



فقه التعايش

غير المسلمين في المجتمع الإسلامي
حقوقهم وواجباتهم

ترجمة: على آل دهر الجزائري

روح الله شريعتي



عنوان کتاب: فقه التعايش غير المسلمين في المجتمع الاسلامي: حقوقهم و واجباتهم

پدیدآور[ان]: شریعتی، روح الله

نام ناشر: مرکز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

جلد[ها]: 1

نام و نام خانوادگی کاربر: پژوهشگاه مطالعات فقه معاصر

منبع: noorlib.ir کتابخانه دیجیتال نور

تاریخ دانلود: 1404/7/21

تعداد صفحات دانلود شده: 366

فِقْهُ التَّعَايِشِ
غَيْرِ الْمُسْلِمِينَ فِي الْمَجْتَمَعِ الْإِسْلَامِيِّ
حَقُوقُهُمْ وَوَاجِبَاتُهُمْ



روح الله شريعتي

فقه التّعايش

غير المسلمين في المجتمع الإسلاميّ
حقوقهم وواجباتهم

مرکز تحقیقات و ترویج علوم اسلامی



المؤلف: روح الله شريعتي
العنوان: فقه التعايش: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (حقوقهم وواجباتهم)
العنوان الأصلي: حقوق ووظائف غير مسلمين في جامعة إسلامي
الناشر الأصلي: بوستان كتاب قم (انتشارات دفتر تبليغات إسلامي)
ترجمة: علي آل دهر الجزائري
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
الإخراج: قيس عباس

طباعة: 03 336218 URL

الطبعة الأولى: بيروت، 2009

الطبعة الثانية: بيروت، 2017

ISBN: 978 - 614 - 427 - 092 - 9

The Fiqh of Coexistence
The Non Muslims In The Islamic Society
Their Rights And Duties

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن قناعات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

جميع الحقوق محفوظة ©

Center of Civilization

for the Development of Islamic Thought

بناية ماميا، ط 5 - خلف الفائزي ورلد - بولفار الأسد - بئر حسن - بيروت

هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820378 (9611) - ص. ب 25/55

info@hadaraweb.com

www.hadaraweb.com

المحتويات

7.....	كلمة المركز
9.....	المقدمة
15.....	القسم الأول: المفاهيم العامة
17.....	الفصل الأول: التصنيفات المختلفة لغير المسلمين
43.....	الفصل الثاني: أصول العلاقة مع غير المسلمين
69.....	القسم الثاني: حقوق غير المسلمين
71.....	الفصل الأول: حقوق أهل الكتاب
123.....	الفصل الثاني: حقوق غير أهل الكتاب (الذمين)
139.....	الفصل الثالث: حقوق المقيمين مؤقتًا
143.....	القسم الثالث: اتفاقيات الحكومة الإسلامية مع غير المسلمين
145.....	المقدمة
149.....	الفصل الأول: عقد الذمة أو التجنيس
233.....	الفصل الثاني: عقد الأمان
245.....	الفصل الثالث: العهد أو الميثاق

249	القسم الرابع: جرائم غير المسلمين وعقوباتها
	الفصل الأول: عقوبات أهل الذمة على أساس التقسيمات العامة للجرائم
251	في الفقه والحقوق
285	الفصل الثاني: ارتداد أهل الكتاب وعقوبته
	الفصل الثالث: تجنيس أهل الذمة وبحث إسقاط الجنسية عن
295	أهل الذمة في الفقه والحقوق
309	الفصل الرابع: عقوبات المقيمين مؤقتًا (غير أهل الذمة)
317	الملحق: تعامل المسلمين مع الكفار في المجتمع الإسلامي
319	الفصل الأول: أنواع تعامل المسلمين مع غير المسلمين (في المجتمع الإسلامي) ..
	الفصل الثاني: التعامل القريب مع غير المسلمين
325	(المعاملات الشخصية والعائلية والاجتماعية)
353	الخلاصة
355	المصادر والمراجع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمة المركز

تحوّل الدين شاء المتديّنون أم أبوا إلى عنصرٍ من عناصر التآلف بين أتباع الدين الواحد، وعنصرٍ تخالف بينهم وبين أتباع الديانات الأخرى. ثم شاء التطوّر الاجتماعي والتاريخي أن يتقاسم أتباع ديانتين بلدًا واحدًا أو جوارًا مشتركًا. فنشأت علاقات اجتماعية احتاجت إلى قوانين تنظّم شؤونها وتحوّل دون تحوّل الاختلاف إلى شقاق. وربّما يُدعى أن الحروب التي شهدتها البشرية وذاقت ويلاتها، هي حروب دينية في أكثر حالاتها، ومن هنا اتهم الدين بأنّه مثيرُ النزاع والصراع عبر التاريخ. ومن هنا اتخذت تدابير عدّة لحصره في زوايا البيوت ومحاريب المعابد، وأُطلق شعار: «الدين لله والوطن للجميع»، رغبة في اجتماع الأمة وانقسامها على أسس غير دينية. ولكن لماذا لا يكون كلّ من الدين والوطن للجميع، أو يكون الدين والوطن وكلّ ما على الأرض لله؛ لينهل من معين رحمته رحمةً، ومن زلال عدله عدلًا؟!

وعلى أيّ حال عرفت التجربة الإسلامية مجموعةً من المفاهيم والقواعد القانونية لتنظيم العلاقة بين المسلمين وغيرهم من مواطنيهم. وأشهر هذه المفاهيم هو مفهوم الذمة، وما يحيط به من عقود واتفاقات وما يترتب عليه من أحكام. وقد لحقت بهذا المفهوم نتيجة بعض التطبيقات التاريخية والاجتماعية

سمعة سيئة، عند كثير ممن درسوه وبحثوا حوله. وإننا في هذه العجالة لا نريد الدفاع عن هذا المفهوم ولا تبريره في الفقه والتاريخ. ولكن لا يسعنا إلا أن نسجل بعض الملاحظات:

1- إن مفهوم الذمة مفهوم أخلاقي والذمة هي ذمة الله ورسوله، وذمة الله ورسوله لا بد أن تُرعى ولا تُخان.

2- إن مفهوم الذمة حتى لو لم يقبله بعض الناس إلا أنه صيغة أدت إلى التعايش بين المسلمين وغير المسلمين عبر التاريخ وحالت دون أن يبلغ بعضهم في دماء بعض، وحفظت لأهل الذمة ولو بعض حقوق لا يُستهان بها في تلك الفترة من تاريخ البشرية على وجه الأرض.

3- إن ما يستحق البحث في مفهوم أهل الذمة هو كونه عقدًا مبنياً على التراضي بين طرفين، ولا يتم إلا برضاهما، فهل كانت هذه الصيغة التعاقدية مطلباً إسلامياً أم مطلباً غير إسلامي؟

وفي الختام لا بد من أن نشير إلى أن الباحث يهدف في بحثه إلى دراسة أحكام غير المسلمين في المجتمع الإسلامي من وجهة نظر تاريخية فقهية، وهو يترك الباب مفتوحاً أمام البحث عن صيغة أخرى للتعايش على أي أساس يتوافق عليه الناس ويحفظ حقوقهم جميعاً. وإننا إذ نقدّم هذا الكتاب إلى قراء العربية نرغب في الإضاءة على هذه المرحلة من تاريخ الفقه السياسي الإسلامي، لعل البحث في الماضي ينير دروب المستقبل على فضاءات أوسع وأرحب.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت، 2017

المقدمة

ما لا شك فيه أن إحقاق الحق، وإقامة العدل، والوصول بالإنسان إلى الدرجات العالية من الكمال الإنساني، أهداف عظيمة تحمّل الأنبياء الإلهيون، ولا سيما النبي الخاتم (ص)، الكثير من الآلام والمصاعب من أجل تحقيقها، إلا أن الإنسان بطمعه وحرصه عمل على تضييع حقوق أبناء نوعه إلى حدّ إهلاكهم وأسرهم وريّ وجه الأرض من دمائهم. وقد جعل الأنبياء إحقاق حقوق الأفراد منهجاً وسيرة لهم، واحترموا حقوق الأقليات حتى في حالة انتصارهم واتباع الأكثرية لهم، وكانوا يوصون الأكثرية بإحقاق حقوق الأقلية ويرشدونها إلى كيفية تحقيق ذلك. وقد أدّى هذا السلوك أحياناً إلى تفرق بعض أتباعهم عنهم، لكن هذا لم يمنعهم من العمل بالحق. وكان الأنبياء على الرغم من انتصارهم واتباع الأكثرية لهم لا يُكرهون أحداً على الإيمان بأديانهم، وكانت الأقليات الدينية تعيش بحرية في المجتمع الديني، على خلاف ما يصوّره مناوئو الدين حين يقولون: إنه فُرض على الناس بالقوة والسيف.

وينفي نص الآية الشريفة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ إجبار الناس وإكراههم على الدخول في الدين، ولم يستعمل النبي والصحابة الإجبار والإكراه، ويظهر ذلك جلياً في تعاملهم باحترام مع الأقليات التي عاشت في البلاد الإسلامية؛ ولو وجد إكراه في الاعتقاد لكان إجبار الأكثرية الحاكمة للأقليات التي خضعت تحت سلطتهم أمراً سهلاً، ولما أوصى الدين

بالإحسان إليهم والتعايش السلمي معهم. وليس هذا وحسب؛ بل إن التعامل الحسن معهم جذبهم إلى الإسلام بحيث تركت بعض الطوائف بلادها واختارت الإقامة في البلاد الإسلامية، في حين يشهد التاريخ على المعاملة الوحشية التي مارسها أتباع الأديان الأخرى ضد الأقليات التي ساكنتهم، كالإبادة الجماعية لمسيحيي اليمن، وقتل المسلمين الفلسطينيين وتشريدهم من وطنهم على يد الصهاينة. وطبعًا لا يمكن التغاضي عن شلالات الدم الناجمة عن عصبية قومية وقبليّة وغيرها كالإبادة الجماعية لعشرات الآلاف من اليابانيين بالقنابل الذرية.

في هذا السياق تُطرح أسئلة هي: في فترة ألف وأربع مئة سنة من عمر الإسلام، ما هي الإبادات الجماعية التي ارتكبتها المسلمون بحق الأقليات الدينية بسبب عصبية الدين، وفي أيّ برهة من تاريخ الإسلام وقعت مثل هذه الإبادات؟ وهل إن الحروب التي شُنّت ضد المسلمين ما اضطرّهم للدفاع عن أنفسهم في مقابل أعدائهم القساة، يمكن أن تُقاس بتلك الإبادات؟ وهل الأعداد القليلة التي قُتلَت في حروب المسلمين ضد الظلم والفساد ولإيصال نداء الإسلام إلى أسمع العالم، يمكن قياسها بالإبادة الجماعية التي ارتكبتها العنصريون والمتعصبون الدينيون؟ وإزاء آلاف الجرائم التي تُرتكب اليوم في العالم بعناوين مختلفة، على يد غير المسلمين، هل يمكن بعدها اتهام المسلمين بالعنف وإثارة الحروب؟

لقد كانت المجتمعات الإسلامية منذ تأسيسها، وما زالت إلى الآن، تحتضن غير المسلمين الذين يعيشون فيها بحرية جنبًا إلى جنب مع المسلمين، وهي لا تفرض دينها عليهم؛ بل تحترم حقوقهم. وكان المسلمون وقادتهم وزعماءهم الروحيون يؤكدون على حفظ حقوق أبناء جنسهم من غير المسلمين. وفي هذا المجال يوصي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) في عهده إلى مالك الأشرع عندما ولّاه مصر، بأن يحفظ حقوق الرعية قائلاً: «فإنهم صنفان، إمّا أخٌ لك في

الدين وإما نظير لك في الخلق»⁽¹⁾، ويتبين من ذلك أنه (ع) يذكر الحاكم المسلم بواجبه تجاه الرعية جمعاء -المسلم وغير المسلم-.

ويرفض الإسلام بشدة تضييع حقوق الناس حتى من قبل حكام المسلمين ولصالح أي فرد، مسلمًا كان أو غير مسلم، ويعتبره معصية، ومعصية الله مُحَرَّمَةٌ وإن كانت صغيرة في الظاهر، كما يقول أمير المؤمنين (ع): «والله لو أُعْطِيتُ الأقاليم السبعة بما تحت أفلاكها على أن أعصي الله في نملة أسلبها جلب شعيرة ما فعلته»⁽²⁾.

وفي الإسلام لا بد من التزام العدل حتى إذا كان النزاع بين حاكم المسلمين وشخص غير مسلم، وإن أدى الأمر إلى أن يُدان الحاكم. ففي أي مدرسة وأي حكومة في القرن العشرين يمكن ملاحظة الديمقراطية التي كانت في صدر الإسلام؟ وهل الحكم العادل لمصلحة مواطن غير مسلم وضد الحاكم المسلم، إلا الديمقراطية واحترام حقوق الأقليات؟ وعندما أخذ اليهودي درع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ولم يتمكن (ع) من إقامة دليل يقنع المحكمة بملكيته للدرع، وحكم القاضي في النتيجة لمصلحة اليهودي فقبل عليُّ الحكم متواضعًا، أليس هذا احترامًا للأقليات؟ وعندما تُقهر المرأة غير المسلمة، وتؤخذ مجوهراتها ظلماً فيسمع علي (ع) بذلك ويقول: «لو أن امرأ مسلمًا مات من دون هذا أسفًا ما كان عندي فيه ملومًا؛ بل كان عندي به جديرًا»، فعمَّ يعبر هذا كله؟ إلا أن الشائعات الكثيرة للأعداء من جهة، وضعف واستكانة المسلمين وخصوصًا مفكريهم من جهة أخرى، أدبًا إلى أن يُطرح الإسلام على أنه دين قسوة. ويعمل الأجانب على تعريفه دائمًا بأنه دين حرب وقتال، في المقابل صنعوا من الأديان الأخرى رمزًا للصالح والمحبة. هذا التحدي يثقل كاهل علماء المسلمين كي يرفعوا غبار العنف عن وجه الإسلام

(1) نهج البلاغة، الكتاب 53.

(2) المصدر نفسه، الخطبة 224.

الرؤوف، وينبّهوا عقلاء العالم المحايدون إلى ذلك. وإحدى المسائل المهمة في هذا المجال «دراسة حقوق وواجبات الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي»؛ إذ من الضروري طرح رأي الإسلام للبشرية في هذا الشأن من خلال كتاب أو مقالة.

ولا بدّ لدراسة هذا الموضوع من التتبع والتحقيق في جوانبه المختلفة الفقهيّة والحقوقية والتفسيرية والتاريخية والروائية، بمعنى أنه من الضروري أن تقترن المباحث الفقهيّة والحقوقية لهذا الموضوع بالأبحاث التفسيرية والروائية والتاريخ الإسلامية كي ترشدنا إلى رأي الإسلام في هذا المجال.

وقد استفدنا كثيراً في هذا الكتاب من الأبحاث الفقهيّة، خصوصاً الفقه الشيعي، وكذلك الآيات والروايات وسيرة النبي (ص) وأهل بيته (ع)، وآراء الفقهاء والمفسرين ومؤرخي المسلمين، ولا سيما آراء المشهور منهم حول حقوق وواجبات غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، سواء في علاقتهم مع الحكومة، وهو البحث الأساسي للكتاب، أو في علاقتهم بالمسلمين الذي جاء في الملحق.

ومن ميزات هذا الكتاب يمكن أن نشير إلى الآتي:

بيان الآراء المختلفة وأدلة كلّ منها، المقارنة بالأبحاث الحقوقية المعاصرة، سواء قوانين الجمهورية الإسلامية في إيران أو القوانين الدولية، التركيز على الموضوعات المبهمة (في الظاهر) التي لم تبحث سابقاً، إلقاء نظرة سريعة على ما كتبه الآخرون وتقديم رأي إبداعي أحياناً.

نأمل أن يكون طرح أبحاث كهذه سبباً لتطور العلوم الإسلامية، وإعداد الأرضية للدراسات المقارنة بين النظريات الإسلامية والقضايا المعاصرة، وتبيين رأي الإسلام فيها.

وفي الختام، أتقدم بالشكر الجزيل للأساتذة الكرام لك زايبي، صرامي،
وتوسلي على مساعدتهم واقتراحاتهم المفيدة، وكذلك والذي المحترم الذي
شجّعني على هذا البحث، وأسرتي التي مهّدت لي بصبر سُبُل البحث.

روح الله شريعتي





القسم الأول المفاهيم العامّة

مركز البحوث والدراسات
الاسلامية والعلوم الإنسانية



الفصل الأول

التصنيفات المختلفة لغير المسلمين

في أول تصنيف، يمكن أن نقسم غير المسلمين إلى الكفار المواطنين والكفار الأجانب. والمقصود بالكفار المواطنين: غير المسلمين الذين يقطنون البلاد الإسلامية، والكفار الأجانب: هم غير المسلمين الذين يعيشون خارج البلاد الإسلامية؛ أي ليسوا تحت حماية الدولة الإسلامية. ويقسم الفقهاء الكفار الأجانب إلى أصناف أيضاً كالكافر الحربي والكافر المعاهد، ويقسمون الكفار المواطنين إلى:

1- الكفار الذميين.

2- الكفار المستأمنين.

وكان هذا التقسيم رائجاً بين الفقهاء ومنشأً لأحكام مختلفة لكل قسم. وبات من الضروري اليوم إصلاح هذا التقسيم وتعميمه على الكفار الذين يعيشون في البلاد الإسلامية، والاهتمام بالأقليات التي اعترف بها الإسلام والقوانين الدولية. وهذا لا يقتضي تغييراً في أحكام الشريعة حول أنواع الكفار، ولا يخلّ بالأبحاث المتعلقة بهم.

أ- الكفار الأجانب

صحيح أن البحث حول الكفار الأجانب لا يدخل ضمن موضوع الكتاب، إلا أننا سنعرض له باختصار.

لا بدّ من الإشارة أولاً إلى أن تصنيفهم بصورة عامة إلى «حربي» و«معاهد» ليس تامّاً؛ لأن الفقهاء يقولون في تعريف الكافر الحربي: إنه غير المسلم الذي يحارب البلاد الإسلامية، أو يتحقّن الفرصة للحرب، والكافر المعاهد عندهم هو غير المسلم الذي له علاقة بنحو ما مع المسلمين أو الدولة الإسلامية. غير أنّ هذا التعريف الفقهي للكافر الحربي والكافر المعاهد يحتمل وجود قسم ثالث أيضاً يشمل الكفار الذين ليسوا في حالة حرب مع المسلمين ولا يسعون إليها، وليس لديهم علاقات معهم. يعبر عنه الفقهاء المتأخرون والحقوقيون بـ(الكافر المحايد)، ويطلقون على هذه الحالة (حالة الحياد) ويسمّون البلد الذي يعتمدها (دار المحايدة)⁽¹⁾؛ وعليه، فالكافر الأجنبي ثلاثة أصناف: الحربي، والمعاهد، والمحايد.

الجدير بالذكر أن الكافر المعاهد الأجنبي هو غير المسلم الذي عقد أو عقدت دولته معاهدات مع الدولة الإسلامية أو المسلمين، ونظّمت العلاقة معه على أساس تلك المعاهدات. وهذه المعاهدات ليست قطعية وإنما مبنية وفق أصول التعامل مع غير المسلمين، ومن واجب الحكومة الإسلامية العمل في معاهدات كهذه وفق الأصول الإسلامية المقبولة في التعامل مع غير المسلمين الذين ليسوا في حرب مع الدولة الإسلامية.

ونظراً إلى أن ذكر الكافر الحربي تكرر كثيراً في المصادر الإسلامية، وسمّي «الكافر المواطن» حربياً أحياناً، فلا بدّ من أن نقدم بحثاً مختصراً في هذا الشأن:

الحرب تعني القتال، واصطلاح دار الحرب لا يُطلق على البلد الذي لا تُقام فيه أحكام الإسلام، وليس هذا وحسب؛ بل المراد أيضاً ذلك البلد الذي هو في حال حرب مع البلد الإسلامي، أو يتحقّن الفرصة لحرب معه، وتقابله «دار الإسلام» وهي التي تقام فيها أحكام الإسلام، ولو سكن كافر فيها فلا شك في أنه قد تعاهد مع الحكومة الإسلامية دائماً أو مؤقتاً. أما إذا كان الكافر

(1) وهبة الزحيلي، آثار الحرب، ص 198.

الحربي معادياً بعداوة، فإنه إذا دخل دار الإسلام فلن يكون هو نفسه أو ماله مصاناً إلا أن يتعاقد أو يكفَّ عن عدائته؛ أي إما أن يدخل في «الذمة» أو «الأمان».

يتّضح بهذه المقدمة أن تصوّر إمكانية أن يصبح الكافر الحربي أقلية في البلد الإسلامي تصوّر غير صحيح؛ لأن مقتضى سكناه في هذا البلد هو التزامه بالقوانين الإسلامية الحاكمة في البلد، والالتزام بها لا ينسجم مع كونه كافرًا حربيًا؛ لأن افتراض تعامله العدائي يتعارض مع التزامه بأحكام الإسلام. ولو افترضنا توفر الصلح فإنه لا يمكن أيضًا تصوّر إمكانية توطن الكافر الحربي في البلاد الإسلامية؛ لأن نفسه وماله وما يتعلق به سوف لن تُصان من تعرّض الآخرين، لأنه لا يوجد ما يمنع المسلم أو الكافر الذمي من التعرّض له؛ بل يمكنهما التسلّط على ماله فيصبح ملكًا لهما كغنيمة الحرب. ولما كان وجود الكافر الحربي في البلد الإسلامي أمرًا ممكنًا، نجد من المفيد تحديد النقاط التي تبين كيفية التعامل معه:

١- علاقة الكافر الحربي بالدولة الإسلامية: لا توجد أي علاقة بين الكافر الحربي والدولة الإسلامية؛ أي ليست له عليها أي حقوق وليس لها عليه أيّ حق، كذلك فهو يمنع من دخول البلد الإسلامي؛ لأن أيّ كافر ينوي الإقامة في البلد الإسلامي بنحو دائم أم مؤقت فلا بد من أن يستأذن الدولة، وهي لا تمنح مثل هذا الإذن للكافر الحربي الذي ما زال على موقفه العدائي؛ لأن وجوده يؤدّي إلى الإخلال بالنظام والأمن العام، ومن واجبات الدولة مكافحة مسببي الفساد والفوضى. ولا شك في أنه يمكن تصوّر دخول من كان محاربًا أو له موقف عدائي الدولة الإسلامية بشكل مخفي وبدون إذن إلى هذه الدولة. في المقابل تكون الدولة الإسلامية مسؤولة عن مثل هذا الفرد وحماية نفسه وماله إذا كان قد تعاقد معها على الإقامة المؤقتة أو الدائمة وفي ما عدا ذلك فإنها لا تتحمل أي مسؤولية عند الاعتداء عليه.

2- بحث الإسلام أتباعه على أن يتعاملوا مع أعدائهم بشدة كما يتعامل الأعداء معهم، ولذا فإن القرآن الكريم عندما يمدح أصحاب النبي (ص) يقول: ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾⁽¹⁾. وهكذا فإن جميع الآيات التي تحث المسلمين على أن يتعاملوا بشدة مع الكفار إنما تقصد الكفار الحربيين وأعداء المسلمين. وكذلك حث القرآن المسلمين على عدم مودة الكفار والتعامل معهم بغلظة من باب مقابلتهم بالمثل، فقد جاء في سورة الممتحنة: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِّنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ﴾⁽²⁾.

ويقول القرآن في آية أخرى من السورة نفسها: ﴿إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾⁽³⁾، وفي هذه الآيات كان التعامل العدائي للكفار سبباً لأن ينهى الله عن مودتهم ويأمر بالتعامل معهم بغلظة.

3- في بعض الحالات من المناسب التعامل مع الكفار الحربيين بالأسلوب الإنساني، أو ما يُسمى بحقوق الإنسان. وطبعاً تكون حقوق الحرب - وحسب القاعدة - هي السائدة بينهم وبين المسلمين. نعم أوصى الإسلام في بعض الموارد بالتعامل الإنساني مع من كان في حال الحرب أيضاً، كالرواية المنقولة عن النبي الأكرم (ص): «في كل كبد حرى أجر»⁽⁴⁾. أو أن في إرواء كل ظمآن أجراً، وكذا في مورد الوفاء بالعهد، والإحسان إلى الوالدين، والإنفاق على واجب النفقة، وأداء الأمانة، وردّ الوديعة، وعشرات الموارد من هذا القبيل التي حث فيها الإسلام على التعامل مع الجميع بالإحسان.

(1) سورة الفتح: الآية 29.

(2) سورة الممتحنة: الآية 1.

(3) سورة الممتحنة: الآية 9.

(4) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج 71، ص 369.

4- ثمة قوانين خاصة بالكفار الذين هم في حالة حرب مع المسلمين تُسمى (حقوق الحرب)، وقد نُوقِشت في الفقه بالتفصيل وهذا خارج عن حدود بحثنا هنا.

ب- الكفار المواطنون

قسّم الفقه الكفار المواطنين إلى أهل الذمّة والمستأمنين، وهذا التقسيم أيضًا نابع من لحاظ الاختلاف في الحكم؛ لأن أهل الذمّة هم من المواطنين المقيمين دائمًا في البلد الإسلامي، ويختلفون في الحقوق والواجبات والعقوبات عن المستأمنين الذين هم أجانب يسكنون في البلد لفترة مؤقتة.

في ضوء هذا، فإنّ غير المسلمين الذين هم في حالة حرب مع الدولة الإسلامية يمكنهم أن يطلبوا الأمان أو الدخول في ذمة المسلمين أو الحاكم الإسلامي لأنهم إذا أرادوا العيش في البلد الإسلامي مع احترام القوانين الإسلامية أمكنهم أن يعقدوا مع الحاكم ميثاق الذمة ويدخلوا في ذمة البلد الإسلامي؛ وإذا لم يريدوا ذلك يستطيعون أن يتعاقدوا مع الحكومة الإسلامية، أو يطلبوا الأمان من الحاكم أو أحد المسلمين، ويمضوا فترة قصيرة في أمان هذه الحكومة.

ومن الجدير بالذكر أن الكثير من الفقهاء يعتقدون بجواز عقد الذمة مع أهل الكتاب لا غيرهم، ويرون أن على غير أهل الكتاب أن يقبلوا بالدعوة الإسلامية ويعتنقوا الإسلام، وفي غير هذه الحالة فالسيف هو الحاكم. لكن يبدو أن هذا الحكم صادق في شأن الكافر الحربي لا الكفار المعاهدين أو غيرهم، والسؤال المطروح هو: هل الأصل في تعامل البلد الإسلامي مع البلدان غير الإسلامية هو الحرب أم الصلح؟ والجواب يستدعي بحد ذاته بحثًا مفصلاً لا يسعه هذا المجال.

وعليه، فإنّ غير المسلمين الذين يقيمون في البلد الإسلامي يقسمون

إلى طائفتين: المواطنين وغير المواطنين (الساكنين مؤقتًا)، وهذا التقسيم سببه أن كل طائفة من هؤلاء لهم حقوق وامتيازات تخصهم، وحتى لو وجدت حقوق مشتركة في بعض الحالات إلا أن السكان الدائمين عليهم واجبات أكثر تجاه الحكومة الإسلامية مقارنة بالساكنين مؤقتًا، وحقوقهم أيضًا أكثر من هؤلاء.

وليست هذه الحالة موجودة في الإسلام فقط؛ بل كونها مقبولة عند العقلاء جرى العمل عليها في المجتمعات كلها؛ ولذا يقول أمير المؤمنين (ع) في عهده للأشتر عند الإشارة إلى الوفاء بالعهد لهاتين الطائفتين: «وإن عقدت بينك وبين عدوك عقدة أو البسّته منك ذمة، فحطّ عهدك بالوفاء وذمتك بالأمانة»⁽¹⁾.

يطرح أمير المؤمنين (ع) في هذا النص نوعين من المعاهدات بين الحكومة الإسلامية وغير المسلمين، ويفترض أن المعاهدة مع العدو سواء أكان كتابيًا أم غير كتابي على نوعين: «العهد» و«الذمة».

ويبدو أن ثمة فرقًا بين العقد الذي يبرمه غير المسلم الذي يريد السكن مؤقتًا في البلد الإسلامي، والعقد مع غير المسلم الذي يرغب في العيش دائمًا وفي «ذمة الحكومة» كما يُصطلح. ويُعبّر اليوم عن هذين النوعين من العقود بالتجنيس وتأشيرة الإقامة المؤقتة.

1- أهل الذمة (المواطنون)

الذمة في اللغة بمعنى (الكفالة) توفير الملجأ والملاذ، ويُطلق اصطلاح أهل الذمة على غير المسلمين الذين يجوز لهم العيش بحرية وبشكل دائم في ظل الحكومة الإسلامية للعقد الذي أبرموه مع الحاكم الإسلامي، ولهم على

(1) نهج البلاغة، ترجمة وشرح: فيض الإسلام، الكتاب 53. ويقول (ع) بعد ذلك: «فلا تغدروا بذمتك ولا تحسبن بعهدك ولا تختلف عدوك فإنه لا يجترئ على الله إلا جاهل شقي وقد جعل الله عهده وذمته أمنا أفضاه بين العباد برحمته وحريته يسكنون إلى منته».

الحكومة الإسلامية حقوق كما إن عليهم واجبات تجاهها.

ومن الأسئلة المهمة التي تُطرح في هذا المجال: هل يُبرم عقد «الذمة» مع أهل الكتاب فقط أم يجوز إبرامه مع غيرهم أيضًا؟

يرى الكثير من الفقهاء أن هذا العقد إنما يصح مع أهل الكتاب فقط، وأن غير أهل الكتاب إن لم يُسلموا فهم بحكم الكافر الحربي، ولا بدّ من محاربتهم وقتلهم، وثمة طائفة من الفقهاء يرون جواز إبرام عقد «الذمة» مع غير أهل الكتاب أيضًا، ولكلّ من الطائفتين أدلتها التي ستعرض لها في ما يأتي ثم نتبعها بالرأي النهائي في المسألة:

أ- استدَلَّ الفقهاء الذين حصروا اصطلاح أهل الذمة بأهل الكتاب بالأدلة الآتية:

1- الآية الشريفة التي جَوّزت أخذ الجزية من أهل الكتاب: ﴿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﴾⁽¹⁾، وهذه الآية الشريفة التي تُعتبر من الأدلة الأساسية على الصفة الشرعية لعقد «الذمة» ذكرت أهل الكتاب فقط، ولو كان هذا عقدًا مشروعًا مع غيرهم لما اكتفت بذكر هذه الطائفة فقط.

الآيات التي أمرت المسلمين بقتال الكفار مثل: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾⁽²⁾، و﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾⁽³⁾، و﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾⁽⁴⁾، وغيرها من الآيات.

(1) سورة التوبة: الآية 29.

(2) سورة التوبة: الآية 5.

(3) سورة محمد: الآية 4.

(4) سورة البقرة: الآية 193.

والآية المتعلقة بالجزية ذكرت أهل الكتاب لا غيرهم، وتُستثنى تلك الآية فقط من عموم الآيات المذكورة التي تبقى على حكمها.

2- الروايات المتعددة التي وردت في شأن قتال الكفار مثلاً: روى حفص ابن غياث عن أبي عبد الله الصادق (ع) أنه قال: «فأما السيوف الثلاثة المشهورة [الشاهرة] فسيفٌ على مشركي العرب... والسيف الثاني على أهل الذمة ثم نسخها قول الله عز وجل: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾⁽¹⁾، والسيف الثالث على مشركي العجم... فهؤلاء لن يُقبل منهم إلا القتل أو الدخول في الإسلام، ولا تحل لنا مناكحتهم ما داموا في الحرب»⁽²⁾.

روي عن أمير المؤمنين (ع) أنه قال: «لا يُقبل من عربي جزية، وإن لم يُسلموا قوتلوا»⁽³⁾.

ويعتقد الكثير من الفقهاء أن الجزية إنما تُقبل من أهل الكتاب، ونشير هنا إلى بعض هذه الآراء:

يقول الشيخ الطوسي في هذا الخصوص:

«الكفار على ثلاثة أضرب:

1- أهل الكتاب وهم اليهود والنصارى فهؤلاء يجوز إقرارهم على دينهم ببذل الجزية.

2- من لهم شبهة كتاب فهم المجوس، فحكمهم حكم أهل الكتاب يقرّون على دينهم ببذل الجزية.

3- من لا كتاب لهم ولا شبهة كتاب وهم من عدا هؤلاء الثلاثة أصناف من عبّاد الأصنام والأوثان والكواكب وغيرهم، فلا يقرّون على دينهم ببذل

(1) سورة التوبة: الآية 29.

(2) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 11، ص 160.

(3) حسين النوري، مستدرك الوسائل، ج 11، ص 101.

الجزية»^(١).

ويقول المحقق الحلّي أيضًا: «تؤخذ [الجزية] ممن يقرّ على دينه وهم اليهود والنصارى ومن لهم شبهة كتاب وهم المجوس، ولا يقبل من غيرهم إلّا الإسلام»^(٢).

ويقول صاحب الجواهر أيضًا مذيلاً العبارة السابقة: «بلا خلاف أجده فيه؛ بل عن الغنية وغيرها الإجماع عليه، ولا إشكال بعد قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾»^(٣).

يظهر من الأدلة المتقدمة - مضافاً إلى قول أكثر الفقهاء - أن الجزية لا تؤخذ من غير أهل الكتاب، ولما كانت من أركان عقد الذمة وبدونها لا يتم هذا العقد، إذن لا بدّ من القول إنّ عقد الذمة لا يبرم مع غير أهل الكتاب.

ب- يعتقد بعض الفقهاء أن غير أهل الكتاب أيضًا يمكن أن يعيشوا بنحو دائم في البلاد الإسلامية، وتحت ظلّ الحكومة الإسلامية على ضوء اتفاق بين الطرفين. ولما كان دينهم معترفًا به فإنّ لهم حقوقًا، أما عقد الذمة مع طوائف من غير أهل الكتاب فلا يعني الاعتراف بأديانهم وبالتالي: لن تكون لهم حقوق خاصة؛ بل بمعنى السماح لهم - إذا رأى الحاكم المصلحة - بالإقامة في البلد الإسلامي. وأدلة هذه النظرية هي كالآتي:

أدلة تعميم اصطلاح أهل الذمة

أ- الآيات والروايات

١- رُوي أن النبي (ص) عندما كان يؤمّر أحدًا على سرية يرسلها للقتال كان يقول له بعد التوصيات الفردية وما شاكل: إذا لقيت الأعداء فاعرض

(١) الطوسي، المبسوط، ج ٣، ص ٩.

(٢) المحقق الحلّي، شرائع الإسلام، ص ٥٠٢.

(٣) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج ٣١، ص ٣٣١.

عليهم أحد ثلاثة: إما الإسلام، أو الجلاء إلى مناطق بعيدة [فإذا أرادوا البقاء في ديارهم كان لهم حكم الأعراب المؤمنين، والظاهر أن المقصود أنه ليست لهم حقوق على الدولة الإسلامية]، أو دفع الجزية [وهذا يعني أنهم ليس لهم حكم الأعراب؛ بل ستكون لهم كالمسلمين حقوقهم الخاصة]، ويقول الرسول (ص) في تنمة هذه الرواية: «إذا لم يقبلوا منك أيًا من هذه الثلاثة فقاتلهم»⁽¹⁾.

في هذه الرواية لا توجد أي إشارة إلى أن العدو إذا كان من أهل الكتاب فخذ منه الجزية وأدخله في ذمة الدولة؛ بل تشمل بعمومها كل عدو؛ وعليه، يمكن أن يُطلق على غير أهل الكتاب عنوان «أهل الذمة» أيضًا.

2- رُوي عن الإمام الباقر (ع) أن عليًا (ع) قال: «القتال قتالان: قتال لأهل الشرك لا يُنفر عنهم حتى يُسلموا أو يؤدوا الجزية عن يد وهم صاغرون، وقتال لأهل الزيغ لا يُنفر عنهم حتى يفيثوا إلى أمر الله أو يُقتلوا»⁽²⁾.

في هذه الرواية أجاز الإمام (ع) لغير المسلمين كلهم دفع الجزية أي إبرام عقد الذمة.

3- وروى محمد بن مسلم عن الإمام الباقر (ع) أنه قال: «إن أهل الكتاب وجميع من له ذمة...»⁽³⁾.

بالنظر إلى هذه العبارة من الإمام يتبين أن أهل الذمة أعم من أهل الكتاب وغيرهم.

5- عن الإمام الحسين (ع) أنه قال: «إذا آمن أحد المسلمين أحدًا من المشركين لم يجب أن تخفر ذمتهم وتعرض عليهم شرائط الإسلام فإن قبلوا أن

(1) الكليني، الكافي، ج 5، ص 29.

(2) الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 4، ص 144.

(3) الكليني، الكافي، ج 5، ص 358؛ يقول الإمام (ع): «إن أهل الكتاب وجميع من له ذمة إذا أسلم أحد الزوجين فهما على نكاحهما وليس له أن يخرجها من دار الإسلام إلى غيرها...».

يسلموا أو يكونوا أهل ذمة وإلا ردوا إلى مأمَنهم»^(١).

في هذه الرواية يتّضح أن المشرك يمكن أن يختار أحد ثلاثة أمور، والمسلم وإن لم يجب عليه فعل ذلك إلا أنه يجوز له إلغاء أمانه وتخيره لاختيار واحد من هذه الثلاثة.

6- رُوي أن مشركي مكة كتبوا إلى النبي (ص) أن يأخذ منهم الجزية ويبقوا على دينهم، لكنه (ص) لم يقبل^(٢)؛ لأن الله سبحانه أمهل الذين في الحرم أربعة أشهر وما كان لهم أن يبقوا هناك^(٣)، فضلاً عن أن يبقوا على دينهم ويدفعوا الجزية. إلا أنه (ص) حين وضع الجزية لأهل الكتاب فالمقصود بها على الظاهر الجزية التي هي في مقابل الاعتراف بدينهم لا مطلق الجزية التي تُؤخذ كضريبة؛ لأنّ الصادق (ع) قال: «إنما حرّم الله الجزية من مشركي العرب»^(٤)؛ أي أن هؤلاء لا يمكنهم أن يعيشوا في ذمة الإسلام بدفع الجزية للبقاء على دينهم؛ وذلك لأن مكة تقع في الحرم الإلهي الآمن، ولا بدّ من أن يطهر الحرم دون المشركين وعبدة الأصنام، وحتى أهل الكتاب لا يُسمح لهم بالإقامة هناك، والظاهر أن ذلك هو السبب في أن الآيات الأولى من سورة التوبة نزلت بغلظة وشدة في خصوص منع إقامة المشركين في مكة، وقلنا: إن النبي (ص) لم يعقد معهم اتفاقية «ذمة»، وهذا طبعاً لا يصلح سبباً لمنعهم من الإقامة في أي بلد إسلامي.

وورد عن أمير المؤمنين (ع) أنه قال: «لا يُقبل من عربي جزية وإن لم يُسلموا قوتلوا»^(٥)، ومع ذلك فالمنهيّ عنه إنما هو أخذ الجزية من مشركي العرب.

(١) حسين النوري، مستدرك الوسائل، ج ١١، ص ١٢٨، ح ٢٠.

(٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ١١، الباب ٤٩، جهاد العدو، ص ٩٦، ح ١.

(٣) سورة التوبة: الآية ٥.

(٤) الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١١٩.

(٥) حسين النوري، مستدرك الوسائل، ج ٣، أبواب جهاد العدو، باب ١٤٣، ص ٣٦٣، ح ١.

7- النقطة الأخرى التي يتسنى ذكرها في معرض الاستدلال على هذا المدعى هي -بلا شك- وجود روايات تميز أخذ الجزية من غير أهل الكتاب مثل «مشركي العجم»، كالحديث الذي رواه زيد بن علي عن أمير المؤمنين (ع) حيث قال:

«لا يُقبل من مشركي العرب إلّا الإسلام أو السيف، وأما مشركو العجم فتؤخذ منهم الجزية، وأما أهل الكتاب من العرب والعجم فإنّ أبوا أن يسلموا أو (و) سألونا أن يكونوا من أهل الذمة قبلنا منهم الجزية»⁽¹⁾. وثمة روايات كثيرة تدلّ على عدم قبول الجزية من غير أهل الكتاب أيضًا⁽²⁾. ولو افترضنا صحة الطائفتين من الروايات فإنّه يمكن الجمع بينهما بهذا النحو: أنّ المراد من الروايات التي نفّت الجزية عن غير أهل الكتاب هي الجزية التي في مقابل الاعتراف بمشروعية دينهم، إلّا أنّ الحكومة الإسلامية لا يمكن أن تأخذ الضريبة في مقابل سكناهم وحفظ أمنهم في البلد الإسلامي، وإنّ عدم أخذ الجزية لا يعني منعهم من الإقامة أيضًا. وتحمّل الروايات التي أجازت أخذ الجزية من غير أهل الكتاب على مطلق الضرائب التي تؤخذ من غير المسلمين، لا خصوص الجزية التي يدفعها أهل الكتاب لكي يُعترف بمشروعية دينهم، مضافاً إلى السماح لهم بالإقامة في البلد الإسلامي.

