(١).

المطلب الثاني، أسباب كسب الجنسية الطارئة

مضى في ضمن البحث عن المبادئ المثالية للجنسية، أنّ عوامل مختلفة - كالهجرة والزواج وتغيير السيادة الإقليمية - تقتضي جواز تغيير الجنسية بل

(١) القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم، ص ١٠٤.

ولزومها في بعض الموارد، وهذا التغيير له جانبين: جانب سلبي، وهو زوال الجنسية السابقة، وجانب إيجابي، وهو كسب الجنسية اللاحقة. فأسباب تغيير الجنسية تعدّ بنفسها سبباً لكسب الجنسية الطارئة، إلا أن أسباب كسب الجنسية الطارئة لم ينحصر بها، كما أن عوامل زوال الجنسية لم يكن منحصرأ بعوامل تغيير الجنسية، كما سيأتي. وعلى كل حال، نشير اختصاراً وتقصيلاً إلى أسباب كسب الجنسية الطارئة أو اللاحقة:

المبحث الأول: التجنس، أو الجنسية الإرادية أو التحصيلية

الفقرة الأولى: تعريف التجنس

«التجنس بمعناه المألوف وفي صورته العادية يتم بناءً على طلب الأجنبي إذا ما توافرت فيه الشروط المبينة في القانون، التي يرغب في الانتماء إليها ويخضع لتقدير السلطات المختصة فيها، وهو بهذه المثابة تعبير إرادي من جانب الفرد، وقبول من جانب الدولة التي تتمتع بالتقدير في منح الجنسية أو رفضها...»^(١)

«وعلى هذا النحو لا تكتسب الجنسية بمجرد تعبير إرادة الفرد رغبته في كسبها [وإن كان قد استقر عليها]، بل يجب أن يصدر من السلطة المختصة قرار بقبول هذه الرغبة»^(٢).

الفقرة الثانية: شروط التجنس

لا يمكن بطبيعة الحال بيان شروط التجنس على سبيل الحصر، فهي تتفاوت بين دولة وأخرى وفق الغاية التي يرمي إليها المشرع من يسر أو زهد في منح الجنسية.

ويمكن القول: إن شروط التجنس المألوفة تدور حول فكرة رئيسية، هي

(١) الجنسية ومركز الأجانب، الدكتور شمس الدين الوكيل، ص ٩٤، ٩٧، ٩٨ - ١٠١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٧، أيضاً: ١٠١ - ٩٨.

حرصت الدولة على الاستيثاق من الأجنبي الذي قد اكتسب الطابع الوطني وتشبّع به، فأصبح من قبيل الوطنيين رغم صفته الأجنبية... على هذا النحو اتخذت الإقامة على إقليم الدولة التي يريد الشخص التجنس بجنسيتها قرينة مادية للاستيثاق من ولاء الشخص لهذه الدولة، واعتبرت الأهلية شرطاً جوهرياً للاعتداد بالتعبير عن الإرادة في كسب جنسية جديدة أو التخلي عن جنسية قديمة. وإلى جانب هذين الشرطين قد يستلزم المشرع توافر شروط أخرى تتفاوت بين تشريع وآخر، ولكنها تدور حول فكرة الاستيثاق من اندماج الأجنبي في المجتمع الوطني وجدارته بكسب الصفة الوطنية.

١ - الإقامة: تعتبر الإقامة من العناصر الأساسية التي تؤهل الأجنبي بطلب جنسية الدولة التي استقر بها؛ إذ أن إقامة الشخص في إقليم دولة معينة يفترض توافر ولائه نحو هذه الدولة وارتباط مصالحه بها.

٢ - الأهلية: قدّمنا أن التجنس يتم بناءً على تعبير إرادي من جانب الأجنبي في كسب الصفة الوطنية، وهو بطبيعته إذن يقتضي صدورّه من شخص ناضج الإرادة، على نحو يجعل رغبته في التخلي عن جنسيته الأولى وكسب جنسية أخرى منتجاً لآثاره^(١).

الفقرة الثالثة: آثار التجنس:

يمكن أن نردّ آثار التجنس إلى نوعين: فمنها ما يقتصر على شخص طالب التجنس، ومنها ما يمتدّ إلى من يتبعه في نطاق الأسرة، فيمسّ زوجته وأولاده القصر. وعلى هذا النحو يترتب على التجنس آثار فردية وآثار عائلية:

١ - الآثار الفردية للتجنس: التجنس هو منح الأجنبي صفة الوطنية، ولذا يترتب عليه اعتباره من المواطنين. وعلى هذا النحو ينبغي - كقاعدة عامة - أن يتساوى معهم من كافّة النواحي في الحقوق والتكاليف، ولكن يراعى في هذا الصدد أن تأصيل الأجنبي تختلف آثاره بين دولة وأخرى: فنجد بعض

(١) الجنسية ومركز الأجانب، الدكتور شمس الدين الوكيل، ص ٩٤، ٩٧، ٩٨ - ١٠١.

الدول تجعله بمجرد التجنس في حكم المواطنين الأصليين تماماً، من حيث مدى ما يتمتعون به من حقوق.... بينما تصر بعض الدول على إخضاع الأجنبي لمركز خاص خلال مدة معينة تلي صدور القرار بتجنسه لا يتساوى فيه مع المواطنين الأصليين، إذ أنه قد يحرم خلال هذه الفترة من مباشرة الحقوق السياسية العامة، كحق الانتخاب والترشيح في الهيئات النيابية، أو حق تولي الوظائف العامة، وكافة الحقوق التي يمتنع على الأجانب مباشرةا...

٢ - الآثار العائلية للتجنس: الأصل في كسب الجنسية وفقدانها أنها لا تترتب عليها إلا آثار فردية، بمعنى أن الجنسية تصيب الفرد وحده كسباً وفقداناً، ولكن فكرة التبعية العائلية قد تجعل لكسب الجنسية آثاراً عائلية، فلا يقتصر التجنس على من طلبه فقط، بل يمتد إلى زوجته وأولاده القصر. وفي هذا الصدد تختلف الاتجاهات التشريعية وفق سياستها نحو وحدة الجنسية في الأسرة أو استقلالها^(١).

المبحث الثاني: التجنس بتجنس الغير، أو الجنسية التبعية

مما ذكرنا في الآثار العائلية للتجنس، يظهر أن الجنسية الجديدة للزوجة والأولاد القصر ليست من الجنسية الأصلية، ولا من الجنسية القانونية التي منحها له الدولة، ولا من الجنسية الإرادية، لأنها لم تستند إلى إرادة الشخص وطلبها. كما أنها لم تمنح من جانب الدولة رأساً، بل هي ناشئة عن إرادة شخص آخر وطلبها (الأب، أو الزوج) وقبولها من جانب الدولة التي تتمثل بصورة الجنسية الإرادية (التجنس). ويتبع تحقق هذه الجنسية الجديدة للزوج أو الأب، تتحقق أيضاً هذه الجنسية للزوجة والأولاد القصر، فإنهم تابعو الزوج أو الأب - بناء على فكرة وحدة الجنسية في العائلة، - لأنه ليست لإرادتهم دور في هذا المجال.

(١) الجنسية ومركز الأجانب، الدكتور شمس الدين الوكيل، ص ١٠٤ - ١٠٦.

المبحث الثالث: التجنس بفضل القانون، أو الجنسية القانونية اللاحقة

«إنما يقرّ العرف الدولي فرض الجنسية أو منحها للمولودين على إقليم الدولة الذين لم يثبت لهم هذه الجنسية منذ ميلادهم^(١)، فهي بالنسبة لهم جنسية لاحقة، إلا أنها لا تستند إلى التجنس، لأنه قد لا تستلزم لها إقامة أو طلب، وليس للدولة شأنها سلطة تقديرية، إذ لا تعتبر منحة منها، وإنما تثبت للشخص بتوافر شروطها... حالة وسط بين جنسية الأصل المبتنية على حق الإقليم والتجنس العادي... ومن الجنسية القانونية اللاحقة كذلك - والتي قد يكون تعبير التجنس القانوني أكثر انطباقاً عليها - الجنسية التي تجيز بعض التشريعات منحها على سبيل الجزاء مكافأة على خدمة جليلة للدولة، أو اعترافاً بفضل، أو تقديراً^(٢)».

المبحث الرابع: التجنس بالزواج المختلط، أو الجنسية التحصيلية^(٣)

المقصود بالزواج المختلط هو الزواج الذي لا تتحد فيه جنسية طرفيه. هذا الاختلاف قد يعاصر الزواج، وذلك إذا انعقد بين شخصين من جنسيتين مختلفتين، [فهو على ضربين: زواج المرأة الوطنية من أحد الأجانب، وزواج المرأة الأجنبية من أحد الوطنيين^(٤)].

تسلم الدول بقابلية الزواج للتأثير على جنسية المرأة إذا كانت من

(١) وهذه الجنسية موضع خلاف: فبعض علماء القانون يعدّها من أنواع الجنسية الأصلية، فيصالح أن تسمّى بالجنسية «الأصلية المعلقة» بالنظر إلى الميلاد (انظر: حقوق بين الملل خصوصي للدكتور النصيري، ص ٦٢ وللدكتور السلجوقي، ص ٢١٠). وبعض آخر يعتبرها من جنسية لاحقة، بالنظر إلى زمان منح الجنسية للفرد، كما في المتن.

(٢) القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم، ص ١١١: الجنسية ومركز الأجانب، الدكتور شمس الدين الوكيل، ص ١٠٦.

(٣) حيث إنّ هذه الجنسية قد تحصّلت للمرأة الأجنبية بسبب زواجها من أحد المواطنين، من دون تحصيلها - بخلاف التجنس - ، وعلى هذا الأساس يمكن أن نطلق عليها (الجنسية التحصيلية).

(٤) الجنسية ومركز الأجانب، الدكتور شمس الدين الوكيل، ص ١٠٨ - ١١١.

جنسية مختلفة عن جنسية زوجها. وكان السائد قديماً أن الزوجة تفقد جنسيتها الخاصة لتدخل بالزواج في جنسية زوجها بحكم القانون، وذلك تحقيقاً لمبدأ وحدة الجنسية^(١).

ويقبل هذا التأثير عمدة من ناحية زواج المرأة الأجنبية من أحد المواطنين، دون العكس، فإنه قلما قد يقبل.

المبحث الخامس: التجنس بسبب تغيير السيادة الإقليمية^(٢) أو الجنسية الإجبارية

«انفصال الإقليم من دولة قائمة واستقلاله أو انفصاله وانضمامه إلى دولة أخرى، هو تغيير في التخطيط الإقليمي الدولي، يمتد في التوزيع الدولي للأفراد بما يجعل الأفراد تابعين لإقليم. وكان ينبغي - إلا يكن العكس - أن يكون كل منهما مستقلاً عن الآخر في أحواله. ولتغيير الجنسية بالانفصال أو الضم - كما للتجنس - وجهان: وجه سلبي يفقد جنسية ثابتة، ووجه إيجابي بثبوت جنسية جديدة. ونقتصر هنا كذلك على الوجه الإيجابي. والجنسية الجديدة التي تلحق الأفراد بانفصال إقليمهم قد تكون جنسية ناشئة إذا نشأت بانفصال الإقليم دولة جديدة، وقد تكون جنسية قائمة إذا ضم الإقليم أو انضم إلى دولة قائمة، وهي في الحالتين تعتبر جنسية لاحقة، لأنها تثبت للأفراد بعد ميلادهم، بعد جنسية سابقة عادة. وهي تشبه التجنس من تلك الناحية، ومن حيث أثرها ينصرف إلى الزوجة والأولاد القصر عادة، غير أنها تختلف عنه اختلافاً جوهرياً من ناحية أثرها الجماعي، فهي لا تقتصر على فرد أو بضعة أفراد، وإنما تشمل أفراد الإقليم بأسره، كما أنها تغيير إلزامي أصلاً أو ابتداءً للجنسية، خلافاً للتجنس الذي يقوم على الرغبة الصريحة فيه. وربما كانت من هذه الناحية أقرب إلى الجنسية القانونية اللاحقة»^(٣).

(١) القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم، ص ١٠٨؛ الدكتور شمس الدين الوكيل، ص ١١٤.

(٢) أو الجنسية اللاحقة بالانفصال أو الضم.

(٣) القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم، ص ١١٢.

المبحث السادس: التجنس بالاسترداد والعود إلى الجنسية السابقة

ربما تزول الجنسية اللاحقة ويسترد الفرد الجنسية السابقة، كما امرأة تتزوج بأجنبي واكتسبت جنسية زوجها، ثم انحلت نكاحهما بطلاق وغيره. فحينئذٍ: يمكن للمرأة العودة إلى جنسيتها السابقة، كما أن الدول تمنح هذه الجنسية السابقة للفرد بيسر. فهذه الجنسية يمكن أن تعد من أنواع الجنسية اللاحقة بحسب تحققها في هذه المرحلة بعد الميلاد، كما أن من الممكن أن تعد من الجنسية الأصلية - إن كانت كذلك للفرد - بحسب تحققها للفرد منذ ميلاده قبل كسبه جنسيته اللاحقة^(١).



(١) انظر المادة (٩٨٧) من (قانون مدني ايران)، فارسي.

□ الفصل الثالث: فقد الجنسية وزوالها

◎ المطلب الأول: زوال الجنسية بالتغيير

المبحث الأول: التغيير الإرادي

المبحث الثاني: التغيير التبعي

المبحث الثالث: التغيير التحصلي

المبحث الرابع: التغيير الإجباري

◎ المطلب الثاني: زوال الجنسية بالتجريد

المبحث الأول: التجريد بسبب ارتكاب بعض الجرائم

وبعنوان العقوبة

المبحث الثاني: التجريد بسبب اللجوء إلى دول الأجانب

المبحث الثالث: التجريد بسبب قطع العلائق

المبحث الرابع: التجريد بسبب تجنسه بالجنسية الأجنبية

قد مرّ منّا أن المبدأ الثالث من المبادئ الثلاثة المثالية للجنسية يحكي عن إمكان تغيير الجنسية، وهي بنفسها تلازم زوال الجنسية السابقة، وهذا يوجب زوال الجنسية بالتغيير. ولكن زوال الجنسية لا ينحصر بالتغيير؛ إذ من الممكن أن يجرّد الشخص عن جنسيته دون اكتساب جنسية أخرى، وهذا يوجب زوال الجنسية بالتجريد.

وعلى هذا نعقب البحث عن كلّ منهما مستقلاً عن الآخر على سبيل الاختصار:

المطلب الأول، زوال الجنسية بتغييرها

من البديهي أن لتغيير الجنسية ركنين:

ركنٌ سلبي، وهو زوال الجنسية، وركنٌ إيجابي، وهو التجنس أو اكتساب الجنسية. فإذا كلّ طريق يتصوّر لكسب الجنسية الطارئة فهو أيضاً يعدّ طريقاً لزوال الجنسية. وعلى هذا نبحت عن زوال الجنسية بالتغيير، على المنهج الذي نبحت عن الجنسية الطارئة.

المبحث الأول: التغيير الإرادي

«قلنا في ما سبق: إنّ أسباب كسب جنسية لاحقة هي في الوقت نفسه أسباب لفقد الجنسية السابقة غالباً [إن لم يكن الشخص عديم الجنسية]. وبذلك يكون تغيير الجنسية عنواناً شاملاً لحالتي فقد الجنسية وكسبها. وبعبارة أخرى: يكون فقد الجنسية هو الوجه السلبي لتغييرها»^(١).

(١) القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم، ص ١١٧.

ويلحق به، أي «تغيير الجنسية الذي يترتب عليه - أو ينبغي أن يترتب عليه - فقد الجنسية هو الذي يسمى بـ «استرداد الجنسية». وحيث لا يعتبر كسباً لجنسية لاحقة، وإنما يعتبر عوداً إلى الجنسية السابقة التي يفقد به الشخص الجنسية اللاحقة عادة»^(١).

إذا طلب الشخص من دولته خروجه عن جنسيته، ووافقت الدولة، يتحقق الزوال الإرادي للجنسية. أما موافقة الدولة لطلب الفرد، فهي منوطة بنوع الجنسية وشدة علاقة الفرد بالدولة؛ فإذا كانت جنسية الشخص من قبيل الجنسية التبعية أو التحصلية أو الجنسية الأصلية المعروضة، فموافقة الدولة تتحقق بأقل الشروط وبسهولة. أما إذا كانت جنسيته من قبيل الجنسية الأصلية المفروضة أو الجنسية الإرادية، فموافقة الدولة مشروطة بتوفر شروط متعددة ومختلفة على حسب قوانين الدول، والتي يمكن جمعها في الشروط الثلاثة: شرط الكمية، أي عدد الطالبين لزوال الجنسية؛ وشرط الأهلية المختصة لزوال الجنسية؛ وشرط إقامة الواجبات العسكرية^(٢).

وعلى كل حال، فآثار هذا الزوال تنحصر بشخص الطالب، وقلما تتعدى إلى أسرته، أي زوجاته وأولاده الصغار. وبعد الزوال يصبح أجنبياً، ويحرم من حقوق المواطنين ومن حق الإقامة على إقليم الدولة أحياناً بل حتى من بعض حقوق الأجانب أيضاً^(٣).

المبحث الثاني: التغيير التبعي

ظهر بما ذكر أن الأصل في الزوال الإرادي انحصر الزوال بشخص الطالب، ولا يشمل أسرته. وعلى هذا فإن الأصل عدم زوال الجنسية بالتبعية، إلا في موارد محدودة تقتضيها المصلحة.

(١) القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم، ص ١١٨.

(٢) انظر المادة (٩٨٨) من (قانون مدني ايران): فارسي

(٣) المصدر نفسه.

المبحث الثالث: التغيير التحصلي

إن زوال الجنسية بسبب الزواج المختلط، كالزواج بالأجنبي - على خلاف صورة كسب الجنسية به - قلما تعترف بها قوانين الدول، إلا مع المصلحة. يعني تعترف الدول غالباً بالتغيير التحققي للجنسية في جانبه الإيجابي (كسب الجنسية)، ولا تعترف به في جانبه السلبي (زوال الجنسية).

المبحث الرابع: التغيير الإجباري

بعد انفصال قطعة من إقليم دولة وانضمامها إلى إقليم دولة أخرى، تتغير جنسية أهاليها غالباً إجباراً من دون إرادتهم، وإن كان ربما يُعطى لهم الاختيار ظاهراً. وعلى هذا، فالركن السلبي لهذا التغيير يكون هو الزوال الإجباري. وهذا يتحقق عادةً بعد انطفاء نار الحروب وانعقاد المواثيق.

المطلب الثاني: زوال الجنسية بالتجريد منها

تنتزع الجنسية من صاحبها ويجرد عنها بعدة أسباب من دون إرادته، منها:

المبحث الأول: التجريد بسبب ارتكاب بعض الجرائم وبغنوان العقوبة

سنّت بعض الدول قانون نزع الجنسية من باب العقوبة على بعض الجرائم، وإن كان في قبولها من جهة نظرية بحث وخلاف. وقد انتقد المخالفون لذلك أدلة الموافقين. وعلى فرض قبولها، يتحدّد القبول عادةً ومنطقاً بما إذا كانت الجنسية من قبيل الجنسيات الطارئة التي لا قوام لها، ولا يشمل الجنسيات التي تنشأ مع الولادة، والتي تدلّ على أقوم رباط وصلة بين الفرد والدولة^(١).

لقد قرّرت هذه العقوبة لبعض الجرائم في القانون الإيراني قبل الثورة الإسلامية في ضمن المادة ٨١ من «القانون المدني». ولكن بعد انتصار الثورة

(١) حقوق بين الملل خصوصي (فارسي)، الدكتور بهشيد ارفع نيا، ص ٥٣ و ٥٤.

الإسلامية وتدوين دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، تمّ نسخ هذه العقوبة بالكامل وعلى مراحل متعددة، بسبب تعارضها التام مع الأصلين ٤١ و ٤٢ من الدستور.

المبحث الثاني: التجريد بسبب اللجوء إلى الدول الأجنبية

هذا نوع آخر من التجريد قد سُنّ في بعض القوانين على مدى التاريخ، كما في القانون الألماني والاتحاد السوفياتي السابق، ولكن قلّما يُسن الآن في القوانين، لأن أدلة الموافقين لا تفي بالمقصود، ولأن اللجوء لا يلزم من الناحية المنطقية إعراض الشخص عن الدولة، لأنّ من الممكن أن يكون عمله الجهادي ضدّ الحكومة الظالمة في إقليمه هو الذي يقف وراء هذا اللجوء، ويكون في الوقت نفسه عاشقاً لشعبه وإقليمه ودولته، فلا وجه لنزع الجنسية عنه بسبب لجوئه إلى الدول الأجنبية.

المبحث الثالث: التجريد بسبب قطع العلاقات

إذا قطع شخص علاقاته بالدولة لمدة طويلة، فهذا يعني خروجه عن جمع المواطنين، وإن كان يعدّ من المواطنين قانوناً كما في السابق. وعلى هذا فمن المنطقي نزع جنسيته، بخلاف الموردين السابقين. ولكن من باب الاحتياط، لا بدّ وأن يكون ذلك مسبقاً بالفحص الدقيق وأن يكون الحكم صادراً عن المحاكم المختصة^(١).

المبحث الرابع: التجريد بسبب تجنّسه بالجنسية الأجنبية

إذا تجنّس شخص بالجنسية الأجنبية، أمكن على ضوء جنسيته السابقة تحديد موقفه من علاقاته بالدولة: فإذا تجنّس صاحب الجنسية التبعية والتحقّية مثلاً، - والذان لا تحكي جنسيتهما عن شدة علاقة الفرد بالدولة - فهبمجرد تجنّسهما بالجنسية الأجنبية تنزع جنسيتهما السابقة من جانب

(١) راجع: حقوق بين الملل خصوصاً (فارسي)، الدكتور محمود سلجوقي، ج ١، ص ٢٢٦ - ٢٤٠.

الدولة. أمّا صاحب الجنسية الأصلية الذي تربطه بالدولة علاقة قديمة وقوية، فمجرد تجنّسه لا يحكي عن قطع علاقاته، بل ربّما لا يمكن بأي شكل قطع جميع علاقاته التي تربطه بجنسيته، ولهذا لا تنزع عن هذا الشخص جنسيته السابقة بمجرد تجنّسه بالجنسية الأجنبية. فإذا حاز هذا الشخص على جنسيات متعدّدة، ورفعاً لمشاكل تعدّد جنسيّاته، فإنّ الدولة لا تعترف بجنسيته الجديدة. وتعتبره من مواطنيها كما كان الحال في السابق. وأمّا بالنسبة إلى دول الثالث، فيحقّ للشخص أن يكون ذا جنسيّات متعدّدة، فتبقى مشاكل تعدّد الجنسية قائمة، والتي لا بدّ من علاجها بالطرق التي ذكرت في محلها الخاص المسمّى بتنازع الجنسيّات.



الباب الثاني

الجنسية في الفقه الإسلامي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

□ مقدمة

□ الفصل الأول: إثبات الجنسية وأنواعها

□ الفصل الثاني: علاقة الجنسية الإسلامية بالدين

والموطن

□ الفصل الثالث: كسب الجنسية الإسلامية

□ الفصل الرابع: فقد الجنسية الإسلامية وزوالها

مقدمة.

ظاهرة «الجنسية» لم تعنون بهذا العنوان في الفقه الإسلامي، ولذلك توجد - أو يمكن أن توجد - نظريات مختلفة حول وجود هذه الظاهرة والفكرة في الدولة الإسلامية، أو في الفقه الإسلامي.

وتوضيحاً لذلك نقول: قلنا في الباب السابق: إن تقسيم الأرض إلى أقاليم متعددة والمجتمع العالمي إلى دول كثيرة يقتضي التوزيع الدولي للأفراد، وهذا التوزيع يوجب ظهور فكرة الجنسية التي على ضوءها تتمكن الدول من تعيين أعضاء شعوبها. وبعبارة أخرى: إن منشأ ظهور فكرة الجنسية هو تعدد دول العالم.

وحينئذ فمن الممكن أن يقال بانتفاء ظاهرة الجنسية وفكرتها، بسبب عدم اعتراف الإسلام بدول متعددة ضمن الجغرافية الإسلامية؛ لأن دولة الإسلام دولة عالمية، خصوصاً بالنسبة إلى الدولة المثالية، أي دولة المهدي عجل الله فرجه الشريف^(١).

كما أن نظرية نسخ سائر الأديان بالإسلام يمكن أن تحمل على عدم اعتراف الإسلام بالدول الأخرى غير الإسلامية، وبالتالي عدم الإقرار بفكرة الجنسية^(٢). كما أنه من الممكن إنكار فكرة الجنسية في الإسلام؛ لأنه ليس في الفقه الإسلامي موضوع تنطبق أحكامه على أحكام الجنسية في القانون

(١) اسلام وحقوق بين الملل (فارسي)، الدكتور محمد رضا ضياي بيكدي، ص ٧٧.

(٢) مثلاً: برنارد لوئيس ومجيد خدوري. أنظر: فقه سياسي (فارسي)، عباس علي عميد زنجاني،

الوضعي الحديث كاملاً^(١).

ولكن دفعاً لهذه التوهّمات نقول:

أولاً: إنّ انتفاء الجنسية بتبع انتفاء منشئها - أي تعدّد الدول - في المستقبل الإسلامي، وقوانين الدولة الإسلامية المثالية لا تتناقى مع وجود ظاهرة الجنسية وفكرتها قبل ذلك الزمان، كما أنّ التاريخ يشهد بذلك.

وثانياً: إنّ نظرية نسخ سائر الأديان والشرائع ليست بمعنى عدم الاعتراف بالدول غير الإسلامية، كما أنّ النصوص الفقهية لا تشتمل على هذا المعنى، بل إنّ النصوص الفقهية وتطبيقها في التاريخ يحكيان عن اعتراف الإسلام والدولة الإسلامية بسائر الدول غير الإسلامية. ومع غضّ النظر عن هذا الاعتراف ففي ظلّ تعدّد الدول قبل دولة المهدي عجلّ الله تعالى فرجه الشريف - وإن كان الإسلام لا يعترف بهم بحسب الفرض - فلا بدّ للدولة الإسلامية من تعيين شعبها وتمييزهم عن الأجانب، ولا يتحقّق ذلك إلاّ بواسطة فكرة «الجنسية»، وإن لم تسمّ بهذا الاسم.

وثالثاً: إنّ عدم انطباق قوانين الجنسية الإسلامية وأسسها على الجنسية الحديثة المعاصرة لا يدلّ على انتفاء هذه الظاهرة في الدولة الإسلامية وفكرتها في الفقه الإسلامي، كما أنّ اختلاف الجنسية وضوابطها في الدول المختلفة في العالم الحاضر لا تعطي ذلك.

ولكن مع ذلك كلّه نقول: إنّ إبطال نظرية «انتفاء الجنسية في الإسلام» لا يكفي لإثبات وجود فكرة الجنسية في الفقه الإسلامي، حتّى في صورة الإقرار بوجود ظاهرة الجنسية في الدولة الإسلامية منذ زمن الرسول الأعظم ﷺ إلى زماننا هذا عبر التاريخ، لأنّ وجود ظاهرة الجنسية في الدول الإسلامية كانت نتيجة تعدّد الدول في العالم الإنساني، لا توصية الإسلام نفسه.

(١) مؤتمر القاهرة، حول حقوق الإنسان في الإسلام. وانظر: تحقيق در دو نظام حقوق بشر از دیدگاه اسلام و غرب (فارسي)، العلامة محمد تقي الجعفري، ص ٤٥٩.

ومن الممكن أن يكون تعيين أسسها وقوانينها من اختصاصات الحاكم الإسلامي والدولة الإسلامية، لا الفقه الإسلامي.

وبعبارة أخرى: إن تقسيم المقيمين في إقليم الدولة الإسلامية إلى مواطنين وأجانب، واختلاف حقوقهم وواجباتهم لا يدلّ بحدّ نفسه على الإقرار بفكرة الجنسية في الإسلام، بل ينبغي لإثبات ذلك أن يكون الفقه الإسلامي قد قسّم الأفراد إلى مواطنين وأجانب، وعيّن لكل فريق حقوقه وواجباته.

ولإثبات هذا المطلب علينا:

أولاً: أن نلقي نظرة سريعة على تاريخ الدولة الإسلامية وكيفية نشوئها وتكوّن شعبها وكيفية التحاق أعضائها لاحقاً، ثمّ نبحث بحثاً تحليلياً عن المجتمع السياسي الإسلامي، أو عن الدولة الإسلامية والعنصر الإنساني منها، أي شعب الدولة الإسلامية ومعياريّة عضويّة الأفراد فيها.

ثمّ ثانياً: نبحث عن كيفية استكشاف الجنسية الإسلامية في الفقه الإسلامي - وإن لم تعنون بهذا العنوان - من ناحية ترتّب الآثار على «موضوع ما»، كما تترتّب على الجنسية في القانون المعاصر الحديث.

□ الفصل الأول: بحوث تمهيدية

◎ المطلب الأول: إثباتات الجنسية في الفقه الإسلامي

المبحث الأول: نظرة تاريخية

المبحث الثاني: نظرة تحليلية سياسية في المجتمع السياسي الإسلامي

المبحث الثالث: نظرة قانونية إلى المجتمع السياسي الإسلامي

◎ المطلب الثاني: أنواع الجنسية الإسلامية

المبحث الأول: الجنسية التأسيسية والجنسية القائمة

المبحث الثاني: الجنسية الأصلية والجنسية الطارئة

المبحث الثالث: الجنسية الدينية والجنسية المهدية

المبحث الرابع: الجنسية العالية والجنسية العادية

المبحث الخامس: الجنسية الحكمية والجنسية الحقيقية

◎ المطلب الثالث: آثار الجنسية الإسلامية

◎ المطلب الرابع: الجنسية الإسلامية والمبادئ المثالية المعاصرة

المطلب الأول، إثبات الجنسية في الفقه الإسلامي

المبحث الأول: نظرة تاريخية

الأمة الإسلامية، وإن كانت قد تكونت قبل الهجرة في مكة المكرمة، إلا أن الدولة الإسلامية - وبعبارة أخرى المجتمع السياسي الإسلامي - قد تحققت في المدينة بعد الهجرة، لأن أحد أركان الدولة - وهو الإقليم - لم يتحقق للرسول ﷺ في مكة، كما أن ركنها الآخر - وهو الحكومة - لم تتشكل كذلك.

أما بعد هجرة الرسول ﷺ وأصحابه إلى المدينة، تكاملت العناصر الثلاثة - أو الأربعة - لأركان الدولة عنده، فقد قامت أول دولة إسلامية في المدينة المنورة^(١)، وقد شكّل المسلمون من المهاجرين والأنصار، ويهود المدينة الذين التزموا بميثاق المدينة^(٢) شعب هذه الدولة.

وبعد استقرار الدولة النبوية في المدينة، انشدّ الناس نحو الإسلام أكثر من قبل، خاصة بعد فتح مكة وسائر البلاد. فعند ذلك استجاب كثير من الناس لدعوة الرسول ﷺ، وبدأوا يدخلون في الإسلام أفواجا. وبهذه الكيفية اتسع إقليم الدولة النبوية ونما شعبها. وفي هذه الفترة، وبسبب نزول آية الجزية^(٣)، أمكن انضمام سائر الكفار من أهل الكتاب - مضافاً إلى يهود

(١) القانون الدولي العام، دراسة ومقارنة، الدكتور نعمة عبدالله عبد الباقي: ١٦٨؛ الدولة والسيادة، فتحي عبد الكريم: ١٣١.

(٢) السيرة النبوية، ابن هشام ١: ٥٠٣.

(٣) التوبة ٢٩: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾.

المدينة - إلى المجتمع السياسي الإسلامي وشعب الدولة الإسلامية. أما سائر الناس من غير هؤلاء، فقد كانوا يعدّون من الأجانب.

وعلى هذا، نرى أنّ معيار العضوية في المجتمع السياسي النبوي - أي أول دولة إسلامية - يرتكز على أساسين: قبول الإسلام، أو قبول العهد (العزية) من دون النظر إلى قومية الفرد أو جنسه أو عنصره أو لونه أو لسانه أو موطنه أو ...

وفي ظلّ هذه الدولة، بدأ أولاد المسلمين يلتحقون بأبائهم جميعاً، ويعدّون من أعضاء شعب الدولة الإسلامية، وكذلك أولاد الذمّيين الذين كانوا يلتحقون بأبائهم حين يبلغون سنّ الرشد، أو التكليف على قول، أو مطلقاً ودواماً على قول آخر، كما سيأتي.

نستنتج من هذا أنّه بعد قيام الدولة الإسلامية، كان كلّ من ينتسب إلى الأمة الإسلامية (أي المسلمين) أو إلى الدولة الإسلامية (أي أهل الكتاب) يعتبرون شعب الدولة، ويتمتع بحقوقه^(١). وأما سائر المقيمين في دار الإسلام - أعني المستأمنين وسائر الكفار المعاهدين - فإنّهم يعدّون من الأجانب.

وهم وإن كانوا يتمتعون ببعض الحقوق، إلّا أنّهم محرومون من الحقوق الخاصة بالمسلمين وأهل الذمة.

وهكذا تحقّق الجنسية الإسلامية بناءً على الدين أو العهد.

واستمرّت هذه السيرة بعد ارتحال الرسول ﷺ في عصر وحدة الخلافة^(٢)، أو في عصر الخلافات المتعدّدة المعاصرة لها^(٣). وأخيراً في عصر الخلافة العثمانية^(٤) وسائر الحكومات الملكية وغيرها في سائر أنحاء دار

(١) القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم: ٨٢.

(٢) وهو ما يسمّى بالخلافتات الراشدة والأموية والعباسية.

(٣) الخلافة الأموية في المغرب والفاطمية في مصر والعباسية في الشرق. انظر: معالم الخلافة،

محمود خالدي: ١٠.

(٤) حقوق بين الملل إسلام (فارسي) الدكتور السيد خليل خليليان: ١٣٩.

الإسلام - كإيران مثلاً^(١) - على نحو وحدة الدولة وتعدد الحكومات والأقاليم، لأن لكل مسلم - رغم انتسابه إلى إقليم وحكومة - له حرية الانتقال من أي بلد من بلاد دار الإسلام إلى بلد آخر منها، والإقامة فيها، والتمتع بحقوق المسلمين كسائر المسلمين المنتمين إليها.

أما بعد نشوء العلاقات الاستعمارية بين الدول الإسلامية والدول الغربية، ونتيجة لهذه العلاقات، أخذت تنفصل الدول بعضها عن بعض، وابتعدت قوانين الجنسية عن أساسها الديني، وتلونت واصطبغت بلون القومية والصبغة الإقليمية والمواطنة، بحيث يعد كل من الإيرانيين والعثمانيين أجانب في إقليم الآخر^(٢). وقد تحقق كمال هذا التبدل والتلون على صعيد التشريعات الجديدة للجنسية، في أواخر العصر العثماني في سنة ١٨٦٩م^(٣)، وفي إيران سنة ١٣١٣هـجري شمسي^(٤).

المبحث الثاني: نظرة تحليلية سياسية في المجتمع السياسي الإسلامي

قلنا فيما سبق: إن منشأ الجنسية ظهر بعد تقسيم العالم وتعدد الدول. وقلنا أيضاً إن الجنسية عبارة عن أداة التوزيع الدولي للأفراد، لأن الجنسية حاكية عن صلة الفرد بالدولة المعينة.

وقد حان أن نتساءل: هل تقسيم الأرض أمر مقبول في الفقه الإسلامي أم لا؟ وعلى فرض قبوله، ما هو المعيار في التقسيم؟ وعلى أي ضابطة يوزع الأفراد بين الدول؟

ومن البديهي أن الإسلام دين وعقيدة وسياسة، ينظر إلى المسائل السياسية من زاوية عقائدية ودينية. ولهذا، فإن أسس تقسيم العالم في الإسلام غير موجودة في القانون والعرف المعاصر. والإسلام يقسم العالم من

(١) تاريخ حقوق إيران (فارسي)، الدكتور محمد جعفر جعفري لنكرودي: ٣٤٦.

(٢) حقوق بين الملل خصوصاً (فارسي)، الدكتور محمد نصيري: ٤٧.

(٣) القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم: ١٤١.

(٤) مجموعة قوانين اساسي ومدني (فارسي)، غلام رضا حجتي أشرفي، هامش المواد ٩٧٦ - ٩٩٨.

وجهة دينية إلى قسمين رئيسيين: دار الإسلام، ودار الكفر^(١)، ولكل منها فروع أخرى.

وعلى هذا الأساس، ينقسم الناس إلى طائفتين: طائفة وثيقة الارتباط بدار الإسلام، وهم المسلمون وأهل الذمة. وطائفة أخرى هم الأجانب، على اختلاف مذاهبهم وحقوقهم في دار الإسلام.

وإيضاحاً لذلك نقول: لا شك ولا ريب في أن الدولة الإسلامية دولة دينية^(٢)؛ لأنه مضافاً إلى عمل الرسول الأعظم ﷺ، نشاهد أن عناصر الدولة الإسلامية تصطبغ بصبغة دينية، والسيادة منحصرة بالله تبارك وتعالى^(٣). فكما أن الحكومة مع سلطاتها المختلفة ذات ماهية دينية، لأن السلطة التشريعية والقوانين يجب أن تكون على وفق الشريعة الإسلامية^(٤)، وأن السلطة التنفيذية والحكام يجب أن يكونوا متشرعين وملتزمين^(٥) بإجراء الشريعة الإسلامية في إدارة المجتمع الإسلامي، وأن السلطة القضائية والقضاة مكلفون بفصل الخصومات وإحقاق الحقوق على طبق الشريعة الإسلامية^(٦)، وكذلك يكون للدين دور أساسي ورئيسي في تكوين شعب الدولة الإسلامية، إذ مع فقدان الأمة الإسلامية لا يتصور وجود دولة إسلامية.

وربما توهم من هذا المطلب - أي كون الدولة الإسلامية دولة دينية، مضافاً إلى إطلاق الأجنبي على الكفار مطلقاً - في نظرة سطحية، أن شعب

(١) آثار الحرب، الدكتور وهبة الزحيلي: ١٦٦؛ الكتب الفقهية، مبحث الجهاد.

(٢) حقوق روابط بين الملل دار اسلام (فارسي)، محمد حميد الله / ترجمة الدكتور السيد مصطفى محقق داماد: ١٦٢.

(٣) البقرة: ٣٠؛ أيضاً قانون اساس جمهوري اسلامي ايران (فارسي)، المادة ٥٦؛ أيضاً: حقوق اساسي ونهادهاي سياسي (فارسي)، دكتور أبو الفضل قاضي شريعت پناه: ١٤٦.

(٤) قانون اساسي جمهوري اسلامي ايران (فارسي)، أصل چهارم.

(٥) اعتبار شرط الإسلام والعدالة لتصدي مناصب الدولة.

(٦) القرآن الكريم: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ / الظَّالِمُونَ / الْفَاسِقُونَ﴾. المائدة: ٤٤، ٤٥ و ٤٧.

دولة الإسلام منحصر بالمسلمين، وأن الكفار - وإن كانوا من أهل الكتاب والذمة - إلا أنهم يعدّون من الأجانب^(١). ولكن التأمل والإنصاف يدفعان هذا التوهم، لأنّ للأجنبي في اللغة معنيين:

أحدهما: الأجنبي هو الذي ليس من الأمة الإسلامية، أي ليس من المسلمين. وبهذا المعنى فإن جميع الكفار - حتّى أهل الذمة - يعدّون أجناب. ولكن هذا المعنى عقائدي فقط وغير ناظر إلى العنصر السياسي. وهذا خارج عن البحث.

ثانيهما: الأجنبي، هو الذي لم يصل ولم يرتبط بالدولة الإسلامية. وبهذا المعنى، فإن أهل الذمة ليسوا من الأجانب، بل هم من المواطنين في الدولة الإسلامية^(٢) كالمسلمين، على اختلاف مراتب تمتّعهم بالحقوق والتزامهم بالواجبات، وهذا المعنى هو محلّ البحث.

وبعبارة أخرى: فإنّ عضويّة الفرد في المجتمع السياسي الإسلامي تابعة للعلاقة الوثيقة للفرد بالدولة الإسلامية^(٣). وهذه العلاقة إمّا تحصل عن طريق اعتناق الإسلام، وهو الأصل والأكثر، وإمّا أن تحصل عن طريق العهد والميثاق لواجدي شرائط الذمة، وهو الأقل. ولكن على أيّ حال، ليس للقومية والجنس واللون والإقليم والتاريخ وأمثال ذلك من مبادئ لا اختيارية دور في ذلك الارتباط، الذي يسمّى بالجنسيّة، وذلك خلافاً للجنسيّة الحديثة المعاصرة.

إذن الجنسيّة في الإسلام تقوم على عاملين اراديين أحدهما قبول الإسلام والآخر قبول العهد. وقبول حقّ الدم أو حقّ الإقليم في الجنسيّة القائمة للدولة الإسلامية أمانة على قبول الإسلام أو العهد، لا أنّ لهما الأصالة كما

(١) مبادئ القانون الدولي الخاص، الدكتور عبدالممنع رياض بك: ٧٧ و ٢٠٩.

(٢) اسلام وحقوق بشر، مارسل بوازار / ترجمة محسن مؤيدي: ١٠٠ و ١٠٦: القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم: ٣٣٢.

(٣) آثار العرب، الدكتور وهبة الزحيلي: ١٢: القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم: ١٧٧.

سيأتي. وبهذا يظهر الفرق الجوهرى بين الجنسية في الفقه الإسلامى والجنسية فى القانون المعاصر.

المبحث الثالث: نظرة قانونية إلى المجتمع السياسى الإسلامى

ينقسم سكان الدولة إلى مواطنين وأجانب، على أساس تمتع الفرد بالجنسية أو حرمانه منها. ويتمتع المواطنون بحقوق أكثر من الأجانب، فالأجانب محرومون من الحقوق العامة والسياسية وبعض الحقوق المدنية... إذن، الجنسية هي العامل الرئيسى لتمتع الفرد بهذه الحقوق أو حرمانه منها. وهذا التمتع أو الحرمان فى الدولة الإسلامية منوطٌ بقبول الإسلام أولاً، أو قبول العهد ثانياً.

وعلى هذا الأساس يظهر أن الجنسية ثابتة فى الفكر الإسلامى القانونى، لكن على أساس خاص غير الأساس الذى تبنته عليه الجنسية فى القانون المعاصر.

فمثلاً: المواطنون (المسلمون وأهل الذمة) يتمتعون بحق الإقامة الدائمة فى إقليم الدولة الإسلامية، والأجانب (المستأمنون وسائر الكفار) محرومون منه، كما أن المواطنين يتمتعون بحماية دولة الإسلام فى مقابل الأجانب والدول الأجنبية، ولكن المستأمنين محرومون من هذه الحماية. ومن ناحية أخرى فإن المواطنين (المسلمين) مكلفون بالتجنيد والدفاع المسلح عن الدولة الإسلامية، وأما الأجانب فليس على كاهلهم هذا التكليف.

ويتلخص مما ذكرنا:

- ١ - أن وجود ظاهرة الجنسية فى الدولة الإسلامية أمر ضرورى وبديهي كسائر الدول؛ لأن الدولة الإسلامية دولة كاملة العناصر وتامة الأركان.
- ٢ - أن مباني هذه الجنسية وأسسها والأصول الحاكمة عليها منبثقة من الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامى، وأنها ليست من تنفيذات الحكومة واختصاصاتها، إلا بحكم ثانوي أو حكم ولائى.
- ٣ - أن دولة الإسلام وإن كانت دينية ولكن عنصرها الإنسانى - أي شعبها - لا ينحصر بالمسلمين بل يشمل غير المسلمين الواجدى للشرائط.

٤ - أن الجنسية الإسلامية تبتني على أساس إرادي وإنساني وهو قبول الإسلام؛ من دون ملاحظة العوامل المادية والحيوانية واللاإرادية، كالموطن، والجنس، واللون، واللغة، والقومية، والتاريخ، وأمثال ذلك. وهذا هو الاختلاف الجوهرى بين الجنسية الإسلامية والجنسية المعاصرة الوضعية. وبهذا يتضح دور الفرد وطلبه بالتمتع بالجنسية الإسلامية وحرمانه منها، خلافاً للجنسية المعاصرة التي يقل دور إرادة الفرد في التمتع بها أو الحرمان منها، خصوصاً بالنسبة إلى الجنسية الأصلية^(١).

وفي ختام هذا البحث نقوي نظرية «وجود ظاهرة الجنسية وفكرتها» في الفقه الإسلامي، وابتنائها على الدين أو العهد، ونؤيدها بكلمات علماء القانون الدولي المعاصر، الباحثين حول الجنسية الإسلامية ولو اجمالاً واستطراداً، في مقابل نظرية «إنكار الجنسية الإسلامية».

قال الدكتور محمد عبد المنعم رياض بك: «كان الإسلام عقيدة وجنسية في وقت واحد، واعتبر المسلمون أينما كانوا إخواناً في العقيدة والجنسية، والعالم الإسلامي الذي يضمهم وحدة دينية واجتماعية وسياسية، فهو وطن لكل مسلم تحت راية الإسلام»^(٢).

وقال الدكتور أحمد مسلم: «أما في الشرق، فقد ظهر الإسلام بفتوحه الواسعة وأفكاره الأصلية عن الأمة الإسلامية وشمولها لجميع المسلمين على اختلاف ديارهم، وعن الدولة الإسلامية أو دار الإسلام ورعايتها للمسلمين ولغير المسلمين المقيمين فيها إقامة دائمة، مما يجعل فكرة الجنسية في الإسلام تعبر عن نوعين من الارتباط: الارتباط بالأمة الإسلامية. وحينئذ سيختلف مدلولها عن المدلول القانوني للجنسية بالمعنى الحديث، أو الارتباط بالدولة الإسلامية. وفي هذا يتفق مدلولها مع الجنسية في القوانين الوضعية، إذ تشمل

(١) أحكام أهل الذمة، ابن قيم ١ : ٨٦؛ مقدمة في علم السير، الدكتور محمد حميد الله، حقوق روابط بين الملل دار اسلام (فارسي)، محمد حميد الله: ٢٠٤.

(٢) مبادئ القانون الدولي الخاص، الدكتور عبد المنعم رياض بك: ٧٧.

المسلمين و غير المسلمين، كشعب لدار الإسلام»^(١).

وقال الدكتور شمس الدين الوكيل بعد عدة توضيحات: «يتبين مما تقدم أن التفرقة الحديثة بين وطني وأجنبي قد توافرت ذواتها في ظل الدولة الإسلامية، إذ قامت التفرقة بين الرعية الإسلامية، وهو إما يكون مواطناً إسلامياً أو ذمياً من أهل الكتاب، وبين المستأمن، وهو كل من يفد من دار الحرب إلى دار الإسلام، فيتمتع فيها بإقامة مؤقتة»^(٢).

وذكر قريباً من هذه المضامين الدكتور محمد جعفر جعفري لنكرودي في كتابه «تاريخ حقوق إيران»^(٣).

كما صرح به الدكتور محمد حميد الله في مقدمته على كتاب «أحكام أهل الذمة» حيث قال: «لقد رجح المسلمون أن الدين أساساً للوطنية»^(٤)، وكذلك الدكتور وهبة الزحيلي في كتابه «آثار الحرب»^(٥).

المطلب الثاني، أنواع الجنسية الإسلامية

الجنسية الإسلامية تتنوع إلى أنواع متعددة من جهات مختلفة:

المبحث الأول: الجنسية التأسيسية أو الناشئة، والجنسية القائمة

للدولة الإسلامية - كسائر الدول - جنسيات بحسب نشوء الدولة^(٦):

الجنسية الناشئة أو الجنسية التأسيسية: وهي التي تظهر عند نشوء

الدولة، وهي تبثني على أساسين كما مضى:

الأول: الإسلام؛ فإن لكل مسلم علاقته في زمان واحد: علاقة دينية

وعقائدية بالأمة الإسلامية، وإن لم تنشأ دولة إسلامية في البين؛ وعلاقة

(١) القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم: ٨٢.

(٢) الجنسية ومركز الأجانب، الدكتور شمس الدين الوكيل: ١٦٨.

(٣) تاريخ حقوق إيران (فارسي): ٣٤٥ - ٣٥٠.

(٤) أحكام أهل الذمة، المقدمة: ٨٩.

(٥) آثار الحرب، الدكتور وهبة الزحيلي: ١٧٨.

(٦) آثار الحرب، الدكتور وهبة الزحيلي: ١٧٨.

سياسية بالدولة الإسلامية، وهذه هي الجنسية. والدولة الإسلامية عندما تنشأ تعدّ كلّ مسلم من أفراد شعبها.

والثاني: العهد، فإنّ كلّ كافر واجد للشرائط، تتعدّد له الذمّة، ويعتبر من أفراد شعب الدولة الإسلامية.

الجنسية القائمة: وهي التي تتحقّق بعد إنشاء الدولة واستقرارها، وهي على ضربين، كما سيأتي.

المبحث الثاني: الجنسية الأصلية والجنسية الطارئة

١ - الجنسية الأصلية: وهي التي تثبت للفرد حين انعقاد نطفته أو عند ميلاده على أحد الأساسين، من حقّ الدم أو حقّ الإقليم، على حسب مواردها.

٢ - الجنسية الطارئة: وهي التي تثبت للفرد بعد ذلك الزمان، على وجه يأتي في مبحث أسباب كسب الجنسية الإسلامية.

وجدير بالذكر أنّه كما أنّ الجنسية الناشئة الإسلامية تبتني على أساس إرادي واختياري - وهو قبول الإسلام أو العهد - كذلك الجنسية القائمة في كلا فرعيها، وخاصة في الطارئة منهما. ومن ذلك ثبت أنّ للفرد في إطار الجنسية الإسلامية حظاً أوفر ودوراً أكثر وباباً أوسع منه في النظام القانوني المعاصر، كما سيأتي.

المبحث الثالث: الجنسية الدينية والجنسية العهدية

قلنا: إنّ الجنسية الإسلامية - سواء في الجنسية الناشئة أو الجنسية القائمة في كلا فرعيها تبتني على أحد أساسين: قبول الإسلام أو قبول العهد.

ومن ذلك يمكن تنويع الجنسية الإسلامية إلى نوعين، وتسميتهما بالجنسية الدينية، أو الجنسية الذاتية والجنسية العهدية؛ لأنّ حصول المسلم على جنسية الدولة الإسلامية فرع تدينه بالإسلام، ومن اللوازم الذاتية لقبول الإسلام، أو لكونه مسلماً، إذ ليس من الممكن لرجل آمن بالإسلام أو ولد مسلماً وأقام في دار الإسلام، أن لم يتمتّع بالجنسية الإسلامية أو امتنع عن قبولها. ومن جانب آخر، فإنّ غير المسلمين لا يعدّون من أفراد شعب الدولة الإسلامية إلّا بالعهد.

المبحث الرابع: الجنسية العالية والجنسية العادية

الجنسية الإسلامية - كالجنسية المعاصرة - وبحسب مقدار تمتع الفرد بالحقوق والمزايا والتزامه بالواجبات، تنقسم إلى نوعين: الجنسية العالية: وهي للمسلمين؛ والجنسية العادية وهي لأهل الذمة. وهذا يختلف عما هو عليه القانون المعاصر من جهة الأسس والضوابط؛ لأن النظام المعاصر يبني هذا التنوع على أسس غير إرادية، منها: كون الجنسية أصيلة أو كون الفرد من قومية خاصة. ولكن في الفقه الإسلامي كون الجنسية أصيلة أو طارئة - وكذلك سائر المبادئ الاختيارية - لم يؤثر في مقدار تمتع الفرد بالحقوق، وبتبعها لا يؤثر في تقسيم الجنسية من هذه الجهة، وإنما يبتني التقسيم على أساس إرادي واختياري إنساني، وهو قبول الإسلام أو عدمه؛ فتمام المسلمين - سواء كانت جنسيتهم أصيلة أم طارئة - يتمتعون بكافة الحقوق الفردية والاجتماعية والسياسية على حد سواء، كما أن تمام أهل الذمة محرومون من بعض الحقوق الهامة السياسية والعامة، وهم بذلك يتمتعون بحقوق أقل مما يتمتع به المسلمون، إلا أن طريق التمتع بالجنسية العالية مفتوحة لهم من خلال قبول الإسلام؛ خلافاً للنظام القانوني المعاصر، لأن باب هذا التبدل والاكتمال فيه مغلقة عليهم، فهم محرومون دائماً من الحقوق السياسية العالية.

المبحث الخامس: الجنسية الحكمية والجنسية الحقيقية

هذا التنوع، وإن لم يعنون بهذا العنوان في النظام القانوني المعاصر للجنسية، ولكن يمكن تلمسه في الجنسية الإسلامية، وذلك لأن الجنسية الإسلامية - كما قلنا - مبنية على أحد الأساسين الإراديين، وهما قبول الإسلام أو قبول العهد. ومن الواضح أن من شروط اعتبار الإرادة والأعمال الإرادية بلوغ الفرد. وعلى هذا، فكل جنسية تتحقق للفرد قبل بلوغه نسميها الجنسية الحكمية، كما أن كل جنسية تتحقق له بعد البلوغ والكمال نسميها الجنسية الحقيقية، سواء كانت استمراراً للجنسية الحكمية، أم كانت جنسية حديثة ابتدائية. وتظهر بعض آثار هذا التنوع في مبحث زوال الجنسية، كما سيأتي.

المطلب الثالث، آثار الجنسية الإسلامية

الأجانب الذين يقيمون في دار الإسلام، إن كانوا يعيشون في الدولة الإسلامية بلا عهد ولا أمان فليس لهم حق، حتى حق الإقامة، كما أن الدولة الإسلامية ليست مكلفة بشيء تجاههم. أما الأجانب الذين يعيشون في ظل الدولة الإسلامية بالعهد ويأخذون الأمان، فلهم حق الإقامة مدة معينة^(١)، وعلى الدولة الإسلامية الذب عنهم وعن أولادهم وأعراضهم وأموالهم في قبال المسلمين وأهل الذمة، لا أهل الحرب؛ لأنهم لا تجري عليهم أحكام المسلمين والقوانين العامة للدولة الإسلامية، كما صرح به الشيخ في المبسوط، حيث قال في مقام التمييز بين الهدنة والذمة ما نصّه:

«والهدنة عقد أمان لا تتضمن جري الأحكام، فاقضى أن يأمن من جهته من يجري عليه حكم الإمام دون غيره»^(٢). وقال قبل ذلك: «ولو عقد الهدنة لقوم منهم، كان عليه أن يكف عنهم من تجري عليه أحكامنا من المسلمين وأهل الذمة، وليس عليه أن يدفع عنهم أهل الحرب ولا بعضهم عن بعض»^(٣).

أما المواطنون، - أي المسلمون وأهل الذمة - فلهم حق الإقامة الدائمة، كما جرى عليهم أحكام الإسلام، وعلى الدولة الإسلامية الذب عنهم ذباً كاملاً. ومن هذه الجهات فإن المسلمين وأهل الذمة سواء.

قال الشيخ في المبسوط: «وإذا عقد الذمة للمشركين، كان عليه أن يذب عنهم كل من لو قصد المسلمين لزمه أن يذب عنهم، [لأن] عقد الذمة يقتضي أن تجري عليهم أحكامنا وكانوا كالمسلمين»^(٤).