8- وعن أمير المؤمنين (ع) أنه قال في جواب محمد بن أبي بكر عندما سأله عن التعامل مع الزنادقة وعباد الشمس والقمر من سكان مصر: «وأمره في الزنادقة أن يقتل من كان يدعي الإسلام ويترك سائرهم يعبدون ما شاؤوا»⁽³⁾.

(1) عبد العزيز بن إسحاق البقال، مسند زيد بن علي، ص 317.

(2) سنبحت في هذا الشأن مفصلاً في ما يأتي.

(3) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 18، أبواب حد الزنا، باب 50، ص 415، ح 1، نقلاً عن: إبراهيم بن محمد التنقي، الغارات، ج 1، ص 230. ومن الجدير بالذكر أنه في الوسائل جاءت كلمة «يعملون» بدلاً من «يعبدون»، لكن في نسخة الغارات «يعبدون»، ويبدو أنها أكثر انسجاماً مع مفاد السؤال؛ لأنّ محمد بن أبي بكر سأل عن الزنادقة وعبدة الشمس والقمر؛ يعني أراد أن يسأل: هل يترك هؤلاء في البلد الإسلامي يعبدون ما يشاؤون، وقد أجابه أمير المؤمنين (ع) بالإثبات، ولا يفوتنا =

فقد أجاب أمير المؤمنين بقتل من كانوا يدعون الإسلام (الظاهر كان يقصد المرتدين)، ويترك غيرهم وما يعبدون، ولا يفهم من تلك العبارة الاعتراف بمشروعية دينهم وإن فهم منها حرية العقيدة.

وتصرّح هذه الرواية أيضًا بأنّ على الحاكم الإسلامي أن لا يتعرّض لهذه الطائفة من الكفار، ويتركهم وشأنهم ينعمون بالأمن في الدولة الإسلامية، ويعيشون كغير المسلمين الآخرين في ذمة الدولة الإسلامية. ولا توجد أي إشارة في هذه الرواية على أنهم مستأمنون ويجوز لهم الإقامة مؤقتًا في البلد الإسلامي؛ بل ظاهرها السماح لهم بالإقامة الدائمة في مصر. إذن، يمكن الاستنتاج أنه في زمانه (ع) كان الامتداد الجغرافي للأمة الإسلامية كبيرًا، والكفار من أهل الذمة كانوا يقيمون في البلاد الإسلامية أيضًا، وكانت الحكومة الإسلامية تكتفي بأخذ الجزية منهم وتسمح لهم بالإقامة الدائمة حيث يثقون في مناطق سكناهم. وكان وطن ومأمن هؤلاء الكفار من غير الكتابيين هو البلد الإسلامي ولم تكن لهم أي علاقة ببلد آخر، وكانوا ملتزمين بقوانين الدولة الإسلامية ويدفعون إليها ما عليهم من الضرائب، وطبعًا لم يُعترف بمذهبهم إلا أنهم يتمتعون بحقوق أخرى.

والخلاصة أن أفرادًا كهؤلاء كانوا يعيشون في البلاد الإسلامية في صدر الإسلام بعد فتوح البلدان، وكانت الدولة الإسلامية تدافع عنهم أسوة بأهل الكتاب الذين كانوا في الذمة، ولم يُسمع أن النبي (ص) أو أمير المؤمنين (ع) اللذين كان بيدهما زمام الأمور أمرا بقتلهم وإخراجهم من البلد الإسلامي.

9- النقطة الأخرى أن الآية الكريمة: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^(١)، لم تنه عن العدل والإحسان في التعامل مع غير المسلمين، فهي أولاً: ظاهرة

=التذكير بأن كلمة «يعملون» عامة أيضًا، ويفهم منها مفهوم يعبدون في مورد السؤال.

(١) سورة الممتحنة: الآية ٨.

في الكفار من غير أهل الكتاب؛ لأنَّ شأن نزولها هم المشركون، ثانيًا: وإنَّ أمكن القول إنَّ المقصود من الآية الإحسان والعدل في التعامل مع الكفار إلَّا أنَّ عمومها يشملُ العلاقة مع الكفار المواطنين؛ أي أنَّ الآية الشريفة تُنبئ عن وجودهم بين المسلمين في زمان نزول الآية، ولذا نزل الأمر بالتعامل معهم بالعدل والإحسان وإلَّا سوف يكون حكمًا عبثيًا، ومن جانب آخر فإنَّ السماح لهم بالإقامة نوع من الإحسان لهم، أما إذا كانوا مستعدين لدفع الجزية والضريبة ومع ذلك يُخرجون من ديار آبائهم وأجدادهم فإذا لم يكن هذا تعاملًا غير عادل معهم - والظاهر أنَّه كذلك - فإنه ليس إحسانًا لهم؛ بل ويُعدُّ إهانة أيضًا؛ لأنَّ الآية خاطبت المسلمين: ﴿وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾، ومنها يتضح أنَّ إخراج الناس من ديارهم لمخالفتهم اعتقاد الأكثرية أمرٌ غير مقبول، ومنهج عدائي ذمَّه الله تعالى، واعتبره مُسوِّغًا للحرب.

نستنتج مما تقدم أنَّ غير أهل الكتاب المواطنين في البلاد الإسلامية، لا يعيشون في هذه البلدان بصفقتهم مستأمنين أو بإذن الإقامة المؤقتة؛ بل إنَّهم يعدُّون «أهل ذمة» طالما كانوا في البلاد الإسلامية من قبل وتعتبر هذه البلدان أوطانًا لهم، وحتى وإن لم يكونوا أهل ذمة فإنَّ لهم أن يُقيموا دائنًا في تلك البلدان. والدولة الإسلامية - تبعًا للآيات والروايات - أعطت امتيازًا لأهل الكتاب بأن اعترفت بدينهم وهذا ما تترتب عليه آثار مهمة في علاقة المسلمين والدولة الإسلامية معهم، إلَّا أنَّ الدولة الإسلامية لا يحقُّ لها أن تُسقط الجنسية عن أي فرد من غير المسلمين؛ لأنَّ حقهم المُسلم به هو الانتماء لوطنهم^(١).

ب- أقوال الفقهاء

قال الشيخ الطوسي في كتاب الخلاف: «إذا صالح الإمام قومًا من

(١) جاء في المادة ٤١ من دستور الجمهورية الإسلامية: أن الجنسية الإيرانية هي حق مسلم لكل فرد إيراني، ولا يحق للدولة أن تسقط الجنسية عن أي إيراني إلَّا في حالة طلبه هو أو حصوله على جنسية بلد آخر.

المشركين على أن يفتحوا الأرض ويقرّهم فيها ويضرب على أرضهم خراجًا بدلًا عن الجزية كان ذلك جائزًا على حسب ما يعلمه من المصلحة، ويكون جزية وإذا أسلموا أو باعوا الأرض من مسلم سقط»⁽¹⁾.

ففي هذه العبارة يصرح الشيخ الطوسي بأنه يجوز للإمام - إذا رأى المصلحة - أن يسمح للمشرّكين بالإقامة في الأرض المفتوحة ويؤخذ منهم الخراج، وطبعًا لا يمكن القول إن مقصوده من «المشركين» أهل الكتاب، وإنه اعتبرهم «مشرّكين»؛ ولذا قال: إن الخراج يؤخذ منهم بدل الجزية، إلا أن رأيه هنا لما كان مخالفًا لرأيه في كتبه الأخرى فلا بد من الجمع بين هذين الرأيين بنحو ما. وقد بيّن بعض الفقهاء وجوبها للجمع كالآتي:

1- إن قبول الجزية من أهل الكتاب والمجوس بنحو الإلزام والوجوب على الحكومة، ومن المشركين بنحو الجواز ورعاية المصلحة.

2- إن جزية أهل الكتاب على رقابهم وجزية المشركين على الأراضي.

3- إن جزية أهل الكتاب على الدوام والاستمرار وجزية المشركين على نحو التوقيت.

4- إن المنع من أخذ الجزية من المشرك وأمثاله محمول على أخذها من الكفار الموجودين في داخل المجتمعات الإسلامية، وعدم أخذها من المشركين الأجانب⁽²⁾.

ويقول الكاتب بعد عرض أدلة الطرفين وآراء الفقهاء في المسألة: وكيف كان فالحكم بوجوب قتل من لم يُسلم من غير أهل الكتاب بنحو الإطلاق

(1) الطوسي، الخلاف، ج5، كتاب السير، المسألة 24، ص535.

(2) حسين علي منتظري، فقه الدولة الإسلامية، ج3، ص374.

مشكل؛ بل ممنوع. فاللزام إحالة أمرهم إلى إمام المسلمين وحاكمهم فيلاحظ 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⁽¹⁾.

وهكذا يشير الفقهاء دائماً في آثارهم الفقهية إلى هذه النقطة وهي أن الكافر الحربي الذي يعيش في ظل الحكومة الإسلامية بأمان يمكنه أن يبدل أمانه إلى ذمة ويجعل البلد الإسلامي وطناً له، ويصرح بعض الفقهاء بهذا المعنى، فيقول الشيخ الطوسي مثلاً في هذا المجال: «إذا دخل حربيّ إلينا بأمان فقال له: إن رجعت إلى دار الحرب وإلا حكمت عليك حكم أهل الذمة فأقام سنة جاز أن يأخذ منهم الجزية، وإن قال له: اخرج إلى دار الحرب فإن أقمت عندنا وإلا صيرت نفسك ذمياً...»⁽²⁾.

ويصرح المحقق الحلي وصاحب الجواهر أيضاً بجواز الإقامة الدائمة للكافر الحربي في البلد الإسلامي فيقول: «إذا عقد الحربي لنفسه الأمان ليسكن في دار الإسلام دخل ماله تبعاً، ولو التحق بدار الحرب للاستيطان انتقض أمانه لنفسه دون ماله»⁽³⁾؛ بل يرى صاحب الجواهر «وجوب رده إليه لو طلبه»⁽⁴⁾، ويذهب إلى أكثر من ذلك فيقول: «بل وكذا [وجوب رده إليه] لو كان قد اشترط عليه عدم الأمان لماله إذا استوطن دار الحرب»⁽⁵⁾.

يفهم من كلام هؤلاء الأعلام أولاً: أن الكافر الحربي المعتقد بأي دين أو مذهب يمكنه أن يجعل البلد الإسلامي وطناً له ليسكن فيه بصورة دائمة؛

(1) المصدر نفسه، ص 388.

(2) الطوسي، المبسوط، ج 2، ص 16.

(3) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 239.

(4) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 21، ص 104.

(5) المصدر نفسه.

ولذا أجاز الشيخ الطوسي أخذ الجزية منه وسمّاه ذمياً. ويرى المحقق الحلّي أيضاً أنه إذا ذهب لدار الحرب للاستيطان نَقَضَ أمانه، يعني أنه فرض استيطانه في دار الإسلام، وكذلك بسبب كونه من أهل البلد الإسلامي، ويرى صاحب الجواهر أنه لو شُرِطَ معه أن لو اتخذت دار الحرب وطناً لك انتفى الأمان، فلو نقض الشرط، فإن أمواله تبقى مصانة أيضاً؛ أي أنه اعتبره في أمان إذا لم يتخذ دار الحرب وطناً. ومن الواضح أن الإنسان يريد وطناً ولا يمكن الاشتراط معه أن لا يتخذ دار الحرب وطناً ولا يعتبر مواطناً في البلد الإسلامي، ولذا يقول صاحب الجواهر بعد ذلك: «إذا خرج لدار الحرب في تجارة أو غيرها وقصد العودة إلى البلد الإسلامي فإن أمانه باقٍ»⁽¹⁾.

وكمحصلة نهائية يمكن القول إن المقصود بأهل الذمة غير المسلمين من أهل الكتاب أو غير أهل الكتاب الذين يعيشون بنحو دائم في البلد الإسلامي، ويتمتعون بحقوق وعليهم واجبات بحسب الاتفاق الذي عقده مع الحكومة الإسلامية. وهذا المعنى العام أكثر انسجاماً أيضاً مع المعنى اللغوي، وكذا فإن اختصاصه بأهل الكتاب يحتاج إلى دليل؛ لأن إطلاق المعنى يخصص بالقيّد، ومن جهة فإن إعطاء حرية وامتيازات أكثر لطوائف وهم أهل الكتاب لا يدلّ على أن جميع أهل الذمة لا بدّ من أن يتمتعوا بهذه المزايا نفسها أيضاً، ومن جهة أخرى فمنذ صدر الإسلام وإلى العصر الحاضر يعيش غير أهل الكتاب في البلاد الإسلامية بصفاتهم (مواطنين) لا مستأمنين، وغلبة استعمال هذا المصطلح في أهل الكتاب لا يدلّ على أن غيرهم ليسوا بذميين. وقد اعترف الإسلام بديانة أهل الكتاب، ويمكن أن يُقرّوا على دينهم في البلد الإسلامي، ومن واجب الحاكم الإسلامي أن يعطيهم من الحرية بقدر ما يقرّره دينهم وكونهم غير ملزمين في بعض الموارد، أما غير أهل الكتاب فلا حقّ لهم بالاعتراف بدينهم، ويجب عليهم العمل طبق القوانين الإسلامية.

(1) المصدر نفسه.

إذن يمكن القول مع ذلك، إنّ أهل الذمة - من مواطني البلد الإسلامي - طائفتان: طائفة من أتباع الأديان (أهل كتاب)، والحكومة الإسلامية ملزمة بعقد معاهدة ذمة معهم والاعتراف بدينهم، ولذا فإنهم يتمتعون بحقوق مميزة عن غيرهم ممن ليسوا بمسلمين.

والطائفة الثانية غير أهل الكتاب الذين يعقد معهم الحاكم اتفاقية في حال المصلحة، وطالما لم يُعترف بدينهم فلا يتمتعون بحقوق معينة، وتجري عليهم جميع الأحكام الإسلامية كغيرهم من المقيمين في البلد الإسلامي.

ولا بُدَّ من التذكير بأنَّ المقصود بشمول مصطلح «أهل الذمة» لجميع غير المسلمين من مواطني البلد الإسلامي، لا يعني عموميته لجميع الموارد التي ذكرها الفقهاء؛ بل لما كان الفقهاء يعتبرون المعاهدة الدائمة مع غير المسلمين معاهدة ذمة، ونحن قد أثبتنا بالأدلة المتعددة أنّ غير أهل الكتاب يمكنهم السكن الدائم في البلاد الإسلامية، فلذا يمكن اعتبارهم أهل ذمة بنحو ما. وقد ذكرنا بالامتيازات الممنوحة لأهل الكتاب في محلها. والخلاصة أنّ هؤلاء أيضاً من المقيمين الدائمين في البلد الإسلامي بأي اصطلاح أُطلق عليهم أفانّه لا يضرّ في كونهم من المواطنين.

الذمة والمواطنة

واضح جداً أنّ مفهوم «الذمة» يختلف بعض الشيء عن معنى المواطنة المعاصر، ولكن يمكن اعتبار «المواطنة» الاصطلاح الحديث لمفهوم «الذمة».

ساهم تبدّل الجغرافية السياسية الحاكمة على صدر الإسلام والقرون التي تلتها في أنّ يجتمع أصحاب المذهب الواحد ويكونوا سلطة لهم في منطقة محدّدة. ومن البديهي أن يعتبروا غير أهل ملّتهم أجنب، وكانت تعقد اتفاقية مع حاكم أو كبير تلك المنطقة لغرض الدخول والسكن في منطقته لكي يضمن الفرد الاطمئنان والأمان في جوارهم، ولما لم يوجد قانون منسجم أو مُدوّن يحكم

البلد كان علماء الدين الملجأ لحل الاختلافات المتعددة لأنهم وحدهم العارفون بقوانين دين الأكثرية، ولهذا فإن الأجنبي كان يقبل في تعهده الالتزام بدين الأكثرية من حين دخوله، وتجدر الإشارة إلى أن أشخاصاً كهؤلاء يقيمون في البلد المذكور على نحوين: إما إقامة مؤقتة أو إقامة دائمة.

فإن كانت إقامته الدائمة تؤدي إلى مخالفة عملية مع دين أو عرف تلك المنطقة فلا يمكنه ضمان أمنه، ولذا كان الاتفاق بشرط الالتزام بأحكام دين الأكثرية لكي لا يخل وجوده بنظم ذلك المجتمع، وكانوا يسمون هذا الاتفاق (اتفاق الذمة)، واتفاق الوجود المؤقت بـ (الأمان) أو (العهد).

واليوم، وبعدما طرأت تغيرات على الجغرافية السياسية، فإن حدود البلدان لا تعين على أساس عقيدة خاصة فبتنا نجد أتباع أديان مختلفة متوطنين معاً في بلد واحد، ولذا فإن اصطلاح (أجنبي) يُطلق على من يأتي من خارج حدود ذلك البلد وإن كان تابعاً لدين الأكثرية فيه، وهذا الشخص يمكنه الإقامة الدائمة (التوطن) في ذلك البلد إذا التزم بجميع قوانينه، سواء القوانين المتعلقة بدين الأكثرية أو القوانين المقررة على أساس الأوضاع السياسية والاجتماعية والإقليمية والاقتصادية.

وتشمل المواطنة في عصرنا الحاضر بصفقتها أحد الحقوق السياسية للفرد، مضافاً إلى الحقوق والمزايا الأخرى، تشمل معنى ومفهوم الذمة، طبعاً مع عمومية أكثر بحيث يضم جميع المواطنين الأصليين أو المتوطنين بعقد. وبعبارة أخرى: يمكن اعتبار النسبة بين اصطلاح المواطنة والذمة هي ليست العموم والخصوص المطلق؛ لأن جميع أهل الذمة (مواطنون)، ولكن ليست جميع المواطنين (أهل ذمة) بالاصطلاح الفقهي؛ لأن غير المسلمين المتوطنين في البلد الإسلامي هم مواطنون، ولكنهم أهل ذمة بالاصطلاح الفقهي، إذن، على الرغم من وجود بعض الاختلاف بين هذين الاصطلاحين فلم نجانب الصواب إذا سمينا معاهدة (الذمة) مواطنة بنحو ما.

طوائف أهل الذمة (المواطنين)

كما تقدّم، فإنّ أهل الذمة هم الكفار الذين توطّنوا في البلد الإسلامي ووضعوا أنفسهم وأموالهم تحت ظلّ الحكومة الإسلامية، وأصبحوا بطرق مختلفة من مواطني هذا البلد، ويمكن تقسيم هؤلاء إلى ثلاثة أصناف على أساس كيفية اكتساب الجنسية (المواطنة):

الصنف الأول: المواطنون: وهم غير المسلمين الذين كانوا يسكنون في البلد الإسلامي من الماضي البعيد، ويعتبرون هذا البلد موطن آبائهم وأجدادهم. وربما كان أجدادهم قد دخلوا تلك الديار قبل دخول الإسلام إليها، وبعدما دخل الإسلام بقوا على دينهم وتعهدوا بالالتزام بمقررات الذمة بدفع الجزية إلى الحكومة الإسلامية، والقدر المسلّم به أنّ هؤلاء لم يدخلوا البلد الإسلامي من بلد محارب بصفّتهم مستأمنين أو بلد آخر بصفّتهم معاهدين، وكان بعضهم من أتباع الأديان السماوية، ولا سيما أهل الكتاب وغيرها من الأديان والعقائد.

الطائفة الثانية: المستأمنون: وهم الأفراد الذين كانوا في حرب مع البلد الإسلامي ودخلوه بأمان من أحد المسلمين أو الحاكم الإسلامي، ثم حصلوا على المواطنة؛ لأنّهم قصدوا الإقامة الدائمة، وعقدوا ميثاق الذمة أو التجنيس مع الحكومة الإسلامية؛ لأنّه بالأمان يضمن الفرد الحماية لنفسه وماله لا غير، أما التجنيس أو الذمة فتعني التمتع بحقوق المواطنة أيضًا، وهؤلاء يمكن أن يكونوا أهل كتاب أو غير أهل كتاب أيضًا^(١).

الطائفة الثالثة: المعاهدون: وهم غير المسلمين الذين يُعدّون من مواطني البلد الإسلامي، والذين دخلوه من بلدان أخرى غير محاربة (سواء المعاهدة أو المحايدة) بعقد ميثاق الذمة أو التجنيس بإذن الحاكم الإسلامي وتشخيصه

(١) سنبحت تبدّل الأمان أو الذمة إلى المواطنة في محله.

المصلحة، ولا يوجد فقيه يمنع أمرًا كهذا لمصلحة يراها الحاكم، ذلك أن الفقهاء - كما تقدّم - يجيزون إقامة واستيطان الكافر الحربي الذي دخل البلد الإسلامي بأمان على الرغم من وقوع قتلى في الحرب مع المسلمين، فكيف إذا لم توجد أي حرب ولا يضر للبلد أي نية عدائية، وطبعًا لا بد من أن يعلن أولًا قبوله الالتزام بمقررات البلد الإسلامي.

بعدما أوضحنا المقصود بمصطلح «بأهل المذمة»، ننتقل الآن لتوضيح مصطلح «أهل الكتاب»:

مفهوم أهل الكتاب ومصاديقه

يُطلق مصطلح «أهل الكتاب» على غير المسلمين الذين يعتقدون بإحدى الديانات المسيحية، اليهودية والزرذاشتية، وقد اقتبس هذا المصطلح من القرآن الكريم واشتهر بين المسلمين⁽¹⁾.

والنقطة التي من المهم بحثها هي أن بعض الفقهاء لم يعتبر المجوس أو الزرداشتيين من أهل الكتاب وإنما تجري عليهم بعض أحكام أهل الكتاب لا غير، وقد نقلت أيضًا روايات بهذا الخصوص كما في قول النبي (ص): «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»⁽²⁾. لكن يبدو أن الروايات الدالة على كونهم أهل كتاب أظهر، فالرواية المنقولة عن الإمام الصادق (ع) التي ذكرت مكاتبة الرسول (ص) مع مشركي مكة، والتي يؤكد فيها النبي الأكرم (ص) أن المجوس كان لهم نبي وكتاب سماوي⁽³⁾، وكذا عن أمير المؤمنين علي (ع) أن الزرداشتيين كان لهم نبي وكتاب سماوي⁽⁴⁾، وعلى أي حال سواء أكان هؤلاء أهل كتاب أم لم

(1) وإن كان الظاهر من القرآن الكريم أن هذا المصطلح أخذ من عرف ذلك اليوم، لكن المسلمين اقتبسوا هذا المعنى ومصاديقه من القرآن الكريم.

(2) حسين البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج 13، كتاب الجهاد، ص 314.

(3) الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 6، ص 174.

(4) حسين البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج 13، ص 314؛ المفيد، الاختصاص، ص 236.

يكونوا فإنهم في حكم أهل الكتاب، ولا يفرقون عنهم في الحقوق والواجبات وغيرها.

والسؤال الآخر الذي يُطرح هنا هو: هل الصابئون من أهل الكتاب أم لا؟

يرى كثير من فقهاء الإمامية أن أهل الكتاب ثلاث طوائف لا غير، اليهود والنصارى والمجوس، خلافاً لأكثر فقهاء أهل السنة الذين يعتبرون الصابئة أهل كتاب أيضاً، ومنشأ الاختلاف من حيث ورود روايات عدة تدل على أن أهل الكتاب ثلاث طوائف، وفي مقابل ذلك فإن القرآن الكريم ذكر الصابئين في سياق اليهود والنصارى، كآية الكرمة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالْنَصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^(١) وغيرها من الآيات^(٢) التي تدل على أن للصابئين ميزة عن الكفار الآخرين وإن لم يُعدوا أهل كتاب، ويبدو أن هذه الآيات اعتبرت دينهم مرتبطاً بالوحي الذي يمكن أن يدل على ارتباطهم بأحد الأنبياء الإلهيين. وقد نقل الشيخ محمد حسن النجفي في كتاب «النكاح» من الجواهر أقوال فقهاء أهل السنة والإمامية في ما يتعلق بدين الصابئة، وانتهى إلى انشعابهم عن اليهود أو النصارى، وترتب عليهم أحكامهم أيضاً^(٣)، إلا أن هذا الفقيه تردد في مباحث الجهاد بعد نقل الأقوال في كونهم يهوداً أو نصارى^(٤).

والخلاصة، يبدو أن الصابئة كانوا أتباع دين إلهي، واعتقاداتهم الفاسدة لا تدل على كونه غير إلهي؛ لأن الأديان الأخرى أسست على التوحيد أيضاً ثم لوّثها الشرك بعد البدع والخرافات: ويرى بعض الفقهاء المعاصرين أن ذكر

(١) سورة البقرة: الآية ٦٢.

(٢) سورة المائدة: الآية ٦٦؛ سورة الحج: الآية ١٧.

(٣) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٠، ص ٤٥.

(٤) المصدر نفسه، ج ٣١، ص ٢٣٠.

الصائبين في سياق أهل الكتاب في القرآن الكريم يدل على ميزة لهم عن باقي الكفار، فإن حصل اليقين بكونهم أهل كتاب أو لا، فإن ذلك هو المتبع، نعم لو في حال الشك فلا بُدَّ من الاحتياط خاصة في الدماء واعتبارهم بحكم أهل الكتاب^(١).

وبهذا التوضيح لمصطلح «أهل الكتاب» يتبين أنه يُطلق على غير المسلمين الذين يعتقدون بالأديان الأخرى أو لا يعتقدون بدين (كفار غير كتابيين) أو (غير أهل كتاب).

2- غير أهل الذمة (غير المواطنين)

يقسم غير أهل الذمة الذين يعيشون في البلد الإسلامي إلى طائفتين، بعض هؤلاء كانوا كفارًا حربيين من بلدان معادية أو في حال حرب ودخلوا البلد الإسلامي مؤقتًا بأمان فرد مسلم أو الحاكم الإسلامي ويُسمّون «المستأمنين»، ويسمى ميثاقهم «أمانًا». وبعض غير الذميين هم الذين لا عداوة لبلدهم مع البلد الإسلامي ويسمّون اصطلاحًا «المحيادين»، وتمكّن هؤلاء من دخول البلد الإسلامي بعقد ميثاق مؤقت أو بأخذ تأشيرة الدخول^(٢). وأطلق على هاتين الطائفتين في بعض الروايات «المعاهدين»، لأنَّ الحكومة عقدت معهم عهدًا بعدم التعرّض إلى أموالهم وأنفسهم، وفي بعض هذه الروايات عُدَّ «المعاهد» قسيمًا للذمي، والمقصود فيها بالمعاهد المعنى العام للعهد والميثاق مع غير المسلمين.

أما غير المسلمين الذين دخلوا البلد الإسلامي بتأشيرة إقامة مؤقتة أيضًا، فيمكن تقسيمهم على أساس الدخول ودليل مشروعية الدخول، إلى طوائف كالآتي:

(١) حسين علي منتظري، فقه الدولة الإسلامية، ج 3، ص 410، ولا يخفى أن الفقهاء الذين دونوا

القانون الإسلامي للجمهورية الإسلامية لم يعتبروهم من أهل الكتاب.

(٢) الإقامة الدائمة لهؤلاء منوطة بعقد اتفاق الذمة مع الحكومة.

أ- المستأمنون

هم الذين يدخلون البلد الإسلامي بأمان أحد المسلمين أو الحاكم الإسلامي، وكما سنبين في بحث «عقد الأمان» فإن هؤلاء يدخلون في الأغلب بصورة مؤقتة وبأغراض مختلفة كالتفحص عن الدين الإسلامي، أو الفرار من ساحة الحرب، أو التجسس وتحصيل المعلومات. ولا يخفى أن الغرض الأصلي للدين الإسلامي من هذا التشريع، وتجويز عمل كهذا هو منحهم الفرصة وتشجيعهم على التفحص والتحقيق فيه وجذبهم نحوه في نهاية الأمر. والنقطة الجديرة بالذكر هي أنه نظرًا إلى وجود الحدود بين الدول يبدو أنه إذا هاجم بلد غير إسلامي بلدًا إسلاميًا ودخل معه في حرب فإن البلد المهاجم يُعتبر دار حرب وإن لم يكن فعليًا في حرب مع البلدان الإسلامية كافة، ولكن الظاهر أن النسبة إليه حربي؛ لأن المسلمين يعدّون أمة واحدة، والهجوم على أي بلد إسلامي يُعدّ إعلان حرب على جميع المسلمين.

ولا ريب هنا في أنه في الوقت الراهن، ونظرًا إلى عدم حدوث حرب، فإن عدد الأفراد الذين يأتون كلاجئين مؤقتين قليل، إلا أن وقوع الحرب أمر محتمل، ومن جهة أخرى فإن حرب الكفار مع المسلمين مستمرة في أقصى نقاط العالم، على الرغم من الاستقرار في أكثر البلدان. فالفلسطينيون مثلاً في حرب مع الكفار الإسرائيليين، والبحث عن الأمان يمكن أن يكون له مصداق هناك.

ب- الأجانب المعاهدون

يمكن أن يدخل البلد الإسلامي أفراد من بلدان غير إسلامية ليست في حال حرب معه وبدوافع مختلفة، ويمكن أن يعقد هؤلاء ميثاقًا مع الحكومة الإسلامية في أول دخولهم، بمعنى أن يعقدوا اتفاقًا فرديًا للإقامة المؤقتة. وكذلك يمكن أن تعقد الدولة الإسلامية مع دولة أخرى اتفاقية للإقامة المؤقتة لمواطني كل من البلدين في البلد الآخر؛ أي أن تقبل كلتا الدولتين بصورة عامة

دخول مواطني كلٍّ منهما أراضيها للإقامة المؤقتة. ومن المهم الإشارة هنا إلى أن أكثر من تسعين بالمئة من الأجانب الذين يسافرون هذه الأيام إلى البلدان المختلفة بدوافع متنوعة يسكنون مؤقتًا في تلك البلدان.

وتُعقد هذه الاتفاقيات بدوافع تجارية وعلمية وغيرها في أكثر الأحيان؛ لأنَّ مقتضى التجارة العالمية وتحصيل المعارف أن يسافر الأفراد من بلد إلى آخر باطمئنان تام وحماية لأنفسهم وأموالهم. ومن مصادر الدول لكسب الثروة هذه الأيام - مضافًا إلى التجارة العالمية وتفرعاتها - استغلال الموقع السياحي لبلدانها وجذب السياح والمصطافين.

ومن الضروري توضيح أن مجال الحقوق والواجبات المتبادلة بين الأفراد والدولة الإسلامية يعود إلى المعاهدات التي تعقدها الدولة مع حكوماتهم. وعادة ما تُبين هذه الأمور في اتفاقياتها. وعلى الرغم من أنَّ الأصول العامة تلاحظ في هذه المعاهدات إلا أنَّ الظروف الزمانية والمكانية والدولية أيضًا لها أثر كبير في كيفية تنظيم هذه الحقوق والواجبات والعقود، وتوجد اليوم في هذا الشأن معاهدات عالمية يتوافق أكثر البلدان والعرف العالمي متقدم في هذه المسائل، وفي نظر الإسلام أيضًا فإنَّ الاتفاقيات التي لا تخالف التشريعات الإسلامية نافذة، والبلد الإسلامي ملتزم بالمعاهدات التي عقدها، بناء على قاعدة الوفاء بالعهد.

ج- السفراء والبعثات السياسية وغير السياسية للدول غير الإسلامية^(١)

السفير أو المبعوث الحكومي هو الشخص الذي يُرسل من قبل حكومته إلى بلد آخر بشكل رسمي لإنجاز مهمة سياسية أو غير سياسية.

(١) ينبغي الإشارة إلى أنه على الرغم من أن اصطلاح الأقليات لا يشمل السفراء والدبلوماسيين إلا إذا بنينا على ذكر حقوق جميع غير المسلمين الذين يعيشون في البلد الإسلامي، وسنشير إلى هذا البحث بإجمال.

وكان هذا الأمر رائجاً بين الدول منذ القدم، ففي مصر واليونان والروم القديمة كان يوجد سفراء وبعثات فعالة، وكان تداول الأوامر والرؤى والمخاطبات السياسية بواسطة السفراء. وفي صدر الإسلام أيضاً كان سفراء الدول الأخرى يحضرون عند النبي (ص)، وكان (ص) يحترمهم وأحياناً يقدم لهم الهدايا أيضاً، كما أشار المؤرخون إلى هديته إلى سفير هرقل (قيصر الروم)⁽¹⁾، وكان (ص) يأذن للسفراء الذين يبعثهم بعقد المعاهدات مع الجهات الأخرى كالسفير الخاص الذي تُعطى له هذه الأيام صلاحيات كهذه، ولم يكن إرسال السفراء الدائمين والمقيمين متعارفاً في الماضي؛ بل كانوا يعودون إلى أوطانهم بعد إنجاز مهامهم، ويعتقد بعض الكتاب أن الدبلوماسي الدائمي أو السفير الساكن بدأ في القرن السابع عشر الميلادي (عام 1648) بمعاهدة وستفاليا⁽²⁾، لا يخفى أن بعثات كهذه تكون في حال السلم، وتعطل السفارات في الدول المتخاصمة مع بداية السلوك العدواني واندلاع الحرب.

ولا مانع، من وجهة نظر الإسلام، من إرسال السفير إلى البلد الخصم لأغراض رسالية، سياسية، اقتصادية، وعسكرية⁽³⁾، وهؤلاء السفراء وإن لم يبقوا بصورة دائمة في البلدان المتخاصمة، ولكنهم يتمتعون بحقوق ومزايا السفراء عند حضورهم في البلد الإسلامي.

(1) وهبة الزحيلي، آثار الحروب، ص 331، نقلاً عن: القاسم بن سلام، الأموال، ص 256.

(2) المصدر نفسه، ص 326.

(3) من أدلة مشروعية حقوق السفراء إضافة إلى أدلة مشروعية الأمان وشمول الآية: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ اتْلُفْهُ مَائَتَهُ﴾ (سورة التوبة: الآية 6) له، يمكن الاستدلال بسيرة النبي الأكرم (ص) في هذا الخصوص، وكذلك الدليل العقلي وإجماع الفقهاء.

الفصل الثاني

أصول العلاقة مع غير المسلمين

كانت علاقة الحكومة الإسلامية مع غير المسلمين، وكذلك التعامل معهم في المجتمع الإسلامي خاضعين لأصول وقواعد، على الحاكم الإسلامي رعايتها، وسنبيتها في هذا الفصل لكي تكون مقدمة للدخول إلى الأبحاث الأساسية.



1- أصل نفي السبيل

أحد الأصول الحاكمة على علاقة وتعامل المسلمين مع الكفار هو نفي أي سلطة للكفار على المسلمين، وبناء عليه نفيت أي علاقة تستتبع تسلطاً، وهذا الأصل يشمل أهل الكتاب وغيرهم، وهو يحظى بأهمية كبيرة في العلاقات المشتركة؛ لأن بعض الكفار كانوا يعيشون في المجتمع الإسلامي وللمسلمين معهم علاقات وتعامل، وأيضاً لأن الكفار خارج حدود الحكومة الإسلامية يمكن أن تكون لهم بأنفسهم أو بواسطة دولتهم علاقة مع الدولة الإسلامية أو المسلمين. ويعتقد الفقهاء أن هذا الأصل حاكم أيضاً حتى على العلاقات والمعاملات الشخصية كالوكالة والشفعة والزواج، وعلى المسلمين أن يأخذوه بالاعتبار في معاملاتهم وعقودهم الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية والقضائية والعسكرية. وهذا الأصل يلغي الاتفاقيات كلها التي تكون على

خلافه، وطبعًا هذا لا يعني نفي جميع العلاقات والمعاهدات مع الكفار؛ بل ينفي العلاقة التي تستلزم تسلط الكافر لا غير. وهو يستند إلى الآية الشريفة: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^(١)، وقد ذكر المفسرون نكاحًا حول الآية الشريفة لا يخلو ذكرها من فائدة، فمنها:

أولاً: إنَّ نفي الفعل بـ«لن» يفيد النفي الأبدي والدائم.

ثانيًا: «السبيل» الذي فُسِّر بـ«السلطة» نكرة في سياق النفي الذي يفيد العموم، يعني أنَّ الله سبحانه لم يجعل أي سلطة للكفار على المؤمنين.

ثالثًا: هذا العموم يشمل الدنيا والآخرة، وكذلك أنواع السلطة الدنيوية: السياسية والعسكرية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية، يعني أنَّ الله سبحانه لا يسلط الكفار على المؤمنين الذين تعهدوا بلوازم إيمانهم، وإذا تسلط الكفار يومًا فهذه السلطة مؤقتة؛ لأنَّ الله سبحانه عبَّر في هذه الآية عن انتصارهم بـ«نصيب» في حين سمَّى انتصار المؤمنين «فتحًا»، وهذا يدل على كون استعلائهم مؤقتًا وانتصار المؤمنين دائمًا، وطبعًا توجد آيات أخرى تثبت هذا المفهوم، إلا أنه ليس محل بحثنا.

ويبدو أنَّ الآيات التي تنهى عن تولي الكفار، وفيها أمر بأن لا تجعلوا الكفار أولياءكم، تفيد أيضًا معنى قريبًا من نفي السبيل؛ لأنَّ الولاية، وكما جاء في تفسير بعض الآيات، بمعنى المحبة الشديدة والحميمة أو بمعنى الولاية، وإذا كانت بالمعنى الأول أيضًا فإنَّها تقتضي تسليم أمرك لصديق غير مسلم، وهذا هو المفهوم الذي منع في آية نفي السبيل.

ويرى الفقهاء أنَّ آية نفي السبيل حاکمة على جميع علاقات المسلمين والدولة الإسلامية مع الكفار والدول الكافرة، والملفت للنظر أنَّهم يرون جريان هذا الأصل في العلاقات الشخصية جدًّا للمسلمين مع الكفار كزواج

(١) سورة النساء: الآية ١٤١.

المرأة المسلمة من غير المسلم^(١)، وكولاية الكفار على المحجور والصغير المسلمين^(٢)، وكوكالة الكافر ضد المسلم^(٣)، وشفعة الكافر على المسلم^(٤)، وفسخ زواج المرأة التي أسلمت حديثاً عن زوجها الكافر^(٥).

2- أصل الدعوة إلى الإسلام

بناء على أصل الدعوة، يجب على المسلم أن يتعامل مع الكفار، بحيث يجذبهم إلى الإسلام، ويبين لهم حقايقه ووجهه الحقيقي، بأفعاله وأقواله الحسنة. لقد بُعث الأنبياء الإلهيون لغرض التوحيد وتحقيق القسط والعدل على سطح المعمورة، وهدفهم المشروع والعظيم هذا لا يسمح باستعمال الوسائل والطرق اللامشروعة، وإجبار الأفراد على اتباعهم ولا إكراه في قبول الدين الحق. يقول الله سبحانه في القرآن الكريم: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^(٦).

فكما يُلاحظ، يذكر الله سبحانه نبيه (ص) بأنه لا إكراه في دعوة الناس إلى الإيمان، وأنَّ على النبي أيضاً أن لا يجبر الناس، وكذا الآية الشريفة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^(٧) أيضاً تنفي الإكراه في قبول الدين، وتقدم حرية العقيدة بصفاتها أصلاً ثابتاً للبشرية.

إذن، في هذه الأجواء، ما هي وظيفة الأنبياء؟

(١) انظر التفاسير الآتية: محمد حسين الطباطبائي؛ الميزان في تفسير القرآن، ج 5، ص 116؛ الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان، ج 3، ص 219؛ ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه، ج 4، ص 175؛ محمد رشيد رضا، المنار، ج 5، ص 466.

(2) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 525.

(3) المصدر نفسه، ص 432.

(4) المصدر نفسه، ص 778.

(5) المصدر نفسه، ص 520.

(6) سورة يونس: الآية 99.

(7) سورة البقرة: الآية 256.

يمكن القول وكما يظهر من اصطلاح (الرسول) و (النبي):

أولاً: إِنَّ وظيفه الأنبياء إبلاغ الناس بالتشريعات الإلهية؛ لأن الآية الشريفة: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾⁽¹⁾ أعلنت أن النبي مكلف بالإبلاغ، أما قبول الدعوة إلى الله بإبلاغ النبي أم لا، فهذا شأن لا يرتبط بالنبي (ص).

ثانياً: النبي مأمور بدعوة الناس إلى دين الحق، وأداة الدعوة التي سلّحه الله بها عبارة عن المنطق والاستدلال المتين مشفوعاً بالعمل والسلوك المطابق له، وفي حالة اللزوم الجدل والتي هي أحسن، فإن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّ لَهُمْ بِآلَتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾⁽²⁾.

وبحسب هذه الآية، فإنّ الابتداء بالدعوة يكون بالكلام الحكيم أي بالمنطق والاستدلال المتين والمواعظ الحسنة؛ لأن بعض الناس يقنع بالاستدلال القوي، وآخرين تقنعهم الموعظة الحسنة وليسوا بحاجة إلى استدلال، هذا في المرحلة الأولى، وفي المرحلة التالية إذا انبرى بعضهم لجدال النبي فله أيضاً جدالهم لكن والتي هي أحسن ويتجنب الجدال بالباطل، وقد ذكر الله سبحانه النبي والمؤمنين في آيات كثيرة بهذا المعنى⁽³⁾؛ لأنّ للإسلام منطقته القوي بحيث يمكنه إثبات أحقيته في جميع المسائل إذا اقتضت الضرورة، ولا حاجة لاستعمال القوة والإجبار للوصول إلى هدفه ولا ينصح بذلك، إذن أسلوب النبي في الدعوة إلى الإسلام وترغيبهم به هو الحوار والسلوك الحسن.

ومن البديهي أنّ المواعظ الحسنة إذا وافقت سلوك المتكلم فإنّ لها تأثيراً كبيراً، وكان نبي الإسلام (ص) ذا أخلاق عالية في أقواله وأفعاله كما مدحه

(1) سورة الشورى: الآية 48

(2) سورة النحل: الآية 125.

(3) مثلاً: سورة العنكبوت: الآية 46؛ سورة المؤمن: الآيات 5؛ 35؛ 56؛ سورة الكهف: الآية 56؛

سورة لقمان: الآية 30؛ سورة الحج: الآيتان 3 و8.

الله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾^(١)، مضافاً إلى أنه في روايات كثيرة رَغِبَ المسلمون بالدعوة إلى الإسلام بالأخلاق الحسنة والسلوك الحسن، وكذا جعل ثواباً عظيماً لهداية الناس كي يدعوهم بأقوالهم وأعمالهم الحسنة؛ وعليه، فإن المسلمين يمكنهم الدعوة إلى الإسلام بسلوكهم الحسن في تعاملهم مع غير المسلمين، وبالأخص أهل الذمة -الذين ورد تأكيد أكثر على حسن الخلق معهم-؛ بل إن الله سبحانه وتعالى -مضافاً إلى نهى النبي عن جدال غير المسلمين بالباطل- يقول عن أهل الكتاب: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٢)، وهذا لأن مشتركات المسلمين مع أهل الكتاب أكثر مما هي مع غيرهم، واحتمال أن يدركوا بهذا السلوك حقانية الإسلام أكثر من الآخرين.

مضافاً إلى ذلك كله، فإن سيرة النبي (ص) وأهل بيته (ع) أفضل دليل وأسوة في التعامل مع أهل الكتاب وغيرهم؛ لأنهم يحرصون على هداية هؤلاء بالسلوك الحسن، وقد جعلوا الأصل في سلوكهم الدعوة إلى الإسلام، مضافاً إلى الأمر المسلم به وهو أن السلوك المنافي لأصل الدعوة مذموم في الإسلام، وإن علم بعض الأفراد أن سلوكهم مؤثر في قبول الآخرين للإسلام أو رفضه فإنهم ملتزمون بمراعاة الأصول الإسلامية في التعامل، ومنها أصل الإحسان والسلوك الحسن مع الآخرين. وعليه، فإن السلوك السيئ مع غير المسلمين الذين يعيشون في المجتمع الإسلامي إن أدى إلى نفورهم من الإسلام، فإن المسيء مسؤول أمام الله.

والنقطة الجديرة بالتوضيح أنه توجد في بعض كلمات الفقهاء أو الروايات توصية بسوء معاملة غير المسلمين، وما يمكن قوله هنا هو أن بعض هذه التوصيات عادة يندرج ضمن المعارضة السلمية في التعامل مع غير المسلمين

(١) سورة القلم: الآية ٤.

(٢) سورة العنكبوت: الآية ٤٦.

ويكون آخر السُّبُل، وبعضها الآخر ضعيف السند ويمكن أن يكون موضوعاً أي أن عدم قبول الإسلام من غير المسلمين لا يسوِّغ سوء معاملتهم؛ لأنَّ بداية الدعوة لا بد من أن تكون بالمنطق القوي والاستدلال المتين أو الموعظة الحسنة في الجدال بالتي هي أحسن ثم دعوة الناس إلى الإسلام، وإذا لم ينفع السلوك الحسن معه - ولو لفترة طويلة - لهدايته، جاز مجاهدته بالسلوك السلبي إن اقتضى الأمر، وهذه المسألة مبنية على أساس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والذي يقتضي توضيحه مجالاً آخر، فالأصل إذن هو السلوك الحسن والتعامل بالإحسان مع غير المسلمين، إلّا في موارد معينة تقتضي سلوكاً خاصاً في مورده.

والخلاصة: إن أصل الدعوة إلى الإسلام لا بد من أن يُلاحظ في التعامل مع غير المسلمين، ولا يُقبل أي سلوك يخالف لهذا الأصل.

3- أصل تأليف القلوب

واحد من الموضوعات التي تُطرح في علاقات المسلمين مع الكفار (هو تأليف 18 بالمسلمين⁽¹⁾، وطائفة ثالثة رأت عمومها للكفار والمسلمين⁽²⁾؛ فمثلاً يرى المحقق الحلي أن المؤلف قلوبهم هم الكفار الذين يُستمالون للجهاد ولم يُعرف مؤلفه غيرهم⁽³⁾، ومن جهة أخرى يقول الشيخ المفيد: «والمؤلف قلوبهم وهم الداخلون في الإيمان على وجه يخاف عليهم معه مفارقتهم فيتألفهم الإمام بقسط من الزكاة لتطيب أنفسهم بما صاروا إليه، ويقيموا عليه، فيألفوه ويزول عنهم بذلك دواعي الارتياب»⁽⁴⁾.

(1) انظر: ابن الجنيد، نقلاً عن: العلامة الحلي، المختلف، ج 3، ص 200؛ المفيد، الأشراف، من مجموعة مصنفات المفيد، ج 9، ص 39؛ ومن فقهاء السنة: الشافعي، الأم، ج 2، ص 61؛ علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 123؛ أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص 132.

(2) انظر: المفيد، المقنعة؛ الطوسي، النهاية، ص 184؛ سَلار، المراسم؛ المحقق الحلي، المختصر النافع، ص 83؛ محمد حسن النجني، جواهر الكلام، ج 15، ص 341.

(3) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 121.

(4) المفيد، الأشراف، من مجموعة مصنفات المفيد، ج 9، ص 39.

يقول صاحب الجواهر أيضًا: «يظهر بعد التأمل التام في كلمات الأصحاب والأخبار المزبورة ومعقد الإجماع ونفي الخلاف، أنَّ المؤلِّفة قلوبهم عامٌّ للكافرين الذين يُراد إلفتهم للجهاد أو الإسلام، والمسلمين الضعفاء (ضعيفي) العقائد، لا أنَّهم خاصون بأحد القسمين، وإنَّ أطنب في الحقائق في الإنكار على من أدرج الكافرين^(١) عملاً بظاهر النصوص المزبورة، لكن فيه [أولاً]: منافاته لإطلاق الآية، [وثانيًا]: طرح لمعقد الإجماع ونفي الخلاف، [وثالثًا]: بل ربما ادعى ظهور بعض النصوص السابقة ﴿وَالْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ﴾ في غير المسلم^(٢)».

والخلاصة: يمكن القول إنه يستفاد من هذا القسم من الزكاة لاستمالة الكفار للإسلام أو الجهاد، ولتقوية دين ضعيفي الإيمان من المسلمين أيضًا؛ لأنَّ بعض الناس يمكن استلانتهم بالأموال.

ويرى المحقق الحلي في المعتبر أنَّ المراد من «المؤلِّفة قلوبهم» في كلام الشيخ المفيد طوائف من المسلمين والكفار، وشرحها بطائفتين من المشركين (والكفار)، وأربع طوائف من المسلمين والذين سنذكرهم باختصار:

الطائفتان من الكفار عبارة عن:

١- طائفة لهم قوة وشوكة.

٢- طائفة لهم شرف وقبول، أي: أن هؤلاء قدرة مادية وقدرة ونفوذًا معنويًا، وبدفع الزكاة لهم فإنهم ينتبهون إلى الإسلام ولا يقومون بنشاطات ضد المسلمين، وفي بعض الموارد يمنعون نفوذ وهجوم الأعداء على البلد الإسلامي، وأن لهم قدرة خطابية بحيث لو أعطوا الزكاة ورغبوا في الإسلام فإنهم يرغبون الآخرين أيضًا.

(١) قال صاحب الحقائق: «إن ظاهر الروايات لا يشمل الكفار».

(٢) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج ١٥، ص ٣٤١.

والمسلمون أربع طوائف:

1- طائفة لهم نظراء فإذا أعطوا الزكاة رغب نظراؤهم.

2- طائفة مسلمين ضعيفي الإيمان يعطون لتقوى نياتهم ويشتون على الإيمان.

3- قوم من الأعراب يعيشون في طرف حدود بلاد الإسلام، وبإزائهم قوم من أهل الشرك، فإذا أدركوا أن الدولة الإسلامية تعطي الأموال رغب المشركون في الإسلام.

4- قوم بإزائهم قوم آخرون من أصحاب الصدقات، فإذا أعطوا جبوها، وإن لم يعطوا احتاج الإمام إلى مؤونة فيبعث من يجيء بركاتهم⁽¹⁾.

وقد ذكر الشافعي طائفة أخرى من المؤلفّة قلوبهم وهم الذين يعيشون في أطراف البلد الإسلامي، ولهم قدرة ومنعة، فإن أعطوا من الزكاة منعوا من نفوذ واعتداء الكفار على البلد الإسلامي، وإن لم يعطوا منها فلا يقومون بشيء، وسيضطر الحاكم لتجهيز جيش لدفع الكفار.

يتضح بعد شرح هذه الأقسام - كما قال صاحب الجواهر أيضًا - أن المؤلفّة قلوبهم يشملون الكفار والمسلمين، والسؤال الذي يطرح: ما هي الطوائف التي يشملونها من المسلمين؟ في الواقع لقد بينا أقوال الفقهاء في هذه المسألة، ومع ملاحظة المصاديق التي ذكرها الفقهاء لهذا العنوان يبدو أن تأليف القلوب له بُعد عسكري وثقافي؛ لأنّ الهدف العسكري هو المنع من الهجوم الاحتمالي للعدو على البلد الإسلامي، ومساعدة المسلمين في حرب أعدائهم، والهدف الثقافي هو الدعوة إلى الإسلام.

(1) المحقق الحلي، المعتمد، ج2، ص573.

وباتضح الغرض الأساس للشارع المقدس من وضع هذا القانون يمكن القول إنَّ الموارد المذكورة موافقة لهذا الهدف، وبناءً على قول المحقق الحلّي في الاعتبار لا إشكال في هذا التفصيل؛ لأنَّ جميع الموارد فيها مصالح، وإبداء الرأي في مصلحة الحكومة الإسلامية يعود للحاكم الإسلامي، فإذا شخّص في وقت ما أنَّ هذا السهم يُصرف في طائفة من الكفار ويخصّ به المسلمين في وقت آخر، فلا إشكال في ذلك.

والخلاصة، ليس المقصود من ذكر طوائف المؤلّفة قلوبهم أنّه يقسم هذا السهم من الزكاة على جميع هذه الطوائف؛ بل بيان الموارد المذكورة في هذا الإطار، ورُبَّما أضيفت إليها موارد أخرى باختلاف الزمان، وعلى أي حال، فإنَّ تشخيص الموارد بيد الحاكم وهو الذي يقرر اللازم على أساس المصالح، مع الأخذ باعتبارات الزمان والمكان والأشخاص، وكما يقول بعض الفقهاء فإنَّ تأليف القلوب شأن من شؤون رئيس الدولة ونوابه⁽¹⁾.

والنقطة الأخرى التي تجدر ملاحظتها أنَّ بعض الفقهاء، كالشيخ الطوسي في كتابه «الاختلاف»، يرون أنَّ هذا السهم من الزكاة كان في زمن النبي الأكرم (ص) وسقط بعد وفاته (ص). ويعتقد أبو حنيفة والشافعي من فقهاء السّنة أنَّ هذا السهم نُسِخَ بعد النبي (ص)، ويرى بعض الفقهاء سقوطه في عصر الغيبة⁽²⁾، لكن أكثرهم لم يقبل بنسخ هذا السهم من الزكاة؛ لأنّه:

أولاً: الأدلّة في هذا الشأن مطلقة وغير مقيدة بزمان معين.

ثانياً: أنّهم استدّلوا بأن هذا السهم واجب في زمان كان فيه الجهاد واجباً، ولا يجب الجهاد في عصر الغيبة. وهذا الاستدلال غير صحيح؛ لأنّه - وكما يظهر من غرض تأليف القلوب - لا ينحصر بزمان الحرب؛ بل إنَّ أغراضه

(1) حسين علي المنتظري، كتاب الزكاة، ج3، ص11.

(2) المحقق الحلّي، المعتبر، ج2، ص572.

عامة وتصدق في كل زمان.

ويرى صاحب الجواهر أنَّ الملاك هو حصول التأليف، ويعتقد بإمكان الحاجة للتأليف في كل زمان^(١).

ويتعلّق مقدار مصرف الزكاة بحصول التأليف؛ أي أنّه بأيّ مقدار حصل التأليف فمن اللازم أن يُدفع من سهم الزكاة، ولا يصحّ تعيين مقدار معيّن له بمعنى زيادته أو نقصانه؛ بل المقدار يختلف بحسب الأشخاص وكذلك زمان ومكان التأليف.

والخلاصة، أنّه لما كان هذا السهم موجوداً إلى زمان وفاة النبيّ (ص) ولا دليل على نسخه، وكذلك فإنّ إطلاق الأدلة يدل على شموله لما بعد وفاته (ص)، إذن ففي هذا الزمان أيضاً يجوز صرف هذا السهم في موارده، وطبعاً - كما تقدم - فإن صرفه بيد الحاكم الشرعي.

النقطة الأخرى التي لا بدّ من التذكير بها أنّ تأليف القلوب حالياً لا يمكن أن يكون له دور مؤثّر وبالأخصّ تأليف قلوب الكفار الذين يعيشون خارج البلاد الإسلامية، ولا سيما أولئك الذين لدولهم دورٌ مهمٌّ في السياسة الخارجية للبلاد الإسلامية، وكذا أثره على المستوى الداخلي؛ لأنّ في المستوى الداخلي للدولة يمكن الاستفادة من سهم المؤلّفة قلوبهم لإنشاء مؤسسات خيرية ذات النفع العام لغير المسلمين، وبهذا يكسب رأيهم لصالح الإسلام والمسلمين، وكذلك دفاعهم عن الدولة الإسلامية؛ أي فضلاً عن دعوتهم إلى الإسلام، فإنّه يؤدي إلى مساعدتهم للمسلمين في الأزمات لا سيما في الحروب.

وعلى المستوى الدولي أيضاً يمكن كسب تأييد الدول الفقيرة إسلامية أو غير إسلامية في الدوائر الدولية، والعمل باقتدار على المستوى العالمي؛ لأنّ ضعف البلد الإسلامي يؤدي إلى أن تعمل الدول الأخرى على إضعاف مكانته

(١) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج ١٥، ص ٣٤٣.

عالمياً، وتهاجمه إعلامياً وإن لم تتمكّن من مهاجمته عسكرياً.

من جهة أخرى، يمكن أن تؤلّف القلوب عن طريق المعونات غير المالية أيضاً، أما في الموارد التي لا تسحق فيها سيادة البلاد والأصول الإسلامية فإن تأليف القلوب مجاز بأي وسيلة مشروعة.

4- أصل الإحسان

أصل الإحسان إلى غير المسلمين يعني الإحسان إلى الأشخاص الذين لم يكونوا في حروب مع المسلمين أو البلد الإسلامي، أو الذين يعيشون في البلد الإسلامي، يُعدّ من الأصول المقبولة إسلامياً، وقد أكد في الإسلام على القيام بالأعمال التي تنفع الناس، المسلم وغير المسلم، المحسن والمسيء، وقد قال النبي (ص) في ذلك: «اصطنع الخير إلى من هو أهله وإلى من هو غير أهله فإن لم تصب من هو أهله فأنت أهله»⁽¹⁾، فالإحسان سبب وحدة المجتمع، وأيضاً دعوة غير المسلمين للإسلام وإيجاد الألفة والرحمة بين الناس.

ومن المناسب التذكير بأنّ المقصود من الإحسان إلى غير المسلمين ليس هو إحسان آحاد المسلمين إليهم فحسب؛ بل على الدولة الإسلامية أيضاً أن تجعل هذا الأصل نصب عينها، وربما يمكن القول إنّ من الأجدر بالحكومة أن تحترم هذا الأصل أكثر من الناس وإن كان كلاهما مكلفاً بالعمل به؛ لأنّ هؤلاء حقوقاً وعليهم واجبات تجاه الدولة، ومع ذلك يمكن أن لا تكون لهم أي علاقة بعامة المسلمين.

أدلة مشروعية الإحسان لغير المسلمين

لنعرض أولاً أدلة مشروعية وترجيح الإحسان إلى أهل الكتاب، ثم نوضح بعض مصاديقه مقترنة بسيرة النبي وأهل بيته (ع) في هذه الموارد:

(1) محمد محمدي الريشهري، ميزان الحكمة، ص 1933.

1- الآية الشريفة: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾⁽¹⁾، يقول صاحب الجواهر: يكفي مفاد هذه الآية لحث الناس على الإحسان إلى غير المسلمين كهؤلاء⁽²⁾، ولا بُدَّ من الالتفات إلى أن عدم تعلق النهي بالإحسان إلى هؤلاء الأفراد لا يعني عدم الثواب والرجحان له (إذا قلنا إن هذه الآية تفيد عدم النهي عن ذلك العمل لا غير)، وإنما يُستفاد رجحان ذلك العمل من عموم الروايات التي تحث الناس على الإحسان إلى بعضهم.

وبحسب مفهوم هذه الآية وصراحة الآية التالية، فإن التعامل مع الكفار الذين يجاربون المسلمين يتخذ منحى آخر، وطبعاً يرى الإسلام وجوب مراعاة الأصول الإنسانية والقوانين الحاكمة في الحرب والسلوك مع العدو.

2- الآية الشريفة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾⁽³⁾، يشمل عموم هذه الآية والآيات المشابهة التي أمرت بالإحسان، غير المسلمين أيضاً، وهذا الأصل يجري في جميع علاقات الإنسان مع الآخرين - العلاقات الاجتماعية أو العلاقات العائلية - وكذلك مع جميع الناس سواء المسلمين أو غير المسلمين، مضافاً إلى أن هذا الأصل من القواعد الأساسية في علاقة الحكومة مع غير المسلمين أيضاً.

3- الروايات التي حثت على الإحسان بغض النظر عن العقيدة أو المذهب، ومنها: عن الإمام الصادق (ع): «قال الله عز وجل: الخلق عيالي فأحبهم إليّ أطفهم بهم وأسعاهم في حوائجهم»⁽⁴⁾، وعن أمير المؤمنين (ع):

(1) سورة الممتحنة: الآية 8.

(2) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 28، ص 34.

(3) سورة النحل: الآية 90.

(4) محمد محمدي الريشنري، ميزان الحكمة، ص 700.

«المحسن من عمّ الناس بالإحسان»⁽¹⁾، وعنه أيضًا: «ابذل معروفك للناس كافة فإن فضيلة فعل المعروف لا يعدلها عند الله سبحانه شيء»⁽²⁾، وعن رسول الله (ص): «لكل كبد حرّاء أجر»⁽³⁾.

تدلّ هذه الروايات كلّها على أنّ الإحسان إلى الناس دون الالتفات إلى دينهم ومذهبهم أمر مطلوب مضافًا إلى ترغيب الناس بإحسان بعضهم إلى بعضهم الآخر.

4- الروايات الواردة في مورد الإحسان إلى أهل الكتاب وأهل الذمة، وبالأخصّ الروايات التي جوّزت الوقف أو الصدقة، الهبة، الوصية،... إلخ لمصلحة أهل الكتاب، وبالجمع بين هذه الروايات والروايات التي ذكرت استحباب مطلق الوقف، الصدقة والهبة... إلخ، يظهر الإحسان لأهل الكتاب، ومستند الفقهاء على جواز أعمال حسنة كهذه من المسلمين حتى إنّ بعض الفقهاء صحّح قصد القرية في هذه الأعمال؛ لأنها فعل مشروع، وقصد القرية صحيح في الأمور المشروعة⁽⁴⁾. في هذا الإطار قال الإمام الصادق (ع) لإسحق بن عمار: «يا إسحاق... وإن جالسك يهودي فأحسن مجالسته»⁽⁵⁾.

5- تأليف القلوب أحد طرق دعوة غير المسلمين لدين الإسلام، واستمالة قلوبهم إليه، وأفضل الطرق للوصول إلى ذلك الأمر هو الإحسان إليهم. وهذا الإحسان، خصوصًا في شكله المادي، كان موضع اهتمام الشرع الإسلامي المقدّس بحيث خصّص سهمًا من الزكاة الواجبة على المسلمين بذلك

(1) المصدر نفسه، ص 641.

(2) المصدر نفسه، ص 1932.

(3) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج 71، ص 369-370.

(4) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 28، ص 49.

(5) الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 4، باب النوادر، ص 289، ح 48.

الأمر الذي يصطلح عليه (تأليف القلوب)، وقد بحثنا عنه بطريقة مفصلة في ما تقدّم.

والخلاصة، أنّ هذه المعونات والمساعدات المالية التي تؤدّي إلى جذب الناس إلى الإسلام، أو استمالتهم إليه، ليست مباحة فقط؛ بل هي من الأمور الراجحة التي اهتم بها الزعماء الدينيون وكانوا يوصون بالقيام بها.

سيرة النبي وأهل بيته (ع) في الإحسان لغير المسلمين

لقد كان للنبي وأهل بيته (ع) في المجتمع الإسلامي، شأؤوا أم أبوا، تعامل مع غير المسلمين، والسؤال الذي يُطرح هو: كيف كان تعامل أولئك العظماء مع غير المسلمين؟

وبملاحظة المصادر التاريخية يتّضح أنّ احترام الإنسان والشخصية الإنسانية لهؤلاء كانت موضع اهتمام المعصومين (ع)؛ لأنّ الكفار الذين كانوا يعيشون في المجتمع الإسلامي كانوا تحت ذمة وحماية الدولة الإسلامية، وهي كانت ملزمة بضمان الأمن لأنفسهم وأموالهم... إلخ في المجتمع، ومن لوازم رعاية هذه الحقوق الإحسان لهم؛ بل إن المسلمين تعاملوا مع المعاندين الذين كانوا يشتمونهم ويستهزئون بهم، فمثلاً روت عائشة أنّها استأذن رهط من اليهود على رسول الله فقالوا: السام عليكم، قالت عائشة: بل عليكم السام واللعنة، فقال رسول الله (ص): يا عائشة، إنّ الله يحب الرفق بالأمر كلّ، قالت: ألم تسمع ما قالوا؟ قال (ص): قد قلت: وعليكم^(١).

وكذا يُروى أنّ النبي (ص) قام لما مرّت جنازة يهودي من أمامه، فلما قال له أصحابه: هذه جنازة يهودي، فقال (ص): «أليست نفساً»، ففي المورد الأول جعل العفو والتجاوز، التي هي من مصاديق الإحسان، بدلاً عن الغضب وردة الفعل تجاه اليهود، وفي المورد الثاني اعتبر احترام جنازة ذلك

(١) جماعة من المحققين، المسند الجامع، ج 20، ص 204، ح 17043.

الرجل من حيث إنه إنسان عمل إحسان.

وأحد مصاديق الإحسان هو إطعام الفقراء والمحتاجين وسقيهم، فقد جاء في القرآن الكريم في وصف أهل بيت النبي (ع): ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حَيْثُ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾^(١)، وكان شأن نزول هذه الآية أنه كان في المدينة أسرى من المشركين، وعلى الرغم من أن إسلامهم لم يكن متيقناً، فإن أهل بيت النبي (ص) دفعوا لهم الغذاء الذي كان أهل البيت بحاجة إليه^(٢).

وكذا رُوي أن الإمام الصادق (ع) كان في سفر مع جماعة من أصحابه فوجدوا مسيحياً استولى عليه الضعف من العطش، فأمر الإمام (ع) أصحابه بسقيه الماء فقال أصحابه: إنه مسيحي، إلا أن الإمام أكد على سقيه فاضطروا لسقيه^(٣).

ونموذج آخر من مصاديق الإحسان هو احترام حقوق الناس الاجتماعية، وكما يقول الإمام السجاد (ع) فإن للناس على بعضهم حقوقاً: حق الجار على الجار، حق الرفيق في السفر، حق المعلم والتلميذ على بعضهما، حق الناصح والمستشير، حق الحاكم والرعية وغيرها من الحقوق التي يمكن أن تكون للناس على بعضهم في الحياة الاجتماعية، وتعد رعاية تلك الحقوق من مصاديق الإحسان التي تكثر في سيرة أهل البيت (ع)، فنقرأ في التاريخ أن علياً (ع) رافق يهودياً في سفر فلما وصلا إلى محل يفترقان فيه، رافق علي (ع) الذمّي في مسيره فلما سأله عن سبب مرافقته إياه أجاب أمير المؤمنين (ع): إن حقك عليّ في هذا السفر يُوجب عليّ مشايعتك، وأنا أؤدي حق الرفيق، فلما شاهد الذمّي هذه الأخلاق الحسنة، سيما بعدما عرف أنه كان خليفة المسلمين أسلم وأصبح من أصحاب أمير المؤمنين (ع)^(٤).

(١) سورة الإنسان: الآية ٨.

(٢) انظر: كتب التفسير في ذيل الآية الشريفة.

(٣) محمد محمد الرشدي، ميزان الحكمة، ص ١٩٣٣.

(٤) الكليني، أصول الكافي، ج ٢، ص ٦٧.

والنقطة المهمة التي كان الأئمة (ع) يذكرون بها في ما يتعلق بمعاشرة الناس هي الابتعاد عن تفتيش عقائد أصدقائك ومرافيك. يقول الإمام الصادق (ع): «لا تفتش الناس عن أديانهم فتبقى بلا صديق»⁽¹⁾.

وثمة آيات تدعو المسلمين للإحسان والمحبة لأتباع أي دين ومذهب، وبالتأكيد فإنه لا تصح صداقة أو مرافقة أي كان، إلا أن من غير المناسب التفحص عن عقائد الآخرين.

ومصادق آخر من مصاديق البر والإحسان هو الأمانة، وقد كان نبي الإسلام (ص) معروفًا في مكة بـ(الصادق الأمين)، وكان مؤتمناً حتى عند مشركي مكة، وحتى بعدما دعا إلى عقيدة التوحيد التي خالفها هؤلاء وبرزوا لمعارضتها، حيث أمر بعد هجرته (ص) أمير المؤمنين (ع) بتأدية الأمانات إلى أهلها⁽²⁾، وقد روي عن الباقر (ع): «ثلاث لم يجعل الله عز وجل لأحد فيهن رخصة: ... أداء الأمانة للبرّ والفاجر»⁽³⁾.

ومصادق آخر من مصاديق البرّ والإحسان، الوفاء بالعهد للبرّ والفاجر⁽⁴⁾، ولهذا كان النبي (ص) والأئمة الأطهار (ع) يوفون إذا عاهدوا أهل الكتاب، مثل: عقد الذمة، أو الاتفاقيات الدفاعية بين النبي (ص) وأهل الكتاب من أطراف المدينة⁽⁵⁾، وحلف الفضول الذي عقده قريش قبل الإسلام وقد اشترك فيه النبي (ص)⁽⁶⁾.

ومن مصاديق الإحسان أيضاً عدم تحقير الناس في حياتهم الاجتماعية، والتحقير عمل قبيح وغير لائق حتى من الحاكم، وقد ذمّه النبي وأهل البيت

(1) المصدر نفسه، ص 403.

(2) جعفر السبحاني، فروغ ابدیت، ج 1، ص 438.

(3) محمد محمّدي الربشهری، میزان الحکمة، ص 3674.

(4) المصدر نفسه، ص 3674.

(5) جعفر السبحاني، فروغ ابدیت، ج 1، ص 461.

(6) المصدر نفسه، ص 184.

(ع) بشدة. ونقل عن لقمان: لا تحقرن أحدا لثمة ثيابه؛ لأنَّ إلهه وإلهك واحد. وتوصيات عامة كهذه تشمل المسلم والكافر.

ويُعَدُّ الاحترام لشخصية الآخرين من مصاديق الإحسان للناس وبرِّهم، وكان النبي (ص) وأبناؤه يراعون ذلك حتى في ما يتعلق بالكفار، وفي سيرة النبي (ص) أنَّه بعدما دخل نصارى نجران إلى المدينة وحضروا عنده في المسجد، أجازهم أن يؤدوا عبادتهم في مسجده؛ بل إنَّه (ص) فرش عباءته لكبيرهم^(١).

وأیضا نقرأ في التاريخ أنَّ من المرسوم قبل الإسلام أنَّ لا تعامل نساء وبنات رؤساء المغلوبين اللَّاتي يقعن في الأسر معاملة سائر الأسرى؛ بل يُتزوجن أو يُملكن من قبل كبار الغالبين، ولم ينقض الإسلام هذا العرف، وهكذا سلك المسلمون مع الأسرى الإيرانيين، وعلى نقل فإنَّ شهر بانو بنت یزد جرد زُوجت بالإمام الحسين (ع)^(٢)، والظاهر أنَّ هذا التعامل بسبب احترام شخصية هؤلاء الناس في قومهم.

وتُعتبر إعانة المحتاجين ومساعدتهم من موارد الإحسان أيضًا، سواء كان المحتاج مسلمًا أو غير مسلم، وقد رُوي أنَّه مرَّ شيخ مكفوف كبير يسأل، فقال أمير المؤمنين (ع): ما هذا؟ قالوا: يا أمير المؤمنين، نصراني، فقال أمير المؤمنين (ع): استعملتموه، حتى إذا كبر وعجز منعتموه، أنفقوا عليه من بيت المال^(٣)، وهذا أنموذج من إحسان الحاكم الإسلامي لغير المسلمين.

(١) عباس علي عميد الزنجاني، حقوق اقلية ها.

(٢) عباس القمي، منتهی الآمال، ج ٢، ص ٣٠. فقد رُوي في هذا الكتاب أنَّ أمير المؤمنين (ع) منع عمر من بيع بنت ملك إيران وقال له: «لا يجوز بيع بنات الملوك وإن كنَّ كافرات، ولكن اعرض عليها أن تختار رجلًا من المسلمين حتى تتزوج منه وتحسب صداقها عليه من عطائه من بيت المال»، فاختارت بعد ذلك الإمام الحسين (ع).

(٣) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ط آل البيت، ج ١٥، ص ٦٦.

5- أصل العدل والإنصاف

العدالة والإنصاف من الأصول المقبولة والمؤكدّة في علاقات الحكومة الإسلامية مع المواطنين (مسلمين وغير مسلمين)، ففي الآية التي سبق ذكرها: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾⁽¹⁾، أو في الآية الشريفة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾⁽²⁾ عدّ القسط والعدل من أصول التعايش في الإسلام، وكان هدف الأنبياء الإلهيين تحقيق العدالة، وقد اهتموا (ع) بإقامة الدولة، ووقفوا بوجه الظالمين حتى آخر نفس، ومقتضى تحقيق العدل والقسط في المجتمع إحقاق حقوق المظلومين من أي دين ومسلّك. يقول النبي (ص): «من سمع رجلاً ينادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم»⁽³⁾، ففي هذه الرواية أوجب النبي (ص) تلبية استغاثة جميع الناس، (المسلم وغير المسلم)، وجاءت كلمة «مستضعف» في القرآن الكريم، وقد دعي المسلمون لتخليص المستضعفين من السيطرة القاهرة وإيصال النداء الإلهي لهم.

إذن، فتحقيق العدالة التي كانت الهدف الأساس في دعوة الأنبياء لاسيما النبي الأكرم (ص)، ولا يصحّ من المسلمين التعصّب في العقيدة فلا يقيمون العدل في حقّ المسلمين، وقد روي عن أمير المؤمنين (ع) عندما سمع أنّ جيش معاوية هجم على المرأة المعاهدة وغير المسلمة فسلب حليتها، فقال (ع): «فلو أن امرأ مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به ملوماً؛ بل كان به عندي جديراً»⁽⁴⁾.

ومن المصاديق البارزة للقسط والعدل ما أوصى به أمير المؤمنين (ع) في

(1) سورة الممتحنة: الآية 8.

(2) سورة النحل: الآية 90.

(3) محمد محمّدي الريشهري، ميزان الحكمة، ص 1344.

(4) نهج البلاغة، ترجمة وشرح: فيض الإسلام، الخطبة 37.

عهده لما لك الأشتر من لزوم العدل بجميع المصريين، وذكر حقوقاً للمواطنين تعمّ المسلم والكافر بصفته إنساناً. وقد جاء في طليعة هذا العهد: «وأشعرُ قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم ولا تكوننّ عليهم سبعا ضارياً تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق يفرط منهم الزلل وتعرض لهم العلل ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ، فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب أن يعطيك الله من عفوه وصفحه»⁽¹⁾. وهذه غاية العدل والإنصاف أن يأمر الحاكم الإسلامي واليه أن يعامل الرعية بالعطف والرحمة، وهذه الجمل تبين التأكيد الشديد منه (ع) على عدم تفرقة الحاكم المسلم بين الرعية مسلمين كانوا أو غير مسلمين؛ لأنّ لكلتا الطائفتين حكماً واحداً.

والنقطة الأخرى خضوع المسلم مقابل القانون ولو لمصلحة الكافر من مصاديق العدل والإنصاف الإنساني الذي يشاهد بكثرة في سيرة النبي وأهل بيته (ع). فمثلاً روي أن النبي (ص) كان مديناً لليهودي، فصادفه اليهودي في الطريق فقال: إن لم تدفع ديني فلا أدعك تذهب من هنا، فجلس النبي (ص) هناك حتى نُقل أنّه أقام الصلاة في ذلك المحل، فأسرع الناس لنصرته، وأرادوا أن يُبعدوا اليهودي، إلّا أن النبي (ص) منعهم، وقال: إنّهُ صاحب حق، وهذا السلوك أدى إلى إسلام ذلك اليهودي⁽²⁾.

وهكذا تعامل أمير المؤمنين (ع) بإنصاف مع اليهودي الذي سرق درعه، وقد أشرنا إلى تلك القضية في ما سبق.

6- أصل الوفاء بالعقود

نبحث هنا أولاً حول أصل الوفاء بالعقود في مقابل غير المسلمين وبعدها سنبحث تطبيق هذا الأصل في مورد الكافر الحربي.

(1) المصدر نفسه، الكتاب 53.

(2) محمد محمدي الريشهري، ميزان الحكمة، ص 3223.

يُعدُّ أصل الوفاء بالعقود من الأصول المهمة في علاقات المسلمين مع غيرهم، وقد رغب القرآن الكريم - في أكثر من مورد - المسلمين بالعمل بذلك الأصل، والوفاء بالعهد والعقد واجب وإن كان الطرف الآخر غير مسلم، وهذا يُعدُّ اليوم من المبادئ البديهية في العلاقات الدولية.

ومن الآيات التي حثت على الوفاء بالعهد مع غير المسلمين ما يأتي:

1- ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾⁽¹⁾، فبعدما أمهل الله تبارك وتعالى المشركين في الآيات الأولى من سورة براءة (التوبة) أربعة أشهر للخروج من حرمة، استثنى في هذه الآية المشركين الذين كان لهم عهد مع المسلمين ولم ينقضوا عهدهم، وفي الآية السابقة من هذه السورة يكرر أيضًا هذا الأمر ويؤكد بقوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾.

ومن المهم الإشارة إلى أنه في كلتا الآيتين المذكورتين عُدَّ نقض العهد منافياً للتقوى لمكان فقرة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ في آخر الآيتين، وهذا يدل على أن من يفي بعهده فهو متقٍ، وإنه سبحانه يحب المتقين، واعتبار عدم الوفاء بالعهد حتى مع المشركين منافياً للتقوى، مسألة مهمة وجديرة بالاهتمام.

وفي آيات أخرى أيضًا عُدَّ نقض العهد مساوياً لعدم التقوى، كآية الشريفة: ﴿الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرْوَةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ﴾⁽²⁾.

2- الآية الشريفة: ﴿الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾⁽³⁾. ففي هذه الآية الشريفة استُثِنَت طائفة من التعامل العدائي مع الكفار الحربيين،

(1) سورة التوبة: الآية 4.

(2) سورة الأنفال: الآية 56.

(3) سورة النساء: الآية 90.

وهم أقارب المتعاهدين مع المسلمين، وههنا حثُّ على احترام العهد الذي أبرم بين المسلمين وبعض الكفار، فأوصت الآية بأن يكون تعامل المسلمين مع أقارب أولئك الكفار سلمياً.

3- الآية الشريفة: ﴿وَإِنْ أَسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾⁽¹⁾، حيث أوجبت هذه الآية نصرة المؤمنين ما عدا المورد الذي يكون عونهم على قوم أبرم المسلمون معهم ميثاقاً، نفي هذه الحالة يجوز لهم الامتناع عن نصرتهم.

ومضافاً إلى الآيات التي وردت في ما يتعلق بالوفاء بالعهد بصورة عامة، فإن عموم الآيات التي ذكرت بلزوم الوفاء بالعهد أيضاً تشمل بذلك غير المسلمين أيضاً.

وفي هذا السياق نذكر جزءاً من كتاب عن أمير المؤمنين (ع) إلى مالك الأشتر قال فيه: «وإن عقدت بينك وبين عدوك عقدة أو البسّته منك ذمة، فحطّ عهدك بالوفاء، وارع ذمتك بالأمانة، واجعل نفسك جنة دون ما أعطيت فإنه ليس من فرائض الله شيء الناس أشدُّ عليها اجتماعاً مع تفرّق أهوائهم وتشتت آرائهم من تعظيم الوفاء بالعهود»⁽²⁾.

نستخلص من ذلك أن أمير المؤمنين (ع) بعدما اعتبر الوفاء بالعهد من الواجبات الإلهية ذكر بأن الناس من أي عقيدة ومذهب اتفقت كلمتهم بشأن هذه الفريضة وهي مقبولة عندهم. وكلام الإمام هذا مقبول اليوم من قبل جميع الشعوب في المؤسسات الدولية، والكل مُدْعَن بأصل الوفاء بالعهد. ويُستفاد أيضاً من هذه الرواية أن أمير المؤمنين (ع) يجيز العهد بين المسلمين وأعدائهم، وأيضاً على الحاكم الشرعي أن يتولّى مسؤولية إبرام العهود بين الحكومة الإسلامية وغير المسلمين، وهو أولى من الآخرين في العمل بها.

(1) سورة الأنفال: الآية 72.

(2) نهج البلاغة، ترجمة وشرح: فيض الإسلام، الكتاب 53.