(١) قال الشيخ في المبسوط ٢: ٢٧: «فالهدنة عقد أمان إلى مدة»: وقال أيضاً في صفحته ٤٢: «فأما المستأمن والمعاهد فهما عبارتان عن معنى واحد، وهو من دخل إلينا بأمان لا للبقاء والتأييد».

(٢) المبسوط، شيخ الطائفة الطوسي ٢: ٥٩.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

ولكنّ الذمّيين محرومون من بعض الحقوق العامّة التي تقتضي علوّهم وسبيلهم على المسلمين المنهي عنه صريحاً في الكتاب المبين، لقوله تعالى: ﴿لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾^(١) والنبوي الشريف «الإسلام يعلو ولا يعلو عليه»^(٢). كما أنّه ليس لهم الإقامة في الحجاز، إلى غير ذلك من الترجيحات الأخرى بين المسلمين وأهل الذمّة، المذكورة في سائر أبواب الفقه، كالقصاص والديات. وفي مقابل هذا الحرمان فإنّهم لم يكلفوا بالدفاع عن الإسلام ودار الإسلام، بل يجب ذلك على المسلمين فقط.

المطلب الرابع، الجنسية الإسلامية والمبادئ المثالية المعاصرة

في ضوء ما قدّمناه، تظهر العلاقة بين الجنسية الإسلامية والمبادئ الثلاثة المثالية؛ إذ من الواضح أنّ الإسلام يعترف بمبدأ ضرورة الجنسية أكثر من نظام القانون الدولي الخاص المعاصر؛ لأنّ الجنسية الإسلامية في نوعها الغالب تبتني على أساس الدين، والفرد المسلم والجنسية الممنوحة له من قبل الدولة الإسلامية مقترنان، وليس من الممكن افتراض إسلام شخص من دون جنسية ممنوحة له من الدولة الإسلامية. كما يظهر اعتراف الإسلام بمبدأ وحدة الجنسية، بل في الفقه الإسلامي كان تعدّد الجنسية في الغالب من المستحيل. لأنّ التدين بالأديان المختلفة في زمان واحد غير ممكن، فما دام الفرد مسلماً كان عضواً من المجتمع السياسي الإسلامي.

أمّا المبدأ الثالث - وهو إمكان «تغيير الجنسية» وعدم لزوم دوامها - فتختلف فيه نظرية الفقه الإسلامي عن القانون المعاصر شيئاً ما، والإسلام لا يعترف بهذا التغيير كما اعترف به القانون المعاصر؛ لأنّ الجنسية الدينية للمسلمين قائمة على أساس إيمان الفرد بالإسلام، وهذا الإيمان أمر ثابت لا يجوز تغييره. وهذا التغيير، وإن كان ربّما قد يقع في الخارج، إلّا أنّ الإسلام لا

(١) النساء: ١٤١.

(٢) بحار الأنوار، العلامة محمد باقر المجلسي ٢٩: ٤٧، حديث ١٥.

يقرّه، ولهذا من خرج عن الإسلام لا يعدّ كافراً أصلياً، بل يسمّى مرتدّاً، ولكلّ منهما أحكام خاصّة، والارتداد لم يوجب تغيير الجنسية، وإن كان قد استوجب حرمان المرتدّ من أكثر الحقوق، وأحياناً حتّى من حقّ الحياة، كما يأتي.

أمّا الجنسية العهديّة لأهل الذمّة، فهي قابلة للتغيير على تفصيل يأتي.



□ الفصل الثاني: علاقة الجنسية الإسلامية بالموطن والدين

◎ المطلب الأول: مركز الإقامة (أو دور التوطن) في الجنسية الإسلامية الدينية

المبحث الأول: الأقوال

المبحث الثاني: نقد الأقوال، والنظرية المختارة

المبحث الثالث: الجنسية الأجنبية للمسلم

المبحث الرابع: مقارنة وتطبيق: الجنسية الإسلامية في المجتمع

الإسلامي العالمي المعاصر

◎ المطلب الثاني: مركز الدين في الجنسية الإسلامية العهدية

المبحث الأول: الأقوال

المبحث الثاني: الأدلة

المبحث الثالث: نقد الأدلة

المبحث الرابع: مقارنة واستنتاج والنظرية المختارة

تمهيد

إنّ تقسيم الأرض في الفقه الإسلامي إلى دار الإسلام ودار الكفر يقوم على أساس الدين كما أنّ التوزيع الدولي للأفراد إلى المواطنين والأجانب على حسب عقائدهم الدينية ، فيظهر لنا ابتناء الجنسية الإسلامية على أساس الدين، ولا أقلّ منها اشتراط الجنسية الإسلامية بالدين والعقيدة، وتوضيحاً لذلك نقول: الناس إمّا مسلمون وإمّا كفّار.

أمّا المسلمون فهم على طائفتين: المقيمون في دار الإسلام، ولا نشكّ في أنّهم هم المواطنون الأصليون في الدولة الإسلامية وذوو الجنسية العليا. وأمّا المقيمون في دار الكفر، فهل هذه الطائفة أيضاً تتمتع بالجنسية الإسلامية أم لا؟ جواب هذا السؤال يرجع إلى سؤال آخر، وهو هل أنّ اعتناق الإسلام يكفي لتمتع الفرد بالجنسية الإسلامية؟ وهل هو بمثابة العلة التامة لتحقيق العلاقة السياسية والقانونية والمعنوية بين الفرد والدولة الإسلامية التي نسميها بالجنسية الإسلامية، أم لا؟

إنّ الذي يدعو إلى إثارة هذا السؤال هو هل أنّ الإقامة في دار الإسلام ركن آخر إلى جانب الاعتقاد بالإسلام لتحقيق بذلك الجنسية الإسلامية، أو أنّها شرط لتأثير الإسلام في جنسية الفرد. وبالتالي، فإنّ المسلم الذي يقيم في دار الكفر، وإن كان فرداً من أفراد الأمة الإسلامية ولكنه ليس فرداً من أفراد الدولة الإسلامية.

أمّا الكفّار، فهم أيضاً على طائفتين: المقيمون في دار الإسلام، والمقيمون في دار الكفر. ولا نشكّ في أنّ الكفّار المقيمين في دار الكفر ليسوا من المواطنين في الدولة الإسلامية، بل هم من الأجانب. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الكفّار المقيمين في دار الإسلام والذين لم تنعقد لهم الذمة، ويسمّون بالمستأمنين. وأمّا الكفّار الذين يقيمون في دار الإسلام بعقد الذمة، فهم من أفراد شعب

الدولة الإسلامية على الأصح، وهو المشهور بين علماء القانون الدولي الخاص^(١)، والمستنبط من كلمات فقهاء الإسلام.

ثم إنه ما هو المقصود من هذه الطائفة؟ هل مطلق الكفار أم خصوص أهل الكتاب؟ وفي فرض انحصار جواز انعقاد الذمة بالكتابي - كما هو المشهور عند فقهاء الشيعة - يظهر أيضاً دور الدين في كونه أحد ركني الجنسية، أي في الجنسية الإسلامية العهديّة لدولة الإسلام. والركنان هما: الركن الديني، وهو كون الكافر كتابياً؛ والركن السياسي، وهو عقد الذمة.

إذن فلنبحث عن موضوعين هامين: الأول مركز الإقامة والمواطن في الجنسية الإسلامية الدينيّة بعد ارتكازه على عنصر الدين، وبعبارة أخرى يدور البحث حول جنسية المسلم المقيم في دار الكفر.

والثاني: مركز الدين في الجنسية الإسلامية العهديّة، أو جنسية الكفار من غير أهل الكتاب المقيمين في دار الإسلام.

المطلب الأول، مركز الإقامة في الجنسية الإسلامية الدينيّة

تمهيداً للبحث نقول:

أولاً: إنّ المنشأ القانوني للجنسية والمنشأ القانوني للموطن، وإن كانا غالباً ينطبق كل منهما على الآخر، أو لا أقل من ارتباط كل منهما بالآخر، إلا أنّ هذا الارتباط ليس إلى حدّ يجعل أحدهما أساساً للآخر، بل يمكن الفصل بينهما. وهذا الفصل والتفرقة بين هذين الأثرين القانونيين - أي الجنسية والموطن - لم يتحقّق في الغرب حتّى القرن التاسع عشر، ولكنّ الفقه الإسلامي يعترف بهذا الفصل منذ ظهوره^(٢).

(١) القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم، ص ١٨٢؛ الجنسية ومركز الأجانب، الدكتور شمس الدين الوكيل، ص ١٦٧؛ آثار العرب، الدكتور وهبة الزحيلي، ص ١٨٠ و ١٧٧.

(٢) تاريخ حقوق ايران (فارسي)، دكتور محمد جعفر جعفري لنكرودي، ص ٢٥٢.

ثانياً: منح الجنسية لبعض سكّان سائر البلاد لم يكن أمراً مستغرباً، لأنّ الدول الحديثة التي تبني جنسيّتها على أسس قومية خاصّة، تعدّ أفراد تلك القومية في خارج الإقليم من أفراد شعبها وتمنحهم الجنسية، إمّا بالفرض، وإمّا بالعرض، من دون اشتراط الإقامة في إقليم تلك الدولة. كما أنّها بالنسبة إلى الجنسية الأصلية القائمة على حق الدم، تعدّ أطفال شعوبها من المواطنين وتمنحهم الجنسية تبعاً لجنسية آبائهم، بناءً على هذا، يكون منح الجنسية الإسلامية للمسلم المقيم في دار الكفر ليس أمراً غريباً.

المبحث الأول: الأقوال

وبعد ذلك نقول: في المسألة قولان:

الأول: العلاقة الوطيدة بين الجنسية والموطن على نحو يعدّ الموطن ركناً للجنسية الإسلامية الدينية أو شرطاً فيها، وبالتالي عدم ثبوت الجنسية الإسلامية للمسلم المقيم في بلاد الكفر.

الثاني: فقدان العلاقة بين الجنسية والموطن، وبالتالي ثبوت الجنسية الإسلامية لذلك المسلم.

القول الأول: نظرية إثباتية محدّدة

قال الأستاذ محمد حميد الله ما مضمونه: إنّ المسلم بمجرد هجرته إلى دار الإسلام يعدّ من ذوي الجنسية العليا في الدولة الإسلامية، ويعتبر كسائر المسلمين المقيمين في دار الإسلام. واستدلّ لذلك بالحديث النبوي الذي أورده مسلم في صحيحه^(١) عن الرسول ﷺ حاكياً عن حرمان الممتنعين عن الهجرة من الفنائم حتّى يهاجروا ويجاهدوا مع المسلمين^(٢).

وقال سيّد قطب في تفسير قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا﴾^(٣): «هؤلاء لم يعتبروا أعضاء في المجتمع

(١) حقوق روابط بين الملل در اسلام فارسي، محمد حميد الله / ترجمة الدكتور السيّد مصطفى محقق داماد، ص ٢٠٤.

(٢) صحيح مسلم، ج ٥، ص ٤٠ - ١٢٩.

(٣) الأنفال: ٧٢.

المسلم، ولم يجعل الله لهم ولاية بكل أنواع الولاية مع هذا المجتمع، لأنهم بالفعل ليسوا من المجتمع الإسلامي»^(١).

القول الثاني: نظرية سلبية موسعة

صرح الدكتور محمد عبد المنعم: «إن المسلم تابع لدار الإسلام مهما تكن إقامته، ولا تنقطع الولاية عليه بلحاظه مسلماً بدار الحرب»^(٢). وصرح بعض آخر بقوله: «والأمة هنا أمة الإسلام التي تتألف من أبناء الإسلام جميعاً، فهم رعايا هذه الدولة؛ لأن جميع من يقيم في دار الإسلام هو مواطن هذه الدولة، بل حتى المسلم في دار الحرب يعتبر من مواطني دولة الإسلام»^(٣). ثم بين كيفية الانتماء إلى دولة الإسلام بالنسبة إلى المسلمين بقوله: «إن طريق الانتماء إلى دولة الإسلام هو الإيمان بمبادئها التي جاء بها الدين الحنيف ونبيه الكريم، أيًا كانت انتماءاتهم أو قومياتهم»^(٤).

المبحث الثاني: نقد الأقوال والنظرية المختارة

إن الحق مع القول الثاني؛ لأنه مضافاً إلى عدم تمامية أدلة القول الأول، فإنه توجد أدلة وشواهد على القول الثاني.
الفقرة الأولى: عدم تمامية النظرية الإثباتية:

وقبل الخوض في المسألة كان جديراً بالذكر أن نلفت إلى وجود حكمتين في الفرق والتمييز بين مفهومي «الأمة الإسلامية» و «الدولة الإسلامية»:
الأولى: أن المؤمنين مجتمع واحد حتى قبل إقامة الدولة الإسلامية، وليس وجود الدولة شرطاً أساسياً لهذه الوحدة الاجتماعية، وإن كان يجب على المسلمين إقامة الدولة الإسلامية. وبعد إقامة الدولة الإسلامية، لم يكن هناك تمييز وتفرقة بين مفهومي الأمة الإسلامية والدولة الإسلامية بالنسبة إلى

(١) تفسير في ظلال القرآن، سيد قطب، ج ٣، ص ١٥٥٩.

(٢) مبادئ القانون الدولي الخاص، الدكتور عبد المنعم رياض بك، ص ٧٧.

(٣) القانون الدولي العام، دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، الدكتور نعمة

عبد الله عبد الباقي، ص ١٦٨ و ١٦٩.

(٤) المصدر نفسه.

المسلمين، إذ حينما يرتبط كل مسلم بالأمة الإسلامية بموجب إيمانه بالله والرسول، يرتبط في ذلك الحين بالدولة الإسلامية وعلى الأساس نفسه.

الثانية: أن أهل الذمة وإن لم يكونوا من الأمة الإسلامية بلحاظ العقيدة، بل أجانب، ولكنهم في الوقت نفسه ليسوا بأجانب من ناحية سياسية، بل هم - كالمسلمين - من أعضاء المجتمع الإسلامي السياسي، ومن أفراد شعب الدولة الإسلامية، فمن هذه الجهة هم مواطنون أيضاً كالمسلمين^(١).

وفي ضوء هذا التذكير وما يلي، يظهر أنه لا وجه لكلام سيد قطب في احتسابه المؤمنين غير المهاجرين عضواً من الأمة الإسلامية فقط دون الدولة الإسلامية والمجتمع السياسي الإسلامي، فحينئذ نقول في بيان عدم تمامية أدلة القول الأول:

أولاً: ما معنى الولاية المنتفية في حق المؤمنين غير المهاجرين في الآية الشريفة؟ ليست هذه الولاية المنتفية مطلق الولاية، بل هي الولاية التي أثبتها الله تعالى للمهاجرين والأنصار، وهي ولاية الميراث على القول المشهور. توضيح ذلك: أن لفظة «الولاية» - وأيضاً «الأولياء» - في الآية الشريفة، وإن كانت مطلقة من جهة اللفظ، ولكنها مقيدة بسبب القرائن الخارجية، من دون أن يكون المورد - أو شأن النزول - مخصصاً للآية الشريفة.

(١) القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم، ص ٨٢؛ آثار الحرب، الدكتور وهبة الزحيلي، ص ١٧٧، ١٧٨. «وهكذا فالمسلمون والذميون كشعب لدار الإسلام، يتمتعون بما يسمى حديثاً بالجنسية الإسلامية تربطهم بالدولة الإسلامية، إلا أن الذميين بالطبع لا يعتبرون مرتبطين بالأمة الإسلامية. وبذلك يجعل الفقه الإسلامي لفكرة الأمة مدلولاً مختلفاً عن فكرة الدولة، ويعتبر لكل منهما مركزاً قانونياً محدداً، فالإسلام من حيث كونه عقيدة يعتبر المسلمين جميعاً إخوة في العقيدة، ومن حيث كونه جنسية فإنه يضم المسلمين ومن يقيمون معهم. وبعبارة أخرى: فالمسلمون في دار الإسلام يكونون جماعة دينية وسياسية في آن واحد، فلكونهم جماعة دينية تربطهم وحدة الدين والعقيدة، ولكونهم جماعة سياسية تضمهم وغيرهم وحدة الولاء والتبعية لدولة واحدة، وإذن فالإسلام دين وجنسية وعقيدة وعبادة وحكم، وهو دين ودولة معاً».

وعلى أي حال، فهناك ثلاثة أقوال في معنى الولاية المنتفية في الآية الشريفة: مطلق الولاية إلا ما خرج بالدليل، وولاية الميراث، وولاية المغنم. وممن يفسر الآية الشريفة بمطلق الولاية العلامة الطباطبائي في تفسيره، حيث قال: «والولاية أعم من ولاية الميراث وولاية النصرة وولاية الأمن، فلا شاهد على صرف الآية إلى ولاية الإرث بالمؤاخاة التي كان النبي ﷺ جعلها في بدء الهجرة بين المهاجرين والأنصار، وكانوا يتوارثون بها زماناً حتى نسخت»^(١). وأيضاً الشيخ الطوسي في تفسيره على أحد أقوال نقله^(٢)، والفخر الرازي^(٣)، والطبرسي^(٤) على أحد تفسيريه. وأمّا أكثر المفسرين والمحدثين، فقد أخذوا الولاية بمعنى ولاية الميراث والقربة. منهم:

١ - الشيخ الطوسي، حيث قال: «قيل في معناه قولان: أحدهما ولاية القربة، نفاها عنهم، لأنهم كانوا يتوارثون بالهجرة والنصرة دون الرحم - في قول ابن عباس والحسن وقتادة والسدي - وعن أبي جعفر عليه السلام: أنهم كانوا يتوارثون بالمؤاخاة الأولى»^(٥).

٢ - النعماني في البحار: «أقول: في تفسير النعماني بسنده المذكور في كتاب القرآن عن الصادق عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: إن رسول الله ﷺ لما هاجر إلى المدينة آخى بين أصحابه من المهاجرين والأنصار، جعل الموارث على الأخوة في الدين لا في ميراث الأرحام، وذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ إلى قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا﴾. فأخرج الأقارب من الميراث وأثبتته لأهل

(١) الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، ج ٩، ص ١٤١.

(٢) التبيان، شيخ الطائفة، ج ٥، ص ١٦١.

(٣) التفسير الكبير، الفخر الرازي ج ١٥، ص ٢١٠.

(٤) مجمع البيان، الطبرسي ج ٢، ص ٨٦٢.

(٥) التبيان، شيخ الطائفة ج ٥، ص ١٦٢.

الهجرة وأهل الدين خاصة. فلما قوي الإسلام أنزل الله ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أُولِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾^(١) فهذا معنى نسخ الآية^(٢).

٣ - علي بن إبراهيم في تفسيره^(٣).

٤ - العياشي في تفسيره، قال: «عن زرارة وحمران ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قالوا: سألناهما عن قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وَلَايَتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾، قال بأن أهل مكة لا يرثون أهل المدينة»^(٤).

٥ - ابن شهر آشوب في مناقبه: «قال محمد بن إسحاق: فبقي الناس ما شاء الله يتوارثون في المدينة بعد الأخوة دون أولي الأرحام، وأنزل الله فيهم ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰأُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وَلَايَتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ﴾ وبقي ميراث من لم يهاجر من المؤمنين بمكة على القرابة»^(٥).

٦ - الصدوق في عيون أخبار الرضا عليه السلام^(٦).

٧ - القرطبي في تفسيره، قال: ﴿بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰأُ بَعْضٍ﴾ قال ابن عباس: «أولياء بعض في الميراث، فكأنه يتوارثون بالهجرة، وكان لا يرث من آمن ولم يهاجر من هاجر»^(٧).

(١) الأحزاب: ٦.

(٢) بحار الأنوار، العلامة محمد باقر مجلسي، ج ١٩، ص ٩١.

(٣) المصدر نفسه: ص ٣٧.

(٤) المصدر نفسه: ص ٩٠.

(٥) بحار الأنوار، العلامة محمد باقر المجلسي، ج ٢٨، ص ٢٢٨.

(٦) المصدر نفسه، ج ٤٨، ص ١٢٧.

(٧) الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ٣٧.

٨ - الشيخ إسماعيل حقّي البروسوي في تفسيره^(١).

وأما القول الأخير، فهو لابن كثير، فقد جاء في مختصر تفسير ابن كثير: «هذا هو الصنف الثالث من المؤمنين، وهم الذين آمنوا ولم يهاجروا، بل أقاموا في بواديهم، فهؤلاء ليس لهم في المغنم نصيب ولا في خمسها، إلا ما حضروا فيه القتال»^(٢). وبهذا المعنى يوجد حديث في تفسير عليّ بن إبراهيم: «إنها نزلت في الأعراب، وذلك أن رسول الله ﷺ صالحهم على أن يدعهم في ديارهم ولا يهاجروا إلى المدينة، وعلى أنه إذا أرادهم رسول الله ﷺ غزا بهم، وليس لهم في الغنيمة شيء، وأوجبوا على النبي إن أرادهم الأعراب من غيرهم، أو دهاهم دهم عدوهم أن ينصرهم، إلا على قوم بينهم وبين الرسول ميثاق»^(٣).

وبعد نقل هذه الأقوال الثلاثة تحصيل لنا أن الولاية المنتفية لغير المهاجرين في الآية الشريفة إن لم تكن ظاهرة في ولاية الميراث أو ولاية المغنم، فلا أقل من أنه ليس لها ظهور في مطلق الولاية. ووجه الظهور في ولاية الميراث على ما أورده بعض المعاصرين في جواب القائلين بإطلاق الولاية في الآية الشريفة:

«أولاً: هذا إجماع من المفسرين، سواء القدماء منهم والمتأخرون، ولم نر من خالف هذا الإجماع فيما عرفنا عن تفسيره، وهم يطلقون كلامهم في ذلك كأصل مسلم لا موضع للشك أو التردد فيه».

وفيه أن هذا النظر وإن كان مشهوراً ومقبولاً عند أكثر المفسرين والمحدثين، إلا أنه لا يصل حد الإجماع. وقد عرفت في محله أن المفسرين والمحدثين على خلاف ذلك.

(١) تفسير روح البيان، ج ٣، ص ٢٧٧.

(٢) مختصر تفسير ابن كثير، شيخ محمد كريم راجع، ج ١، ص ٤٥١.

(٣) تفسير نور الثقلين، الحويزي، ج ٢، ص ٧٠.

وثانياً: أن الآية المتعقبة للآية الأولى (٧٣) تنفي الولاية لمن لم يهاجر، وثبتت النصرة لهم. فلا بد أن الولاية شيء غير النصرة أو التعاون الديني. وثالثاً: أن الآية الأخيرة الناسخة^(١) تثبت الولاية للأرحام وتنفيها عن المؤمنين المهاجرين^(٢). وحيث إن الولاية المنتفية للمهاجرين في الآية الشريفة الناسخة ليست مطلق الولاية بل هي ولاية الميراث، فبالتالي الولاية الثابتة لهم قبل نزول هذه الآية الكريمة - أي الولاية المنتفية بالنسبة إلى غير المهاجرين في الآية المنسوخة - هي ولاية الميراث، لأن هذه الآية ناظرة إلى حكم سابق كان للمؤمنين المهاجرين وقد ارتفع بهذه الآية، وإلا لم يستقم لها مفهوم صحيح. وملخص الكلام:

(أ) الولاية المنتفية في الآية الشريفة بالنسبة إلى مسلمي دار الكفر هي ولاية الميراث، وهذا حكم زمني منسوخ، فلا وجه للاستدلال بالآية الشريفة على نفي الولاية من المؤمنين المقيمين في دار الكفر، التي من شؤونها علاقة الجنسية.

(ب) ولا أقل من أنه ليس للآية الشريفة ظهور في سلب مطلق الولاية عن غير المهاجرين، فلا يمكن الاستدلال بها على نفي العضوية في المجتمع الإسلامي السياسي أو الدولة الإسلامية بالنسبة إلى غير المهاجرين، أو مسلمي دار الحرب.

ثانياً: إثبات ولاية النصرة لغير المهاجرين من المؤمنين في ذيل الآية الشريفة تشير إلى أن الولاية المنتفية غير هذه الولاية، وهي ولاية الميراث أو المغنم لا مطلق الولاية.

ثالثاً: قول الله عز وجل: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾^(٣) تثبت الولاية للمؤمنين من دون تقييد، كما قال الشيخ في تفسيره حول معنى

(١) الأحزاب: ٦.

(٢) التمهيد، محمد هادي معرفت، ج ٢، ص ٣١١.

(٣) البقرة: ٧١.

هذه الولاية: «أي يلزم كل واحد منهم نصرة صاحبه وأن يواليه، وقال الرماني: العقل يدل على وجوب موالات المؤمنين بعضهم بعضاً، لأنها تجري مجرى استحقاق الحمد على طاعة الله والذم على معصيته، ولا يجوز أن يرد الشرع بخلاف ذلك. وإذا قلنا المؤمن ولي الله، معناه أن ينصر أولياء الله وينصر دينه، والله ولي بمعنى أولى تديره وتصريفه وفرض طاعته عليه»^(١).

وهذه الآية إما أنها نزلت بعد آية الأنفال، فتكون ناسخة لها، حيث تثبت لمطلق المؤمنين الولاية من دون قيد الهجرة. وإما نزلت قبلها، فتكون فكانت آية الأنفال مخصصة لها. وحيث إن آية الأنفال مخصص منفصل مجمل، فهي لا تخرج عن عموم آية البقرة إلا ما لا شك في تخصيصه، وهو ولاية الميراث والمغنم حتى الهجرة. وأما ما شك فيه، من قبيل ولاية النصرة وأمثال ذلك، فهي باقية تحت عموم آية البقرة، فيثبت لغير المهاجرين ولاية النصرة والأمن كالمهاجرين.

رابعاً: ومع غض النظر عما قلناه، فإن انتفاء الولاية عن غير المهاجرين - وبعبارة أخرى المسلمين الذين أقاموا في دار الكفر - مختص بمن يجب عليه الهجرة ولم يهاجر مع التمكن منه. أما نفي الولاء عن الذين لم تجب عليهم الهجرة أو وجبت عليهم ولكن لم يتمكنوا من الهجرة، فلا معنى له.

وإيضاحاً للمسألة نقول: «تجب المهاجرة عن بلاد الشرك على من يضعف عن إظهار شعائر الإسلام مع المكنة، لا مع عدمها، بلا خلاف أجده أيضاً فيه، لما سمعته من ظاهر الآية المؤيد بنفي الحرج وغيره من العقل والنقل. ومن هنا كان الناس في الهجرة على أقسام ثلاثة - كما صرح به في المنتهى -: أحدها: من تجب عليه، وهو من أسلم في بلاد الشرك وكان مستضعفاً فيهم، لا يمكنه إظهار دينه، ولا عذر له من مرض ونحوه. والثاني: من تستحب له، وهو من أسلم في بلاد الشرك أو كان فيها ويمكنه إظهار

دينه، لعشيرة تمنعه أو غير ذلك؛ فإنه لا تجب عليه كما صرح به جماعة، بل لا أجد فيه خلافاً، للأصل، وظاهر الآية أيضاً وغيره. ولكن يستحب له كما صرح به جماعة تجنباً لهم عن تكثير عددهم وعن معاشرتهم. اللهم إلا أن يكون في بقائه مصلحة للدين. الثالث: من لا تجب عليه ولا تستحب له، وهو من كان له عذر عنها في مرض ونحوه، مما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ﴾ الآية. نعم إذا تجددت له القدرة وجبت^(١).

وفي ضوء ما سبق يمكننا أن نقول:

- أ - إن انتفاء الولاية في آية الأنفال مختص بالمتخلفين عن الهجرة الواجبة.
- ب - إن انتفاء الولاية ربما كان مجازاة لهم، أي حرمانهم من بعض الحقوق، لا أنه بمعنى نفي عضويتهم في المجتمع الإسلامي.
- ج - وعلى أي حال، فإن المستضعفين من المؤمنين والذين لم يجب عليهم الهجرة لهم الولاية والعضوية في الدولة الإسلامية وإن كانوا مقيمين في دار الشرك. مضافاً إلى أن وجوب الهجرة من بلاد الشرك لعدم إمكان إظهار شعائر الإسلام لا يدل على الانتقال إلى دار الإسلام، بل الوجوب يتحقق بالهجرة إلى دار الشرك التي يمكن إظهار شعائر الإسلام فيها^(٢).
- خامساً: لا يبعد اختصاص الحكم - أعني نفي الولاية - بصدر الإسلام وبزمان عدم بسط نفوذ الإسلام وتحكيم أركان دولته. وأما في زمن القدرة والاستقرار، فلا وجه لهذا الحكم. ويؤيد هذا المطلب نسخ آية الأنفال بآية المائدة.

الفقرة الثانية: شواهد أخرى على إثبات النظرية السلبية

شواهد أخرى وأحكام شتى كلها حاكية عن تساوي المسلمين في أقطار العالم أمام الأمة والدولة الإسلامية، من دون فرق بين مقيمي دار الإسلام

(١) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٢١، ص ٢٤ - ٢٦.

(٢) فقه سياسي (فارسي)، عباس علي عميد زنجاني، ج ٢، ص ٣٠١؛ آثار الحرب، الدكتور وهبة

الزحيلي، ص ١٧٧.

ومقيمي دار الحرب. منها:

أولاً: صيانة المسلم في دار الحرب من غير أن تشترط عليه الهجرة إلى دار الإسلام، فهذا هو شيخ الطائفة يقول: «الحربي إذا أسلم في دار الحرب فإنه يعصم بإسلامه دمه وجميع أمواله التي يمكن نقلها إلى بلاد الإسلام وصغار ولده، وكذلك حكمه إن أسلم في بلاد الإسلام»^(١). واستدل لهذا الحكم في (الخلاف) بإجماع الفرقة وأخبارهم، وأيضاً قوله عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها»، فأضاف الأموال إليهم، وحقيقة ذلك تقتضي ملكاً. ثم قال: عصموا مني دماءهم وأموالهم، ولم يفصل بين ما كان في دار الحرب وغيره. وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما حضر بني قريظة فأسلم ابننا رجل فأحذر إسلامهما دماءهما وصغار أولادهما، وهذا نص^(٢).

وكلامه في (الخلاف) صريح في أن الحكم إجماعي بين الفرقة، كما أنه يومئ إلى أنه إجماعي بين المسلمين، حيث لم يذكر خلاف من العامة في أصل الحكم، وإن كانت فروع المسألة - من قبيل استمرار مالكيته للأموال - محل خلاف بين العامة أنفسهم، وبين العامة والخاصة، ولكن بين الخاصة موضع وفاق كما صرح به صاحب الجواهر بقوله: «بلا خلاف أجده في شيء من ذلك كما اعترف به غير واحد»^(٣). واستدل على ذلك - بعد الأصل - بالعمومات، خصوصاً خبر حفص بن غياث المنجبر بما عرفت، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل من أهل الحرب إذا أسلم في دار الحرب فظهر عليهم المسلمون بعد ذلك، فقال: إسلامه إسلام ولده الصغار، وهم أحرار، ولده ومتاعه ورقيقه»^(٤).

(١) المبسوط، شيخ الطائفة الطوسي، ج ٢، ص ٢٥.

(٢) كتاب الخلاف شيخ الطائفة؛ أيضاً: الفقه (الجهاد) السيد محمد الشيرازي، ج ٤٧، ص ٢٢٣ و ٢٥٦.

(٣) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٢١، ص ١٤٣.

(٤) وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١١، ص ٨٩، الباب ٤٣ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١.

ثانياً: من أهم الحقوق المترتبة على الجنسية والعضوية في المجتمع السياسي حق الإقامة في إقليم الدولة، وهذا الحق ثابت للمسلم المقيم في دار الحرب، وله أن ينتقل إلى دار الإسلام والإقامة فيها، بل يستحب له إن لم يجب عليه، كما ذهب إليه بعض بقوله: «والواجب على المسلم السكن في دار الإسلام. أما السكن في دار الكفر، فلا يجوز، إلا بسبب عارض، فالمسلم والمشرک لا تتراى ناراهما»^(١).

ثالثاً: الأثر الآخر للجنسية هو تطبيق القوانين الوطنية في الأحوال الشخصية على المواطن، وإن كان مقيماً في إقليم دولة أجنبية. وواضح أن أحكام الإسلام في الأحوال الشخصية لا تختلف بحسب الدار، وهي نافذة على المسلمين أينما حلوا.

رابعاً: وجوب الدفاع ودفع الضرائب من أهم واجبات المواطن وإن كان مقيماً خارج إقليمه، وهما ثابتان على المسلم الذي أقام في دار الشرك؛ لأن عليه مثل ما على المسلمين من لزوم المشاركة في الجهاد، والدفاع عن دار الإسلام والمسلمين وإيتاء الزكاة والخمس وسائر الضرائب.

خامساً: تمتع المسلم بالحقوق، وإن كان مقيماً في دار الحرب أكثر من الذمي وإن كان مقيماً في دار الإسلام. وهذا يومئ إلى أنه مواطن وليس بأجنبي، لأن من آثار الجنسية حرمان الأجنبي من كثير من حقوق المواطنين، ومن تلك الحقوق عدم اقتصاص المؤمن بالذمي، وهذا حكم إجماعي كما عن (الجواهر)، حيث قال في شرائط إجراء القصاص: «الشرط الثاني: التساوي في الدين، فلا يقتل مسلم بكافر مع عدم الاعتیاد، ذمياً كان أو مستأمناً أو حربياً، بلا خلاف معتد به أجده فيه بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكيّ منهما مستفيض حد الاستفاضة أو متواتر»^(٢). كما أنه يجب إنقاذ

(١) القانون الدولي العام، دراسة ومقارنة، الدكتور نعمة عبد الله عبد الباقي، ص ١٧٠.

(٢) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٤٢، ص ١٥٠.

المسلمة والمسلم والمستضعف رجلاً وامرأة وطفلاً من دار الكفر إذا كانوا في خطر أمكن ذلك^(١).

سادساً: المسلم الذي هاجر إلى دار الحرب وأقام فيها على وفق القانون يعبر عنه في النصوص الفقهية بالمستأمن. وفي هذا إشارة إلى أن المسلم في دار الحرب ليس مواطناً، بل هو أجنبي مستأمن. كما أن غير الذمي من الكفار المقيمين في دار الإسلام كانوا كذلك. قال في المبسوط: «إذا دخل مسلم دار الحرب بأمان»^(٢). وقال أيضاً: «إذا دخل المسلم أو الذمي دار الحرب مستأمناً»^(٣). ونظير هذه العبارة في المهدب لابن البراج^(٤)، والشرائع للمحقق^(٥)، والقواعد للعلامة^(٦)، والأحكام السلطانية للماوردي^(٧)، وآثار الحرب للزحيلي^(٨). ولعله من هذه الجهة ورد في الحديث: «إنما الغريب الذي يكون في دار الشرك»^(٩) على وجه الحصر، أي نفي الغربة عن المسلم في دار الإسلام، وإن كان غريباً من جهة القرابة؛ لأنه يقيم ويعيش في المجتمع الإسلامي. والمسلم في بلاد الشرك غريب، وإن لم يكن غريباً من جهة القرابة والأصدقاء؛ لأنه بعيد عن الدولة الإسلامية وشعبها.

وتلخص مما ذكرنا: أن الجنسية الإسلامية حق للمسلم الذي أقام بدار الشرك، وهي في الوقت نفسه واجب عليه، ولا يمكن ولا يجوز للدولة الإسلامية

(١) الفقه (الجهاد) السيد محمد الشيرازي، ج ٤٨، ص ١١٩.

(٢) المبسوط، شيخ الطائفة، ج ٢، ص ١٦.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) سلسلة الينابيع الفقهية، ج ٩، ص ٩٠، ٢٠٥ و ٢٥١.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) الأحكام السلطانية، الماوردي، ص ١٤١.

(٨) آثار الحرب، الزحيلي، ص ١٨٢ و ١٨٣.

(٩) وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١١، ص ٧٦: الباب ٢٦ من ابواب جهاد العدو: الحديث ٥.

منعها عنه، كما أن منحها حقاً للدولة الإسلامية وواجب عليها، ولها أن تمنح هذه الجنسية للمسلم الذي أقام في دار الشرك، وليس لهذا المسلم الامتناع عن قبولها، وعليه أن يقوم بالواجبات التي على المواطنين، من قبيل دفع الضرائب والدفاع عن الدولة والإقليم والشعب.

على أن غاية ما يمكن أن يقال مما شأه للقول الأول هو حرمان المسلم - الذي أقام في دار الشرك، الممتنع عن الهجرة الواجبة - من بعض الحقوق، كحق حماية الدولة الإسلامية له والدفاع عنه، لا حرمانه من التمتع بالجنسية الإسلامية رأساً.

وفي ضوء هذا نقول: ليست الهجرة إلى دار الإسلام والإقامة فيها شرط لمنح الجنسية الإسلامية الدينية للمسلمين، كما هي الحال أيضاً في القانون المعاصر. فبناءً على هذا، تتحقق الجنسية الإسلامية في نوعها الغالب بالنسبة إلى المسلمين على أساس الدين والإسلام، من دون اشتراط الإقامة في إقليم الدولة الإسلامية، كما هو الحال في القانون المعاصر، ولكن مع فارق، وهو أن الجنسية في الدولة الإسلامية تُمنح على أساس الدين والإسلام، بينما تمنح الجنسية في القانون الوضعي على أساس حق الدم أو حق الإقليم.

المبحث الثالث: الجنسية الأجنبية للمسلم

تمهيداً للمسألة نقول: لا نشك في وجوب الهجرة من دار الشرك على من ي ضعف عن إظهار شعائر الإسلام مع التمكن، ولا نشك في استحباب الهجرة إلى دار الإسلام والإقامة فيها مطلقاً، إلا لمصلحة الدين أو المسلمين. والكراهة في الإقامة في دار الحرب مطلقاً، حتى مع التمكن من إظهار شعائر الإسلام، تجنباً لزيادة عددهم وابتعاداً عن معاشرتهم^(١). وعلى أي حال، تجوز الإقامة في دار الشرك مع عدم التمكن من الهجرة، أو مع التمكن، ولكن لمصلحة الدين^(٢).

(١) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٢١، ص ٢٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٦.

وكفانا في ذلك قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعِفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا * إِلَّا الْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَغْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا غَفُورًا﴾^(١). وأيضاً قوله تعالى: ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ﴾^(٢)، بناءً على كون المراد من ذلك الإشارة إلى الهجرة من المكان الذي لا يتمكن فيه من العبادة^(٣). وقول النبي ﷺ: «إني بريء من كل مسلم ترك مع مشرك في دار الحرب»^(٤). والنبوي الشريف: «من فرّ بدينه من أرض، إلى أرض وإن كان شبراً من الأرض، استوجب الجنة، وكان رفيق إبراهيم ونبيه محمد ﷺ»^(٥).

وعلى أي حال، يجوز الإقامة في دار الشرك مع عدم التمكن من الهجرة. والظاهر أن هذا الجواز مختص بمن كان انتماؤه إلى دار الشرك لا غيره، لحرمة التعرّب بعد الهجرة، لقول الصادق عليه السلام عن آبائه عن رسول الله ﷺ: «لا تعرّب بعد الهجرة»^(٦). كما يجوز لهم ولغيرهم الإقامة في دار الشرك، حتى مع التمكن لمصلحة الدين، كالقيام بواجب الدعوة الإسلامية هناك^(٧) و «إحياء أمر الأئمة عليهم السلام»^(٨).

(١) النساء: ٩٧ - ٩٩.

(٢) العنكبوت: ٥٦.

(٣) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٢١، ص ٣٦.

(٤) وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١١، ص ٧٦ الباب ٣٦ من ابواب جهاد العدو، الحديث ٤.

(٥) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٢١، ص ٣٥.

(٦) وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٧٥ و ٧٦ الباب ٣٦ من ابوجهاد العدو، الحديث ١.

(٧) فقه السيرة النبوية، محمد سعيد رمضان البوطي، ص ٢٧٦.

(٨) وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١١، ص ٧٦ و ٧٧ الباب ٣٦ من ابواب جهاد العدو، الحديث ٦.

«الحسن بن محمد الطوسي في (الأمالي) عن أبيه... عن حماد السمندي قال: قلت لأبي

وحينئذٍ، ومع فرض جواز الإقامة في دار الشرك، نطرح سؤالاً وهو: هل يجوز لهم . مضافاً إلى الإقامة . التجنس بجنسية دار الشرك أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل هناك ملازمة بين جواز الإقامة في دار الشرك وجواز التجنس أم لا؟

أجاب بعض المعاصرين عن هذا السؤال بالإيجاب، حيث عنون في كتابه المترجم بالفارسية، بعنوان «أتباع مسلمان كشور غير إسلامي»، مستدلاً بصلح الحديبية والتزام الرسول ودولة المدينة بإرجاع مسلمي مكة^(١). ولكن التحقيق في المسألة يقتضي التأمل في الجواب، إن لم يقتض الجواب سلباً، وبيان ذلك:

(أ) قلنا فيما سبق: إن القانون الدولي المعاصر كالقانون الإسلامي، يفرق ويميز بين المفهومين القانونيين: «الجنسية» و«الموطن». وبالتالي فلا ملازمة بينهما، بمعنى أن جواز الإقامة في بلد آخر غير الموطن وإقليم الدولة لا يمنح من جانب آخر حق التجنس أو جوازه له.

(ب) مع فرض قيام الجنسية الإسلامية على أساس الدين والإسلام، فكل مسلم له جنسية إسلامية، ولا معنى لجنسية أخرى له في عرض هذه الجنسية على نحو التساوي في النفوذ والاعتبار ووجوب الالتزام بلوازمها.

(ج) إن أحكام الإسلام، خاصة في الأحوال الشخصية، تجري على المسلم الذي يقيم في دار الشرك، وهذا يتنافى مع الجنسية الأجنبية التي قد تمنح له.



عبدالله جعفر بن محمد عليه السلام: إني أدخل دار الشرك وإن من عندنا يقولون: إن مت ثم حشرت معهم. قال، فقال لي: يا حماد إذا كنت ثم تذكر أمرنا وتدعو إليه؟ قال: قلت: نعم، قال: فإذا كنت في هذه المدن - مدن الإسلام - تذكر أمرنا وتدعو إليه؟ قال: قلت: لا، فقال لي: إني إن مت ثم تحشر أمة وحدك ويسمى نورك بين يديك. رواه الكشي في (كتاب الرجال) عن محمد بن مسعود مثله.

توضيح ذلك: إنَّ من أهمِّ آثار الجنسية خضوع صاحبها لقوانين الوطنية، حتى لو كان مقيماً خارج الإقليم. وحينئذٍ فجرى أن أحكام الإسلام في الأحكام الشخصية على المسلم الذي يقيم في دار الحرب يدلُّ على جنسيته الإسلامية من جانب، ويدلُّ من جانب آخر على نفي الجنسية الأجنبية عنه. كما أنَّ دفع الضرائب الإسلامية (الزكاة والخمس وسائر الضرائب) للدولة الإسلامية أيضاً يدلُّ على ذلك، وأنَّه من أفراد المجتمع الإسلامي. وكما أنَّ المشاركة في عسكريهم محرمة على المسلم، إلاَّ لضرورة الدفاع عن النفس^(١)، لأنَّه سبب في تقوية شوكتهم ونفوذهم على دولة الإسلام والمسلمين، وفي هذا دلالة على المطلوب.

وكما أنَّه في صورة وقوع الحرب بين دار الإسلام ودار الكفر - أيَّ دار كانت، دار الإقامة أو غيرها - يجب على هذا المسلم المقيم في دار الحرب الدفاع عن دار الإسلام^(٢)، وهذا لا يجتمع مع جنسيته الأجنبية المفترضة. (د) قلنا فيما سبق: يعبر الفقهاء عن هذا المسلم «بالمستأمن»، وفي هذا حكاية عن كونه مواطناً في الدولة الإسلامية وأجنبياً عن الدولة الكافرة. (هـ) الجنسية تستلزم غالباً نوعاً من السبيل والعلو والولاية، وكلُّ ذلك من الكافرين على المؤمنين غير جائز^(٣). لقوله تعالى: ﴿لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾^(٤) وللنبيِّ الشريف: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»^(٥)، ولآيات كثيرة تحذّر المؤمنين عن اتّخاذهم الكافرين أولياء بتعايير متعدّدة.

(١) المصدر نفسه.

(٢) آثار الحرب، الدكتور وهبة الزحيلي، ص ١٠٨؛ فقه السيرة النبوية، محمّد سعيد رمضان البوطي، ص ١٩٢؛ نقي لطفی، «اعلان جهاد امبراطوري عثمانی در سال ١٩١٤»، مجلة دانشکده ادبیات وعلوم انسانی مشهد سال ١٣٦٢، شماره ٦١، ص ٩٤.

(٣) ولاءها وولايتها (فارسي)، العلامة الشيخ مرتضی مطهری، ص ١٢ - ١٤، ٢٠ - ٢١.

(٤) النساء: ١٤.

(٥) بحار الأنوار، العلامة، محمّد باقر المجلسي، ج ٢٩، ص ٤٧، حديث ١٥.

منها: نفي ولاية الآباء والإخوان الكافرين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(١).

ومنها: نفي ولاية عدو الله وعدو المؤمنين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾^(٢).

ومنها: نفي ولاية مطلق الكفار: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾^(٣).

ومنها: نفي ولاية اليهود والنصارى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾^(٤).

ومن جانب آخر جعل الله الولاية بين المؤمنين بعضهم لبعض: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾^(٥). وجعلهم كلهم في ظل ولاية الله وولاية الرسول وأولي الأمر: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^(٦).

(١) التوبة: ٢٣.

(٢) الممتحنة: ١.

(٣) آل عمران: ٢٨.

(٤) المائدة: ٥١.

(٥) التوبة: ٢١.

(٦) المائدة: ٥٥.

فملخص الكلام: أن من لوازم كسب الجنسية الأجنبية قبول ولايتهم وسبيلهم على مكتسب الجنسية، وهذا أمر ممنوع. اللهم إلا أن تكون قوانين الدولة الأجنبية على وجه لا تستلزم العلو والسبيل والولاية المحرمة على المسلمين. فحينئذ يمكن كسب جنسية هذه الدولة من دون أن يفقد الشخص المسلم جنسيته الإسلامية، لأن الجنسية الإسلامية لازم عقيدته، ولا تنفك عنه ما دام مسلماً. فللشخص في آن واحد جنسيتان: إحداها في طول الأخرى، وليستا في عرض واحد: جنسية أصيلة ذاتية حاکمة وهي الجنسية الإسلامية، وجنسية طارئة مكتسبة وهي الجنسية الأجنبية.

وحيث إن إحدى الجنسيّتين في طول الأخرى، فلا نواجه مشكلة تعدد الجنسيّات. وجدير بالذكر أن جمع الجنسيّتين على هذا النحو يختص بذوي الجنسية الإسلامية العليا، أي ذوي الجنسية الدينية، وهم المسلمون. أما ذوو الجنسية العادية - أي الجنسية العهدية - وهم أهل الذمة، فلا يمكن لهم هذا الجمع؛ لأنهم أجانب في الأصل، وليسوا من الأمة الإسلامية، وإنما من خلال الذمة صاروا من شعب الدولة الإسلامية. وكسب جنسية أخرى - غير إسلامية - يتنافى مع وجود عقد الذمة، فلهم إحدى الجنسيّتين فقط، جنسية إسلامية أو جنسية أجنبية، ولا جمع بينهما.

وجمع الجنسيّتين طولاً ليس أمراً مستغرباً، بل له نظير في القانون المعاصر، حيث يمكن لذوي الجنسيّات العالية في نظام القانون الأمريكي للجنسية اكتساب جنسية أخرى مع احتفاظهم بجنسيّتهم الأمريكية وفي طولها^(١).

وختاماً لهذه المسألة نقول: لو خالف المسلم واكتسب الجنسية الأجنبية المحرمة، وكان بحسب ظنه سيفقد الجنسية الإسلامية، ماذا تصنع الدولة الإسلامية بجنسيّته الأجنبية؟ هل تعترف بها أم لا؟

(١) مجله حقوقی، دفتر خدمات حقوقی بین المللی (فارسی)، الرقم ٤، ص ١٤٩.

في بادئ النظر يمكن أن يجاب عن هذا السؤال بالإيجاب، استناداً إلى الآية الشريفة حيث قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾^(١). فالقرآن الكريم ينفي عن هذا الشخص ولاية المسلمين وولاية الدولة الإسلامية، ويعترف بولاية الكفار عليه. ولكن التأمل فيها لا يقتضي ذلك، بل يقتضي عدم الاعتراف بهذا التجنس. توضيح ذلك:

أولاً: من الممكن أن التنزيل في الآية الشريفة ناظرٌ إلى تنزيلهم منزلة الكفار في الآخرة، من جهة أنهم أيضاً من أهل النار^(٢).

ثانياً: مورد الآية الشريفة - وإن لم يكن مخصصاً - هو مسلمو المدينة لا مسلمو مكة. فالمقصود من الولاية في الآية الشريفة ولاية المحبة والنصرة^(٣)، لا ولاية الدولة على وجه قابل للتطبيق على الجنسية، إذ لا وجه لكسب الجنسية الأجنبية للذين يقيمون في دار الإسلام ويعيشون فيها.

ثالثاً: جاء في بعض التفاسير^(٤) أن الولاية هنا هي ولاية الميراث، فالآية لا ترتبط بالمقام والبحث.

رابعاً: حتى على فرض إطلاق الولاية في الآية على المفهوم الذي يمكن تطبيقها على الجنسية، فلا يدلّ كلامه تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ على الاعتراف بالجنسية الأجنبية، لأن الآية الشريفة في مقام بيان أصل التنزيل، أعني تنزيل من تولّاهم من المؤمنين منزلتهم، من غير تعرض لشيء من آثاره الفرعية. فاللفظ وإن لم يتقيّد بقيد، لكنّه لما كان من قبيل بيان الملاك، لم يكن إلّا مهملاً، يحتاج التمسك به في إثبات حكم فرعي إلى بيان السنة^(٥).

(١) المائدة: ٥١.

(٢) التبيان في تفسير القرآن، شيخ الطائفة، ج ٢، ص ٥٥٠.

(٣) في ظلال القرآن، سيد قطب، ج ٢، ص ٩٠٩.

(٤) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج ٦، ص ١٤١.

(٥) الميزان في تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي، ج ٥، ص ٢٧٤.

فملخص الكلام:

١ - أن المسلم لا يتمكن من كسب الجنسية الأجنبية إلا في طول جنسيته الإسلامية الدينية على وجه.

٢ - وفي صورة اكتساب المواطن جنسية محرمة عليه، فإن الدولة الإسلامية لا تعترف بها، بل يحتفظ المواطن بالجنسية الإسلامية فقط.

المبحث الرابع: مقارنة وتطبيق؛ الجنسية الإسلامية في المجتمع الإسلامي العالمي المعاصر
إن لم نعتقد بوحدة الحكومة الإسلامية في دار الإسلام، فلا أقل من الاعتقاد بوحدة الدولة الإسلامية تجاه الدول الأجنبية الكافرة، وإن كانت للدولة الإسلامية حكومات متعددة.

وسنوضح هذه الحقيقة ونستدل عليها في فقرات ثلاث:
الفقرة الأولى: وحدة السيادة

تقدم سابقاً أن السيادة في النظرية السياسية الإسلامية خاصة بالله تبارك وتعالى، ومن هنا فإن كل حكومة إسلامية تستمد سيادتها منه عز وجل. وحيث إن السيادة تعتبر من أهم أسباب تكوين الدولة ومن أبرز معالم التمييز بين الدول، فإن وحدة السيادة في الحكومات الإسلامية المتعددة تنتج وحدة دولتهم. وقد أشار إلى هذا الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي حيث يقول: «والأصل المجمع عليه أنه لا يعترف إلا بسيادة واحدة في دار الإسلام، فهي بلاد الإسلام ما دام دستور كل حكومة لا يخالف نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، ويقوم على أساس الشورى، ولا يعترض مع القواعد العامة للتشريع الإسلامي، لأن المقصد من وحدة الحكومة الإسلامية في الحقيقة هو وحدة الأهداف والغايات السياسية والدفاعية والثقافية والاقتصادية. ويمكن للأمة الإسلامية تحقيق ذلك إما بمعاهدات دفاعية أو بمنظمات إقليمية أو دولية أو بمواثيق سياسية لأهداف مختلفة»^(١).

(١) آثار الحرب، الدكتور وهبة الزحيلي، ص ١٨١.

الفقرة الثانية: وحدة الأمة الإسلامية وشعب الدولة الإسلامية وتساويهم أمام القانون والحكومات

من الأسس البديهية في الفكر السياسي الإسلامي، تساوي المسلمين وعدم تمييز بعضهم عن الآخر بحسب اختلاف ألوانهم وألسنتهم وأجناسهم وقومياتهم وشعوبهم وقبائلهم وأقاليمهم. كما أن من الأسس البديهية تساوي الذميين بعضهم مع بعض في ذلك كله، لقوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^(١)، حيث جعل الشعوب والقبائل سبباً للتعارف، لا للتمييز والتبعض والتفاخر والتفوق.

وجعل اختلاف الألوان والألسن آية من آيات الله، وسبباً لمعرفة تعالى، حيث قال: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٢).

وصريح كلام النبي ﷺ حيث أعلن في أواخر عمره الشريف في حجة الوداع بكلمته البليغة: «يا أيها الناس! ألا إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على عجمي [ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر] فضل إلا بالتقوى. ألا بلغت! قالوا: نعم، قال: فاشهد، ألا فليبلغ الشاهد منكم الغائب»^(٣). وهذا يقتضي تساوي تمام المسلمين من أي أقليم وفي قبال آية حكومة، ولا معنى لهذا إلا وحدة الشعب في الدولة الإسلامية، التي هي بدورها تقتضي وحدة الدولة الإسلامية.

(١) الحجرات: ١٣.

(٢) الروم: ٢٢.

(٣) تحف العقول، ابن شعبة الحراني، ص ٢٤؛ مسند أحمد بن حنبل، ج ٥، ص ٤١؛ المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد الطبراني، ج ٥، ص ٨٦.

الفقرة الثالثة: وحدة الإقليم

يحق لكل مسلم في أي مكان من دار الإسلام العبور والإقامة^(١)، كما أن المسلمين مكلفون بالدفاع عن دار الإسلام أينما كانوا^(٢). ويستفاد من هذين الأمرين وحدة الإقليم في دار الإسلام، وهذا يؤول إلى وحدة الدولة الإسلامية، وذلك لأن لكل دولة إقليماً محدداً منحصرأ بها، وحيث إن أراضي الحكومات

(١) أ / «دار الإسلام تعتبر وطن المسلمين جميعاً، وكذا الذميين؛ باعتبار إقليم الدولة ذات السلطة المركزية الموحدة. فالوطن بحدوده الجغرافية أو السياسية المتعارف عليها بين الدول الحديثة لا ينطبق على الوطن الإسلامي، فالمسلم كالسماك في الماء، لا وطن له، وإنما جميع بلاد المسلمين هي وطنه»، آثار الحرب، الدكتور وهبة الزحيلي، ص ١٨٠.

ب / «المسلم في كل دار الإسلام مواطن، له جميع حقوق المواطنة، لا تفصله عن سائر المسلمين حدود جغرافية ولا لغة ولا لون ولا غير ذلك» الفقه (السياسة)، السيد محمد الشيرازي، ص ١٣١.