وفي مورد الوفاء بالعقود في معاملات المسلمين مع الكفار لا بُدَّ من القول إنَّه ليس للمسلمين الحق في خُلْف العقود التي أبرموها حتى مع الكفار الحربيين، وحين الحرب تُقطع المعاملات التي تؤدِّي إلى تقوية الكافر الحربي، ومع ذلك فإنَّ بعض الفقهاء أوجب الوفاء ببعض العقود مع الكفار، فمثلاً يقولون: «إذا جاء المسلم أو الذمِّي من دار الحرب إلى دار الإسلام وفي يده مال أمانة من الكافر الحربي لا يصحَّ التعرُّض له»^(١) وعليه أن يعيد المال إلى صاحبه، أو اعتقادهم بِرَدِّ وديعة الكافر ولو كان حربيًّا. وللفقهاء بحث في هذا المجال لا يخلو ذكره من فائدة وهو أن بعضهم يرون وجود الأدلة على جواز الاستيلاء على مال الكافر الحربي ولها حكم الغنيمة فقالوا: إنَّ له (للمسلم) التوصل إليه (مال الكافر الحربي) بكلِّ طريق من الربا والسرقة وغيرها^(٢). إلا أنَّ أكثر الفقهاء، ومنهم المحقق الحلي وصاحب الجواهر، يرون وجوب إعادة المال الذي أودعه الكافر^(٣).

وشرح صاحب الجواهر كلام المحقق الحلي بأن ردَّ الوديعة واجب وإن كان المودع كافرًا حربيًّا؛ «لإطلاق الأدلة وخصوص خبر الصيقل وغيره من النصوص المستفيضة والمتواترة بالمأمور فيها برَدِّ الأمانة على صاحبها، وإن كان قاتل عليٍّ والحسين (ع) أو أولاد الأنبياء أو مجوسيًا أو شاميًا»^(٤).

يمكن الاستفادة من هذه العبارة أنَّ المال المودع يُستثنى من عموم تَمَلُّك مال الحربي بصفته غنيمة، وهذا مقتضى الوفاء بالعقود، ونقل صاحب الجواهر إجماع الفقهاء في هذه المسألة.

وعليه، فمن وجهة نظر الإسلام، ليس فقط يجب الوفاء بالعقود في المعاملات مع المستأمنين والكفار المعاهدين؛ بل يجب الوفاء بالعقود في

(١) الطوسي، المبسوط، ج ٣، ص ١٧.

(٢) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج ٣٧، ص ١٣٤.

(٣) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص ٤٠٤.

(٤) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج ٢٧، ص ١٢٤.

المعاملات مع الكافر الحربي، ما لم تخالف المصالح العليا للبلد الإسلامي، وكما تقدّم فإنّ تشخيص المخالفة وعدمها موكول للحاكم الشرعي، وطبعاً مع فرض أنّ الأصل في الإسلام هو الوفاء بالعقود والموارد المستثناة نادرة جداً، فإنّ للحاكم نقضها إذا رأى المصلحة في ذلك.

أما في المعاملات التي حرّمها الإسلام كالمجارة بالخمر، فإنّ المعاملة تبطل إذا كان أحد طرفيها مسلماً، ولا يصح اعتبارها لازمة بناءً على أصل الوفاء بالعقود، وكذا فإنّ إحدى المعاملات المحرّمة بين المسلم والكافر - وإن كانت جائزة بين المسلمين - هي بيع وشراء القرآن الكريم، والتي يعتبرها أغلب الفقهاء باطلة، وبعضهم اعتبرها صحيحة، لكن بشرط إبعاد القرآن من يد الكافر^(١).

الوفاء بالعقود مع الكافر الحربي

لقد كان الوفاء بالعقود مع الكافر الحربي موضع اهتمام في الإسلام إلى حدّ اعتبر واجباً في بعض الموارد أيضاً.

ويمكن بحث هذه المسألة في مرحلتين: (في زمن الحرب) و(بعد الحرب).

أ- الوفاء بالعهد في زمن الحرب

يُعتبر الوفاء بالعهد من أهمّ الحقوق التي تلزم الخصوم في الحرب. وقد ذُكرت موارد متعدّدة في الفقه الإسلامي يلزم فيها احترام معاهدات القادة العسكريين أو الحكام المسلمين مع الكفار؛ بل حتى عهد المسلم للكافر في حال الحرب، وبعض هذه الموارد كالآتي:

١- من صلاحيات الحاكم الإسلامي إعطاء أمان عامّ للكفار الذين هم

(١) المحقّق الحليّ، شرائع الإسلام، ص 255؛ انظر: النجفي، المصدر نفسه، ج 2، ص 338.

في حالة حرب مع المسلمين، فإذا أعطاهم الأمان أو لبعضهم لا يجوز خداعهم بأسرهم أو قتلهم بعد الأمان، لحرمة فعل كهذا عند الفقهاء، حتى إن صاحب الجواهر - عند ذكر مصداق لقول المحقق الحلي (لا يجوز... الغدر)⁽¹⁾ - اعتبر القتل بعد الأمان مصداقاً للغدر والخداع⁽²⁾. فإذا أعطى المسلمون الأمان لفئة من الكفار الحربيين فلا يجوز لأحد حتى الحاكم نقض ذلك الأمان وقتل المستأمنين.

2- يجوز لأي مسلم أن يعطي الأمان لكافر أو لفئة من الكفار، ويرى جميع الفقهاء لزوم احترام أمان أي واحد من المسلمين على كل مسلم حتى الحاكم الشرعي، ولا يجوز لأي منهم نقضه، وإذا لم تكن مصلحة فإن الحاكم الإسلامي مكلف بإرجاع المستأمنين إلى وطنهم، وبعد ذلك سوف لن يكون لهم أمان، يقول المحقق الحلي في هذا الشأن، يجوز أن يذم الواحد من المسلمين لآحاد من أهل الحرب ولا يذم عاماً... ويجب الوفاء بالذمام ما لم يكن متضمناً لما يخالف الشرع⁽³⁾.

والخلاصة أن جميع الفقهاء أفتوا بحرمة التعرض للمستأمنين احتراماً للعهد الذي أبرمه أحد المسلمين مع أي فرد أو جماعة من الأعداء.

3- المورد الآخر الوفاء بالعهد في المبارزة، حيث يرى الفقهاء أن المشرك إذا اشترط من البداية المبارزة مع خصمه منفرداً ولا يساعدهما أحد، وقبل المسلم ذلك الشرط، وجب الوفاء بالعهد، «المشرك إذا طلب المبارزة ولم يشترط، جاز معونة قرنه، فإن شرط أن لا يقاتله غيره وجب الوفاء به»⁽⁴⁾.

4- إذا دخل المسلم دار الحرب بأمان الكفار فإن سرق مالا من هناك

(1) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 237.

(2) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 21، ص 78.

(3) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 238.

(4) المصدر نفسه، ص 237.

وجب إعادته؛ لأن مقتضى الأمان عدم خيانتته، وإن كان عدوًا وفي حال حرب مع المسلمين، ويقول المحقق الحلي في هذا الموضوع: «لو دخل المسلم دار الحرب مستأمنًا فسرقت وجب إعادته سواء كان صاحبه في دار الإسلام أو في دار الحرب»⁽¹⁾.

أي على الرغم من أن البلد الإسلامي في حال حرب مع الكفار، لا تجوز خيانة العهد الذي قطعه أحد المسلمين معهم؛ لأن أصل الوفاء بالعهد استثنى هذا المورد وأمثاله من قاعدة مال العدو في حال الحرب، وكذا يرى الفقهاء أن الكفار إذا أسروا مسلمًا ثم أطلقوه بشرط الإقامة في دار الحرب بأمان فإن أموالهم محترمة منه ولا يحق له التعرض لهذه الأموال⁽²⁾.

ب- الوفاء بالعهد بعد الحرب

يجب الوفاء بالعهد في حالة توقف الحرب أو الصلح مع الكفار الذين كانوا في حرب مع المسلمين، ولا يجوز استغلاله بعنوان تكتيك وخدعة، ولهذا يجب إعادة الأموال التي استولى عليها المسلمون بالخدعة من الكفار بعد توقف الحرب: «ما يؤخذ غيلةً من أهل الحرب إن كان زمان الهدنة أعيد عليهم»⁽³⁾.

أما إذا استولى مسلم على أموالهم في حال الحرب وبدون إعطائهم الأمان فإنها بحكم الغنيمة.

وبناء على أصل الوفاء بالعهد أيضًا، يرى الفقهاء أن من يدخل في عهد الذمة مع البلد الإسلامي تُصان أمواله وأولاده من أي تعرض، أما إذا فرَّ إلى دار الحرب وأصبح كافرًا حربيًا، فإن لم يرجع إلى البلد الإسلامي لتجديد عقد الذمة، ومات في دار الحرب، قُسمت أمواله بين ورثته وبعد أن ينتقل سهم

(1) المصدر نفسه، ص 239.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 480.

الوارث الحربي إليه، عندئذ يصبح له حكم مال الحربي وليس له أمان⁽¹⁾. أما الكفار الذين تُعقد معهم معاهدة صلح فيجب العمل معهم على أساس تلك المعاهدة والعمل بها واجب أيضًا.

إذن، بعد بيان رأي الإسلام وكلمات الفقهاء حول الوفاء بالعهد مع الكافر الحربي (الكافر الذي هو في حال حرب مع المسلمين)، ومسألة أن الإسلام لا يُجيز نقض العهود ولو للمنافع الحربية، يتضح أن احترام ووفاء المسلمين بالمعاهدات مع الكفار الذين ليسوا في حال حرب معهم واجب بطريق أولى، وهذه المعاهدات تشمل المعاهدات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية... إلخ. وطبعًا يجب التأكيد على أن المعاهدة يجب أن لا تُخالف منافع البلد الإسلامي وأصول الإسلام المُسلم بها في العلاقات مع الكفار، يعني أنه إذا خالفت معاهدة أصل «نفي السبيل» مثلاً المُسلم بها وأوجبت سلطة الكفار على المسلمين فإنها ستكون باطلة، ولا شك في أن تشخيص هذه المسألة على عاتق حاكم المسلمين الذي يتخذ القرار بإبرام معاهدة كهذه أو عدمه بعد استشارة المختصين.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

(1) الطوسي، المبسوط، ج 3، ص 16.

القسم الثاني
حقوق غير المسلمين

مركز البحوث والدراسات الإسلامية



الفصل الأول حقوق أهل الكتاب

نمّا لا شكّ فيه أن حقوق الأفراد لدى الحكومة أمرٌ تلتزم الدولة الإسلامية بتوفيره لهم، بما في ذلك من امتيازات. ولا بدّ من التأكيد على أن هذه الحقوق تشمل أيضًا غير المسلمين الذين تحرص الدولة على رعاية مصالحهم.

في ما يأتي بحث حول هذه الحقوق في أبعادها المختلفة الثقافية والدينية والقضائية والاجتماعية.

جدير بالذكر أنّ الإسلام قد اعترف بأديان أهل الكتاب، وأجاز لأتباع هذه الأديان ممارسة طقوسهم الدينية بحيث لا يتنافى ذلك مع الإسلام والحياة الاجتماعية للمسلمين؛ وفي بعض الموارد تلتزم حتى المحاكم بمراعاة أحكام دينهم، لهذا وجب البحث عن حقوقهم بشكل مستقل. ويمكن القول إنّ جميع الحقوق، فضلًا عن الاعتراف برسمية دين أهل الكتاب، جارية في حق المواطنين غير المسلمين؛ وهي الموارد التي يتعلّق الحق فيها بدين الفرد، والأديان المعترف بها هي المقصودة لا غير.

أ- الحقوق والحريّات الثقافية-الدينية لأهل الكتاب

تعترف الدولة بالحقوق الثقافية-الدينية للأفراد بدليل ما يعتنقون من دين ومذهب، مثل حق العبادة وحرية العقيدة والمذهب وملكيّة المعابد.

1- الاعتراف بالأديان الثلاثة لأهل الكتاب

يحق لأهل الكتاب من النصارى واليهود والزرادشت من خلال عقد معاهدة مع الدولة الإسلامية، التمتع بحقوقهم المختلفة كبقية المواطنين المسلمين؛ وقد ذكر أهل الكتاب باحترام في آيات كثيرة من القرآن الكريم، وأمر الله تعالى نبيه الأكرم (ص) أن يتحدث عما عندهم من النقاط المشتركة مع المسلمين، ويتقدموا نحو تلك النقاط المشتركة: ﴿قُلْ يَتَأَهَّلَ آلُكُتُبٍ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾⁽¹⁾. إذن الله سبحانه يُعرّف المسلمين أنه يمكنهم التعايش مع أهل الكتاب، والسيرة العملية للنبي (ص) شاهد على ذلك. والاعتراف بدينهم هو بمعنى أنه يمكن العيش في البلد الإسلامي مع عقيدة كهذه والتمتع بحقوق المواطنة⁽²⁾.

2- حرية العبادة

أ- الحرية في مزاولة العبادة

يجوز لأهل الكتاب الذين يعيشون في البلد الإسلامي ممارسة عباداتهم بحرية، وأن يتخذوا معابد لهم، ولا يحق للمسلمين التعرض لعبادتهم. نقرأ في التاريخ أن ممثلي مسيحيي نجران عندما جاؤوا إلى مسجد النبي (ص)، قالوا قبل أن يدخلوا في الحوار: إِنَّ وَقتَ صَلَاتِهِمْ قَدْ حَانَ، فَأَذِنَ لَهُمُ النَّبِيُّ (ص) بِأداء الصلاة في المسجد فصلوا وقوفاً متجهين إلى جهة المشرق⁽³⁾.

وغني عن القول إن العبادة من ضروريات أي دين فلا يمكن القول إن

(1) سورة آل عمران: الآية 64.

(2) جاء في دستور الجمهورية الإسلامية: إن الإيرانيين الزرادشتيين والكلميين (اليهود) والمسيحيين هم أقلبيات دينية لهم الحرية في حدود القانون بالقيام بأعمالهم العبادية، ويعملون في الأحوال الشخصية الدينية والتعاليم وفقاً لدينهم.

(3) جعفر السبحاني، فروغ ابدیت، ج2، ص433، نقلاً عن: برهان الدين الحلبي، السيرة الحلبية، ج3، ص239.

الإسلام أذن لأهل الكتاب بالسكنى في البلد الإسلامي لكنه لم يسمح لهم بممارسة عبادتهم أو يكون لهم معبد، ونتابع بحثنا هنا بكلام للإمام الخميني (قده) في لقاء مع وكالة «يونايتد برس» عن سؤال أنه: هل تسمح جمهوريتكم الإسلامية للمذاهب الأخرى بممارسة شؤونها الدينية علانية وبحرية؟ فقال:

«نعم، جميع الأقليات الدينية تستطيع العمل بواجباتها الدينية بحرية في الدولة الإسلامية، ومن واجب الدولة أن تحفظ حقوق هؤلاء على أكمل وجه»⁽¹⁾. وكذلك يقول في مورد آخر: «جميع الأقليات محترمة في الإسلام ولهم الحرية الكاملة في القيام بواجباتهم الدينية»⁽²⁾.

ب- حق ملكية المعابد

الحرية في ممارسة العبادة يلزمه الحق في تملك معبد في البلد الإسلامي، والآن يُطرح هذا السؤال: هل يُسمح لأهل الكتاب بأن يملكوا معبدًا في البلد الإسلامي أم لا؟

جوابًا عن هذا السؤال، قسّم الفقهاء معابد أهل الكتاب إلى ثلاثة أنواع:

1- المعابد التي كانت موجودة في المدن قبل دخول الإسلام إليها

هذه المعابد لا يُتعرض لها البتة، ويرى صاحب الجواهر بالاستفادة من كلام العلامة الحلي في كتاب «منتهى المطلب» أن الدليل على هذا الحكم عمل الأصحاب فضلًا عن الروايات، ويقول:

إنَّ الصحابة فتحوا كثيرًا من البلاد عنوةً، ولم يهدموا شيئًا من الكنائس، وكتبَ عمر بن عبد العزيز إلى عمّاله أن لا تهدموا بيعة ولا كنيسة ولا بيت نار⁽³⁾.

(1) روح الله الخميني، صحيفة نور، ج 3، ص 75.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 201.

(3) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 21، ص 282.

والدليل الآخر هو الإجماع على عدم التعرض لمعابد كهذه، إذن خلاف بين المسلمين في عدم التعرض لهذه المعابد؛ بل لو خربت جاز أن يُستأجروا لترميمها.

2- المعابد التي تُبنى في أراضي الصلح

يرى فقهاء الشيعة أن المسلمين إذا صالحوا أهل هذه الأرض على أن تكون الأرض لهم، ويدفعوا الخراج، أو اشترطوا استحداث معبد في معاهدة الصلح، جاز لهم بناء معبد، لكن إذا أُعلن في معاهدة الصلح أن الأرض للمسلمين فإن لم يشترطوا إحداث معبد لا يمكنهم ذلك.

ويعتقد صاحب الجواهر أن الإمام إذا رأى المصلحة في أن يقبل في معاهدة الصلح أن يجعل مساحة لأهل الكتاب من أرض المسلمين لينوا عليها معبدًا جاز ذلك، وكذا لو رأى المصلحة في أن يعطيهم جميع الأرض في اتفاقية الصلح⁽¹⁾، لكن ابن إدريس في «السرائر» يعتبر هذا الشرط موجبًا لبطلان عقد الصلح، فيراه غير صحيح؛ لأن الإمام إذا رأى مصلحة المسلمين في مورد، وجب أن يعمل بمقتضى المصلحة.

3- المعابد التي تُؤسس حديثًا في المدن الإسلامية

يرى الفقهاء أن المدن التي بُنيت على يد المسلمين أو فُتحت على أيديهم في الحرب، فإن أراضيها للمسلمين ولا يحق لأهل الكتاب أن يبنوا عليها معبدًا؛ لأن النبي الأكرم (ص) نهى عن بناء الكنائس، والمعابد في البلاد الإسلامية⁽²⁾.

وعلق صاحب الجواهر عدم الجواز هذا، على الشرط في عقد الذمة؛

(1) المصدر نفسه، ج 12، ص 283.

(2) حسين النوري، مستدرک الوسائل، ج 11، باب 43، ص 100، الحديث 3، حيث جاء: إنه (النبي

(ص) نهى عن استحداث الكنائس في دار الإسلام)، وقد وردت روايات أخرى في هذا الباب.

أي إذا لُوَظَ هذا الشرط في معاهدة الذمة فلا يجوز، وفي ما يتعلق ببناء معبد يضيف: «بل لعل في الإذن لهم به إعانة على الإثم»⁽¹⁾.

وأما المحقق الكركي فقد ذَيَّلَ كلام العلامة الحلي الذي قال: إن لم يُذكر بناء معبد في معاهدة الصلح وترك مطلقاً، يُحتمل أن تُنقض معاهدة الذمة ببناء معبد، وقال: لما كان بقاء أهل الكتاب بدون القيام بعباداتهم غير ممكن؛ لأنهم لا يقبلون بذلك، فإذا لا يمكن منعهم من بناء معبد لهم كما لا يمكن منعهم من بناء مسكن لهم⁽²⁾، وأضاف العلامة الحلي في كلامه طرفاً ثانياً للاحتمال: إن الإذن لهم بالعيش في البلد الإسلامي قرينة حالية على السماح لهم بممارسة العبادة، ولما احتاجت العبادة إلى معبد فجاز له استحداث معبد وإن لم يُقَيَّد في معاهدة الذمة⁽³⁾، إلا أن اعتقاد الأكثرية الغالبة من الفقهاء هو القول بالمنع من استحداث معبد لأهل الكتاب في البلد الإسلامي. والآن يُطرح هذا السؤال: عندما أجاز الإسلام لأهل الكتاب السُّكْنَى في البلاد الإسلامية فهل يتصور أن يمنعهم من ممارسة عباداتهم؟ وفي الجواب عن هذا السؤال يمكن القول إن الإسلام أجاز لهم ممارسة عباداتهم في البلد الإسلامي، وفي بعض الموارد - وبحسب المصلحة - حتى في المساجد، كما فعل النبي (ص) مع نصارى نجران، ومنع المسلمين من التعرّض لمعابدهم، وكلام جامع المقاصد والاحتمال الذي ذكره العلامة الحلي لا يخلو من وجه؛ لأنه لا يمكن الإذن لهم بالسُّكْنَى ولكن يُسمح لهم بالعبادة؛ لأن محلَّ العبادة مثله كمثّل السكن من الحقوق الأساسية لأهل الكتاب.

(1) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 21، ص 281.

(2) هذا بحسب ظاهر اللفظ لكن القرائن الحالية دالة على استثناء موضع عبادتهم لامتناع بقائهم عادة من دون محلّ للعبادة؛ إذ ليس في مللهم العبادة حيث اتفق كما امتنع بقاؤهم في تلك الأرض من دون مسكن، فما دلّ على استثناء المسكن دلّ على استثناء موضع العبادة؛ (المحقق الكركي، جامع المقاصد، ج 3، ص 462).

(3) المصدر نفسه.

وعلى أي حال، يمكن القول بجديّة عدم منع أهل الكتاب من بناء معبد؛ لأنّ هذه الاحتمالات لا تخلو من وجه؛ نعم، لو وُجدت روايات صحيحة على المنع فلا مفرّ من القول به، والظاهر أنّ هذا هو المستفاد من كلمات الفقهاء. ولا يخفى بحسب الظاهر أنه لو رأى الإمام المعصوم أو وكيله المصلحة أمكن الإذن لهم ببناء معبد. وبعبارة أخرى: إنّ الحكم الأوّلي هو المنع من إحداث معبد جديد لأهل الكتاب في الديار الإسلاميّة، أما إذا اقتضت المصلحة الإذن بذلك جاز للإمام أن يأذن لهم به بناءً على حكم ولائي وبحسب المصلحة، أو أن يأذن في حالة الضرورة على أساس حكم ثانوي. ولا يفوتنا التذكير بما نقله أحد المؤلفين من أنّ بعض فقهاء الزيدية والمالكية حكم بالجواز في موارد كهذه أيضًا⁽¹⁾. والمسألة خريّة بالتأمل؛ لأنّ التعداد السكاني لأهل الذمّة بازدياد، ولن يمكنهم الاكتفاء بمعابدهم القديمة، ومن جهة أخرى فالاحتمال الذي ذكره العلامة الحليّ الناشئ من الإذن لهم بالسكّنى هو احتمال عقلائي.

ج- حُرّيّة ترميم وتعمير المعابد

ثمة سؤال جوهرّي آخر هو: هل إنّ ترميم معابد أهل الكتاب وتعميرها إذا تهدمت جائز أم لا في البلد الإسلامي؟ في الجواب لا بدّ من أن يقال: إنّ رأي الفقهاء هو الجواز؛ بل يجوز أن يُستأجر المسلمون في تعميرها، أما إذا خربَ المعبد أو خُرب لإعادة بنائه، فهل يجوز إعادة بنائه أم لا؟ هنا أفتى كثير من الفقهاء بالجواز، فمثلاً قال المحقق الحليّ (قده) في «الشرائع»: «وإذا انهدمت كنيسة مما لهم استدامتها جاز إعادتها»⁽²⁾.

ويرى الشهيد الثاني (قده) في «المسالك» أن إعادة البناء لا يصدق عليها إحداث، ولذلك قال: «وجه الجواز أنّ إقرارهم على بقائها يقتضي الإعادة؛ فإنها تخرب على تطاول الأزمان، ولأنّ الإعادة مساوية للاستدامة ولأنّ المعابد

(1) عبد الكريم زيدان، أحكام الذمّيين والمسلمين، ص 96.

(2) المحقق الحليّ، شرائع الإسلام، ص 253.

من ضروريات الأديان فإذا أقرّوا على الدين مُكّنوا من اتخاذ المعبد، خرج منه الابتداء فتبقى الإعادة»^(١).

النقطة الأخرى التي تعرّض لها الفقهاء هي أنّ معابد أهل الكتاب إذا خربت فلا يحقّ للدولة الإسلامية التصرف بها بأن تُحْدِثَ في محلّها مسجدًا مثلاً، لذا يرى المحقّق الحليّ أنّ معابد أهل الذمّة إذا خربت فإن بقي أهل تلك المنطقة على ذمّة الإسلام لم يجزّ التعرّض لمعابدهم الخربة، أما إذا كان المعبد في دار الحرب، أو لم تكن دار الحرب، لكن انقرض أهل المدينة التي فيها المعبد، أو ارتحلوا عنها ولا يوجد أهل ذمّة، فيجوز في تلك الحال بناء مسجد بدلاً من ذلك المعبد^(٢).

أما في غير هذه الحالة فلا يمكن تملكها حتى بعنوان المسجدية، وإن وجد فرد واحد من أهل الذمّة فإنّ المعبد يبقى على حاله. ويؤكد صاحب الجواهر أنّ هذه المعابد يجوزُ تبديلها إلى مساجد بهذه الشروط لا غير؛ لأنها موقوفة، وإذا افترضنا قبول صحة الوقف من أهل الذمّة وعدم اشتراط قصد القرية فيه، نصحّح قصد القرية من هؤلاء، أو تُستثنى المعابد من هذا الحكم ونعتبرها بحكم المساجد، وإذا لم تخرب لا يجوز تخريبها لبناء مسجد؛ لأنها وُقِّت للعبادة ولها حرمتها، ولا يجوز تخريبها إلّا في موارد الضرورة^(٣).

(١) الشهيد الثاني، ممالك الأفهام، ج ٣، ص ٧٩.

(٢) قال صاحب الجواهر (ره) في ذيل عبارة المحقّق الحليّ: «لم يجز التعرّض لها»: بحال أرضها وآلاتها وفقاً للإرشاد والروضة والمدارك والذخيرة، وإن لم يكونوا قد شرعوا في إعادتها، وإن لم يردوه فعلاً؛ بل وإن يش من تجديدهم إياه في الحال والمآل في وجه لإطلاق ما دلّ على احترام ما في أيديهم حال الذمّة المتناول لذلك وغيره الذي لا دليل على تقييده بأموالهم وأنفسهم ونحوها لا ما خرج عن أيديهم بوقفهم له، وصارت ولايته بيد الحاكم كغيرها من المساجد بالشرائط السابقة، على أن خروجه من أيديهم كان على جهة المعبدية لهم، فيجب إقرارهم عليها قضاء لحق الذمّة ولذا لم يجز ردّهم عن تجديدها، ولا إخراجهم من العامر منها، ولا التعرّض له بحال كما صرح به الفاضل والشهيدان وغيرهم؛ (محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج ١٤، ص ١٣٢).

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

د- طهارة أو نجاسة معابد أهل الكتاب

إذا ارتحل أهل الكتاب عن معابدهم ولم يبقَ أي فرد منهم هناك، جاز اتّخاذها مساجد، إلّا أنّ من أحكام المسجد وجوب طهارته، فما حكم المعابد التي أُبدلت إلى مساجد؟

فلنبحث أولاً عن طهارة أو نجاسة أماكن كهذه عندما كان أهل الكتاب يتنفعون بها. في هذا المجال قال صاحب الجواهر (قده): «لظهور الأدلة في إقرارنا لهم حال الذمة على معتقدهم»⁽¹⁾؛ أي أن المسألة التي يعتقدون بصحتها لا بدّ من أن نحملها على الصحة، والمعابد أيضاً تعتبر أي تطهير لها في وقت انتفاعهم منها بها صحيح، فمثلاً إذا أريق خمر في موضع من المعبد لا يلزم تطهيره ما دام المعبد تحت أيديهم، لكن بعد الانتفاع منه بعنوان مسجد فلا بدّ من تطهيره. أما إذا حوّل المعبد إلى مسجد، فإن كُنّا على يقين بعدم طهارة موضع منه فلا بدّ من طهارة ذلك الموضع، وفي غير تلك الحالة يُحكّم بطهارة المعبد. فقد أُجيز في رواية عن صادق أهل البيت (ع) السجود على أرض المعبد: سألت أبا عبد الله (ع) عن البيع والكنائس يُصلّى فيها؟ فقال (ع): نعم، وسألته هل يصلح نقضها مسجداً؟ فقال (ع): نعم⁽²⁾؛ وعليه، فإن كلمة «مسجد» التي وردت في الرواية تُحمل على موضع السجود لا على محلّ العبادة، ومع ذلك حُكِمَ بطهارة المعبد.

وثمة سؤال آخر هو: هل يجوز تنجيس معابد أهل الكتاب أم لا؟ في الجواب عن السؤال يمكن القول: الظاهر أنّ احترام أماكن العبادة يقتضي حرمة تنجيسها، كما نقل صاحب الجواهر (قده) رأي بعض الفقهاء قائلين: بل قد يُقال بحرمة تنجيسنا لها حال استعمالهم إياها أيضاً؛ وبوجوب إزالة

(1) المصدر نفسه، ص 134-135.

(2) الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 2، ص 222، ح 874.

النجاسة التي ليست من توابع استعمالهم علينا^(١)، وهذا الحكم حاله عن حرمة تنجيس المعابد؛ بل وجوب إزالة النجاسة في بعض الموارد على بعض الآراء.

هـ- إقامة الصلاة في معابد أهل الكتاب

لنبداً البحث بهذا السؤال: ما حكم الصلاة في معابد أهل الكتاب؟

مع أن هذه المسألة قد بحثت بعض الشيء في ما تقدّم، لكن يجب القول إن الصلاة جائزة في تلك المعابد، وتوجد روايات عدّة عن الأئمة الأطهار (ع) تشهد بذلك، حتى إن الرواية - المتقدمة آنفاً - جوّزت السجود على أرض المعابد أيضاً، وأجاز أكثر الفقهاء الصلاة في معابد اليهود والنصارى^(٢)، إلا إذا كانت في المعبد تصاوير فالصلاة عندها تصبح مكروهة، ولا يجب تطهير المعبد أيضاً، وقد جاء في الرواية عن الصادق (ع) في جواب عن مسألة جواز الصلاة في معابد أهل الكتاب قال (ع): «صَلَّ فِيهَا قَدْ رَأَيْتَهَا مَا أَنْظَفَهَا»، فقال السائل: أَبْصَلَى فِيهَا وَإِنْ كَانُوا يُصَلُّونَ فِيهَا؟ فقال (ع): «نعم، إما تقرأ القرآن: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ. فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا﴾ صَلَّ عَلَى الْقِبْلَةِ وَغَرَّ بِهِمْ»^(٣).

و- الوقف على معابد أهل الكتاب

المبحث الآخر هو: ما حكم الوقف على معابد أهل الكتاب؟ وهذا الموضوع يمكن بحثه من جهتين؛ لأنّ الواقف - في رأي الفقهاء - يمكن أن

(١) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج ١٤، ص ١٣٥.

(٢) قال في جامع المقاصد: «ذهب إليه أكثر علمائنا وتدل عليه صحيحة العيص بن القاسم.... ولو كانت مصورة كرهت الصلاة لمكان الصور لا لكونها كنيسة»، وقال ابن البرّاج وابن إدريس: تُكره الصلاة فيها لأنها لا تنفك من النجاسة وفيه منع؛ (المحقق الكركي، جامع المقاصد، ج ٣، ص ١٣١).

(٣) الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٣، الرقم ٨٧٦، ص ٣٣٣.

يكون مسلمًا أو كافرًا، ويختلف حكم كل منهما:

إذا أوقف الكافر الذمّي أو أي كافر مألًا لمعبده أو أحد معابد أهل الكتاب، فهذا الوقف صحيح ونافذ بنظر فقهاء الشيعة، وأكد عليه المحقق الحلي⁽¹⁾ وصاحب الجواهر⁽²⁾ وادّعى آخرون الإجماع عليه. وكذا لو أوقف الكافر مألًا لأحد الكتب المقدسة (التوراة أو الإنجيل). ويرى بعض الفقهاء أننا إذا اعتبرنا قصد القرية شرطًا فلا يصحّ هذا الوقف من الكافر؛ لأنّ قصد القرية لا يتأتى منه، أما إذا لم نشترط قصد القرية كما يقول صاحب الجواهر فهذا الوقف سيكون صحيحًا. وأجاب بعض الفقهاء عن هذا الإشكال بأننا مكلفون أن نعامل كل قوم وفقًا لدينهم واعتقادهم، يعني إذا كان عمل ما صحيحًا في دينهم فنحن نعتبره صحيحًا أيضًا، وعلى قول صاحب الجواهر في مورد مشابه: لظهور الأدلة في إقرارنا لهم حال الذمة على معتقداتهم⁽³⁾، أما صاحب الجواهر فإنه لم يواجه هذا الإشكال لأنّه لا يشترط قصد القرية في الوقف.

نستخلص من آراء صاحب الجواهر والمحقق الحلي، وكثير من الفقهاء أن الوقف على معابد أهل الكتاب من الكافر صحيح.

من جانب آخر، إذا أوقف المسلم مألًا لمعابد أهل الكتاب فهذا الوقف لا يصحّ منه، والظاهر عدم وجود خلاف يُعتنى به بين فقهاء المسلمين في هذه المسألة. ويرى الشهيد الثاني في المسالك أن الاستدلال على المنع - بأن بناء معابد كهذه غير مجاز بحسب معاهدة الذمة؛ بل حرام، فالوقف عليها حرام أيضًا، وبالتالي يبطل وقف كهذا - غير جامع للأفراد، ولا يقبله في أغلب الموارد؛ لأنّه يرى أن: من الكنائس ما يجوز لهم عمارتها؛ بل هو الأغلب في بلاد الإسلام⁽⁴⁾.

(1) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 445.

(2) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 38، ص 36.

(3) المصدر نفسه، ج 14، ص 134-135.

(4) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ج 5، ص 334.

ولا يحكم بحرمتها حتى يقال: بحرمة الوقف عليها؛ بل أفضل في الاستدلال على الحرمة أن يقال إن عبادة الكافر منهي عنها في الإسلام، والوقف على هذه المعابد إعانة على المعصية، والإعانة عليها لا تصح.

وكذا لا يصح الوقف على كتب أهل الكتاب، من قبل المسلمين، وقد نقل المحقق الحلي⁽¹⁾ وصاحب الجواهر هذا الرأي. أما السؤال الذي يطرح فهو: لماذا يصح وقف المسلم على أهل الذمة ولا يصح على معابدهم أيضًا وهي من منافعهم، علما أن الوقف على معابدهم هو في الحقيقة وقف عليهم؟

لقد أجاب الشهيد الثاني في «المسالك» عن هذا السؤال بالتمييز بين ما يراه المسلم باطلاً وما يراه حقاً، فالمسلم يرى بطلان عبادة غير المسلمين، وبالتالي لا يجوز له الوقف على معابدهم، بخلاف ما لو وقف على غير المسلم لفقره مثلاً.

وفي بحث الوصية للمعابد أيضاً تطرح هذه المسألة: هل وصية الكافر لمعابد أهل الكتاب جائزة وصحيحة أم لا؟ من البديهي أن وصية المسلم لا تصح لها كما تقدم في الوقف، غير أن بعض الفقهاء لا يرى صحة هذه الوصية من الكافر الذمي أيضاً وإن حكم بالصحة في الوقف؛ ودليل عدم الصحة هو الإعانة على المعصية. أما الإشكال الذي يثار بأن الأصل الكلي والقاعدة العامة وهي إقرار معتقدات أهل الكتاب، تقتضي الحكم بصحة وصية الذمي لمعبده. وقد جمع الشهيد الثاني في «المسالك» بين هذين الرأيين بقوله: «ويمكن الجمع بين الحكمين بمعنى إقراره عليه لو ترافعوا إلينا إجراء لهم على أحكامهم، وهو معنى الصحة ظاهراً وإن كان باطلاً في نفسه؛ لأن الوصية بالحرام باطلة في نظر الإسلام»⁽²⁾. ويضيف صاحب الجواهر إلى ذلك: «إذا لم يرجعوا لنا في هذه

(1) يقول المحقق الحلي: «لو وقف المسلم على الكنائس والبيع لم يصح، وكذا لو وقف على كتب ما يسمى الآن بالتوراة والإنجيل لأنها محرقة، ولو وقف الكافر جاز». (المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 455).

(2) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ج 6، ص 134.

المسألة فلا حق لنا في التعرض لهم في ما يقتضيه دينهم، وإن لم يجز إحداث معبد إن أرادوا، وفي غير هذه المواد فنحن ملزمون بمسايرتهم»⁽¹⁾.

والخلاصة أنهم إذا رجعوا إلى المحاكم الإسلامية لحل الاختلافات، جرى عليهم حكم الإسلام في موارد كهذه من دون قاعدة الالتزام. والجدير بالذكر أن الوصية للقسيسين أو الرهبان جائزة، كما تجوز الصدقة عليهم حتى من المسلم، وهذا ما سنعرض له بالتفصيل في بحث «معاشرة أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي».

ز- عمل المسلم في تعمير معابد

يجوز للمسلم إجارة نفسه للعمل في ترميم وتعمير معابد أهل الكتاب، ويرى بعضهم كراهته كالمحقق الحلي وصاحب الجواهر حيث يقولان:

«يكره للمسلم أجرة رمّ الكنائس والبيع وإصلاحها من بناء ونجارة وغير ذلك، ولا يحرم بلا خلاف أجده»⁽²⁾.

3- دخول الكفار إلى الأماكن الدينية للمسلمين أو سُكناها

البحث الآخر الذي يرتبط بالحقوق العامة والثقافية لأهل الكتاب هو: هل يجوز للكفار أن يدخلوا المساجد أو يسكنوا المدن الدينية (مكة والمدينة وغيرهما) أم لا؟ ونبحث في ما يأتي هذين الموردين:

أ- دخول الكفار إلى المساجد

لا تردّد لدى كتاب السيرة في أنّ الكفار الذين كانوا يأتون إلى المدينة

(1) محمد حسين النجفي، جواهر الكلام، ج 31، ص 321.

(2) ويضيف صاحب الجواهر: «بل قد مرّ ما عن المنتهى من الاتفاق على جواز رمّ ما انشعب منها، ولعلّ الوجه في الكراهة بعد التسامح فيها أنه نوع إعانة لهم على ما يفعلونه من المحرمات فيها من صلاة ونحوها»، (محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 21، ص 322).

للاستفسار عن الإسلام في أوقات مختلفة كانوا يدخلون مسجد النبي (ص) ويلتقون به (ص)، عند أسطوانة في المسجد تُسمى (أسطوانة الوفود)⁽¹⁾، وكان مبعوثو البلدان والقبائل المختلفة من غير المسلمين يحضرون عند النبي في ذلك المكان الذي يقع في مسجد النبي، فمثلاً في السنة العاشرة للهجرة دخل عليه كبار نصارى نجران وأقاموا صلاتهم بإذنه في المسجد، على الرغم من أن نص الآية: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۚ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾⁽²⁾، نهت صريحاً عن هذا العمل إذا فسرنا الآية - كما فعل بعضهم - بـ «سريان النهي إلى جميع المساجد». وكانت هذه السورة قد نزلت في السنة التاسعة للهجرة يعني قبل مجيء نصارى نجران بسنة فيحتمل أن يكون المقصود من الآية المتقدمة المسجد الحرام فقط وتخرج سائر المساجد، أو أن المراد بها المشركون فقط ولم يعتبر أهل الكتاب مشركين حسب اصطلاح القرآن الكريم، أو أن النبي (ص) فعل ذلك بناءً على مصلحة أو غيرها من الاحتمالات.

تبين قصة دخول زعماء بني ثقيف على النبي (ص) هذه المسألة إلى حد ما؛ لأنهم عندما دخلوا، في المسجد وكان المسلمون عنده فسلموا بتحية المشركين «أنعم صباحاً»! فتعجب المسلمون وسألوا النبي: هؤلاء مشركون ويدخلون المسجد؟ فقال النبي: «إِنَّ الْأَرْضَ لَا يَنْجَسُهَا شَيْءٌ»، ثم أمر أن تُنصب لهم خيام في المسجد لكي يشاهدوا عن قرب تلاوة القرآن وصلاة الليل وصفوف الجماعة للصحابة، ويذهبوا إلى منزل المغيرة لتناول الطعام والاستراحة⁽³⁾.

(1) فسر اللغويون الوفد بـ «الداخل على كبير» أو «الداخل بصفة رسول»، وفي تاريخ الإسلام يبدأ دخول وفود غير المسلمين على النبي، وبالأخص في السنة التاسعة للهجرة حيث بلغ دخول ممثلي غير المسلمين إلى أقصاه لذا سميت تلك السنة «سنة الوفود».

(2) سورة التوبة: الآية 28.

(3) جعفر السبحاني، فروغ ابدیت، ج 2، ص 412، نقلًا عن: محمد بن عمر الواقدي، المغازي، ج 2، ص 964.

لقد وقعت هذه الحادثة في السنة التاسعة للهجرة، ومن النقاط التي يمكن استغلالها منها:

الظاهر أنَّ منع المشركين من دخول المسجد كان مُسلَّمًا به؛ لأنهم تعجبوا من إذن النبي لو فد ثقيف الذين سلّموا بتحية غير المسلمين، وكما تقدم، فإنَّ هذا المنع المعروف من دخول المشركين لم يكن كذلك بالنسبة إلى أهل الكتاب على الظاهر، ولو افترضنا أنَّ وفد ثقيف عُدّوا مشركين لتحيتهم الالاسلامية، يمكن القول إنَّ النبي (ص) سمح لهم بالدخول بناء على مصلحة وبصفته حكمًا ثانويًا، حتى يسمعوا كلامه وصلاة ودعاء الصحابة، كي يعتنقوا الإسلام، والظاهر منافاة جواب النبي لما كان يعتقد المسلمون؛ لأنَّ الظاهر أنَّ قوله إنَّ الأرض لا تنجس بدخول الكفار؛ أي لو أدى دخولهم إلى تنجيس المسجد، فهو ممنوع، وهذا يطابق فتوى بعض الفقهاء بأنَّ دخول أهل الكتاب المسجد جائز، إذا لم يؤدَّ إلى هتك حرمة.

ولا يفوتنا القول، وكما نقرأ في تاريخ الإسلام، أنَّ النبي (ص) أمر عليًا بن أبي طالب (ع) أن يبلغ المشركين في منى الآيات الأولى من سورة «براءة» (ثلاث عشرة آية) أو يعلن لهم أيضًا بيانًا من أربع فقرات عن النبي:

1- أنَّه لا يحق لعبد الأوثان الدخول إلى بيت الله.

2- لا يسمح لهم بالطواف عُرّة.

3- لا يسمح بعد الآن لعابد وثن بالاشتراك في مناسك الحج.

4- من كانت لهم عهود ومواثيق مع النبي بعدم التعرض فميثاقهم محترم إن التزموا بها عليهم⁽¹⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 420.

وقد استفاد بعض الفقهاء من هذه الحادثة في تاريخ الإسلام - مضافاً إلى تفسير الآية بالنجاسة الباطنية للكفار - أنَّ الله تعالى منع من اقتراب المشركين إلى المسجد الحرام للقيام بالحج ومراسمهم الخرافية، ولو سلّمنا بأن الآية منعت المشركين من دخول المسجد الحرام أو بشمولها جميع المساجد، فإن تعميم مصطلح «المشركين» القرآني لأهل الكتاب مشكل؛ لأنَّ الفقرة الأولى من بيان النبي (ص) خصّت عبدة الأوثان بالخطاب لا أهل الكتاب، لكن مع ذلك فالمسألة جدية بالتأمل؛ لأنَّ رأي أكثر الفقهاء عدم جواز دخول الكفار - حتى أهل الكتاب - لمساجد المسلمين. في هذا السياق يقول المحقق الحلي في ما يتعلق بأهل الذمة: «أما المساجد فلا يجوز أن يدخلوا المسجد الحرام إجماعاً ولا غيره من المساجد عندنا، ولو أُذن لهم لم يصح الإذن لا استيطاناً ولا اجتيازاً ولا امتيازاً»⁽¹⁾. ويعلّل صاحب الجواهر شمول الحكم لسائر المساجد: بوجوب احترام المساجد، ودخول غير المسلم إليها حرام إما لكونه إهانة وإما لغير ذلك من الأسباب»⁽²⁾.

ومن المفيد القول إنَّ اصطلاح المشركين المذكور في الآية يشمل الكفار الكتابيين وغير الكتابيين بحسب بعض الفقهاء؛ لأنَّ المسيحيين مثلاً يعتقدون بـ «الأب والابن وروح القدس»! وهذا نوع من الشرك بالله عند هؤلاء الفقهاء وكذا في سائر الأديان وإن كانوا في الأصل على التوحيد، وأجاب بعضهم أنَّ القرآن بالآية المذكورة فرق بين المشركين وأهل الكتاب، وبقرينة إعلان النبي (ص) ربما أمكن القول إنَّ المقصود عبدة الأوثان فقط وبحسب الاصطلاح القرآني «المشركون».

ب - سُكْنَى الكُفَّار فِي الْحَرَمِ وَأَطْرَافِهِ

إكمالاً للبحث المتقدّم، فالمسألة الجدّية بالذكر هي أنَّ الفقهاء يرون أن

(1) المحقّق الحليّ، شرائع الإسلام، ص 253.

(2) محمد حسن النجفيّ، جواهر الكلام، ج 21، ص 287.

الكفار لا يُسمح لهم بدخول الحرم - فضلاً عن المسجد الحرام- فضلاً عن السُّكْنَى فيه، وقد استدلوا بالآية الشريفة من سورة التوبة: ﴿فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾، ونظراً إلى القرائن المتعددة فالمراد من المسجد الحرام هو الحرم، واستدلوا أيضاً بروايات نقلت في خصوص دخول أهل الذمة إلى منطقة الحرم.

ويرى عدد كبير من الفقهاء ممنوعة الاستيطان في الحجاز أيضاً مضافاً إلى ممنوعة السُّكْنَى في الحرم، بمعنى أن الكافر الذمّي لا يمكنه جعل الحجاز وطناً له. وهنا يقول المحقق الحلّي في الشرائع: «لا يجوز لهم استيطان الحجاز على قول المشهور»⁽¹⁾، ويرى صاحب الجواهر أن دليل هذا الرأي السيرة القطعية والتي استفيد منها الإجماع أيضاً وكذلك روايات يتمسكون بها⁽²⁾، وعلى قول المحقق الحلّي فإن مشهور الفقهاء يعتبر منطقة الحجاز من المناطق التي يُمنع الكفار من سُكْنَاهَا.

وكما هو واضح فإن القدر المتيقّن لهذا الحكم هو مكة والمدينة وما زاد عليها لما كان مشكوكاً، فإنّ توطن أهل الذمة فيها ليس ممنوعاً بناءً على أصل جواز توطن أهل الذمة في البلاد الإسلامية⁽³⁾.

ج- الحقوق والحريّات السياسيّة لأهل الكتاب

يُعرّف الحقوقيون الحقوق السياسيّة بأنّها: «الحقوق التي يتمكن ذو الحق بمقتضاها من المشاركة في السيادة الوطنية كالانتخابات والتصدي لوظيفة

(1) ويضيف قائلاً: «وقيل: المراد به مكة والمدينة وفي الاجتياز والامتياز منه تردّد، ومن أجازته حدّه بثلاثة أيام لوا جزيرة العرب، وقيل المراد بها مكة والمدينة واليمن ومخالفوها، وقيل: هي من عدن إلى ريف عبادان طوًلاً ومن نهامة وما والاها إلى أطراف الشام عرضاً». (المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام، ص 253).

(2) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 21، ص 289.

(3) وسبأني البحث عن ارتداد الذمّي في بحث «العقوبات».

القضاء والمشاغل الرسمية الأخرى أو العضوية في هيئة المحلفين أو ملكية امتياز جريدة»^(١).

فالحقوق السياسية هي الحاكية عن الحق في مشاركة الأفراد في السلطة وإدارة أمور البلد. وهي نوعان: التمتع بالحقوق السياسية المقررة لجميع المواطنين، والأخرى إمكانية التصدي لمنصب حكومي، وفي جميع الحكومات تشترط بحسب مباني الحكومة ميزات ومؤهلات للأفراد الذين يتصدون للمناصب وبالأخص المناصب الحكومية.

ففي أكثر بلدان العالم مثلاً لا بُدَّ من أن يكون رئيس الدولة مواطناً أصلياً للبلد ولا يُقبل المجنسون.

وفي الحقوق السياسية من النوع الأول تُعطى حرية أكثر مقارنة بالنوع الثاني في أكثر البلدان وربما جميعها، فمثلاً: المشاركة في الانتخابات والتصويت حقٌ لجميع المواطنين الذين بلغوا السن القانونية في بلد، على خلاف الترشيح الذي فيه تقييد أكثر.

وعليه، يمكن القول إنَّ غير المسلمين يتمتعون بحقوق سياسية في البلد الإسلامي هي في أكثر الأحيان مساوية لحقوق المسلمين، وفي بعض الموارد تقتضي مصالح الدولة والمجتمع الذي أكثرية مسلمون أن لا يتولَّى غير مسلم منصباً مهماً، كالقومية واللغة التي أخذت شرطاً في بعض البلدان لتسَنِّم المناصب الرئيسية.

ويمكن القول إنَّه ليس من حقوق الفرد على الدولة أن تقلده مناصب حكومية خلافاً للحق الأول وهو أن للفرد الحق على الدولة في أن تعطيه تلك الحقوق، كما كان بعض الأشخاص في صدر الإسلام يطلبون من النبي (ص)

(١) محمد جعفر لنگرودي، ترمينولوژی حقوق، رقم ١٨٧٩، ص ٢٣٦.

أو خليفته أن يعهد إليهم إمارة وكثيراً ما رفض طلبهم، ولو كان حقاً للشخص لوجب قبول طلبه؛ بل يمكن أن يقال: إن التصدي لمنصب الحكومة الإسلامية واجب يقوم به الفرد بإذن الحاكم الشرعي لا أنه حق من حقوقه، وتستطيع الدولة الإسلامية أن تُعيّن شروطاً لإحراز تلك المناصب، كما إنه كذلك في جميع الحكومات.

1- الحقوق السياسية المُعترف بها

تُعتبر حرية العقيدة والتعبير من أهمّ الأبحاث العقدية، ولا وجود للإكراه في الإسلام حتى في أصل قبول الدين، والناس أحرار في إعلان عقيدتهم ما لم تُخل بالمباني الدينية أو تؤدّي إلى تضعيف عقيدة المسلمين.

فمثلاً، نشر المطبوعات وتشكيل الأحزاب والاتحادات مجازان ما دام لم ينافيا أحكام الإسلام والحقوق العامة، ولا مانع أيضاً من اشتراك غير المسلمين كممثلين وخبراء في المجلس التشريعي؛ لأنّ هذا المجلس ليس في عرض التشريع الإلهي واستنباط الأحكام من قبل الفقهاء؛ بل تطبيق الأحكام المستنبطة من قبل المُشرّعين الإسلاميين على الأوضاع المعاصرة.

ولذا، فإنّ العمل الأساسي للمجلس التشريعي هو تشخيص وتطبيق الأحكام على الموضوعات، ومن الضروري قطعاً أن يراقب خبير إسلامي صحة عمل هؤلاء، ومع ذلك فإنّ وجود خبراء غير مسلمين في المجلس التشريعي في ضمن نظريات أقرانه الذين يشكلون جزءاً من المجتمع لا يؤدّي إلى خلل في مطابقة القانون للأحكام الإسلامية؛ بل يؤدّي إلى تشجيع غير المسلمين الذين يسكنون البلد الإسلامي على أن يוכלوا أمر حمايتهم للدولة الإسلامية؛ وعليه، فلا مانع من وجهة نظر إسلامية من منحهم هذين الحقين من حقوقهم وهما: حق الانتخاب وحق الترشيح.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ من جملة حقوق الوالي على الرعية أن تقوم الرعية

بنصحه وتذكيره بأخطائه وبنقد عمله، وتقود المجتمع إلى الخير والصلاح، وهذا الواجب وغيره من الواجبات السياسية والاجتماعية التي على الناس تجاه الولاية والحكومة، لا تختص بالمسلمين؛ بل هي واجبات جميع المواطنين مسلمين وغير مسلمين. وفي الإسلام تعطى المناصب والمقامات بحسب اللياقة والخبرة لأفراد ملتزمين، ويقول النبي الأكرم (ص) في هذا الخصوص:

«من ولي من أمور المسلمين شيئاً فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح منه فقد خان الله ورسوله»، يعني أن توفير فرصة عمل لجميع الأفراد الصالحين والملتزمين يعتبر من واجبات الولاية، والملاك في الصلاحية هو لياقة الفرد فضلاً عن التزامه ومعرفته بواجبه.

واليوم يستدعي التخصص في الأمور أن يُستخدم ذوو الاختصاص، وفي بعض الموارد التي يكون العهد بمنصب لفرد منافٍ للأصول الإسلامية فلا بُدَّ من منعه، مثل تسليم الأعمال الوزارية أو القضائية العسكرية، الأمنية، الثقافية أو الاقتصادية الحساسة التي يمكن أن ينافي إسنادها إلى غير المسلمين سيادة المسلمين، أو يؤدي إلى تسلط غير المسلمين على المسلمين، أو إفساد الحكومة، ولا إشكال في الاستعانة بغير المسلمين، في الجهاد والحرب مع الكفار الحربيين. ويفهم من مضمون الرواية المروية عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع)، التي اعترض فيها على عدم إعانة مسيحي من بيت المال، وقال: «استعملتموه حتى عجز...»، وهذا دليل على أن استخدام غير المسلمين في الأعمال غير الحساسة للحكومة جائز ومقبول.

ويُروى في التاريخ أن محاسب بيت المال في الكوفة في زمان الخليفة الثاني وولاية أبي موسى الأشعري على الكوفة كان مسيحياً^(١)، وعلى الرغم من أن فعل أبي موسى لا يدلُّ على المشروعية إلا أن سكوت أمير المؤمنين (ع)

(١) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٨٧.

والخليفة الثاني، يدلّ على جوازه؛ لأنّه لو كان محرّماً شرعاً لاعترض الناس على
الخليفة الثاني وكذلك لبلغ الخبر لأمر المؤمنين علي (ع) فعاتب الخليفة على
ذلك، والحال أنّه لم تنقل ردود فعل كهذه.

والحق الآخر من الحقوق السياسية لأهل الكتاب حق «المواطنة»؛ لأنّ
الدولة الإسلامية قبلتهم على أنّهم مواطنون وحدّدت لهم واجبات، وكما
سيأتي في البحث عن معاهدة الذمة وعقوبة إسقاط الجنسية - التي عدّها
الفقهاء إحدى عقوبات أهل الكتاب - أنّ الدولة لا تستطيع إسقاط الجنسية
عن المواطنين من جهة واحدة؛ لأنّ المواطنة حقّهم ويجب على الدولة الاعتراف
بهذا الحق وما يترتب عليه.

والخلاصة أنّ مهمة الحاكم تحقيق العدالة الاجتماعية بين جميع الطبقات،
وبالأخص غير المسلمين، كما كان أمير المؤمنين (ع) يوصي محمد بن أبي بكر
بأنّ يعامل أهل الذمة بالعدل «أمره.. بالعدل على أهل الذمة»⁽¹⁾.

2- المطالبات السياسيّة المحظورة

تقدم أنّ التصدي للمناصب الحكومية لا يُعتبر من حقوق الأفراد؛
بل هو من حق الدولة؛ لأنّ صلاح وفساد الدولة بالحاكم وهو مكلف أنّ
يعهد بالمناصب الأساسية لأفراد مناسبين ولائقين، وإذا انتخب شخصاً
معيناً فليس لأحد الاعتراض على ذلك العمل. ولما كان الحاكم أكثر اطلاعاً
وأعرف بالشروط اللازمة لإحراز المناصب المهمة فيمكنه أن يُحدّد شروطاً
عالية للمتصدي لتلك المناصب، وهذا الأسلوب ملحوظ في جميع بلدان
العالم، فمثلاً المواطنة الأصلية للبلد شرط شائع ومعروف لرئيس الدولة، ومن
البديهي أن يُعتبر الإسلام في مقدمة الشروط لإحراز المناصب المهمة في البلد
الإسلامي الذي يشكّل المسلمون أكثرية سكانه.

(1) إبراهيم بن محمد الثقفى، الغارات، ص 224.

وفي الفقه الإسلامي أيضًا جرى التأكيد على هذا الأمر كثيرًا، وربما أمكن تبينه بدراسة الآيات والروايات وآراء الفقهاء المتعلقة بالموضوع.

يقول الشارع المقدس في القرآن الكريم: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾⁽¹⁾. يقول العلامة الطباطبائي في تفسير هذه الآية: الخطاب في الآية للمؤمنين وإن كان (في النظرة الأولى) ساريًا إلى المنافقين والكافرين جميعًا، وأما قوله: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ﴾ فمعناه أن الحكم يومئذ للمؤمنين على الكافرين ولن ينعكس أبدًا... ويمكن أن يكون نفي السبيل أعم من النشأتين: الدنيا والآخرة، فإن المؤمنين غالبون بإذن الله دائمًا ما داموا ملتزمين بلوازم إيمانهم، قال تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾⁽²⁾. ويقتضي رعاية مفاد هذه الآية الكريمة في الدنيا عندما يحكم المؤمنون عدم تصدي غير المؤمنين للمناصب المهمة التي تسلطهم على المسلمين.⁽³⁾

ويرى صاحب تفسير المنار أن كلمة «سبيل» نكرة في سياق النفي فتفيد العموم؛ أي أنه يجب أن لا توجد أي سلطة وسبيل⁽⁴⁾.

والخلاصة أن هذا الأصل القرآني المقبول لدى المسلمين عدم تدخل وعدم سلطة غير المسلمين على المسلمين، وقد شرعت الآية الكريمة بكلمة «لن يجعل» النفي التأييدي له، يعني أن أي منصب ومقام عالٍ يوجب سلطة غير المسلمين على المسلمين فهو ممنوع، وطبعًا من الواضح أن بعض المناصب الصغيرة في الحكومة الإسلامية لا يوجب السلطة؛ لأنَّ تخصص الفرد في بعض الأوقات يستدعي منحه منصبًا ويكون بعض المسلمين تحت إمرته، لكن صاحب المنصب هذا لا بُدَّ من أن يكون تحت إمرة مسلم آخر، ومقام كهذا

(1) سورة النساء: الآية 141

(2) سورة آل عمران: الآية 139.

(3) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج5، ص116.

(4) محمد رشيد رضا، المنار، ج5، ص466.

لا يوجب سلطة لغير المسلمين على مسلم على الرغم من أن سُلم الدرجات الوظيفية يقتضي أن يعمل بعض الأشخاص تحت نظارته.

وقد أعطيت مناصب كهذه في صدر الإسلام لغير المسلمين، ومن ذلك أن تعليم القراءة والكتابة كان يسنده النبي (ص) إلى بعض الكفار ليعلموا المسلمين، كما جعل فدية إطلاق كل أسير من أسارى الكفار في معركة بدر تعليم عشرة أفراد من المسلمين القراءة والكتابة⁽¹⁾.

واستدل بعض كتاب أهل السنة بالآية الشريفة: ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾⁽²⁾. استدلوا على أن غير المسلمين الذين لا توجد فيهم الصفات الثلاث المذكورة في الآية، لا يشملهم الحكم، ويجوز أن تُعهد إليهم المسؤوليات غير الأساسية؛ لأن الآية لم تنفِ البطانة مطلقاً⁽³⁾.

ويرى العلامة الطباطبائي: أن السبب في أن الآية الشريفة استبدلت «الوليعة» [الشخص الذي يعتمد عليه الإنسان وهو ليس من أهل بيته] بـ«بطانة» [الشخص المطلع على أسرار الفرد] وهي ما يلي البدن من الثوب وهي خلاف الظهارة؛ لكونها تطَّلِع على باطن الإنسان وما يضمرة وما يستره، و(خَبَالًا) أي شرًّا وفسادًا⁽⁴⁾.

فهذا التوضيح يمكن القول إنَّ الخطاب في صدر الآية مطلق وذيل (الصفات الثلاث) ليست قيودًا لذلك الإطلاق؛ بل صفات الذين لا

(1) سنبحت هذا الأصل في موضوع «أصول التعامل مع غير المسلمين».

(2) سورة آل عمران: الآية 118.

(3) عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، ص 79.

(4) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 3 في تفسير الآية الشريفة.

يؤمنون، وقد نهت الآية عن اتخاذ صاحب أسرار، وهذا المفهوم مقبول من الكاتب المذكور أيضًا؛ أي أن غير المسلمين لا يمكن أن يتولوا تلك المناصب التي تطرح فيها أسرار وأمن الدولة الإسلامية⁽¹⁾.

يُستنبط مما تقدّم أن تسليم المناصب والمسؤوليات الأساسية: الإجرائية والأمنية والقضائية والثقافية والعسكرية والاقتصادية وغيرها في البلد الإسلامي إلى غير المسلمين، ليس فقط أمرًا غير مشروع؛ بل غير عقلائي أيضًا؛ لأنّ إجراء وتطبيق القوانين الإسلامية التي هي مطلب أكثر المجتمع الإسلامي وبها يمتاز المجتمع الإسلامي، عن غيره، لا يتحقّق إلاّ بتسليم المناصب الحساسة لمسلمين ملتزمين، وهذا الأمر لا ينافي استعمال غير المسلمين في الأعمال الحكومية الأخرى التي لا تهدّد الكيان الإسلامي، ولا تخالف الأصول الإسلامية.

ونذكر في النهاية كلامًا للإمام الخميني حول حرية الأقليات الدينية ذكره في لقاء مع جريدة هولندية: «قد أعطى الإسلام الحرية للأقليات الدينية أكثر من أي دين وأكثر من أيّ مصلك، فهؤلاء أيضًا لا بُدّ من أن يستفيدوا من حقوقهم الطبيعية التي جعلها الله لكافة البشر، ونحن نحافظ على هؤلاء بأفضل نحو»⁽²⁾.

ج- الحقوق والحريّات القضائيّة لأهل الكتاب

حقوق أهل الكتاب في المجال القضائي عبارة عن مجموعة الحقوق التي يتمتع بها هؤلاء في ما يخص القوة القضائية للحكومة الإسلامية، ولما كانوا مواطنين في البلد الإسلامي، فالحاكم الإسلامي مكلف برعاية حقوقهم تلك.

(1) يمكن الرجوع إلى الأصول 24 و 26 من قانون جمهورية إيران الإسلامية في هذا الشأن.

(2) روح الله الخميني، صحيفة نور، ج 3، ص 48.

1- حق الترافع في المحاكم الإسلامية

إن أول وأهم الحقوق القضائية هو حق الرجوع إلى المحاكم الإسلامية لإحقاق الحقوق، سواء على المسلمين أو غير المسلمين، ولما كانت المحكمة الإسلامية مكلفة بالعمل وفق القوانين الإسلامية فيطرح السؤال الآتي: هل يجب على القاضي الحكم أم لا؟

ولتوضيح المسألة ندرس بعض الآيات الواردة في هذا الموضوع: قال تعالى: ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَكَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾⁽¹⁾. هذه الآية الكريمة ظاهرة تخير القاضي المسلم بين قبول الدعوى وعدمها. ويرى بعض المفسرين أن الآيتين: ﴿وَأِنْ أَحْكَم بَيْنَهُمْ يَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾⁽²⁾، و﴿فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ يَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾⁽³⁾، قد نسختنا الآية المتقدمة، ورفعت التخيير للقاضي المسلم وكلفته بقبول الدعوى وإصدار الحكم، إلا أن أكثر مفسري الشيعة لم يقبلوا بذلك وحكموا بالتخير⁽⁴⁾. ويعتقد المحقق الأردبيلي في «زبدة البيان» أن الآية تُخَيِّرُ للنبي (ص) والقائم مقامه سواء الإمام أو القاضي، بأنه إذا راجعهم الكفار فهم مُخَيَّرُونَ بين الحكم بالعدل بحسب الشريعة الإسلامية والإعراض عنهم وإحالتهم إلى أحكام دينهم والحكم بمقتضاه⁽⁵⁾، لكن بعض فقهاء السنة فهموا نسخ هذه الآية وعلى الحاكم القبول وإصدار الحكم على أساس معاهدة الذمة⁽⁶⁾؛ لأن الحاكم الإسلامي مكلف بحماية هؤلاء من التعرض لأي ظلم، ودفع الظلم بالحكم بينهم أيضاً أحد مصاديق حمايتهم التي تُعدُّ من واجبات الحاكم.

(1) سورة المائدة: الآية 42.

(2) سورة المائدة: الآية 49.

(3) سورة المائدة: الآية 48.

(4) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج5، ص341 وما بعدها.

(5) أحمد بن محمد الأردبيلي، زبدة البيان، ص684.

(6) محمد رشيد رضا، المنار، ج6، ص394.

وحصر الدكتور بدوي في كتابه «نظام القضاء الإسلامي» آراء فقهاء المسلمين في هذا الموضوع في ثلاثة اتجاهات،

وهي كالآتي:

1- لا يجب على القاضي المسلم قبول التحاكم بين أهل الذمة في أي نوع من الدعاوى سواء الديون، أو المعاملات، العقود، حقوق الله، حقوق الناس، الأموال الشخصية وغيرها، وذلك بدليل الآية: ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا﴾، قالوا إن القاضي مخير بين الحكم وفقاً للشرعية الإسلامية أو الإعراض عن قبول الدعوى، وأضاف: هذا رأي الحسن والنخعي والشعبي وقتادة وعطاء وأبي بكر الأصم وأبي مسلم والحنابلة والشيعة الإمامية.

2- يجب على القاضي المسلم قبول تحاكم أهل الكتاب أو المستأمنين سواء حضر جميع الأطراف عند القاضي أو حضر بعضهم، وليس رضا الطرفين شرطاً في الرجوع إلى القاضي؛ بدليل نسخ الآية: ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا﴾ بآية: ﴿وَأَنْ أَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾.

3- يجب قبول التحاكم إلى القاضي بشرط مراجعة أحد طرفي الدعوى أو كليهما إليه، وهذا في جميع الدعاوى عدا النكاح الذي خیر فيه القاضي بين الحكم بينهم أو الإرجاع إلى قاضيتهم (هذا رأي أبي حنيفة والشافعي)، ودليله نسخ آية: ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ﴾ بآية: ﴿وَأَنْ أَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾، و﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، ولأن لأهل الكتاب حقوقاً بمقتضى عقد الذمة وهذا أحد هذه الحقوق⁽¹⁾.

(1) إسماعيل إبراهيم البدوي، نظام القضاء الإسلامي، ص 26.

وبناء على رأي أكثر فقهاء الشيعة فإن المحاكم مُحَيَّرَةٌ بين القبول وعدم القبول بدليل الآيات من سورة المائدة وعدم نسخها؛ لأنه قد جاء بعد التخيير المذكور في الآية 42: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّورَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ * إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّورَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ... وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ⁽¹⁾، ﴿وَلِيَحْكُمِ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾⁽²⁾.

والخلاصة أن القرآن يعتبر أحكام التوراة والإنجيل النازلين على نبيين إلهيين هي أحكام الله، ويجوز لأتباع هذين النبيين الرجوع لأحد هذين الكتابين، ويحتمل أن يكون القرآن أراد بذلك أن يفهم النبي (ص) أن هؤلاء إذا كانوا يريدون حكماً عادلاً فإنهم لن يتحاكموا إليك، وإنما جاؤوك لكي تحكم لصالحهم لا أنهم مقتنعون بك، لذلك خيّر الله سبحانه نبيه بأنه إذا رأى المصلحة بالحكم فليفعل، وإن رأى المصلحة في الإعراض عن دعواهم، امتنع عن الحكم؛ لأن النبي (ص) مأمور بأن يتعامل بالعدل والقسط.

وفي الآيات 42 و 48 و 49 من سورة المائدة، والآية 58 من سورة النساء، أمر النبي (ص) بإجراء القسط والعدل، وفي الآية 26 من سورة ص أمر النبي داود بذلك.

واستدل الفقهاء في تخيير القاضي - مضافاً إلى الآيات القرآنية - بروايات أيضاً، منها: ما رواه زرارة عن الإمام الباقر (ع) أنه قال: «إن الحاكم إذا أتاه أهل التوراة وأهل الإنجيل يتحاكمون إليه كان ذلك إليه إن شاء حكم بينهم وإن شاء تركهم»⁽³⁾. وكما هو واضح فإن هذه الآيات والروايات تصدق في

(1) سورة المائدة: الآيتان 43-44.

(2) سورة المائدة: الآية 47.

(3) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 18، أبواب كيفية الحكم، الباب 27، ص 297، ح 1.

الموارد التي يكون فيها الطرفان غير مسلمين ويرجعان إلى المحكمة الإسلامية، لحل اختلافهما، أما إذا كان أحد الطرفين مسلماً أو لم يكن الاختلاف بين طرفين؛ بل إن أحدهم ارتكب جرماً، فإنه يُحاسب وفق القوانين الإسلامية وفي هذه الحالات تقام المحكمة ويصدر الحكم. ونبحث هنا الحالة التي يكون فيها أحد طرفي الحكم مسلماً، وفي العناوين الآتية نتناول الصور الأخرى.

– إذا كان أحد طرفي الدعوى مسلماً فالمحكمة الإسلامية هي المؤهلة لمناقشة الدعوى والحاكم الإسلامي هو الذي يحكم بالقضية، ويقول العلامة الحلبي في ذلك:

«عندما يراجع الذمي والمسلم والمستأمن للقضاء فيجب على الحاكم القضاء بمقتضى الحكم الإسلامي؛ لأن حفظ المسلم من ظلم الذمي واجب علينا»⁽¹⁾.

وبصرح صاحب الجواهر بهذا المطلب، ويرى أن دليله الآية الشريفة: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾، وعمومات دفع الظلم والأمر بالمعروف والحكم بالعدل أيضاً⁽²⁾.

من جهة أخرى، يمكن القول إن المحكمة الإسلامية إن لم تنظر في الدعوى، واضطر الطرفان للرجوع إلى محكمة غير إسلامية، فهذا يؤدي إلى سلطة غير المسلمين على المسلمين الذي تنفيه الآية: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾⁽³⁾، ولا ضمانة لتحقيق القسط والعدل.

2- المحكمة المؤهلة للنظر في جرائم أهل الكتاب

إذا ارتكب أحد أهل الكتاب جريمة، فهل يُعاقب أم لا؟

(1) العلامة الحلبي، منتهى المطلب، ج2، ص981.

(2) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج21، ص319.

(3) سورة النساء: الآية 141.

في المسألة وجوه عدّة؛ لأنّ الجرم المرتكب ربها يكون ممنوعاً في الشريعة الإسلامية ويُعاقب عليه، أو ربها يكون ممنوعاً في شريعة الشخص المرتكب. للجرم فقط وعليه عقوبة، ويمكن أن يكون ممنوعاً في كلتا الشريعتين ويستلزم العقاب، أو ربها يكون ممنوعاً على أساس الأحكام الولائية وفيه عقوبة، ويمكن دراسة كلّ واحدة من هذه الصور التي سنبحثها في ما يأتي.

- إذا كان الجرم المرتكب ممنوعاً في دين الإسلام لا غير؛ أي أنه مجاز في دين المرتكب، فإنّ فعله علناً بين المسلمين، فإنّ المحكمة الإسلامية المؤهلة تحاسب المجرم وفقاً للقوانين الإسلامية، لأنه تعهد في اتفاقية الذمة أن يلتزم بالقوانين الإسلامية، وإن لم يرتكبه علناً فإنّه لا يُعاقب وإن ثبت ارتكابه للجرم، فمثلاً إذا لم يكن الخمر ممنوعاً في دين أهل الكتاب وفعلوا في الخفاء ومع الاستتار (كما يعبر الفقهاء)، فإنّ القضاء الإسلامي لا يعاقب المرتكب، وفي هذا المقام يقول المحقق الحلي:

«إذا فعل أهل الذمة ما هو سائغ في شرعهم وليس بسائغ في الإسلام لم يتعرّضوا، وإن تجاهروا به عمل بهم ما تقتضيه الجناية بموجب شرع الإسلام»⁽¹⁾.

- إذا كان الجرم المرتكب ممنوعاً في دينهم فقط فإنها تحاسبهم محاكمهم المؤهلة لذلك، ولا يتعرّض لهم من قبل المحاكم الإسلامية؛ لأنّ الحكومة الإسلامية تتابع وتعاقب فقط على التصرفات التي تُعدّ جرمًا على أساس القانون أو الشرع الإسلامي. ولأهل ديانتهم محاكمته بالتنسيق مع الدولة الإسلامية، لكن هذا لا يصحّ تعميمه وفعله من قبل الناس؛ بل يجب أن تُكَلَّف جهة بذلك، وسنتناول هذه المسألة في المباحث الآتية.

(1) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 255؛ للتفصيل أكثر، انظر: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 21، ص 317.

- إذا كان الجرم المرتكب ممنوعاً وله عقوبة في كلتا الشريعتين فالمحكمة الإسلامية هي المؤهلة، إلا أن لها أن تُحيل صلاحيتها إلى محاكمهم، ورأي أكثر فقهاء الشيعة أن القاضي مخير بين محاكمته طبقاً للموازين الإسلامية أو تسليم المجرم لأهل ديانته للمحاكمة، وهذا في حاله وجود عقوبة لذلك الجرم في ديانته، وإلا أجريت العقوبة المقررة في الإسلام. فمثلاً في جرائم الزنا واللواط التي لها عقوبة في كلتا الشريعتين، القاضي مخير في تطبيق العقوبة الإسلامية أو تسليم المجرم لأهل ديانته ليُحاسَب بها في شريعتهم.

والسبب في ذلك أن الذمي من جهة تعهد في عقد الذمة أن يلتزم بالقانون الإسلامي، ومن جهة أخرى فإن مقتضى عقد الذمة بقاءه على دينه ولما وَجَبَتْ لهذا الجرم عقوبة في كلتا الديانتين فالقاضي مخير بين تسليمه لأهل ملته أو يجري عليه حكم الإسلام.

- إذا كان الجرم المرتكب ممنوعاً بناءً على أحكام ولائية، فلما كان المجرم يُعدُّ مواطناً من البلد الإسلامي، فالمحكمة الإسلامية فقط هي المؤهلة لمحاكمته كسائر المواطنين المسلمين؛ لأن جميع القوانين الموضوعة في البلد الإسلامي تجري على المواطنين كافة، والذمي كان قد تعهد قبل ذلك أيضاً بالالتزام بالقوانين الإسلامية.

3- المساواة بين طرفي الدعوى

بديهي القول إن من أصول المحاكمات القضائية المحاكمة العادلة وعدم التحيز، والأصل المسلم به، الذي لا يقبل النقاش هو عدم جواز أي تمييز عند الترافع إلى المحاكم الإسلامية بين المدعي أو المدعى سواء أكانا مسلمين أم غير مسلمين، ويجب أن يُنظر إلى الطرفين بعين واحدة.

ويزخر التاريخ الإسلامي بشواهد كثيرة على أن غير المسلم كان طرفاً في الدعوى مع مسلم من ذوي المكانة، لكن لما كان الحق مع غير المسلم فإن

الحق أُعطي لصاحبه ولم تُستعمل أي مقررات خاصة للترافع؛ بل عولجت هذه الدعوى كباقي دعاوى المسلمين بعضهم مع بعض. ونورد هنا قضية ترافع أمير المؤمنين (ع) مع رجل مسيحي إلى شريح القاضي التي نقلها مؤرخو الشيعة والسنة وهي: أنَّ أمير المؤمنين (ع) رأى درعه المفقودة بيد رجل مسيحي. فطلب منه إعادتها إلا أنَّ المسيحي لم يقبل وادَّعى أنها ملكه، ولذا ذهب إلى شريح القاضي فقال عليّ (ع): الدرع لي ولم أبعها ولم أهبها، فقال ذلك الرجل: الدرع لي وكلام عليّ غير صحيح، فطلب القاضي من أمير المؤمنين الإمام علي (ع) شاهدين عدلين على مدَّعاه، إلا أنَّه لم توجد البيّنة التي تقبلها المحكمة، فحكم القاضي لصالح الرجل المسيحي؛ لأنَّ عليّاً (ع) لم تكن لديه بيّنة على مدَّعاه والدرع كانت في يد ذلك الرجل، وذو اليد مالك في الظاهر، فأخذ الرجل المسيحي الدرع وذهب، ولم يذهب بعيداً حتى عاد وقال: إني أشهد أن هذا من أحكام النبيّين؛ لأنَّ عليّاً أخذني إلى القاضي المنسوب من قبله والقاضي حكم عليه وفي صالحه، وعندها نطق المسيحي بالشهادتين مُعلنًا إسلامه، ثم قال لعلّي (ع): إن الدرع لك وأنا أخذتها من ظهر فرسك، فلما شاهد عليّ ذلك وهب له الدرع. وفي هذه القصة نقاط كثيرة تجدر الإشارة إليها، منها: العمل بحسب قوانين الإسلام العادلة وإنَّ كان المدَّعي زعيم المسلمين والمدَّعى عليه مواطناً غير مسلم، وحماية الأقليات غير المسلمة من تضييع حقوقها بواسطة الأكثرية المسلمة حتى من حاكم البلد الإسلامي، والتعامل العادل مع غير المسلمين من صدر الإسلام إلى العصر الحاضر أدى إلى أن يعقد غير المسلمين طوعاً معاهدات سلمية مع المسلمين، وأيضاً أدى إلى تزايد هجرة غير المسلمين للسكنى في البلدان الإسلامية، ورجوعهم إلى المحاكم الإسلامية بدلاً من محاكمهم، وقد هيأَ تعامل كهذا الأرضية لقبول الإسلام، وفي مجال القضاء في حالات كهذه لا بُدَّ من ذكر أنَّ الفقهاء وإنَّ كانوا يرون في بعض الموارد وجوب احترام أكثر للمسلم، إلا أنَّهم جميعاً يعتقدون بوجوب العدل في المحاكمة. في هذا المجال يرى المحقق الحلي في شرائع الإسلام أنَّ إحدى واجبات الحاكم

المساواة بين طرفي الدعوى، فيقول:

في وظائف الحاكم وهي سبع: الأولى التسوية بين الخصمين في السلام والجلوس والنظر والكلام والإنصات والعدل في الحكم.... وإنما تجب التسوية مع التساوي في الإسلام أو الكفر ولو كان أحدهما مسلماً جاز أن يكون الذمي قائماً والمسلم قاعداً أو أعلى منزلاً⁽¹⁾.

ونقل صاحب الجواهر في توضيح عبارة المحقق هذه، قصة سرقة درع أمير المؤمنين وقال: إنَّ أمير المؤمنين (ع) جلس جنب شريح القاضي وبَيَّنَّ سبب ذلك بقوله:

لو كان خصمي مسلماً جلست معه بين يديك، ولكن قد سمعت رسول الله (ص) يقول: لا تساووه في المجلس⁽²⁾.

ويرى صاحب الجواهر في هذا المورد الخاص وهو كيفية الحضور عند القاضي جواز احترام المسلم أكثر، وفي الموارد الأخرى تلزم المساواة بين الطرفين⁽³⁾، ولا شك في أن تعاملاً كهذا إذا أدى إلى سوء ظن غير المسلم بالمحكمة في إجراء العدالة فمن اللازم المساواة في التعامل أيضاً.

4- تحليف أهل الكتاب

من الحقوق القضائية لأهل الكتاب تحليفهم في المحكمة الإسلامية والذي يتم وفقاً لدينهم، وإحدى صور القَسَم في المحكمة أنَّ المدعي إذا لم يتمكن من إثبات مُدَّعاه يجب اليمين على المنكر لكي يثبت قوله، يعني إذا كان

(1) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 870.

(2) محمد بن إبراهيم الثقفي، الفارات، ج 1، ص 124.

(3) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 40، ص 143؛ جدير ذكره أنه يعتقد أن الشخص المذكور يهودي، لكن مؤلف كتاب الفارات قال إنه مسيحي، وقد ذكر عبد الله بن قدامة في: المغني، ج 1، ص 444؛ أنه كان يهودياً.

المنكر غير مسلم فلا إثبات قوله - إن لم يتمكن المدعي من إثبات مُدَّعاه - لا بُدَّ من أن يُقسم، والتحليف ابتداءً في المحكمة الإسلامية يكون بلفظ الجلالة، كما يقول المحقق الحلي: «لا يُستَحْلَفُ أَحَدٌ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَوْ كَانَ كَافِرًا»⁽¹⁾، إذن فالكافر أيضًا كالمسلم لا بُدَّ من أن يُقسم بلفظ الجلالة، وذلك بدليل رواية عن الإمام الصادق (ع) في جواب سؤال الحلبي عن تحليف أهل الملك، فقال (ع): «لا تحلفوهم إِلَّا بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»⁽²⁾، نعم وردت روايات استثنت استحلاف الذمي كرواية السكوني عن أبي عبد الله الصادق (ع) أنه قال: «إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ اسْتَحْلَفَ يَهُودِيًّا بِالتَّوْرَةِ الَّتِي أُنْزِلَتْ عَلَى مُوسَى»⁽³⁾، ويضيف المحقق الحلي: «ولو رأى الحاكم أحلاف الذمي بما يقتضيه دينه أَرَدَعَ جاز... وقد يُغْلَظُ اليمين بالقول والزمان والمكان لكن غير لازم ولو التمس المدعي... ويُغْلَظُ على الكافر بالأماكن التي يعتقد شرفها والأماكن التي يرى حرمتها»⁽⁴⁾.