«إن أرض الدولة الإسلامية هي أرض واحدة، وكل أفراد المسلمين إخوة وسواسية في كل شيء مرتبط بالدولة» المرجع السابق، ص ٧٦، وأيضاً ص ١٥٢.

ج / الوحدة الإسلامية، الإمام محمد أبو زهرة، ص ٢٩٩.

(٢) أ / «يلتزم المسلمون جميعاً في بقاع الأرض بالدفاع عن أي جزء من وطنهم الكبير، وهو يتحدد بوجود المسلمين فيه في أي بقعة من الأرض»، آثار الحرب، الدكتور وهبة الزحيلي، ص ١٨٠.

ب / «وجوب نصرة المسلمين بعضهم لبعضهم مهما اختلفت ديارهم وبلادهم ما دام ذلك ممكناً، فقد اتفق العلماء والأئمة على أن المسلمين إذا قدروا على استنقاذ المستضعفين أو المأسورين أو المظلومين من إخوانهم المسلمين في أي جهة من جهات الأرض، ثم لم يفعلوا ذلك، فقد باؤوا بإثم كبير» فقه السيرة النبوية، محمد سعيد رمضان البوطي، ص ١٩٢.

ج / «سؤال: وقتي كه معلوم شود كه اسلام از سوى دشمنان مورد هجوم واقع شده، وممالك اسلامي مورد توهين ودستخوش نهب وغارت، ومسلمين مورد بي حرمتي قرار گرفته وبه اسارت در آمداند، آيا جهاد بر عموم مسلمين واجب نمي شود؟ وهر فرد مسلمان از پير وجوان، پياده وسواره، بطور دسته جمعي، ونيز مسلمانى كه در اقصى نقاط ممالك اسلامي بسر مي برند، بعنوان «واجب عيني» نبايد از لحاظ مالى وجانى با سرعت تمام به يارى مسلمانان بشتابند؟

جواب: بلى مى شود» نقي لطفی، «اعلان جهاد امپراطوري عثماني در سال ١٩١٤»، ص ٩٤، مجله دانشكده ادبيات وعلوم انساني مشهد، سال ١٣٦٢ شماره ٦١، ص ٩٤.

الإسلامية المتعددة كلها في حكم واحد، فينتج من ذلك وحدة إقليم الدولة الإسلامية، وإن كانت الحكومات متعددة.

إذن يظهر من ذلك كله وحدة الدولة الإسلامية، سواء كانت حكومتها أيضاً واحدة بسيطة، أم مركبة متعددة^(١)، نظير الدولة الفدرالية في العالم المعاصر.

وفي ضوء ما سبق، يمكننا الآن البحث عن الجنسية في المجتمع العالمي الإسلامي الحاضر، أي في ظل تعدد الحكومات الإسلامية، فنقول:

الجنسية آلة قانونية للتوزيع الدولي للأفراد، وحيث إن جميع بلاد الإسلام إقليم واحد يسمى بدار الإسلام، ولها دولة واحدة، فكل المسلمين يعدون شعباً لهذه الدولة، ولهم جنسية دولية واحدة عامة مشتركة، من دون النظر إلى إقليمهم الخاص أو قوميتهم أو لغتهم وحتى حكومتهم، فهذه الجنسية دولية لكونها آلة لتقسيم الأفراد بين دار الإسلام ودار الكفر، وسبباً لتمييز شعب كل واحد منهما.

وهي واحدة، لأن كل أفراد الشعب بالنسبة إليها متساوون، بلا اختلاف في الحقوق الواجبات. وهي عامة، لأنها تشمل جميع المسلمين - وكذا الذميين - أينما كانوا في دار الإسلام.

وهي مشتركة، لأن جميع أفراد شعب الدولة الإسلامية الكبرى مشترك فيها بسبب تمتعهم بها، ولذلك يعتبر المسلمون والذميون في دار الإسلام مواطنين - لا مستأمنين - أينما كانوا.

(١) الف / آثار الحرب، الدكتور وهبة الزحيلي، ص ١٨١، مرّ آنفاً.

ب / «ثم إن الدولة الإسلامية يلزم أن تكون لها وحدة سياسية تضم كل أقطار بلاد الإسلام تحت حكومة مركزية واحدة، وإذا لم يمكن جمع الأقطار في وحدة شاملة كان من الممكن جعلها في حكومات وولايات لها انتخابات حرة لرؤسائها، وإن كانت كلها خاضعة لحكومة مركزية تجمع شملها وتوحد صفوفها» الفقه (السياسة)، السيد محمد الشيرازي، ص ٨٤.

ج / «كانت الدولة الإسلامية واحدة مع تعدد الأقاليم» الوحدة الإسلامية، الإمام محمد أبو زهرة، ص ١٢٥، أيضاً، ص ١١٥/١١٧.

د / مبادئ القانون الدولي الخاص، الدكتور عبد المنعم رياض بك، ص ٤١٩ - ٤٢١.

ولكن مع ذلك كله، يمكن أن يكون لأي حكومة إسلامية جنسية داخلية خاصة بأهلها في طوال الجنسية العامة، على وجه لا تتعارض قوانينها مع الشريعة الإسلامية، إلا لضرورة تستدعيها الوقائع الخارجية. فحينئذ يثبت لكل مسلم وذمي في آن واحد جنسيتان:

جنسية عامة مشتركة: وهي التي تنطبق عليها الجنسية في القانون المعاصر، والتي يوزع الأفراد بين دول العالم على أساسها. وجنسية خاصة داخلية: وهي كالهوية المحلية، وليست جنسية بالمعنى الصحيح^(١).

هذا إذا كانت تشريعات الدول الإسلامية على أساس الشريعة الإسلامية، والأفكل دولة من الدول الإسلامية تعتبر دولة كاملة مستقلة، ولها شعبها الخاص، ولهذا يُعتبر شعب كل دولة من الدول الإسلامية أجنبياً في دولة إسلامية أخرى لا مواطناً. ولكن هذا لا يرتبط بالإسلام والشريعة الإسلامية اللذين نحن بصدد البحث عنهما^(٢).

(١) القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم، ص ١٤٢.

(٢) في هذا المقام كلام جيد للدكتور وهبة الزحيلي عقيب بحثه عن الاستئمان. تنقلها تأييداً للبحث وإكمالاً له: «المسلم اليوم في غير بلده في دار الإسلام هل يعتبر مستأماً أم مواطناً؟ وما هو القانون الواجب التطبيق إذا اعتبر المسلم مستأماً في بلدة إسلامية. وأي الحكام أنسب مع التقسيم العالي لدار الإسلام؟...»

سبق لنا أن أجزنا تعدد الحكومات الإسلامية في دار الإسلام، بشرط وحدة الأهداف والتزام دستور القرآن والسنة، والأصل المعتبر عند الفقهاء في ذلك هو أن لكل مسلم من أي بلد لا يعتبر أجنبياً عن أي بلد آخر في دار الإسلام، فهو يتمتع بكافة الحقوق السياسية والمدنية دون تمييز بين المسلمين؛ لأن بلاد الإسلام كلها دار واحدة تحكمها شريعة واحدة، وتوحيد القانون هو الهدف الأسمى الذي يطالب به عموماً رجال القانون الدولي الخاص لسد حاجة المعاملات الدولية، وتجنب مشاكل قانونية كثيرة، ومنها مشكلة تنازع القوانين، وما ينتج عنها من مسائل التكليف لموضوع النزاع والإسناد، وقواعد الإحالة في كل قانون داخلي.

وعلى هذا الأساس الفقهي فلا يصح لدولة إسلامية أن تمنع دخول المسلم إلى أرضها أو أن تبعد من إقليمها رعايا دولة إسلامية أخرى، سواء كانوا مسلمين أو ذميين. وعليها أن تعاملهم



كرعاياها في الحقوق والواجبات، وتحمل المسؤولية، وأن تعفيهم من الرسوم الجمركية (العشور)، لأن دار الإسلام هي دار أمن وسلام لكل مسلم وذمي، كما قال أبو حنيفة. وحينئذٍ فلا تنور بين رعايا تلك الدار نائرة وطنية أو جنسية أو طائفية. ونحن نفضل مراعاة هذا الأصل إذا حسنت نيات الحكومة الإسلامية، وبذلك تتحقق الوحدة الإسلامية المنشودة. وقد طبق المسلمون هذا المعنى قديماً في بلاد الأندلس والمغرب ومصر وبنداد حينما تجزأت الحكومة الإسلامية إلى دويلات.

ومع إقرار هذا الأصل الذي عرفناه، فهل تستدعي ضرورة المحافظة على الأمن والنظام العام أن يعتبر المسلم أو الذمي في بلد إسلامية غير بلده مستأمناً في بعض الأحوال؟ وعندئذٍ يخضع للقيود المفروضة على الأجانب، فيحمل جواز سفر، ويدفع الرسوم الجمركية، ويجوز تحديد إقامته في أمكنة معينة، ويجوز منع دخوله لبلد آخر، أو إبعاده منها؟

الواقع أن للحكام المسلمين أن يفعلوا ذلك، لأن الضرورات تبيح المحظورات، ولكن ينبغي أن تقدر الضرورة بقدرها، فلا ينبغي مثلاً أن تستوفي الرسوم الجمركية من المسلم أو الذمي إلا إذا كانت لضرورة حماية الصناعة المحلية، أو لحاجة الدولة مثلاً. وحينئذٍ فتعتبر هذه الرسوم ضرائب استدعتها الضرورة، كما لولي الأمر أن يفعل ذلك في داخل بلده.

وكذلك فموجبات المحافظة على الأمن قد تستدعي تحديد إقامة الشخص في أمكنة معينة أو القيام بمراقبة أو إبعاده أو حظر دخوله البلاد أما تمتعه بالحقوق السياسية والمدنية فترى أن يتمتع بها المسلم أو الذمي في غير بلده في دار الإسلام ما لم يكن هناك ضرر. وأما القانون الواجب التطبيق فيطبق القانون الإسلامي الموحد الذي نص عليه القرآن وأيدته السنة وأجمع عليه المسلمون، وحينئذٍ فيستبعد قانون بلد الشخص إذا كان مخالفاً لذلك، فمثلاً مساواة المرأة بالرجل في الميراث في قانون تونس والعراق وأندونيسيا لم تألفه الجماعة الإسلامية في مختلف العصور الماضية، ولا يطبق في رأينا في بلد آخر، لأنه لا اعتبار للعرف إذا كان مخالفاً للنص، وما سارت عليه هذه القوانين يعتبر عرفاً فاسداً، لمخالفته الصارخة لنص القرآن الكريم في آيات الموارث.

فإن كان هناك تباين في مصادر التشريع فيرى قانون جنسية الشخص، كالحال بين مذاهب أهل السنة والشيعة بالنسبة فقط للأحوال الشخصية، فإذا اختلفت قوانين الأحوال الشخصية بين البلاد الإسلامية بسبب اختلاف المذاهب الأربعة، كتوريث الجد مع الإخوة، أو حجبهم مثلاً، فلا مانع أيضاً مع الأخذ بقانون جنسية الشخص». آثار العرب، ص ٢٨٢ - ٢٨٤.

المطلب الثاني، مركز الدين في الجنسية الإسلامية العهدية (من هم الذميون؟) تمهيد

المشهور عند فقهاء الشيعة انحصار جواز عقد الذمة بمن له الكتاب، وهم اليهود والنصارى، أو شبهة الكتاب، وهم المجوس. وأمّا غيرهم – وإن كانوا من المستأمنين – فلا يجوز انعقاد عقد الذمة لهم. ومن ذلك يخطر بالبال الدور الأساسي والرئيسي للدين في الجنسية الإسلامية، لأنّه مضافاً إلى أنّ الجنسية الإسلامية الدينية التي تبتني على أساس الدين (الإسلام)، فكذلك الأمر بالنسبة إلى الجنسية الإسلامية العهدية، إذ لا يجوز عقد الذمة إلا لمن كان له دين سماوي إلهي لا غيرهم.

وبناءً على هذا. تبتني الجنسية الإسلامية العهدية على ركنين: ركن ديني، وهو الأديان الثلاثة التوحيدية؛ وركن سياسي، وهو عقد الذمة، ولا تنعقد الذمة إلا مع الالتزام بالأديان الثلاثة.

ولذلك يمكن أن نقول: إنّ الجنسية الإسلامية تبتني على أساس الدين الإلهي التوحيدي، وهذا الدين إمّا الإسلام، وإمّا الأديان الثلاثة وما يلحق بذلك. فالمجتمع الإسلامي السياسي مجتمع ديني فقط، وأعضاء شعبه هم المتدينون بدين توحيدي سماوي من إسلام أو الأديان الثلاثة.

وهل يكون الواقع هكذا؟ أم يجوز عقد الذمة لسائر الكفار والمشركين، وعليه لا يوجد دور أساسي ومركزيّة رئيسية للعقيدة في الجنسية العهدية الإسلامية؟ إنّ الإجابة عن هذا التساؤل تقتضي بحثاً تاماً عن «أهل الذمة»، وأنّه «من هم الذميون»، إلا أنّنا نكتفي من البحث بمقدار الضرورة، فنقول:

كلمات الفقهاء من العامة والخاصة في هذا الباب مختلفة، وهم بعد اتّفاقهم على جواز عقد الذمة مع أهل الكتاب من غير العرب، مختلفون حول انحصار الجواز بالمعجم، أو تعميم الجواز إلى مطلق الكتابي ولو كان عربياً.

كما أنّهم بعد اتّفاقهم على عدم الجواز بالنسبة إلى مشركي العرب [أو الحجاز]، مختلفون في انحصار عدم الجواز بمشركي العرب أو تعميم عدم الجواز إلى مطلق المشركين ولو كانوا عجماء.

كما يختلفون في الصائبة والسامرة هل أنهم من أهل الكتاب أم لا، وذلك بعد اتفاقهم على الجواز بالنسبة إلى أهل الكتاب إجمالاً. وأيضاً هل المجوس من أهل الكتاب حتى يكون جواز عقد الذمة معهم على الأصل، أو أنهم ليسوا من أهل الكتاب، فيكون الجواز إما لاستثناء وإما لجهة جواز العقد مع مطلق المشركين ما عدا مشركي العرب؟

ومع نظرة أخرى - معكوسة - إلى كلماتهم يمكننا أن نقول:

بعض الفقهاء يجوزون العقد مع مطلق الكفار والمشركين، فالذميون عندهم عبارة عن كل كافر التزم بالذمة، سواء كان من أهل الكتاب أم من المشركين، وسواء كان من العرب أم من العجم.

وبعضهم استثنوا مشركي العرب وحصروا الجواز بمن عداهم، فالذميون عندهم كل كافر ملتزم بالذمة من أهل الكتاب مطلقاً ومشركي العجم.

والبعض الآخر منهم استثنوا مطلق المشركين، وحصروا الجواز بمطلق أهل الكتاب، فالذميون عندهم كل كافر كتابي ملتزم بالذمة.

والبعض الرابع منهم استثنوا مطلق المشركين وأهل الكتاب من العرب، وحصروا الجواز بالكتابي من العجم، فالذميون عندهم كل كافر كتابي عجمي فقط.

وربما يستفاد بعيداً من ظاهر كلام أبي حنيفة - على ما استند إليه العلامة في المنتهى - التفصيل بين العرب والعجم مطلقاً، وذلك بقوله: «فقال أبو حنيفة: تقبل من جميع الكفار إلا العرب»^(١)، فيجوز عقد الذمة للعجم دون العرب مطلقاً، سواء كانوا من أهل الكتاب أم من سائر المشركين.

واليك نص بعض كلماتهم تفصيلاً:

المبحث الأول: الأقوال

القول الأول: جواز عقد الذمي للكتابي العجمي فقط

وهذا موضع وفاق، لأنهم داخلون تحت عنوان الذمي في كلمات تمام

(١) المنتهى، العلامة العلي، ج ٢، ص ٩٦.

الفقهاء، ولم ينكر ذلك أحد من الفقهاء، بل تلقوه بالقبول بوصفه أصلاً ثابتاً، ويرجع الكتابي من العرب في الجواز إلى الكتابي المعجمي.

١ - قال الشيخ في الخلاف: «يجوز أخذ الجزية من أهل الكتاب من العرب، وبه قال جميع الفقهاء، وقال أبو يوسف: لا يجوز»^(١).

٢ - قال المارودي: «العرب في أخذ الجزية منهم كغيرهم، وقال أبو حنيفة: لا أخذها من العرب لئلا يجري عليهم صفار»^(٢).

٣ - قال أبو يوسف: الجزية واجبة على جميع أهل الذمة ما خلا نصارى بني تغلب وأهل نجران خاصة»^(٣).

القول الثاني: جواز عقد الذمة، لمطلق الكتابي فقط

وفي هذا أيضاً يدعى اتفاق العلماء، وقال بعضهم في مقام دفع توهم الحصر بالمعجم:

١ - «يجوز أخذ الجزية من أهل الكتاب من العرب، وبه قال جميع الفقهاء»^(٤).

٢ - «العرب في أخذ الجزية منهم كغيرهم»^(٥).

٣ - «كل من خالف الإسلام من سائر أصناف الكفار يجب مجاهدتهم وقتالهم، غير أنهم ينقسمون قسمين:

قسم لا يقبل منهم إلا الإسلام والدخول فيه، أو يقتلون وتسبى ذراريهم وتؤخذ أموالهم، وهم جميع أصناف الكفار إلا اليهود والنصارى والمجوس.

والقسم الآخر هم الذين تؤخذ منهم الجزئية وهم الأجناس الثلاثة الذين ذكرناهم، فإنهم متى انقادوا للجزية وقبلوها وقاموا بشرائطها لم يجز

(١) الخلاف، شيخ الطائفة، كتاب الجزية، مسألة ٢.

(٢) الأحكام السلطانية، المارودي، ص ١٤٣.

(٣) الخراج، أبو يوسف، ص ١٢٢.

(٤) الخلاف، شيخ الطائفة، كتاب الجزية، مسألة ٢.

(٥) الأحكام السلطانية، المارودي، ص ١٤٣.

قتالهم، ولم يسغ سبي ذراريهم»^(١).

ومن هذا الكلام يظهر أن المقصود من الجواز هنا هو الجواز بمعنى الوجوب، كما يظهر من سائر كلماتهم.

٤ - «يجب على ولي الأمر أن يضع الجزية على رقاب من دخل في الذمة من أهل الكتاب ليقرّوا بها في دار الإسلام، ولا تؤخذ من مرتد ولا دهري ولا عابد وثن، والعرب في أخذ الجزية منهم كغيرهم»^(٢).

٥ - وقال الشافعي وأبو ثور وجماعة: «لا تؤخذ إلا من أهل الكتاب والمجوس»^(٣). ولم يفصلوا بين العرب والعجم، ونظيره في عدم التفصيل يظهر من كلماتهم الآتية.

٦ - «لا تقبل الجزية إلا من يهودي أو نصراني أو مجوسي إذا كانوا مقيمين على ما عاهدوا عليه»^(٤).

٧ - «من سوى اليهود والنصارى والمجوس لا تقبل منهم الجزية ولا يقرّون منهم إلا الإسلام»^(٥).

٨ - «يعقد الجزية لكل كتابي عاقل ذكر، ونعني بالكتابي من له كتاب حقيقة وهم اليهود والنصارى، ومن له شبهة كتاب وهم المجوس، فيؤخذ الجزئية من هؤلاء الأصناف الثلاثة بلا خلاف بين علماء الإسلام في ذلك، في قديم الوقت وحديثه، فإن الصحابة أجمعوا على ذلك، وعمل به الفقهاء القدماء، ومن بعدهم إلى زماننا هذا من أهل الحجاز والعراق والشام ومصر، وغيرهم من أهل الأصقاع في جميع الأزمان. ولا يقبل من غير الأصناف الثلاثة من سائر فرق الكفار إلا الإسلام، فلو بذلوا الجزية لم يقبل منهم،

(١) النهاية، شيخ الطائفة، ص ٢٩١.

(٢) الأحكام السلطانية، الماوردي، ص ١٤٢.

(٣) بداية المجتهد، ابن رشد، ج ١، ص ٣٧٦؛ وفي طبعه أخرى، ج ١، ص ٢٣١.

(٤) المغني، ابن قدامة، ج ١٠، ص ٥٦٨ و ٥٧٣.

(٥) المغني، ابن قدامة، ج ١٠، ص ٥٧٣.

كعباد الأوثان والأصنام والأحجار والنيران والشمس وغير ذلك من غير اليهود والنصارى والمجوس من العرب والعجم، وبه قال الشافعي^(١).

٩ - «من تؤخذ منه الجزية؟ تؤخذ ممن يقر على دينه وهم اليهود والنصارى، ومن لهم شبهة كتاب وهم المجوس، ولا يقبل من غيرهم إلا الإسلام بلا خلاف أجده منه، بل عن الغنية وغيرها الإجماع عليه، من غير فرق بين من كان منهم له أحد كتب إبراهيم وآدم وإدريس وداود ومن لم يكن له، ضرورة أن المنساق من الكتاب في القرآن الكريم التوراة والإنجيل»^(٢).

١٠ - «أجمع الفقهاء على أن الجزية تؤخذ من أهل الكتاب ومن المجوس، وكان عمر بن الخطاب قد توقف في أخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله أخذها من مجوس هجر، ذكره البخاري»^(٣).

١١ - «لا يجوز أخذ الجزية من عبّاد الأوثان، سواء كان من العجم، أو من العرب، وبه قال الشافعي»^(٤).

١٢ - «الشافعية والحنابلة والظاهرية والإباضية والإمامية قالوا: إن الجزية لا تقبل إلا من أهل الكتاب (اليهود والنصارى) ولو كان عرباً، والمجوس (عبدة النيران)، ولا تقبل من عبدة الأوثان»^(٥).

القول الثالث: جواز العقد لمطلق الكفار، إلا مشركي العرب (أو القریش)

١ - قال أبو حنيفة: «تؤخذ من العجم ولا تؤخذ من العرب، وقال مالك: تؤخذ من جميع الكفار إلا مشركي قریش»^(٦).

٢ - «لا تؤخذ من مرتد ولا دهري ولا عابد وثن، وأخذها أبو حنيفة من

(١) المنتهى، العلامة الحلبي، ج ٢، ص ٩٥٩.

(٢) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٢١، ص ٢٢٨.

(٣) أحكام أهل الذمة، ابن قيم الجوزية، ص ١.

(٤) الخلاف، شيخ الطائفة، كتاب الجزية، مسألة ١.

(٥) آثار العرب، الدكتور وهبة الزحيلي، ص ٧١٢.

(٦) الخلاف، شيخ الطائفة، كتاب الجزية، مسألة ١.

عبدة الأوثان إذا كانوا عجماء، ولم يأخذها منهم إذا كانوا عرباً»^(١).

٣ - «اختلفوا فيما سوى أهل الكتاب من المشركين هل تقبل منهم الجزية أم لا؟ فقال قوم: تؤخذ الجزية من كل مشرك، وبه قال مالك، وقوم استثنوا من ذلك مشركي العرب»^(٢).

٤ - «جميع أهل الشرك من المجوس وعبدة الأوثان وعبدة النيران والحجارة والصابئين والسامرة تؤخذ منهم الجزية، ما خلا أهل الردة من أهل الإسلام وأهل الأوثان من العرب»^(٣).

٥ - وروى عنه [أحمد] الحسن بن ثواب: «إنما تقبل من جميع الكفار، إلا عبدة الأوثان من العرب»^(٤).

٦ - قال أبو حنيفة: «تقبل من جميع الكفار إلا العرب». وقال أحمد: «تقبل من جميع الكفار إلا عبدة الأوثان من العرب». وقال مالك: «إنما تقبل من جميعهم إلا مشركي قريش، فإنهم ارتدوا»^(٥).

٧ - «إذا صالح الإمام قوماً من المشركين على أن يفتحوا الأرض ويقرهم ويضرب على أرضهم خراجاً بدلاً عن الجزية كان ذلك جائزاً على حسب ما يعلمه [يراه - ف] من المصلحة ويكون جزية»^(٦).

٨ - «الحنفية والزيدية وأبو عبيد وأحمد ومالك في رواية عنهما، قالوا: تؤخذ الجزية من كل كافر ما عدا عبدة الأوثان من العرب»^(٧).

٩ - «اختلف الفقهاء فيمن تؤخذ منهم الجزية بعد اتفاقهم على أخذها

(١) الأحكام السلطانية، المارودي، ص ١٤٢.

(٢) بداية المجتهد، ابن رشد، ج ١، ص ٢٧٦؛ وفي طبعه أخرى، ج ١، ص ٢٢١.

(٣) الخراج، أبو يوسف، ص ١٢٨.

(٤) المغني، ج ١٠، ابن قدامة، ص ٥٧٣.

(٥) المنتهى، العلامة الحلبي، ج ٢، ص ٩٦٠.

(٦) الخلاف، كتاب السير، شيخ الطائفة، ج ٣، ص ٢٢٥.

(٧) آثار الحرب، الدكتور وهبة الزحيلي، ص ٧١٣.

من أهل الكتاب ومن المجوس، فقال أبو حنيفة: تؤخذ من أهل الكتاب والمجوس وعبد الأوثان من العجم، ولا تؤخذ من عبدة الأوثان من العرب، ونص على ذلك أحمد في رواية عنه^(١).

قد ظهر مما نقلناه اختلاف فقهاء أهل السنة في جواز عقد الذمة لمطلق الكفار والمشركين، عربياً كان أم أعجمياً، أو الجواز مطلقاً إلا لمشركي العرب - أو قريش - أو الجواز لمطلق الكتابي دون المشركين، أو الجواز لمطلق الكتابي العجمي دون العربي.

ولكن فقهاء الشيعة اتفقوا على انحصار الجواز بمطلق الكتابي، سواء كان عربياً أم أعجمياً. كما أنهم اتفقوا أو كادوا أن يتفقوا على عدم الجواز لمطلق المشركين، من دون تفصيل بين العرب والعجم. ولكن بعض المعاصرين فصل تفصيلاً جديداً بالنسبة إلى المشركين، بين من كانت إقامته في دار الإسلام، فلا يجوز له الذمة، ومن كان في دار الكفر، فيجوز له إذا كان الطرف الآخر في العقد هو الدولة الكافرة، حيث قال: «فنقول بجوازها من دول الكفر وحكامهم ومدنهم وقراهم، ليكف عنهم، ويكونوا مأمونين في ظل حماية الدولة الإسلامية والتعهد الدولي، إذ يبعد جداً وجوب قتل جميع الكفار في بلاد الكفر مع سعتها وكثرتهم كالهنود والبوذيين وأمثالهم، ولا إكراه في الدين. ولا اعتبار به ما لم يكن على أساس العلم والمعرفة. فيظهر بذلك أن محل البحث في الجزية عندهم هي الأقلية الداخلية في المجتمعات الإسلامية في دار الإسلام، والمسألة محتاجة إلى كثرة بحث وتنقيح»^(٢).

وقال أيضاً: «ولا أظن أن يلتزم أحد بوجوب قتل ما يقرب من نصف سكان الأرض، أعني مليارات من البشر إذا فرض القدرة عليهم، من أن استبقاءهم والنشاط الثقافي فيهم ربما يوجب تبّه كثير منهم تدريجاً وانجذابهم يوماً فيوماً إلى الإسلام. ولعل المقصود من قبول الجزية ليس

(١) أحكام أهل الذمة، ابن قيم الجوزية، ص ٢.

(٢) فقه الدولة الإسلامية، حسين علي المنتظري، ج ٢، ص ٢٧٤.

إلا مخالطة أهل الذمة للمسلمين، فيتأثروا بالعلوم الإسلامية وأخلاقها ومقرراتها الصالحة العادلة، ولا اعتبار بدين ليس على أساس العلم والمعرفة، فتدبر»^(١).

القول الرابع: جواز عقد الذمة لمطلق الكفار والمشركين من دون أي تفصيل وهذا هو قول بعض العامة:

١ - «قال مالك: تؤخذ من جميع الكفار إلا مشركي قريش»^(٢).

٢ - «اختلفوا فيما سوى أهل الكتاب من المشركين هل تقبل منهم الجزية، أم لا؟ فقال قوم: تؤخذ الجزية من كل مشرك، وبه قال مالك»^(٣).

٣ - «الأوزاعي والثوري وفقهاء الشام والمالكية على المشهور في مذهبهم قالوا: تؤخذ الجزية من كل كافر، سواء أكان من العرب، أم من العجم، من أهل الكتاب، أم من عبدة الأوثان»^(٤).

٤ - «المعقود لهم - كما سنفصل ذلك ونرجّحه في عقد الذمة - هم غير المسلمين البالغين العاقلين الذكور المتأهبين للقتال، القادرين على أداء الجزية»^(٥). «إننا نرجّح في هذه المسألة قول مالك والأوزاعي وجماعة من أهل العلم، وهو قول للشافعي في أن الجزية تقبل حتى من مشركي العرب، وكلّ كافر ولو كان وثنيًا»^(٦). «وفي رأينا أن التفرقة بين عبدة الأوثان من العرب وغيرهم لا دليل عليها»^(٧).

وأما من الخاصة، فكلمات بعض المعاصرين حاكية عن قبول هذا القول،

(١) المصدر نفسه: ج ٢، ص ٢٨٩.

(٢) الخلاف، شيخ الطائفة، كتاب الجزية، مسألة ١.

(٣) بداية المجتهد، ابن رشد، ج ١، ص ٣٧٦.

(٤) آثار الحرب، الدكتور وهبة الزحيلي، ص ٧١٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ٩٨، ١٠٠ و ١٠١ - الهامش.

(٦) المصدر نفسه، ص ٩٨، ١٠٠ و ١٠١ - الهامش.

(٧) المصدر نفسه، ص ٩٨، ١٠٠ و ١٠١ - الهامش.

وإن كان ظاهر كلامه انحصار الجواز بمشركي دار الكفر، كما مرّ آنفاً^(١).
وكلمات بعض آخر صريحة في ذلك من دون أي تفصيل: «لا فرق بين أقسام
الكفار في أنه يصح أن يدخلوا تحت حماية الإسلام إذا التزموا بالموازين
المواطنة الصالحة، كما فعل رسول الله ﷺ بمشركي مكة وغيرها، حيث إنهم
لما ألقوا السلاح عمل معهم أحسن عمل عرفه التاريخ»^(٢).

المبحث الثاني: الأدلة

وكيف كان فلنتعرض إلى الأدلة التي ذكروها وننقدها، ولكن نقتصر على
نقل أدلة انحصار عقد الذمة بالكتابي والمجوس من دون تفصيل بين العرب
والعجم، وأدلة شمول الذمة لسائر الكفار والمشركون إجمالاً، ولو مشركي
العجم، دون مشركي العرب، لأن البحث عن مشروعية الذمة بالنسبة إلى
مشركي العرب منتقبة موضوعاً في هذا اليوم.

الفقرة الأولى: أدلة اختصاص الذمة بالكتابي

أدلة فقهاء العامة:

١ - نقل الدكتور وهبة الزحيلي أدلة الانحصار ضمن فقرتين:

(أ) قال الله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ
مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ
يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾^(٣). قاله سبحانه أباح أخذ الجزية من أهل الكتاب، فليس
لأحد أخذها من غيرهم، كمعبدة الأوثان، لعموم الأمر بالقتال إلى أن يسلم
المشركون، كما في آية: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾^(٤)، وآية ﴿وَقَاتِلُوهُمْ
حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾^(٥). وحديث «أمرت أن أقاتل الناس حتى

(١) فقه الدولة الإسلامية، حسين علي المنتظري، ص ٣٧٤ و ٣٨٩.

(٢) الفقه (المياسة)، السيد محمد الشيرازي، ص ٣٧٤.

(٣) التوبة: ٢٩.

(٤) التوبة: ٥.

(٥) الأنفال: ٣٩.

يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها». فلا يجوز إذن في حق غير أهل الكتاب أو شبههم إلا الإسلام أو القتل^(١).

(ب) وأما جواز أخذ الجزية من المجوس، فلأن لهم شبهة كتاب أوجب حق دمائهم، أو لأن لهم كتاباً فرفع^(٢) كما قال علي عليه السلام فيما رواه الشافعي وعبد الرزاق وغيرهما بإسناد حسن: «أنا أعلم الناس بالمجوس: كان لهم علم يعلمونه وكتاب يدرسونه، وإن ملكهم سكر فوق على ابنته أو أخته، فاطلع عليه بعض أهل مملكته، فجاءوا يقيمون عليه الحد فامتنع، فرفع الكتاب من بين أظهرهم وذهب العلم من صدورهم»^(٣). فإذا نص القرآن بناء على هذا الرأي يشمل «المجوس» باعتبار ما كان لهم من كتاب. أما إذا قلنا ليس لهم كتاب فإنه صح في السنة - فيما روى أحمد والبخاري وأبو داود والترمذي - أن عمر لم يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبدالرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر. وفي رواية للشافعي أنه قال: أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: سنوا لهم سنة أهل الكتاب، وهو دليل على أنهم ليسوا أهل الكتاب^(٤). وروى أبو عبيدة عن ابن شهاب الزهري، قال: بلغني أن رسول الله ﷺ أخذ الجزية من مجوس البحرين، وأن عمر بن الخطاب أخذها من مجوس فارس، وأن عثمان بن عفان أخذها من البربر^{(٥)(٦)}.

٢ - وفي كتاب أحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية: «قال المخصّصون بالجزية لأهل الكتاب: المراد من إرسال الرسل وإنزال الكتب إعدام الكفر

(١) انظر الأم، الشافعي، ج ٤، ص ٩٥؛ المغني، ابن قدامة، ج ٨، ص ٥٠٠.

(٢) انظر العاوي، ١٩، ص ١٦٠.

(٣) راجع القسطلاني، ج ٥، ص ٢٢؛ سنن البيهقي، ج ٩، ص ١٨٩؛ مجمع الزوائد، ج ٦، ص ١٢؛ نيل الأوطار، ج ٨، ص ٥٧.

(٤) انظر العيني على البخاري، ج ١٥، ص ٧٩؛ جامع الترمذي، ج ٢، ص ٣٩٢؛ شرح الموطأ للسيوطي، ج ١، ص ٢٦٤؛ سنن البيهقي، ج ٩، ص ١٨٩؛ نيل الأوطار، ج ٨، ص ٥٦.

(٥) القسطلاني، ج ٥، ص ٢٢٢؛ شرح الموطأ للسيوطي، ج ١، ص ٢٦٤.

(٦) آثار الحرب، الدكتور وهبة الزحيلي، ص ٧١٥ - ١٧١.

والشرك من الأرض، وأن يكون الدين كله لله، كما قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾، وفي الآية الأخرى ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾. ومقتضى هذا ألا يقر كافر على كفره. ولكن جاء النص بإقرار أهل الكتاب إذا أعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، فاقصرنا بها عليهم وأخذنا في عموم الكفار بالنصوص الدالة على قتالهم إلى أن يكون الدين كله لله.

قالوا: ولا يصح إلحاق عبدة الأوثان بأهل الكتاب، لأن كفر المشركين أغلظ من كفر أهل الكتاب، فإن أهل الكتاب معهم من التوحيد وبعض آثار الأنبياء ما ليس مع عبادة الأصنام، ويؤمنون بالمعاد والجزاء والنبؤات، بخلاف عبدة الأصنام، وعبدة الأصنام حرب لجميع الرسل وأممهم من عهد نوح إلى خاتم الأنبياء والمرسلين، ولهذا أثر هذا التفاوت الذي بين الفريقين في حل الذبائح وجواز المناكحة من أهل الكتاب دون عبادة الأصنام. ولا ينتقض هذا بالمجوس، فإن رسول الله ﷺ أمر أن يسن بهم سنة أهل الكتاب، وهذا يدل على أن الجزية إنما تؤخذ من أهل الكتاب، وأنها وضعت لأجلهم خاصة، وإلا لو كانت الجزية تعم جميع الكفار، لم يكن أهل الكتاب أولى بهم من غيرهم، ولقال لهم حكم أمثالهم من الكفار يقاتلون حتى يسلموا أو يعطوا الجزية.

قالوا: والله تعالى حكيم في إبقاء أهل الكتابين بين أظهرنا، فإنهم مع كفرهم شاهدون بأصل النبؤات والتوحيد واليوم الآخر والجنة والنار، وفي كتبهم من البشارات بالنبي ﷺ، وذكر نعوته وصفاته أمته ما هو من آيات نبوته وبراهين رسالته، وما يشهد بصدق الأول والآخر. وهذه الحكمة تختص بأهل الكتاب دون عبدة الأوثان. فبقاؤهم من أقوى الحجج على منكر النبوة والمعاد والتوحيد، وقد قال تعالى لمنكري ذلك: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ذكر هذا عقب قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١).

والمسألة مبينة على حرف، وهو أن الجزية هل وضعت عاصمة للدم أو مظهراً لصغار الكفر وإذلال أهله، فهي عقوبة؟ فمن راعى فيها المعنى الأول قال: لا يلزم من عصمها لدم من خفّ كفره بالنسبة إلى غيره - وهم أهل الكتاب - أن تكون عاصمة لدم من يغلظ كفره^(١).

ويستفاد من ذكر مقابلة أن عدم أخذ النبي الجزية من المشركين دليل آخر على نظرية التخصيص، حيث يقول «فإن قيل: فالنبي ﷺ لم يأخذها من أحد من عبّاد الأوثان مع كثرة قتاله لهم»^(٢). أدلة فقهاء الخاصة:

وأما الخاصة، وإن كان أكثرهم يصرّح بالاختصاص^(٣)، إلا أنهم قلما يتعرّضون للأدلة على ما يأتي:

٣ - قال الراوندي في كتابه فقه القرآن: «اعلم أن الكفار على ضربين: أهل الكتاب وغيرهم. فالأولون يقاتلون إلى أن يسلموا أو يقتلوا أو يقبلوا الجزية، وهم ثلاث فرق: اليهود، والنصارى، والمجوس، قال الله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾. بين تعالى أن أهل الكتابين والمجوس - الذين حكمهم حكم اليهود والنصارى - إذا لم يدينوا دين الحق، يعني إذا لم يدخلوا الإسلام يجب علينا أن نقاتلهم حتى يدخلوا

(١) أحكام أهل الذمة، ابن قيم الجوزية، ص ٩ - ١٥ وص ٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) راجع شيخ الطائفة في كتبه المختلفة: الخلاف، الاقتصاد، المبسوط، الجمل والعقود؛ وابن البراج في المهذب، والراوندي في فقه القرآن، وحمزة بن علي الإسعافي الحلبي في غنية النزوع، وابن حمزة في الوسيلة، والصهرشتي في إصباح الشيعة، وابن إدريس في المصائر، وأبي المجد الحلبي في إشارة السبق إلى معرفة الحق، والمحقق في كتبه المختلفة: الشرائع، المختصر النافع؛ وأبي زكريا الحلبي في الجامع للشرائع، والعلامة في كتبه المختلفة: القواعد، تبصرة المتعلمين، إرشاد الأذهان، تلخيص المرام، والشهيد الأول في اللمعة والدروس.

الذمة بإعطاء الجزية وغيرها مما هو من شرائط الذمة على ما قدمناه. ونذكر أيضاً لها بياناً، فنقول: لا تؤخذ الجزية عندنا إلا من اليهود والنصارى والمجوس. وأما غيرهم من الكفار على اختلاف مذاهبهم من عباد الأصنام والأوثان والصائبة وغيرهم، فلا يقبل منهم غير الإسلام أو القتل أو السبي، قال الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾. ثم أضاف: «وأهل الكتاب بلا خلاف هم اليهود والنصارى لقوله تعالى: ﴿أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا﴾^(١) وقول النبي في المجوس: «أجروهم مجرى أهل الكتاب، لأن لهم شبهة كتاب»، فقد كان للمجوس كتاب فحرفوه على ما ورد في أخبارنا»^(٢).

٤ - وقال حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الإسحاقى الحلبي في كتابه غنية النزوع: «ومن لا كتاب له من الكفار لا يكف عن قتاله إلا بالرجوع إلى الحق، ومن له كتاب - وهم اليهود والنصارى والمجوس - يكف عن قتالهم إذا بذلوا الجزية ودخلوا تحت شروطها. ولا يجوز أخذ الجزية من عباد الأوثان، سواء كانوا عجماً أو عرباً، ولا من الصابئين ولا من غيرهم، بدليل الإجماع المشار إليه، وأيضاً قوله تعالى: ﴿فَأَقْضُوا الشَّرْكَاءَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾، ولم يذكر الجزية، وقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾. فشرط في أخذ الجزية أن يكونوا من أهل الكتاب، وهؤلاء ليسوا كذلك»^(٣).

٥ - وقال الشيخ في كتاب الجزية من (الخلاف) في تعليل عدم جواز أخذ الجزية من عباد الأوثان: «دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم»، وأيضاً قوله تعالى: ﴿فَأَقْضُوا الشَّرْكَاءَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾. وقال تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ

(١) الأنعام: ١٥٦.

(٢) سلسلة الينايع الفقهية، ج ٩، ص ١٢١ و ١٢٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٢ و ١٥٣.

السرّاق» ولم يستثن. وقال تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ الآية، فخصّ أهل الكتاب بالجزية دون غيرهم، وأيضاً قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله».

وأضاف في تعليل الجواز بالنسبة إلى أهل الكتاب: «دليلنا قوله تعالى: ﴿مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ ولم يفرّق. وأيضاً بعث رسول الله ﷺ خالد بن الوليد إلى دومة الجندل فأغار عليها وأخذ الكيدر دومة، فأتى به النبي ﷺ فصالحه على الجزية... وأخذ رسول الله ﷺ الجزية من أهل نجران»^(١).

٦ - وفي الجواهر: «تؤخذ ممن يقرّ على دينه وهم اليهود بأقسامهم، والنصارى كذلك، بل لعله من ضروريّات المذهب أو الدين، قال الله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾. وقد روت العامة والخاصة: أن النبي ﷺ كان يوصي أمراء السرايا بالدعاء إلى الإسلام قبل القتال، فإن أبوا فألى الجزية، فإن أبوا قوتلوا»^(٢). بل وكذا من له شبهة كتاب، وهم المجوس بلا خلاف أجده، إلّا من ظاهر المحكي عن العماني، فألحقهم بعباد الأوثان وغيرهم ممن لا يقبل منهم إلّا الإسلام. ولكن قد سبقه الإجماع بقسميه ولحقه، وتضافرت النصوص^(٣) بخلافه»^(٤). ثم ذكر أدلة إلحاق المجوس بأهل الكتاب، وأضاف بأن «لا يقبل من غيرهم - أي اليهود والنصارى والمجوس - إلّا الإسلام بلا خلاف أجده فيه، بل عن الغنية وغيرها الإجماع عليه، بل ولا إشكال بعد قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾

(١) الخلاف، شيخ الطائفة، كتاب الجزية، مسألة ١ و ٢.

(٢) وسائل الشيعة، الحر العاملي، الباب ١٥ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢: سنن البيهقي، ج ٩، ص ١٨٤.

(٣) المصدر نفسه، الباب ٤٩ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١.

(٤) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٢١، ص ٢٢٧ و ٢٢٨.

وغير ذلك من الكتاب والسنة^(١).

٧ - وزاد بعض المعاصرين^(٢) في ما استدل لهذا القول الاستدلال بالروايات

الآتية:

كخبر حفص بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام الوارد في الأسياف الخمسة، قال: «فأما السيوف الثلاثة المشهورة فسيوف على مشركي العرب، قال الله تعالى عز وجل: ﴿فَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُواهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. فهؤلاء لا يقبل منهم إلا القتل أو الدخول في الإسلام، وأموالهم فيء وذرايرهم سبي على ما سن رسول الله ﷺ، فإنه سبي وعفا وقبل الفداء. والسيوف الثاني على أهل الذمة، قال الله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾. نزلت هذه الآية في أهل الذمة، ثم نسخها قوله عز وجل: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾. فمن كان منهم في دار الإسلام فلن يقبل منهم إلا الجزية أو القتل، وأموالهم فيء وذرايرهم سبي، وإذا قبلوا الجزية على أنفسهم حرم علينا سبيهم وحرمت أموالهم، وحلت لنا مناكحتهم، ومن كان منهم في دار الحرب حل لنا سبيهم، ولم تحل لنا مناكحتهم ولم يقبل إلا الدخول في دار الإسلام أو الجزية أو القتل. والسيوف الثالث سيف على مشركي المعجم، يعني الترك والديلم والخزر، قال الله عز وجل في أول السورة التي يذكر فيها الذين كفروا فقص قصتهم ثم قال: ﴿فَضْرِبِ الرِّقَابَ حَتَّى إِذَا اتَّخَذْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوُثَاقَ فَمَا مَتَّأَ بَعْدَ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾. فأما قوله: «فَأَمَّا مَتَّأَ بَعْدَ» يعني بعد السبي منهم، «وَإِنَّمَا فِدَاءٌ» يعني المفاداة بينهم وبين أهل الإسلام. فهؤلاء لن يقبل منهم إلا القتل أو الدخول في الإسلام، ولا تحل

(١) المصدر نفسه، ص ٢٣١ و ٢٣٢.

(٢) فقه الدولة الإسلامية، حسين علي المنتظري، ج ٣، ص ٣٧٦.

لنا مناكحتهم ما داموا في دار الحرب»^(١).

ولا يخفى أن الآية الأولى المذكورة في الحديث تحصلت من ضمن آيتي ٥ و ١١ من سورة التوبة. فراجع.

وفي المستدرك، عن العياشي، عن جعفر بن محمد، عن أبي جعفر عليه السلام: «إن الله بعث محمداً عليه السلام بخمسة أسياف، فسيف على مشركي العرب، قال الله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُواهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلٌّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا — أي فإن آمنوا — فإخوانكم في الدين﴾ لا يقبل منهم إلا القتل أو الدخول في الإسلام، الحديث»^(٢).

وصحيفة عبدالكريم بن عتبة الهاشمي الواردة في مناظرة الإمام الصادق عليه السلام مع عمرو بن عبيد وغيره من المعتزلة في شأن محمد بن عبدالله بن الحسن، قال عليه السلام: «يا عمرو أرأيت لو بايعت صاحبك الذي تدعوني إلى بيعته ثم اجتمعت لكم الأمة فلم يختلف عليكم رجلان فيها، فأقضيتم إلى المشركين الذين لا يسلمون ولا يؤدون الجزية، أكان عندكم وعند صاحبكم من العلم ما تسيرون فيه سيرة رسول الله عليه السلام في المشركين في حروبه؟ قال: نعم، قال: فتصنع ماذا؟ قال: ندعوهم إلى الإسلام، فإن أبوا دعوناهم إلى الجزية، قال: إن كان مجوساً ليسوا بأهل الكتاب؟ قال: سواء، قال: وإن كانوا مشركي العرب وعبيد الأوثان؟ قال: سواء، قال: أخبرني عن القرآن تقرأه؟ قال: نعم، قال: اقرأ ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾، فاستثناء الله تعالى واشتراطه من أهل الكتاب، فهم والذين لم يؤتوا الكتاب سواء؟ قال: نعم، قال: عمّن أخذت هذا؟ قال: سمعت الناس يقولون»^(٣).

(١) وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١١، ص ١٦، الباب ٥ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.

(٢) مستدرك الوسائل، الميرزا حسين القوري، الباب ٥ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١١، ص ٢٨، الباب ٩ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.

وفي المستدرك عن دعائم الإسلام، عن أمير المؤمنين أنه قال: «لا يقبل من عربي جزية، وإن لم يسلموا قوتلوا»^(١).

وفي الوسائل عن الكليني، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن أبي يحيى الواسطي، عن بعض أصحابنا، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن المجوس أكان لهم نبي؟ فقال: نعم، أما بلغك كتاب رسول الله ﷺ إلى أهل مكة: أسلموا وإلا نابذتكم بحرب. فكتبوا إلى النبي ﷺ: أن خذ منا الجزية ودعنا على عبادة الأوثان. فكتب إليهم النبي ﷺ: إنني لست آخذ الجزية إلا من أهل الكتاب، فكتبوا إليه - يريدون بذلك تكذيبه - : زعمت أنك لا تأخذ الجزية إلا من أهل الكتاب، ثم أخذت الجزية من مجوس هجر، فكتب إليهم رسول الله ﷺ: «إن المجوس كان لهم نبي فقتلوه وكتاب أحرقوه، أتاهاهم نبيهم بكتابهم في اثني عشر ألف جلد ثور»^(٢).

وأضاف إلى ذلك رواية محمد بن علي بن الحسين (في الخصال) عن أبيه، عن سعد، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن وهب بن وهب، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام «قال: القتل قتلان: قتل كفارة وقتل درجة، والقتال قتالان: قتال الفئة الكافرة حتى يسلموا، وقتال فئة الباغية حتى يفيئوا»^(٣).

وختاماً لهذه الفقرة نقول: حيث إنه لا خلاف معتداً به بين المسلمين في جواز عقد الذمة للمجوس، وأنهم كانوا كاليهود والنصارى، فلا نتعرض لأدلة المسألة تفصيلاً. وهذا الاتفاق الحاصل إما لأمر النبي ﷺ حيث قال: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»^(٤)، وإما لأن لهم كتاباً أو شبهة كتاب، كما هو المشهور عند الخاصة، بل العامة أيضاً، لروايات كثيرة في الوسائل^(٥)، وأيضاً أحاديث

(١) مستدرك الوسائل، ميرزا حسين النوري، الباب ٤٢ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١١، ص ٩٦، الباب ٤٩ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٩، الباب ٥ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٥.

(٤) وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١١، ص ٩٨، الباب ٤٩ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٩.

(٥) المصدر نفسه، الباب ٤٩ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٥٥٣، ٧، ٨.

كثيرة في سنن البيهقي^(١) وصحيح البخاري^(٢)، جمع كلها بعض المعاصرين في كتابه (فقه الدولة الإسلامية)^(٣).

الفقرة الثانية: أدلة تعميم الذمة لمطلق الكفار والمشركون في الجملة
أدلة فقهاء العامة:

١ - نقل الدكتور وهبة الزحيلي أدلة هذا القول في فقرتين:

«أولاً: بالحديث الصحيح في مسلم وغيره، كما مرّ معناه، وهو ما رواه سليمان بن بريدة عن أبيه، قال: «كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً، ثم قال: ... وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال، فأيتهنّ ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام... فإن هم أبوا، فاسألهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم...» الحديث^(٤). فهذا دليل مالك والأوزاعي ومن وافقهما في جواز الجزية من كل كافر، عربياً كان أو أعجمياً، كتابياً أو مجوسياً، أو غير ذلك، لقوله ﷺ: «عدوك» وهو عام، ولذا قال الشوكاني: هذا الحديث حجة في أن قبول الجزية لا يختص بأهل الكتاب^(٥).

ثانياً: انعقد الإجماع على جواز أخذ الجزية من المجوس ولم يثبت لهم كتاب كما حققناه، فبدل ذلك على جواز أخذ الجزية من كافة الكفار بدون تفرقة بين عرب وغيرهم. ثم إن أخذ الجزية من غير المسلمين مطلقاً يحقق المقصود الأصلي من مشروعية الجزية كما سبق لدينا، وهو التمهيد لمخالطة غير المسلمين المسلمين، فينتشر الإسلام بطريق إيجابي سلمي. ولهذا السبب

(١) سنن البيهقي، ج ٩، ص ١٨ و ١٨٧ كتاب الجزية، باب من قال تؤخذ منهم الجزية.

(٢) صحيح البخاري، ج ٢، ص ٢٠١ كتاب الجهاد والسير، باب الجزية والمواعدة.

(٣) فقه الدولة الإسلامية، حسين علي المنتظري، ج ٢، ص ٣٨٢.

(٤) سبل الإسلام، ٤، ص ٤٦؛ شرح مسلم: ١٢، ص ٣٧ وما بعدها.

(٥) نيل الأوطار، ج ٧، ص ٢١٢.

ذاته نصّ الفقهاء جميعاً^(١) على أنّه يجب على الإمام أو نائبه عقد الذمة إذا طلب قوم من أهل الحرب ذلك، إذا لم يخف سوءاً ويقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾... فالآية والحديث يوجبان الكفّ عن بذل الجزية، والأمر للوجوب، فيجب قبول الصلح. وقد تحقق ذلك المقصد من عقد الذمة، حيث عرفنا أن الدعوة الإسلامية لم تطبق على قبولها الآفاق إلا بالحكمة والموعظة الحسنة، وإقامة الحجج والبراهين على صحة مبادئها وعقائدها، ولم يشهر السيف إلا في وجه الواقفين عناداً أمام نشرها بهذا الطريق السوي^(٢).

ثم ذكر مناقشة في هذه الأدلة وأجاب عنها، وصرّح بقبول هذا القول بكلامه: «فإننا لا نجد مناصاً من اختيار مذهبهم»، أي مذهب التوسعة والتعميم. كما أنّه قبل ذلك قد ناقش في أدلة التضييق والانحصار، وقبل المناقشة فيها.

٢ - وفي كتاب ابن قيم الجوزية: «احتجّ أرباب هذا القول على ذلك بحجج منها قوله في الحديث المتقدم: «وتؤدّي إليكم بها العجم الجزية». واحتجّوا بحديث بريدة الذي رواه مسلم في صحيحه قال: «كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصّته بتقوى الله... وإذا لقيت عدوك من المشركين... فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم...»^(٣). وفي هذا الحديث أنواع من الفقه... ومنها أن الجزية تؤخذ من كلّ كافر هذا ظاهر هذا الحديث، ولم يستثن منه كافراً من كافر.

(١) انظر شرح السير الكبير، ج ٣، ص ٢٥٠؛ المحيط، ج ٢، ص ٢٧٤؛ الحاوي القدسي، ص ١٢٠.

الموافق، ج ٢، ص ٣٨٢؛ الأم، ج ٤، ص ١٠٨؛ الروضة، ج ٢، ص ١٢٩؛ أسنى المطالب، ص ٩، باب

الجهاد؛ الشرح الكبير، ج ١٠، ص ٦٠٣؛ كشف القناع، ج ٢، ص ٤٥؛ البحر الزخار، ج ٥، ص ٣٩٦.

(٢) آثار الحرب، الدكتور وهبة الزحيلي، ص ٧٢٢ - ٧٢٤.

(٣) صحيح مسلم، ج ٢، ص ٤٦، طبع بولاق؛ مسند أحمد ج ٥، ص ٣٥٢؛ سنن الترمذي، ج ١، ص ٣٠٥.

سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ١٠٣؛ الأم للشافعي، ج ٤، ص ٩٥؛ الأموال، ص ٢٤.