وبملاحظة أقوال الفقهاء يمكن الاستنتاج أنه لما كان الهدف من اليمين كشف الحقيقة ولذا يُعَدُّ من أدلة إثبات الدعوى، كان للقاضي - كما أفتى بعض الفقهاء - تحليف الشخص بمقتضى دينه إذا رأى أنه أَرَدَعَ له؛ لأنه أقسم على كل شيء ولو كذباً لعدم اعتقاده بالقسم بلفظ الجلالة لكنه لا يكون مستعداً، في موارد الكذب، للقسم وفقاً لدينه، وهذا أنسب بهدف الشارع المقدس⁽⁵⁾.

5- شهادة أهل الكتاب في المحاكم الإسلامية

البحث الآخر الذي يطرح في الحقوق القضائية هو: هل تُقَبَّلُ شهادة أهل

(1) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 876.

(2) الكليني، الكافي، ج 7، ص 451.

(3) المصدر نفسه.

(4) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 876.

(5) جاء في دستور الجمهورية الإسلامية في موضوع قسم أعضاء المجلس، بعد متن القسم: على ممثلي الأقليات الدينية الإتيان بهذا القسم بذكر كتابهم السماوي. (دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، ص 67).

الكتاب في المحاكمة الإسلامية أم لا؟ في الجواب عن هذا السؤال لا بُدَّ من أن نقول أولاً: إنَّ الشهادة تارة على أهل ملتهم وتارة على المسلمين، فإذا كان القسم على المسلمين فإنَّه لا يُقبل؛ لأنَّه لا يمكن الحكم على المسلمين بقول غير المسلم، ويمكن التمسك في هذا المورد، بالآية ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَ كُفْرًا فَاسِقٌ بَنِيًا فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصْحِرُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(١)؛ لأنَّ غير المسلم غير عادل باعتقاد المسلمين. والدليل الآخر الروايات الواردة في هذا الشأن كالرواية عن الإمام الصادق (ع): «تجوز شهادة المسلمين على جميع أهل الملل ولا تجوز شهادة أهل الذمة على المسلمين»^(٢).

فبالاعتماد على هذه الرواية لا تنفذ شهادة أهل الذمة على المسلمين، والظاهر عدم المخالفة من فقهاء الشيعة لهذا الرأي، وقد استثنى مورد واحد ذكره الفقهاء استناداً إلى رواية استثنته وهو شهادة أهل الكتاب في الوصية، بمعنى أنَّه إذا لم يحضر مسلم عند احتضار المسلم وحضره الذمي فيمكن قبول وصية الميت التي شاهدها الذمي، بدليل الآية: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ أَشَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ ءَاخِرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾^(٣)؛ وقد فسَّر الشيخ الطوسي «غيركم» بأهل الذمة^(٤)، والدليل الآخر هو إجماع الفقهاء في هذه المسألة.

ويرى بعض الفقهاء أنَّ الذمي إذا شهد لأهل ملته في المحكمة الإسلامية تُقبل شهادته، ويذكر الشيخ الطوسي في الخلاف أنَّ لأهل السنة أقوالاً عدَّة في هذا الموضوع:

١- لا يجوز قبول شهادة أهل الذمة على بعضهم (سواء اتفقت ملتهم أو

(١) سورة الحجرات: الآية ٦.

(٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٨؛ أبواب الشهادات، ج ١، ص ٢٨٤.

(٣) سورة المائدة: الآية ١٠٦.

(٤) الطوسي، الخلاف، ج ٦، ص ٢٧٢.

اختلفت)، وبه قال مالك الشافعي والأوزاعي وأحمد.

2- تُقْبَلُ شهادة بعضهم على بعض سواء اتفقت ملّتهم أو اختلفت. ذهب إليه قضاة البصرة مثل الحسن وسوار ومن الفقهاء حماد ابن أبي سليمان والثوري وأبي حنيفة وأصحابه.

3- إن كانت الملة واحدة كاليهود على اليهود قُبِلَتْ، وإن اختلفت كاليهود على النصارى لم تُقْبَلْ، وقال به الشعبي والزهري وقتادة.

قال الشيخ الطوسي بعد ذكر القول الثالث: وهذا هو الذي ذهب إليه أصحابنا⁽¹⁾.

وأيضاً في «كشف اللثام» بالاستناد إلى رواية عن الإمام الصادق (ع) في جواب من سألته عن شهادة أهل الذمة أجاب: «لا يجوز إلا على أهل ملّتهم، قال: هو قوي إلزاماً لأهل كلّ ملة بما اعتقده وإن لم يثبت عندنا لفسق الشاهد وظلمه عندنا»⁽²⁾، وهو وإن اختار الرأي المخالف إلا أنّه يرى أنّ القول بقبول الشهادة قوي واستدلّاه متقن. ويرجح صاحب الجواهر أيضاً القول بعدم القبول⁽³⁾. وقد نقل المحقق الحليّ في «الشرائع» كلا القولين بلفظ «قيل»، وذكر رواية تدلّ على قبول شهادة ويرى أخيراً أنّ القول بعدم قبول شهادة، الذمّي أشبه بأصول المذهب⁽⁴⁾. ويؤكد الشيخ الطوسي في «الخلاف والنهاية» أنّ شهادة أهل الكتاب تُقْبَلُ على أهل ملّتهم إذا ترفعوا إلى المحاكم الإسلامية، وأنّ هذا الرأي أكثر تناسباً مع الروايات المذكورة. وينقل صاحب الجواهر عن الفاضل المقداد:

(1) المصدر نفسه.

(2) الفاضل الهندي، كشف اللثام، ص 189.

(3) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 41، ص 24.

(4) المحقق الحليّ، شرائع الإسلام، ص 911.

وهذا (قبول الشهادة) في الحقيقة قضاء بالإقرار، لما تقدم أنه إذا أقرّ الخصم بعدالة الشاهد حكم عليه⁽¹⁾، والظاهر أنه قبل هذا القول أيضًا.

وعليه، فإنّ ما يمكن قوله في هذا الباب: الظاهر أنّ القول بقبول شهادة أهل الكتاب على أهل ملّتهم يبدو أنسب الأقوال لأنّه أولاً: صرّحت الرواية التي ذكرت في مقدمة البحث بعدم قبول شهادتهم على المسلمين، ويبقى غير هذا المورد على إطلاق قبول الشهادة، وثانيًا: عندما سمح لأهل الكتاب بالترافع إلى المحاكم الإسلامية وطبق قوانين معينة كان لا بُدّ من أن نقبل مُدّعاهم، والذي عادة ما يقترن ببينة من أهل ملّتهم، وثالثًا: إما أن نقبل أن أهل الكتاب قد اختلطوا في حياة المسلمين إلى حدّ يمكنهم الإتيان بشاهد عادل مسلم على مُدّعاهم، وهذا لا يتناسب مع عدم قبول قولهم في المجتمع الذي على قول وصّى به القرآن، وإما أن لا تكون لهم علاقة بالمسلمين وفي هذه الحالة لن يراجعوا المحاكم الإسلامية لأنّهم - عملاً - لا يتمكنون من جلب شاهد مسلم على مُدّعاهم وفي كلتا الحالتين فالطريق مسدود عليهم؛ لأنّ عدم قبول قولهم يؤدّي إلى عدم رجوعهم إلى المحاكم الإسلامية، والنتيجة فالحكم بمراجعتهم للمحاكم الإسلامية لغويًا هو نادر الوقوع، ومضافًا إلى ذلك فبالدقة في وجهة المحاكم في صدر الإسلام يتضح أنّ التعامل مع أهل الكتاب كان مشابهًا لتعاملها مع المسلمين.

6- دية أهل الكتاب

الدية هي المال الذي يدفعه القاتل لورثة المقتول وأولياء دمه. وتدفع عادة في القتل غير العمدى، لكنّ السؤال المطروح هو: إذا قتل المسلم أحد أهل الكتاب خطأ، فهل يلزمه دفع الدية لأولياء الدم أم لا؟ وما مقدارها؟ وهل ثمة فرق بين القاتل المسلم وغير المسلم؟

(1) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 41، ص 24.

جوابًا عن هذه الأسئلة لا بُدَّ أولاً من أن نذكر دية المسلم، وقد تختلف لأنّها يمكن أن تكون من الإبل أو البقر أو الغنم أو الدنانير والدراهم، أو قيمتها، فدية الرجل المسلم مثلاً هي عشرة آلاف درهم أو ألف دينار.

أما مسألة وجود دية لأهل الكتاب، فيمكن القول إنّها مورد اتفاق فقهاء المسلمين، وقال الجميع إنّ أهل الذمة الذين يسكنون البلد الإسلامي تُصان أموالهم وأنفسهم وأعراضهم بمقتضى الحماية التي كفلتها لهم الحكومة الإسلامية، ولا يحق لأيّ فرد حتى الحاكم الإسلامي التعرّض لهم بلا موجب.

ويتضح ممّا تقدم أنّ قاتل من أبرم ميثاقاً بعدم التعرّض مع الحاكم الإسلامي لا بُدَّ من أن يُعاقب بنحو ما، أما مقدار هذه العقوبة المالية - وهي معينة وموضع اتفاق في ما يخص المسلم - ففيها اختلاف بين الفقهاء بالنسبة إلى أهل الكتاب؛ إذ اعتبر بعض الفقهاء دية الذمي أقلّ من دية المسلم، واعتبرها بعضهم دية نفسها ولكلّ من هذه الآراء مؤيدون؛ لأنّ لكل منها استدلاله المتين، لذا نرى من اللازم أولاً أن نذكر الآراء المختلفة للفقهاء مشفوعة باستدلالاتهم، ثم نقوم بنقدها ومناقشتها:

١ - يرى العديد من الفقهاء أنّ دية أهل الكتاب ثمان مئة درهم^(١).

ويقبل بهذا الرأي صاحب الجواهر تبعاً للمحقق الحلي، ويرى أنّ دليله مضافاً إلى النصوص والروايات، عدم وجود مخالف لهذا الرأي، ويقول: «بلا خلاف معتدّ به أجده بيننا»^(٢)، حتى ادّعى بعضهم الإجماع عليه؛ أما الروايات الواردة في هذا الباب فمنها: صحيحة ليث المرادي حيث يقول:

(١) قال المحقق الحلي: «دية الذمي ثمان مائة درهم يهودياً أو نصرانياً أو مجوسياً ودية نسانهم على النصف، وفي بعض الروايات، دية اليهودي والنصراني والمجوسي دية المسلم، وفي بعضها دية اليهودي والنصراني أربعة آلاف درهم». (المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 1018).

(٢) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 43، ص 38.

سألت أبا عبد الله (ع) عن دية النصراني واليهودي والمجوسي، فقال: «ديتهم جميعاً سواء ثمان مئة درهم، ثمان مئة درهم»⁽¹⁾.

والرواية الأخرى موثقة سماعة بن مهران وهي ما لفظه: «بعث النبي (ص) خالد بن الوليد إلى البحرين فأصاب به دماء قوم من اليهود والنصارى والمجوس، فكتب إلى النبي إني أصبت دماء قوم من اليهود والنصارى فوديتهم ثمانمئة، وأصبت دماء قوم من المجوس ولم تكن عهدت إليّ فيهم عهداً، قال: فكتب إليه رسول الله (ص): إن ديتهم مثل دية اليهود والنصارى، وقال: إنهم أهل كتاب»⁽²⁾.

بناءً على هذه الروايات تكون دية كل من الطوائف الثلاث من أهل الكتاب بالمقدار نفسه، وهذا الرأي لم يقبله فقهاء أهل السنة؛ لأنهم اتفقوا على مقدار دية اليهود والنصارى لكن اختلفت آراؤهم في دية المجوس، وتوجد في هذا الباب روايات أخرى، ومضافاً إليها يعتبر الفقهاء هذا الرأي هو الأشهر والرأي الثاني هو المشهور، وكذا فإن أصل براءة الذمة عن الزائد مؤيد لهذا الرأي أيضاً.

2- تعتقد طائفة ثانية من الفقهاء أن دية أهل الكتاب مساوية لدية المسلم، وطُرح هذا الرأي بناءً على روايات صحيحة نذكرها في ما يأتي:

صحيحة أبان بن تغلب التي قال فيها الإمام الصادق (ع): «دية اليهودي والنصراني والمجوسي دية المسلم»⁽³⁾.

وفي رواية عن زرارة عن الصادق (ع) أيضاً أنه قال: «من أعطاه رسول الله (ص) ذمة فديته كاملة»، قال زرارة: فهؤلاء؟ قال أبو عبد الله (ع): «هؤلاء

(1) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 19، أبواب ديات النفس، الباب 13، ص 161، ح 5.

(2) المصدر نفسه، ح 7.

(3) المصدر نفسه، أبواب جهاد العدو، الباب 14، ص 221، ح 2.

وفي هذه الرواية علّل كلامه بأنهم لما كانوا تحت ظلّ الحكومة الإسلامية فإنّ ديتهم كاملة، وبهذه الرواية وأمثالها^(٢) تخصّص الأخبار التي قدرت دية اليهود والنصارى بصورة عامة بثمانمئة درهم، مضافاً إلى ذلك فإنّ مقدار دية النفس لما كان معيناً في الشرع الإسلامي المقدّس، فإذا ذكر في مورد وجوب دفع دية النفس مطلقاً، فإنّ المراد الدية الكاملة.

3- الطائفة الثالثة من يرون أنّ دية أهل الكتاب أربعة آلاف درهم استناداً إلى رواية أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) أنه قال: دية اليهودي والنصراني أربعة آلاف درهم، ودية المجوسي ثمانمئة درهم^(٣)، وكما قال المحقّق الحليّ فإنّ الشيخ الطوسي يرى بالنظر إلى الروايات - أن الإمام وعلى ضوء المصلحة يدفع الدية الكاملة أو أربعة آلاف درهم، وفي المورد الذي لم تكن للفرد عادة بقتل أهل الكتاب وكان القتل اتفاقياً فتدفع الثمانمئة درهم^(٤).

نستخلص من استعراض هذه الطوائف الثلاث من الروايات التي استند إليها الفقهاء أن عدداً قليلاً من الفقهاء يذهبون إلى الرأي الثالث، وقد

(١) المصدر نفسه، ح 3؛ الطوسي، الاستبصار، ج 4، الباب 156، ص 269، ح 9.

(٢) ولأجل توضيح أكثر نذكر هذه الرواية المنقولة عن الإمام الصادق (ع): «عن سماعة قال: سألت أبا عبد الله عن مسلم قتل ذميّاً فقال (ع): هذا شيء شديد لا يحتمله الناس فليعط أهله دية المسلم حتى ينكل عن قتل السواد وعن قتل الذمي، ثم قال (ع): لو أنّ مسلماً فأراد أن يقتله ويأخذ أرضه ويؤدي إلى أهله ثمانمئة درهم إذا يكثر القتل في الذمين، ومن قتل ذميّاً ظلماً فإنه لبحرم على المسلم أن يقتل ذميّاً حراماً ما آمن بالجزية وأذاها ولم يجحدها! (الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 19، أبواب ديات النفس، الباب 14، ص 163، ح 1؛ الطوسي، الاستبصار، ج 4، الباب 156، ص 270، ح 11).

(3) العاملي، المصدر نفسه، أبواب جهاد العدو، باب 14، ص 200.

(4) وإذا أردنا نقد وتحليل هذه الطوائف الثلاث من الروايات التي استند إليها الفقهاء؛ فيمكن القول إنّ النظرية الثالثة لها قلة مؤيدة، وحمل بعض الفقهاء كالشيخ الصدوق الرواية التي استند إليها على القتل العادي وحملها بعض على التقية، يعني يمكن القول إنّ أكثر الفقهاء حملوها بنحو ما على معنى آخر، ولا يوجد أي شهرة أو إجماع حولها وليست مستنداً قوياً لا معارض له.

حمل بعضهم كالشيخ الصدوق الرواية التي استدّلوا بها على مورد القتل الذي أصبح عاديًا وحملها بعضهم على التقيّة؛ أي يمكن القول إنّ أكثر الفقهاء حملوا تلك الرواية على معنى آخر ولا يوجد أي شهرة أو إجماع عليها، وليست دليلًا قويًا وبلا معارض.

أما في مناقشة الرأيين الآخرين فلا بُدّ من القول إنّهُ لما كان مستندهما روايات صحيحة، فلذا لا يمكن طرح أيّ منها لأنّها صادرة عن رسول الله والإمام المعصوم بسند صحيح.

وقد استند بعض الفقهاء في العمل إلى أشهر روايات الطائفتين، إلّا أنّ كون إحدى الطائفتين أشهر لا يقلّل من شهرة روايات الطائفة الأخرى. ولهذا لا يصحّ طرح روايات صحيحة السند، والأفضل الرجوع إلى الجمع العرفي بين الطائفتين. ويبدو أنّ الجمع بينهما يكون بحمل الروايات التي ذكرت الدية الكاملة (الطائفة الثانية) على الفرد الذي له عقد ذمة مع الدولة الإسلامية، ويدفع الضرائب أو الجزية، والدولة تعهّدت بحفظ نفسه وماله... إلخ. وتحمل روايات الطائفة الأولى على الكتابي الذي لم يدخل في عهد مع الدولة الإسلامية.

ودليل هذا الجمع روايتان عن زمن النبي (ص)؛ لأنّ الرواية التي ذكرت ثمان مئة درهم يُسأل فيها خالد بن الوليد -الذي كان من قادة الجيش الإسلامي ومشغولًا بالحرب في أطراف حدود البلاد الإسلامية- من النبي (ص)، وهو لا يقصد اليهود والنصارى الذين دخلوا في ميثاق ذمة مع البلد الإسلامي، وإنّما كان في حرب مع الكفار وقتل بعض اليهود والنصارى الذين يسمح لهم بالبقاء على دينهم ولا تستباح دماؤهم ولم يدعهم ليعقدوا معاهدة الذمة. وواضح أنّ اليهود والنصارى هنا لم يكونوا كفارًا حربيين؛ لأنّ الكافر الحربي مهدور الدم، فدفع ديتهم ثمانمئة درهم؛ لأنهم يجب أن لا يُقتلوا إلاّ مكان عقدهم ميثاق الذمة، ومن جهة أخرى، فالرواية المنقولة عن الإمام الصادق

في الطائفة الثانية، والتي اعتبرت دية الذين دخلوا في الذمة مع رسول الله دية كاملة، تكون جزءاً آخر من الجمع العرفي، والظاهر أن المقصود ليس شخص النبي (ص)؛ بل الحاكم الشرعي للمسلمين. إذن يمكن القول إن دية الذين دخلوا في ميثاق خدمة مساوية لدية المسلم ودية الآخرين هي ثمانمئة درهم، فنظرًا إلى هذا الجمع، إن قُتل أحد أهل الكتاب في البلد الإسلامي وكان ملتزمًا بمقررات الذمة، فديته مثل دية المسلم، لكن إذا كان يعيش في بلد غير إسلامي فديته ثمانمئة درهم؛ أي أن الدولة تلزم القاتل بدفع ثمان مئة درهم، إن لم يكن المقتول كافرًا حربيًا.

7- عاقلة أهل الكتاب

إذا كان القاتل خطأً مسلمًا تتولى عاقلته دفع الدية إلى أهل القتل، والعاقل هم الأقارب من جهة الأب، الذين يتحملون دفع الدية، إلا أن الفقهاء يرون أن القاتل إذا كان ذميًا فلا شيء على عاقلته؛ بل هو مكلف بدفع الدية، ودليل هذا الحكم رواية عن أبي عبد الله الصادق (ع) قال:

«ليس بين أهل الذمة معاقله في ما يجنون من قتل أو جراح إنها يؤخذ ذلك من أموالهم، فإن لم يكن أموال رجعت الجناية إلى إمام المسلمين؛ لأنهم يؤدون الجزية إليه»⁽¹⁾. وقد أورد الفقهاء مضمون هذه الرواية في فتاواهم، وفي هذا يقول المحقق الحلي:

جناية الذمي في ماله وإن كانت خطأً دون عاقلته ومع عجزه عن الدية فعاقلته الإمام؛ لأنه يؤدي إليه ضريبته⁽²⁾. ويقول صاحب الجواهر في ذيل عبارة المحقق:

«بلا خلاف أجده في شيء من ذلك؛ بل ظاهر بعض الفقهاء الإجماع عليه

(1) الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج2، الباب 327، ص260.

(2) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص1054.

لصحيح أبي ولاد»^(١). إذن، بناءً على رأي الكثير من فقهاء الشيعة فإنّ الذمّي مكلف بدفع دية المقتول إذا قتل خطأ.

وإذا كان عاجزاً دفعها الحاكم الإسلامي من بيت المال؛ لأنّه يدفع الخراج إلى الحاكم، وقد أخذ المحقق الحلّي هذا التعليل من الرواية وهو بمعنى الحماية الاقتصادية والقضائية من الدولة لأهل الكتاب؛ لأن الدولة تؤمّن لهم أنواع الحماية والحفظ بأخذ الجزية التي هي ضريبة سنوية على الأفراد كالمواطنين المسلمين. والخلاصة أنّه يمكن القول إنّ الحاكم هو عاقلة الذمّي، ودفع الدية من قبل الدولة في حالة الإعسار تُعدّ أحد حقوق الذمّي على الدولة.

8- وكالة أهل الكتاب

يحقّ لأهل الكتاب كما للمسلمين أن يتوكلوا في الدعاوى وغيرها، ويجوز أن يكون الموكل عنه مسلماً، أما السؤال الذي يطرح فهو: هل يحقّ لهم أن يتوكلوا في المحكمة ضد المسلم أم لا؟ لم يقبل الكثير من الفقهاء وكالة غير المسلم على المسلم بدليل آية نفي السبيل -التي تنفي أي سلطة لغير المسلمين على المسلمين- وغيرها من الأدلّة. وفي هذا الإطار قال المحقق الحلّي في الشرائع: «ولا يتوكل الذمّي على المسلم للذمّي وللمسلم على قول المشهور»^(٢). وهو ينسب هذا القول إلى المشهور؛ أي أن وكالة أهل الكتاب لا تُقبَل إذا كانت على المسلم وإن كانت من قبل مسلم، أما الفروض الأخرى للوكالة؛ كالوكالة على أهل ملته أو على غير مسلم آخر فهي مقبولة سواء من قبل المسلم أو غير المسلم.

السؤال الآخر هو: هل يمكن أن يصبح المسلم وكيلاً من قبل الذمّي على المسلم أو غير المسلم؟ في الجواب يمكن القول إنّ الكثير من الفقهاء حكموا

(١) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج ٤٣، ص ٤٣٠.

(٢) المحقق الحلّي، شرائع الإسلام، ص ٤٣٢.

بالجواز، ورجَّحَ المحقِّق الحليَّ الجواز على كراهة بعد التردّد في المسألة، وكذا جوَّزَ توكلَ الذميِّ على الذميِّ أيضًا.

من جانب آخر، إذا ارتدَّ الوكيل المسلم فلا تبطل وكالته؛ لأنَّ الارتداد لا يمنع من الوكالة، وهنا قال المحقِّق الحليُّ:

«ولو ارتدَّ المسلم لم تبطل وكالته؛ لأنَّ الارتداد لا يمنع الوكالة ابتداءً وكذلك استدامة»^(١).

أي أنَّه يرى أنَّ المسلم المرتدَّ يصحَّ أن يقبل الوكالة كما يصحَّ أن يصحَّ الذميِّ وكيلاً.

د- الحقوق والحريّات الاقتصادية لأهل الكتاب

العمل والاجتهاد لكسب المعاش للفرد وأسرته من الواجبات الإنسانية على كلّ فرد.

وقد أكَّدَ الإسلام كثيرًا على الكسب الحلال، وحذّر الناس من الدخل اللّامشروع، وحتى أنه ذمَّ ترك أمور الدنيا لأجل الآخرة. ولتوضيح هذا الموضوع نكتفي بذكر أحاديث عدّة على الشكل الآتي:

عن الصادق (ع) قال: «الكاذ على عياله كالمجاهد في سبيل الله...»^(٢).

وعن علي بن الحسين (ع) قال: «ليس منّا من ترك دنياه لآخرته ولا آخرته لدنياه»^(٣). وكذلك نُقِلَ عن أحد المعصومين (ع): «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدًا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدًا»^(٤).

(١) المصدر نفسه.

(٢) الحزّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٣، أبواب مقدّمات التجارة، الباب ٢٣، ص ٤٣، ح ١.

(٣) المصدر نفسه، الباب ٣٨، ص ٤٩، ح ١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٩، ح ٣.

هذه الدعوة إلى الكسب المشروع لا تختص بالمسلمين؛ بل هي إرشاد للناس كافة مادامت لديهم القدرة على الأكل من كد أيديهم وأن لا يكونوا عالة على الآخرين، ولذا احترم حق الملكية وصحة الآثار المترتبة عليه كالمعاملات وغيرها لأهل الكتاب وغير المسلمين بصورة عامة. ولا يحق للمسلمين الامتناع عن معاملتهم بحجة أنهم يتعاملون بالخمير أو فساد معاملات غير المسلمين؛ بل يجوز إنجاز أي معاملة معهم كإخوانهم المسلمين؛ بل يجوز العمل معهم بالإجارة لإنجاز أعمالهم؛ بل الأكثر من ذلك أن الفقهاء جؤزوا استئجار المسلم في تعمير معابد أهل الكتاب^(١).

إذن لا يوجد أي من المعاملات الاقتصادية مع أهل الكتاب ما عدا المعاملات المحظورة على المسلمين والكفار، كالمعاملة مع المسلمين حول الخمير أو بيع القرآن لغير المسلم؛ أي ما عدا موارد معدودة فإنه لا يوجد أي حظر على المعاملات والمبادلات الاقتصادية بين المسلمين وأهل الكتاب، وكذلك بين أي فرد من أتباع أديان أهل الكتاب في البلد الإسلامي.

روى الشيخ الحر العاملي عن التهذيب (للشيخ الطوسي) أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) رأى شيخاً ضعيفاً يسأل الناس، فقال: ما هذا؟ فقالوا: نصراني، فقال (ع): «استعملتموه حتى إذا كبر وعجز منعموه، أنفقوا عليه من بيت المال»^(٢). لقد وبَّخ أصحابه بهذا النحو بسبب عدم مبالاتهم بالسلوك مع غير المسلم، وعدم إنفاقهم عليه من بيت المال، وتلك هي الرعاية الاقتصادية من الحكومة لمواطنيها والتي تكون، كما يقول أمير المؤمنين (ع)، حتى لغير المسلمين أيضاً.

(١) المحقق الخلي، شرائع الإسلام، ص 256.

(٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ١١، أبواب جهاد العدو، الباب ١٩، ص 66، ح ١.

1- حق أهل الكتاب في الملكية

حق الملكية من الحقوق الاقتصادية التي تثبت للفرد في المجتمع، وهذا الحق يشمل حق التمتع وحق الاستيفاء، بمعنى أنه أولاً: للفرد الحق في تملك الأعيان والأموال، وثانياً: الفرد مجاز في الانتفاع منها أيضاً، وبعض الأفراد كالمحجور عليهم لا يمكنهم الاستيفاء وإن صحت ملكيتهم، والأقليات غير المسلمة يمكنهم العيش بحرية والتمتع بحقوقهم المدنية، وأحد هذه الحقوق حق الملكية، بمعنى أن الدولة كما تعترف بملكية المسلمين، كذلك تعترف بملكية غير المسلمين وتسمح لهم بترتيب آثار ملكيتهم.

وقد احترمت ملكية الجميع في الإسلام، والمراد بالملكية. الملكية المشروعة لا الملكية غير المشروعة، وهنا يلزم التذكير بأن مشروعية الملكية تختلف باختلاف دين الأفراد؛ لأنه يمكن أن تكون ملكية مال مشروعة والمعاملات المتعلقة به ممنوعة في الإسلام لكنها مجازة في دين آخر. فهذه المشروعية محترمة لمعتنقي ذلك الدين، والدولة الإسلامية تحترم أيضاً تلك الملكية إلا في الموارد المؤدية للمفاسد أو الإضرار بالمسلمين أو بالدولة.

ومن الآثار التي يمكن أن تترتب على ملكية الأفراد نشير إلى الموارد الآتية: ضمان غير المالك في حال إتلافه أو تسببه ضرراً في الأموال، حل النزاعات المالية في المحاكم الإسلامية، الوصية، الوقف، إرث المال، حماية أموال الفرد في البلد الإسلامي. ويضرب الفقهاء في هذا الباب مثلاً بحكي عن احترام ملكية الذمي وحمايته الاقتصادية وهو أن مال الذمي إذا أخذه الظالم ثم وقع غنيمة في حرب المسلمين مع الظالم فما كان من الأموال للحاكم والدولة أعيد إلى مالكه. ويقول المحقق الحلي: إذا فتحت دار الحرب فما كان لسلطانهم مع قطائع وضحايا فهي للإمام إذا لم تكن مغصوبة من مسلم أو معاهد⁽¹⁾.

(1) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 137.

والمقصود بالمعاهد هو الكافر الذي تعاهد مع المسلمين.

ويعبر صاحب الجواهر عن كلام المحقق بالقول: «بلا خلاف أجده فيه»⁽¹⁾، حيث يقول المحقق: «الذمي إذا نقض العهد ولحق بدار الحرب فأمان أمواله باقٍ، فمن مات ورثه وارثه الذمي والحربي، وإذا انتقل الميراث إلى الحربي زال الأمان منه»⁽²⁾. ويشرحه الشهيد الثاني في «المسالك» بقوله: «إنما كان أمان أمواله باقياً مع أنه تابع له في الحِلِّ والحرمة حيث عقد الأمان لكلٍّ منهما على حدة ولم يحصل في المال ما يوجب نقض العهد؛ بل فيه نفسه ثم مع موته أو قتله ينتقل إلى وارثه»⁽³⁾. يقول أمير المؤمنين (ع) في ذلك: «إنما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا»⁽⁴⁾؛ أي أن احترام وحماية أموال أهل الذمة لازم كأموال المسلمين، وكما إنه لا يجوز لأحد التعرض لأموال وأرواح المسلمين، كذلك لا يحق له التعرض لأموال وأرواح أهل الكتاب. وعَدَّ أمير المؤمنين (ع) حماية أموالهم وأرواحهم في رتبة حماية أموال وأرواح المسلمين، ولذا فإن حماية الدولة عنهم في هذه الأمور متساوية، وكما جاءت مسألة احترام الملكية المشروعة للأفراد في القانون الأساسي لجمهورية إيران الإسلامية.

2- ملكية الخمر

بلغ احترام ملكية أهل الكتاب في الإسلام لأموالهم إلى تملكهم للأموال التي لا يملكها المسلمون أو التي لا مالية لها عندهم، فإن أهل الكتاب يمكنهم تملكها في البلد الإسلامي إذا كان تملكها مشروعاً في نظرهم، وتترتب عليها آثار الملكية، فلو أتلّفها المسلم فهو ضامن لها ويبقى هذا الاحترام ما لم يتاجروا بها أو يتتفعوا بها علناً بين المسلمين، فمثلاً لا مالية للحم الخنزير والخمر،

(1) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 41، ص 433.

(2) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 964.

(3) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ج 3، ص 359.

(4) عبد الله بن يوسف الزيعلي، نصب الرتبة، ج 3، ص 381.

وكذلك أدوات اللهو في نظر المسلمين، والحال أن أهل الكتاب يستعملونها كثيراً. وهنا يقول المحقق الحلي: «ولا يضمن الخمر غصبت من مسلم ولو غصبها الكافر وتضمن إذا غصبت من ذمي مستتر ولو غصبه المسلم وكذا الخنزير»⁽¹⁾، ويقول صاحب الجواهر في شرح إحدى عبارات المحقق الحلي في هذا الشأن: (لو أتلَف الذمي خمرًا أو آلة لهو أو نحو ذلك مما يملكه في مذهبه ضمنها المتلف، ولو كان مسلمًا، ولكن يُشترط في الضمان قيامه بشرائط الذمة التي منها (الاستتار)⁽²⁾. ويظهر من هذه العبارة أن الموضوع هو ما يملكه في مذهبه، ويمكن أن تكون له مصاديق أخرى غير الخمر والخنزير وآلات اللهو أيضًا، والأمر الآخر أن الاستتار وحده ليس كافيًا؛ بل لا بُدَّ من الوفاء بتعهدات الذمة، التي أحدها الاستتار على أشياء كهذه. فالقاعدة الكلية «من أتلَف مال الغير فهو له ضامن» حاکمة هنا أيضًا، ولا يجوز للمسلمين إتلاف كل ما بيد الكافر الذمي بحجة أنه لا مال له عندهم؛ لأن تلك الأشياء التي لا مال له عند المسلمين لها قيمة ومال عند الكفار، فإذا يصدق عليها (مال الغير) وإتلافها أو الإضرار بها موجب للضمان.

وثمة سؤال آخر هو: إن أتلَف الأشياء المثلية كالخمر وآلات اللهو هل يضمن مثلها أو قيمتها؟

إذا قلنا بضمان المثل حسب القاعدة فإن هذا يبدو غير صحيح؛ لأن المسلم مثلاً يجب أن يشتري الخمر من شخص آخر ويدفعه له، والحال أن هذه المعاملة باطلة. ويقول المحقق الحلي في ذلك: يضمن الخمر بالقيمة عند المستحل لا بالمثل ولو كان المتلف ذميًا على ذمي وفي هذا (الأخير) تردد⁽³⁾؛ لأنه يمكن أن يُحضر مثله ويدفعه فيجب المثل، لكن رأي المحقق وبعض الفقهاء دفع القيمة بدل المثل.

(1) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 763.

(2) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 43، ص 410.

(3) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 763.

والنقطة الأخرى التي تُطرح في هذا المورد أنّ المال الذي يأخذه الكافر الذمّي مقابل بيعه الخمر وأمثاله هل يجوز أن يدفعه عمّا عليه من الدّين للمسلم أو الجزية والضرائب للدولة الإسلامية؟

في الجواب يمكن القول: نعم؛ لأنّ هذه المعاملات صحيحة بحسب مذهبه، مضافاً إلى وجود روايات في الموضوع منها أنّ رجلاً سأل الإمام الصادق (ع): قلت لأبي عبد الله (ع): لي على رجل ذمّي دراهم فيبيع الخمر والخنزير وأنا حاضر فيحلّ لي أخذها؟ فقال (ع): «إنما لك عليه دراهم فقضاك دراهمك»⁽¹⁾.

وفي حلية أخذ ثمن هذه الأشياء بعنوان الجزية⁽²⁾ يقول الشيخ الطوسي: «لا بأس أن تؤخذ الجزية من أهل الكتاب مما أخذوه من ثمن الخمر والخنزير والأشياء التي لا يحلّ للمسلمين بيعها والتصرّف فيها»⁽³⁾، ويرى مؤلف «فقه الدولة» بعد ذكر أحاديث في هذا المجال أنّ الموضوع يدخل تحت قاعدة الإلزام، وأنّ صحة المعاملات بين الدولة الإسلامية وغير الإسلامية من هذا الباب أيضاً⁽⁴⁾، وإذا أردنا أن ندرس معاملاتهم على أساس الفقه الإسلامي وبعيداً عن قاعدة الإلزام فإنّ أكثرها تكون فاسدة وغير صحيحة، فلا بُدّ من التعامل معهم على ضوء مذهبهم»⁽⁵⁾.

(1) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 6، أبواب ما يكتب به، الباب 60، ص 171، ح 1.

(2) المصدر نفسه، الباب 61، ح 1، ص 173.

(3) الطوسي، النهاية، ص 194.

(4) فيقول: «ولا يخفى أن الخمر والخنزير لا مالبة لها عند المسلمين، وتكون المعاملة باطلة فيستفاد من هذه الأخبار الكثيرة جواز إلزام الكفار بها ألزموها به أنفسهم من صحة المعاملة عليها وأخذ ثمنها، وكذلك الميتة ونحوها، ولعله يفتح من ذلك باب واسع يمكن أن تستفاد به الدولة المسلمة في معاملاتها مع الدولة الأجنبية الكافرة فتدبر». (حسين علي منتظري، فقه الدولة الإسلامية، ج 3، ص 454).

(5) للتوضيح أكثر، انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 11، الباب 70، جهاد العدو، ص 117؛ حسين النوري، مستدرك الوسائل، باب 58، جهاد العدو؛ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 31، ص 361.

ويقول المحقق الحلّي أيضًا: الذمّي إذا باع ما لا يصحّ للمسلم تملكه كالخمر والخنزير جاز دفع الثمن للمسلم عن حق له وإن كان البائع مسلمًا لم يجز^(١). وهذه الجملة تحكي قاعدة الإلزام التي ذكرت؛ لأنّ بيع وشراء هذه الأشياء إنما يكون مشروعًا إذا كان البائع والمشتري غير مسلمين وإلا فالمعاملة باطلة.

3- المعاملات المحظورة

في الفقه الإسلامي مُنعت بعض المعاملات على غير المسلمين أيضًا، وكذلك مُنع المسلمون من القيام بها مع الكفار، تُشير إلى بعضها: فمثلاً يقول المحقق: إذا اشترى الكافر مصحفًا لم يصحّ البيع، وقيل: يصحّ، ويرفع يده، والأول أنسب بإعظام الكتاب العزيز، ومثل ذلك كتب أحاديث النبي (ص)، وقيل: يجوز على كراهية، وهو إلّا شبه [بقواعد المذهب]^(٢). ويرى الشهيد الثاني في «المسالك» أن المحقق قال: البطلان أنسب؛ لأنّه لا يوجد دليل صريح على البطلان؛ لأنّ غاية ما يقتضيه الدليل هو الحرمة وهي في المعاملات مطلقًا لا تقتضي فسادها، ويمكن الحكم بصحة المعاملة ويُجبر الكافر على بيعه على مسلم، وينتهي إلى أنّ الأنسب عدم صحة البيع؛ بمقتضى تعظيم القرآن^(٣). وفي جامع المقاصد ذكر دليل عدم الصحة بهذا النحو: «لأنّه لا يؤمن على كتاب الله وكلامه العزيز ولنافاتة التعظيم»^(٤).

4- حقّ أهل الكتاب في الشفعة

الأمر الآخر من آثار الملكية التي لا تنطبق على أهل الكتاب، حق الشفعة في المعاملات، وقد عُرّف حق الشفعة في القانون المدني كالآتي:

(١) المحقق الحلّي، شرائع الإسلام، ص 325.

(٢) المصدر نفسه، ص 355.

(٣) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ج 3، ص 88.

(٤) المحقق الكركيّ، جامع المقاصد، ج 3، ص 481.

متى ما كان المال غير المنقول القابل للقسمة مشتركاً بين شخصين ونقل أحد الشريكين حصته بقصد البيع لفرد ثالث، يحقّ للشريك الآخر أن يدفع القيمة التي دفعها المشتري إلى شريكه ويتملك الحصة المباعة، ويُسمى هذا الحق «حقّ الشفعة»، وصاحب هذا الحق «شفيع»^(١).

لا ريب في أنّ حقّ الشفعة من الحقوق التي جعلها الشارع المقدّس للمسلمين، ولا يثبت هذا الحقّ للكافر على المسلم، أما إذا كان كلا الشريكين كافرين ورجعا إلى محكمة إسلامية، فإنّ هذا الحقّ يجري بينهم، ولكن لو كان المشتري مسلماً فلا يتمكن الشفيع غير المسلم من إعمال حقّ الشفعة. ويرى صاحب الجواهر أنّ غير المسلم ليس له حقّ الشفعة على المسلم؛ بدليل نفي سلطة الكفار على المسلمين؛ لأنّ حقّ الشفعة يسلّط الكافر على مال المسلم بدون رضاه ويؤخذ منه^(٢).

هـ- الحقوق الاجتماعية لأهل الكتاب على الدولة الإسلامية

١- معاملة الحاكم مع أهل الكتاب

احترم الإسلام -بصفته أحد الأديان السماوية- حقوق الإنسان، سواء أكان صاحب الحق مسلماً أم غير مسلم، وقد اعترف له بالحقوق التي يُصطلح عليها اليوم «حقوق الإنسان»، ولذا كانت الأوامر الإلهية إلى البشر في الكتب

(١) القانون المدني الإيراني، المادة 808.

(٢) يبيّن صاحب الجواهر الأدلة قائلاً: «وتثبت الشفعة للكافر على مثله وإن كان البائع مسلماً بلا خلاف؛ بل عن جماعة الإجماع عليه لإطلاق الأدلة وعمومها السالين عن المعارض... ولا تثبت له على المسلم ولو اشتراه من ذمي أو غيره بلا خلاف فيه؛ بل الإجماع بقسميه عليه؛ بل هو المحكيّ منها مستفيض إن لم يكن متواتراً مضافاً إلى الخبر المزبور؛ وقوله تعالى: ﴿... وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (سورة النساء: الآية 141)، وإلى أنّ الإسلام يعلو ولا يُعلَى عليه». (الحَرَّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 17، أبواب موانع الإرث، باب 1، ص 376، ح 11). فلا يقهر الكافر المسلم في أخذ ماله من يده، وتثبت للمسلم على المسلم والكافر إجماعاً أو ضرورة من المذهب إن لم يكن الدين. (محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 37، ص 293).

الساوية لا سيما القرآن المجيد وفي موارد متعدّدة باستعمال تعابير مثل: «بني آدم، عباد الله، البشر، الإنسان، الناس»؛ وكلف أنبياءه باحترام الناس بغض النظر عن عقائدهم، وهذا لا يتنافى مع المواجهة بشدة مع الأعداء الخاقدين؛ لأنّ بعض هؤلاء كانوا يقفون سدّاً أمام حركة الأنبياء مما اضطرّهم قتالهم.

وقد جاءت التعاليم الإنسانية من الله سبحانه وتعالى في أبعاد الحياة المختلفة كالحكومة والحياة الفردية والاجتماعية، فمن التعاليم الإسلامية عن الدولة أنّ الحكام لا بُدّ من أن يتعاملوا بمساواة مع جميع الناس في الأمور الحكومية. وفي هذا السياق يقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) لملك الأشتر: «أشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللفظ بهم ولا تكوننّ عليهم سبعا ضارياً تغتنم أكلهم فإنهم صنفان: «إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق»⁽¹⁾.

ففي هذه العبارة أمر للحاكم بالرحمة واللفظ بالناس، وأن لا يُفرّق بين الرعية، وفيها تصريح أنّه يعلم أنّ بعض الناس ليسوا إخواناً في الدين وإنما أمرتك بالرحمة واللفظ بهم لأنّهم بشر مثلك.

ويتخذ هذا الأمر مظهرًا آخر باقتراحه بسيرته (ع)؛ لأنّ تعامله مع أهل الكتاب كان في غاية الرأفة والرحمة منها مثلاً استنكاره على الأصحاب عندما رأى شيخاً نصرانياً ضعف عن العمل واضطرّ للتسوّل فقال: «استعملتموه، حتى إذا كبر وعجز منعتموه، أنفقوا عليه من بيت المال»⁽²⁾، وهذا السلوك منه (ع) يبيّن التعامل الإنساني لحاكم المسلمين مع غير المسلمين، وكذلك عندما سمع أن جيوش معاوية سلبوا حلّي نساء معاهدات فقال (ع): «لو أن امرأ مسلماً مات من دون هذا أسفاً ما كان عندي فيه ملوماً؛ بل كان عندي به

(1) نهج البلاغة، الكتاب 53.

(2) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 11، ص 49.

جديرًا»^(١). لقد ضمن الإسلام أمن الأفراد واعترف بحقوقهم في مقابل أخذ الجزية التي هي حق الحكومة. ولم يتشدد فيها؛ بل أعفى المحتاجين والنساء والأطفال وغيرهم من دفعها وأوصى الحكّام بالتساهل في أخذها ممن التزموا بدفعها. وجاء في كتاب «الخراج» لأبي يوسف أن النبي (ص) اختار عبد الله ابن أرقم لأخذ الجزية وقال له عند المسير: «ألا مَنْ ظَلَمَ معاهدًا أو كَلَّفَهُ فوق طاقته أو انتقصه أو أخذ منه شيئًا بغير طيب نفسه فأنا خصيمه يوم القيامة»^(٢)، والمقصود بالكافر في هذا الحديث الشريف غير المسلمين الذين تعاهدوا مع المسلمين أو مع الدولة الإسلامية للإقامة في البلد الإسلامي، إذن فمسؤولية أي ظلم وإجحاف في حق أهل الكتاب الذين يعيشون تحت حاكمية الدولة الإسلامية تقع على الحاكم الإسلامي وهو مكلف بمنعه، والمنع من وقوع الفساد والمفاسد الاجتماعية بين أهل الكتاب، ومن واجبات الحاكم المساواة بين الناس مقابل القانون وعدم التفرقة بينهم وبين المسلمين في جميع الحقوق الاجتماعية (تُعَدُّ من واجبات الحاكم)، التي ذكرها أمير المؤمنين (ع) لملك الأشتر، ومن وظائف الحاكم أيضًا الدفاع عن كرامة وحرمة الأفراد في المجتمع، ومعاقبة المجرمين الذين يتعرضون لكرامة الآخرين ووجاهتهم، وتنطبق هذه المسائل على غير المسلمين لا سيما أهل الكتاب؛ لأنهم يحسبون من رعية الحاكم أيضًا، وكما يقول سماعه في رواية:

سألته (ع) عن اليهودي والنصراني يقذف صاحبه ملة على ملة والمجوسي يقذف المسلم، فأجاب الإمام (ع): «يجلد الحد»^(٣)؛ أي أن الحد يقام حتى على اليهودي والنصراني إذا تقاذفا أو أن المجوسي قذف المسلم، وهذا نوع حماية للأقليات.

(١) نهج البلاغة، الخطبة 27.

(٢) يعقوب بن إبراهيم الكوفي، كتاب الخراج، ص 135.

(٣) الكليني، الكافي، ج 7، ص 239، ح 5.

وقال أمير المؤمنين عن حقِّ الوالي على الرعية وحقِّ الرعية على الوالي: «أعظم ما افترض من تلك الحقوق حق الوالي على الرعية، وحق الرعية على الوالي، فريضة فرضها الله سبحانه لكل على كل فجعلها نظاماً لالفتهم وعزاً لدينهم فليست تصلح الرعية إلا بصلاح الولاية ولا تصلح الولاية إلا باستقامة الرعية»^(١).



(١) نهج البلاغة، شرح: محمد عبده، الخطبة 311.

الفصل الثاني حقوق غير أهل الكتاب (الذمين)

تبعًا لواجبات غير أهل الكتاب في مقابل الحكومة، فإنَّ لهم حقوقًا على الحكومة أيضًا هي نفسها حقوق أهل الكتاب في أكثر الموارد؛ لأنَّه يصدق عليهم أنَّهم مواطنو البلد الإسلامي، وثمة حقوق يختصُّ بها أهل الكتاب تبعًا للاعتراف بدينهم من قبل الدولة الإسلامية دون أهل الذمة من غير أهل الكتاب، وغالبًا ما تكون هذه الحقوق دينية وأحيانًا قضائية، وفي بعض الموارد كالحقوق الاجتماعية أو الاقتصادية، لا يلحظ أي اختلاف بين الذمين كافة، سواء أكانوا من أهل الكتاب أم من غيرهم.

والخلاصة أنَّه يمكن اعتبار ما كان حقًّا للذمي، حقًّا لجميع أهل الذمة إلا في الموارد التي استثنيت، ونشرع في ما يأتي بدراسة الأبعاد المختلفة لتلك الحقوق.

أ- الحقوق القضائية لغير أهل الكتاب

أحد الأسئلة التي تُطرح حول غير أهل الكتاب هو: هل للمستأمنين وغيرهم، وهم الكفار غير الكتابيين، حقوق قضائية على الدولة أم لا؟ يعني مثلًا: هل إنَّ هؤلاء - كما لأهل الكتاب - الرجوع إلى المحاكم الإسلامية لحلِّ الدعاوى القضائية أم أنَّ لهم - كما لأهل الكتاب - محكمتهم الخاصة، وأسئلة

من هذا القبيل، للإجابة عن هذه الأسئلة لندرس بعض الحقوق القضائية لغير أهل الكتاب:

1 - حق التقاضي

الكفار الذين يُعدون من مواطني البلد الإسلامي، وأحياناً حتى المستأمنين، يجوز لهم الرجوع إلى المحاكم الإسلامية، وفي هذا قال الشيخ الطوسي في المبسوط: «إذا دخل إلينا الكافر الحربي بأمان فقال له الحاكم: إن رجعت إلى دار الحرب وإلا حكمت عليك حكم أهل الذمة فأقامه سنة جاز أن يأخذ منهم الجزية»⁽¹⁾. وقال بعدها: «وإن قال له اخرج إلى دار الحرب فإن أقمتم عندنا صيرت نفسك ذميّاً فأقامه سنة ثم قال: أقمتم لحاجة قبل قوله ولم يَجْزْ أخذ الجزية منه؛ بل يُردُّ إلى مأمنه؛ لأن الأصل براءة ذمته، وإن قلنا: إنه يصير ذميّاً كان قوياً؛ لأنه خالف الإمام.

يعني، وفقاً لرأي الشيخ الطوسي، يمكن القول حتى إذا أراد الكافر الحربي الذي كان في حرب مع البلد الإسلامي أن يدخل البلد الإسلامي بأمان ويبقى لسنة فإنه يُعامل مثل أهل الذمة، وتؤخذ الجزية منه، والظاهر أنه بعد دفع الجزية والالتزام بالأحكام الإسلامية (لأنه لا يمكن أن يبقى لمدة سنة في البلد الإسلامي، ويتصرف بخلاف قوانين البلد الإسلامي)، فعلى الحكومة أن تلتزم له بحقوق، وإذا عمل المستأمن ما يخالف القوانين الإسلامية فللحاكم الحق في إخراجه من البلد الإسلامي، والخلاصة: لما كان هؤلاء يدفعون الجزية أو الضريبة ويلتزمون بقوانين البلد، يمكن القول إنه يجوز لهم الرجوع إلى المحاكم الإسلامية لرفع منازعاتهم.

غير أن العلامة الحلي لا يقبل ذلك في الكفار الذين يقيمون بصورة مؤقتة ويقول: «لا يجب على الحاكم (أي أنه غير ملزم؛ بل له الخيار بالحكم

(1) الطوسي، المبسوط، ج2، ص16.

أو عدمه) الحكم بينهم إجماعاً؛ لأنه لا يجب على الإمام دفع بعضهم عن بعض بخلاف أهل الذمة؛ ولأن أهل الذمة أكد حرمة فئاتهم يسكنون دار الإسلام على التأييد^(١)، إلا أن استدلاله إنما يصح:

أولاً: إذا لم يكن البلد الإسلامي قد تعهد من البداية برفع منازعاتهم، يعني إذا قبل المستأمن مقررات بلد الإقامة مدة، وكان حق كهذا مقرراً له، فلا بُدَّ من أن يتكفل الحاكم بحل النزاعات بينهم، كما لو كانت قوانين البلد الإسلامي تقتضي أن المحكمة المؤهلة لحل النزاع هي محكمة محل وقوع النزاع وكان محل وقوعه ذلك البلد أيضاً.

ثانياً: بعض النزاعات تحل بأمن البلد فعلى القوة القضائية أن تتدخل لحلها.

ثالثاً: لا بُدَّ من أن يقال: إن العلامة الحلّي في الدليل الأول لا يرى وجوب حل المنازعة بين الحربيين الذين دخلوا البلاد بأمان في حال الحرب؛ لأن هؤلاء أعداؤنا، وكلما كثر الاختلاف بينهم فهو في مصلحتنا، وإذا صدق كلامه في مورد الحربيين، فإنه لا يصدق في مورد المعاهدين الذين دخلوا البلد بمعاهدة، يعني لا يمكن القول بصورة مطلقة أنه لا يجب على الحاكم حل نزاعات بعض هؤلاء مع بعضهم؛ بل قد يجب حل منازعات كهذه أحياناً.

الدليل الآخر، للعلامة الحلّي أيضاً بقياس هؤلاء مع أهل الذمة الذي لا يصدق، وكما يقول الشيخ الطوسي على بعض الذين يقيمون سنة أو أكثر في البلد الإسلامي، فإذا اكتسبوا حكم أهل الذمة ستثبت لهم بعض الحقوق التي اعترف بها القانون مدة إقامتهم، ولا يخفى أن صاحب الجواهر بعد نقل كلام العلامة قال: «العمدة في ما حكاه من الإجماع»^(٢)؛ أي أن الدليل المهم

(١) العلامة الحلّي، منتهى المطلب، ص 981.

(٢) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 21، ص 319.

لهذا المطلب هو الإجماع الذي استند إليه العلامة الحلي، يعني أنه لم يهتم بدليل العلامة أيضًا.

والخلاصة: أن المتحصّل من كلام العلامة أيضًا أن المستأمن وبصورة عامة الكافر غير الذمي أيضًا، إذا كانا من السكان الدائمين للبلد الإسلامي يختلف حكمهما عن المستأمنين والأجانب الذين يسمح لهم بإقامة مؤقتة في البلد الإسلامي، وحسب اصطلاحه فانهم «أكد حرمة». فاستدلال العلامة يصدق في المستأمنين ذوي الإقامة المؤقتة، والأمر الآخر أنه يصدق في مورد المستأمنين (بالاصطلاح الفقهي) لا كل كافر غير ذمي يعيش في البلد الإسلامي.

2- مبنى التقاضي

بناءً على ما تقدّم يمكن القول إنّ الكفار الذين حصلوا على الجنسية الدائمة للبلد الإسلامي (بأيّ عنوان وسبب) لهم حكم أهل الذمة؛ أي يجب على المحكمة قبول مرافعاتهم وكلّ دعاوَاهم وفقاً لقوانين البلد الإسلامي كبقية أهل الكتاب وغيرهم من أهل الذمة^(١) (لأنهم أصبحوا مواطنين وسكاناً دائمين)، أما الحكم بتخيير المحكمة بحلّ المنازعات أو عدم حلّها فهذا حكم الأجانب الذين يسكنون البلد الإسلامي مؤقتاً، ويختلف أهل الكتاب عن غير أهل الكتاب في الحقوق القضائية، وسنذكر هنا بعض هذه الاختلافات:

اختلاف أهل الكتاب عن غيرهم في التقاضي

أهم الاختلافات - التي سبقت الإشارة إليها - أنّه يمكن لأهل الكتاب أن تكون لهم في البلد الإسلامي محكمة خاصة بهم تُجرى فيها أحكام دينهم،

(١) جاء في الأصل الرابع عشر من القانون الأساسي لجمهورية إيران الإسلامية وفقاً للآية الشريفة: «لَا يَنْهَكُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَنِّلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُمْ مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (سورة الممتحنة: الآية ٨)، فإن جمهورية إيران الإسلامية والمسلمين مكلفون أن يتعاملوا بالأخلاق الحسنة والعدل مع غير المسلمين، ويراعوا حقوقهم الإنسانية، وهذا الأصل يجري في حق الأشخاص الذين لا يتأملون على الإسلام والجمهورية الإسلامية.

ويهدف وحدة القضاء لا بُدَّ من أن تكون تابعة للقوة القضائية للبلد الإسلامي. وهذه المحاكم لا بُدَّ من أن تنفذ القوانين التي يقررها المجلس التشريعي لإدارة الأمور وغيرها. وفي بعض الموارد مثل الحق الإلهي الذي يعاقب عليه دينهم فإنَّ لهم حق التقاضي بعد إحالتهم من المحاكم الإسلامية، وفي الأحوال الشخصية يعملون بحسب دينهم. ولا يخفى أنَّ المحكمة الإسلامية هي التي تحاسبهم على المفاسد التي يرتكبوها بين المسلمين، وإذا رأت المصلحة أمكنها إرجاع المجرم إلى محاكمهم لصدور الحكم وإجراء العقوبة.

وفي الوقت الراهن ليس لأهل الكتاب محاكم مستقلة في البلدان الإسلامية، إلا أنَّ قوانينهم اعتبرت أنَّه يحقَّ لهم التقاضي في الأحوال الشخصية وفقاً لدينهم^(١)، والقاضي مُكلَّف بالحكم وفقاً لدينهم، أما المقيمون الدائمون في البلد الإسلامي، فإنَّهم لا بُدَّ من أن يتعاملوا بحسب القوانين الإسلامية؛ لأنَّ الإسلام يعترف بأديان أهل الكتاب لا غير، أما الأجانب الذين يقيمون مؤقتاً في البلد الإسلامي سواء المستأمنين الذين دخلوا البلد الإسلامي في حال الحرب بأمان أو غيرهم ممن دخل البلد بمعاهدة وميثاق، فإن كانوا قد دخلوا بمعاهدة وميثاق فلا بُدَّ من التعامل معهم على أساس ذلك الميثاق - بناء على أصل الوفاء بالعقود^(٢)، وإن دخلوا البلد الإسلامي بأمان (في حالة الحرب)، قاصدين الإقامة المؤقتة، فالدولة الإسلامية غير مكلفة بحل نزاعاتهم. وإنَّ

-
- (١) جاء في الأصل الثالث عشر من القانون الأساس لجمهورية إيران الإسلامية: «إنَّ الإيرانيين الزرداشتيين والكليميين (اليهود) والمسيحيين هم أقليات دينية لهم الحرية في حدود القانون بالقيام بأعمالهم العبادية، ويعملون في الأحوال الشخصية الدينية والتعاليم وفقاً لدينهم».
- (٢) جاء في المادة السابعة من القانون المدني في إيران: «الأجانب الذين يقيمون على أرض إيران من حيث المسائل المتعلقة بالأحوال الشخصية وحقوق الإرث يتبعون قوانين ومقررات دولهم» في هذه المادة ولقانونهم في حدِّ المعاهدات، والظاهر أنَّ المستأمنين الذين تبرم معهم وثيقة إقامة لسنة أو أكثر يدخلون في هذا الحكم، ولا بدَّ من التذكير بأنَّ القوانين الأجنبية لا يسمح بها في البلد الإسلامي إذا كانت مخالفة للأخلاق الحسنة والنظام العام للبلد؛ لأنَّ المصلحة العامة مرجحة عليها، وكما جاء في المادة 975 من القانون المدني: «أيمكن للمحاكم أن تنفذ القوانين الأجنبية أو التعاقدات الشخصية التي تكون مخالفة للأخلاق الحسنة والنظام العام. وإن كان تنفيذ القانون المذكور مجازاً حسب الأصل».

اتفق مع الدولة أن يبقى على الأقل سنة ويدفع الضرائب، فله حق التقاضي والمحكمة مكلفة بالتعامل معهم وفقاً للقوانين الإسلامية⁽¹⁾.

«ما لم يُصرَّح في المعاهدة بالتعامل معهم، بحسب قانون آخر»، بمعنى أنهم لما كانوا يعيشون في البلد الإسلامي فلا بُدَّ من أن يتبعوا قوانين ذلك البلد، ولا يوجد بلد يقبل بشخص لا يطيع قوانينه، والأصل في كل بلد أن الأهلية لقانون ذلك البلد.

3- صحة عقود غير أهل الكتاب ومعاملاتهم ووظيفة المحاكم الإسلامية

ورد في الكثير من الروايات وكلمات الفقهاء أنه لا بُدَّ من أن يعمل كل قوم وفقاً لشريعتهم، مثلاً يقول الإمام الصادق (ع): «إن كل قوم دانوا بشيء يلزمهم حكمه»⁽²⁾. ومع أخذ التوضيح المتقدم والروايات المذكورة بعين الاعتبار، نسأل: لماذا يجب أن يتبع غير أهل الكتاب في البلد الإسلامي القوانين الإسلامية؟

في الجواب عن السؤال لا بد من القول:

أولاً: ربما المقصود بـ«كل دين» في هذه الروايات الأديان الثلاثة لأهل الكتاب المعترف بها في الإسلام، لا أي دين ومعتقد اختلقه البشر.

ثانياً: على الرغم من بناء الإسلام على الصحة في الأحوال الشخصية التي

(1) جاء في المادة السادسة من القانون المدني الإيراني «جميع سكان إيران سواء المواطنون أم الأجانب يتبعون القانون الإيراني إلا في الموارد التي استثناهما القانون، والأصل هو العمل وفقاً لقوانين الدولة الإسلامية، وإذا رجع جماعة إلى قانون خاص، نفذ في حقهم ذلك القانون وحتى هؤلاء الأفراد يجب أن يتبعوا قوانين الدولة الإسلامية في سائر الموارد.

(2) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 9، ص 36؛ الاستبصار، ج 4، ص 189.

تتم بين الكفار، فمثلاً إذا دخل البلد الإسلامي زوجان كافران أو تزوجا في البلد الإسلامي، فإنه لا يُعتبر زواجهما باطلاً - كما أشرنا إلى ذلك في ما تقدم - إلا أنه يجب القول: إن هنا مسألتين مختلفتين:

الأولى: صحة وعدم صحة المعاملات والعقود التي بينهم، والأخرى: حكم المحاكم الإسلامية في حلّ منازعاتهم، ففي المورد الأول أجاز الإسلام لهؤلاء الأفراد على الرغم من أنهم يعيشون في البلد الإسلامي، العمل في الأحوال الشخصية بحسب دينهم واعتبرها صحيحة، لكن هذا لا يستلزم أن تحل المحكمة المنازعة أيضاً وفقاً لأحوالهم الشخصية. وإذا راجعوا المحكمة الإسلامية باختيارهم، وكانوا عالمين أو علموا في أول المراجعة أن المحكمة تقضي بحسب أحكام البلد - وهي القوانين الإسلامية - وأنها تحكم بين أهل الكتاب بدينهم، وهذا لا يوجب تكليفاً بأن تعامل كل فرد وفقاً لدينه، ففي هذه الحالة تحل المحكمة منازعاتهم على أساس القوانين الإسلامية.

4- وظيفة المحكمة عند تنازع المسلم والكافر

إذا تنازع كافر غير كتابي مع مسلم، فهل يجب على المحكمة الإسلامية أن تقضي بينهما أم لا؟

نعم، يجب على المحكمة الإسلامية أن تقضي في النزاع الذي أحد طرفيه مسلم والآخر كافر، وقد قال صاحب الجواهر: «ولو ترفع ذمي مع مسلم أو مستأمن مع مسلم وجب على الحاكم أن يحكم بما أنزل الله»⁽¹⁾. واستدل بعد ذلك على هذا المطلب بالآية⁽²⁾، واستند إلى العمومات الدالة على وجوب الحكم بين الناس ودفع الظلم والأمر بالمعروف والحكم بالعدل.

(1) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 21، ص 319.

(2) سورة المائدة: الآية 54.

5- حق القضاء بالعدل

القضاء بالعدل في المحاكم حق آخر من الحقوق القضائية لغير المسلمين، فمن الأمور التي اهتمَّ بها الإسلام أنَّ القاضي يجب أن يحكم بالعدل بعيداً عن أي تأثير وليس المذهب أو العنصر أو القومية أو اللغة وغيرها مسوغاً للحكم بغير العدل. ولذا يستطيع المتهم في الإسلام الدفاع عن نفسه بحرية.

حتى إذا كان المدعى عليه هو حاكم المسلمين والمدعي غير مسلم فيجب على القاضي الحكم بالعدل بعيداً عن شخصية المتنازعين، ولذا يرى الفقهاء أنَّ عزل القاضي بلا مقتضى أمر غير مشروع^(١).

الجدير ذكره أنَّ المحاكم الإسلامية ملزمة بالقضاء بالعدل سواء كان المراجع أو المجرم مسلماً أو غير مسلم.

ب- الحقوق والحريات السياسيَّة لغير أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي

كما أشرنا من قبل أيضاً، فإن الحقوق السياسية كحق المشاركة في السلطة السياسيَّة تجيب عن هذا السؤال: إلى أي حد يمكن أن يكون للناس دور في الحكومة، وهل إنَّ غير الكتابي الذي يعيش في البلد الإسلامي يمكن أن يكون له دور في الحكومة الإسلامية؟

في البداية، يلزم التذكير بأنَّ الحقوق الممنوعة التي ذكرناها في ما يتعلق بأهل الكتاب، تنطبق أيضاً على غير المسلمين، فهؤلاء أيضاً محرومون من هذه الحقوق لأسباب عدَّة، أما الحقوق الأخرى فيجب القول إننا قبلنا أنَّ الحاكم الذي ليس له دعم شعبي لا يقدر على الحكومة في عصر الغيبة، وبيعة الناس للحاكم توجب عليه إدارة أمور البلاد، فللناس دور أساسي في اختيار الحاكم، ولا بُدَّ من توفر خصائص فيه ولا يصح أن يختار الناس أي شخص

(١) المحقِّق الحلِّي، شرائع الإسلام، ص 863.

للرئاسة؛ بل ينتخب أصلح الذين فيهم الأهلية، ولهذا السبب فإن تلك الفئة من المستأمنين الذين يعيشون في البلد الإسلامي وكونه وطنًا لهم، يمكن أن يتدخلوا في تعيين الحاكم أو الممثل الأصلح؛ لأنهم أيضًا من أبناء الشعب الذي يدعم الحاكم في إجراء القوانين الداخلية، وإنما يقوم الحاكم بإجراء القانون والعدالة بمساندة جميع أفراد الشعب ومنهم غير المسلمين. والخلاصة أن الاشتراك في الانتخابات واحد من أهم الحقوق السياسية التي أعطتها الدولة الإسلامية لغير المسلمين.

وفي هذا السياق لا يعترف الإسلام بأديان غير أهل الكتاب، وكذا لا يستطيع هؤلاء أن يختاروا ممثلًا مستقلًا عنهم؛ لأن الإسلام لم يقبل حضورهم العلني كأقلية مذهبية؛ بل يستطيعون كأكثرية الناس التصويت للممثل الأصلح في المدينة التي يعيشون فيها. وقد اعترفت الحكومة الإسلامية بأديان أهل الكتاب وهؤلاء يمكنهم أن يرشحوا أبناء مذهبهم إلى المجلس التشريعي. أما في بحث البيعة، وبناء على رأي من يعتقدون أن بيعة الناس للحاكم هي التي تكسبه المشروعية، فيبدو أن بيعة غير المسلمين مع المسلم المؤهل في طول بيعة المسلمين؛ أي أن بيعة المسلمين تعطي المشروعية وبيعة غير المسلمين مساندة؛ لأن حق الانتخاب للأكثرية، والأكثرية والحاكم المسلم والقانون أيضًا كلها على المباني الإسلامية، (توضيح هذه الأبحاث موكول إلى محله)، وكذا فإن نشر المطبوعات وبيان العقائد وتشكيل الأحزاب مجازة أيضًا ما لم تكن منافية للدين الإسلامي (دين الأكثرية) ولا تصطدم بمبانيه.

جدير بالذكر أن الكفار المعاهدين والمستأمنين الذين تعاقدوا مع الدولة الإسلامية للإقامة مؤقتًا يُعتبرون مواطنين لدولة أخرى⁽¹⁾، يتمتعون بالحقوق التي يتمتع بها المواطنون، كحق الانتفاع من الخدمات الصحية والبيع والشراء

(1) جاء في الأصل الرابع من الدستور الإسلامي في إيران: يمكن للأجانب الحصول على الجنسية الإيرانية في حدود القانون، وسلب الجنسية من أشخاص كهؤلاء يمكن إذا أعطيتهم دولة أخرى الجنسية أو طلبوا ذلك بأنفسهم.

والعمل في المجالات المجازة للأجانب والخدمات الثقافية والاجتماعية.

أما حق المواطنة لغير المسلمين أيضًا فهو من حقوقهم السياسية والتي بُحثت في محلّها.

ج- الحقوق الاقتصادية لغير أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي

لا شك في أنّ منع الأفراد من الحقوق الاقتصادية لم يقبلها أي فكر ومفكر، وقد اعترف الإسلام بحق صلاحية تملك الأموال⁽¹⁾، وإن توفّي بعد لحظة من ولادته، وإن منع الإسلام أهلية الاستيفاء (صلاحية التصرف بالأموال) عن بعض الأفراد كالصغير والمجنون والسفيه؛ وعليه، فإنّ هذين الحقّين (أي حق التمتع وحق الاستيفاء) يُعدّان من الحقوق الأساسية لأيّ إنسان وليس للعقيدة والدين دخل فيها.

والآن يطرح هذا السؤال: هل يختلف غير أهل الكتاب عن غيرهم في الحقوق الاقتصادية؟ في الجواب يمكن القول إنّ الكافر غير الكتابي من مواطني البلد الإسلامي يتمتع بحقوق اقتصادية كما لأهل الكتاب. لكن المستأمنين الذين دخلوا البلد الإسلامي في حال الحرب بشكل مؤقت، أو يعيشون مؤقتًا بمعاهدة في البلد الإسلامي، ليس لهم بعض الحقوق الخاصة للسكان الدائمين في البلد الإسلامي. فمثلاً يستطيع الحاكم -وفقًا للمصلحة- أن يمنع بيع الأراضي للأجانب؛ لأنّه يمكن أن يملك الكفار الذين يسكنون مؤقتًا في البلد الإسلامي بالتدريج مدينة في مركز البلد الإسلامي، ويجبروا المسلمين على بيع أراضيهم ومنازلهم ولو بمبالغ خيالية ويكونوا لهم مركزية في البلد الإسلامي يهدّدون بها أمن المسلمين وغيرهم من ساكني البلد الإسلامي، (كما فعل الصهاينة مع المسلمين في فلسطين). فالحكومة الإسلامية تعترف بملكية

(1) جاء في المادة 956 من القانون المدني: «تبدأ أهلية الحقوق بتولد الإنسان حيًا وتشخص عند موته».

غير المسلمين، ولهذا السبب ترى حرمة غصب وسرقة⁽¹⁾، التعرض لأموال هؤلاء الكفار. وتمثيل الفقهاء في كتبهم الفقهية يحكي عن تمام الاحترام لأموال الكفار المعاهدين في الحكومة الإسلامية، قال المحقق الحلي: «فما كان لسلطانهم (الكفار الحربيين) من قطائع وصفايا فهي للإمام إذا لم تكن مغصوبة من مسلم أو معاهد»⁽²⁾. بمعنى أنه إذا كان مأخوذاً من مسلم أو معاهد أعيدت لهؤلاء الأفراد.

د- الحقوق الاجتماعية لغير أهل الكتاب

لا شك في أن الذين يعيشون في البلد الإسلامي، سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين، من مواطني البلد أو الأجانب، يتمتعون كلهم بحقوق اجتماعية، وتختلف تلك الحقوق لغير المواطنين في بعض الموارد عن حقوق المواطنين، وندرس هنا هذه الحقوق.



1- الأمن على الأرواح والأموال

من أهم الحقوق الاجتماعية للأفراد هو حق التمتع بالأمن على النفس والمال والكرامة. ويرى الجميع حرمة التعرض للذميين؛ بل يعتقد الفقهاء أن الكافر الحربي الذي دخل البلد الإسلامي بأمان ولو من قبل أحد المسلمين، يجب على الحاكم والمسلمين حفظ سلامته ويحرم التعرض له. والجدير ذكره أن هذا الشخص ربما يكون قد قتل مئات المسلمين في الحرب، ولكن ما إن يحصل على الأمان فلا يحق لأي مسلم التعرض له، وقد أمرت الكثير من الروايات بعدم التعرض لأشخاص كهؤلاء، وقد خصص باب في كتاب وسائل الشيعة لهذه الروايات نكتفي بذكر واحدة منها:

(1) يرى صاحب الجواهر أن الحاكم يجب أن يؤدب السارق لمال المستامن. (انظر: محمد حسن

النجفي، جواهر الكلام، ج 41، ص 489).

(2) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 137.

عن أمير المؤمنين (ع) قال: «من ائتمن رجلاً على دمه ثم خاس به فأنا من القاتل بريء وإن كان المقتول في النار»⁽³⁾.

فهذه الرواية ومثيلاتها من الروايات تحكي جميعاً وجوب حماية من أُعطي الأمان في نفسه وأمواله وأسرته وإن كان قد حارب المسلمين، ولا يحق لأي شخص التعرض له أو لماله وعرضه، وغير المسلمين كلهم قد تعاقدوا مع الدولة بنحو، وفي بعض الحالات لا يوجد تعهد مكتوب بينهم وبين الدولة لكنهم قبلوا عملاً تطبيق القوانين الإسلامية عليهم. فهؤلاء كانوا في صدر الإسلام في أقصى نقاط البلاد الإسلامية ولهم حقوق على الدولة، وكما ذكرنا قبل ذلك فإن نداء أمير المؤمنين عندما سمع تعرض المرأة المعاهدة التي سلب جيش معاوية مجوهراتها، حاك عن حق الأمن والحماية لحقوق غير المسلمين في الحكومة الإسلامية.

2- الحقوق الاجتماعية الأخرى

قلنا إن الحقوق الاجتماعية ومنها حرية العمل والوظيفة، وحق الأجرة، وإلغاء العمل الإجمالي، والضمان الاجتماعي، وحقوق الأسرة والطفل، وحق تشكيل النقابات وغيرها من الحقوق، كلها من الحقوق التي لا يختلف المسلم عن غير المسلم في التمتع بها⁽⁴⁾. أي أن واجب الحاكم أن لا يقصر في

(3) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 11، أبواب جهاد العدو، الباب 20، ص 51، ح 6.

(4) الفصل الثالث من الدستور الإسلامي في إيران المختص بحقوق الشعب، وسنذكر هنا بعض الحقوق المعترف بها لمواطني البلد الإسلامي:

الأصل التاسع عشر: الشعب الإيراني من أي عنصر أو طائفة كانوا يتساوون في الحقوق وليس للون أو العنصر أو اللغة أي امتياز.

الأصل العشرون: أفراد الشعب من رجال ونساء جميعاً يتساوون في حماية القانون، ويتمتعون بجميع حقوقهم الإنسانية والسياسية والاقتصادية والثقافية مع رعاية الموازين الشرعية.

الأصل الثاني والعشرون: تُصان حيثة ونفس ومال وحقوق ومسكن وعمل الأفراد إلا في الموارد التي يجيزها القانون. =

مراعاة وإعطاء هذه الحقوق إلى المسلمين وغير المسلمين، كما قال (ع) في عهده لمالك الأشر: «وأشعر قلبك الرحمة للرعاية والمحبة لهم واللفظ بهم فإتاهم صنفان: إما أخ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق»⁽¹⁾.

وهذا القول من كتاب أمير المؤمنين (ع) يدل على تساوي الحقوق الاجتماعية للمسلمين وغير المسلمين بالنسبة إلى الحاكم الإسلامي.

وجدير بالذكر أننا أوضحنا عند ذكر سيرة أهل البيت (ع) مع أهل الكتاب بعض حقوق غير المسلمين على الحكومة الإسلامية والتي تشمل جميع المسلمين، وفي ما يتعلق بالأحوال الشخصية لغير أهل الكتاب الذين يعيشون في البلد الإسلامي يجب القول كما تقدّم في الحقوق القضائية إنّ المحاكم ليست مكلفة بالتعامل مع غير أهل الكتاب كتعاملها مع أهل الكتاب؛ أي بأن تجعل الأحوال الشخصية على ضوء مذهب الطرفين مبنى لحل المنازعة، وهذا التعامل مع أهل الكتاب بسبب الاعتراف بدينهم في الحكومة الإسلامية،

=الأصل الثالث والعشرون: يُمنع تفتيش العقائد ولا يمكن التعرّض لشخص ومؤاخذته لكونه ذا عقيدة ما.

الأصل الخامس والعشرون: يُمنع تفتيش وعدم إيصال الرسائل البريدية وتسجيل وإفشاء المكالمات التليفونية والتلغرافات والتلكس وقطعها وعدم إيصالها واستراق السمع وأي شكل من التجسس إلّا بحكم القانون.

الأصل السابع والعشرون: للشعب الحرية في عقد الاجتماعات والمظاهرات بدون حمل السلاح بشرط أن لا تكون مخالفة للإسلام.

الأصل الثامن والعشرون: يحق لكل فرد أن يختار العمل الذي يرغب به على أن لا يخالف الإسلام والمصالح العامة وحقوق الآخرين، والدولة مكلفة بإيجاد فرص متكافئة للعمل لجميع أبناء الشعب مع رعاية حاجات المجتمع للمشاكل المختلفة.

الأصل التاسع والعشرون: الحصول على الضمان الاجتماعي من حيث التقاعد، البطالة، الهرم، العجز عن العمل، عدم وجود المعيل، الحوادث والحاجة إلى الخدمات الصحية والعلاجية والعناية الطبية على شكل ضمان وغيرها حق عام... وأيضاً الأصل الثلاثون حول التعليم المجاني لجميع أبناء الشعب، والأصل الحادي والثلاثون عن حق تملك المسكن وواجب الدولة في هذا الشأن.

(1) نهج البلاغة، الكتاب 53.

وهذا لا علاقة له بأصالة الصحة الجارية بينهم في العقود والمعاملات؛ لأن مثل زواجهم وتوارثهم يُعتبر صحيحًا في نظر الإسلام. ومن الحقوق المعترف بها أيضًا في الإسلام حق تملك مسكن وعدم تعرّض الآخرين له، وقد ورد في القرآن الكريم: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا﴾⁽¹⁾. ففي هذه الآية الكريمة يأمر الله سبحانه المسلمين أن لا يدخلوا بيت أحد بدون إذنه، وهذا الإطلاق يشمل المسلمين وغير المسلمين. وقد مُنع دخول مسكن الغير بدون إذنه في القوانين المعاصرة أيضًا إلا بحكم قضائي وإذن من له الأهلية، وهذا الحكم نافذ على الجميع، وأيضًا مُنع البحث والتجسس على أسرار الآخرين. ويقول القرآن في هذا الشأن: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ... بِجَسَسُوا﴾⁽²⁾.

ولا بُدَّ من القول إنَّ الموارد التي عُبر عنها بصفقتها حقًا للإنسان أو أنها من حقوق الإنسان في بعض الروايات، فهي حقوق ثابتة للجميع إلا من كان في حرب مع الدولة الإسلامية، وهذا الفرد أيضًا تثبت له بعض الحقوق.

هـ- حرية الفكر والعقيدة

حرية الفكر والعقيدة من الحقوق الاجتماعية للأفراد على الحكومة، وفي الإسلام لا يوجد أي إجبار وإكراه على أن يقبل الناس دين الإسلام⁽³⁾، وفي هذا يقول القرآن المجيد: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾⁽⁴⁾، وكذا أوصي في آيات كثيرة من القرآن بالتفكير والتدبر بحيث إنَّ الاعتقاد بأصول الدين الذي هو مبنى الفكر الإسلامي إنما يعتبر مقبولًا إذا

(1) سورة النور: الآية 27.

(2) سورة الحجرات: الآية 12.

(3) تصرّح بهذا الموضوع الآية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (سورة البقرة: الآية 256).

(4) سورة الزمر: الآيتان 17-18.

كان عن تحقيق وتفكر، ولا يُجيز الفقهاء التقليد في هذا الأمور. وطبعاً الدعاية ضد الدين الإسلامي ممنوعة وثبتت على مرتكبها عقوبة.

يبقى القول إنّ الإسلام لا يعترف بأديان غير أهل الكتاب، ولا يسمح لأتباع هذه الأديان بالقيام بمراسمهم الدينية بنحو علني، ولا يمكن القول إنّ غير أهل الكتاب بدفعهم الضرائب للدولة يمكن أن يكون لهم معبد يتعبدون فيه مثل أهل الكتاب، وقد اعترف بحقوقهم وحرّياتهم الأخرى إلا أن الحرية الدينية مشروعة لأهل الكتاب لا غير.





الفصل الثالث

حقوق المقيمين مؤقتًا

المستأمنون والمعاهدون والسفراء هم المقيمون مؤقتًا، والمستأمن من يكتسب الحماية لنفسه وماله، وما عدا الحقوق المتصورة للإقامة أيام عدة فليس له حقوق أخرى. وقد أشرنا أحيانًا إلى بعض حقوق المستأمنين أثناء بحث حقوق الكفار غير الكتابيين، لكن يجب أن يُقال (بصورة عامة): إن حقوق البشر لا بُدَّ من أن تُراعى مع جميع الناس ما عدا الكفار الحربيين الذين ليسوا في أمان، وبالتأكيد لا يمكن جعل حقوق ومزايا للمستأمن تُماثل الحقوق والمزايا المقررة لمواطني البلد. وهذا أمر مقبول ليس في الماضي فحسب؛ بل في العلاقات المعاصرة أيضًا. فالمستأمنون ليس عليهم واجبات تجاه الدولة وكذلك لا يتمتعون بحقوق مواطني البلد الإسلامي، إلا أنه يجب رعاية الحقوق الإنسانية في حقهم، وفي بحث الأمان سنبيّن كيفية هذا العقد.