ولا يقال هذا مختص بأهل الكتاب خاصة، فإن اللفظ يأبى اختصاصه بأهل الكتاب، وأيضاً فسراياً رسول الله ﷺ وجيوشه أكثر ما كانت تقاتل عبدة الأوثان من العرب. ولا يقال: إن القرآن يدل على اختصاصها بأهل الكتاب، فإن الله سبحانه أمر بقتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية، والنبى ﷺ أمر بقتال المشركين حتى يعطوا الجزية، فيؤخذ من أهل الكتاب بالقرآن، ومن عموم الكفار بالسنة. وقد أخذها رسول الله ﷺ من المجوس، وهم عباد النار، لا فرق بينهم وبين عبدة الأوثان، ولا يصح أنهم من أهل الكتاب، ولا كان لهم كتاب، ولو كانوا أهل كتاب عند الصحابة لم يتوقف عمر في أمرهم، لم يقل النبى ﷺ: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب». بل هذا يدل على أنهم ليسوا أهل كتاب، وقد ذكر الله سبحانه أهل الكتاب في القرآن في أكثر من موضع، وذكر الأنبياء الذين أنزل عليهم الكتب والشرائع العظام، ولم يذكر للمجوس - مع أنها أمة عظيمة من أعظم الأمم شوكة وعدداً وبأساً - كتاباً ولا نبياً، ولا أشار إلى ذلك، بل القرآن يدل على خلافه كما تقدم، فإذا أخذت من عباد النيران، فأى فرق بينهم وبين عباد الأوثان؟

فإن قيل: فالنبى ﷺ لم يأخذها من أحد من عباد الأوثان مع كثرة قتاله لهم؛ قيل أجل، وذلك لأن آية الجزية إنما نزلت عام تبوك في السنة التاسعة من الهجرة بعد أن أسلمت جزيرة العرب، ولم يبق بها عباد الأوثان، فلما نزلت آية الجزية أخذها النبى ﷺ ممن بقي على كفره من النصارى والمجوس، ولهذا لم يأخذها من يهود المدينة حين قدم المدينة ولا من يهود خيبر، لأنه صالحهم قبل نزول آية الجزية... والمقصود أن النبى ﷺ لم يأخذ الجزية من أحد من مشركي العرب، لأن آية الجزية نزلت بعد عام تبوك، وكان عباد الأصنام من العرب كلهم قد دخلوا في الإسلام، فأخذها النبى ﷺ ممن لم يدخل في الإسلام من اليهود والنصارى والمجوس..

والمسألة مبنية على حرف: وهو أن الجزية هل وضعت عاصمة للدم أو مظهراً لصغار الكفر وإذلال أهله. فهل هي عقوبة؟ ومن راعى فيها المعنى الثاني قال: المقصود إظهار صغار الكفر وأهله وقهرهم، وهذا أمر لا يختص

بأهل الكتاب، بل يعمّ كلّ كافر قالوا: وقد أشار النصّ إلى هذا المعنى بعينه في قوله: ﴿حَتَّى يَغْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾. فالجزية صغر وإذلال، ولهذا كانت بمنزلة ضرب الرقّ. قالوا: وإذا جاز إقرارهم بالرق على كفرهم جاز إقرارهم عليه بالجزية بالأولى، لأنّ عقوبة الجزية أعظم من عقوبة الرقّ، ولهذا يسترقّ من لا تجب عليه الجزية من النساء والصبيان وغيرهم...

قالوا: وإذا جاز المنّ على الأسير وإطلاقه بغير مال ولا استرقاق، فلاّنه يجوز إطلاقه بجزية توضع على رقبته تكون قوّة للمسلمين أولى وأحرى. فضرب الجزية عليه إن كان عقوبة فهو أولى بالجواز من عقوبة الاسترقاق، وإن كان عصمة فهو أولى بالجواز من عصمته بالمنّ عليه مجّاناً. فإذا جاز إقامته بين المسلمين بغير جزية فإقامته بينهم بالجزية أجوز وأحوز، وإلّا فيكون أحسن حالاً من الكتابي الذي لا يقيم بين أظهر المسلمين إلّا بالجزية.

فإن قلتم: إذا منّنا عليه إلحقناه بمأمنه ولم نمكّنه من الإقامة بين المسلمين. قيل: إذا جاز إلحاقه بمأمنه - حيث يكون قوّة للكفار وعوناً لهم وبصدد المحاربة لنا - مجّاناً، فإنّ من الأولى أن يجوز هذا في مقابل مال يؤخذ منه يكون قوّة للمسلمين وإذلالاً وصغاراً للكفر. يوضحه: أنّه إذا جازت مهادنتهم للمصلحة بغير مال ولا منفعة تحصل للمسلمين، فإنّ من الأولى أنّه يجوز أخذ المال منهم على وجه الذلّ والصفار وقوّة المسلمين. هذا لا خفاء فيه، يوضحه: أنّ عبدة الأوثان إذا كانوا أمّة كبيرة لا تحصي كأهل الهند وغيرهم، حيث لا يمكن استئصالهم بالسيف، فإذلالهم وقهرهم بالجزية أقرب إلى عزّ الإسلام وأهله وقومه من إبقائهم بغير جزية، فيكونون أحسن حالاً من أهل الكتاب. وسرّ المسألة أنّ الجزية من باب العقوبات، لا أنّها كرامة لأهل الكتاب، فلا يستحقّها سواهم...

قالوا: ولأنّ القتل إنّما وجب في مقابلة الحراب، لا في مقابلة الكفر، ولذلك لا يقتل النساء ولا الصبيان ولا الزمّنيّ والعميان، ولا الرهبان الذين لا يقاتلون، بل نقاتل من حاربنا، وهذه كانت سيرة رسول الله ﷺ في أهل الأرض، كان يقاتل من حاربه إلى أن يدخل في دينه أو يهادنه، أو يدخل تحت

قهره بالجزية. وبهذا كان يأمر سراياه وجيوشه إذا حاربوا أعداءهم كما تقدم من حديث بريدة، فإذا ترك الكفار محاربة أهل الإسلام وسالموهم وبذلوا لهم الجزية عن يد وهم صاغرون، كان في ذلك مصلحة لأهل الإسلام والمشركون، أما مصلحة أهل الإسلام، فما يأخذونه من المال الذي يكون قوة للإسلام مع صفار الكفر وإذلاله، وذلك أنفع لهم من ترك الكفار بلا جزية. وأما مصلحة أهل الشرك ففي رجاء إسلامهم إذا شاهدوا إعلام الإسلام وبراهينه أو بلغتهم أخباره، فلا بد أن يدخل في الإسلام بعضهم، وهذا أحب إلى الله من قتلهم. والمقصود إنما هو أن تكون كلمة الله هي العليا ويكون الدين كله لله، وليس في إبقائهم بالجزية ما يناقض هذا المعنى، كما أن إبقاء أهل الكتاب بالجزية بين ظهور المسلمين لا يناقض كون كلمة الله هي العليا وكون الدين كله لله، فإن من كون الدين كله لله إذلال الكفر وأهله وصفاره وضرب الجزية على رؤوس أهلهم، والرق على رقابهم، فهذا من دين الله، ولا يناقض هذا إلا ترك الكفار على عزهم وإقامة دينهم كما يحبون، بحيث تكون لهم الشوكة والكلمة، والله أعلم^(١).

أدلة فقهاء الخاصة:

١ - بعض المعاصرين جمع الروايات التي يمكن أن يستدل بها لجواز الذمة لسائر المشركون ومال إليها، بقوله: «وهنا بعض الأخبار التي يمكن أن يستفاد منها إجمالاً ثبوتها في غير الفرق الثلاث أيضاً، فلنتعرض لها:

(أ) ما رواه في الوسائل عن الشيخ بسنده، عن أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجزية، فقال: «إنما حرم الله الجزية من مشركي العرب»^(٢). وفي سنده وهب، وهو مجهول أو ضعيف، ومفاد الحديث يساوق ما حكوه عن أبي حنيفة، إذ كلمة (إنما) للحصر.

(١) أحكام أهل الذمة، ابن قيم الجوزية، ص ٢ - ١٨.

(٢) وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١١، ص ٩٧، الباب ٤٩ من أبواب جهاد العدو، الحديثان ٢ و ٤.

(ب) ما رواه أيضاً عن الكليني بسند صحيح، عن محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: قول الله عز وجل ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾؟ فقال: لم يَجِئ تأويل هذه الآية بعد، إن رسول الله ﷺ رخص لهم لحاجته وحاجة أصحابه، فلو قد جاء تأويلها لم يقبل منهم، ولكن يقتلون حتى يوحد الله، وحتى لا يكون شرك^(١). ومورد الآية ومرجع الضمير فيها مشركو مكة.

قال في مرآة العقول: «أي بقبول الجزية من أهل الكتاب، والفداء من المشركين، وإظهار الإسلام من المنافقين مع علمه بكفرهم»^(٢).
فالصحيحة تدل إجمالاً على الترخيص في ترك القتل مع الشرك أيضاً للحاجة.

(ج) ما رواه أيضاً عن الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن النبي ﷺ كان إذا بعث أميراً له على سرية أمره بتقوى الله - عز وجل - في خاصة نفسه، ثم في أصحابه عامة.

ثم يقول: وإذا لقيتم عدواً للمسلمين فادعوهم إلى إحدى ثلاث، فإن هم أجابوكم إليها فاقبلوا منهم وكفوا عنهم: ادعوهم إلى الإسلام، فإن دخلوا فيه فاقبلوا منهم وكفوا عنهم. وادعوهم إلى الهجرة بعد الإسلام، فإن فعلوا فاقبلوا منهم وكفوا عنهم: وإن أبوا أن يهاجروا واختاروا ديارهم وأبوا أن يدخلوا في دار الهجرة كانوا منزلة أعراب المؤمنين، يجري عليهم ما يجري على أعراب المؤمنين، ولا يجري لهم في الفبي ولا في القسمة شيئاً، إلا أن يهاجروا [يجاهدوا خ ل] في سبيل الله، فإن أبوا هاتين فادعوهم إلى إعطاء الجزية عن يد وهم صاغرون، فإن أعطوا الجزية فاقبل منهم وكف عنهم، وإن

(١) المصدر نفسه.

(٢) مرآة العقول، العلامة، محمد باقر المجلسي، ج ٤، ص ٢٢٧، الطبعة القديمة.

أبوا فاستعن بالله عز وجل عليهم وجاهدتهم في الله حق جهاده»^(١) الحديث.
رواه الشيخ أيضاً عن محمد بن يعقوب، ولكنه قال: «وإذا لقيتم عدوًّا
من المشركين، فادعوه»^(٢).

والسند موثوق به كما لا يخفى. وإطلاق هذه الموثقة يعم غير أهل
الكتاب أيضاً، بل لعل أكثر بعثات النبي ﷺ كانت إلى غيرهم، بل المذكور في
نقل التهذيب وكذا خبر بريدة الآتي لفظ (المشركين)، وقوله: «إن النبي ﷺ
كان» ظاهر في الاستمرار. وقوله: «عن يد وهم صاغرون» اقتباس من الآية
الشريفة، لا أنه إشارة إليها حتى يقال بأن مورد الآية هو أهل الكتاب فقط.
اللهم إلا أن يقال: إن قوله ﷺ في مرسله الواسطي: «إني لست آخذ الجزية
إلا من أهل الكتاب» يفسر هذه الموثقة ويقيد إطلاقها، فتأمل.

(د) ويقرب من هذه الموثقة ما في سنن البيهقي^(٣) بسنده عن مسلم
وغيره، عن سليمان بن بريدة [التي مرّت آنفاً]: قال الشوكاني في نيل الأوطار
بعد نقل الحديث: «ظاهره عدم الفرق بين الكافر العجمي والعربي والكتابي
وغير الكتابي، إلى ذلك ذهب مالك والأوزاعي وجماعة من أهل العلم،
وخالفهم الشافعي»^(٤).

(هـ) وفي المستدرک عن دعائم الإسلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال:
«لا يقبل من عربي جزية، وإن لم يسلّموا قوتلوا»^(٥). نعم الاستدلال به يتوقف
على عموم المفهوم لغير أهل الكتاب أيضاً، ولكن عموم المفهوم ممنوع.

(١) وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١١، ص ٤٢، الباب ١٥ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٣.
(٢) تهذيب الأحكام، شيخ الطائفة، ج ٦، ص ١٢٨، كتاب الجهاد، باب ما ينبغي لوالي الإمام أن
يفعله إذا سرى في سرية، الحديث ٢.
(٣) سنن البيهقي، ج ٩، ص ١٨٤، كتاب الجزية، باب من يؤخذ منه الجزية من أهل الكتاب.
(٤) نيل الأوطار، ج ٧، ص ٢٢٢، كتاب الجهاد والسير باب الدعة قبل القتال.
(٥) مستدرک الوسائل، ميرزا حسين النوري، ج ٢، ص ٢٦٢، الباب ٤٢ من أبواب جهاد العدو،
الحديث ١.

(و) وفي مسند زيد: «حدثني زيد بن علي، عن أبيه، عن جده، عن علي بن أبي طالب قال: «لا يقبل من مشركي العرب إلا الإسلام أو السيف، وأما مشركو المعجم فتؤخذ منهم الجزية، وأما أهل الكتاب من العرب والمعجم، فإن أبوا أن يسلموا أو سألونا أن يكونوا من أهل الذمة قبلنا منهم الجزية»^(١). ولا يخفى أن حمل مشركي المعجم على خصوص المجوس مشكل.

(ز) وفيه أيضاً: سمعت زيد بن علي بن أبي طالب يقول: «إذا غلب الإمام على أرض، فرأى أن يمن على أهلها جعل الخراج على رؤوسهم، فإن رأى أن يقسمها جعلها على أرض عشر»^(٢). وإطلاقه يعمّ المشرك أيضاً، ولكن الرواية كما ترى مقطوعة.

(ح) وفي المصنّف لعبد الرزاق، قال: أخبرنا معمر، عن الزهري، قال: «صالح رسول الله ﷺ عبدة الأوثان على الجزية إلا من كان منهم من العرب، وقبل الجزية من أهل البحرين وكانوا مجوساً»^(٣).

(ط) وفي الدر المنثور، عن ابن عساكر، عن أبي أمامة، عن رسول الله ﷺ قال: «القتال قتالان: قتال المشركين حتى يؤمنوا أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، وقتال الفئة الباغية حتى تقيء إلى أمر الله»^(٤)، الحديث.

(ي) وروي نحو ذلك عن أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً: ففي التهذيب بسنده عن أبي البختري، عن جعفر، عن أبيه قال: قال علي بن أبي طالب: «القتال قتالان، قتال لأهل الشرك لا ينفر عنهم حتى يسلموا أو يؤدّوا الجزية عن يد وهم صاغرون، وقتال لأهل الزيغ لا ينفر عنهم حتى يفيئوا إلى أمر الله أو يقتلوا»^(٥). ورواه عنه الوسائل^(٦).

(١) مسند زيد، كتاب السير، ص ٣١٧، باب العهد والذمة.

(٢) مسند زيد، كتاب السير، ص ٣١٦، باب قسمة الغنائم.

(٣) المصنّف، ج ٦، ص ٨٦، كتاب أهل الكتاب، الجزية، الحديث، ١٠٠٩١.

(٤) الدر المنثور، ج ٣، ص ٢٢٨.

(٥) التهذيب، شيخ الطائفة، ج ٤، ص ١١٤، الباب الجزية، الحديث ٤.

(٦) وسائل الشيعة، العر العاملي، ج ١١، ص ١٨، الباب ٥ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٣.

أقول: بل في عصر خلافة أمير المؤمنين عليه السلام كان يوجد قطعاً في البلاد الإسلامية - مثل العراق وإيران ومصر - كفار غير أهل الكتاب والمجوس كثيراً، ولم يعهد أمره عليه السلام عماله بإكراههم على الإسلام أو القتل.

(ك) وفي كتاب الفارات بسنده، قال: بعث علي عليه السلام محمد بن أبي بكر أميراً على مصر، فكتب إلى علي عليه السلام يسأله عن رجل مسلم فجر بامرأة نصرانية، وعن زنادقة فيهم من يعبد الشمس والقمر، وفيهم من يعبد غير ذلك، وفيهم مرتد عن الإسلام، وكتب يسأله عن مكاتب مات وترك مالا وولداً.

فكتب إليه علي عليه السلام: «أن أقم الحد فيهم على المسلم الذي فجر بالنصرانية، وارفع النصرانية إلى النصارى يقضون فيها ما شاؤوا، وأمره في الزنادقة أن يقتل من كان يدعي الإسلام، ويترك سائرهم يعبدون ما شاؤوا»^(١)، الحديث. ورواه عنه في الوسائل^(٢).

والظاهر أن المراد بقتل من يدعي الإسلام قتل من أسلم ثم ارتد، وإنما أمر بقتل المرتد، لأن الارتداد من الإسلام - ولا سيما ما كان عن فطرة - له وجهة سياسية وداء عضال يسري في المجتمع سريعاً، وبه تضعف شوكة دولته وعظمتها. ولعل الحكم من أصله حكم سياسي وولائي، فتراعى فيه شروط زمان ومكان البيئات أيضاً.

ففي كتاب الرضا عليه السلام إلى المأمون، قال: «لا يحل (لا يجوز - العيون) قتل أحد من النصاب والكفار في دار التقية إلا قاتل أو ساع في فساد، وذلك إذا لم تخف على نفسك وعلى أصحابك»^(٣).

وكيف كان، فالحكم بوجوب قتل من لم يسلم من غير أهل الكتاب بنحو

(١) الفارات، ج ١، ص ٢٣٠.

(٢) وسائل الشريعة، الحر العاملي، ج ١٨، ص ٤١٥، الباب ٥٠ من أبواب حد الزنا. الحديث ١.

(٣) المصدر نفسه ج ١١، ص ٦٢، الباب ٢٦ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٩؛ و ج ١٨، ص ٥٥٢،

الباب ٥ من أبواب حد المرتد؛ و عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ١٢٤.

الإطلاق مشكل، بل ممنوع. فاللزام إحالة أمرهم إلى إمام المسلمين وحاكمهم، فيراعي ما هو الأصلح. نعم لا يتعين إقرارهم على دينهم بقبول الجزية منهم على نحو ما كان يتعين ذلك في أهل الكتاب، بناء على نفي التعميم في الحكم، ولعل هذا هو الفارق بين أهل الكتاب وبين غيرهم. وإن شئت فسم هذا صلحاً مؤقتاً، وعقد الذمة مع أهل الكتاب صلح دائم.

وبالجملة: المهادنة والمعاهدة على ترك القتال وترك التعرض للعدو مدة معينة جائزة بلا إشكال إذا رأى الإمام في ذلك مصلحة، قال الله تعالى: ﴿وَأِنْ جِتَحُوا لِلْإِسْلَامِ فَاجْتَحِ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾^(١).

وقد صالح رسول الله ﷺ قريشاً عام الحديبية على ترك القتال عشر سنين. وفي كتاب أمير المؤمنين عليه السلام لمالك الأشتر: (ولا تدفعن صلحاً دعاك إليه عدوك ولله فيه رضا، فإن في الصلح دعة لجنودك وراحة من همومك وأمناً لبلادك)^(٢). وإطلاقه يشمل غير أهل الكتاب أيضاً. وليس من شرط الهدنة أن تكون بلا عوض، فيمكن أن تكون بعوض أيضاً: قال العلامة في التذكرة: «المهادنة والموادعة والمعاهدة ألفاظ مترادفة، معناها وضع القتال وترك الحرب مدة بعوض وغير عوض، وهي جائزة بالنص والإجماع»^(٣). والعوض كما يصح أن يقع على الأراضي، يصح أيضاً أن يقع على الرقاب، ولا نعني بالجزية إلا هذا. وقد مرت عبارة الخلاف في كتاب السير في هذا المعنى، غاية الأمر أن قبولها ليس بنحو اللزوم، بل يكون باختيار الإمام، ويكون مؤقتاً على ما قالوا، ويجدد إذا لزم.

ولعل ما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «تاركوا الترك ما تركوكم»، أو قال: «تاركوا الحبشة ما تركوكم»^(٤) يكون من هذا القبيل، إذا لم يثبت كون

(١) الأنفال: ٦١.

(٢) نهج البلاغة، فيض الإسلام، ص ١٠٢٧، عبده، ج ٢، ص ١١٧.

(٣) التذكرة، ج ١، ص ٤٤٧.

(٤) راجع وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١١، ص ٤٢، الباب ١٤ من أبواب جهاد العدو الحديث ١.

جميع الترك أو الأحباش نصارى أو مجوس.

وفي الكتاب الكريم: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(١). ظاهرها الإطلاق، بل المورد مشركو مكة، فراجع. ولا أظن أن يلتزم أحد بوجوب قتل ما يقرب من نصف سكان الأرض، أعني مليارات من البشر إذا فرض القدرة عليهم، مع أن استبقاءهم والنشاط الثقافي فيهم ربما يوجب تنبه كثير منهم تدريجاً، وانجذابهم يوماً فيوماً إلى الإسلام. ولعل المقصود من قبول الجزية ليس إلا مخالطة أهل الذمة للمسلمين، فيتأثروا بالعلوم الإسلامية وأخلاقها ومقرراتها الصالحة العادلة، ولا اعتبار بدين ليس على أساس العلم والمعرفة، فتدبر^(٢).

٢ - وبعض آخر، بعد نقل أدلة الاختصاص يقول: «لكن لي في المسألة نظر: أما الإجماع الذي ادّعاء الفنية، ففيه ما لا يخفى من المناقشة كبرى وصغرى غير مرة. وأما الشهرة فهي مستندة إلى ما ذكر من الآيات والروايات، وإذا تحقق عدم دلالتها لم يكن لها كبير أثر. وأما الآيات والروايات، فالإنصاف أنها لا دلالة فيها، فإن جميعها لدى تدقيق النظر بصدد بيان وجوب مقاتلة الكفار حتى يسيطر عليهم المسلمون. أما قتل غير الكتابي إذا لم يسلم، فلا دلالة لها على ذلك، بل إنها تدلّ على العكس من ذلك: إذ ظاهرها - بل صريحها - أن الإسلام لو سيطر عليهم تركوا وشأنهم ولا يقتلون، فإن الآيات في صدد بيان ضرب أعناقهم حالة الحرب، بقرينة قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَتَمُوهُمْ فَسُدُّوا أَلْوَاكُ﴾، وإلا لزم أن يقول: «حتى يسلموا».

وأما الروايات، فقد رأيت أنه عليه السلام قال: «فإنه سبي وعفا وقبل الفداء» وإذا كان الواجب القتل حتى يسلموا، لم يكن معنى للسبي والعفو وقبل الفدية،

(١) المتحفة: ٨ و ٩.

(٢) فقه الدولة الإسلامية، حسين علي المنتظري، ج ٢، ص ٢٨٢ - ٢٨٩.

كذلك في الفقرة الثانية حول مشركي العجم. وفي المستدرك عن الحسين بن علي عليه السلام قال: «فإذا أمن من المسلمين أحداً من المشركين لم يجب أن يخفي ذمته ويعرض عليه شرائط الإسلام، فإن قبلوا أن يسلموا أو يكونوا ذمة، وإلا ردوا إلى ما أمنهم»، الحديث... فإن ظاهره قبول الذمة لهم.

وحال سائر الآيات والروايات حال هذه الآيات والروايات، فالفارق بين أهل الكتاب، والمشركين أن الأولين إذا قبلوا الجزية تركوا وشأنهم، أما الآخرون فيقاتلون حتى يسيطر الإسلام عليهم. وحين ذلك يرى الحاكم رأيه فيهم من القتل أو الفداء أو السبي. ومن المعلوم أن وضع مقدار من المال عليهم في مقابل إعفائهم أيضاً قسم من الفداء. بل لم أجد من الفقهاء قولاً صريحاً بوجوب قتل كل كافر، وإنما ظاهر كلمات جملة منهم ما استفدناه من الآيات والروايات، وأن غير الكتابي يقاتل، فإذا سلط المسلمون عليه خيروا بين المن والفداء والسبي. وهذا هو الذي عمله الرسول ﷺ: فإنه لما ظفر بأصحاب بدر كانوا مشركين لم يقتلهم، بل أخذ منهم الفداء وتركهم على شركهم فلم يجبرهم على الإسلام، وكذلك فعل بأهل مكة، فإنه قال لهم: اذهبوا فأنتم الطلقاء، فلم يقتلهم ولم يجبرهم على الإسلام، وكذلك صنع بأهل حنين، إلى غير ذلك مما لا يخفى على من له أقل إلمام بتاريخ الرسول ﷺ.

والحاصل: أن الظاهر من الآيات والروايات وكلمات جماعة من الفقهاء أن الكافر ينقسم إلى الكتابي وغير الكتابي. فالكتابي يخير بين الإسلام والجزية والقتل. وغير الكتابي يخير بين الإسلام والمقاتلة، فإن لم يقبل الإسلام قوتل حتى يسيطر عليه المسلمون، فإذا سيطروا تخيروا بين المن والفداء والسبي. هذا هو المقطوع من سيرة رسول الله ﷺ، بل سيرة المسلمين طوال التاريخ الإسلامي؛ فإنه لم يعهد من أي مقاتل من المسلمين أن قتل جميع الكفار الذين لم يكونوا أهل الكتاب ولم يسلموا، بل مختلف أنواع الكفار كانوا يعيشون في كنف الحكومات الإسلامية الشيعية والسنية بسلام، كما لا يخفى ذلك على من راجع التاريخ. ثم وهل يمكن إمكاناً ملائماً لمذاق الإسلام أن يقتل الإسلام ملايين الكفار غير أهل الكتاب إذا لم يسلموا، ومن

المعلوم أن الكفار لا يسلمون بسهولة، إلا بعضهم؟ مثلاً: إذا سيطر المسلمون على الهند يقتلون كل من لم يقبل الإسلام وهم عشرات ملايين؟ وهذا وإن كان استبعاداً محضاً، لكنّه استبعاد ملائم لمذاق الإسلام الذي بعث رحمةً للعالمين. وكيف كان ففيما ذكر من الأدلة كفاية^(١).

المبحث الثالث: نقد الأدلة

التمهيد:

لاحظنا أن أصحاب كل مذهب استدّلوا على مختارهم بالكتاب والسنة ونحو من دليل العقل، وأضاف إليها أصحاب مذهب التخصص والتضييق الإجماع والشهرة أيضاً.

ومحصل أدلتهم إما راجع إلى موضوع عقد الذمة، حيث إن بعضهم استدّل على عدم جواز عقد الذمة لغير الكتابي بأدلة وجوب قتالهم، بل قتلهم، ومع وجوب قتلهم وفرض عدم حق الحياة لهم في المجتمع الإسلامي، لا يبقى موضوع لعقد الذمة واقعاً أو حكماً. وإما راجع إلى حكم عقد الذمة، حيث إن بعضهم استدّل على عدم الجواز لهم باختصاص أدلة الذمة بالكتابي، ولا أقل من عدم شمولها لغير الكتابي، إن كان لهم حق الحياة حتى في المجتمع الإسلامي.

وحاصل أدلة مذهب التوسعة والتعميم أيضاً كذلك، إذ بعضهم بعد المناقشة في أدلة وجوب القتل والقتال يراها كافية في جواز الذمة لغير الكتابي، فيرى أن عدم الدليل على المنع أدل دليل على الجواز. وبعض آخر - مضافاً إلى القول بعدم وجوب القتل والقتال - استدّل بأدلة الذمة على نحو يشمل غير الكتابي، إما نصاً، وإما عموماً وإطلاقاً، وإما مفهوماً.

وتمهيداً لنقد الأدلة نقول: إذا ثبت لنا الجواز أو العدم بدليل خاص، فذلك هو المتبع. وإما في صورة فقدان الدليل، أو مع عدم تماميته، فما هو الأصل في المسألة؟ الجواز أو المنع؟ فنقول:

(١) الفقه (الجهاد) السيد محمد الشيرازي، ج ٤٨، ٢٨.

إذا ثبت لدليل أن الأصل في المسألة القتل والقتال إلا ما خرج بالدليل، فعدم الدليل على جواز عقد الذمة لما عدا الفرق الثلاث بنفسه دليل على عدم الجواز لهم، إذ مع فرض وجوب قتلهم لا يبقى مجال للذمة.

وأما إذا لم يثبت ذلك، ولم يثبت أيضاً جواز الذمة لهم بدليل خاص، ولكن ثبت لدليل أن الأصل في المسألة جواز الذمة إلا ما خرج بالدليل، فعدم الدليل على المنع يدل بنفسه على الجواز. وأما في صورة فقدان الدليل على الأصلين المذكورين - أي وجوب القتل أو جواز الذمة - ما هو الأصل في المسألة؟ الظاهر أن الأصل هو الجواز، لأن عدم ثبوت المنع ووجوب القتل، وإن لم يثبت الجواز أيضاً، إلا أنه كافٍ في الجواز.

اللهم إلا أن يقال: إن جواز ترك القتل والقتال وافترض حق الحياة لغير الكتابي لا يلزم جواز الذمة لهم، بل يمكن بقاؤهم في المجتمع الإسلامي مع الهدنة والأمان. فعلى كل حال: جواز الذمة لهم - مضافاً إلى منع وجوب القتل وجواز الذمة للكتابي - يحتاج إلى دليل عام أو نص خاص.

فعلينا أن ننظر أولاً في أدلة أصحاب مذهب التخصيص والتضييق: هل هو وافٍ بمقصودهم؟ وهل ثبت لهم وجوب القتل والقتال حتى لا يبقى مجال للذمة؟ ومع فرض عدم وفاء الدليل لهم لهذا المقصود، فهل بقي لهم بإثبات اختصاص الذمة للكتابي وعدم شمول أدلتها لسائر الفرق أم لا؟

ثم ننظر ثانياً في أدلة أصحاب مذهب التوسعة والتعميم: هل لهم - مضافاً إلى عدم وجوب القتل وجواز استبقاء الكافر غير الكتابي - دليل عام أو خاص لجواز الذمة لهم أم لا؟

وفي نظرة ثالثة نستنتج من البحوث المعروضة ونقدم النظرية المختارة.

الفقرة الأولى: نقد أدلة التخصيص والتضييق

(الأول) الأدلة من الكتاب

استدل المخصّصون والمضيّقون من الكتاب بالآيات الشريفة التالية:

١ - ﴿وَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَخْتَمْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ

فَإِمَّا مِنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴿الآية﴾^(١).

٢ - ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٢).

٣ - ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾^(٣).

٤ - ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾^(٤).

واستدلوا بالآيات الثلاثة الأولى على نفي موضوع الذمة، وهو حق الحياة للمشركين، إما بموجب الأمر بالقتال وضرب الرقاب، وإما بموجب مفهوم هذه العبارة في الآية الشريفة ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾، المستلزم للقضاء على جميع الكفار والمشركين، عدا ما خرج بالدليل، كأهل الكتاب.

واستدلوا بمفهوم الوصف في الآية الأخيرة على اختصاص الذمة بأهل الكتاب ونفيها عن سائر المشركين.

ولكن يبدو لنا بالتأمل عدم وفاء الآيات الشريفة بمقصودهم، لأنه ليس في الآيات الثلاث الأولى عموم وإطلاق على وجوب القتل، وعلى فرض وجوده لم يكن على وجه يأبى عن التقييد، بل التقييد موجود في المقام، كما أنه ليس في الآية الأخيرة مفهوم حتى يتمسك به لإثبات المقصود. وتوضيحاً للمسألة نقول:

(١) محمد: ٤.

(٢) التوبة: ٤.

(٣) الأنفال: ٢٨.

(٤) التوبة: ٢٨.

أما الآية الأولى ففيها:

أولاً: سياق الآية يدل على أنها كانت في صدد بيان آداب القتال والحرب في المعركة، قبل أن يكون في صدد بيان تشريع القتال ووجوب قتل المشركين، بل جوازه. وفي آية «لقيتم...» جعل الإثخان غاية لضرب الرقاب، والأحكام المذكورة بعدها تشهد بذلك^(١).

وثانياً: وجوب القتل وضرب الرقاب كان مختصاً بقبل الإثخان، وأما بعد الإثخان فالإمام مخير بين السبي والمن والفداء^(٢). فلا يستنتج من هذه الآية وجوب قتل المشركين على نحو الإطلاق، بحيث لا يبق موضوع للذمة، بل يدل على حق الحياة لهم في المجتمع الإسلامي في الجملة.

اللهم إلا أن يقال: إن الآية الشريفة منسوخة بآية السيف^(٣)، بدعوى تأخير آية السيف نزولاً عن هذه الآية. ولكن صرف التأخر لا يوجب نسخاً إذا أمكن الجمع بين الآيات بأي طريق مقبول، لأن النسخ خلاف الأصل، وإذا لم يثبت النسخ بدليل معتبر فالأصل عدم النسخ، خصوصاً مع وجود رواية طلحة بن زيد^(٤) التي تؤكد الحكم الظاهر في الآية الشريفة.

(١) تفسير نعمته، ناصر مكارم شيرازي وهمكاران، ج ٢١، ص ٣٩٨؛ الفقه (الجهاد)، السيد محمد الشيرازي ج ٤٨، ص ٢٨.

(٢) وهذا القول معروف بين الشيعة الإمامية، حتى العلامة يدعي الإجماع عليه في كتابيه «المنتهى» و«التذكرة» في أحكام الأسارى من كتاب الجهاد. كفاك المراجعة إلى مبسوط الشيخ والخلاف من المتقدمين، ومن المتأخرين: الكفاح المسلح في الإسلام، السيد كاظم العائري، ص ١٥٩؛ الفقه (الجهاد)، السيد محمد الشيرازي، ج ٤٨، ص ٢٨، مرّ آنفاً.

(٣) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ج ١٦، ص ١٥٩؛ أحكام القرآن للجصاص، ج ٣، ص ٣٩٢.

(٤) «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان أبي يقول: إن للحرب حكماً، إذا كانت الحرب قائمة ولم تضع أوزارها ولم يثخن أهلها فكل أسير أخذ في تلك الحال، فإن الإمام فيه بالخيار، إن شاء ضرب عنقه، وإن شاء قطع يده ورجله من خلاف بغير حسم وتركه يتشعث في دمه حتى يموت، وهو قول الله عز وجل ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾... والعلم الآخر إذا

وهذا هو المحقق الخوئي رحمته الله صرح في كتابه القيم (البيان) بعدم منسوخية الآية، بقوله: «والحق أنها ليست ناسخة ولا منسوخة». ثم أضاف بعد توضيح مفاد الآية الشريفة مؤيداً برواية طلحة بن زيد: «وعلى ما ذكرناه فلا نسخ في الآية الكريمة. غاية الأمر أن القتل يختص بمورد ويختص عدم القتل بمورد آخر، من غير فرق بين أن تكون آية السيف متقدمة في النزول على هذه الآية، وبين أن تكون متأخرة عنها». ثم أوضح عدم منسوخية الآية الشريفة في مقام آخر بقوله: «لا وجه للنسخ على هذا القول، فإن نسبة هذه الآية إلى آيات السيف نسبة المقيّد إلى المطلق، سواء أكانت متقدمة عليها في النزول، أم كانت متأخرة عنها. وقد أوضحنا فيما سبق أن العام المتأخر لا يكون ناسخاً للخاص المتقدم، فكيف بالمطلق إذا سبقه المقيّد»^(١). كما صرح في موضع آخر: «سقوط حكم القتل بعد الإثخان»^(٢).

أما الآية الثانية ففيها:

أولاً: من الممكن أن يدعى أن الأمر بالقتل في الآية الشريفة كان عقيب الحظر أو توهمه، فلا يدل على أكثر من جواز القتل، ولا يدل على وجوبه. ثانياً: وعلى فرض دلالة الآية على وجوب القتل، فإنها مقيّدة بالآية السابقة، ولم يكن ناسخاً لها ولا منسوخاً، كما ادّعى بعض^(٣). كما أن الآية مقيّدة أيضاً برواية مسعدة بن صدقة^(٤) عن أبي عبد الله عليه السلام التي مرّت آنفاً.



وضعت الحرب أوزارها وأنخن أهلها فكل أسير أخذ على تلك الحال، فكان في أيديهم فالإمام فيه بالخيار إن شاء منّ عليهم وأرسلهم، وإن شاء فاداهم أنفسهم، وإن شاء استعبدهم فصاروا عبيداً» وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٥٢، الباب ٢٢، من ابواب جهاد العدو الحديث ١.

(١) البيان، السيد أبو القاسم الخوئي، ص ٢٨٦ - ٢٩٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٨ و ٢٨٩.

(٣) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج ٨، ص ٤٧.

(٤) وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١١، ص ٤٢، الباب ١٥، من ابواب جهاد العدو، الحديث ٣.

ثالثاً: الأمر في الآية لا يختص بالقتل فقط، بل يعم الأخذ [والأسر] والحصر والقعود في كل مرصد أيضاً، وعلى ذلك لا يتعين القتل^(١).

رابعاً: من الممكن - على أساس ما ذكر - أن يدعى أن المقصود من القتل في الآية الشريفة القتال. وكم من فرق بين مفهومي القتل والقتال، وإن كان القتال يستلزم القتل، إلا أن العمليات القتالية والحرب لا تختص به، إذ المقصود الأعلى من القتال الانتصار والسيطرة على الخصم واستسلام العدو، والقتل في المعركة ما دامت الحرب لم تضع أوزارها هو أحد الخطوات نحو إنهاؤها. والشاهد على ذلك أنا نرى في الحروب المعاصرة شدة اهتمام طرفي الحرب بالأخذ والأسر، إلى حدّ كان في بعض الأحيان أكثر من اهتمامهم بالقتل. وعلى كل حال ليس في الآية إطلاق يتمسك به، وعلى فرض وجوده فهو مقيد بالآيات والروايات.

وأما الآية الثالثة ففيها:

أولاً: موضوع الأمر في الآية هو القتال لا القتل، وبينهما فرق كما مرّ.
ثانياً: كان للحكم في الآية الشريفة - وهو وجوب القتال - غاية، وهي «كون الدين كله لله». وهذا يتحقق بإذلال الكفر وأهله والتسلط على رقابهم واستسلامهم، ولا ينحصر التحقق بالقتل، كما مرّ في كلام ابن قيم. فالآية بنفسها مغيّة ومقيّدة ولم تكن مطلقة. وبعد تسليم المشركين وقبول الجزية وإعلاء كلمة التوحيد، لم يكن وجه لوجوب القتال بموجب هذه الآية الشريفة، وكما صرح الطبرسي - نقلاً عن ابن عباس والحسن - بقوله: «ومعناه حتى لا يكون كافر بغير عهد، لأن الكافر إذا كان بغير عهد كان عزيزاً في قومه، يدعو الناس إلى دينه، فتكون الفتنة في الدين»^(٢).

ثالثاً: ومع فرض الإطلاق وتحقق إعلاء كلمة التوحيد عن طريق القتل فقط فإن الآية مقيّدة بآية اللقاء في سورة محمد، حيث إن الآيتين ليستا

(١) تفسير نمونه، ناصر مكارم شيرازي وهمكاران، ج ٧، ص ٢٩٢.

(٢) مجمع البيان، الطبرسي، ج ٤٣، ص ٥٤٣.

ناسختين ولا منسوختين - كما مرّ - وبموثقة مسعدة بن صدقة^(١).

رابعاً: ما جاء عن أئمة آل البيت عليهم السلام لا يبقى مجالاً للتمسك بإطلاق

الآية:

١ - صحيحة محمد بن مسلم في الكافي، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: قول الله عز وجل: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾، فقال: لم يجرئ تأويل هذه الآية بعد، إن رسول الله صلى الله عليه وآله رخص لهم لحاجته وحاجة أصحابه، فلو قد جاء تأويلها لم يقبل منهم، ولكن يقتلون حتى يوحد الله، وحتى لا يكون شرك^(٢).

٢ - عن الصادق عليه السلام، أنه قال: «لم يجرئ تأويل هذه الآية، ولو قام قائمنا بعد سيري من يدركه ما يكون من تأويل هذه الآية، وليبلغن دين محمد ما بلغ الليل، حتى لا يكون مشرك على ظهر الأرض»^(٣).

وختاماً أضيف لنقد دلالة الآيات على وجوب القتل - كما ادّعى بعض - أنه من الممكن أن نقول بقول ابن قيم، وهو «أن القتل إنما وجب في مقابلة الحراب، لا في مقابلة الكفر». ولذلك لا يقتل النساء والصبيان ولا العميان، ولا الرهبان الذين لا يقاتلون، بل نقاتل من حاربنا، وهذه كانت سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله في أهل الأرض؛ كان يقاتل من حاربه إلى أن يدخل في دينه أو يهادنه أو يدخل تحت قهره بالجزية. وبهذا كان يأمر سراياه وجيوشه إذا حاربوا أعداءهم كما تقدّم من حديث بريدة^(٤). كما صرح بسيرة رسول الله صلى الله عليه وآله هذه - بل وبسيرة المسلمين - بعض المعاصرين بقوله: «هذا هو المقطوع به من سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله، بل وسيرة المسلمين طول التاريخ الإسلامي، فإنه لم

(١) وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١١، ص ٤٢، الباب ١٥، من أبواب جهاد العدو الحديث ٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٩٧، الباب ٤٩، من أبواب جهاد العدو الحديث ٢.

(٣) تفسير نور الثقلين، الحويزي، ج ٢، ص ١٥٥؛ روح البيان، الألوسي، ج ٩، ص ٢٠٧؛ تفسير نمونه،

ناصر مكارم شيرازي وهمكاران، ج ٧، ص ١٦٦.

(٤) أحكام أهل الذمة، ص ١٧.

يعهد من أيّ مقاتل من المسلمين أن يقتل جميع الكفار الذين لم يكونوا أهل الكتاب ولم يسلموا، بل مختلف أنواع الكفار كانوا يعيشون في كنف الحكومات الإسلامية، الشيعة والسنية بسلام كما لا يخفى^(١).

وتؤكد هذا الأمر، الآيات التي نزلت في مورد مشركي مكة، وإن كان لها إطلاق، من قبيل قول الله عز وجل: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(٢).

خصوصاً مع الالتفات إلى أن موضوع النهي وعدمه في الآيتين هو الولاء للكفار، لا وجوب القتال والقتل، ولم يُشر هنا إلى وجوب القتال أو القتل حتى بالنسبة إلى الكفار الذين أخرجوا المسلمين من ديارهم وظاهروا عليهم، بل الأمر بالعكس، وهو جواز توليهم إن كانوا لم يقاتلوا المسلمين ولم يخرجوهم من ديارهم. وأمّا بالنسبة إلى المقاتلين من الكفار، فلا يجوز توليهم للمسلمين، ووجوب القتال أو جوازه يستفاد من آيات أخرى، نظير قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنْ اللَّهُ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾^(٣).

وقوله تعالى: ﴿أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نُكَثُوا أَيْمَانُهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَّوْكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾^(٤).

فالظاهر من هذه الآيات أن معيار وجوب قتل الكفار أو قتالهم ليس كفرهم، بل ظلمهم تجاه المسلمين، وإخراجهم المسلمين من ديارهم، ونكث أيمانهم.

(١) الفقه (الجهاد) السيد محمد الشيرازي، ج ٤٨، ص ٢٨.

(٢) المتعنة: ٨ و ٩.

(٣) الحج: ٣٩ و ٤٠.

(٤) التوبة: ١٣.

وبعبارة أخرى: عداوة الكفار لله وللمسلمين هي السبب في جواز قتالهم وقتلهم وعدم جواز توليهم، كما في قوله تعالى عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ﴾^(١)، لا كفرهم.

ولو كنا مصرين على أن سبب وجوب القتال أو جوازه هو كفر الكافرين والمشركين، فلا أقل من اشتراطنا عدم إسلامهم أو استسلامهم. ومع إسلامهم لا يبقى موضوع للقتال، كما أنهم مع استسلامهم وخضوعهم للدولة الإسلامية قبل الحرب لا يبقى موضوع للقتال أيضاً، لجواز عقد الهدنة. كما أنه بعد الإثخان ونصرة المسلمين في الحرب وأسره الكفار لا يجوز قتلهم وفقاً لصريح الآية.

وملخص الكلام: أن هذه الآيات الثلاث لم تدل دلالة كاملة واضحة على وجوب القتل والقتال حتى لا يبقى موضوع للذمة. وبعد فرض وجود موضوع للذمة تصل النوبة إلى البحث عن جواز الذمة، لأن صدق عدم وجوب قتلهم وقتالهم وفرض حق الحياة لهم لا يوجب جواز الذمة لهم، إذ من الممكن لهم أن يعيشوا في دار الإسلام وفي ظل الحكومة الإسلامية بأمن وأمان.

وأما الآية الرابعة التي استدلوا بمفهومها على نفي الحكم - أي جواز الذمة لغير الكتابي من الكفار والمشركين - ففيها:

أولاً: كان التمسك بالآية من جهة المفهوم: إما بمفهوم اللقب، وواضح أن مفهوم اللقب ليس بحجة^(٢). وإما بمفهوم الوصف، وهذا أيضاً ليس بحجة^(٣). فالآية - كما قال الصنعاني - : «أفادت أخذ الجزية من أهل الكتاب، ولم تتعرض لأخذها من غيرهم، ولا لعدم أخذها»^(٤).

(١) المتحفة: ١.

(٢) فقه الدولة الإسلامية، حسين علي المنتظري، ج ٢، ص ٣٦٧.

(٣) آثار الحرب، الدكتور وهبة الزحيلي، ص ٧١٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٧١٨، نقلاً عن: سبل الإسلام، ج ٤، ص ٤٧.

وثانياً: ربّما يستدلّ بكلمة «قاتلوا» في أوّل الآية - بعد فرض القول بالمفهوم في الآية - بأنّ الآية تدلّ على وجوب قتال غير الكتابي، ولكن من الممكن أن يقال: «إنّ مفاد الأمر هنا هو الجواز فقط [لا الوجوب] لكونه في مقام توهم الحظر»^(١). وعلى هذا تدلّ الآية بمفهومها على جواز قتل غير الكتابي من الكفار لا وجوبه. ومع فرض الحكم بجواز القتال لا وجوبه، يبقى موضوع عقد الذمّة (وهو الكافر) على اختيار أحد طرفي الجواز، وهو عدم القتل والقتال.

الثاني) نقد الأدلّة من السنّة وغيرها

وأما سائر أدلّة التخصيص والتضييق، فهي على نوعين:

النوع الأوّل: الأدلّة التي ليست لها آية دلالة على التخصيص، بل غاية ما يستفاد منها إثبات جواز الذمّة للكتابي من دون أيّ مفهوم لعدم الجواز بالنسبة إلى غير الكتابي من الكفار والمشرّكين، فهي:

١ - موثقة مسعدة بن صدقة^(٢): والظاهر من الجواهر^(٣) الاستناد إلى هذه الرواية في جواز الذمّة لأهل الكتاب على وجه الحصر. ولكنّ الرواية ظاهرة في التعميم قبل أن تكون ظاهرة في التخصيص، إذ الموضوع في الرواية عبارة عن «عدوّ للمسلمين» كما في الوسائل نقلاً عن الكافي^(٤)، أو «عدوّاً من المشرّكين» كما في التهذيب^(٥)، أو «عدوّك من المشرّكين» كما في سنن البيهقي^(٦)، وهو أعمّ من أهل الكتاب خاصّة.

٢ - الفقرة الثانية من خبر حفص بن غياث^(٧) الواردة في الأسياف

(١) فقه الدولة الإسلاميّة، حسين علي المنتظري، ج ٣، ص ٣٦٦.

(٢) وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١١، ص ٤٢. الباب ١٥ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.

(٣) جواهر الكلام، الشيخ محمّد حسن النجفي، ج ٢١، ص ٢٨.

(٤) وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١١، ص ٤٣، الباب ١٥ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.

(٥) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٢٨، الحديث ٢، باب ما ينبغي لوالي الإمام

(٦) سنن البيهقي، ج ٩، ص ١٨٤، كتاب الجزية، باب من يؤخذ منه الجزية من أهل الكتاب.

(٧) وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١١، ص ١٦، الباب ٥ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.

الخمس، حيث استدلل الإمام على جواز الذمة لأهل الكتاب بآية الجزية. ولكن ليست للرواية دلالة على التخصيص؛ لأن الدليل المذكور في الرواية هو آية الجزية التي لا تدل على التخصيص، كما مر.

٢ - مصالحة النبي ﷺ أكيدر دومة على الجزية وأخذها من أهل نجران. وعدم دلالة هذا الدليل على الاختصاص واضح.

النوع الثاني: الأدلة التي يمكن دعوى دلالتها على التخصيص: إما بالمنطوق وإما بالمفهوم، وإما بالدراية.
الدلائل الدرائية :

- ١ - عدم جواز إلحاق عبدة الأوثان بأهل الكتاب، لأن كفرهم أغلظ^(١).
- ٢ - عدم وجود حكمة التصديق للنبي ﷺ بالنسبة إلى سائر الكفار والمشركين من دون أهل الكتاب^(٢). ولكن لا يخفى على المتأمل أن الحكميتين المذكورتين وإن كانتا صحيحتين في الجملة، ولكن لا يبلغان حداً يخصصان فيه الحكم بأهل الكتاب، وينفيانه عن سائر الكفار والمشركين.
- ٣ - حكمة العصمة بالجزية تختص بمن خف كفره بالنسبة إلى غيره^(٣). ولكن فيه - مضافاً إلى عدم معلومية حكمة الجزية على نحو البت - أن الأمر كان معكوساً لما ذكر، لأن الجزية ليست ناشئة من العصمة حتى يقال بالاعتصار على من خف كفره، بل هي موجبة للعصمة، وهي بنفسها لا توجب الاختصاص إلا من دليل آخر. فهو دليل آخر، لا نفس هذا الدليل.
الدلائل المفهومية :

- ١ - عدم أخذ النبي ﷺ الجزية من عباد الأوثان مع كثرة قتاله لهم^(٤) حاك عن عدم جواز أخذ الجزية منهم. والجواب الواضح المذكور في كلام ابن

(١) أحكام أهل الذمة، ابن قيم الجوزية، ص ١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٦.

قيّم، حيث قال: «لأنّ آية الجزية إنّما نزلت عام تبوك في السنّة التاسعة من الهجرة بعد أن أسلمت جزيرة العرب، ولم يبق بها عبّاد الأوثان. فلمّا نزلت آية الجزية أخذها النبي ﷺ ممّن بقي على كفره من النصارى والمجوس، ولهذا لم يأخذها من يهود المدينة حين قدم المدينة، ولا من يهود خيبر، لأنّه صالحهم قبل نزول آية الجزية»^(١).

٢ - قول النبي ﷺ في المجوس: «سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب»^(٢) يدلّ على عدم جواز الذمّة لغير الكتابي من الكفّار، حيث إنّ النبي استثنى المجوس منهم، وألحقهم خاصّة بأهل الكتاب، «وهذا يدلّ على أنّ الجزية إنّما تؤخذ من أهل الكتاب، وأنّها إنّما وضعت لأجلهم خاصّة، وإلاّ لو كانت الجزية تعمّ جميع الكفّار لم يكن أهل الكتاب أولى بها من غيرهم، لقولهم: لهم حكم أمثالهم من الكفّار، يقاتلون حتّى يسلموا أو يعطوا الجزية»^(٣).

وفيه:

أولاً: الاستدلال المذكور يبتني على كون المجوس من المشركين غير الكتابيّين. ولكنّ الحقّ على ما في مدرسة أهل البيت عليه السلام أنّهم من أهل الكتاب، كما يأتي، وعلى هذا أثبتت الرواية جواز الذمّة للمجوس، كما في أخويه من دون تعريض لعدم الجواز بالنسبة إلى غيرهم.

ثانياً: وعلى فرض كون المجوس من المشركين، فإنّ الاستدلال يبتني على أساس مفهوم اللقب، وهذا ليس بحجّة إجماعاً. اللهمّ إلاّ أن يقال: في فرض عدم اختصاص الذمّة بالمجوس وأهل الكتاب لا يبقى وجه للتفصيل والتفريق بينهم وبين سائر الكفّار والمشركين، فحكمة التفصيل، توجب التفرقة في الحكم، واختصاص جواز الذمّة بالكتابي والمجوس، وعدم جوازها بالنسبة إلى غيرهم. ولكن يمكن أن يقال:

(١) المصدر نفسه، ص ٧.

(٢) وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١١، ص ٩٧، الباب ٤٩ من أبواب جهاد العدو الحديث ٥.

(٣) أحكام أهل الذمّة، ابن قيّم الجوزيّة، ص ١٠.

أولاً: هذا دليل آخر على الاختصاص غير ما نحن بصدده الآن.
ثانياً: إن وجود فارق بين أهل الكتاب والمجوس وغيرهم من الكفار إجمالاً، لا يكفي لإثبات تفرقة في حكم خاص - وهو الجزية في ما نحن فيه - إلا من دليل آخر، فهو دليل آخر. مضافاً إلى أن قرابة المسلمين من أهل الكتاب دون سائر الكفار والمشركين والآثار الاجتماعية المترتبة عليها تكفي في الحكم بالتفصيل والتفريق.

٣ - قول النبي لمشركي مكة: «إني لست آخذ الجزية إلا من أهل الكتاب»^(١)
صريح في الحصر، ومفهومه عدم جواز أخذ الجزية من غير الكتابي من الكفار. وفيه:

أولاً: الرواية مرسلة كما ترى.

ثانياً: قوله ﷺ وإن كان ظاهراً في الحصر، ومفهوم الحصر حجة إجماعاً، إلا أنه يمكن أن يُسأل هل هو حكم إلهي كلي فلا يجوز التخلف عنه، أم أن رسول الله ﷺ بما أنه كان حاكماً على المسلمين في عصره لم ير أخذها صلاحاً إلا من أهل الكتاب، فلا ينافي ذلك أخذ الأئمة والحكام بعده، ولو من غيرهم، إذا رأوا في ذلك مصلحة الإسلام والمسلمين؟ كل محتمل، بل لعل ظاهر التعبير هو الثاني^(٢).
الأدلة المنطوقية :

١ - قول النبي ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها منعوا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله»^(٣).
أو قوله: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقها، وحسابه على الله»^(٤).

(١) وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١١، ص ٩٦، الباب ٤٩ من أبواب جهاد العدو الحديث ١.

(٢) فقه الدولة الإسلامية، حسين علي المنتظري، ج ٣، ص ٢٧٩.

(٣) سنن البيهقي، ج ٩، ص ١٨٢، كتاب الجزية، باب من لا تؤخذ منه الجزية من عبدة الأوثان.

(٤) المصدر نفسه.

فهذه الرواية ظاهرة بوجوب قتال المشركين والكفار، حتى أن يقولوا لا إله إلا الله، إلا ما استثنى من أهل الكتاب، فلا يجوز الذمة لغيرهم. وفيه: أولاً: كفى في ضعف الرواية نقلها عن أبي هريرة.

ثانياً: الرواية وإن كانت عامة، إلا أنه ربما تخصص بحالة الإباء عن الجزية^(١) التي تستفاد من أدلة جواز الذمة لغير الكتابي، كما تخصص قطعاً بأدلة جواز الذمة لأهل الكتاب.

٢ - الفقرة الأولى والفقرة الثالثة من خبر حفص بن غياث، حيث إن الإمام عليه السلام يقول في الفقرة الأولى في حق مشركي العرب استنتاجاً من آية القتال في سورة التوبة: «فهلأء لا يقبل منهم إلا القتل أو الدخول في الإسلام، وأموالهم فيء، وذرايرهم سبي على ما سنّ رسول الله ﷺ، فإنه سبي وعفا وقبل الفداء»^(٢).

وفي الفقرة الثالثة يقول في حق مشركي العجم استنتاجاً من آية ضرب الرقاب في سورة محمد ﷺ: «فهلأء لن يقبل منهم إلا القتل أو الدخول في الإسلام، ولا تحلّ لنا مناكحتهم ما داموا في دار الحرب»^(٣). ونظير هذه الرواية ما في المستدرك عن العياشي^(٤). وفيه:

أولاً: عدم تلائم الاستنتاجات المذكورة في الروايات، خصوصاً في الفقرة الثالثة، مع ما يفهم أولاً من الآيات.

ثانياً: مخالفة الرواية لفتوى الأصحاب بعدم وجوب القتل، بل حرمة بعد الإثخان.

ثالثاً: ومع غضّ النظر عما قلنا، فإن الرواية تدلّ على عدم جواز الذمة

(١) آثار الحرب، الدكتور وهبة الزحيلي، ص ٧١٨.

(٢) وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١١، ص ١٦، الباب ١٥ من أبواب جهاد العدو الحديث ٢.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) مستدرك الوسائل، ج ٢، ص ٢٤٦، الباب ٥ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١.

من غير الكتابي من الكفار فيما لو كانت سالمة عن دليل معارض حاكم عليها أو مساوٍ مسقط لحجيتها. وهذا موضع كلام يأتي.

٢ - قول عليّ عليه السلام «لا يقبل من عربي جزية، وإن لم يسلموا قوتلوا»^(١).

وفيه: مضافاً إلى ما في السند، أن الرواية لا تدلّ على عدم قبول الجزية من غير العربي وإن كان مشركاً، بل إنها تدلّ على عدم جواز الجزية من مشركي العرب خاصة.

٤ - قول أبي جعفر عليه السلام: «والقتال قتالان، قتال الفئة الكافرة حتى يسلموا، وقتال الفئة الباغية حتى يفيئوا»^(٢).

وفيه: مضافاً إلى ضعف الرواية لوجود وهب في السند، احتمال عدم الإطلاق في الرواية؛ حيث إن الإمام ليس في مقام بيان أحكام القتال، فإذا هي قابلة لاستناد الحكم إذا كانت سليمة عن المعارض الحاكم أو المساوي، وسيأتي المعارض.

٥ - صحيحة عبدالكريم بن عتبة الهاشمي^(٣)، حيث اعترض الإمام على عمرو بن عبيد حين جوّز أخذ الجزية من مشركي العرب وعبد الأوثان.

وفيه: من المحتمل أنه يستفاد من اعتراض الإمام عليه السلام عدم جواز أخذ الجزية من مشركي العرب وعبد الأوثان منهم خاصة، لا مطلق المشركين وعبد الأوثان، خصوصاً مع النظر إلى التفصيل بين مشركي العرب والعجم في رواية السيوف وروايات أخرى.

ومحصل الكلام في نقد أدلة التخصيص أنه لم يبق دليل تامّ السند والدلالة على المقصود من الكتاب والسنة، ومع فرض بقاء أدلة قليلة على المقصود، فإنها معارضة بأدلة أخرى، فيقع البحث في التعارض بينها وفي نتيجة التعارض. وأمّا الدليل من الإجماع والشهرة فهو غير تام؛ إذ الإجماع فيما

(١) المصدر نفسه: ج ٢، ص ٢٦٢، الباب ٤٢ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١.

(٢) وسائل الشريعة، الحر العاملي، ج ١١، ص ١٩، الباب ٥ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٨، الباب ٩ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.

نحن فيه كان إجماعاً مستنداً، وذلك ليس بحجة كما قرّر في الأصول،
والشهرة أضعف من الإجماع.

الفقرة الثانية: نقد أدلة التوسعة والتعميم

إن أدلة الموسعين - كما مرّ - بعضها راجع إلى عدم وجوب قتل غير
الكتابي، وهذه تدلّ على عدم نفي موضوع الذمة (وهو فيما نحن فيه غير
الكتابي من الكفار) بل تدلّ على جواز بقاءه وعيشه في المجتمع الإسلامي،
ولكن لا تدلّ على جواز الذمة لهم، إذ من الممكن بقاؤهم في المجتمع الإسلامي
بعقد الاستئمان.

وبعضها راجع إلى عدم اختصاص الذمة بالكتابي.

وهذه تدلّ على نفي منع الحكم - وهو جواز الذمة لغير الكتابي - ولكن لا
تثبت جوازها له.

وبعضها - بعد إمكان ثبوت الموضوع وجواز الحكم - تدلّ على جواز الذمة
لغير الكتابي ولو في الجملة، إمّا بالقياس والحكمة، وإمّا بالسنة مفهوماً أو
منطوقاً، ولا دليل من الكتاب.

وعلى كلّ حال، فلننظر نظرة سريعة في أدلتهم، ومدى دلالتها على مقصودهم:
الأولى: أدلة نفي وجوب القتل، وجواز بقاء المشركين
(أ) من الكتاب:

١ - قد مرّ عدم المنافاة بين بقاء المشركين على شركهم وكون الدين لله
تعالى^(١) إذا استسلموا تجاه الدولة الإسلامية، مضافاً إلى عدم مجيء زمان
تأويل الآية الشريفة^(٢). فلا يجب قتلهم حين ذلك.

٢ - كما أنّ الآية الشريفة صريحة في جواز البقاء، بل وجوبه بعد
الإثخان والسيطرة عليهم^(٣).

(١) أحكام أهل الذمة، ابن قيم الجوزية، ص ١٨.

(٢) وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١١، ص ٩٧، الباب ٤٩ من ابواب جهاد العدو الحديث ٢.

(٣) الفقه، الجهاد، السيد محمد الشيرازي، ج ٤٨، ص ٢٨.

٣ - كما أن آية أخرى تدلّ على أن المعيار في القتل والقتال هو الحراب، لا الكفر فقط^(١).

٤ - وآية ثالثة تدلّ على وجوب قبول الصلح - ولا أقلّ من جوازها - إذا الكفار جنحوا للسلم^(٢)، وليس في الكتاب آية ناسخة لهذه الآيات، كما مرّ.
(ب) من السنة:

والأدلة من السنة على عدم وجوب قتل المشركين، بل جواز إبقائهم ما يلي:

١ - صلح الحديبية^(٣)؛ وهو دليل على عدم وجوب قتل المشركين في تمام الأحيان في الجملة.

٢ - قول علي عليه السلام: «لا تدفعنّ صلحاً دعاك إليه عدوك ولله فيه رضا»^(٤).

وهذا الكلام يشمل بإطلاقه الصلح مع المشركين، خصوصاً مع الالتفات إلى أن ممالك أطراف مصر كانوا في ذلك الزمان من المشركين، لا من أهل الكتاب، إلا أن يخصّص بدليل آخر، وهذا موضع كلام وبحث.

٣ - وقوله عليه السلام في الزنادقة: «يترك سائرهم يعبدون ما شاءوا»^(٥)، فهو أيضاً يدلّ على جواز بقائهم، إلا أن ينسخ، والنسخ غير معلوم، والأصل عدم النسخ. ولم نقل إلا أن يخصّص؛ لأنّ في صورة التخصيص كان أصل الحكم - وهو جواز بقاء الزنادقة - باقٍ في الجملة، لأنّ موضوع الكلام هو الزنادقة خاصة، لا المشركين عامة حتّى يشمل الكتابي.

(١) أحكام أهل الذمة، ابن قيم، ص ١٧؛ فقه الدولة الإسلامية، حسين علي المنتظري، ج ٢، ص ٢٨٩.

(٢) فقه الدولة الإسلامية، حسين علي المنتظري، ج ٢، ص ٢٨٨.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) نهج البلاغة، فيض الإسلام، ص ١٠٢٧.

(٥) وسائل، ج ١١، ص ٦٢، الباب ٢٦ من ابواب جهاد العدو الحديث ٩، فقه الدولة الإسلامية، حسين

علي المنتظري، ج ٢، ص ٢٨٧.

٤ - قول النبي ﷺ: «تاركوا الترك ما تركوكم»^(١)، أو قوله ﷺ: «تاركوا الحبشة ما تركوكم»^(٢).

ولكن الروايتان لا تدلان على المقصود، إذ:

أولاً: لم يثبت كون جميع الترك والحبشة من المشركين، بل بعضهم من النصارى والمجوس، ومن الممكن أمر النبي ﷺ بالترك لأجلهم، وإلا لم يأمر. ثانياً: وعلى فرض كونهم من المشركين، فإنه لا يدل على المطلوب، لأن موضوع الأمر الترك وأهل الحبشة، وليس في هذا عموم وإطلاق حتى يسري إلى سائر المشركين، إلا أن يحمل على أنه أمر ولائي لا حكم إلهي، وهذا أول البحث، إلا أن يدل عليه دليل آخر، فهو دليل آخر.

٥ - سيرة النبي ﷺ والمسلمين على عدم قتل تمام المشركين، أو تخييرهم المشركين والكفار بين الإسلام أو القتل^(٣).

وهذا الدليل تام إذا لم يثبت بدليل آخر تخصيص القاعدة بأهل الكتاب وخروج سائر المشركين عنها، وهذا أول الكلام، إلا أن يسقط عن الحجية بالتعارض، وذلك دليل آخر يأتي البحث عنه.

٦ - عدم وجود عهد من علي عليه السلام إلى عماله بإكراههم الكفار على الإسلام أو القتل، مع أن في عصر خلافته كان يوجد قطعاً في البلاد الإسلامية مثل العراق وإيران ومصر كفار غير أهل الكتاب والمجوس كثيراً^(٤). وهذا الدليل أيضاً تام إذا لم يثبت التخصيص، إلا أن يسقط عن الحجية بالتعارض.

٧ - قوله عليه السلام بالنسبة إلى المشركين: «فإنه سبى وعفا وقبل الفداء»^(٥).

(١) وسائل، ج ١١، ص ٤٢، الباب ١٤ من أبواب جهاد العدو؛ الحديث ١. فقه الدولة الإسلامية، ج ٢، ص ٢٨٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الفقه (الجهاد)، السيد محمد الشيرازي، ج ٤٨، ص ٢٨.

(٤) فقه الدولة الإسلامية، حسين علي المنتظري، ج ٣، ص ٢٨٧.

(٥) وسائل، ج ١١، ص ١٦، الباب ٢ من أبواب جهاد العدو حديث ٢، الفقه (الجهاد) السيد محمد الشيرازي، ج ٤٨، ص ٢٨.

وهو تامّ في المقصود، وهو جواز بقاء المشركين في المجتمع الإسلامي في الجملة، إلا أن يسقط عن الحجية بالتعارض، أو يدعى أن موضوع السبي والعفو والفداء هو الذراري لا المقاتلون، لكن عدم صحة هذه الدعوى معلوم، ولو من دليل آخر.

الثانية: أدلة عدم اختصاص الذمة بالكتابي

قد مرّ في نقد أدلة المخصّصين عدم دلالة أدلتهم على الاختصاص؛ لأنّ الآية الشريفة لا تثبت الاختصاص إلاّ بمفهوم اللقب أو الوصف، وكلاهما ليس بحجّة.

كما أن أكثر أدلتهم من السنّة لا تثبت الاختصاص، وما يتوهم منه الاختصاص قد نوقش فيه، فعلى فرض صحتها فإنّها معارضة بأدلة إثبات جواز الذمة لغير الكتابي على ما يأتي.

الثالثة: أدلة إثبات جواز الذمة لغير الكتابي

ليس في الكتاب دليل على إثبات جواز الذمة لغير الكتابي، وأمّا الأدلة التي أقامها الموسّعون، فهي إمّا من نوع الحكمة والدراية والقياس، وإمّا من نوع الدليل اللفظي من السنّة إمّا مفهوماً وإمّا منطوقاً، بالعموم والإطلاق أو التصريح.

النوع الأوّل: الأدلة الحكمية والدرائية

١ - توجد حكمة الذمة بالنسبة إلى سائر الكفار والمشركين كما توجد بالنسبة إلى أهل الكتاب من الكفار، وهي اختلاطهم بالمسلمين وانجذابهم إلى المجتمع الإسلامي، لتحقيق الأرضية المناسبة لقبول الإسلام^(١). وفيه: أن الظاهر أن هذا المقدار من الحكمة المستنبطة الظنّية لا يغني عن الحقّ شيئاً، ولا يصحّ تسرية الحكم من أهل الكتاب إلى غيرهم.

(١) أحكام أهل الذمة، ابن قيم الجوزية، ص ١٨؛ آثار العرب، الدكتور وهبة الزحيلي، ص ٧٢٣؛ فقه الدولة الإسلامية، ج ٢، ص ٢٨٩.

٢ - قياس سائر الكفار بالمجوس إمّا بالمساواة، وإمّا بالأولوية؛ لأنّ المجوس عبدة النيران وليس حالهم أحسن من عبدة الأصنام، وحيث تجوز الذمة لهم، فلم لا تجوز بالنسبة إلى عبدة الأصنام، بل لكانت الجزية جائزة بالنسبة إليهم بطريق أولى؛ لأنهم أحسن حالاً من المجوس^(١).

وفيه: أولاً: ألسنة الأدلة آبية عن التسرية إن لم تكن ظاهرة في التخصيص، إذ الظاهر من كلامه عليه السلام: «سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب» أو كلامه عليه السلام: «إنّي لست أخذ الجزية إلّا من أهل الكتاب» أنّ المجوس يتفاوت حكمهم عن المشركين وعبدة الأوثان، إن لم نقل باستثنائهم من المشركين، كما مرّ.

ثانياً: الأصل والمقيس عليه منتفٍ في هذا القياس؛ لأنّ المجوس ليسوا من المشركين، بل هم من أهل الكتاب كما يأتي، فلا مجال لتسرية حكمهم إلى سائر المشركين.

ثالثاً: القياس ليس من مذهبنا، كما قرّر في الأصول.

٣ - الجزية صغار وإذلال، فإذا كانت جائزة بالنسبة إلى أهل الكتاب، فهي جائزة بالنسبة إلى غيرهم من الكفار بطريق أولى^(٢).

وفيه: أولاً: ليست الجزية للإذلال، بل علامة للتسليم والانقياد، كما يأتي.

ثانياً: الحكمة اجتهادية ظنية، ولا تستفاد من فحوى الخطاب، فلا تثبت الأولوية، فالقياس ليس بحجّة.

٤ - الجزية عقوبة كالاسترقاق، فإذا جاز إقرارهم بالرقّ على كفرهم جاز إقرارهم عليه بالجزية بالأولى^(٣).

(١) أحكام أهل الذمة، ابن قيم، ص ٦؛ آثار الحرب، الدكتور وهبة الزحيلي، ص ٧٢٢.

(٢) أحكام أهل الذمة، ابن قيم الجوزية، ص ١٥.

(٣) المصدر نفسه.

وفيه: أولاً: الجزية ليست بعقوبة، بل هي ضريبة على أهل الذمة، وعلامة على انقيادهم تجاه الدولة الإسلامية.

ثانياً: الحكمة اجتهادية ظنية، ولا تستفاد من فحوى الخطاب، فلا تثبت الأولوية، فالقياس ليس بحجة.

٥ - إذا جاز المنّ على الأسير وإطلاقه بغير مال ولا استرقاق، فيجوز بطريق أولى إطلاقه بجزية توضع على رقبتة تكون قوة للمسلمين... فإن قلت: إذا منّنا عليه ألحقناه بأمنه ولم نمكّنه من الإقامة بين المسلمين، قيل: إذا جاز إلحاقه بأمنه (حيث يكون قوة للكفار وعوناً لهم وبصد المحاربة لنا) مجاناً، فبطريق أولى يجوز هذا في مقابلة مال يؤخذ منه ويكون قوة للمسلمين وإذلالاً وصغاراً للكفر^(١).

وفيه - مضافاً إلى عدم كون الجزية للإذلال - أن هذا المقال والأولوية صحيح إن كانت الجزية جريمة مالية فقط، وإيقاعاً من جانب الدولة الإسلامية. والحق أنها ليست كذلك؛ لأن الجزية ضريبة مالية وليست جريمة وعقوبة. مضافاً إلى أن المراد من الجزية هي الذمة، وهي عقد من جانبين، وهذا العقد كما يوجب على الذمي أداء الجزية، يوجب على الدولة الإسلامية عدة واجبات، منها حماية الذمي. وربما لا يوجد مصلحة في أخذ الجزية بمعنى الذمة من سائر الكفار والمشرّكين من دون أهل الكتاب، فليست هناك أولوية قطعية يستفاد من فحوى الخطاب.

٦ - إذا جازت إقامته بين المسلمين بغير جزية، وإقامته بينهم بالجزية أجوز وأحوز. والّا فيكون أحسن حالاً من الكتابي الذي لا يقيم بين أظهر المسلمين إلا بالجزية^(٢).

وفيه ما مرّ في رقم (٥)؛ لأن الكتابي المقيم بالجزية يتمتع بحقوق

(١) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٢) أحكام أهل الذمة، ابن قيم الجوزية، ص ١٦.

ومزايا كثيرة يحرم منها غير الذمي، فلا يكون غير الذمي أحسن حالاً من الذمي.

النوع الثاني: الأدلة المفهومية

١ - خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنما حرّم الله الجزية من مشركي العرب»^(١) يدلّ بمفهومه على جواز أخذها من مشركي العجم، إلا أن الرواية ضعيفة لوجود وهب في السند.

٢ - خبر دعائم الإسلام عن علي عليه السلام: «لا يقبل عن عربي جزية، وإن لم يسلموا قوتلوا»^(٢). ولكن ليس للرواية مفهوم إلاّ بجهة اللقب، وهو ليس بحجة، مضافاً إلى عدم تمامية السند.

النوع الثالث: الأدلة المنطوقية

بعض هذه الأدلة تثبت جواز الذمة لغير الكتابي في الجملة، إذ تثبت في مشركي العجم دون العرب، وبعض آخر بعمومه وإطلاقه يدلّ على جوازها بمطلق المشركين من دون أيّ تفصيل بين العرب والعجم.

١ - قوله: «وتؤدّي إليكم بها العجم الجزية»^(٣) يثبت الجواز لمشركي العجم من دون بيان لجوازها أو عدم جوازها لمشركي العرب.

٢ - خبر زيد عن علي عليه السلام: «لا يقبل من مشركي العرب إلاّ الإسلام أو السيف، وأمّا مشركو العجم، فتؤخذ منهم الجزية»^(٤) صريح في عدم جوازها بالنسبة إلى مشركي العرب وجوازها بالنسبة إلى مشركي العجم.

٣ - خبر الزهري عن عمل الرسول: «بأن صالح رسول الله ﷺ عبدة

(١) وسائل، ج ١١، ص ٩٧، الباب ٤٩ من ابواب جهاد العدو الحديث ٤، فقه الدولة الإسلامية، حسين علي المنتظري، ج ٢، ص ٢٨٢.

(٢) مستدرک الوسائل، ج ٢، ص ٢٦٢، الحديث ١، فقه الدولة الإسلامية، حسين علي المنتظري، ج ٢، ص ٢٨٥.

(٣) أحكام أهل الذمة، ابن قيم الجوزية، ص ٤.

(٤) فقه الدولة الإسلامية، حسين علي المنتظري، ج ٢، ص ٣٨٦؛ مسند زيد، ص ٢١٧، كتاب السير، باب العهد والذمة.

الأوثان على الجزية إلا من كان منهم من العرب»^(١)، وهذا يدل على المقصود. إلا أن يحمل عمل الرسول على عملية ولائية وحكومية لا على حكم إلهي.

٤ - إطلاق قول زيد بن علي: «إذا غلب الإمام على أرض فرأى أن يمن على أهلها، جعل الخراج على رؤوسهم، فإن رأى أن يقسمها جعلها على أرض عشر»^(٢) يعمّ المشرك، من دون تفصيل بين العرب والعجم. ولكن الرواية مقطوعة، مضافاً إلى أنه قول زيد لا كلام المعصوم عليه السلام.

٥ - قول النبي ﷺ: «القتال قتالان: قتال المشركين حتى يؤمنوا، أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»^(٣) صريح في جوازها لعموم المشركين، إلا أن يدعى تخصيص الحكم بأهل الكتاب من المشركين. ولكن إطلاق المشرك على أهل الكتاب بعيد جداً، ولا يخفى ما في سند الحديث.

٦ - قول علي عليه السلام: «القتال قتالان: قتال لأهل الشرك لا ينفر عنهم حتى يسلموا أو يؤدّوا الجزية عن يد وهم صاغرون»^(٤)، أيضاً صريح في جوازها لعموم المشركين، إلا أن يدعى تخصيص الحكم بأهل الكتاب من المشركين. ولكن إطلاق الشرك على أهل الكتاب بعيد جداً كما مرّ، ولا يخفى ضعف الحديث، لوجود أبي البختری في السند.

٧ - رواية المستدرک عن حسين بن علي عليهما السلام: «فإذا آمن من المسلمين أحداً من المشركين لم يجب أن تخفر ذمتهم وتعرض عليهم شرائط الإسلام، فإن قبلوا أن يسلموا أو يكونوا ذمة، وإلا ردّوا إلى ما أمنهم [وقوتلوا]»^(٥)، دالة

(١) فقه الدولة الإسلامية، حسين علي المنتظري، ج ٢، ص ٢٨٦؛ المصنّف، ج ٦، ص ٨٦؛ كتاب أهل الكتاب، الجزية، الحديث ١٠٠٩١.

(٢) فقه الدولة الإسلامية، حسين علي المنتظري، ج ٢، ص ٢٨٦؛ مسند زيد، ص ٣١٧، كتاب السير، باب العهد والذمة.

(٣) فقه الدولة الإسلامية، حسين علي المنتظري، ج ٢، ص ٢٨٦؛ الدر المنثور، ج ٢، ص ٨٣.

(٤) التهذيب، ج ٤، ص ١١٤، الحديث ٤؛ وسائل، ج ١١، ص ١٨، الحديث ٢، فقه الدولة الإسلامية، حسين علي المنتظري، ج ٢، ص ٢٨٦.

(٥) مستدرک الوسائل، ج ٢٢، ص ١٢٨، الحديث ٢٠.

على جواز الذمة لمطلق المشركين.

٨ - حديث بريدة عن رسول الله: «إذا لقيت عدوك من المشركين فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم»^(١)، صريح في جوازها لمطلق المشركين.

٩ - موثقة مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، حاكياً عن توصية رسول الله ﷺ: «إذا لقيتم عدواً للمسلمين - أو إذا لقيتم عدواً من المشركين - فادعوهم إلى إحدى ثلاث... فادعوهم إلى إعطاء الجزية عن يد وهم صاغرون، فإن أعطوا الجزية فاقبل منهم وكف عنهم»^(٢)، أيضاً دالة على جواز الذمة لمطلق المشركين.

المبحث الرابع: مقارنة واستنتاج والنظرية المختارة

لاحظنا أن أدلة التخصيص والتضييق من الآيات القرآنية^(٣) قاصرة عن إثبات وجوب القتل لغير الكتابي من الكفار، كما أنها^(٤) قاصرة عن إثبات اختصاص الذمة بالكتابي، وكما أن الأدلة الحكمية والمفهومية أيضاً قاصرة عن إثبات المقصود، مضافاً إلى ما في سند أكثرها.

وأما الأدلة المنطوقية فبعضها أيضاً قاصرة الدلالة كقول النبي ﷺ (الرقم: ١) وقول علي (الرقم: ٢). وبعضها على فرض تمامية الدلالة غير قابل للاعتماد، لضعف سنده، كقول أبي جعفر (الرقم: ٤) فيبقى خبر عبد الكريم وخبر حفص.

ولاحظنا أن أدلة الموسعين على جواز بقاء المشركين وعدم وجوب قتلهم،

(١) آثار الحرب، الدكتور وهبة الزحيلي، ص ٧٢٢؛ أحكام أهل الذمة، ابن قيم الجوزية، ص ٤؛ صحيح مسلم، ج ٢، ص ٤٦.

(٢) وسائل، ج ١١، ص ٤٢، الباب ١٥ من أبواب جهاد العدو الحديث ٢، فقه الدولة الإسلامية، حسين علي المنتظري، ج ٢، ص ٢٨٤.

(٣) المتحنة ٤، التوبة: ٤، الأنفال: ٦٨.

(٤) التوبة: ٢٩.

وأيضاً أدلتهم على عدم اختصاص الذمة بأهل الكتاب، وإن كان أكثرها تام السند والدلالة، إلا أنه لا يثبت المقصود، وهو جواز الذمة لغير الكتابي. وأما أدلتهم على إثبات الجواز، فالحكمية منها لا تدل على المقصود، والمفهومية منها - مضافاً إلى عدم دلالتها - أسنادها غير تامة - إذا كانت سليمة عن التعارض بالتخصيص - وسند بعضها ضعيف كقولي النبي (الرقم: ١ و ٥)، وقول أمير المؤمنين (الرقم: ٦)، وقول زيد (الرقم: ٤)، وخبر الزهري (الرقم: ٣). فيبقى حديث بريدة (الرقم: ٨)، ومثله موثقة مسعدة بن صدقة (الرقم: ٩) المؤيدة برواية زيد عن علي عليه السلام الآية عن التخصيص (الرقم: ٢). فعلى أن ننظر نظرة أخرى إلى الأدلة الباقية تامة السند والدلالة لكلا القولين، أي خبر عبد الكريم وخبر حفص من جانب، وخبر مسعدة بن صدقة من جانب آخر، حتى يمكننا الوصول إلى استنتاج نهائي في المسألة. فنقول: أما رواية عبد الكريم بن عتبة، فسندها تام، وهي موثقة قريبة من الصحيحة؛ لأن عمر بن أذينة ثقة^(١) وشيخ أصحابنا البصريين^(٢)، وعبد الكريم بن عتبة أيضاً كان ثقة^(٣) ومن مشايخ محمد بن أحمد بن يحيى في كتابه «نوادير الحكمة»^(٤)، إلا أنها قاصرة عن إثبات المقصود كما مر؛ لأن موضوعها مشركو العرب خاصة، لا مطلق المشركين.

فبقي خبر حفص (الفقرتان الأولى والثالثة)، وهو من ناحية السند موثوق به في الجملة؛ لأن قاسم بن محمد ثقة^(٥) وهو من مشايخ الثقات^(٦) ومن

(١) جامع الرواة، الأردبيلي، ج ١، ص ٦٣١؛ معجم الثقات، التجليل، ص ٨٨؛ معجم رجال الحديث، الخوئي، ج ١٣، ص ١٨.

(٢) معجم رجال الحديث، الخوئي، ج ١٣، ص ١٩.

(٣) المصدر نفسه: ج ١٠، ص ٦٤؛ جامع الرواة، الأردبيلي، ج ١، ص ٤٦٣؛ معجم الثقات، التجليل، ص ٧١.

(٤) أصول عالم الرجال بين النظرية والتطبيق، مسلم الداوري، ص ١٤١.

(٥) جامع الرواة، الأردبيلي، ص ٣٠٧.

(٦) معجم رجال الحديث، الخوئي، ج ١٤، ص ٣٧؛ أصول علم الرجال، الداوري، ص ٤٢٨.

مشايخ محمد بن أحمد بن يحيى في كتابه «نواذر الحكمة»^(١)، ومن مشايخ علي بن إبراهيم في تفسيره^(٢). وحفص بن غياث، وإن كان عامياً، ولكنه معتمد يعمل بروايته^(٣)؛ إلا أن فيه شيئين من النقص من جهة الدلالة والسند: أما من جهة الدلالة، فغاية ما يدل عليه عدم جواز الذمة قبل الإثخان. أما بعده فلا دلالة له؛ لأن حكم الإمام عليه السلام حيث قال «فهؤلاء لن يقبل منهم إلا القتل أو الدخول في الإسلام» ناظر إلى ما قبل الملاقاة وقبل الإثخان؛ لأنه مستند إلى آية اللقاء، والآية لا تدل على نفي الجزية بعد الإثخان كما مر سابقاً، فلا يستفاد من الرواية نفي الجزية بالجملة.

وأما من جهة السند، هو أن الأصل عدم العمل بروايات حفص إذا كانت معارضة بأدلة أخرى معتبرة غير قابلة للجمع: فهذا هو المحقق الخوئي بعد اعترافه بعمل الطائفة بأخبار حفص بن غياث - نقلاً عن الشيخ في العدة - قال: «ويظهر من مجموع كلامه فيها أن العدالة المعتبرة في الراوي أن يكون ثقة متحرراً عن الكذب، وإن كان مخالفاً في الاعتقاد فاسقاً في العمل». وأضاف بأن هذا مختص بمورد عدم المعارضة؛ لأن «رواية المعتقد للحق الموثوق به يتقدم على غيره في مقام المعارضة». وبعبارة أخرى: لا يعمل بخبر غير المعتقد للحق - كخبر حفص - في مقام المعارضة.

وأما رواية مسعدة بن صدقة فهي كالموثقة؛ لأن هارون بن مسلم ثقة وجه^(٤)، ومسعدة بن صدقة وإن كان مسكوتاً عنه^(٥)، إلا أنه من مشايخ علي بن إبراهيم في تفسيره^(٦)، ومن مشايخ محمد بن أحمد بن يحيى في كتابه «نوار

(١) أصول علم الرجال، ص ١٤٣ و ١٧٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) جامع الرواة، الأردبيلي، ج ١، ص ٢٦٢؛ معجم الرجال الحديث، الخوئي، ج ٦، ص ١٤٨.

(٤) معجم الرجال الحديث، الخوئي، ج ١٩، ص ٢٢٩؛ معجم الثقات، التجليل، ص ١٢٨.

(٥) المصدر نفسه: ج ١٨، ص ١٣٨.

(٦) أصول علم الرجال، الداوري، ص ١٧١؛ معجم الثقات، التجليل، ص.

الحكمة»^(١)، ومن مشايخ ابن قولويه في «كامل الزيارات»^(٢). وقال العلامة المجلسي الأول في حقه: «إن الذي يظهر من أخباره التي في الكتاب أنه ثقة؛ لأن جميع ما يرويه في غاية المتانة وموافق لما يرويه الثقات»^(٣).

فالرواية من جهة السند تامة، كما أنها من جهة الدلالة أيضاً تامة، خاصة على نقل الشيخ (عدواً من المشركين)؛ لأنها نص على المقصود. وهو جواز الذمة للمشركين - (أي الكافر الغير الكتابي)، ومضمونها غير مخالف للكتاب، بل مؤيد برواية أخرى آية عن التخصيص، وهي رواية زيد.

ففي مقام التعارض المستقر بين روايتي حفص وموثقة مسعدة بن صدقة لا بد من ترجيح أحد الخبرين وطرح الآخر.

ولا وجه للجمع بين الروایتين بأن يقال: إن رواية مسعدة بن صدقة مطلقة عامة في الجواز، ورواية حفص تقيد الجواز وتخصصه بأهل الكتاب (الفقرة الثانية) وباقي المشركين، أي مشركي العرب (الفقرة الأولى) ومشركي العجم (الفقرة الثالثة) لا يجوز لهم الذمة بالتخصيص أو التقييد، لأن النسبة الحاكمة بين الروایتين ليست من قبيل العموم والخصوص حتى يمكن الجمع بينهما، بل من قبيل التباين حيث لا يمكن الجمع؛ لأن موضوع الجواز في الموثقة هو مطلق المشركين جملة واحدة في قوله عليه السلام: «عدواً من المشركين». كما أن موضوع عدم الجواز في خبر حفص أيضاً هو مطلق المشركين بالتفصيل، حيث ذكر في الفقرة الأولى «مشركي العرب»، وفي الفقرة الثالثة «مشركي العجم»، ولا يبقى مشرك سواهما؛ لأن أهل الكتاب وإن كانوا مشركين في الواقع على فرض، إلا أنهم ليسوا من المشركين في اصطلاح الكتاب والسنة والفقه. فلا يمكن الجمع بتخصيص عامة الموثقة بخاصة رواية حفص في فقرتها الثانية، لأن أهل الكتاب خارجون عن عموم المشركين تخصصاً من أول الأمر. فالنسبة

(١) المصدر نفسه: ص ١٤٥.

(٢) معجم الثقات، التجليل، ص ٢٢١.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢٥٩، ناقلاً عن البهبهاني في التعليقة.

الحاكمة هي التباين: فحينئذٍ لو رجَّعنا خبر مسعدة على خبر حفص، فجواز عقد الذمة لغير الكتابي من الكفار أمر واضح؛ لأنَّ الرواية نصٌّ فيه. ولو قمنا بترجيح خبر حفص، فغاية ما يستفاد منه جواز الذمة - بل وجوبه - للكتابي، لا ممنوعيته من غير الكتابي، كما سيأتي.

إلاَّ أنه يمكن أن يقال: إنَّ نسبة الروایتين على نقل الكليني هي العموم والخصوص، فيجب الجمع بينهما على الوجه المذكور، وهذا راجح؛ لأنَّ الكليني أضبط من الشيخ.

ويمكن أن يجاب عنه:

أولاً: بأنَّ كون الكليني أضبط من الشيخ ليس على حدٍّ يجب الأخذ برواياته وطرح روايات الشيخ.

ثانياً: بأنَّ غاية ما يدلُّ عليه خبر حفص - كما مرَّ - عدم جواز الذمة للمشركين قبل الإثخان لا بعده، فلا يستفاد من الرواية نفي الجزية بالكلية، فلا يلزم من تقديم رواية حفص الخاصة على موثقة مسعدة العامة عدم الجواز بالجملة. فالمقصود - وهو جواز الذمة للمشركين في الجملة - باق على حاله.

هذا مضافاً إلى أنَّ مثل هذه الأحكام ليست من الأحكام التعبدية المحضة، بل هي أحكام سياسية تدور حول مصلحة الإسلام والمسلمين، والشاهد على ذلك تركيز الفقهاء على عنصر المصلحة في أشباه هذا المجال - أي الأمان والهدنة^(١) - فيمكن التمسك بها في الجزية أيضاً، فنقول بوجوب الجزية، أو

(١) قد صرَّح صاحب الجواهر بأنَّ «ذلك من الأحكام السياسية التي ترجع إلى نظر الإمام أو مأذونه» (جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٥٠). وقال قبل ذلك: «إن اقتضت المصلحة للإسلام والمسلمين مهادنتهم جاز أو وجب» (المصدر نفسه، ص ٤٩). وقال في موضع آخر: «وأما وقته [الأمان] قبل الأسر، بل لو أشرف جيش الإسلام على الظهور فاستندم الخصم، جاز مع نظر المصلحة» (المصدر نفسه، ص ١٠٠). وقال أيضاً: «وهي [المهادنة] جائز إذا تضمنت مصلحة للمسلمين.. أو لرجاء الدخول في الإسلام» (المصدر نفسه، ص ٢٩٢). وقال السيد عبدالأعلى

جوازها للمشاركين إذا اقتضت المصلحة، مضافاً إلى أن القول بالجواز أوفق؛ لقاعدة الاحتياط و«أصالة احترام النفوس والأعراض والأموال، التي هي من الأصول المجمع عليها عند العقلاء، إلا إذا دلّ دليل قاطع على الخلاف»^(١)، والمفروض عدمه.

فتحصل ممّا ذكرناه جواز عقد الذمة لمطلق الكفار والمشاركين في الجملة، ولو كانوا من غير أهل الكتاب، إن لم نقل بوجوبه.

فإن قيل: فما الفرق بين الكتابي وغيره، وما وجه الحكمة في التفرقة بينهما. قلنا: يكفي في حكمة التفرقة تنبيه المسلمين بأن أهل الكتاب أولى من غيرهم في العلاقات المختلفة بين المسلمين وغيرهم، سواء كانوا في دار الإسلام أم خارجاً عنها. كما أن من الممكن أن يقال: إن الفرق بين الكتابي وغيره من جهة الجزية هو عبارة عن وجوب قبول الذمة من الكتابي، وعدم وجوبه من غيره إذا كان طالباً للذمة منفرداً، ويجوز للإمام أن لا يعقد الذمة لغير الكتابي، بل يستبقيه في دار الإسلام بعقد الأمان. أو أن الفرق عبارة عن أن الجزية غاية لقتال أهل الكتاب، فإذا استسلموا بالجزية جميعاً فلا يجوز القتال ولو كان قبل الإثخان. أمّا بالنسبة إلى سائر المشاركين، فليست الجزية غاية للقتال، بل الإثخان كان غاية للقتال، وبعد الإثخان يمكن للإمام أن يعقد الذمة للمشاركين لا قبله.



السبزواري: «لو اقتضت المصلحة مهادنتهم وجبت: لأصالة الاحترام في النفوس والأعراض والأموال، إلا إذا انحصر الطريق في المحاربة. وقد صالح النبي ﷺ مع قريش بإجماع المسلمين واتفاق تواريخهم» (مهذب الأحكام، ج ١٥، ص ١١١).

وقال الأردبيلي: «وجوازه [الأمان] للإمام لكل الكفار وبعضهم مع المصلحة كالنبي ﷺ ولنائبه كذلك» (مجمع الفائدة والبرهان، ج ٧، ص ٤٥٤).

وقال العلامة لمن هم في ولايته وغيرهم: «إنما يجوز عقد الأمان مع اعتبار المصلحة» (تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٨٦).

(١) مهذب الأحكام، السيد عبد الأعلى السبزواري، ج ١٥، ص ٨٤.

فإذا فرغنا عن هذه المسألة - وهي جواز عقد الذمة لسائر المشركين ولو في الجملة - نرجع إلى أصل البحث، فنقول: ليس للتدين بالأديان الثلاثة دور أساسي في تحقق الجنسية الإسلامية العهدية، بل كما يمكن أن تتحقق هذه الجنسية بانعقاد الذمة للكتابي، يمكن أن تتحقق به لغير الكتابي أيضاً. هذا، وإن قلنا بعدم وجود دور أساسي للدين في تحقق الجنسية الإسلامية العهدية قانوناً وفقهاً، إلا أن له دوراً أساسياً خارجاً وواقعاً؛ لأن أهل الكتاب أقرب إلى المسلمين، لاشتراكهم في العقيدة بالمبدأ والمعاد والنبوة إجمالاً، بالقياس إلى سائر الكفار المشركين، ولكن هذا خارج عن البحث.



□ الفصل الثالث: كسب الجنسية الإسلامية

⑤ المطلب الأول: الجنسية الأصلية

المبحث الأول: الجنسية الدينية

المبحث الثاني: الجنسية المهدية

⑥ المطلب الثاني: الجنسية الطارئة

المبحث الأول: التجنس أو الجنسية الإرادية

المبحث الثاني: الجنسية التبعية

المبحث الثالث: الجنسية التحصلية

المبحث الرابع: الجنسية الإجبارية

المبحث الخامس: الجنسية الرجوعية (الاستردادية)

من أيّ طريق يكسب الفرد الجنسية الإسلامية؟ وبعبارة أخرى كيف تميّز الدولة الإسلامية بين المواطن والأجنبي؟

ولأجل الحصول على الجواب المقنع والصحيح تجاه هذا السؤال، يجب علينا أن نبحث على النهج الذي في الباب الأوّل حول كسب الجنسية في القانون الوضعي على سبيل المقارنة، أي نبحث أولاً عن طرق كسب الجنسية الأصلية، ثمّ بعد ذلك نبحث عن طرق كسب الجنسية الطارئة.

ولكن قبل الخوض في البحث يلزم أن نذكر نكّتين هامّتين:

الأولى: أنّ التقسيم الاختصاصي للجنسية الإسلامية إلى الجنسية الدينية والجنسية العهديّة، يوجب تقسيم البحث عن طرق كسب الجنسية الإسلامية إلى القسمين المذكورين في كلّ واحد من الطرق المذكورة.

الثاني: أنّ ابتناء الجنسية الإسلامية على الدين الإسلامي أو عقد الذمّة، يستدعي تمييز المواطن عن الأجنبي على أساس تمييز المسلم والذميّ عن غيرهم. وبعبارة أخرى: الطرق التي يعرف الفرد بحسبها المسلم أو الذميّ هي بنفسها طرق معرفة المواطن وتمييزه عن الأجنبي الذي ليس بمسلم ولا ذميّ.

المطلب الأوّل، الجنسية الأصلية

المبحث الأوّل: الجنسية الدينية

تمنح الجنسية الدينية الأصلية للفرد منذ ميلاده على أساس حقّ الدم أو حقّ الإقليم. وعلى هذا، فإنّه وإن كان لكلا الحقيّين دوره لمنح الجنسية الإسلامية، إلّا أنّ الأساس الغالب للجنسية المذكورة هو حقّ الدم، وحقّ الإقليم

يلعب دوره حيث لا يمكن التمسك بحق الدم. وعلى هذا الأساس نسمي الجنسية المبنية على حق الدم بالجنسية الأصلية الواقعية؛ لأنّ الدم أمانة صريحة على أنّ الطفل مسلم حكماً؛ لأنّ إسلام أبويه أو أحدهما أمر مسلم لا شك فيه؛ وتسمى الجنسية المبنية على حق الإقليم بالجنسية الأصلية الافتراضية؛ لأنّ الإقليم - أي دار الإسلام - أمانة غير صريحة على إسلام الطفل؛ لأنّه يوجب فرض كون والديه مسلمين فعلينا أن نتابع البحث في ضمن فقرتين:

الفقرة الأولى: الجنسية الواقعية

يعدّ الإنسان مسلماً حكماً قبل بلوغه إذا كان أبواه أو أحدهما مسلماً حين انعقاد نطفته، وإذا وصف الإسلام عند بلوغه يعدّ مسلماً حقيقياً وفطرياً. وهذا موضع وفاق، فكلّ من يعدّ مسلماً يتمتع من الجنسية الإسلامية الدينية. وقد أشار صاحب الجواهر إلى هذه الحقيقة في ضمن بحثه حول الارتداد بقوله: «وبالجملة فلا خلاف ولا إشكال في فطرية من انعقد وولد ووصف الإسلام عند بلوغه وأبواه مسلمان، بل أو أحدهما ولو الأم... نعم، لو انعقد منهما كافرين لم يكن فطرياً، وإن أسلم أبواه أو أحدهما حين الولادة، فإنّ له حالاً سابقاً محكوماً بكفره، فلم تكن فطرته على الإسلام بخلاف الأوّل، فإنّهما وإن ارتدّا حال الولادة بعد الانعقاد منهما أو من أحدهما، يبقى على حكم الإسلام ولا يجرّ كفرهما»^(١). ثمّ يؤكّد على هذه الحقيقة بنقل كلام من صاحب كشف اللثام ما هذا نصّه:

«وفي كشف اللثام، المراد من لم يحكم بكفره قط لإسلام أبويه أو أحدهما حين ولد ووصفه الإسلام حين بلغ... فلو بلغ كافراً لم يكن مرتدّاً عن فطرة»^(٢).

ويترتّب على هذا المطلب أمور:

(١) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسين النجفي، ج ٤١، ص ٦٠١ - ٦٠٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٠١ - ٦٠٥.

١ - مبدأ الجنسية الواقعية من حيث الزمان هو زمان الانعقاد لا الميلاد، بحيث لو ارتد أحد الأبوين أو كلاهما بعد الانعقاد وإن كان قبل الميلاد لم يؤثر أثراً سلبياً في إسلام الطفل وجنسيته الإسلامية. ولذا يعدّ الجنين مسلماً من هذه الجهة وتظهر آثار إسلامه في مواضع شتى:

منها: كيفية التدفين

قال السيد الطباطبائي: «إذا ماتت كافرة كتابية أو غير كتابية ومات في بطنها ولد من مسلم بنكاح أو شبهه أو ملك يمين، تدفن مستدبرة للقبلة على جانبها الأيسر على وجه يكون الولد في بطنها مستقبلاً، والأحوط العمل بذلك في مطلق الجنين ولو لم تلج الروح فيه، بل لا يخلو عن قوة»^(١).

وقال صاحب الجواهر: «... لو انعقد بإسلام أحد أبويه حكم بإسلامه، ولذا لو ماتت الأم مرتدة وهي حامل به، تدفن في مقابر المسلمين»^(٢).

ومنها: دية الجنين

قال صاحب الجواهر: «المشهور أن دية الجنين إذا كان بحكم المسلم الحرّ مائة دينار إذا تمّ خلقه ولم تلجّ الروح، بل في الانتصار والغنية ومحكي الخلاف والسرائر والمبسوط الإجماع عليه، بل لعله كذلك لما تسمعه من ندرة المخالف للمعتبرة المستفيضة، كالصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام وأبي الحسن الرضا عليه السلام: «أن أمير المؤمنين عليه السلام جعل دية الجنين مائة دينار؛ وذلك أن الله تعالى خلق الإنسان من سلاله وهي النطفة، فهذا جزء، ثمّ علقه، فهو جزءان، ثمّ مضغة فهو ثلاثة أجزاء، ثمّ عظاماً، فهو أربعة أجزاء، ثمّ يكسى لحماً، فحينئذٍ تمّ جنيناً فكمّلت له خمسة أجزاء، مائة دينار، والمائة دينار خمسة أجزاء. للنطفة خمس المائة عشرين ديناراً، والعلقة خمسي المائة أربعين ديناراً، وللمضغة ثلاثة أخماس المائة ستين ديناراً، وللعظم أربعة أخماس المائة ثمانين ديناراً، فإذا كسى اللحم كانت له مائة دينار كاملة، فإذا نشأ فيه آخر

(١) العروة الوثقى (محشئ)، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، ج ١، ص ٤٢٧.

(٢) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ١، ص ٦١٢ و ٦١٦.

وهو الروح فهو حينئذٍ نفس فيه ألف دينار، دية كاملة إن كان ذكراً، وإن كان أنثى فخمسة مائة دينار.

ومرسل ابن مسكان عنه أيضاً: «وإن قتلت المرأة وهي حبلى، فلم يدر أذكراً كان ولدها أو أنثى، فدية الولد نصفان: نصف دية الذكر، ونصف دية الأنثى، وديتها كاملة...» هذا كله في جنين المسلم. وأمّا لو كان ذمياً حكماً، فديته عشر دية أبيه كجنين المسلم، بلا خلاف أجده، بل عن الخلاف الإجماع عليه^(١).

وقال في موضع آخر: «ولو ضرب بطن مرتدة فألقت جنيناً، فإن كان الأب مسلماً وجب الضمان كما يضمن الجنين المسلم حكماً؛ لأنّه كذلك، وكذا لو كان أحدهما مسلماً حال خلقه أو ذمياً ضمن؛ لأنّه محقون الدم بالنسبة إليه، كما عرفت البحث في القصاص»^(٢).

وصرح بعدم الأثر السلبي لارتداد الأبوين بعد الانعقاد - مضافاً إلى ما مرّ منه آنفاً - بقوله: «إذا كان أحد أبوي الطفل مسلماً فضلاً عما لو كانا معاً حال ولادته أو انعقاده، حكم بإسلامه تبعاً، وإن ارتدّ بعد ذلك المتبوع بلا خلاف أجده»^(٣).

٢ - كلّ من لم يكن أبواه أو أحدهما حين الانعقاد مسلماً، لم يعد مسلماً فطرياً. فإذا أسلم أبواه أو أحدهما بعد الانعقاد فبعد مسلماً بتبع إسلامهما، صرح به صاحب الجواهر بقوله: «نعم، لو انعقد منهما كافرين لم يكن فطرياً، وإن أسلم أبواه أو أحدهما عند الولادة، فإنّ له حالاً سابقاً محكوماً بكفره، فلم تكن فطرته عن الإسلام»^(٤). وحيث لم يكن إسلامه عن فطرة، فليست

(١) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج٢، ص٣٥٦ - ٣٦١.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٨٠.

(٣) المصدر نفسه، ج٢٩، ص٢٥١.

(٤) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج٤١، ص٦٠٢ - ٦٠٤.

جنسيته الإسلامية جنسية أصيلة، بل جنسية طارئة بتبع إسلام الأبوين أو أحدهما.

٣ - الجنسية الدينية الأصيلة الواقعية، تركز على شرطين:

إسلام الأبوين أو أحدهما حين الانعقاد ووصف الإسلام عند البلوغ، فعلى هذا فجنسية الطفل بين الانعقاد والبلوغ هي الجنسية الحكمية لا الجنسية الحقيقية؛ لأنه مسلم حكمي لا حقيقي. فبعد وصف الإسلام عند البلوغ تبدلت جنسيته الحكمية إلى الجنسية الحقيقية، لأنه حينئذ صار مسلماً فطرياً حقيقياً. ولهذا إن كان هذا الشخص لم يصف الإسلام عند البلوغ وأسلم بعد حين من البلوغ يعد مسلماً ملئاً - لا فطرياً - وكانت جنسيته الدينية جنسية طارئة بسبب التجنس لا الجنسية الأصيلة. وهذا ظاهر من كلام صاحب الجواهر الذي مرّ آنفاً، ومن كلامه حيث طعن على الذين لم يعتبروا وصف الإسلام عند البلوغ بقوله: «في المسالك تبعاً عن القواعد، تفسير الفطري بمن انعقد وأبواه أو أحدهما مسلم، بل ربّما نفى الخلاف منه، بل ظاهره في ما يأتي المفروغية من ذلك من غير اعتبار وصف الإسلام عند البلوغ. وهو مع أنّه منافٍ لحقيقة المرتد لغةً، ليس في ما حضرنا من النصوص دلالة عليه، حتّى الإطلاق»^(١).

٤ - منح الجنسية الأصيلة للطفل على حقّ الدم في القانون الوضعي يرتكز غالباً على جنسية الأب عند اختلاف الوالدين في الجنسية، وقلاً يرتكز على جنسية الأم، ولكن في القانون الإسلامي لا رجحان للأب على الأم ولا العكس، بل الترجيح للإسلام، لأنه هو المقياس للجنسية الدينية الأصيلة، فيلحق الطفل ديناً وجنسية بأشرف الأبوين، ولا يتفاوت، كان الأشرف هو الأب أو الأم.

وهذا أمر مسلم على حد القاعدة الفقهية، قال صاحب الجواهر: «وأما لحوق الأولاد، فقد يفضي به أيضاً بعض ما سمعته من تعريف الشبهة وقاعدة اللحوق بأشرف الأبوين...»^(١).

وقال السيد صاحب العروة: «ولد الكافر يتبعه في النجاسة... ولو كان أحد الأبوين مسلماً فالولد تابع له...»^(٢).

٥ - قاعدة اللحوق ومنح الجنسية الدينية الأصيلة على أساس حق الدم لا تختص بولد مشروع عن نكاح صحيح، بل يشمل ولد الشبهة وولد الزنا من طرف واحد أو من طرفين؛ لأن عدم لحوق الطفل بطرف الزاني في النسب وبعض الأحكام التي تترتب عليه، لا يلزم منه عدم لحوقه بوالده الطبيعي أو والدته كذلك في الدين وما يترتب عليه، فيلحق الطفل بأشرف الأبوين ديناً، وإن كان الزنا من طرفه.

ويشهد على هذا، مضافاً إلى ما مرّ آنفاً من صاحب الجواهر، كلام السيد في العروة حيث قال: «ولد الكافر يتبعه في النجاسة... ولا فرق في نجاسته بين كونه من حلال أو من الزنا ولو في مذهبه... الأقوى طهارة ولد الزنا من المسلمين، سواء كان من طرف أو من طرفين، بل وإن كان أحد الأبوين مسلماً كما مرّ»^(٣).

وقال: «الأحوط إجراء أحكام المسلم على الطفل المتولد من الزنا من الطرفين إذا كانا مسلمين أو كان أحدهما مسلماً، وأما إذا كان الزنا من أحد الطرفين وكان الطرف الآخر مسلماً فلا إشكال في جريان أحكام الإسلام عليه»^(٤).

وأخيراً نقول: لا يترتب أثر قانوني على التفكيك بين الجنسية الدينية

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

(٢) العروة الوثقى (محتس)، السيد كاظم الطباطبائي، ج ١، ص ٦٨.

(٣) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٤١، ص ٢٦٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٣٧.

الأصيلة والجنسية الدينية الطارئة، إلا في مورد الارتداد وخروج الشخص عن الجنسية الدينية - كما يأتي - ، لأن المهم في القانون الإسلامي منح الجنسية الدينية للفرد على أساس الإسلام أو منح الجنسية العهدية له على أساس عقد الذمة، وليس لأصالة الجنسية للفرد أو طروها عليه دور أساسي في الآثار القانونية للجنسية.

الفقرة الثانية: الجنسية الفرضية

يفرض الطفل مسلماً منذ ولادته في عدة مواطن، وتمنح له الجنسية الدينية الأصيلة على أساس حق الإقليم:

الأول: إذا وجد طفل في دار الإسلام مجهول الأبوين - وهو اللقيط في مصطلح الفقه الإسلامي - يعد مسلماً، فتمنح له الجنسية الإسلامية. قال صاحب الجواهر: «الملتقط في دار الإسلام يحكم بإسلامه ولو ملكها أهل الكفر، إذا كان فيها مسلم، نظراً إلى الاحتمال وإن بعد، تغليباً لحكم الإسلام الذي يعلوه ولا يعلو عليه»^(١).

والمراد من دار الإسلام هنا - وإن كان في مفهومها اختلاف - قدر المسلم منها، وهي الأرض التي ينفذ فيها حكم الإسلام وكان المسلمون شعبها الغالب، بحيث يمكن عرفاً إلحاق اللقيط بالمسلم. وما عداها موضع بحث وخلاف، مثل بعض بلاد الممالك الإسلامية التي شعبها الغالب هو الكفار، أو بلاد الكفر التي شعبها الغالب هم المسلمون.

قال الشهيد في الدروس: «المراد بها [دار الإسلام] ما ينفذ فيها حكم الإسلام، فلا يكون بها كافرٌ إلا معاهداً، فلقبطها حرّ مسلم»^(٢).

ثم قال: «وحكم دار الكفر التي تنفذ فيها حكم الإسلام كذلك، إذا كان فيها مسلم صالح للاستيلاء ولو واحداً، وأما دار كانت للمسلمين فاستولى عليها الكفار، فإن علم فيها مسلم، فهي كدار الإسلام، وإلا فلا. وتجوز كون

(١) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٤١، ص ١٨٥.

(٢) المصدر نفسه.

المسلم فيها مخفياً نفسه غير كافٍ في إسلام اللقيط. وأما دار الكفر، فهي ما نفذ منها أحكام الكفار فلا يسكن فيها مسلم إلا مسالماً ولقيطها محكوم بكفره ورقه إلا أن يكون فيها مسلم ولو كان تاجراً إذا كان مقيماً، وكذا لو كان أسيراً أو محبوساً، ولا تكفي المارة من المسلمين»^(١).

ولكن أنكر صاحب الجواهر على هذا الرأي بقوله: «ثم لا يخفى عليك أن التغليب المزبور للإسلام ولو بوجود واحد أسير أو محبوس في بلاد الكفر يمكن كون الولد منه منافٍ لمقتضى قاعدة إلحاق المشكوك فيه بالأعم الأغلب، مع أنهم لم يعتبروه في المأرين والمستطرفين الذين يمكن احتمال التولد من أحدهم، الذي هو أولى من المحبوسين. وما أدري ما الذي دعاهم إلى ذلك مع اقتضاء الأصول العقلية عدم الحكم بإسلامه وكفره؛ لأن الأصل كما يقتضي عدم تولده من الكافر، يقتضي أيضاً عدم تولده من المسلم، ولا أصل آخر يقتضي الحكم بكون المشكوك فيه على الوجه المزبور للإسلام»^(٢).

وفصل الشيخ في محكي المبسوط: «دار الإسلام على ثلاثة أضرب: بلد بني في الإسلام لم يقربه المشركون كبغداد والبصرة، فلقيطها يحكم بإسلامه وإن جاز أن يكون لدمي، لأن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه. والثاني كان دار كفر فغلب عليها المسلمون أو أخذوها صلحاً وأقروهم على ما كانوا عليه على أن يؤدوا الجزية، فإن وجد فيها لقيط، نظرت، فإن كان هناك مسلم مستوطن، فإنه يحكم بإسلامه لما ذكرنا وإن لم يكن هناك مسلم أصلاً حكم بكفره، لأن الدار دار كفر. والثالث: دار كانت للمسلمين وغلب عليها المشركون، مثل طرشوش، فإذا وجد فيها لقيط نظرت، فإن كان هناك أسارى، فإنه يحكم بإسلامه وإن لم يكن أسارى ويدخلهم التجار، قيل: فيه وجهان: أحدهما: الحكم بإسلامه والآخر الحكم بكفره»^(٣).

(١) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٢٨، ص ١٨٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٣) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٢٨، ص ١٨٥.

ولكن يمكن لنا - جمعاً بين الأقوال المختلفة والتعابير المتعددة، منها قاعدة علو الإسلام، ومنها قاعدة الحقوق العرفي التي تبتني على غلبة عدد المسلمين، ومنها نفوذ حكم الإسلام - أن نفصل تفصيلاً آخر على أساس تقسيم القانون إلى القانون العام والقانون الخاص، ونقول: إن المعيار في دار الإسلام ودار الكفر في نطاق القانون الخاص هو قاعدة الحقوق العرفي، حيث يمكن الإلحاق بالمسلمين لغلبة عدد سكّانهم على الكفار في مثل قاعدة السوق والحكم بطهارة اللحوم والجلود، إذا كان المسلمون أكثر عدداً من الكفار.

وأما في نطاق القانون العام، أي الأمور المرتبطة بالدولة والسيادة، فالمعيار هو قاعدة علو الإسلام ونفوذ أحكام الإسلام. ولعلّ الشهيد في المسالك أشار إلى هذا التفصيل أو قريب منه، بعد نقل كلام الدروس والتذكرة بقوله: «وظاهر هذه التعريفات، أن المراد من دار الإسلام هنا غير المراد بها في حكمهم بأن سوق المسلمين يحكم على لحومه وجلوده بالطهارة كما سبق في أبوابه؛ لأنّ المسلم الواحد لا يكفي في ذلك إذا كان أصل البلد للمسلمين، ولا يصدق عليه سوق المسلمين». وبهذا المعنى يجب الدفاع عن دار الإسلام على المسلمين وإن كان الدار دار أهل الذمة. وعلى هذا فكلّ لقيط يوجد في إقليم الدولة الإسلامية يعدّ مسلماً وتمنح له الجنسية الإسلامية الدينية؛ لأنّه وجد في نطاق نفوذ الحكم الإسلامي، وإن كان الغالب في الأرض التي يوجد فيها هم الكفار والذميّون. كما أن كلّ لقيط في إقليم دولة الكفر يمكن إلحاقه بالمسلمين ولو بعيداً يعدّ مسلماً ومنح له الجنسية الإسلامية الدينية؛ لأنّ الجنسية من موضوعات القانون العام؛ لأنّها صلة قانونية بين الفرد والدولة. ونضيف إلى هذا أن في منح الجنسية الإسلامية الدينية مصلحة للطفل، لأنّه يتمتع بحقوق أكثر من الأطفال الذين لم يعدوا مسلمين.

وتوهم أن منح الجنسية الدينية للطفل هو تشديد عليه وليس تخفيفاً عنه؛ لأنّه إذا أظهر الكفر يعدّ مرتدّاً وحكم المرتدّ معلوم، مدفوع بأنّ هذا الشخص لا يعدّ مرتدّاً بل كافراً أصلياً ويخرج عن الجنسية الإسلامية. وإلى هذا أشار صاحب الجواهر بقوله: «وعلى كلّ حال فإن بلغ وأعرب عن نفسه

الكفر لم يحكم برّدته على الأقوى، كما في الدروس ومحكي التذكرة والإيضاح، ولعلّه إليه يرجع ما عن المبسوط من أن الأقوى أنّه لا يقتل... لأنّ الحكم بإسلامه وقع ظاهراً لا باطناً^(١).

ثمّ أكّد على هذه الحقيقة بعد نقل أدلة المخالفين ونقدها بقوله: «ضرورة عدم صدق [المرتد] عليه لغة، بل شرعاً، والتحقيق عدم جريان حكم المرتد عليه»^(٢). نضيف إلى ذلك التفاوت الذي كان بين الجنسية الإسلامية الواقعية والفرضية، وهو أنّه إذا وجد أبوه الكافر يلحق الطفل به فتزول جنسيّته الدينية. أشار إليه صاحب الجواهر بقوله: «لو ادّعى ذمي بنوّته وأقام بيّنة على دعواه، سلّم إليه، ونقض الحكم بإسلامه، وليس إلّا لأنها أمانة تفيد الظنّ باعتبار الاستدلال بالمعلول على شيء آخر، بخلاف مباشرة الإسلام وتبعية أحد الأبوين أو السابي، فإنّه برهان لمي يفيد العلم ويستدلّ فيه بالعلّة على المعلول»^(٣).

الثاني: في هذا المورد الذي قلّمنا قد يتحقّق، وإن كان حقّ الدم قابلاً للتطبيق؛ لأنّ أبوي الطفل معلومان ويلحق بهما نسباً، إلّا أنّ هذا المقدار من الإلحاق لا ينفع لتمييز دينه وجنسيّته؛ لأنّهما كانا مجهولي المذهب والجنسيّة، فالحاق الطفل بهما لا يعيّن مذهبه وجنسيّته؛ لأنّ أبويه كانا في حكم عديم الجنسيّة. فحينئذٍ لا بدّ من منح الجنسيّة للطفل على أساس حقّ الإقليم، فإذا وجد طفل بهذه الشرائط في دار الإسلام يحكم بإسلامه وتمنح له الجنسيّة الدينية، فقد فرض أنّ أبويه مسلمان، كما لو كانا قد هلكا في سانحة في دار الإسلام، وبقي منهما طفل وحيداً فريداً.

وختاماً لهذه الفقرة نقول: قد بان ممّا مضى أنّ جريان حقّ الإقليم مشروطٌ بشرطين: مجهوليّة الأبوين أو مجهوليّة مذهبهما، ووجدان الطفل في

(١) جواهر الكلام، الشيخ محمّد حسن النجفي، ج ٢٨، ص ١٧٧.

(٢) نفس المصدر، ص ١٨٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

دار الإسلام. ويترتب عليه أن الحق الأصل، هو حق الدم، وحق الإقليم إنما يجري إذا كان جريان حق الدم غير ممكن أو غير مفيد، لأن جريان حق الإقليم ليس بالأصالة، بل بما هو أمانة عن حق الدم وفرض كون أبوي الطفل مسلمين. ولذا أفتى بعضهم بنقض حكم إسلام الطفل بعد وجدان أبيه كافراً، مطلقاً كما مر من صاحب الجواهر^(١)، أو بشرط ثبوت النسب بالبيّنة لا بالإقرار^(٢)، وإن كان بعضهم قد فصل بين الإلحاقين. ويلحق الطفل بأبيه الكافر من جهة النسب وما يترتب عليه قانوناً، ولا يلحق به من جهة الدين والمذهب، فيعده مسلماً كما كان^(٣).

المبحث الثاني: الجنسية العهديّة

الجنسيّة الأصلية العهديّة، كالجنسيّة الأصلية الدينيّة على نوعين: الواقعيّة والفرضيّة. ونبحث عنهما في فقرتين:
الفقرة الأولى: الجنسيّة الواقعيّة

كلّ طفل كان أبواه الكافرين أو أحدهما حين الانعقاد ذمياً، يعدّ ذمياً، وتمنح له الجنسيّة العهديّة الواقعيّة، لقاعدة «إلحاق الطفل بأشرف الأبوين»، ولا يؤثر ارتداد الأبوين أو خروجهما عن شرائط الذمّة أثراً سلبياً في جنسيّة

(١) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٣٨، ص ١٨٧.

(٢) «وكيف كان، فلا يحكم برقه ولا بكفره بمجرد الإقرار بالبنوة إذا وجد في دار الإسلام، وإن ثبت النسب بذلك، إلّا أنّه لا تلازم بينه وبينهما... وقيل - والقاتل الشيخ في المبسوط - : يحكم بكفره إن أقام الكافر بيّنة ببنوته، وإلّا حكم الحاكم بإسلامه لمكان الدار، وإن لحق نسبه بالكافر. وتبعه الفاضل في القواعد والتحرير، لأنّ البيّنة أقوى من تبعيّة الدار» المصدر نفسه، ص ٢٠١ و ٢٠٢.

(٣) «واتّضح حينئذٍ أنّ إلحاق نسبه من حيث الإقرار لا يقتضي الحكم بكفره، بل ولا بالبيّنة على ذلك، لاحتمال إسلام أحد الأجداد أو جدّاته كما في صورة الإقرار، الذي لا فرق بينه وبينها بعد فرض كلّ منهما طريقاً شرعياً ظاهراً لثبوت النسب، الذي قد عرفت عدم الدليل على التبعيّة بمثله، ولا أقلّ من التعارض والترجيح لما عرفت» المصدر نفسه، ص ٢٠١.

الطفل، وكلّ هذا قريب من الاتفاق عليه. أمّا لحقوق الطفل بأشرف الأبوين: فقد قال صاحب الجواهر - مضافاً إلى ما مرّ منه^(١) - : «ولو كان أحد الأبوين ذمياً والآخر وثقياً، فإن كان هو الأب ففي القواعد وشرحها للإصبهاني: «هو مضمون لما مرّ قطعاً، وإلا فإشكال من أصل البراءة وانتساب الأولاد للأباء وكون الكفر ملة واحدة، ومن احتمال تبعية الولد لأشرف الأبوين»^(٢).

قال العلامة في القواعد: «ولو نكح الكتابي وثنية وبالعكس لم يفسخ النكاح، والأقرب إلحاق الولد بأشرفهما كالمسلم»^(٣).

وصرح بهذا ابن قيم من العامة بقوله: «وأما حكم الولد هل يتبع أباه أو أمه، فالولد يتبع خير أبويه ديناً، فإن نكح الكتابي مجوسية، فالولد كتابي، وإن وطأ مجوسي كتابية بشبهة، فالولد كتابي أيضاً. وإن كان أحدهما يهودياً والآخر نصرانياً، فالظاهر أنّ الولد يكون نصرانياً، وصرح به أصحاب أبي حنيفة؛ فإنّ النصارى تؤمن بموسى والمسيح، واليهود تكفر بالمسيح، فإنّ النصارى أقرب إلى المسلمين واليهود خير من منكري النبوات، وكلّما كان إيمان الرجل بالنبوات أكثر كان خيراً ممّن ينكر ما صدق به»^(٤).

وأما عدم التأثير السلبي للارتداد، فقد صرح به الشيخ بقوله: «وأما أولاده، فإن كانوا كباراً أقرّوا على دينهم ولهم حكم نفوسهم. وإن كانوا صغاراً نظر في الأم، فإن كانت على دين يقرّ أهله ببذل الجزية، أقرّ ولده الصغير في دار الإسلام، سواء ماتت الأم أم لم تمت. وإن كان على دين لا يقرّ عليه أهله كالوثنية وغيرها، فإنهم يقرّون أيضاً لما سبق لهم الذمة»^(٥).

(١) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٤١، ص ٢٦٨.

(٢) المصدر نفسه، ج ٤٢، ص ٢٨٠.

(٣) سلسلة الينايع الفقهية، ج ١٩، ص ٦١٠.

(٤) أحكام أهل الذمة، ابن قيم، ج ١، ص ٢٩٦.

(٥) المبسوط، شيخ الطائفة، ج ٢، ص ٥٧ و ٥٨.

كما صرح بعدم التأثير لنقض العهد صاحب الجواهر بقوله: «الذمي إذا نقض العهد ولحق بدار الحرب فأمان... وأما أولاده الأصاغر فهم باقون على الذمة، لعدم الانتقاض بالنسبة إليه، وحينئذ، مع بلوغهم يخبرون بين عقد الذمة لهم بأداء الجزية، وبين الانصراف إلى مأمَنهم كغيرهم من الكافرين المستقرين في بلد الإسلام بالأمان كما هو واضح»^(١).

كما أن من الواضح أن هذه الجنسية العهديّة للطفل، جنسيّة حكميّة لا حقيقة. فعليه، عند البلوغ يجدّد العهد حتّى تمنح له الجنسية العهديّة الحقيقية. وصرّح به صاحب الجواهر، مضافاً إلى ما مرّ منه قريباً بقوله: «وأما ولد المعاهد إذا تركه عندنا، فإنّه يبقى بعد البلوغ بوصفه الإسلام، أو قبول الجزية، أو يصل إلى مأمَنه ثمّ يصير حربياً، فإنّ معاهدة الأبوين لا تؤثر بعد البلوغ، كما هو واضح»^(٢).

وقال في موضع آخر: «وكلّ من بلغ من صبيانهم يؤمر بالإسلام أو بذل الجزية. فإن امتنع صار حربياً بلا خلاف ولا إشكال، لعموم الأدلة. ولحقوق أولاده به في الأمان إنّما هو ما دام في الصغر، فإذا بلغوا احتاجوا إلى عقد جديد، خلافاً لأحمد بن حنبل»^(٣).

قد صرح ابن قيم بقول المخالف حيث قال: «فإذا بلغ الصبيّ من أهل الذمة وأفاق المجنون لم يحتج إلى جديد عقد وذمة، بل العقد الأوّل يتناول البالغين ومن سيبلغ من أولادهم أبداً، وعلى هذا استمرت سنة رسول الله ﷺ وسنة خلفائه من جميع الأعصار حتّى يومنا هذا، لم يفردوا كلّ من بلغ بعقد جديد»^(٤).

ولعلّ هذه السيرة استقرّت على عقد ضمّني، لا صريح، وبه يرتفع

(١) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٤١، ص ٦٢٢ و ٦٢٤.

(٢) المصدر نفسه، ج ٤١، ص ٦١٩ و ٦٢٠.

(٣) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٢١، ص ٢٤٤.

(٤) أحكام أهل الذمة، ابن قيم، ج ١، ص ٤٥.

الخلاف. وأخيراً نقول: هذه الجنسية العهديّة الحقيقية ثابتة له إذا لم يسلم أبواه أو أحدهما بعد انعقاد نطفته إلى بلوغه، وإلاّ فبمجرد إسلامهما أو إسلام أحدهما يصير الطفل مسلماً، وترتقي جنسيّته العهديّة إلى الجنسية الدينيّة. صرّح به الشيخ حيث قال: «الحربي إذا أسلم في دار الحرب فإنّه يعصم بإسلامه دمه وجميع أمواله التي يمكن نقلها إلى بلد الإسلام وصغار ولده، وكذلك حكمه إن أسلم في دار الإسلام»^(١).

وقال في موضع آخر: «ومن أسلم من الكفار وهو بعد في دار الحرب كان إسلامه حقناً لدمه من القتل وولده الصغار من السبي. فأما الكبار، فهم والبالغون فتحكمهم حكم غيرهم من الكفار»^(٢). وقريب منه كلام لابن إدريس في السرائر^(٣). وليس لهذا الأمان وجه إلاّ من حيث أنّ الصغير يعدّ مسلماً بتبع إسلام أبيه أو أمّه، كما صرّح به صاحب الجواهر: «وكذا لو أسلم أحد الأبوين وهو طفل، فإنّه يحكم بإسلامه حينئذٍ وإن ارتدّ المتبوع، بل في المسالك الحكم بذلك موضع وفاق»^(٤).

وهذا أمر مسلم حتّى ولو كان إسلام الأبوين قبل ميلاده، قال ابن البرّاج في المهدّب: «وإذا أسلم وله حمل كان الحمل مسلماً، وإذا غنمت زوجته هذه واسترقت، لم يسترق ولده، لأنّ إسلامه محكوم به منذ أسلم أبوه»^(٥).

الفقرة الثانية: الجنسية الفرضيّة

ثبوت الجنسية الفرضيّة في هذا النوع من الجنسية محلّ تأمل وكلام، وذلك لأنّ الجنسية الفرضيّة قائمة على أساس حقّ الإقليم، وحقّ الإقليم قد

(١) المبسوط، شيخ الطائفة، ج ٢، ص ٢٥؛ أيضاً: المهدّب لابن البرّاج في موسوعة الينابيع الفقهيّة،

ج ٩، ص ٩١، ووسائل الشيعة للشيخ الحر العاملي، ج ١١، ص ٨٩.

(٢) النهاية والجمل والعقود، لشيخ الطائفة، سلسلة الينابيع الفقهيّة، ج ٩، ص ٥١ و ٦٢.

(٣) سلسلة الينابيع الفقهيّة، ج ٩، ص ١٧٨.

(٤) جواهر الكلام، الشيخ محمّد حسن النجفي، ج ٢٩، ص ٢٥.

(٥) سلسلة الينابيع الفقهيّة، ج ٩، ص ٩١.

جری فی موضع لا یمکن جریان حقّ الدم. وفي ضوء ما ذكرنا سابقاً يتضح أنّ لقيط دار الكفر يعدّ كافراً، كما أنّ لقيط دار الإسلام يعدّ مسلماً ومتمتعاً بالجنسية الإسلامية الدينية إذا وجد في الأراضي التي كان المسلمون شعبها الغالب، أمّا اللقيط الذي يوجد في دار الذمة من دار الإسلام، والتي كان شعبها الغالب من الذميين، فمحل بحث، لوجود الخلاف في مفهوم دار الإسلام. فإن كان المعيار الوحيد لدار الإسلام هو غلبة المسلمين، فهذا الطفل لم يلحق بالمسلمين، بل يلحق بأهل الذمة، وتمنح له الجنسية العهدية الفرضية، على فرض كون أبويه المجهولين من أهل الذمة. أمّا إذا كان المعيار الوحيد نفوذ الحكم الإسلامي، أو كان النفوذ أحد المعايير، أو كان النفوذ المعيار في نطاق القانون العام، ففي جميع ذلك يعدّ الطفل مسلماً وتمنح له الجنسية الدينية لا الجنسية العهدية.



المطلب الثاني، الجنسية الطارئة

قلنا فيما سبق إنّ الجنسية الطارئة هي التي يكسبها الفرد في تاريخ لاحق على ميلاده وتكون لها أسباب متعددة. وعلينا أن نبحث عن هذه الأسباب ودورها في كسب الجنسية الإسلامية الطارئة.

المبحث الأول: التجنس أو الجنسية الإرادية

إنّ أهمّ الأسباب وأولها لكسب الجنسية الإسلامية هو التجنس أو كسب الجنسية الإسلامية على أساس إرادة الفرد وطلبه وقبول الدولة ومنحها له، وذلك يتحقق بقبول الإسلام أو قبول العهد.

الفقرة الأولى: التجنس بالجنسية الدينية

قد يتحقق التجنس بالجنسية الدينية بسبب قبول الإسلام على وجه بسيط وبدون أية إجراءات وقرارات منها: قبول الدولة الإسلامية؛ لأنّه بعد ثبوت إسلام الفرد يجب على الدولة أن تمنح له الجنسية الدينية، ولا فرق فيمن أسلم، ذمياً كان أم غير ذمّي، كتابياً كان أم غير كتابي، كما لا فرق في أنّه

أسلم في دار الإسلام أو في دار الحرب، أو يقيم هو في دار الإسلام أو في دار الحرب، كما مرّ آنفاً بعض كلمات الفقهاء في هذه الجهة بمناسبة أخرى، منها كلام الشيخ في المبسوط حيث قال: «الحربي إذا أسلم في دار الحرب، فإنه يعصم بإسلامه دمه وجميع أمواله...»^(١).

وعلى أيّ حال، تمنح الجنسية الدينية للفرد بعد ثبوت إسلامه، ولثبوت إسلامه شروط ثلاثة:

الأول: البلوغ: قد يتجنّس بالجنسية الدينية كلّ كافر بالغ، سواء كان أعزباً أم معيلاً، ذكراً أم أنثى. ولهذا صرح الفقهاء بعدم جواز ردّ المسلمة التي هاجرت إلى دار الإسلام، إلى دار الكفر، سواء كان لها زوج أم لا؛ قال الشيخ في المبسوط: «إذا وقعت الهدنة... فجاءتنا امرأة منهم مسلمة مهاجرة، لا يجوز ردّها بحال، سواء كان شرط ردّها أو لم يشترط، وسواء كان لها رهط وعشيرة أو لم تكن، لأنّ رهطها وعشيرتها لم يمنعوا من التزويج بالكافر، وذلك غير جائز، وبذلك تقارق الرجل»^(٢).

وقريب منه كلام العلامة في القواعد^(٣). وقال في موضع آخر: «فإن قدمت أمة مسلمة مهاجرة ولها زوجها لم تردّ عليه؛ لأنّ إسلامها يمنع من ردّها ويحكم بحريتها»^(٤).

وقد ألحق المراهق بالبالغ، وتمنح له الجنسية الدينية إذا أسلم، وبذلك خرج عن تحت ولاية وليّة الكافر. قال السيّد: «الأقوى قبول إسلام الصبيّ المميّز إذا كان عن بصيرة»^(٥).

(١) المبسوط، شيخ الطائفة، ج ٢، ص ٢٥.

(٢) المبسوط، شيخ الطائفة، ج ٢، ص ٥٣.

(٣) سلسلة الينابيع الفقهية، ج ٩، ص ٣٦٤ - ٣٦٦.

(٤) المبسوط، شيخ الطائفة، ج ٢، ص ٥٥.

(٥) العروة الوثقى المحشاة، السيّد كاظم الطباطبائي اليزدي، ج ١، ص ١٤٢.

وقال في موضع آخر: «إذا كان الولد مميزاً وأقرّ بالإسلام يكون طاهراً»^(١).
وقال صاحب الجواهر: «إذا كان الولي كافراً، لا ولاية له أيضاً، إجماعاً على ولده المسلم بإسلام أمّه أو جدّه، أو بوصفه الإسلام قبل البلوغ بناءً على اعتباره، أو بعده في البكر البالغة، إن قلنا بالولاية عليها، لنفي السبيل، ولأنّ الإسلام يعلو ولا يعلى عليه. ولو كان الأب كذلك تثبت الولاية للجدّ خاصّة وبالعكس. ولو كانا معاً كذلك، كانت الولاية للحاكم الذي هو وليّ من لا ولاية له»^(٢).

الثاني: الاعتقاد وإظهاره: تُمنح الجنسية الدينية لمن أسلم عن اعتقاد وأظهره على أيّ نحو ممكن، إذ بدون الإظهار لا يمكن للدولة الإسلامية منح الجنسية له، قال السيّد: «يكفي في الحكم بإسلام الكافر إظهار الشهادتين، وإن لم يعلم موافقة قلبه لسانه، لا مع العلم بالمخالفة»^(٣).

الثالث: عدم العلم بالكذب والهزل وأمثاله: لا يلزم لقبول الإسلام، العلم بصدق المظهر للإسلام، بل يكفي فيه عدم العلم بكذبه، كما ترى في كلام السيّد. وعلى هذا، لو علم بكذبه لم يقبل الإسلام منه، وكذلك إذا كان قد أظهر الإسلام عن هزل. ومن هذه الجهة يقبل إسلام المكره، لأنّه لم يعلم كذبه ولا هزله، صرّح به صاحب الجواهر: «الكافر إذا أكره على الإسلام... [و] كان ممّن لا يقرّ على ما هو عليه من الدين حكم به [الإسلام]، لأنّه المعهود من فعل النبي ﷺ وسيرة المسلمين، إلّا أنّه قد يقال بتقييد ذلك بما إذا لم يعلم صدور ذلك لساناً من غير قصد المعنى، اقتصاراً على المتيقّن في مخالف عمومات الأدلّة»^(٤).

(١) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٢) جواهر الكلام، الشيخ محمّد حسن النجفي، ج ٢٩، ص ٢٠٦.

(٣) العروة الوثقى (المحشاة)، السيّد كاظم الطباطبائي اليزدي، ج ١، ص ١٤٢.

(٤) جواهر الكلام، الشيخ محمّد حسن النجفي، ج ٤١، ص ٦٢٢.

أثار التجنس

إذا أسلم كافر، صار كأحد من المسلمين الفطريين من حيث الحقوق والواجبات، عدا ما استثني قليلاً، فهو يتمتع بالجنسية الإسلامية العالية، وعدم أصالة جنسيته لم يؤثر أثراً سلبياً في مركزه القانوني، بخلاف القانون الوضعي الذي يعترف بالجنسية العالية لأصالتها.

وكيف كان، فبمجرد إسلامه، يلحق به أولاده الصغار، حتى ولو كان ولده جنيماً، سواء كان رجلاً وأباه أم كانت امرأة وأمها. وهذا أثر إيجابي لتجنس الفرد بالنسبة إلى عائلته وأسرته، وهو موضع وفاق وإجماع: صرح به صاحب الجواهر في قوله: «إذا أسلم الأبوان أو أحدهما من بعد العلق إلى البلوغ، فإن مقتضى التبعية الحكم بإسلامه حينئذ»^(١). كما صرح به الشيخ في المبسوط والنهاية والجمل والعقود، وابن البراج في المهذب كما عليه روايات في الوسائل.

أما بالنسبة إلى أولاده الكبار فلا يؤثر، إجماعاً. أما تأثير إسلام أحد الزوجين وتجنسه بالنسبة إلى الآخر فموضع تفصيل وخلاف على النحو التالي:

١ - إذا أسلم الزوج ومنعت له الجنسية الإسلامية الدينية، لا تمنح هذه الجنسية لزوجته، لأنها تُمنح على أساس الإسلام، والمفروض أنها لم تسلم، ولكن مع ذلك تتمتع بنحو من الجنسية قريبة إلى الجنسية العهدية. هذا إذا كانت الزوجة كتابية، ولهذا استمر نكاحهما ولم يفسخ وإن كانت الزوجة مقيمة في دار الحرب، وهذا ظاهر من كلام الشيخ حيث يقول: «اختلاف الدار بالزوجين لا يتعلق به فسخ النكاح، فأما إذا اختلف بهما الدار واسترق أحدهما، فلا خلاف أنه يقع الفرقة حين الاسترقاق»^(٢).

وقال في موضع آخر: «ومتى أسلم وله حمل صار الحمل مسلماً بإسلامه، فإن غنمت زوجته واسترقت... انفسخ النكاح بينهما»^(٣).

(١) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٤١، ص ٤١٨.

(٢) المبسوط، شيخ الطائفة، ج ٤، ص ٢٢٠.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٦.

ولكن الظاهر من كلام ابن البرّاج في المهدّب، اشتراط إقامة الزوجة في دار الإسلام، حيث قال: «وإذا خرج العربي إلى دار الإسلام فأسلم، ثم لحقته زوجته، فهما على النكاح»^(١).

وأما اشتراط كونها كتابية، فيظهر من كلماتهم الآتية:
أما إذا كانت غير كتابية، فلا يؤثر تجنّس زوجها في جنسيّتها، بل يفسخ النكاح بمجرد إسلام الزوج إن كان إسلامه قبل الدخول، وإلا يفسخ بعد انقضاء العدة وعدم إسلام الزوجة. وأما إذا أسلمت الزوجة قبل الدخول، ولم يسلم زوجها، فيفسخ النكاح فوراً، سواء كان الزوج كتابياً أم غير كتابي. وأما بعد الدخول فتنتظر، فإن أسلم الزوج قبل انقضاء العدة، فهما على نكاحهما، وإلا يفسخ النكاح.

فخلاصة الكلام أن تجنّس أحد الزوجين لا يؤثر أثراً إيجابياً في جنسيّة الآخر، إلا في مورد واحد. كما أن تجنّس أحدهما يؤثر أثراً سلبياً في علاقة الزوجية بينهما إلا في ذلك المورد، كلّ هذه الأحكام منصوص عليها في كلماتهم.

قال الشيخ: «وإن كانا كتابيين، نصرانيين أو يهوديين، فأسلم أحدهما نظرت، فإن كانت الزوجة أسلمت، فالحكم كما لو كانا وثنيين أو مجوسيين، فأسلم أحدهما، لأننا لا نقرّ مسلمة تحت كافر. وإن أسلم هو، فهما على النكاح، سواء كان قبل الدخول أو بعده. وروى في بعض أخبارنا أنّها إذا أسلمت لم يفسخ النكاح بحال، غير أنّه لا يمكنه من الخلوة بها إلا بعد الإسلام»^(٢).

وقال الراوندي في فقه القرآن: «فإن أسلم الزوج وكانت ذمّية استباح وطأها بلا خلاف وإن كانت وثنية انتظر إسلامها، ما دامت في العدة، فإن أسلمت ثبت عقده عليها، وإن لم تسلم بانّت منه»^(٣).

(١) سلسلة الينايع الفقهية، ج ١٨، ص ٢٠١.

(٢) المبسوط، شيخ الطائفة، ج ٤، ص ٢١٢ - ٢٣٥.

(٣) سلسلة الينايع الفقهية، ج ١٨، ص ٢١٩.

وقال المحقق في الشرائع: «وإذا أسلم زوج الكتابية فهو على نكاحه، سواء كان قبل الدخول، أو بعده؛ ولو أسلمت زوجته قبل الدخول، انفسخ العقد ولا مهر، وإن كان بعد الدخول وقف الفسخ على انقضاء العدة. وقيل: إن كان بشرائط الذمة كان نكاحه باقياً، غير أنه لا يمكن من الدخول إليها ليلاً، ولا من الخلوة بها نهاراً، والأول أشبه. وأمّا غير الكتابيين، فإسلام أحد الزوجين موجب لانفساخ العقد في الحال»^(١).

وقال في المختصر النافع: «وإذا أسلم زوج الكتابية، فهو على نكاحه، سواء كان قبل الدخول أو بعده، ولو أسلمت زوجته دونه، انفسخ في الحال، وإن كان قبل الدخول، ووقف على انقضاء العدة إن كان بعده. وقيل: إن كان بشرائط الذمة كان نكاحه باقياً، ولا يمكن من الدخول عليها ليلاً، ولا من الخلوة بها نهاراً، وغير الكتابيين يقف على انقضاء العدة بإسلام أيهما اتفق»^(٢).

وقال العلامة في القواعد: «إذا أسلم زوج الكتابية دونها بقي نكاحه قبل الدخول أو بعده دائماً ومنقطعاً، سواء كان كتابياً أو وثنيّاً، فإن أسلمت دونه قبل الدخول انفسخ النكاح ولا مهر. وأمّا غير الكتابيين، فأيهما أسلم قبل الدخول انفسخ النكاح في الحال... وإن كان بعده وقف على انقضاء العدة، فإن أسلم صاحبه فالنكاح بحاله، وإلا بطل»^(٣).

وقال في التبصرة: «ولو أسلم زوج الكتابية ثبت عقده؛ ولو أسلمت دونه قبل الدخول انفسخ العقد وبعده يقف على العدة، فإن أسلم فيها، كان أملك بها، ولو كان الزوجين حربيين وأسلم أحدهما قبل الدخول، انفسخ النكاح في الحال؛ ولو كان بعده وقف على انقضاء العدة»^(٤).

(١) سلسلة البنايع الفقهية، ج ١٩، ص ٤٨٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٣٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦١١.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٤٢٢.

وقال في الإرشاد: «ولو أسلم زوج الكتابية بقي على نكاحه وإن لم يدخل؛ وإن أسلمت دونه قبل الدخول، انفسخ العقد ولا مهر، وبعده تنتظر العدة... فإن أسلم، فالزوجة باقية، وإلا بطلت وعليه المهر؛ ولو أسلم أحد الحريين قبل الدخول انفسخ العقد وعليه نصف المهر إن كان الإسلام منه، وإلا فلا شيء، وبعده تنتظر العدة، فإن أسلم الآخر، بقي النكاح، وإلا انفسخ وعليه المهر، وإن كان الإسلام من المرأة»^(١).

وقال في تلخيص المرام: «ولو أسلم زوج الكتابية بقي العقد وإن كان قبل الدخول، وله منعها من الخروج إلى البيع والكنائس وشرب الخمر... ولو أسلمت دونه سقط المهر وينفسخ النكاح إن كان قبل الدخول، وإلا وقف على العدة ولا سقوط؛ ولو أسلم أحد الزوجين الحريين انفسخ في الحال إن كان قبل الدخول، وإلا انتظرت العدة، ولو اصطحبا فلا فسخ»^(٢).

وقال الشهيد في اللمعة: «ولو أسلم زوج الكتابية فالنكاح بحاله؛ ولو أسلمت دونه وقف على العدة، وإن كان قبل الدخول وأسلمت الزوجة بطل»^(٣). وقد دلت على هذه الفتاوى واختلافهم روايات، منها:

خبر محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن أهل الكتاب وجميع من له ذمة إذا أسلم أحد الزوجين فهما على نكاحهما...»^(٤).

ومنها خبر أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يكون له الزوجة النصرانية فتسلم، هل يحلّ لهما أن تقيم معه؟ قال: إذا أسلمت لم تحلّ له. قلت: فإن الزوج أسلم بعد ذلك أ يكونان على النكاح؟ قال: لا، يتزوج بتزويج جديد»^(٥).

(١) سلسلة الينابيع الفقهية، ج ١٩، ص ٤٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ج ١٩، ص ٤٦٨.

(٣) المصدر نفسه، ج ١٩، ص ٦٨٢.

(٤) وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١٤، ص ١٦ (الباب ٥ من أبواب ما يحرم الكفر ونحوه، الحديث ٢).

(٥) المصدر نفسه، ص ١٧ (نفس الباب، الحديث ٥).

ومنها الخبر عن علي عليه السلام قال: «إن امرأة مجوسية أسلمت قبل زوجها، فقال علي عليه السلام: لا يفرق بينهما، ثم قال: إن أسلمت قبل انقضاء عدتها فهي امرأتك، وإن انقضت عدتها قبل أن تسلم ثم أسلمت فأنت خاطب من الخطاب»^(١).

ومنها خبر منصور بن حازم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل مجوسي كانت تحته امرأة على دينه، فأسلم أو أسلمت، قال: ينتظر بذلك انقضاء عدتها، فإن هو أسلم أو أسلمت قبل أن تنقضي عدتها فهما على نكاحهما الأول، وإن هي لم تسلم حتى تنقضي العدة قد بانت منه»^(٢).

وفي خبر آخر: «وإذا أسلم اليهودي والنصراني والمجوسي ولم تسلم امرأته، جاز له أن يمسكها بالعقد الأول ويطأها»^(٣).

ولكن أنكر الصدوق في المقتنع الأثر السلبي لتجنس الزوجة إذا كان زوجها كتابي وأفتى باستدامة النكاح مشروطاً بقوله: «واعلم أن النصراني إذا أسلمت امرأته فهو أملك بوضعها وليس له أن يخرجها من دار الهجرة ويأتيها بالنهار»^(٤).

وربما أشار إلى هذا القول ابن البراج في المهدب بقوله: «وقد ذكر بعض أصحابنا أن نكاحها لا يفسخ بإسلامها، لكن لا يمكن الرجل من الخلو بها»^(٥).

ويدل على هذا القول خبر محمد بن مسلم الذي مرّ آنفاً، وأيضاً رواية واردة عن أحد الصادقين عليهما السلام، وإن كانت غير معمول بها عند أكثر الفقهاء: «قال في اليهودي والنصراني والمجوسي إذا أسلمت امرأته ولم يسلم قال: هما

(١) وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١٤، ص ٤١٢، (الباب ٩ من أبواب ما يحرم بالكفر ونحوه، الحديث ٢).

(٢) المصدر نفسه، الحديث ٣.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) سلسلة الينايع الفقهية، ج ١٨، ص ١٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

على نكاحهما، ولا يفرّق بينهما، ولا يترك أن يخرج بها من دار الإسلام إلى الهجرة»^(١). وربما أشار إلى هذه الرواية الشيخ في المبسوط بقوله: «وروي في بعض أخبارنا أنها إذا أسلمت لم يفسخ النكاح بحال، غير أنه لا يمكنه من الخلوة بها إلا بعد الإسلام»^(٢).

وظاهر كلام الشيخ في النهاية، تقييد الحكم بما إذا كان الزوج الكتابي ذمياً ومتمتعاً بالجنسية العهديّة الإسلامية، لا مطلق الكتابي ولو كان غير ذمي، حيث قال: «فإذا أسلم اليهودي والنصراني والمجوسي ولم تسلم امرأته، جاز له أن يمسكها بالعقد الأول ويطأها؛ فإن أسلمت المرأة ولم يسلم الرجل، وكان الرجل على شرائط الذمة، فإنه يملك عقدها، غير أنه لا يمكن من الدخول إليها ليلاً، ولا من الخلوة بها، ولا من إخراجها من دار الهجرة إلى دار الحرب، وإن لم يكن بشرائط الذمة انتظر به عدتها، فإن أسلم قبل انقضاء عدتها فإنه يملك عقدها، وإن أسلم بعد انقضاء العدة، فلا سبيل له عليها، وكذلك الحكم فيمن لازمه من سائر أصناف الكفار»^(٣).

ولكن المحقق بعد الإشارة إلى هذا القول في الشرائع، يرجّح التأثير السلبي لتجنّس الزوجة وانفساخ العقد بإسلامها بعد انقضاء العدة، حيث قال: «قيل: إن كان بشرائط الذمة كان نكاحه باقياً، ولا يمكن من الدخول إليها ليلاً، ولا من الخلوة بها نهاراً، والأول أشبه»^(٤).

الفقرة الثانية: التجنّس بالجنسية العهديّة

لكلّ كتابي أن يكسب الجنسية الإسلامية ويتمتع بمزاياها ويعيش آمناً في ظلّ الدولة الإسلامية، مقابل إعطاء الضريبة المخصوصة، المعروفة بالجزية، والخضوع أمام سيادة الدولة الإسلامية، وهذا موضع وفاق. قال الشيخ:

(١) وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١٤، ص ٤١٦، باب ٥، الحديث ٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٢٠، باب ٩، الحديث ١.

(٣) سلسلة الينابيع الفقهيّة، ج ١٨، ص ١٠١.

(٤) سلسلة الينابيع الفقهيّة، ج ١٩، ص ٤٨٤.

«والكفار على ضربين: ضرب يجوز أن تؤخذ منهم الجزية، والآخر لا يجوز ذلك؛ فالأول هم الثلاثة الأصناف: اليهود والنصارى والمجوس»^(١).

وقال في موضع آخر في مقام بيان الذمة: «وأما عقد الجزية فهو الذمة، ولا يصح إلا بشرطين: التزام الجزية، وأن يجرى عليهم أحكام المسلمين مطلقاً من دون استثناء»^(٢).

وأما الجزية، فهي الضريبة المقررة على الكفار من أهل الكتاب أو غيرهم - على الخلاف في ذلك -، على أن يقرّوا على دينهم عائشين في ظلّ الحكومة الإسلامية آمنين في الأموال والأعراض والنفوس»^(٣).

وبمجرد انعقاد الذمة يصير الكتابي عضواً في المجتمع الإسلامي ومن أفراد شعب الدولة الإسلامية؛ صرح به الشيخ بهذه العبارة: «يقتضي أن تجري أحكامنا، وكانوا كالمسلمين»^(٤).

أما انعقاد الذمة لغير الكتابي من الكفار، فهو موضع خلاف؛ يومئ إلى جوازه كلام الشيخ حيث قال: «وإذا عقد الذمة للمشرّكين كان عليه أن يذبّ عنهم كلّ من لو قصد المسلمين أن يذبّ عنهم»^(٥). إلا أن يحمل لفظ المشرّكين على معناه العام الذي يشمل الكتابي، لا معناه الخاص في مقابل الكتابي.

وعلى أيّ حال، فإقامة الذمة في دار الإسلام شرط أساسي لانعقاد الذمة، بحيث إذا ترك دار الإسلام وارتحل إلى دار الحرب تزول جنسيته الإسلامية العهدية.

قال صاحب الجواهر: «الجزية، وهي الوظيفة المأخوذة من أهل الكتاب لإقامتهم بدار الإسلام»^(٦).

(١) المبسوط، شيخ الطائفة، ج ٢، ص ٣٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٣) فقه الدولة الإسلامية، حسين علي المنتظري، ج ٢، ص ٧٢٥.

(٤) المبسوط، شيخ الطائفة، ج ٢، ص ٥٩.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٢١، ص ٢٢٧.

وقال الشيخ: «الذمي إذا... لحق بدار الحرب للاستيطان، انتقض أمانه في نفسه، ولا ينتقض في ماله ما دام حياً»^(١).

إذا تجنس الكتابي بالجنسية العهديّة، فبتبعه تتجنس زوجته وأولاده الصغار بهذه الجنسية من دون الجزية، إلا أن يقيموا في دار الكفر؛ قال الشيخ: «وأما النساء والصبيان والبله والمجانين، فلا جزية عليهم بحال»^(٢).

وقال ابن قيم: «لا جزية على صبي ولا امرأة ولا مجنون»^(٣).

وأشار العلامة في القواعد بحكمة هذا الحكم بقوله: «والصبي والمجنون والعبد والمرأة أتباع لا جزية عليهم»^(٤).

وصرح الماوردي أيضاً بهذه الحكمة بقوله: «ولا تجب الجزية إلا على الرجال الأحرار العقلاء، ولا تجب على المرأة ولا صبي... لأنهم أتباع وذراري»^(٥).

وأما بالنسبة إلى شرط الإقامة، وإن كان لم يصرح به في كلمات الفقهاء، إلا أنه أمر مسلم بقياس الأولوية؛ لأنه إذا كان إسلام الزوج وتجنسه بالجنسية الدينية لم يؤثر أثراً إيجابياً في المركز القانوني لزوجته المقيمة بدار الحرب^(٦)، فبطريق أولى لا يكون لزمانم الزوج وتجنسه بالجنسية العهديّة -

(١) المبسوط، شيخ الطائفة، ج ٢، ص ١٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٣) أحكام أهل الذمة، ابن قيم، ج ١، ص ٤٢.

(٤) سلسلة البنايع الفقهية، ج ٩، ص ٢٥٨.

(٥) الأحكام السلطانية، الماوردي، ص ١٤٤.

(٦) لأنه لا تعصم بإسلامه زوجته الكافرة المقيمة بدار الحرب. ولهذا يمكن استرقاقها، وإن كانت حاملاً بمسلم. وهذا موضع وفاق قد صرح به الفقهاء، منهم:

أ - ابن البرّاج في المهذب: «الحربي إذا أسلم في دار الإسلام، وله زوجة في دار الحرب وسبيت وهي حامل منه، لم يسترق ما في بطنها». سلسلة البنايع الفقهية، ج ٩، ص ٩٦.

ب - المحقق في الشرائع: «إذا أسلم الحربي في دار الحرب حقن دمه وعصم ماله... ولحق به ولده الأصاغر ولو كان فيهم حمل. ولو سبيت أم الحمل كانت رقاً ولدها، وكذلك لو كانت الحربية حاملاً من مسلم بوطء مباح». المصدر نفسه، ص ٢٠٧ و ٢٠٨.

التي هي أضعف صلة إلى الدولة الإسلامية من الجنسية الدينية - أثر إيجابي في المركز القانوني للزوجة. وعلى أي حال فإن تمتع النساء بالجنسية العهدية لا يختص بالنساء المتزوجات ويتبع تجنس أزواجهن، بل يمكن للنساء غير المتزوجات أيضاً التجنس، بانعقاد الذمة من دون الجزية.

قال الشيخ: «فإذا ثبت أن المرأة لا جزية عليها، فإن بقيت من دار الحرب تطلب أن يعقد لها الذمة لتصير إلى دار الإسلام عقد لها الذمة، بشرط أن يجري عليها أحكامها ولا يشترط عليها الجزية»^(١).

وأيضاً قال: «فإن قتل الرجال وسألت النساء أن يعقد عليهن ليكن ذميات في دار الإسلام، عقد لهن بشرط أن تجري أحكامنا عليهن، وليس له سبيهن ولا أن يأخذ منهن شيئاً، فإن أخذ شيئاً رده»^(٢).

وقال العلامة في القواعد: «ولو بعثت امرأة من دار الحرب تطلب أن يعقد لها الذمة لتصير إلى دار الإسلام، عقد لها بشرط أن تجري عليها أحكامنا»^(٣).

وصرح أيضاً بهذا الحكم ابن قيم بقوله: «وإن بذلت لتصير إلى دار



ج - يحيى بن سعيد في الجامع للشرائع: «وإسلام الحربي - والحرب قائمة - يحرم ماله ودمه

وولده الطفل والحمل، فإن سببت أمه واسترقت دونه». المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

د - العلامة في القواعد: «وكل حربي أسلم في دار الحرب قبل الظفر به، فإنه يحقن دمه

ويعصم ماله المنقول... ويتبعه أولاده الأصغار وإن كان فيهم حمل، دون زوجاته وأولاده

الكبار». المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

وفي موضع آخر: «ويجوز استرقاق امرأة كل كافر أسلم قبل الظفر به، ولا يمنع من ذلك كونها

حاملًا بولد مسلم، سواء وطأها المسلم، أو أسلم زوجها، لكن لا يسترق الولد وينفسخ

النكاح بأسر الزوجة مطلقاً...». المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

(١) المبسوط، شيخ الطائفة، ج ٢، ص ٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٠.

(٣) سلسلة الينابيع الفقهية، ج ٩، ص ٢٥٩.

الإسلام ولا تسترق مكنت من ذلك بغير شيء، لكن يشترط عليها التزام أحكام الإسلام، وتعقد لها الذمة ولا يؤخذ منها شيء، إلا أن تتبرع به بعد معرفتها أنه لا شيء عليها»^(١).

هذا حكم إجماعي بالنسبة إلى غير المتزوجات، أما بالنسبة إلى المتزوجات هل يمكن أن يعقد لهن الذمة من دون أزواجهن ووبنحو مستقل عنهم؟ لا يبعد جوازه وإن لم أجد تصريحاً بذلك، بل ولا إشارة في كلماتهم إلى هذا السؤال. وعلى فرض الجواز، فإن كان الزوج مقيماً في دار الحرب، انقطعت العصمة بينهما؛ لأنه إذا كان استئمان الزوجة - وهو أضعف صلة بالدولة الإسلامية - موجباً لانقطاع العصمة بينهما وبين زوجها الذي يقيم في دار الحرب، فالذمة - التي هي أقوى صلة بالدولة الإسلامية - توجب الانقطاع بالأولوية.

قال ابن البراج في المذهب: «وإذا دخلت المرأة إلى دار الإسلام مستأمنة وكان لها زوج مشرك، انقطع العصمة بينهما، ولم يحتج في ذلك إلى طلاق»^(٢). وقال: «وإذا خرجت امرأة من أهل الحرب إلى دار الإسلام مستأمنة ولها زوج قد تخلف في دار الحرب لم يكن له عليها سبيل، ولها أن تتزوج بعد أن تستبرئ رحمها، فإن جاء زوجها بعد ذلك مستأمناً كان خاطباً من الخطأ»^(٣).

هذا، ولكن من الممكن أن يدعى اختصاص هذا الحكم - أي انقطاع العصمة بسبب اختلاف الدار - حقيقةً وحكماً بالأمان والاستئمان بمعناه الخاص، وبما إذا كان الزوج مشركاً. أما الانقطاع بين الذمية وزوجها الكتابي بسبب اختلاف الدار، فيحتاج إلى دليل.

وفي ختام هذا المبحث نرى جديراً بالذكر أنه ظهر لك مما سبق التمايز الأساسي بين التجنس في القانون الوضعي والقانون الإسلامي. توضيح ذلك: أن

(١) أحكام أهل الذمة، ابن قيم، ج ١، ص ٤٥.

(٢) سلسلة الينايع الفقهية، ج ٩، ص ٩٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

التجنس في القانون الوضعي عقد بين طالب الجنسية والدولة، وهذه الجنسية - أي الجنسية الإرادية - وإن كانت تبتدئ بطلب الفرد من الدولة، إلا أنها لا تتحقق من دون موافقة الدولة، وللدولة في هذا المجال اختيار تام، ولها إعلان الموافقة ومنح الجنسية أو إعلان عدم الموافقة والإمساك عن منح الجنسية. ومن هذه الجهة يقال: إن للفرد طلب الجنسية، وحقه عبارة عن مجرد الطلب لا تمتعه بالجنسية.

وأما في القانون الإسلامي، فإن تمتع الفرد بالجنسية الإسلامية بكلا قسميها حق له، وليس للدولة رفض طلب الفرد، بل عليها منح الجنسية له، لأن التجنس بالجنسية الدينية يتحقق بمجرد إسلام الفرد، ولا يشترط في قبول الإسلام موافقة الدولة. وهذا نحو إيقاع يوجب على الدولة ترتيب الآثار عليه. وأما التجنس بالجنسية العهدية، وإن كان من حيث إنه عقد يشبه التجنس في القانون الوضعي، إلا أنه يبعد منه من حيث إنه إذا طلب كتابي عقد الذمة، يلزم على الدولة الإسلامية الموافقة على ذلك، ويجب عليها عقد الذمة.

المبحث الثاني: الجنسية التبعية الفقرة الأولى: الجنسية الدينية

كل طفل كان أبواه كافرين حين انعقاد نطفته فهو كافر، ولا يتمتع بالجنسية الدينية الأصلية إلا إذا صار مسلماً - ولو بغير إقرار - بأسباب شتى، بعضها مورد وفاق وبعضها محل خلاف:

أولها وأهمها كان في نطاق الأسرة: فإذا أسلم أبواه أو أحدهما بعد انعقاد نطفته إلى حين بلوغه، عُدَّ مسلماً بتبعه، ويتمتع بالجنسية الدينية التبعية بتبع تجنس الأبوين أو أحدهما. هذا أمر مسلم لا خلاف فيه، بل وهذا الحكم جار إذا أسلم أحد أجداده أو جداته.

قال صاحب الجواهر: «إذا أسلم الأب وهو حمل أو ولد منفصل، فإنه يتبع الأب أيضاً بلا خلاف كما عن المبسوط أيضاً، وفي الخبر عن علي عليه السلام: «إذا أسلم الأب جرَّ الولد إلى الإسلام». مضافاً إلى السيرة القطعية في أولاد المسلمين...»

بل عن المبسوط والخلاف أيضاً إجماع الفرقة على إسلام الحمل أو الولد بإسلام الأم، مضافاً إلى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ﴾ . بل الظاهر عدم الفرق في التبعية المزبورة بين إسلام الأب وإسلام الجد وإن علا، والجدات للأب أو الأم مع فرض عدم وجود الأقرب، أما معه، فقد استشكل فيه الفاضل وولده، والأقوى فيه التبعية تغليباً للإسلام، ولصدق القرابة المقتضية لذلك مع حياة الأقرب وموته، وكذا الذرية والولد وغير ذلك مما هو دليل التبعية مع موت الأقرب، ولا ينافيه أحقية الأبوين من غيرهما، من الأجداد والجدات في بعض الأحوال^(١).

وقال المحقق في المختصر النافع: «وحكم الطفل حكم أبويه، فإن أسلم أحدهما لحق بحكمه، ولو أسلم حربي في دار الحرب حقن دمه وماله ولحق به أولاده الأصاغر»^(٢).

وصرح به ابن قيم من فقهاء العامة حيث يقول: «إسلام الأبوين أو أحدهما فيتبعه الولد قبل البلوغ»^(٣).

وهذا، أي تبعية الولد لمتبوعه المسلم، أمر عام من جوانب أخرى: منها: اتحادهما في الموطن أو اختلافهما فيه؛ فالولد يتبعه على كل حال، سواء كان كلاهما مقيماً في دار الإسلام، أو مقيماً في دار الكفر، أو كان أحدهما مقيماً في دار الإسلام والآخر مقيماً في دار الكفر.

ومنها: مكان قبول الإسلام من جانب المتبوع، فالولد يتبعه، سواء كان المتبوع قد أسلم في دار الإسلام أم دار الكفر.

ومنها: زمان قبول الإسلام، أي سواء كان المتبوع قد أسلم في زمان الحرب أم بعده.

ويدل على جميع هذه الأقسام مضافاً إلى إطلاق كلماتهم - التي مرت

(١) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٢٨، ص ١٨٣ - ١٨٤.

(٢) سلسلة الينابيع الفقهية، ج ٩، ص ٢٢٨.

(٣) أحكام أهل الذمة، ابن القيم، ج ١، ص ٥٠٧.

أنفأ - بعض كلماتهم الناصة على ذلك أو القريبة من النص:

قال ابن البراج في المهذب: «والحربي إذا أسلم في دار الإسلام وله زوجة في دار الحرب وسبيت وهي حامل منه، لم يسترق ما في بطنها. وإذا ولدته كان مسلماً بإسلام أبيه، وأي الوالدين أسلم كان الولد تابعاً له»^(١).

وهذا صريح في تبعية الطفل لوالده المسلم مع اختلاف الموطن، أي حال إقامة الأب في دار الإسلام وإقامة الولد في دار الكفر.

وأما إذا أسلم الأب في دار الحرب، فإطلاق كلماتهم يشمل تبعية الطفل له في الإسلام، سواء كان الطفل متحداً معه في الموطن ومقيماً في دار الكفر، أم مختلفاً معه مقيماً في دار الإسلام.

قال الشيخ: «الحربي إذا أسلم في دار الحرب فإنه يعصم بإسلامه دمه وجميع أمواله التي يمكن نقلها إلى بلد الإسلام وصغار ولده، وكذلك حكمه إن أسلم في دار الإسلام»^(٢).

وأما بالنسبة إلى زمان قبول الإسلام، فإنه إضافة إلى إطلاق كلماتهم الذي يشمل حالتي قيام الحرب وعدمه، فإن بعضهم صرح بشمولها في صورة قيام الحرب. وما هو يحيى بن سعيد قال في كتابه الجامع للشرائع: «وإسلام الحربي - والحرب قائمة - يحرم ماله ودمه وولده الطفل والحمل، فإن سبيت أمه، استرقت دونه»^(٣).

وجدير بالذكر أن تبعية الطفل لمتبوعه المسلم أمر بدوي وإيجابي لا استمراري وسلب، بمعنى أنه إذا ارتد متبوعه لا يؤثر أثراً سلبياً في وضعية الطفل، فيبقى على حاله مسلماً ومن مواطني الدولة الإسلامية، صرح به صاحب الجواهر حيث يقول: «وكذا لو أسلم أحد الأبوين وهو طفل، فإنه يحكم

(١) سلسلة الينابيع الفقهية، ج ٩، ص ٩٦.

(٢) المبسوط، شيخ الطائفة، ج ٢، ص ٢٥؛ وقريب منه كلام ابن البراج في المهذب (سلسلة الينابيع الفقهية، ج ٩، ص ٩١).

(٣) سلسلة الينابيع الفقهية، ج ٩، ص ٢٢٦.

بإسلامه حينئذ أيضاً وإن ارتد المتبوع. بل في المسالك، الحكم بذلك موضع وفاق^(١).

وبارتداد المتبوع يخرج الطفل عن ولايته، وتنتقل الولاية لوليّه المسلم. وإذا لم يكن له وليّ مسلم فالولاية للدولة الإسلامية. قال صاحب الجواهر: «إذا كان الوليّ كافراً لا ولاية له أيضاً. إجماعاً. على ولده المسلم بإسلام أمّه أو جدّه، أو بوصفه الإسلام قبل البلوغ، بناءً على اعتباره أو بعده في البكر البالغة إن قلنا بالولاية عليها، لنفي السبيل ولأنّ «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه». ولو كان الأب كذلك تثبت الولاية للجدّ خاصة وبالعكس. ولو كانا معاً كذلك كانت الولاية للحاكم الذي هو وليّ من لا ولاية له»^(٢).

وهذا - أي تحقق الجنسية الدينية للطفل في نطاق الأسرة تبعاً لإسلام أحد أبويه أو أجداده أو جدّاته - أمر مسلم به بين الفريقين، ولكن تحققه بسائر الطرق الخارجة عن نطاق الأسرة ليس على حدّ الاتفاق.

منها: الكفالة، والمقصود منها أن يخرج الطفل عن كفالة وليّه الكافر ويجعل تحت كفالة المسلم. قال السيّد: «إذا كان الولد الكافر مميّزاً وأقرّ بالإسلام يكون طاهراً، وكذا غير المميّز إذا خرج بالكلية عن كفالة أبويه ودخل في كفالة المسلم وتاجعّيته، يكون طاهراً»^(٣).

وهذا الكلام وإن كان فيه نحو إجمال من جانب عطف الجملة الأخيرة على الجملة الأولى، التي تدلّ على اعتراف الطفل بالإسلام، وذلك من جهة توهم لزوم إقرار غير المميّز بالإسلام عطفاً على المميّز. ولكن تكرار الخبر في الجملة الأخيرة بقوله: «يكون طاهراً» مضافاً إلى أنّ عدم تقييده بإسلام الطفل يدفع هذا التوهم ويجعل الجملة الأخيرة كالاستثنائية. وبالتالي، ففي

(١) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٢٩، ٢.

(٢) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٢٩، ص ٢٠٦.

(٣) العروة الوثقى (محشّى)، السيّد كاظم الطباطبائي اليزدي، ج ١، ص ٦٧.

كفالة المسلم لتحقيق الجنسية بالتبعية الدينية كفاية على قول السيد.
ومنها الإسارة، والمراد بها إذا أسر المسلم ولد الكافر، صار مسلماً، وإن
كان في إطلاق هذا الحكم أو تقييده بانفراد الطفل عن أبويه خلاف بين
الفقهاء، وقد أفتى السيد بطهارته إذا سبي منفرداً بقوله: «تبعية الأسير
المسلم الذي أسره إذا كان غير بالغ ولم يكن معه أبوه أو جده»^(١).

كما صرح بذلك صاحب الجواهر حيث قال: «ويحصل [الإسلام] أيضاً
بالسبي منفرداً عن أبويه، كما عن الإسكافي والشيخ والقاضي والشهيد
وغيرهم؛ للسيرة المستمرة في سائر الأعصار والأمصار على إجراء حكم المسلم
عليه، حياً وميتاً في طهارة وغيرها، ومن الغريب ما عن بعض الناس من تسليم
الاتفاق على طهارته دون إسلامه... نعم، لو كان معه أحد أبويه الكافرين لم
يحكم بإسلامه، بلا خلاف أجده فيه»^(٢). وكما صرح به بعض فقهاء العامة
حسب ما جاء في كتاب أحكام أهل الذمة، حيث قال: «الثالثة: تبعية السابي،
فإذا سبي الطفل منفرداً عن أبويه حكم بإسلامه، لأنه صار تحت ولايته
وانقطعت ولاية الأبوين عنه، هذا مذهب الأئمة الأربعة»، ولكن بعضهم صرح
بعدم تقييد الحكم بانفراده عن أبويه^(٣).

ونقل عنهم في موضع آخر: «لو سبي [الطفل] مع أحد أبويه لكان مسلماً
في أصح الروايتين، بل أصح القولين أنه يحكم بإسلامه ولو سبي معهما، وهو
مذهب الأوزاعي وأهل الشام وأحد الروايتين عن أحمد»^(٤).

وأخر طريق يذكر في هذا المجال في كلمات العامة هو تجريد الطفل عن
أبويه أو عن أحدهما بالموت، على اختلاف في تقييد محل الموت بدار الإسلام
أو إطلاقه ولو كان في دار الحرب، وإن كان الحق عدم اعتبار هذا الطريق، إلا

(١) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٢) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٢٨، ص ١٨٤.

(٣) أحكام أهل الذمة، ابن القيم، ج ٢، ص ٥٠٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٩٣.

أن يرجع إلى الكفالة، وهذا أمر آخر.

قال ابن قيم: «[القول] الثاني: أنه يحكم بإسلام الأطفال بموت الأبوين أو أحدهما، سواء ماتا في دار الحرب أو دار الإسلام، وهذا قول في مذهب أحمد، اختاره بعض أصحابه، وهو معلوم الفساد بيقين مما سنذكره. والقول الثالث: أنه يحكم بإسلامهم إن مات الأبوان أو أحدهما في دار الإسلام، ولا يحكم بإسلامهم إن ماتا في دار الحرب، وهذا هو المنصوص عن أحمد، وهو اختيار عامة أصحابه»^(١). ثم أضاف: «لا يصير بذلك [موت الأبوين] مسلماً، بل هو على دينه، وهذا قول الجمهور، وربما ادّعي فيه إجماع معلوم متيقن»^(٢). وظهر مما تقدم أن الجنسية الحاصلة بالتبعية الدينية موضوعها الخاص هو الطفل الصغير، ولا يشمل الكبير في نطاق الأسرة فضلاً عن خارجها. وهل يشمل أحد الزوجين بالنسبة إلى الآخر؟ بمعنى أنه إذا أسلم أحد الزوجين وحصل على الجنسية الدينية الإرادية، فهل يعد الآخر مسلماً باتباعه، ويحصل على الجنسية الدينية التبعية؟

إن الجواب بالنفي عن هذا السؤال أمر متفق عليه؛ لأن الإسلام الحكمي - الذي من آثاره الجنسية التبعية الدينية - يختص بالصغير، وليس له دور بعد البلوغ، فلا يشمل الكبير، سواء كان ولداً أم غير ولد؛ لأن إسلام الكبير إسلام حقيقي يتحقق بإقراره، كما مرّ في التجنس. هذا، ولكن من الممكن للزوجة الحصول على جنسية قريبة من الجنسية العهدية - لا الدينية - مع فرض بقاء النكاح وعدم انحلاله وفسخه. وأمّا مع فسخه، فلا يبقى للمسألة موضوع.

وتوضيحاً للمسألة نقول: إذا أسلم أحد الزوجين وأسلم الآخر قبل انحلال النكاح، فكلاهما يعدّ مسلماً مستقلاً عن الآخر، ويتمتعان بالجنسية الدينية، وهذا خارج عن محل الكلام. أمّا إذا أسلم أحدهما دون الآخر،

(١) أحكام أهل الذمة، ابن القيم، ج ٢، ص ٤٩٢.

(٢) المصدر نفسه.

فحكم المسألة مختلف من جوانب: منها مذهب الزوجين قبل قبول الإسلام، ومنها تقدم الزوج أو الزوجة في قبول الإسلام، وها هي خلاصة كلماتهم: إذا كان الزوجين غير كتابيين فأسلم أحدهما دون الآخر قبل الدخول، يفسخ النكاح بالفور، ولا مجال للبحث عن جنسية غير المسلم منهما بعد انحلال النكاح.

وأما إذا كان الإسلام بعد الدخول، فينتظر قبول الإسلام من الآخر في زمن العدة، وإلا يفسخ النكاح بانقضاء المدة؛ لأن الإسلام لا يقر النكاح بين المسلم والمشرک. وهذا الحكم جارٍ إذا كانا كتابيين وأسلمت الزوجة دون زوجها، وإن قيل بعدم انفساخ النكاح في هذه الصورة لكن بشرط عدم الخلوة على حسب نقل ابن البراج في المذهب، حيث قال: «وكذلك إذا كانا كتابيين فأسلمت الزوجة؛ لأن الكتابي لا يتمسك بعصمة مسلمة أبداً، سواء كانا في دار الحرب أو دار الإسلام، وقد ذكر بعض أصحابنا أن نكاحها لا يفسخ بإسلامها، لكن لا يمكن الرجل من الخلوة بها»^(١).

وأما إذا أسلم الزوج دون زوجته الكتابية، فنكاحهما باقٍ مستمر، وهذه هي الصورة التي تتمتع الزوجة بنحو من الجنسية الإسلامية القريبة إلى الجنسية العهدية بتبع إسلام زوجها وتجنسه؛ لأنه إذا حصلت الزوجة على الجنسية العهدية بسبب تجنس زوجها بهذه الجنسية، فهي أحق بذلك إذا تجنس زوجها بالجنسية الدينية.

وقد تقدمت كلماتهم في هذا المجال وأدلتهم في مبحث آثار التجنس، ونكتفي هنا بنقل قول العلامة الذي هو مصداق تام لـ «خير الكلام ما قلّ ودلّ» حيث قال: «إذا أسلم زوج الكتابية دونها، بقي نكاحه قبل الدخول أو بعده، دائماً ومنقطعاً، سواء كان كتابياً أو وثنيّاً. فإن أسلمت دونه قبل الدخول، انفسخ النكاح... وأما غير الكتابيين، فأيهما أسلم قبل الدخول انفسخ النكاح

في الحال... وإن كان بعده وقف على انقضاء العدة، فإن أسلم صاحبه، فالنكاح بحاله، وإلا بطل»^(١).

الفقرة الثانية: الجنسية العهدية

إذا تجنس أجنبي بالجنسية العهدية، فبتبعه يتمتع أولاده الصغار بهذه الجنسية، وهذا موضع وفاق. وقد مرّ كلام الماوردي في هذا المجال، معللاً حيث قال: «ولا تجب الجزية إلا على الرجال الأحرار العقلاء، ولا تجب على امرأة ولا صبي... لأنهم أتباع وذراى»^(٢). وقريب منه كلام العلامة في القواعد حيث قال: «والصبي والمجنون والعبد والمرأة أتباع لا جزية عليهم»^(٣).

وهذه الجنسية للطفل من حيث القوة تبقى وتستمر حتى مع زوال جنسية متبوعة؛ لأنه إذا ارتد متبوع الطفل عن أحد الأديان الثلاثة إلى مذاهب الشرك والإلحاد، زالت عنه جنسيته العهدية بناء على اشتراط التدين بالأديان الثلاثة في عقد الذمة، ولكن أولاده الصغار لا يخرجون عن الذمة بسبب ذلك، إلا أن يرتحلوا من دار الإسلام إلى دار الحرب.

يدلّ على هذا كلام الشيخ في المبسوط، حيث قال: «وأما أولاده، فإن كانوا كباراً أقرّوا على دينهم ولهم حكم نفوسهم، وإن كانوا صغاراً نظر في الأم، فإن كانت على دين يقرّ أهله ببذل الجزية، أقرّ ولده الصغير في دار الإسلام، سواء ماتت الأم أو لم تمت، وإن كانت على دين لا تقرّ عليه أهله كالوثنية وغيرها، فإنهم يقرّون أيضاً لما سبق لهم الذمة»^(٤).

كما أنه إذا نقض المتبوع العهد وخرق الذمة، لا يؤثر أثراً سلبياً في الجنسية العهدية لأولادهم، وهم باقون على الذمة أيضاً على قول، وتزول الذمة

(١) المصدر نفسه، ص ٥١١.

(٢) الأحكام السلطانية، الماوردي، ص ١٤٤.

(٣) سلسلة الينابيع الفقهية، ج ٩، ص ٢٥٨.

(٤) المبسوط، شيخ الطائفة، ج ٢، ص ٥٧ و ٥٨.

على قول: قال صاحب الجواهر: «الذمي إذا نقض العهد ولحق بدار الحرب فأمان... وأما أولاده الأصاغر فهم باقون على الذمة لعدم الانتقاض بالنسبة إليه»^(١). وقال في موضع آخر: «فلعل الأقوى حينئذ انتقاض الأمان في توابعه»^(٢).

ومن جانب آخر، فإن لتجنس الفرد بالجنسية العهدية أثراً إيجابياً في مركز زوجته، حيث تمنح لها الجنسية العهدية بتبع تجنس زوجها؛ لأنها داخلة في عهد زوجها، بخلاف التجنس بالجنسية الدينية؛ لأنه يترتب على قبول الإسلام، وقبول الإسلام من كل كبير بإقرار نفسه، ولا تأثير لإقرار غيره حتى ولو كان زوجها. وهذا حكم إجماعي قد مرت كلمات الفقهاء حوله، خصوصاً إذا كانت الزوجة كتابية وأقامت في دار الإسلام. أما إذا أقامت في دار الكفر، فلا يبعد عدم منحها الجنسية العهدية، بناء على اشتراط الذمة بشرط الإقامة في دار الإسلام، كما أشرنا إليه سابقاً.

وأما كونها غير كتابية، فالظاهر أنه لا يقدح في المطلب؛ لأن الظاهر أن اعتبار شرط التدين بالأديان الثلاثة في الذمة مخصوص بمن انعقدت له الذمة بالاستقلال ولا يشمل من منحت له الجنسية بتبع هذا الشخص.

المبحث الثالث: الجنسية التحصلية (الزواج المختلط)

الفقرة الأولى: الجنسية الدينية

إن منح الجنسية الدينية للزوجة بسبب زواجها بالمسلم ممنوع بأحد دليلين: الأول: أنها سالبة بانتفاء الموضوع؛ لأنه بناء على القول المشهور، وحدة الجنسية أصل حاكم على نظام الأسرة في الإسلام، فهم كما يمنعون زواج المسلمة بغير المسلم، يمنعون زواج المسلم من غير المسلمة ابتداءً، سواء كانت كتابية أم غير كتابية، قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾^(٣).

(١) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٤١، ص ٦٣٢ و ٦٣٤.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢١، ص ٢٧٧.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٢١.

وقال الراوندي: «هذه الآية على عمومها عندنا في تحريم مناكحة جميع الكفار، وليست منسوخة ولا مخصوصة... وأما المجوسية، فلا يجوز نكاحها إجماعاً؛ لأنها تدعو إلى النار كما حكاها الله تعالى، وهذا العلة قائمة في الذممة من اليهود والنصارى، فيجب أن لا يجوز نكاحها»^(١).

وبه قال الشيخ في المبسوط^(٢) والنهاية^(٣)، والسيد في الانتصار^(٤) والمسائل الناصريّات^(٥)، والمفيد في المقنعة^(٦)، وأبو الصلاح في الكافي^(٧)، وسلار في المراسم^(٨)، وابن البراج في المهذب^(٩)، والحلي في الغنية^(١٠)، وابن حمزة في الوسيلة^(١١)، والصهرشتي في الإصباح^(١٢)، والمحقق في الشرائع^(١٣)، ويحيى بن سعيد في جامع الشرائع^(١٤)، والعلامة في القواعد^(١٥) والتبصرة^(١٦) والإرشاد^(١٧)

(١) سلسلة البنايع الفقهية، ج ١٨، ص ٢١٨.

(٢) المبسوط، شيخ الطائفة، ج ٤، ص ١٧٨.

(٣) سلسلة البنايع الفقهية، ج ٤، ص ١٠١ و ١٠٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٥٤ و ١٥٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٩١.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٤ و ٢٨٨.

(١٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٤٤ و ٥٤٥.

(١٥) المصدر نفسه، ٥٩١ و ٦١١.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٢٣.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٤٨.

وتلخيص المرام^(١).

الثاني: أنه بناء على الجواز - على كراهية^(٢) أو اضطراراً - لا مجال لمنح الجنسية الدينية^(٣) لأنه:

أولاً: إن الجواز مخصوص بالكتايبة الذميمة التي أقامت بدار الإسلام^(٤)؛

(١) المصدر نفسه، ص ٤٦٨ و ٤٧٣.

(٢) كقول الصدوق في الهداية: «وتزويج اليهودية والنصرانية جائز، ولكنهما يمنعان من شرب الخمر وأكل لحم الخنزير، وعلى متزوجهما في دينه غضاضة». - سلسلة الينابيع الفقهية، ج ١٨، ص ٢٦.

وفي المقنع بأنه: «لا بأس بتزويج النصرانية، فإن تزوجت يهودية فامنعها من شرب الخمر وأكل لحم الخنزير، واعلم أن عليك في تزويجك إياها غضاضة». - نفس المصدر، ص ١٣ - وقال به الشيخ في الخلاف - المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ١٣، ٢٩ و ١١٥ - والمبسوط - ج ٤، ص ١٦٢. (٣) كما مال إليه ابن البراج في المهذب بقوله: «ولا يجوز للمسلم العقد على مشركة، عابدة وثني، كانت أو يهودية أو نصرانية أو غير ذلك، إلا في حال الضرورة الشديدة» - سلسلة الينابيع الفقهية، ج ١٨، ص ١٥٩.

وابن حمزة في الوسيلة بقوله: «الكفاءة معتبرة في نكاح الدوام وهي الإيمان، ولا يصح العقد لمؤمن على كافرة، ولا الكافر على مؤمنة، ولا الناصب، ويجوز لمؤمن أن يتمتع باليهودية والنصرانية والناصبية مختاراً، وعقد النكاح الغبطة مضطراً» - المصدر نفسه، ص ٢٩١. وابن إدريس في السرائر بقوله: «قد قدمنا أنه لا يجوز للرجل المسلم أن يعقد على الكافرات على اختلافهن، فإن اضطر إلى العقد عليهن، عقد على اليهودية والنصرانية، وذلك جائز عن الضرورة على ما روي في بعض الأخبار» - المصدر نفسه، ج ١٩، ص ٣٧٣.

وظاهر كلام الشيخ في النهاية، انحصار الاضطرار بمورد الإسارة، إذ هو قال: «والمسلم إذا أسره المشركون لم يجز له أن يتزوج فيما بينهم، فإن اضطر جاز له أن يتزوج في اليهود والنصارى، فأما غيرهم فلا يقربهم بحال» - المصدر نفسه، ج ٩، ص ٥٣.

وقريب من ذلك قول ابن إدريس في السرائر - المصدر نفسه، ص ١٨٣ - وابن البراج في المهذب - المصدر نفسه، ص ٩٤ - ويحيى بن سعيد في الجامع للشرائع - المصدر نفسه، ج ١٩، ص ٥٥٤.

(٤) عن حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «... فمن كان منهم [أهل الكتاب] في دار الإسلام فلن يقبل منهم إلا الجزية أو القتل وما لهم فيء، وذرايرهم سبي. وإذا قبلوا الجزية على أنفسهم حرم علينا سبيهم وحرمت أموالهم، وحلت لنا مناكحتهم، ومن كان منهم في دار الحرب حل لنا سبيهم ولم تحل لنا مناكحتهم». وسائل الشيعة، ج ١١، ص ١٧، كتاب الجهاد، الباب ٥ من أبواب جهاد العدو، حديث ٢.

فهي بسبب الذمة متمتعة من الجنسية الإسلامية العهدية، فلا يحتاج إلى الجنسية الإسلامية مرة أخرى.

وثانياً: بناء على جواز نكاح مطلق الكتابية، ذمية كانت أم غير ذمية، فهي أيضاً لا تمنح لها الجنسية الإسلامية الدينية؛ لأن هذه الجنسية مترتبة على قبول الإسلام أو اعتبارها مسلمة، وكلاهما منتف. فأكثر ما يمكن أن يقال إنها بسبب زواجها بالمسلم تتمتع بنحو من الجنسية العهدية إذا كانت مقيمة في دار الإسلام، وإلا فلا. وعلى كل حال، فلا يبقى مجال لمنحها الجنسية الدينية التحصيلية.

الفقرة الثانية: الجنسية العهدية

لا مانع من تحقق الجنسية العهدية للزوجة بسبب زواجها من الذمي؛ لأنه إذا تزوج كتابي من غير ذمية، كتابية كانت أم غير كتابية، فعلى فرض صحة النكاح، تصبح من أتباعه، وبه تصبح ذمية وتمنح لها الجنسية العهدية، ولكنه على الظاهر مشروط بإقامتها في دار الإسلام؛ لأنه في فرض إقامتها في دار الكفر لا يمكن للدولة الإسلامية القيام بواجباتها تجاه هذه الزوجة، كما أنه لا يمكن لها ذلك أيضاً. فإذا لا يبقى موضوع لعقد الذمة، إضافة إلى ما مر في مبحث آثار التجنس بالجنسية العهدية بالنسبة للزوجة بالأولوية القطعية.

المبحث الرابع: الجنسية الإجبارية

لا مجال للجنسية الإجبارية في كلا قسميها - الدينية والعهدية - لأنهما مبنيتان على الإرادة الحرة، وهذا لا يتلاءم مع الإجبار، والتاريخ يشهد بذلك؛ لأن المسلمين إذا فتحوا بلداً، لم يجبروا الناس على قبول الجنسية الإسلامية، بل يُخَيَّرُونَهُمْ بين قبول الإسلام وبين عقد الذمة، ويصبحون بذلك من مواطني الدولة الإسلامية، ويبقى الآخرون في البلاد المفتوحة ويعيشون في ظل عدل الإسلام بعقد الأمان وسائر العقود، ولكنهم يعدّون من الأجانب.

المبحث الخامس: الجنسية الرجوعية

المقصود بالجنسية الرجوعية هو التجنس بالجنسية الإسلامية بعد

زوالها. وهذا يتحقق بشرطين:

أولهما: تمتّع الفرد بالجنسية الإسلامية سابقاً.

وثانيها: زوال جنسيته. وحيث إن حكم الزوال في الجنسية الدينية مختلف عنه في الجنسية العهدية، فبحسب هذا الاختلاف يختلف حكم الجنسية الرجوعية في قسميه:

الفقرة الأولى: الجنسية الدينية

لا مجال للرجوع إلى الجنسية الدينية، لأن ترك الإسلام، — المعروف بالارتداد — ممنوع إلا في مورد واحد على قول. وإيضاحاً للمسألة نقول: إن ترك الإسلام وإن كان ممكناً تكويناً، إلا أنه ممنوع تشريعاً. وعلى كل حال، إذا ترك الإسلام يعدّ مرتدّاً، وهذا لا يقتضي زوال جنسيته، كما زعم بعض^(١)؛ لأن الارتداد جريمة يرتكبها الفرد، فيستحقّ عليها عقابها.

وأكثر ما يمكن أن يقال هو أن الشخص — بالارتداد — أبرز إرادته للخروج عن الجنسية الإسلامية، وهذا أمر لا تعترف به الدولة، فبمجرد إرادته لا تزول جنسيته؛ لأن الجنسية رباط قانوني وصلة بين الفرد والدولة، ولا يمكن زوالها من الناحية المنطقية إلا بإرادة طرفيه، والدولة الإسلامية لا تعترم زوالها، بل ليس لها أن توافقه في هذه الإرادة.

فعلى هذا، وإن كان المرتد قد خرج بارتداده عن الإسلام، إلا أن حكمه مختلف عن حكم الكافر الأصلي^(٢). ولهذا تستمرّ جنسيته الإسلامية.

أمّا بناء على وجود الملازمة بين ارتداد الشخص وزوال جنسيته الدينية، فيمكن الرجوع بالجنسية الدينية فقط بقبول الإسلام مطلقاً إن كانت هي مرتدة وأما إذا كان مرتدّاً، فالرجوع يمكن إذا كان ارتداده عن ملة لا عن فطرة.

أما المورد الوحيد الذي يمكن خروج الشخص عن الإسلام، فهو إذا لم يصف المسلم الحكمي وصف الإسلام حين بلوغه. وبهذا يخرج عن الإسلام وعن الأمة الإسلامية، ولكن يعدّ كافراً أصلياً لا مرتدّاً.

(١) حقوق بين الملل خصوصي (فارسي)، دكتور علي محمد مكرمي ج ١، ص ٢٢١.

(٢) تأتي الإشارة إلى بعض الاختلافات في المباحث الآتية.

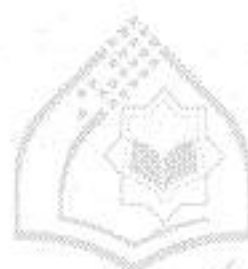
وحيث إنّه لم يعدّ مسلماً - ولو مرتدّاً - فلا يتمتع بالجنسيّة الدينيّة، بل تزول عنه جنسيّته، ويمكن له الرجوع بالجنسيّة الدينيّة بقبوله الإسلام بعد البلوغ. أمّا الجنسيّة العهديّة، فلا مجال إلى ذلك، وإن كان قد تدبّر بأحد الأديان الثلاثة حين بلوغه بعد عدم وصفه الإسلام؛ لأنّ الجنسيّة العهديّة تختصّ بالكتابيّ الأصلي ولا تشمل من كان متّصفاً بالإسلام قبل بلوغه، وهذا مستفاد من كلام الشيخ حيث قال: «وأما من كان من عبدة الأوثان فدخل في دينهم، فلا يخلو أن يدخل في دينهم قبل نسخ شرعهم أو بعده: فإن كان قبل نسخ شرعهم أقرّوا عليه، وإن كان بعد نسخ شرعهم لم يقرّوا عليه... فإن دخل عابد وثن في دين أهل الكتاب قبل النسخ وله ابنان صغير وكبير، فأقاما على عبادة الأوثان، ثمّ جاء الإسلام ونسخ كتابهم، فإنّ الصغير إذا بلغ وقال: إنني على دين أبي وبذل الجزية أقرّ عليه، لأنّه تبع أباه في الدين. وأمّا الكبير، فإن أراد أن يقيم على دين أبيه ببذل الجزية لم يقبل منه؛ لأنّ له حكم نفسه ودخوله في الدين بعد النسخ لا يصحّ. فإن كانت المسألة بحالها ودخل أبوهما في دين أهل الكتاب، ثمّ مات، ثمّ جاء الإسلام وبلغ الصبي واختار دين أبيه ببذل الجزية أقرّ عليه؛ لأنّه تبعه في دينه، فلا تسقط بموته، والكبير فلا يقرّ بحال لأنّ له حكم نفسه»^(١).

الفقرة الثانية: الجنسيّة العهديّة

الرجوع إلى الجنسيّة العهديّة - خلافاً للجنسيّة الدينيّة - في موضع من الإمكان؛ لأنّه من الممكن زوال هذه الجنسيّة من صاحبها بأسباب متعدّدة على ما يأتي في مبحث زوال الجنسيّة. فإذا انعقدت الذمّة لهذا الشخص كانت جنسيّته العهديّة من نوع الجنسيّة الرجوعيّة.

وإذا أسلم هذا الشخص، فإنّه وإن كان بإسلامه قد أصبح من مواطني الدولة الإسلاميّة، إلّا أنّ جنسيّته الإسلاميّة ليست من نوع الرجوعيّة، بل هي من نوع الجنسيّة الدينيّة التي تسمّى بالتجنّس بالجنسيّة الدينيّة.

(١) المبسوط، شيخ الطائفة، ج ٢، ص ٢٦ و ٢٧.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

□ الفصل الرابع: فقد الجنسية الإسلامية وزوالها

◎ المطلب الأول: زوال الجنسية بالتغيير

المبحث الأول: التغيير الإرادي

المبحث الثاني: التغيير التبعي

المبحث الثالث: التغيير التحصلي

المبحث الرابع: التغيير الإجباري

◎ المطلب الثاني: زوال الجنسية بالتجريد منها

المبحث الأول: التجريد بسبب ارتكاب الجرائم وبعنوان العقوبة

المبحث الثاني: التجريد بسبب قطع العلاقات

◎ المطلب الثالث: زوال الجنسية بالارتقاء

نبحث عن زوال الجنسية الإسلامية على النهج الذي بحثنا به سابقاً عن زوال الجنسية في القانون الوضعي المعاصر، في البابين التاليين: زوال الجنسية بسبب تغييرها السلبي، وزوالها بسبب التجريد منها. ونضيف إليهما ما يختص بالقانون الإسلامي، وهو زوال الجنسية العهدية بالارتقاء. وحيث إن الزوال وأحكامه في الجنسية الدينية يختلف عن الزوال وأحكامه في الجنسية العهدية، إذ الأصل في الجنسية الدينية عدم الزوال إلا في مورد واحد، بخلاف الجنسية العهدية التي كان الأصل فيها إمكان الزوال، فعلياً أن نبحث عن كل واحد منها مستقلاً عن الآخر:

المطلب الأول، زوال الجنسية بالتغيير

المبحث الأول: التغيير الإرادي

الفقرة الأولى: الجنسية الدينية

لا يتحقق زوال الجنسية الدينية بالإرادة - وغير الإرادة - إلا في مورد واحد؛ لأنه لو اكتسب شخص الجنسية بالإسلام، تستمر جنسيته الدينية طوال عمره وإلى آخر حياته، سواء كان إسلامه إسلاماً فطرياً بانعقاد نطفته من مسلم أو مسلمة، أو كان إسلامه إسلاماً ملبياً، أي أن نطفته لا تنقعد من مسلم ولا مسلمة، بل يعد مسلماً بأسباب أخرى، والتي يبحث عنها في مبحث الجنسية الطارئة، وسواء بقي هذا الشخص على اعتقاده الإسلامي طوال عمره أو بدّل دينه وارتدّ عن الإسلام.

أمّا استمرار جنسيته الدينية وعدم إمكان زوالها في فرض بقائه على الإسلام، فهو أمر واضح لا خلاف فيه؛ لأن الجنسية الدينية هي فرع العقيدة

الإسلامية ومعلولها، وما دامت العلة موجودة، فالمعلول أيضاً موجود، ولا يعقل زوال المعلول مع وجود علته الكاملة. وقد مضى في موضعه أن الإسلام سبب تامّ لتحقيق الجنسية الدينية، وإن كان من الممكن تفاوت أحكام بعضها عن بعض بسبب توافر شروط أخرى أو عدمها، مثل الإقامة في دار الإسلام أو عدمها.

وأما استمرار جنسيته الدينية وعدم زوالها حتى بعد ارتداده وخروجه عن العقيدة الإسلامية، فهو أمر يبعث على التعجب ابتداءً، وذلك على خلاف فرض بقاءه على العقيدة الإسلامية؛ لأنّ المفروض هو نشوء الجنسية الدينية على أساس الإسلام، فإذا انهدم هذا الأساس والمبنى فكيف يبقى البناء، أي الجنسية الدينية؟ خصوصاً مع تأكيدنا على دور إرادة الفرد في تحقيق الجنسية الدينية وعضويته في المجتمع السياسي الإسلامي.

وبناء على هذا، إذا كانت جنسية الفرد وعضويته في المجتمع على حسب إرادته، فمن المنطقيّ قبول دور إرادته بخروجه عن عضوية المجتمع وزوال جنسيته، فلا بدّ أن تزول جنسيته الدينية بسبب ارتداده وخروجه عن العقيدة الإسلامية، فكيف يمكن توجيهه وتبرير استمرار جنسيته؟
فلنذكر قبل التوجيه، نكتتين رفعاً للتعجب المذكور:

الأولى: لا يشترط الاتحاد بين شرط الحدوث وشرط البقاء أو بين العلة المحدثّة والعلة المبقية، خصوصاً في الاعتباريات. فمن الممكن أن نقول: إنّ الإسلام هو شرط حدوث الجنسية الدينية لا شرط بقاءها، فيستمرّ على جنسيته الدينية، وإن كان قد ارتدّ.

الثانية: إنّ الاعتراف بدور إرادة الفرد لعضويته في المجتمع الإسلامي لا يلزم الاعتراف بدور إرادته كذلك في خروجه عن المجتمع، وهذا أمر شائع في عالم السياسة والقانون. مثلاً من الممكن أن تشترط بعض الأحزاب لعضوية الفرد في الحزب بقاءه في الحزب طوال عمره، وعدم تمكنه من الخروج من الحزب بإرادته.

فالفرد وإن كان قد دخل في الحزب بإرادته الحرة، إلّا أنّ الخروج لم

يكن بإرادته. كما أن العقود اللازمة وإن كانت تتعقد بالإرادة الحرة من طرفي العقد، ولكنها لا تنسخ بصرف إرادة أحد الطرفين، ولا إلزام بقبول الفسخ على الطرف الآخر، خصوصاً إذا كان العقد مشروطاً بإسقاط كافة الخيارات.

فلنا أن نقول: إن الإنسان بإرادته الحرة يقبل الإسلام طوال عمره وبشرط عدم خروجه عن عقيدته الإسلامية، وليس له الخروج قانوناً عن هذه العقيدة بإرادته، فإذا خرج واقعاً، لا تعترف الدولة بهذا الخروج، بل تعاقبه على جريمة الارتداد.

وتوضيحاً للمسألة نقول: صحيح أنه كما أن الفرد يقبل الإسلام بإرادته الحرة، يمكن خروجه عن العقيدة الإسلامية والأمة الإسلامية، ولكن هذا لا يلزم خروجه عن المجتمع السياسي الإسلامي والجنسية الإسلامية. والشاهد على هذا هو أن المرتد وإن كان قد يعاقب بأشد العقوبات، ولكنه لا يعد من الكفار الأصليين بسبب ارتداده، ويميز عنهم بدليل سابقته في الإسلام، كما صرح به صاحب الجواهر، إذ يقول: «إذا قتل مرتد ذمياً، ففي قتله تردد، كما في القواعد، والمقتضي لوجوب قضاء الصلوة عليه لو أسلم»^(١).

ولهذا صرح في موضع آخر بأنه بحكم المسلم بقوله: «إذا قدمت مسلمة، فارتدت، لم ترد، لأنها بحكم المسلمة»^(٢).

ومن هذه الجهة فإن المرتد وإن لم يعد مسلماً، ولكنه لا يعد كافراً أصلياً أيضاً. ولهذا يختلف مركزه القانوني وأحكامه الفقهية عن الكافر الأصلي، وله امتيازات بالنسبة إليه، حتى ولو كان الكافر الأصلي ذمياً وكان مواطناً في الدولة الإسلامية، لا أجنبياً.

وتظهر بعض هذه المزايا في أبواب الميراث والقصاص؛ لأن التساوي في الدين شرط أساسي للميراث والقصاص. وعلى أساس هذا الشرط يرث المسلم من الكافر ومن المسلم ولا يرثه إلا المسلم. قال الصدوق في المقنع: «واعلم أنه

(١) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٤٢، ص ١٦٢.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢١، ص ٣٠٥.

لا يتوارث أهل ملتين، والمسلم يرث الكافر والكافر لا يرث المسلم»^(١).
وقال المفيد في المقنعة: «يرث أهل الإسلام بالنسب والسبب أهل الكفر والإسلام، ولا يرث كافر مسلماً على حال»^(٢).

فإذا كان المورث مسلماً، فميراثه لورثته المسلمين فقط. وإن لم يكن له وارث مسلم فميراثه للإمام. أما إذا كان المورث كافراً، فميراثه لورثته الكفار إن لم يكن له وارث مسلم، هذا إذا كان كفر المورث أصلياً لا ارتداداً. أما إذا كان كفره ارتداداً فلا يرثه إلا ورثته المسلمون. وإن لم يكن له وارث مسلم، فالميراث للإمام. وعلى هذا يرث المرتد الكافر الأصلي ولا يرث الكافر الأصلي المرتد. قال في الجواهر: «والكفار يتوارثان وإن اختلفوا في النحل [بشرط] أن يكون كفر المورث أصلياً، فلو كان عن ردة لم يرثه الكافر مطلقاً»^(٣).

وقال في موضع آخر: «ولو قتل أو مات [المرتد] كانت تركته لورثته المسلمين دون غيرهم، فإن لم يكن له وارث مسلم فهو للإمام»^(٤).

ومن جانب آخر: إذا قتل ذمي مرتدّاً، قتل به بلا تردد، بخلاف العكس؛ لأنّ في قصاصه تردد. قال في الجواهر: «لو قتل ذمي مرتدّاً ولو عن فطرة قتل، لأنّه محقون الدم بالنسبة إلى الذمي»^(٥).

وقال في موضع آخر: «إذا قتل مرتدّاً ذمياً ففي قتله تردد كما في القواعد، منشؤه تحريم المرتد بالإسلام»^(٦).

فعلى هذا فأكثر ما يمكن أن يقال في باب الارتداد، هو أنّ الارتداد إعلام عن الخروج من الجنسية الدينية من جانب الفرد، وهذا الخروج لا تعترف به الدولة الإسلامية، فبمجرد إرادته لا تزول جنسيته، بل يحتاج إلى موافقة

(١) سلسلة الينابيع الفقهية، ج ٢٢، ص ١٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٣) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي ج ٣٩، ص ٢٢ و ٢٣.

(٤) المصدر نفسه، ج ٤١، ص ٦١٦.

(٥) المصدر نفسه، ج ٤٢، ص ١٦٥.

(٦) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٤٢، ص ١٦٣.

الجانب الآخر، وهو الدولة، والمفروض عدم موافقتها، لأن الجنسية رباط وصلة بين الفرد والدولة، ولا يعقل زوالها بإرادة الفرد فقط كما هو الحال في القانون الوضعي حيث لا تزول الجنسية بعد طلب الفرد إلا بموافقة الدولة.

أما المورد الوحيد الذي يمكن فيه زوال الجنسية الدينية - على بعض الأقوال - فهو خروج الشخص عن العقيدة الإسلامية، وهو الخروج الذي لا يعدّ معه الشخص مرتدّاً، بل يعدّ كافراً أصلياً، وذلك في حال لم يصف المسلم الحكمي معه الإسلام حين بلوغه؛ لأن وصف الإسلام شرط أساسي لتحقيق الارتداد الفطري كما صرح به صاحب الجواهر في قوله: «وبالجملة، فلا خلاف ولا إشكال في فطرية من انعقد وولد ووصف الإسلام عند بلوغه وأبواه مسلمان، بل أو أحدهما»^(١).

وقال في موضع آخر، ناقلاً عن كشف اللثام: «إن المراد [من المرتد] من لم يحكم بكفره قطّ لإسلام أبيه أو أحدهما حين ولد ووصفه الإسلام حين بلغ... فلو بلغ كافراً لم يكن مرتدّاً عن فطرة»^(٢).

وحيث إن هذا الشخص لا يعدّ لا مسلماً ولا مرتدّاً، فإنّه بالضرورة يعدّ كافراً أصلياً، فبكفره الأصلي الاختياري فقد الشرط الأصلي الوحيد لجنسيته الدينية، فتزول جنسيته الدينية، ويصبح حصوله على هذه الجنسية مشروطاً بقبوله الإسلام.

وتتبعاً للبحث - وعلى فرض زوال الجنسية الدينية بالارتداد - نقول: إن الارتداد المؤثر يتحقق بأشكال مختلفة مع شرائطه. قال صاحب الجواهر: «المرتدّ، وهو الذي يكفر بعد الإسلام، سواء كان الكفر سبق لإسلامه أم لا، ويتحقق بالبيّنة عليه... وبالإقرار على نفسه بالخروج عن الإسلام، أو ببعض أنواع الكفر، وبكلّ فعل دالّ صريحاً على الاستهزاء بالدين والاستهانة به ورفع اليد عنه، كالقاء المصحف في القاذورات وتمزيقه واستهدافه ووطنه وتلوّث

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٠٤.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٠٢.

الكعبة، أو أحد الضرائح المقدسة بالقاذورات، أو السجود للصنم، وعبادة الشمس، ونحوها، وإن لم يقل بربوبيتها... بل الظاهر حصول الارتداد بإنكار ضروري المذهب»^(١).

وقال في بيان شرائطه: «يشترط في الارتداد بقسميه البلوغ وكمال العقل والاختيار بلا خلاف معتد به أجده فيه، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه، مضافاً إلى معلومية اعتبارها في نحو ذلك، فلا عبرة به من الصبي وإن كان مراهقاً، لحديث رفع القلم وغيره»^(٢).

وكذلك لا عبرة بارتداد المجبور والمكره والمجنون والساهي والمغمى عليه وأمثال ذلك.

الفقرة الثانية: الجنسية العهدية

إن الأصل في الجنسية العهدية — كما قلنا سابقاً — إمكان الزوال وتغييرها السلبي بأسباب متعددة، منها إرادة الفرد وطلبه؛ لأن عقد الذمة وإن كان عقداً دائماً — بخلاف الأمان والهدنة^(٣) — وكانت الجنسية الناشئة عنه أيضاً دائمة، إلا أن الدوام فيها ليس بمعنى أبديتها وعدم تغييرها، بل يمكن زوالها وتغييرها، وإن كان الأصل فيها استمرارها، كمقد النكاح الدائم الذي يمكن انحلاله بطلاق أو بالأسباب الموجبة لفسخه.

وعلى أي حال، فأول طريق لزوال الجنسية هو الزوال الإرادي عن طريق

(١) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٤١، ص ٦٠٠ - ٦٠٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٠٩.

(٣) أ. قال الشيخ: «فأما المستأمن والمأهد، فهما عبارتان عن معنى واحد، وهو من دخل إلينا بأمان لا للبقاء والتأييد» - المبسوط ج ٢، ص ٤٢.

ب - وقال أيضاً: «الأمان على ضربين: هدنة وعقد جزية، فالهدنة عقد أمان إلى مدة، إما على عوض أو غير عوض» - المصدر نفسه، ص ٢٧.

ج - وقال أيضاً: «فالذمي من له ذمة مؤبدة، والمستأمن من دخل إلينا بأمان، وتسعى الذمي أهل العهد» - المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٢٩.

فسخها من طرف الذمي فقط أو بإقالته من جانبين، لأن عقد الذمة، وإن كان لازماً من جانب الدولة الإسلامية، إلا أنه جائز من جانب الذمي^(١)، فيمكن فسخه من طرفه إذا أراد، وإن لم يصرح به في متن العقد. وإذا أمكن زوالها بالفسخ من جانب واحد، فبطريق أولى يمكن زوالها بالإقالة من جانبين.

المبحث الثاني: التغيير التبعي

الفقرة الأولى: الجنسية الدينية

لا مجال لفرض زوال الجنسية الدينية بالتبعية على ضوء ما قدمناه؛ لأنه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع. توضيح ذلك: أنه إذا لم يكن هناك طريق لزوال الجنسية الدينية عن صاحبها بإرادته، بل تبقى قائمة ومستمرة رغم طلبه التحلل منها، فإن زوجاته وأولاده الصغار يبقون على جنسياتهم الدينية. هذا على القول بالصواب من أن الارتداد لا يوجب زوال الجنسية الدينية.

وأما على القول الآخر، وهو الذي نزل الارتداد منزلة زوال الجنسية الدينية، فهنا أيضاً لا مجال لزوال الجنسية الدينية بالتبعية؛ لأن آثار الارتداد تنحصر وتتحدد بالمرتد نفسه، ولا تتجاوز إلى أسرته، فهم باقون على إسلامهم وجنسياتهم الدينية.

وقد صرح صاحب الجواهر بعدم تأثير ارتداد الأبوين في إسلام أولادهم الصغار، حتى ولو كان جنيناً، فضلاً عن أولادهم الكبار، إذ قال: «وولده [المرتد] قبل الارتداد بحكم المسلم استصحاباً لحاله السابق الذي لا دليل على تغييره بارتداد الأب، بل لو انعقد بإسلام أحد أبويه حكم بإسلامه. ولذا لو ماتت الأم مرتدة وهي حامل به، تدفن في مقابر المسلمين»^(٢).

وقال في موضع آخر: «إذا كان أحد أبوي الطفل مسلماً فضلاً عما لو كانا معاً حال ولادته أو انعقاده، حكم بإسلامه تبعاً، وإن ارتد بعد ذلك المتبوع

(١) حقوق أقليتها (فارسي)، عباسعلي عميد زنجاني، ص ٥٧.

(٢) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٤١، ص ٦١٢ و ٦١٦.

بلا خلاف أجده،^(١).

وهذا الحكم لا يختص بالمرتد الفطري، بل يشمل الملى أيضاً، كما صرح به أيضاً بقوله: «وكذا لو أسلم أحد الأبوين وهو طفل، فإنه يحكم بإسلامه حينئذ أيضاً وإن ارتد المتبوع، بل في المسالك: الحكم بذلك موضع وفاق»^(٢). وإذا لم يؤثر ارتداد الأبوين على إسلام أولادهما الصغار وجنسياتهم الدينية، فلا يؤثر على إسلام أولادهما الكبار، كما لا يؤثر ارتداد أحد الزوجين على إسلام الآخر وجنسيته، ويتحدد أثر الارتداد بانحلال النكاح. قال صاحب الجواهر: «ينفسخ العقد بينه [المرتد] وبين زوجته لعدم جواز نكاح الكافر مسلمة ابتداء واستدامة، ولكن يقف نكاحها على انقضاء العدة، لأنه مقبول التوبة، فإذا تاب فيها كان أحق بزوجه»^(٣).

والوقوف على انقضاء العدة مخصوص بالارتداد الملى، وإذا كان الارتداد الملى موجباً لفسخ النكاح، فالارتداد الفطري بالأولوية القطعية يوجب انحلال النكاح أيضاً.

الفقرة الثانية: الجنسية العهدية

إن زوال الجنسية العهدية على سبيل التبعية وإن كان يمكن تحقيقه موضوعاً ولكن القضية سائلة حكماً؛ لأن آثار زوال الجنسية العهدية تختص بالشخص، ولا تتعدى إلى أسرته. فإذا زالت الجنسية العهدية من صاحبها بأي سبب، لا تزول جنسيات أسرته، فهم باقون على جنسياتهم العهدية. مثلاً إذا نقض ذمي العهد، زالت عنه الجنسية لا عن أسرته، صرح به صاحب الجواهر بقوله: «الذمي إذا نقض العهد ولحق بدار الحرب، فأمان... وأما أولاده الأصاغر، فهم باقون على الذمة لعدم الانتفاض بالنسبة إليه»^(٤).

(١) المصدر نفسه، ج ٣٩، ص ٢٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ج ٤١، ص ٦١٥.

(٤) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٤١، ص ٥٣٢ و ٦٣٤.

كما إذا ارتدّ ذمّي يتحدّد زوال الجنسية بالمرتد ولا يشمل الزوال أسرته؛ لأن آثار الارتداد - كما في المسلم - تنحصر بشخص المرتدّ دون أسرته. صرح به الشيخ إذ قال: «وأما أولاده [الذمّي المرتد]، وإن كانوا كباراً أقرّوا على دينهم ولهم حكم نفوسهم. وإن كانوا صغاراً، نظر في الأم، فإن كانت على دين يقرّ أهله ببذل الجزية، أقرّ ولده الصغير في دار الإسلام، سواء ماتت الأم أو لم تمت. وإن كانت على دين لا تقرّ عليه أهله كالوثنية وغيرها، فإنهم يقرّون أيضاً، لما سبق لهم الذمة، والأم لا يجب عليه القتل»^(١).

ومن جانب آخر تنحصر آثار النقض بنفس المرتدّ دون أمواله. وهذا حكم ثابت على حدّ الإجماع المستظهر من كلام صاحب الجواهر، حيث قال: «الذمّي إذا نقض العهد ولحق بدار الحرب، فأمان أمواله باق بلا خلاف أجده فيه، بل في المسالك بعد نسبته إلى المصنّف وغيره من الأصحاب قال: «وكأنه موضع وفاق»، وعن الخلاف والمبسوط نفي الخلاف فيه»^(٢).

وفي ضوء ما قدّمناه يظهر عدم زوال الجنسية على سبيل التبعية في مورد آخر، وهو ما إذا تمتعت كتابيّة بالجنسيّة الإسلاميّة بسبب زواجها من المسلم، على فرض جوازه. توضيح ذلك أنّه إذا ارتدّ زوج هذه الكتابيّة عن الإسلام - والفرض أنّ الارتداد كان بمنزلة زوال الجنسية الدينيّة - بقيت جنسيّة زوجته الكتابيّة قائمة؛ لأنّه إذا كان ارتداد الكتابي - الذي كان بمنزلة زوال الجنسية واقعاً - لا يؤثر في جنسيّة زوجها الوثني، فبالأولوية القطعيّة لا يؤثر ارتداد المسلم - الذي لا أقلّ من الشكّ في أنّه هل بمنزلة زوال الجنسية أم لا، إن لم نقل بعدم زوال الجنسية بسببه قطعاً - في جنسيّة زوجته الكتابيّة. كما أنّ استصحاب جنسيّتها السابقة يحكم بذلك أيضاً، خصوصاً إذا كانت الزوجة ذات ولد صغير مسلم من زوجها المرتدّ، ولها الخروج عن الجنسية الإسلاميّة

(١) المبسوط، شيخ الطائفة، ج ٢، ص ٥٧ و ٥٨.

(٢) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٤١، ص ٦٣٢ و ٦٣٣.

بإرتحالها الدائم عن دار الإسلام إلى دار الكفر، إن لم يكن لها ولد صغير مسلم. ويوجد نظير هذا في القانون الوضعي، حيث تمّ تسهيل الخروج عن الجنسية للمرأة الأجنبية التي صارت من مواطني الدولة بسبب الزواج المختلط، بعد موت زوجها أو انحلال نكاحها^(١).

وخلاصة الكلام أنّه لا مجال لزوال الجنسية الإسلامية على سبيل التبعية، سواء كانت الجنسية دينية أم عهدية.

المبحث الثالث: التغيير التحصلي

الفقرة الأولى: الجنسية الدينية

الزوال التحصلي للجنسية - كالزوال التبعي - ليس له مجال في القانون الإسلامي؛ لأنّه كما ذكرنا في موضعه لا يجوز نكاح المسلم من غير مسلم على كلّ حال، سواء كان غير المسلم كتابياً أم غير كتابي، وسواء كان الكتابي ذمياً ومن مواطني الدولة الإسلامية أم غير ذمي، وكان من المستأمنين الذين يقيمون في دار الإسلام، أو من الأجانب الذي يقيمون في بلاد الكفر. وهذا - أي الكفاءة في الإيمان شرط إجماعي لصحة نكاح المسلمة.

الفقرة الثانية: الجنسية العهدية

الجنسية العهدية في هذا النوع من الزوال كانت كالجنسية الدينية حكماً؛ لأنّه وإن كان زواج الذميّة من غير الذمي جائزاً، إلّا أنّه يوجد موضوع للزوال التحصلي للجنسية بسبب زواج الذميّة بغير الذمي، ولكنّ الحكم في ذلك أنّه لا تزول جنسيّتها العهدية بسبب الزواج؛ لأنّه لا دليل عليه، ولأنّ هذا الزواج لا يعدّ نقضاً للعهد، خصوصاً إذا كان الزوج مستأمناً ومقيماً في دار الإسلام.

(١) كما جاء في مادة ٩٨٦ من القانون المدني الإيراني، ما هذا نصّه: «زن غير إيراني كه در نتیجه ازدواج ایرانی می شود، می تواند بعد از طلاق یا فوت شوهر ایرانی به تابعیت اول خود رجوع نماید، مشروط بر اینکه وزارت امور خارجه را کتباً مطلع کند، ولی هر زن شوهر مرده ای که از شوهر سابق خود اولاد دارد، نمی تواند مادام که اولاد صغير او به سن هیجده سال تمام نرسیده، از این حق استفاده کند».

نعم، إن ارتحلت الذمّية من دار الإسلام إلى دار الكفر زالت جنسيّتها، ولكنّ هذا الزوال مسبّب عن زوال شرط الذمّة لا نفس الزواج، وإن كان ربّما هذا الزوال بدوره مسبباً عن زواجها بغير الذميّ.

المبحث الرابع: التغير الإجباري

الفقرة الأولى: الجنسية الدينية

لا يمكن نزع الجنسية عن مسلم إجباراً؛ لأنّه لا يمكن إجباره بالخروج عن العقيدة الإسلامية. ولو أجبر بالارتداد لم يكن هناك أثر لارتداده الناشئ عن الإجبار كما مضى. هذا بناء على كونه موجب لزوال الجنسية، وإلاّ فلا يبقى موضوع للحكم من أصل.

وفي فرض بقائه على عقيدته الإسلامية، فالجنسية الدينية من اللوازم الذاتية له، فلا يمكن نزعها عنه، كما أنّه تبقى جنسيّته الدينية إذا انفصل إقليمه عن أقاليم الدولة الإسلامية وانضمّ إلى دول الكفر وهو مقيم بها، ولو تبدّل الإقليم إلى دار للكفر؛ لأنّ المسبّب الوحيد لجنسيّته الدينية هو العقيدة الإسلامية، والمفروض أنّها باقية ومستمرة.

الفقرة الثانية: الجنسية العهديّة

الجنسية العهديّة – بخلاف الجنسية الدينية – يمكن زوالها بالسبب الأخير، أي انفصال قطعة من دار الإسلام وانضمامها إلى دار الكفر، وهو مقيم بها. خصوصاً مع تبدّلها إلى دار كفر؛ لأنّ عقد الذمّة في هذا الفرض يفقد موضوعه، وهو حماية الدولة الإسلامية للذمي، لأنّ سيادة الدولة الإسلامية تتحدّد واقعاً بثغور إقليمها، ولا يمكن إعمالها خارج إقليمها. ومن جانب آخر فإنّ الإقامة في دار الإسلام من الشرائط الرئيسية لعقد الذمّة^(١)، والمفروض عدمه. ولهذا تنفسخ الذمّة بالنسبة إلى الذميين المقيمين في القطعة المنفصلة بمجرد الانفصال.

(١) الجزية هي الوظيفة المأخوذة من أهل الكتاب لإقامتهم بدار الإسلام (جواهر الكلام، الشيخ

محمد حسن النجفي، ج ٤١، ص ٢٢٧).

المطلب الثاني، زوال الجنسية بالتجريد منها

المبحث الأول: التجريد بسبب ارتكاب الجرائم وبعبارة العقوبة

الفقرة الأولى: الجنسية الدينية

الجنسية الدينية لا تترع من صاحبها ولا تزول بسبب ارتكاب الجرائم، حتى وإن كانت الجريمة من أعظم الجرائم، كالبغي والارتداد؛ فإن مرتكبيهما يعاقب العقاب الخاص بهما، ولو كان العقاب القتل، من دون أن يجرد من الجنسية؛ فإن المسلم الباغي يمكن أن يقتل بسبب بغيه، ولكن تبقى له جنسيته. كما أن الارتداد، وإن كان يوجب قتله - في بعض الفروض - ولكن لا يلزم نزع الجنسية عنه.

الفقرة الثانية: الجنسية العهدية

الجنسية العهدية - كما يظهر من عنوانها - تبثني على العهد [الذمة]، فمن البديهي أنها تنزع عن صاحبها إذا نقض عهده، فبم ينتقض العهد؟ فيه خلاف كثير، نلخصه في عنوانين: الارتداد، وارتكاب بعض الجرائم.

العنوان الأول: الارتداد

قلنا في ما سبق: إن التدين بأحد الأديان الثلاثة الإلهية شرط رئيسي لانعقاد الذمة - بناء على المشهور - فمن المنطقي أن يجرد الذمي من جنسيته العهدية إذا ارتد عن دينه إلى الوثنية وأمثالها؛ لأنه بارتداده نقض عهده، فلا موجب لاستمراره من جانب الدولة الإسلامية، فلذا يقتل به. كما أن المسلم الفطري يقتل به. قال الشيخ: «إذا انتقل [الذمي] إلى دين لا يقر عليه أهله كالوثنية، فإنه لا يقر عليه، والأقوى أنه لا يقبل منه إلا الإسلام. وعلى ما تقدم إن رجع إلى ما خرج منه أقر عليه، وكذلك إن رجع إلى دين يقر عليه أهله، والأول أحوط، فإن أقام على الامتناع فحكمه ما قدمناه من وجوب القتل»^(١).

لا مجال للبحث في أصل الحكم، ولكن عد هذا الحكم من مصاديق زوال

(١) المبسوط، شيخ الطائفة، ج ٢، ص ٥٧.

الجنسية بعنوان العقوبة محلّ تأمل؛ لأنه من الممكن أن يقال: إن المرتد يعاقب قتلاً بسبب جريمة الارتداد من دون أن تنزع عنه جنسيته العهديّة، كما قلنا في المسلم المرتد. وإن كان يمكن أن يجاب عنه بأنّ التدين أحد الأديان الثلاثة من أركان الذمّة ومن شرائطها الرئيسيّة، فإذا ارتدّ ذمّي نقض عهده وخرج عن الذمّة ونزعت عنه جنسيته العهديّة عقوبة على نقضه للعهد. ولكن يضعف هذا الوجه - مضافاً إلى ما يأتي في جريمة نقض العهد - بأنّه:

أولاً: إنّ هذا صحيح إذا كان التدين بأحد الأديان الثلاثة من أركان الذمّة، أي في حال اختصاص الذمّة بالكتابي فقط دون غيره. أمّا بناء على تعميم الجواز بالنسبة إلى غير الكتابي، فالارتداد لا يعدّ نقضاً للعهد حتّى يرتبّ عليه نزع الجنسية، بل هو جريمة خاصّة يعاقب صاحبها بالقتل.

وثانياً: بناء على انحصار الذمّة بالكتابي وكون التدين بأحد الأديان الثلاثة من أركان الذمّة، أقول: لا يوجد - ولا أقلّ من ذلك لم أجد - في النصوص ولا في كلمات الفقهاء عبارة دالة - ولو بدلالة الإشارة - على أنّ الارتداد من مصاديق نقض الذمّة إلّا بالقياس المخدوش حكماً وموضوعاً.

توضيح ذلك: صرح الفقهاء بنقض الذمّة إذا بان عدم تدينه بأحد الأديان الثلاثة بعد العقد. قال صاحب الجواهر: «ولو ادّعى أهل حرب أنّهم منهم، أي الفرق الثلاث، وبذلوا الجزية لم يكلفوا البيّنة وأقرّوا على ذلك... نعم لو ثبت خلافها بشهادة عدلين ولو منهم بعد الإسلام أو بالإقرار منهم أجمع أو بغير ذلك، انتقض العهد الذي كان بعنوان أنّهم أهله»^(١).

فمن الممكن أن يقال قياساً: إذا كان هذا نقضاً للعهد فالارتداد يعدّ نقضاً أيضاً بالأولويّة القطعيّة، ولكن من الواضح أنّ القياس قياس مع الفارق ولا يبقى وجه للقياس فضلاً عن الأولويّة القطعيّة؛ لأنّ الفرض في كلام صاحب الجواهر هو انعقاد الذمّة على أساس وهمي حين الانعقاد، وكان الانتقاض بعد كشف الحقيقة وعدم كونه من الفرق الثلاث حين العقد، بخلاف الفرض الذي

(١) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٢١، ص ٢٣٥.

نحن بصدد، حيث انعقد العهد له على أساس واقعي وهو التدين بأحد الأديان الثلاثة حين الانعقاد، ثم ارتدّ بعد ذلك.

وعلى كلّ حال، إن تاب الذمي بقبول الإسلام، فيعدّ من مواطني الدولة الإسلامية كسائر المسلمين، أمّا إن تاب برجوعه إلى دينه أو أخويه فهل يعدّ ذمياً بمجرد توبته، وهل يعتبر هذه السابق؟ أم يحتاج إلى عقد جديد؟ لم أجد كلاماً صريحاً من الفقهاء في هذا الباب. والأمر سهل بعد انحصار آثار النقض بنفس الناقض دون أمواله وأسرته، فله تجديد العهد إن لم نقل باستمرار هذه السابق. هذا بناء على المشهور، وأمّا بناء على جواز انعقاد الذمة لمطلق الكفار، فواضح أنّ الارتداد، وإن كان موجباً لقتل الذمي، إلاّ أنّه لا يعدّ نقضاً للعهد حتّى يجردّ الذمي من جنسيته العهديّة بجريمة النقض، بل التجريد يحتاج إلى دليل آخر، وهو أمر آخر.

العنوان الثاني: الجرائم الناقضة للعهد

المقصود من العهد هنا هو عقد الذمة الذي يعقده الذمي على شرائط يجب عليه الوفاء بها والقيام عليها فعلاً أو تركاً. أمّا إذا أخلّ الذمي بهذه الشرائط أو بعضها، فهل هو بمعنى خرق الذمة ونقض العهد حتّى تجردّ عنه جنسيته العهديّة؟ أم تخلف ألزم على تركه وأجبر على الوفاء بشرائط ذمته؟ أم هو جريمة يعاقب عليها؟ أم يمكن التفصيل بين الشرائط من حيث إنّها من الشرائط المقتضية لذات العقد، سواء كان مذكوراً في متن العقد أم كان عقد الذمة مبنياً عليها؟ أو من الشرائط التي ليست كذلك؟ وفي الفرض الأخير، هل الإخلال بالشرائط يوجب نقض العهد مطلقاً؟ أم يمكن التفصيل بين الشرائط المذكورة، فهي توجب النقض بينما الشرائط غير المذكورة لا توجب ذلك، كما يمكن التفصيل في الشرائط المذكورة في متن العقد؛ بأنّها توجب النقض إذا اشترط عليه نقض العهد بمخالفتها، وإلاّ يعاقب على مخالفتها من دون نقض العهد.

والمسألة، وإن كانت إجمالاً مورد وفاق إلاّ أنّها تفصيلاً مورد خلاف يبلغ حدّ

الاضطراب، كما صرح به بعض المعاصرين بقوله: «قد اضطربت كلماتهم في ذلك»^(١).
 فبعضهم يعدّ الإخلال بالشرائط من موجبات النقص وخروجهم عن
 الذمة؛ فإنهم بعد ذكر شرائط الذمة صرحوا بأن الذميين «متى خالفوا شيئاً
 من ذلك برئت ذمتهم وحلت دماؤهم...»^(٢).
 أو قالوا: «فمتى فعلوا شيئاً من ذلك فقد خرجوا من الذمة وجرى
 عليهم أحكام الكفار»^(٣).
 أو قالوا: «فإن لم يجيبوا إلى ذلك [الشرائط] ولم يثبتوا عليه، ثم فعلوا
 شيئاً منه. خرجوا من الذمة وأجريت عليهم الأحكام التي تقدّم ذكرها، من
 القتل وغنيمة الأموال وسبي الذراري»^(٤).
 أو قالوا: «ومتى أخلّوا بشيء منها صارت دماؤهم هدراً، وأموالهم
 وأهاليهم فيئاً للمسلمين»^(٥).
 أو قالوا: «فإن خالفوا شيئاً من ذلك خرجوا من الذمة»^(٦).
 أو قالوا: «فمتى فعلوا شيئاً من ذلك فقد خرجوا من الذمة، وجرى
 عليهم أحكام الكفار الحربيين الذين لا كتاب لهم»^(٧).
 أو قالوا: «فمتى وفوا بذلك لزم الدفع عنهم وألاّ يمكن منهم، وإلاّ كانوا
 مغنماً لأهل الإسلام، دماً ومالاً وأهلاً وذرية»^(٨).

-
- (١) مهذب الأحكام، السيّد عبد الأعلى السبزواري، ج ١٥، ص ١٨٥.
 (٢) الكافي، أبو الصلاح الحلبي، في «سلسلة الينابيع الفقهية»، ج ٩، ص ٣٣.
 (٣) النهاية والجمل والعقود، شيخ الطائفة، في المصدر نفسه، ص ٥١ و ٦٢.
 (٤) المهذب، القاضي ابن البرّاج، في المصدر نفسه، ص ٨١.
 (٥) غنية النزوع، ابن زهرة، في «سلسلة الينابيع الفقهية»، ج ٩، ص ١٥٣؛ إصباح الشيعة،
 الصهرشتي، في المصدر نفسه، ص ١٧٠.
 (٦) الوسيلة، ابن حمزة، في المصدر نفسه، ص ١٦٢.
 (٧) السرائر، ابن إدريس، في المصدر نفسه، ص ١٧٨.
 (٨) إشارة السبق، الحلبي، في المصدر نفسه، ص ١٩٦.

أو قالوا: «فإن خالفوا ذلك أو بعضه فله قتالهم واستغنام المال والذرية»^(١).

أو قالوا: «فيخرجون عن الذمة بترك هذه أو بعضها»^(٢).
وبعض آخر كالمحقق والعلامة، حتى الشيخ في بعض كتبه؛ مال إلى التفصيل؛ وهذا نصوص كلماتهم:

قال المحقق في الشرائع: «الثالث في شرائط الذمة وهي ستة:
الأول: قبول الجزية.

الثاني: أن لا يفعلوا ما ينافي الأمان، مثل العزم على حرب المسلمين، أو إمداد المشركين، ويخرجون عن الذمة بمخالفة هذين الشرطين.

الثالث: أن لا يؤذوا المسلمين، كالزنا بنسائهم، واللواط بصبيانهم، والسرقه لأموالهم، وإيواء عين المشركين والتجسس لهم؛ فإن فعلوا شيئاً من ذلك وكان تركه مشروطاً في الهدنة كان نقضاً، وإن لم يكن مشروطاً كانوا على عهدهم، وفعل بهم ما يقتضيه جنائيتهم، من حدٍّ أو تعزير. ولو سبوا النبي ﷺ قتل السَّاب ولو نالوه بما دونه عزَّروا إذا لم يكن شرط عليهم الكف.

الرابع: أن لا يتظاهروا بالمناكير، كشرب الخمر والزنا وأكل لحم الخنزير ونكاح المحرمات، ولو تظاهروا بذلك نقض العهد. وقيل: لا ينقض، بل يفعل معهم ما يوجب شرع الإسلام من حدٍّ أو تعزير.

الخامس: أن لا يحدثوا كنيسة ولا يضربوا ناقوساً ولا يطلوا بناء، ويعزَّرون لو خالفوا، ولو كان تركه مشروطاً في العهد انتقض.

السادس: أن يجري عليهم أحكام المسلمين»^(٣).

وقال العلامة في الإرشاد: «يجب جهاد أهل الذمة — وهم: اليهود

(١) الجامع للشرائع، يحيى بن سعيد حلي، في المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(٢) الدروس الشرعية، الشهيد الأول، في المصدر نفسه، ج ٣١، ص ٢٢٤.

(٣) سلسلة الينابيع الفقهية، ج ٩، ص ١٤٥.

والنصارى والمجوس - إذا أخلوا بشرائط أهل الذمة، وهي: قبول الجزية وأن لا يفعلوا ما ينافي الأمان، كالعزم على حرب المسلمين، وإمداد المشركين؛ وأن لا يؤذوا المسلمين بالزنا واللواط والسرقة والتجسس عليهم وشبهه؛ وأن لا يتظاهروا بالمناكير، كشرب الخمر وأكل الخنزير ونكاح المحرمات؛ وأن لا يحدثوا كنيسة، ولا يضربوا ناقوساً ولا يرفعوا بناء؛ وأن تجري عليهم أحكام المسلمين. وبالأولين يخرجون عن الذمة، وأمّا الباقي، فإن شرط في عقد الذمة وأخلوا به خرجوا، وإلاّ قبلوا بمقتضى شرعنا. ولو سبوا النبي ﷺ قتل السّاب، ولو نالوه بدونه عزّروا، ولو شرط الكفّ خرقوا، ولو أسلموا كفّ عنهم»^(١).

وقال في القواعد: «وشرائط الذمة:

أ - بذل الجزية.

ب - التزام أحكام المسلمين: وهذا لا يتمّ عقد الذمة إلاّ بهما، فإن أخلّ بأحدهما بطل العقد، وفي معناه ترك قتال المسلمين.

ج - ترك الزنا بالمسلمة.

د - ترك إصابتها باسم نكاح، وكذا الصبيان من المسلمين.

هـ - ترك فتن مسلم عن دينه.

و - قطع الطريق عليه.

ز - إيواء جاسوسي المشركين.

ح - المعاونة على المسلمين بدلالة المشركين على عوراتهم أو مكاتبتهم.

وهذه الستة إن شرطت في عقد الذمة انتقض العهد بمخالفة أحدها، وإلاّ فلا. نعم؛ يحدّ أو يعزّر بحسب الجناية، ولو أراد أحدهم فعل ذلك منع منه، فإن مانع بالقتال نقض عهده.

ط - ما فيه غضاضة على المسلمين، وهو ذكر ربّهم أو نبيّه ﷺ بسبّ:

ويجب به القتل على فاعله وينتقض العهد. ولو ذكرهما بما دون السبّ أو ذكر

دينه أو كتابه بما لا ينبغي، نقض العهد إن شرط عليه الكف عنه، وإلا فلا، ويعزّر.

ي - إظهار منكر في دار الإسلام، ولا ضرر فيه على المسلمين؛ كإدخال الخنازير، وإظهار شرب الخمر في دار الإسلام، ونكاح المحرّمات، وروى أصحابنا أنّه ينقض العهد بإحداث البيع والكنائس وإطالة البنیان، وضرب الناقوس يجب الكف عنه، سواء شرط في العقد أو لا؛ فإن خالفوا لم ينتقض العهد وإن شرط، لكن يعزّر^(١).

وفصل الشيخ في المبسوط ببيان أوفى، إذ قال: «المشروط في عقد الذمة ضربان: أحدهما يجب عليهم فعله، والآخر يجب عليهم الكف عنه: فما يجب عليهم فعله على ضربين: أحدهما بذل الجزية؛ والآخر التزام أحكام المسلمين.

ولا بدّ من ذكر هذين الشرطين في عقد الجزية لفظاً ونطقاً، فإن أغفل ذكرهما أو ذكر أحدهما لم ينعقد لقوله تعالى: ﴿حَتَّى يَفْقَهُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ والصغار التزام أحكام المسلمين وإجراؤها عليهم.

وأما ما يجب الكف عنه، فعلى ثلاثة أضرب: ضرب فيه منافاة الأمان؛ وضرب فيه ضرر على المسلمين؛ وضرب فيه إظهار منكر في دار الإسلام. فذكر هذه الأشياء كلّها تأكيد، وليس بشرط في صحة العقد.

فأما ما فيه منافاة الأمان، فهو أن يجتمعوا على قتال المسلمين، فعتى فعلوا ذلك نقضوا العقد، وسواء شرط ذلك في عقد الذمة أم لم يشرط؛ لأنّ شرط الذمة يقتضي أن يكونوا في أمان من المسلمين، والمسلمون في أمان منهم. وأما ما فيه ضرر على المسلمين، فيذكر فيه ستة أشياء:

أن لا يزني بمسلمة، ولا يصيبها باسم نكاح، ولا يفتن مسلماً عن دينه، ولا يقطع عليه الطريق، ولا يؤوي للمشرّكين عيناً، ولا يعين على المسلمين بدلالة أو يكتبه كتاباً إلى أهل الحرب بأخبار المسلمين، ويطلّع على عوراتهم.

فإن خالفوا شرطاً من هذه الشرائط نظر: فإن لم يكن مشروطاً في عقد الذمة لم ينقض العهد، لكن إن كان ما فعله يوجب حداً أقيم عليه الحد، وإن لم يوجبه عزّر. وإن كان مشروطاً عليه في عقد الذمة كان نقضاً للعهد؛ لأنه فعل ما ينافي الأمان.

فأمّا ذكر الله تعالى أو نبية بالسب، فإنه يجب قتله، ويكون ناقضاً للعهد. وإن ذكرهما بما دون السب، أو ذكر دينه وكتابه بما لا ينبغي: فإن كان قد شرط عليهم الكفّ من ذلك كان نقضاً للعهد، وإن لم يكن شرط عليهم لم يكن نقضاً للعهد وعزّروا عليه.

وأما ما فيه إظهار منكر في دار الإسلام ولا ضرر على المسلمين فيه، فهو إحداث البيع والكنائس، وإطالة البنيان، وضرب النواقيس، وإدخال الخنازير، وإظهار الخمر في دار الإسلام، فكلّ هذا عليه الكفّ عنه، سواء كان مشروطاً أو غير مشروط، فإنّ عقد الذمة يقتضيه. وإن خالفوا ذلك لم ينقض ذمّته، سواء كان مشروطاً عليه أو لم يكن، لكن يعزّر فاعله أو يحدّ إن كان ممّا يوجب الحدّ. وقد روى أصحابنا أنّهم متى تظاهروا بشرب الخمر أو لحم الخنزير أو نكاح المحرّمات في شرع الإسلام نقضوا بذلك العهد^(١).

هذا، ومن الممكن في مقام بحثنا عن الجرائم التي يوجب ارتكابها تجريد الذمّي عن جنسيّته العهديّة تلخيص كلماتهم المختلفة، أو استخراج القدر الجامع من موارد النقض في كلماتهم، بعد قبول أصالة اللزوم من جانب المسلمين على النحو التالي.

الجرائم التي ارتكبها الذمّي على ثلاثة أقسام:

أولها: الجرائم التي لا صلة؟ بينها وبين عقد الذمة، ويعاقب المجرم العقاب الخاص بها.

ثانيها: الجرائم التي تعدّ خلاف العهد، ولكن ارتكابها لا يوجب نقض العهد، فيعاقب المجرم العقاب الخاص بها أيضاً.

(١) سلسلة الينابيع الفقهيّة، ج ٣١، ص ١١٤.

ثالثها: الجرائم التي تكون الصلة وثيقة بينها وبين عقد الذمة بحيث يكون ارتكابها موجباً لنقض العهد. وعلى هذا تزول الجنسية العهدية بسبب ارتكابها، مضافاً إلى استحقاق العقاب الخاص بها؛ لأنه بعد نقض العهد من جانب الذمي لا موجب لاستمرار جنسيته العهدية. وعلى أي حال ما هي هذه الجرائم؟ فيه خلاف بعد اتفاقهم في ثلاثة موارد، وهي:

١ - عدم تأدية الجزية: جاء في خبر غياث المنجبر عن الصادق عليه السلام: «ولو منع الرجال فأبوا أن يؤدّوا الجزية كانوا ناقضين للعهد»^(١).

٢ - الامتناع من قبول ما يحكم به المسلمون عليهم من أداء حق أو ترك محرم. قال صاحب الجواهر: «ولا خلاف في اعتباره في الذمة بنص الكتاب، ولذا صرح غير واحد بالانتقاض بالمخالفة وإن لم يشترط، بل لا أجد فيه خلافاً بينهم»^(٢).

٣ - البني والخروج على الدولة الإسلامية وإمداد أعداء الإسلام. قال المحقق في شرائط الذمة: «الأول: قبول الجزية.

الثاني: ألا يفعلوا ما ينافي الأمان، مثل العزم على حرب المسلمين وإمداد المشركين ويخرجون عن الذمة بمخالفة هذين الشرطين»^(٣).

أما سائر الجرائم، حتى الجرائم الكبيرة، مثل الزنا، والتجسس، أو إيواء الجواسيس، أو سب النبي والأئمة عليهم السلام، والتظاهر بالمنكرات، وإحداث المعابد، وإضلال ولدانهم، فهي موجبة لنقض العهد إذا كان نقض الذمة قد اشترط بارتكابهم هذه الأمور في متن العقد، وإلا فيعاقب العقاب الخاص بها فقط^(٤).

أما صرف الاشتراط في متن العقد، فهل هو موجب لنقض العهد؟ فيه

(١) وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي، ج ١١، ص ٤٨، كتاب الجهاد، الباب ١٨ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١.

(٢) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٢١، ص ٢٧١.

(٣) شرائع الإسلام، المحقق العلي، ج ١، ص ٢٢٩.

(٤) راجع جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ٢١، ص ٣٦٧ - ٣٧٦.

خلاف: مثلاً لم يعدّ الشيخ جريمة التظاهر بالمناكير المحرّمة في الإسلام من موجبات النقض، وعدّ صاحب الغنية إحداث المعابد من الجرائم الموجبة للنقض، وإن لم يكن قد اشترط عليهم تركها في متن العقد^(١).

وعلى كلّ حال، تترع الجنسية الإسلامية من الذمّي إذا لم يقبل الإسلام قبل إصدار الحكم، وإلاّ إن قبل الإسلام فترتقي جنسيّته العهديّة وتتبدّل بالجنسيّة الدينيّة، مضافاً إلى سقوط العقوبات الخاصة بالجرائم سوى القود والحدّ. قال الشيخ: «وكلّ موضع قلنا ينتقض عهدهم، فأول ما يعمل به أن يستوفي منه بموجب الجرم، ثمّ بعد ذلك يكون الإمام بالخيار بين القتل والاسترقاق والمنّ والفداء، ويجوز له أن يردّهم إلى مأمّنهم من دار الحرب، فيكون حربياً لنا، فيفعل ما يراه صلاحاً للمسلمين... وإن أسلم قبل أن يختار الإمام شيئاً سقط عنه، إلاّ موجب القود والحدّ؛ فإنّ أصحابنا رَوَوْا أنّ إسلامه لا يسقط عنه الحدّ»^(٢).

وقال صاحب الجواهر: «إذا أسلم الذمّي بعد خرق الذمّة قبل الحكم فيه سقط الجميع، أي القتل والاسترقاق والمفاداة، وغيرها أيضاً ممّا كان عليه حال الكفر عدا القود والحدّ مع فعل موجبهما»^(٣).

وجدير بالذكر أنّ آثار النقض ونزع الجنسيّة تنحصر بالناقض فقط دون أسرته، فتبقى جنسيّاتهم العهديّة، كما أنّها تنحصر بالناقض دون أقرانه الذين اكتسبوا معه جنسيّته العهديّة بعقد واحد.

وختاماً لهذه الفقرة نقول: إنّ نزع الجنسيّة بموجب نقض الذمّة وإن كان أمراً مسلماً به إجمالاً، أمّا عدّه من مصاديق نزع الجنسيّة بعنوان العقوبة فمحلّ تأمل؛ لأنّه من الممكن أن يعدّ زوال جنسيّته من الآثار الوضعيّة لانحلال عقده، لا من العقوبات التي تترتب على النقض.

(١) حقوق اقلّيتها در اسلام (فارسي)، عباسعلی عمید زنجاني، ص ٣٠٨.

(٢) المبسوط، شيخ الطائفة، ج ٢، ص ٤٤.

(٣) جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي ج ٢١، ص ٢٧٧.

فتحصل مما ذكرنا أنه لا مجال لزوال الجنسية الدينية بعنوان العقوبة. وأما بالنسبة إلى الجنسية العهدية، فإنها وإن كانت قد زالت بموجب النقض، إلا أن عدّها من مصاديق النزع بعنوان العقوبة محلّ تأمل، كما أن عدّ حكم الارتداد من موارد النقض كان محلّاً للتأمل.

المبحث الثاني: التجريد بسبب قطع العلاقات

الفقرة الأولى: الجنسية الدينية

إن العلاقة الدينية بين الفرد والدولة الإسلامية أهمّ العلاقات، بحيث لا تعدّ سائر العلاقات إذا قيسَتْ إليها شيئاً يذكر. وعلى هذا تبقى الجنسية الإسلامية للمسلم وإن قطع كافة علاقاته بالدولة الإسلامية.

فمثلاً، إذا ارتحل مسلم من دار الإسلام إلى دار الكفر وأقام فيها إقامة دائمة وقطع جميع علاقاته المادية بالدولة الإسلامية، حتى ولو لجأ بشكل شرعي أو غير شرعي إلى دولة الكفر، فإنّ جنسيّته الدينية تستمر؛ لأنّ العلاقة الرئيسيّة بينه وبين الدولة - التي هي أساس جنسيّته - باقية، وتلك العلاقة هي العقيدة الإسلامية.

بناءً على هذا، تبقى جنسيّته الدينية حتّى ولو اكتسب جنسيّة الدولة التي أقام في إقليمها على سبيل تعدّد الجنسية، بحيث تكون جنسيّته الأجنبية في طول جنسيّته الإسلامية على حدّ لا تعارض جنسيّته الأجنبية جنسيّته الإسلامية^(١).

الفقرة الثانية: الجنسية العهدية

إنّ الجنسية العهدية على عكس الجنسية الدينية؛ فإنّها تترع من الفرد بسبب قطع علاقاته بالدولة الإسلامية؛ لأنّها علاقة وضعيّة قد زالت بسبب زوال مبانيها. وعلى هذا فإنّ لجوء الذمّي إلى دولة الكفر، بل هجرته إليها والإقامة في إقليمها بقصد عدم الرجوع إلى دار الإسلام، موجب لنزع جنسيّته العهديّة، وإن كان لم ينو بهذه الأفعال زوال جنسيّته العهديّة؛ لأنّ هذه الموارد تعدّ من موارد نقض العهد، وبعد النقض لا مجال لبقاء جنسيّته.

(١) راجع مبحث الجنسية الأجنبية للمسلم.

المطلب الثالث، زوال الجنسية العهدية بالارتقاء

آخر طريق يمكن تصويره لزوال الجنسية العهدية هو قبول الإسلام من جانب الذمي، فبقبوله الإسلام وإن زالت جنسيته العهدية، إلا أنه لا يخرج من الجنسية الدينية، فإنه بسبب قبول الإسلام ارتقت جنسيته واكتسب بذلك الجنسية الدينية، وأثار هذا الزوال لا تنحصر بشخص الذمي، بل تشمل أسرته، كما قلنا في مبحث التجنس بالجنسية الدينية.



المراجع والمصادر

الف) الكتاب والتفسير

١. القرآن الكريم
٢. البيان في تفسير القرآن: الخوئي، السيّد أبو القاسم؛ الطبعة الخامسة، دار الزهراء بيروت، ١٤٠٨ ق - ١٩٨٧ م.
٣. التبيان في تفسير القرآن: شيخ الطائفة الطوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٣٨٥ - ٤٦٠)؛ دار إحياء التراث العربي بيروت.
٤. التفسير الكبير: الإمام فخر الرازي، أبو عبد الله محمّد بن عمر بن حسين الفرشي (٦٠٦)؛ الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث العربي بيروت.
٥. تفسير روح البيان: البرسوي، الشيخ إسماعيل الحقي؛ الطبعة السابعة، دار إحياء التراث العربي بيروت، ١٤٠٥ ق - ١٩٨٥ م.
٦. تفسير نور الثقلين: الحويزي، الشيخ عبد العلي بن جمعة العروسي (١١١٢)؛ الطبعة الرابعة، إسماعيليان قم ١٤١٢ ق، ١٣٧٠ ش.
٧. تفسير ثمنه: مكارم الشيرازي، ناصر، وجمع من المحققين؛ الطبعة الثامنة، دار الكتب الإسلامية طهران، ١٣٧٠ ش.
٨. التمهيد في علوم القرآن: معرفت، محمّد هادي؛ الطبعة الثانية، مؤسسة النشر الإسلامي قم، ١٤١٥ ق.
٩. الميزان في تفسير القرآن: العلامة الطباطبائي، السيّد محمد حسين؛ منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية قم.
١٠. مجمع البيان في تفسير القرآن: الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن (٥٤٨)؛ الطبعة الثانية، دار المعرفة بيروت، ١٤٠٩ ق - ١٩٨٨ م.
١١. مختصر تفسير ابن كثير: محمّد كريم راجح؛ الطبعة الرابعة، دار المعرفة بيروت، ١٤٠٩ ق.

ب) الستة والحديث

١٢. نهج البلاغة: السيد الرضي، ترجمة علي نقى فيض الإسلام؛ انتشارات فيض الإسلام طهران، ١٣٦٨ ش.
١٣. الكافي: الكليني، محمد بن يعقوب؛ دار الأضواء بيروت، ١٤١٣ ق - ١٩٢٢ م.
١٤. تهذيب الأحكام: شيخ الطائفة الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن؛ الطبعة الثالثة، دار الكتب الإسلامية طهران، ١٣٩٠ ق.
١٥. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: الحر العاملي، محمد بن الحسن بن علي (١٠٢٣ - ١١٠٤)؛ الطبعة السادسة، دار الكتب الإسلامية طهران، ١٤٠٢ ق.
١٦. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: العلامة المجلسي، فخر الأمة المولى الشيخ محمد باقر؛ الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث العربي بيروت، ١٤٠٣ ق - ١٩٨٢ م.
١٧. مستدرک الوسائل: النوري، الحاج ميرزا حسين (المعروف بالمحدث النوري) (١٣٢٠)؛ الطبعة الثانية، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث بيروت، ١٤٩٨ ق - ١٩٨٨ م.
١٨. مرآة العقول، في شرح أخبار آل الرسول: العلامة المجلسي؛ الطبعة الثانية، دار الكتب الإسلامية طهران، ١٣٦٣ ش.
١٩. مسنن البيهقي (السنن الكبرى): البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (٤٥٨)؛ دار المعرفة بيروت، ١٤٩٦ ق - ١٩٨٦ م.
٢٠. سنن الترمذي (جامع الترمذي): الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى (٢٧٩)؛ دار إحياء التراث العربي بيروت.
٢١. مسنن ابن ماجه: القزويني، أبو عبدالله محمد بن يزيد (٢٠٧ - ٢٧٥)؛ دار إحياء التراث العربي بيروت، ١٣٩٥ ق - ١٩٧٥ م.
٢٢. صحيح مسلم: القشيري النيشابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج (٢٠٦ - ٢٦١)؛ مؤسسة عز الدين بيروت، ١٤٠٧ ق - ١٩٨٧ م.

٢٣. صحيح البخاري (الجامع الصحيح): البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (١٩٤ - ٢٥٦)؛ دار القلم بيروت، ١٤٠٧ق - ١٩٨٧م
٢٤. تحف العقول: الحرّاني، ابن شعبة، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، قم المقدّسة، ١٤٠٤هـ.
٢٥. مسند أحمد بن حنبل: أحمد بن حنبل، دار صادر - بيروت.
٢٦. المعجم الأوسط: الطبراني، سليمان بن أحمد، دار الحرمين، ١٤١٥هـ.

ج) الفقه والأصول

٢٧. آثار الحرب في الفقه الإسلامي: الدكتور وهبة الزحيلي؛ دار الفكر دمشق، ١٤١٣ق.
٢٨. الأحكام السلطانيّة: أبو يعلى، أحمد بن علي؛ مكتب الإعلام الإسلامي.
٢٩. الأحكام السلطانيّة: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (٤٥٠)؛ مكتب الإعلام الإسلامي.
٣٠. أحكام أهل الذمة: ابن قيم الجوزيّة، محمد بن أبي بكر، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين بيروت ١٩٨٨م.
٣١. أحكام القرآن: الجصاص، أبو بكر أحمد بن الرازي النخعي (٣٧٠).
٣٢. الأم: الشافعي، محمد بن إدريس؛ دار المعرفة بيروت، ١٤٠٧ق.
٣٣. الاقتصاد (الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد): شيخ الطائفة الطوسي؛ في «الينابيع الفقهية».
٣٤. إصباح الشيعة بمصباح الشريعة: الصهرشتي، نظام الدين أبو الحسن سلمان بن الحسن بن سليمان؛ في «الينابيع الفقهية».
٣٥. إشارة السبق إلى معرفة الحق: الحلبي، علاء الدين أبو الحسن علي بن أبي الفضل الحسن بن أبي المجد الحلبي؛ في «الينابيع الفقهية».
٣٦. الإرشاد (إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان): العلامة الحلّي، جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف المظهر (٦٤٨ - ٧٢٦)؛ في «الينابيع الفقهية».

٣٧. الأموال: أبو عبيد، القاسم بن سلام (٢٢٤)؛ دار الفكر بيروت، ١٤٠٨ق - ١٩٨٨م.

٣٨. البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأعصار: أحمد بن يحيى بن المرتضى.

٣٩. بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد

بن أحمد رشد القرطبي (٥٢٠ - ٥٩٥)؛ دار المعرفة بيروت، ١٤٠٩ق.

٤٠. تبصرة المتعلمين: العلامة الحلبي؛ في «الينابيع الفقهية».

٤١. تلخيص المرام: العلامة الحلبي؛ في «الينابيع الفقهية».

٤٢. تذكرة الفقهاء: العلامة الحلبي؛ في «الينابيع الفقهية».

٤٣. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: النجفي، الشيخ محمد حسن بن باقر

(١٢٦٦)؛ دار الكتب الإسلامية طهران، ١٣٩٤ق.

٤٤. الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي): القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد

الأنصاري (٦٧١)؛ دار الكتب العلمية بيروت، ١٤٠٨ق - ١٩٨٨م.

٤٥. الجمل والعقود: شيخ الطائفة الطوسي؛ في «الينابيع الفقهية».

٤٦. الجامع للشرائع: أبو زكريا الحلبي؛ في «الينابيع الفقهية».

٤٧. الخلاف: شيخ الطائفة الطوسي؛ في «الينابيع الفقهية».

٤٨. الخراج: القاضي أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب (١١٣ - ١٨٢)؛

دار المعرفة بيروت، ١٣٩٩ق.

٤٩. الدروس الشرعية في فقه الإمامية: الشهيد الأول، شمس الدين أبو عبدالله

محمد بن مكي (٧٣٤ - ٧٨٦)؛ في «الينابيع الفقهية».

٥٠. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى: ابن إدريس الحلبي، أبو جعفر محمد بن

منصور بن أحمد بن إدريس (٥٥٨ - ٥٩٨)؛ في «الينابيع الفقهية».

٥١. الشرائع (شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام): المحقق الحلبي أبو القاسم

نجم الدين جعفر بن الحسن (٦٧٦)؛ الطبعة المحققة الأولى، مطبعة

الآداب النجف الأشرف، ١٣٦٩ق - ١٩٦٩م، أيضاً في «الينابيع الفقهية».

٥٢. شرح السير الكبير: السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل؛ دار الكتب

العلمية بيروت، ١٤١٧ق.

٥٢. غنية النزوع: الحلّي، حمزة بن علي الإسحاق الحلّي (٥١١ - ٥٨٥)؛ في «الينابيع الفقهية».
٥٤. الفقه (ج ٤٧ و ٤٨ كتاب الجهاد): الشيرازي، السيّد محمد الحسيني؛ الطبعة الثانية، دار العلوم بيروت، ١٤٠٩ق - ١٩٨٨م.
٥٥. الفقه (١٠٥ و ١٠٦ كتاب السياسة): الشيرازي، السيّد محمد الحسيني؛ الطبعة السادسة، دار العلوم بيروت، ١٤٠٧ق - ١٩٨٧م.
٥٦. فقه الدولة الإسلامية: المنتظري، حسين علي؛ المركز العالمي للدراسات الإسلامية قم، ١٤٠٨ق - ١٣٦٦ش.
٥٧. فقه القرآن: الراوندي؛ في «الينابيع الفقهية».
٥٨. قواعد الأحكام في مسائل الحلال والحرام: العلامة الحلّي؛ في «الينابيع الفقهية».
٥٩. الكفاح المسلّح في الإسلام: السيّد كاظم الحائري.
٦٠. كفاية الأصول: الآخوند الخراساني الشيخ محمد كاظم (١٢٥٥ - ١٣٢٩)؛ مؤسسة آل البيت لإحياء التراث قم، ١٤٠٩ق.
٦١. كنز العرفان في فقه القرآن: الفاضل المقداد، جمال الدين المقداد بن عبدالله السيوري (٢٨٤)؛ في «الينابيع الفقهية».
٦٢. اللمعة الدمشقية: الشهيد الأول؛ في «الينابيع الفقهية».
٦٣. المبسوط: شيخ الطائفة الطوسي؛ في «الينابيع الفقهية».
٦٤. المهذب في الفقه: ابن البرّاج، القاضي عبدالعزيز بن البراج الطرابلسي (٤٠٠ - ٤٨١)؛ في «الينابيع الفقهية».
٦٥. المنتهى: العلامة الحلّي؛ آستان قدس رضوي، بنياد پژوهشهای اسلامی مشهد، ١٤١٥ق.
٦٦. المغني: ابن قدامة، أبو محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة (٥٤١ - ٦٢٠)؛ دار الكتاب العربي بيروت، ١٩٣٢م.
٦٧. مجمع الزوائد ومنيع الفوائد: الهيتمي، نور الدين علي بن أبي بكر.
٦٨. المختصر النافع: المحقّق الحلّي؛ في «الينابيع الفقهية».
٦٩. نهاية الأفكار: العراقي، آقا ضياء الدين؛ مؤسسة النشر الإسلامي قم، ١٤١٤ق.

۷۰. نیل الأوطار: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (۱۲۵۵)؛ دار الكتب العلمية بيروت، ۱۴۰۲ق.
۷۱. الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ابن حمزة، عماد الدين أبي جعفر محمد بن علي بن حمزة الطوسي؛ في «الينابيع الفقهية».
۷۲. الينابيع الفقهية: مرواريد، علي أصغر؛ مؤسسة فقه الشيعة بيروت، ۱۴۱۰ - ۱۴۱۳ق / ۱۹۹۰ - ۱۹۹۳م.

(د) القانون

۷۳. اسلام وحقوق بين الملل: ضيايي بيكدلي، محمد رضا؛ شركت سهامی انتشار تهران، ۱۳۶۵ش.
۷۴. اسلام وحقوق بشر: مارسل بوازار، ترجمه محسن مؤیدی؛ دفتر نشر فرهنگ اسلامي تهرانی، ۱۳۵۸ش.
۷۵. تحقیق در دو نظام حقوق بشر از دیدگاه اسلام و غرب: جعفری، علامه محمد تقی؛ دفتر خدمات حقوقی بین الملل جمهوری اسلامی ایران تهران، ۱۳۷۰ش.
۷۶. تاریخ حقوق ایران: جعفری لنکرودی، محمد جعفر؛ کانون معرفت تهران.
۷۷. تعارض قوانین: الماسی، نجاد علی؛ مرکز نشر دانشگاهی تهران، ۱۳۶۸ش.
۷۸. الجنسية ومركز الأجانب: الوكيل، شمس الدين؛ الطبعة الثانية، منشأة المعارف الإسكندرية، ۱۹۶۰م.
۷۹. حقوق بين الملل خصوصي: نصیری، محمد؛ آگاه تهران، ۱۳۷۲ش.
۸۰. حقوق بين الملل خصوصي: مدنی، سید جلال الدین؛ گنج دانش تهران، ۱۳۷۵ش.
۸۱. حقوق بين الملل خصوصي: سلجوقي، محمود؛ دفتر خدمات حقوقی بین المللی جمهوری اسلامی ایران وسازمان طرح و اجرای کتاب تهران، ۱۳۷۰ش.
۸۲. حقوق بين الملل خصوصي: ارفع نیا، بهشید؛ انتشارات مروی تهران، ۱۳۶۹ش.

۸۳. حقوق بین الملل خصوصی: دشت آرا، رضا؛ جزوه درسی دانشگاه ملی ایران، دانشکده حقوق. تهران ۱۳۵۷ ش.
۸۴. حقوق بین الملل عمومی: ضیائی بیکدلی، محمد رضا؛ چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۷ ش.
۸۵. حقوق بین الملل عمومی: نیاکی، جعفر؛ جزوه درسی دانشگاه ملی ایران، ۱۳۵۷ ش.
۸۶. حقوق بین الملل اسلامی: خلیلیان، سید خلیل؛ چاپ دوم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی تهران، ۱۳۶۶ ش.
۸۷. حقوق روابط بین الملل در اسلام: محمد حمید الله، ترجمه محقق داماد، سید مصطفی؛ تهران، ۱۳۷۱ ش.
۸۸. حقوق اقلیتها: عمید زنجانی، عباسعلی؛ چاپ سوم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی تهران، ۱۳۶۵.
۸۹. حقوق اساسی و نهادهای سیاسی: قاضی شریعت پناهی، ابو الفضل؛ دانشگاه تهران، ۱۳۶۸ ش.
۹۰. حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران: هاشمی، سید محمد؛ مؤسسه نشر یلدا تهران، ۱۳۷۲ ش.
۹۱. حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران: مدنی، سید جلال الدین؛ نشر همراه تهران، ۱۳۷۰ ش.
۹۲. حقوق اساسی: قاسم زاده؛ چاپ هشتم، کتابخانه ابن سینا، ۱۳۴۰ ش.
۹۳. حقوق اساسی: بوشهری؛ چاپ دوم، انتشارات دانشکده علوم اداری و مدیریت بازرگانی دانشگاه تهران، ۱۳۵۲ ش.
۹۴. در آئینه حقوق: حبیبی، حسن؛ انتشارات کیهان تهران، ۱۳۶۷ ش.
۹۵. القانون الدولي الخاص: أحمد مسلم؛ مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ۱۹۹۵.
۹۶. القانون الدولي العام، دراسة ومقارنة: عبد الباقي، نعمة عبد الله؛ دار الأضواء بيروت، ۱۴۱۰ ق.
۹۷. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: همراه با اصلاحات شورای بازنگري

قانون اساسي مصوب ١٣٦٨، وزارت فرهنگ وارشاد اسلامي تهران، ١٣٧٣ ش.

٩٨. قانون مدني ايران (همراه با قانون اساسي): ساجد تهران، ١٣٧٠ ش.

٩٩. مجموعه قوانين اساسي ومدني ايران: اشرفي، غلامرضا.

١٠٠. مجله حقوقی: دفتر خدمات حقوق بين المللی جمهوری اسلامی ایران.

١٠١. مبادي القانون الدولي الخاص: الدكتور عبدالمنعم رياض بك؛ الطبعة الثانية، ١٩٣٤ م.

١٠٢. نهادهای روابط بين المللی: کلیار، کلود البر، ترجمه فلسفی، هدايت الله؛ نشر نو تهران، ١٣٦٨ ش.

هـ) الرجال

١٠٣. أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق: الداوري، مسلم، مطبعة نمونه، قم، ١٤١٦ ق.

١٠٤. تعلیقة المنهج (تعلیقة البهبهاني على منهج المقال): البهبهاني، محمد باقر (١٣٠٥) (المبتوع بهامش منهج المقال).

١٠٥. جامع الرواة: الأردبيلي، محمد بن علي الغروي الحائري؛ مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ق/ ١٤٠٣ ق.

١٠٦. کلیات في علم الرجال: السبحاني، جعفر؛ مركز مدیریت حوزه علمية قم، ١٤٠٨ ق.

١٠٧. معجم رجال الحديث: الخوئي، السيد أبو القاسم؛ مدينة العلم قم، ١٤٠٩ ق.

١٠٨. معجم الثقات: التجليل، أبو طالب؛ مؤسسة النشر الإسلامي قم.

و) الاجتماعي، السياسي، التاريخي و..

١٠٩. انسان دوستی در اسلام: مارسل بوازار، ترجمه محمد حسن مهدوی اردبیلی و غلامحسین یوسفی، توس، تهران ١٣٦٢ ش.

١١٠. الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، دراسة ومقارنة: فتحي، عبدالكريم؛ الطبعة الثانية، مكتبة وهبة، ١٤٠٤ ق.

١١١. الفارات: أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الثقفي الكوفي الإصفهاني (٢٨٢).
١١٢. فقه سياسي (ج ٣): عميد زنجاني، عباسعلي؛ أمير كبير تهران، ١٣٦٧ ش.
١١٣. فقه السيرة النبوية: البوطي، محمد سعيد رمضان؛ دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٤١١ ق.
١١٤. معالم الخلاف في الفكر السياسي الإسلامي: خالدي، محمود؛ دار الجميل، بيروت، ١٤٠٤ ق - ١٩٨٣ م
١١٥. مجله دانشكده ادبيات وعلوم انسانی مشهد.
١١٦. ولاءها وولايته: شهيد مطهری، مرتضی: (ش: ١٣٥٨ ش)؛ وحي مشهد.
١١٧. الوحدة الإسلامية: محمد أبو زهرة؛ دار الفكر العربي، القاهرة.

ن الإنجليزية

118. Cavers, David, "Choice Of Law", Durham, 1985.
119. "Encyclopedia Of Public International Law", Vol. 8, Amsterdam, 1991.
120. "International Encyclopedia Of The Social Sciences", Newyork, 1968.
121. "International Relation Dictionary", Michigan, 1988.
122. "Law Concerning Nationality", Newyork, 1954.
123. North, P.M "Private International Law" London, 1977.
124. "The New Book Of Knowledge", Newyork, 1970.

المحتويات

٧.....	المقدمة
٧.....	موضوع البحث
٨.....	فروع القانون
٩.....	القانون الدولي الخاص
١٠.....	موضوع القانون الدولي الخاص

الباب الأول الجنسية في القانون الوضعي (١٧ - ٤٥)

١٩.....	الفصل الأول: بحوث تمهيدية
٢١.....	المطلب الأول: منشأ ظهور الجنسية
٢٢.....	المطلب الثاني: تعريف الجنسية، دورها وتوصيفها
٢٣.....	المطلب الثالث: تاريخ ظاهرة الجنسية وفكرتها
٢٣.....	المطلب الرابع: آثار الجنسية وضرورتها
٢٥.....	المطلب الخامس: المبادئ المثالية للجنسية
٢٦.....	المطلب السادس: مراتب الجنسية
٢٦.....	المطلب السابع: أنواع الجنسية
٢٦.....	المبحث الأول: أنواع الجنسية لنشوء الدولة
٢٦.....	الجنسية التأسيسية والجنسية القائمة (الاستمرارية)
٢٧.....	المبحث الثاني: أنواع الجنسية بالنسبة للفرد
٢٧.....	الجنسية الأصلية والجنسية الطارئة

٢٩.....	الفصل الثاني: كسب الجنسية
٣١.....	المطلب الأول: أسباب كسب الجنسية الأصلية
٣١.....	حقّ الدم وحقّ الإقليم:
٣١.....	المطلب الثاني: أسباب كسب الجنسية الطارئة
٣٢.....	المبحث الأول: التجنس، أو الجنسية الإرادية أو التحصيلية
٣٢.....	الفقرة الأولى: تعريف التجنس
٣٢.....	الفقرة الثانية: شروط التجنس
٣٣.....	الفقرة الثالثة: آثار التجنس
٣٤.....	المبحث الثاني: التجنس بتجنس الغير، أو الجنسية التبعية
٣٥.....	المبحث الثالث: التجنس بفضل القانون، أو الجنسية القانونية اللاحقة
٣٥.....	المبحث الرابع: التجنس بالزواج المختلط، أو الجنسية التحصيلية
٣٦.....	المبحث الخامس: التجنس بسبب تغيير السيادة الإقليمية أو الجنسية الإجبارية
٣٧.....	المبحث السادس: التجنس بالاسترداد والعود إلى الجنسية السابقة
٣٩.....	الفصل الثالث: فقد الجنسية وزوالها
٤١.....	المطلب الأول: زوال الجنسية بتغييرها
٤٢.....	المبحث الثاني: التغيير التبعي
٤٣.....	المبحث الثالث: التغيير التحصيلي
٤٣.....	المبحث الرابع: التغيير الإجباري
٤٣.....	المطلب الثاني: زوال الجنسية بالتجريد منها
٤٣.....	المبحث الأول: التجريد بسبب ارتكاب بعض الجرائم وبعنوان العقوبة
٤٤.....	المبحث الثاني: التجريد بسبب اللجوء إلى الدول الأجنبية
٤٤.....	المبحث الثالث: التجريد بسبب قطع العلاقات
٤٤.....	المبحث الرابع: التجريد بسبب تجنسه بالجنسية الأجنبية

الباب الثاني
الجنسية في الفقه الإسلامي
(٤٧ - ٢٢٥)

٤٩.....	مقدمة
٥٣.....	الفصل الأول: بحوث تمهيدية
٥٥.....	المطلب الأول: إثبات الجنسية في الفقه الإسلامي
٥٥.....	المبحث الأول: نظرة تاريخية
٥٧.....	المبحث الثاني: نظرة تحليلية سياسية في المجتمع السياسي الإسلامي
٦٠.....	المبحث الثالث: نظرة قانونية إلى المجتمع السياسي الإسلامي
٦٢.....	المطلب الثاني: أنواع الجنسية الإسلامية
٦٢.....	المبحث الأول: الجنسية التأسيسية أو الناشئة، والجنسية القائمة
٦٣.....	المبحث الثاني: الجنسية الأصلية والجنسية الطارئة
٦٣.....	المبحث الثالث: الجنسية الدينية والجنسية العهدية
٦٤.....	المبحث الرابع: الجنسية العالية والجنسية العادية
٦٤.....	المبحث الخامس: الجنسية الحكمية والجنسية الحقيقية
٦٥.....	المطلب الثالث: آثار الجنسية الإسلامية
٦٦.....	المطلب الرابع: الجنسية الإسلامية والمبادئ المثالية المعاصرة
٦٩.....	الفصل الثاني: علاقة الجنسية الإسلامية بالموطن والدين
٧١.....	تمهيد :
٧٢.....	المطلب الأول: مركز الإقامة في الجنسية الإسلامية الدينية
٧٣.....	المبحث الأول: الأقوال
٧٣.....	القول الأول: نظرية إثباتية محددة
٧٤.....	القول الثاني: نظرية سلبية موسعة
٧٤.....	المبحث الثاني: نقد الأقوال والنظرية المختارة
٧٤.....	الفقرة الأولى: عدم تمامية النظرية الإثباتية:
٨١.....	الفقرة الثانية: شواهد أخرى على إثبات النظرية السلبية

- المبحث الثالث: الجنسية الأجنبية للمسلم ٨٥
- المبحث الرابع: مقارنة وتطبيق؛ الجنسية الإسلامية في المجتمع الإسلامي
العالمي المعاصر ٩٢
- الفقرة الأولى: وحدة السيادة ٩٢
- الفقرة الثانية: وحدة الأمة الإسلامية وشعب الدولة الإسلامية
وتساويهم أمام القانون والحكومات ٩٣
- الفقرة الثالثة: وحدة الإقليم ٩٤
- المطلب الثاني: مركز الدين في الجنسية الإسلامية العهدية (من هم الذميون؟) ٩٨
- تمهيد: ٩٨
- المبحث الأول: الأقوال ٩٩
- القول الأول: جواز عقد الذمي للكتابي العجمي فقط ٩٩
- القول الثاني: جواز عقد الذمة، لمطلق الكتابي فقط ١٠٠
- القول الثالث: جواز العقد لمطلق الكفار، إلا مشركي العرب (أو القریش) ١٠٢
- القول الرابع: جواز عقد الذمة لمطلق الكفار والمشركون من دون أي تفصيل ١٠٥
- المبحث الثاني: الأدلة ١٠٦
- الفقرة الأولى: أدلة اختصاص الذمة بالكتابي ١٠٦
- أدلة فقهاء العامة: ١٠٦
- أدلة فقهاء الخاصة: ١٠٩
- الفقرة الثانية: أدلة تعميم الذمة لمطلق الكفار والمشركون في الجملة ١١٥
- أدلة فقهاء العامة: ١١٥
- أدلة فقهاء الخاصة: ١١٩
- المبحث الثالث: نقد الأدلة ١٢٧
- التمهيد: ١٢٧
- الفقرة الأولى: نقد أدلة التخصيص والتضييق ١٢٨
- الأول) الأدلة من الكتاب ١٢٨
- الثاني) نقد الأدلة من السنة وغيرها ١٣٦

١٤٢.....	الفقرة الثانية: نقد أدلة التوسعة والتعميم
١٤٢.....	الاولى : ادلة نفى وجوب القتل
١٤٢.....	أ) من الكتاب:
١٤٣.....	ب) من السنة:
١٤٥.....	الثانية: أدلة عدم اختصاص الذمة بالكتابي
١٤٥.....	الثالثة: أدلة إثبات جواز الذمة لغير الكتابي
١٤٥.....	النوع الأول: الأدلة الحكمية والدرائية
١٤٨.....	النوع الثاني: الأدلة المفهومية
١٤٨.....	النوع الثالث: الأدلة المنطوقية
١٥٠.....	المبحث الرابع: مقارنة واستنتاج والنظرية المختارة
١٥٧.....	الفصل الثالث: كسب الجنسية الإسلامية
١٥٩.....	المطلب الأول: الجنسية الأصلية
١٥٩.....	المبحث الأول: الجنسية الدينية
١٦٠.....	الفقرة الأولى: الجنسية الواقعية
١٦٥.....	الفقرة الثانية: الجنسية الفرضية
١٦٩.....	المبحث الثاني: الجنسية العهدية
١٦٩.....	الفقرة الأولى: الجنسية الواقعية
١٧٢.....	الفقرة الثانية: الجنسية الفرضية
١٧٣.....	المطلب الثاني: الجنسية الطارئة
١٧٣.....	المبحث الأول: التجنس أو الجنسية الإرادية
١٧٣.....	الفقرة الأولى: التجنس بالجنسية الدينية
١٧٦.....	آثار التجنس
١٨١.....	الفقرة الثانية: التجنس بالجنسية العهدية
١٨٦.....	المبحث الثاني: الجنسية التبعية
١٨٦.....	الفقرة الأولى: الجنسية الدينية
١٩٣.....	الفقرة الثانية: الجنسية العهدية

- المبحث الثالث: الجنسية التحصيلية (الزواج المختلط) ١٩٤.....
- الفقرة الأولى: الجنسية الدينية ١٩٤.....
- الفقرة الثانية: الجنسية العهدية ١٩٧.....
- المبحث الرابع: الجنسية الإجبارية ١٩٧.....
- المبحث الخامس: الجنسية الرجوعية ١٩٧.....
- الفقرة الأولى: الجنسية الدينية ١٩٨.....
- الفقرة الثانية: الجنسية العهدية ١٩٩.....
- الفصل الرابع: فقد الجنسية الإسلامية وزوالها ٢٠١.....
- المطلب الأول: زوال الجنسية بالتغيير ٢٠٣.....
- المبحث الأول: التغيير الإرادي ٢٠٣.....
- الفقرة الأولى: الجنسية الدينية ٢٠٣.....
- الفقرة الثانية: الجنسية العهدية ٢٠٨.....
- المبحث الثاني: التغيير التبعي ٢٠٩.....
- الفقرة الأولى: الجنسية الدينية ٢٠٩.....
- الفقرة الثانية: الجنسية العهدية ٢١٠.....
- المبحث الثالث: التغيير التحصيلي ٢١٢.....
- الفقرة الأولى: الجنسية الدينية ٢١٢.....
- الفقرة الثانية: الجنسية العهدية ٢١٢.....
- المبحث الرابع: التغيير الإجباري ٢١٣.....
- الفقرة الأولى: الجنسية الدينية ٢١٣.....
- الفقرة الثانية: الجنسية العهدية ٢١٣.....
- المطلب الثاني: زوال الجنسية بالتجريد منها ٢١٤.....
- المبحث الأول: التجريد بسبب ارتكاب الجرائم وبعنوان العقوبة ٢١٤.....
- الفقرة الأولى: الجنسية الدينية ٢١٤.....
- الفقرة الثانية: الجنسية العهدية ٢١٤.....
- المبحث الثاني: التجريد بسبب قطع العلاقات ٢٢٤.....

۲۲۴.....	الفقرة الأولى: الجنسية الدينية
۲۲۴.....	الفقرة الثانية: الجنسية العهدية
۲۲۵.....	المطلب الثالث: زوال الجنسية العهدية بالارتقاء
۲۲۷.....	المراجع والمصادر
۲۲۷.....	الف) الكتاب والتفسير
۲۲۸.....	ب) السنة والحديث
۲۲۹.....	ج) الفقه والأصول
۲۳۲.....	د) القانون
۲۳۴.....	هـ) الرجال
۲۳۴.....	و) الاجتماعي، السياسي، التاريخي
۲۳۵.....	ز) الإنجليزية
۲۳۷.....	المحتويات

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