أما في ما يتعلق بحقوق المعاهد فيجب العمل حسب المعاهدة والعهد الذي أبرم معه أو مع بلده، وإعطاء حقوق أقل من ذلك ليس مقبولًا في العقل والشرع.

أما حقوق السفراء فهي أيضًا حقوق مستقلة وتتميّز عن الحقوق الأخرى. ونحن لسنا بصدد بيان تلك الحقوق؛ لأنَّ هؤلاء أيضًا غير مسلمين يقيمون في البلد الإسلامي لذا نكتفي بالقول إنَّ السفراء: السفراء كغيرهم من الأجانب

يتمتعون بالحقوق العامة، ومضافاً إلى ذلك فقد اعترف لهم بحقوق خاصة يطلق عليها «الحقوق الدبلوماسية»⁽¹⁾ ⁽²⁾. وثمة نوعان من حقوق السفراء:

1- الحصانة السياسية-الأمنية

ما إن يدخل السفير المبعوث من بلد غير إسلامي حتى المحارب للبلد الإسلامي، ويعترف عن نفسه حتى يصبح مصاناً من أي تعرض على نفسه وماله وإن لم يحصل على أمان من مسلم أو من الحاكم⁽³⁾. ولا يجوز لأي شخص إكراهه على إفشاء رسالته السياسية، إلا أن هذه الحصانة السياسية والأمنية إلى متى تستمر؟

في المسألة بحث بين الفقهاء، ويرى بعض فقهاء السنة أن هذه الحصانة تبقى إلى أربعة أشهر⁽⁴⁾، لكن أكثر الفقهاء لم يُعيّن مدّة لذلك، وواضح أن الحدّ الأقل للمدة هو أن هذه الحصانة تستمر إلى حين انتهاء مهمته، وإن وجد عقد بين ذلك السفير أو دولته مع الدولة الإسلامية في هذا الشأن فالعمل يكون بمقتضاه، وإلا يُعلم بانتهاء مأموريته ويستطيع البقاء في البلد الإسلامي بأمان أو ذمة أو قبول الإسلام، وإلا وجب أن يخرج من البلد.

وقد أكد الإسلام كثيراً على أن المبعوث ينهي مهمته أولاً ثم يقرّر الإقامة في البلد الإسلامي كأن يرد جواب الرسالة التي جاء بها من بلده، ثم يهاجر إلى

(1) يُطلق مصطلح الدبلوماسية على الأصول القوانين التي تنظم علاقات الدول مع بعضها البعض عن طريق المذاكرات وإرسال المبعوثين والمبعوثين الخاصين، وتُسمى الحقوق المترتبة على ذلك الحقوق الدبلوماسية.

(2) محمد جعفر لنگرودي، ترمينولوجي حقوق، ص 316.

(3) رُوي عن أمير المؤمنين علي (ع) أنه قال: «إذا ظفرتم برجل من أهل الحرب فإن زعم أنه رسول إليكم، فإن عُرف ذلك وجاء بها يدل عليه فلا سبيل لكم عليه حتى يبلغ رسالته ويرجع إلى أصحابه، وإن لم تجدوا على قوله دليلاً فلا تقبلوا». (حسين النوري، مستدرك الوسائل، ج 11، أبواب جهاد العدو، الباب 37، ص 98، ح 2).

(4) نقلاً عن: وهبة الزحيلي، آثار الحرب، ص 331.

البلد الإسلامي إنْ رغب بذلك، كما نلاحظ ذلك في تاريخ الإسلام إذ إن أبا رافع الذي كان مبعوث مشركي مكة قال لرسول الله (ص) بعد الإقامة بضعة أيام في المدينة: «إني لا أرجع إلى مكة والظاهر أنه أسلم، لكن النبي (ص) قال له: «إني لا أخيس بالعهد ولا أحبس البرود ولكن أرجع إليهم فإن كان في قلبك الذي فيه الآن فارجع»⁽¹⁾، وهذا يمثل الدبلوماسية الحرة في الحكومة الإسلامية بحيث إن السفير يمكنه بيان اعتقاده بحرية متمتعاً بالحماية السياسية من الدولة، ولذا عندما جاء مبعوثا مسيلمة إلى النبي (ص) لكي يبلغاه بنبوة مسيلمة، فقال لهم النبي: هل تشهدان أني رسول؟ فأجابا باطمئنان: إنا نشهد أن مسيلمة رسول الله: فقال النبي: «آمنت بالله ورسوله لو كنت قاتلاً رسولاً لقتلتكما»⁽²⁾.

يتبين من ذلك أن الحكومة الإسلامية توفر الحصانة السياسية والحماية الأمنية حتى لسفراء شخص يدعي النبوة كذباً وعقوبته في القوانين الإسلامية هي القتل.

ومن المهم الإشارة إلى أنه ليس سفراء الدول فحسب كانوا في أمان؛ بل إن مبعوثي أتباع الأديان والنحل الباطلة كانوا آمنين أيضاً احتراماً لسفارتهم.

2- الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والقضائية للسفراء

يتمتع السفراء بكل الحقوق الممنوحة لغير المسلمين في البلد الإسلامي؛ أي أنهم كبقية الأجانب غير المسلمين الذين دخلوا البلد الإسلامي بمعاهدة، مضافاً إلى أن الدولة الإسلامية إذا عقدت اتفاقاً مع دولة السفراء عوملوا وفقاً لذلك الاتفاق.

وفي الإسلام، بغض النظر عن الاتفاقيات المذكورة، يُستقبل السفراء

(1) أبو داود، سنن أبي داود، ج 3، ص 110.

(2) المصدر نفسه، ص 111؛ الشوكاني، نيل الأوطار، ج 8، ص 29.

باحترام وتحقق طلباتهم إلى الحد الممكن⁽¹⁾ ⁽²⁾.

ولا يفوتنا الإشارة إلى أنَّ ثمة قوانين عالمية مقرّرة للدبلوماسيين اليوم، وهي المعمول بها في العُرف الدبلوماسي، ولما كان البلد الإسلامي قد انضم إلى هذه الاتفاقيات فلا بدّ من الالتزام بها.



(1) فمثلاً يرى صاحب الجواهر وغيره من الفقهاء «أنَّ الكافر لا يجوز أن يدخل الحرم، لكنه لو جاء رسولاً بعث إليه الإمام (ع) من يسمع رسالته ولو أراد المشافهة خرج إليه الإمام (ع) من الحرم ولو لا يكتفي بالرسول، ولو دخله عالماً بالحرمة عَزَّر وجاهلاً أعذر».

(2) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 1، ص 228.

القسم الثالث

اتفاقيات الحكومة الإسلامية مع غير المسلمين

مركز بحوث الدراسات الإسلامية



المقدمة

يُقسم غير المسلمين الذين يسكنون أو يقيمون في البلد الإسلامي -وكما تقدّم- إلى طوائف عدّة، وعلى الرغم من اشتراك هذه الطوائف بالحقوق والواجبات إلا أنّه يمكن البحث عن حقوق وواجبات تختص بكل طائفة، وفي ما تقدّم تعرّضنا لحقوق كلّ من هذه الطوائف على الدولة، ونذكر هنا بعض واجبات هؤلاء المبيّنة على نحو اتفاقيات؛ لأنّ علاقتهم بالدولة الإسلامية تكون في إطار تلك الاتفاقيات والقوانين، وقد بيّنت واجبات كلّ من هذه الطوائف سواء أكانوا من المواطنين أم من غيرهم على ضوء اتفاقياتهم، ولهذا السبب يمكن القول إنّ واجبات هذه الطوائف تكون بالتوافق، فمثلاً المستأمنون أو الأجانب الذين يرغبون بالتجنيس في البلدان الإسلامية يمكن أن تضاف -فضلاً عن الالتزام بالقوانين الداخلية- شروط أو مقرّرات خاصة بهم ضمن اتفاقية مع الدولة الإسلامية تجب مراعاتها على الذين يطلبون التجنيس في البلد. فيجب على هؤلاء الالتزام بمفاد اتفاقهم مع الدولة الإسلامية، وكما يقول صاحب الجواهر: «لا خلاف في أنّه يجب الوفاء بالذمام على حسب ما وقع؛ بل في المنتهى الإجماع عليه، لما سمعته من الأدلّة السابقة التي منها أنه غدر مع عدم الوفاء ما لم يكن متضمناً لما يخالف الشرع»^(١).

(١) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٩٧.

وعليه فكل شرط يلحظ في الاتفاقية يجب اتباعه ما لم يكن شرطاً مغالفاً للشرع، بدليل وجوب الوفاء بالعقود.

أما عن كيفية عقد الاتفاقية مع مواطني البلد، فلا بدّ من الإشارة إلى أنّه بدخول الإسلام إلى البلاد فإن الدولة الإسلامية آنذاك عقدت اتفاقات مع آباء وأجداد هؤلاء فيُكتفى بتلك الاتفاقات، ومجرّد الالتزام العملي لهؤلاء والأجيال التي تلتهم يحكي عن بقاء ثبات تلك الاتفاقية. وإذا كانت المعاهدة الأصلية ليست معهم فلا بُدّ أن نقول: إنّ هؤلاء ملتزمون عملاً بالمعاهدة؛ لأنهم ملتزمون - كالمسلمين - بالقوانين الإسلامية، ويدفعون الضرائب المتوجبة عليهم للدولة الإسلامية، وبالقيام بهذين الواجبين، يكونون قد ألزموا الدولة بأداء حقوقهم، وتُطبق بحقهم معاهدة التجنيس التي تُطبق على غيرهم من المواطنين ولا يوجد إلّا معاهدة خطية. لكنّ أتباع الطوائف الذين عقدوا مع الدولة معاهدة التجنيس أو الذمة وكذلك المقيمين مؤقتاً ملزمون بتنفيذ الواجبات المقررة في المعاهدة، مضافاً إلى أنّ أتباع الطوائف الذين اكتسبوا الجنسية وسُمح لهم بالإقامة الدائمة في البلد يجب أن يقوموا بجميع الواجبات التي يُلزم المواطنون بتنفيذها أيضاً، وإن ذكرت في الاتفاقية بصيغة كلية.

من جانب آخر، إذا كان المستأمن أو المقيم مؤقتاً قاصدين الإقامة الدائمة، أُبدلت معاهدتهم إلى «عقد ذمة»؛ لأنّ الأمان مؤقت، والعقد الدائم هو الذمة، ويمكن القول إنّ الدولة تعقد مع الكفار غير الكتابيين أول دخولهم معاهدة مؤقتة، وبعد مضيّ فترة إذا رأى الحاكم المصلحة بدلت إلى معاهدة دائمة، وهذا مشبه لقوانين قبول التجنيس الذي وضعته بعض الدول والذي يسمح للقادم بالإقامة مؤقتاً لمدة معينة، وبعد انتهاء هذه المدة يمكن للحاكم تشخيص وجود المصلحة في منح الجنسية الدائمة لهذا الشخص أو لا، وتُمنح له الجنسية في حالة وجود المصلحة.

ومن المفيد القول إنّ أهل الكتاب من الأجانب المتدينين بأحد الأديان

الثلاثة يمكن أن يعقدوا معاهدة إقامة دائمة منذ لحظة دخولهم البلد الإسلامي باتفاق جميع الفقهاء، وإن توقف هذا الأمر على المصلحة، ويمكن أن يقرر الحاكم خلاف ذلك، ولا يمكن القول إنه ملزم بقبول التجنيس الدائم لهؤلاء من البداية ابتداءً، ولهذا فإنّ وظيفته قبول ذمة أهل الكتاب في حالة طلبهم؛ لأنّ الإلزام إنّما يكون إذا دخل الجيش الإسلامي عليهم في الحرب وقبلوا هم بالذمة لا أنّ واجب الحاكم أن يقبل دخولهم إلى البلد الإسلامي، وبناء عليه لا يختلف دخول أهل الكتاب عن سائر الكفار إلى البلد الإسلامي، والاتفاقية التي تعقد معهم متشابهة، وقد تقدّم القول إنّ أهل الكتاب يتمتعون بحقوق تخصهم فضلاً عن حقوق سائر غير المسلمين.

وفي المباحث الآتية سندرس بعض معاهدات الدولة الإسلامية مع غير المسلمين وواجباتهم في كلّ معاهدة، ولا يفوتنا التذكير بأننا سنتحدث حول عقد الذمة في موضوع تجنيس غير المسلمين، وعن الأمان والعهد أو الميثاق في بحث سكنهم المؤقت.





الفصل الأول

عقد الذمة أو التجنيس

مقدمة

من الممكن التعايش السلمي في حياة اجتماعية، وربما يكون لكل طائفة أو جماعة دينهم ومسلكتهم ومعتقدهم الخاص بهم، وذلك في ظل أحلاف ومواثيق وطنية شاملة، لا سيما إذا كانت الأكثرية والدولة تتبعها ذات آراء وعقائد معينة فإنه لا سبيل للأقلية لنيل حقوقها سوى اللجوء إلى المعاهدات والمواثيق، وإذا نُظِّمت هذه المعاهدات في ظل العدالة والأصول المشتركة بين الأقوام والطوائف، وطبقته حكومة على أساس العدل، لم تُهدر حقوق الأقلية ولا الأكثرية وتضمن العدالة الاجتماعية.

ولا تخلو الأقليات في البلاد الإسلامية من إحدى صورتين: إما أن يكونوا أتباع أحد أديان أهل الكتاب انتحلوا ديناً ومسلماً آخر أو أنهم لا يتبعون أي دين أصلاً.

أما غير المسلمين الذين يعيشون في البلاد الإسلامية، وقصدوا التوطن فيها، فإنهم لما كانوا أقلية ولهم دين غير دين الإسلام الذي هو دين الأكثرية، فإن توفرت لهم فرصة أن يعقدوا مع الحكومة ميثاقاً للتعايش السلمي فبذلك يتمكنون من استيفاء حقوقهم بنحو أفضل، وقد هيأ لهم الإسلام فرصة كهذه

وأثبت لهم حقوقًا. ومن الواضح أنّ حقوق الناس كافة ولا سيّما هذه الحقوق ليست من جهة واحدة، وبالسبب نفسه الذي يقتضي أن لا تُهدر حقوق الأقلية، يجب أيضًا مراعاة حقوق الأكثرية، وهذه الحقوق إن شُرعت بتوافق الجانبين كانت أقرب للعدالة، ولا بُدّ من الالتفات إلى أن الحكومات والأنظمة السياسية المعاصرة تفرض على الأفراد القيام ببعض الواجبات وفي المقابل تلتزم برعاية حقوقهم.

وقد وضع الإسلام للتعايش السلمي مع الأقليات الراغبة في السكنى في البلاد الإسلامية، لا سيما أهل الكتاب، ميثاقًا باسم «عقد الذمة»، رُوِعت فيه حقوق الأقلية والأكثرية وفي المقابل فإنّ ثمة واجبات وضعت عليهم وعلى الحكومة أيضًا.

وفي مستهل هذا الفصل نقدّم توضيحًا حول «عقد الذمة» وندرس ماهية وأهداف ذلك الميثاق، ثم نبيّن الشروط الموضوعية لعقد الذمة من وجهة نظر الفقهاء.

أ- تعريف وماهية «عقد الذمة»

يُقال عن وجه تسمية عقد الذمة إنّ كلمة «ذمة» التي تُجمَع على «ذمم» هي بمعنى الأمان والعهد، فقد جاء في المنجد: يقال: «أنت في ذمة الله أي في كنفه وجواره»⁽¹⁾.

وأيضًا بمعنى تحت ظلك وحمايتك، وجاء في تفسير المنار: «يسمّون أهل الذمة؛ لأن كلّ هذه الحقوق تكون لهم بمقتضى ذمة الله وذمة رسوله»⁽²⁾.

وعليه، فإنّ صفة أهل الذمة تُطلق على طائفة تحت حماية الدولة الإسلامية

(1) لويس معلوف، المنجد، ص 237.

(2) محمد رشيد رضا، المنار، ج 10، ص 289.

بعهد وميثاق ولهم تجاه الحكومة حقوق متبادلة.

ونقول توضيحاً لهذا المعنى: إن الإسلام أوصى بالسلام والتعايش السلمي قبل أن يأمر المسلمين بحرب الكفار وإعلاء كلمة الإسلام، وثمة سؤال يُطرح بين المفكرين الإسلاميين هو: هل الأصل في الإسلام هو الحرب أم الصلح أي ابتداء وفي حالة القدرة على الحرب؟ فالحرب أولى وإنما يجوز الصلح في حالة الضعف أو لأسباب ومصالح أخرى، أم أنه ابتداء وفي حالة الإمكان يجب التفكير بسبيل للصلح فإن لم يكن بُدّ من الحرب جازت الحرب، والجواب التفصيلي خارج عن هذه المقالة⁽¹⁾.

ويمكن القول باختصار إن الإسلام لا يرى أن الأصل هو الحرب؛ بل الحرب وسيلة لهداية الناس إلى الكمال وإزالة موانع عن وصول رسالة الإسلام إلى المستضعفين، أو لأسباب أخرى، وقد يجب أحياناً وكما جاء في تاريخ الإسلام، فإن النبي (ص) كان يأمر جيوش المسلمين بأن يدعوا الكفار إلى الإسلام أولاً فإن لم يقبلوا عقد معهم معاهدة صلح فإن رفضوا فالحرب هي الخيار الأخير، وقد جاء في الآية الشريفة: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾⁽²⁾، بمعنى أنهم إذا أرادوا التعامل بالسلم والمحبة فعليك أن تقبل، فالأصل في الإسلام ليس الحرب إلا أنها قد تجب في بعض الموارد، ولا يوجد اليوم فقيه يُفتي بوجوب الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة، والذين يجيزون الجهاد الابتدائي يحكمون بذلك في زمان حضور الإمام صاحب الزمان (عج)، وواضح أن الإمام (ع) لا يبدأ الحرب لغرض فتح البلدان والتسلط عليها؛ بل للقضاء على الظالمين ورفع الموانع عن تبليغ رسالة الإسلام إلى المستضعفين، وواضح أيضاً أن أي طائفة يمكنهم أن يعقدوا معه ميثاق صلح ويعيشوا تحت ظل حكومته العادلة.

(1) بحث الكاتب هذا الموضوع في مقالة مستقلة، معدة للنشر.

(2) سورة الأنفال: الآية 61.

ويمكن تعريف «عقد الذمة» بأنه عقد تعاهدي من طرفين؛ أي كما إن للأقليات غير المسلمة حقوقاً والحكومة تتعهد برعاية الحقوق التي لصالحهم، فيجب عليهم أيضاً التعهد بواجبات تجاه الحكومة. وكما يقول أمير المؤمنين (ع): «أعظم ما افترض الله من تلك الحقوق حقّ الوالي على الرعية»⁽¹⁾، ويُعتبر هذا النحو من الحق أيضاً نوعاً من حق الوالي على الرعية وحق الرعية على الوالي لكنّه مكتوب ومعيّن عادة: والخصوصية المثيرة للانتباه في هذا الميثاق أنّه بعد انعقاده يكون لازماً من جانب الحكومة ولا يصحّ نقضه، أما من جهة الأشخاص الذين أبرم معهم فهو قابل للفسخ، يعني أنّه يمكنهم متى ما شاؤوا أن يتركوا جنسية البلد الإسلامي، ويخرجوا عن حمايتهم، لكن ما داموا راغبين بالبقاء في ظلّ المعاهدة، فلا يجوز للحكومة أن تنقض عهدهم وتتخلّى عن حمايتهم إلّا أن ينقضوا عهدهم بأعمالهم، وكما قال المحقّق الحليّ: «الفرقُ الثلاث (اليهود، النصارى، المجوس) إذا التزموا بشرائط الذمة أقروا على دينهم وعيشتهم في البلد الإسلامي سواء كانوا عرباً أو عجماء... إذا خرقوا الذمة في دار الإسلام كان للإمام ردّهم إلى مأمّنتهم»⁽²⁾؛ أي أنهم ما لم يقبلوا تابعية أخرى، وقبل اختيار الجنسية الجديدة فإنّهم لا يزالون في حماية البلد الإسلامي، وحتى إذا تُوفي الحاكم الذي كتب معهم عقد الذمة فعلى خليفته إمضاء وتنفيذ ذلك العقد؛ لأنّ الحاكم السابق عقد ذلك بصفته حاكم المسلمين؛ أي أنّ الحاكم بشخصه لم يكن طرف العقد كي يبطل العقد بوفاة. وحتى في مقدار الجزية أيضاً إذا حدّد الحاكم السابق مبلغاً لمدة معينة لا يستطيع الحاكم الجديد تغييره.

ولا يجوز المحقّق الحليّ حتى تغيير مقدار الجزية المعينة من قبل الحاكم السابق في حالة تعيينها بأمد أو اشتراط الدوام، إذا مات الإمام وقد ضرب لما قرّره من الجزية أمداً معيناً أو اشتراط الدوام، وجب على القائم بعده إمضاء

(1) نهج البلاغة، شرح: محمد عبده، الخطبة 211؛ نهج البلاغة، ترجمة وشرح: فيض الإسلام، الخطبة 207.

(2) المحقّق الحليّ، شرائع الإسلام، ص 250.

ذلك^(١) وهذا فرع وجوب الوفاء بأصل العقد، ولكنه بعد ذلك قَبْلَ أن المدة اذا لم تُعَيَّن من قبل (لذلك المقدار من الجزية) جاز للإمام أو الحاكم القائم مقامه أن يزيد أو ينقص مقدار الجزية.

والخلاصة أن الفقهاء لم يذكروا موردًا لنقض العقد من قبل الحكومة، ومع أنهم أعطوا أهل الذمة الخيار في التراجع عن العقد، وحتى أحاد أفرادهم يمكنهم التراجع عن العقد والهجرة إلى بلد آخر للسكنى أو التجنيس، وهذا يعدّ اليوم من الحقوق الطبيعية لكل إنسان.

ولا بدّ من القول هنا إن هذا العقد لا يُطبّق بعنوان الذمة، والحال أن أهل الكتاب وغيرهم من غير المسلمين يعيشون في الكثير من البلدان الإسلامية، لكنهم مثلاً لا يدفعون شيئاً للدولة بعنوان جزية، ولا يكتب عقد بينهم وبين الدولة، وهذا البحث يتطلب دراسة أصل العقد شروط الذمة كافة.

ولاتّضح المسألة لا بدّ من أن نقول:

أولاً: عندما نتحدّث عن عقد الذمة، لا يلزم أن يكون العقد مكتوباً وموقعاً؛ لأنّ العقد يمكن أن يكون شفاهياً أو بنحو آخر؛ أي أنه لم يذكر أيّ فقيه أن الكتابة من شروط صحة العقد، والعقد الشفاهي أيضاً نحو آخر من العقد.

ثانياً: اليوم إذ تقدّم الحكومة أنواع الحماية للأقليات التابعة للبلد الإسلامي، فإنها تستطيع أن تقرّر لهم وحتى الأكثرية المسلمة واجبات في إطار قوانين وتشريعات، وواضح أن المقصود هو الأمور العادلة والمشروعة لا غيرها، يعني حتى يمكن القول إن بعض واجبات الأفراد والدولة والتي تُذكر عادة في عقد الذمة أصبحت من الأعراف المسلّم بها للمجتمعات وقوانينها،

(١) المصدر نفسه، ص 253.

ويرى الناس أنهم ملزمون بتنفيذ الواجبات المعينة من الدولة، وترى الدولة نفسها مكلفة بضمان حقوق الأفراد والدفاع عنهم، وبعبارة أخرى: يمكن القول إن الكثير من شروط عقد الذمة يُعتبر اليوم من القوانين أو الأعراف المسلّم بها في المجتمعات وتجاوزها يستتبع عواقب وخيمة، وإنّ العقد لا يلزم أن يكون شفهيًا بين طرفين؛ لأنّ الأعراف والقوانين توجد كثيرًا من الأحيان بذاتها، مع ذلك فإنّ بعضها هو عقد بنفسه، كما إنّ بعض الأعراف ناشئة من تلك الموائيق، يعني أنّ ثمة علاقة متبادلة بين الأعراف والموائيق، ولا بُدّ من الالتفات إلى أنّ المستأمنين والمعاهدين الذين يطلبون التجنيس هذه الأيام يوقعون ميثاقًا لهذا الغرض أيضًا.

ب- أهداف عقد الذمة

ينبغي في البحث عن أهداف عقد الذمة أن ندرس هذه الأهداف من جهتين: فمن جهة الأهداف التي يروم تحقيقها الأشخاص الذين يكتبون العقد، ومن جهة أخرى الأهداف التي تروم الحكومة تحقيقها؛ لأنّ واجباتها تزداد بهذا العقد، ويمكن أن تسبّب لها مشكلات كثيرة اقتصادية وسياسية وعسكرية، وأمنية. ونشير هنا إلى بعض هذه الأهداف:

1- أهداف الحكومة من قبول عقد الذمة

من الواضح أنّه حتى في حالة قدرة الدولة الإسلامية على الحرب بعد دعوة الكفار للإسلام وعدم قبولهم، يمكن أن يعقد ميثاق الذمة، وإلاّ تستمر الحرب؛ أي مع القدرة على الاستمرار بالحرب، وكون الغلبة على العدو أمرًا يقينيًا وقطعيًا، ومع ذلك أمر بترك الحرب والقبول بعقد الذمة، وهذا يمكن اعتباره لأحد الأسباب الآتية:

1- إيصال صوت الإسلام والدعوة العملية

أحد أهداف إبرام عقد الذمة هو إيصال صوت الدعوة الإسلامية إلى

أسماع الآخرين بتوضيح أن غير المسلمين، وبسبب معاشره المسلمين وسماع نداء الإسلام ومشاهدة سلوك المسلمين عن قرب، يُدركون حقانية الإسلام ويُسلمون؛ لأنّ العمل بالأخلاق الإسلامية من قبل المسلمين المعزّز بالتوافق ومداراة بعضهم لبعض والسلوك العادل في المجتمع الإسلامي يدعو الآخرين إلى الإسلام؛ أي أنّ للدعوة العملية أثرًا مضاعفًا وينجذب الأفراد إلى الإسلام، وفي هذا قال السرخسي: «المقصود (من عقد الذمة) ليس هو المال؛ بل الدعاء إلى الدين بأحسن الوجوه؛ لأنّه بعقد الذمة يترك القتال أصلًا ولا يُقاتل من لا يُقاتل ثمّ يسكن بين المسلمين فيرى محاسن الدين ويعظه واعظ فربما أسلم»⁽¹⁾.

والخلاصة أنّ الهدف أولاً: سماع نداء الإسلام عن قرب.

وثانيًا: دعوتهم العملية للإسلام من خلال معاشره المسلمين.

2- إصلاح عقائد وأخلاق المجتمع

الهدف الآخر من عقد الذمة هو إصلاح العقائد والشؤون الأخلاقية للبشر، بمعنى أن الغرض الأساسي للأديان هو إصلاح البشر ورفقهم المعنوي، وعرض الاعتقادات الصحيحة، ويمكن القول إنّ هدف الحكومة الإسلامية من قبول عقد الذمة إصلاح عقائد وأخلاق الناس، وبغض النظر عن قبول دين الإسلام أو عدم قبوله في المستقبل فإنّ معاشرتهم الكثيرة للمسلمين تجعلهم ذوي سيرة اجتماعية سلمية ومقبولة، ويصلحون ويتركون الاعتقادات والأخلاق المذمومة. صحيح أن هذا التأثير والتأثر من الجانبين؛ أي من الممكن أن يتأثر المسلمون ببعض هذه الآداب والأخلاق الفاسدة أيضًا، لكن لما كانت أكثرية المجتمع مسلمين وذوي أخلاق عالية وكمالات إنسانية، فإنّ تأثير هذا النحو من الكمالات على الأقلية أكبر بكثير من تأثر المسلمين بهؤلاء، يرى مؤلف كتاب «آثار الحرب» «أنّ أهداف عقد الذمة سامية يراد منها نشر

(1) شمس الدين السرخسي، المبسوط، ج 10، ص 77.

الرسالة الإصلاحية بين الأمم وترقية شؤونهم، وبعث العقيدة الصحيحة في قلوبهم باعتبارها قضية الإنسان الأولى في هذا العالم... وإنما كانت العدالة والرفق والرحمة هي الظواهر السائدة في معاملة المسلمين لغيرهم»⁽¹⁾.

وربما كان هذا الهدف أكثر قيمة وأهمية من الهدف الأول وهو الدعوة للإسلام؛ لأن عقد الذمة دائمي ولا إصرار على إسلام المعاهد، والظاهر أن الاهتمام بإصلاح الأمة وارتقائها أكثر من الاهتمام بدعوة الآخرين إلى الإسلام.

3- إيجاد مجتمع موحد

التفرقة والتشتت من عوامل سقوط المجتمعات، وإن كانت الأقلية مضطرة لاتباع رأي الأكثرية، فإن ضياع حقوق الأقلية أو حتى اعتقادهم أن حقوقهم مسحوقة من قبل الأكثرية، يولد سوء ظن ويدعو الأفراد إلى ردود فعل تؤدي إلى زوال نظام المجتمع، لهذا السبب اقترح الإسلام أن تعقد معاهدات مع الأقليات الموجودة في المجتمع الإسلامي لمراعاة حقوقهم، وليساهموا في الانسجام والوحدة الوطنية؛ لأن معاهدات كهذه مطمنة لحقوق كثيرة في مصلحة هؤلاء هي بذاتها إعطاء شخصية لهم، وهذا يؤدي إلى شعورهم بالمشاركة في الأمور الاجتماعية، وسعيهم لوحدة المجتمع وتماسكه، ويرى بعض الكتاب:

ولا ريب في أن المقصود الأصلي من هذا الميثاق إيجاد أجواء الأمن والتفاهم والحياة المشتركة والتعايش السلمي بين الفرق الدينية المختلفة تحت ظل الدولة الإسلامية⁽²⁾. أي أن الحكومة التي تهدف إلى إيجاد أجواء الأمن والاتحاد والتعايش والتوافق فللوصول إلى ذلك الهدف تقوم بإبرام معاهدات تكون أساساً لإعطاء الحقوق مع الأقليات الموجودة في المجتمع.

(1) وهبة الزحيلي، آثار الحرب، ص 708.

(2) عباس علي عميد الزنجاني، حقوق اقلية ها، ص 57.

ولا يخفى أن هذا البحث يمكن تعميمه على الأقليات والأحزاب السياسية أيضًا؛ لأنّ توافق هؤلاء مع الحكومة سيؤدّي إلى بقاء واستمرار النظام.

5- المنع من ضياع حقوق الأقليات

أحد أهداف الأديان السماوية إحقاق الحق وتطبيق العدل في المجتمعات الإنسانية، وكلّ إنسان مهما كان مذهبه أو اعتقاده يتمتع بحقوق في حياته الاجتماعية، وتطبيق العدل في المجتمع هو إعطاء الحقوق لأصحابها، إلّا أنّ لازم إعطاء الحقوق كون حدودها مميزة ومعينة، ووجود الحدود في الحقوق يلازمه أيضًا وجود القانون في المجتمع، ولهذا فإنّ الإسلام ومن خلال عقد الذمة ميّز إلى حدّ ما حقوق وواجبات غير المسلمين الذين يعيشون في البلدان الإسلامية، وجعل عقد الذمة مبنىً وأساسًا لإعطاء حقوقهم، والملفت للنظر ورود أحاديث كثيرة عن نبيّ الإسلام والأئمة الأطهار (ع) تدلّ على رعاية حقوق الكفار المعاهدين ومن ضمنهم أهل الذمة أيضًا، والتي تقدّم بعضها في مباحث الحقوق الاجتماعية، وسيأتي بعضها أيضًا في بحث المعاشرة معهم.

ونشير هنا إلى رواية واحدة، حيث نقل عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) أنّه لما سمع بظلم وقع على امرأة معاهدة ونهبت حليّها من قبل جيوش معاوية (التي كانت تقاتل باسم الإسلام) قال (ع): «لو أن امرأ مسلمًا مات من دون هذا أسفًا ما كان عندي فيه ملومًا؛ بل كان عندي به جديرًا»^(١).

إذن فالإسلام الذي يدعو إلى تطبيق العدالة وإعطاء حقوق المظلومين لا بدّ من أن يعترف بحقوق الأقليات الساكنة في البلدان الإسلامية، وبوجوب على الحاكم والرعيّة مراعاة حقوقهم، ويمكن القول إنّ إحدى طرق إعطاء الحق وإجراء العدل، إبرام موثيق مع الأقليات تلزم الحكومة برعاية حقوقهم؛ لأنّهم يستطيعون على ضوء هذه الموثيق أن يُحقّقوا حقوقهم في المحاكم الإسلامية.

(١) نهج البلاغة، ترجمة وشرح: فيض الإسلام، الخطبة 27.

6- منع نفوذ الأجانب والأعداء إلى البلد الإسلامي

تؤدي الاختلافات الدينية والتفرقة الطبقية إلى يأس الأفراد من الحكومة والسعي إلى تأخيرها، وتعطي الفرصة للأعداء من أهل ديانة الأقليات الساكنة في البلد الإسلامي لاستغلال أبناء ديانتهم للتجسس وجمع الأخبار وتبديلهم ببساطة إلى جواسيس، لذا فإن رعاية حقوق هؤلاء والتوافق معهم والإحسان إليهم تقلل هذا الاحتمال؛ أي أن معاهدات كهذه تساعد إلى حد ما على توحيدهم مع المسلمين وذلك بجعلهم يعتبرون عدو المسلمين عدوًا لهم، ويتجنبون التعامل معه وبالنتيجة يُحدّ من خطر الأعداء.

7- استعادة القوى لمحاربة الأعداء الأساسيين

لا شك في أن استمرار الحرب، وإن كان لصالح الحكومة الإسلامية ببعض الاعتبارات، إلا أنه يضرّ بها باعتبارات أخرى؛ لأنه مثلاً يقلل من القوى والمعدات العسكرية وهذا يؤدي إلى أن لا يكون للبلد القدرة الكافية في الحرب مع الكفار الحربيين الذين هم في حرب أو يتحيتون الفرصة لمحاربة البلد الإسلامي؛ أي أن الحكومة تستطيع بعقد الموائيق مع الفئات الصغيرة، مضافاً إلى استعادة قوتها، أن توجد مسانداً لها ليساعد المسلمين في الأوقات اللازمة ويمدّهم بالقوات والمساعدات المالية؛ لأنهم من سكّنة ذلك البلد أيضاً، ويرون الدفاع عنه من واجباتهم.

2- أهداف غير المسلمين من عقد الذمة

واضح أن الأقليات يستفيدون من عقد الذمة أكثر من الحكومة لأنهم بهذا العقد يصبحون مواطني البلد رسمياً، ويحصلون على حقوق المواطنين، ويلتزمون بأمور مثل بقية المواطنين لا غير، وربما اختلفت التزاماتهم عن تعهّدات المسلمين من بعض الجهات، وليس هذا تفضيلاً للمسلمين عليهم؛ لأنّ التزامات المسلمين قد تكون أكثر في بعض الحالات، ونشير هنا إلى بعض

أهداف أهل الذمة من معاهدة كهذه تتم عادة بناءً على طلبهم:

أ- تجنب الحرب والأضرار الناشئة منها

لما كانت الأقلية تحتمل غلبة العدو عليها والأضرار المترتبة عليها في الحرب، فإنها تغتنم أيَّ فرصة للصلح وعقد معاهدة مع العدو تنجيتها من الهلاك والزوال. ومثل هذه الفرص تؤمن الصلح وترك القتال بين المتخاصمين. وواضح أيضًا أن هؤلاء إذا علموا بحتمية غلبتهم على الخصم سوف لن يكونوا على استعداد لترك القتال مع المسلمين. والإسلام الذي يطمح للصلح والتعايش السلمي يأمر بإبرام معاهدات كهذه حتى مع اليقين بحتمية الغلبة على العدو في المستقبل القريب، مع العدو الذي يمثل أقلية وفي حالة ضعف.

والخلاصة: إنَّ أحد أهداف الأقليات من عقد معاهدات كهذه ترك الحرب اضطرارًا للإبقاء على وجودهم.

ب- إحقاق الحقوق في المجتمع

إحقاق الحقوق لا بدَّ من أن يكون على أساس قانون أو معاهدة، ولكي تمنع الأقليات من ضياع حقوقها فالأفضل أن تعقد معاهدة للتعايش السلمي مع الحكومة التي يتبعها أكثر الشعب ولها ديانتها نفسها؛ لأنَّه بدون ذلك ستضيع حقوقهم، بمعنى أنَّهم بعقد ذلك الميثاق يطلبون من الدولة الاعتراف بهم وإعطاء حقوقهم.

ويؤدِّي الاعتراف بهذه الطوائف هذه الأيام إلى حصولهم على الكثير من الحقوق، فقد اعترف قانون الجمهورية الإسلامية الإيرانية مثلاً بالأقليات الدينية المسيحية واليهودية والزرادشتية وحقوقهم الاجتماعية والسياسية كانتخاب ممثل عنهم في مجلس الشورى.

ج- الاستفادة من الحماية الشاملة للدولة

ثمة حقوق تترتب على المواطنة يتمتع بها جميع المواطنين من المسلمين وغير المسلمين، وعندما يعقد أهل الذمة الميثاق مع الدولة الإسلامية فإنهم يصبحون من مواطني هذا البلد رسميًا، وهذا يمنحهم حقوقًا تجاه الحكومة، وكما قال أمير المؤمنين (ع) في فلسفة تشريع الجزية (والظاهر أن المراد عقد الذمة):

«لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا»^(١). وهذا يدل على حماية الدولة لهم في مختلف الأبعاد.

4- ترجيح الحكومة الإسلامية على غيرها

مما لا شك فيه أن أحد الأسباب التي أدت إلى إقبال الأقليات بقوة على العيش في البلدان الإسلامية - ويشير التاريخ إلى نماذج كثيرة من هذه الهجرات - هو أن الحكومات الظالمة لا تراعي حقوقهم؛ بل تعاملهم بظلم وإجحاف، وتسلب منهم حق أي نوع من الاعتراض. كما إن من أهم أسباب ترحيب بعض الأقليات بجيوش المسلمين الفاتحة في القرن الأول الهجري، وتقديمهم الهدايا لها، هو تعاملهم معهم برأفة ومداواة.

يقول جرجي زيدان: إن المسلمين لما دُعوا إلى الاجتماع في اليرموك، وكانت حمص في ذمتهم، ردوا إلى أهلها ما كانوا أخذوه منهم من الجزية، وقالوا: «قد شغلنا عن نصرتكم والدفع عنكم فأنتم على أمركم»، فقال أهل حمص: «لولايتكم وعدلكم أحب إلينا مما كنا فيه من الظلم والضميم [على يد الروم]، ولندفعن جند هرقل عن المدينة مع عاملكم. فلهذا لم تكن الحكومة الإسلامية حملًا ثقيلاً؛ بل كان الأهالي في أكثر الموارد يفضلونهم على حكامهم

(١) عبد الله بن يوسف الزبيدي، نصب الراية، ج 3، ص 381.

الأصلين»^(١). ويضيف هذا الكاتب اللبناني المسيحي بعد مدحه وتمجيده للمسلمين: وهذا أدى إلى فتح الشام وفلسطين ومصر والعراق وإيران في مدة أقل من عشرين سنة في زمان عُمر واستمرار الفتوحات في زمان عثمان وما بعده^(٢).

تشير هذه العبارة إلى أن الإسلام قدّم للناس أفضل أسلوب للحكومة والإدارة حتى إن أتباع سائر الأديان يرغبون في العيش تحت ظل حكومة كهذه. ولا يخفى أن ثمة حكماً ظلمة تسلطوا على البلاد الإسلامية بعد صدر الإسلام، لكن مع ذلك فإنه لم يقع ظلم على الأقليات الساكنة في المناطق الإسلامية كما وقع عليها في بقية بقاع العالم، وسبب هذا الانسجام التعاليم الإسلامية التي تحث على حسن المعاشرة مع تلك الطوائف في المجتمع الإسلامي، هذا في وقت قامت الحكومات الصليبية والنازية الألمانية والنظام الإسرائيلي في قرن تطوّر الحضارة البشرية بأفعال ظالمة وعنصرية. وأشار التاريخ إلى أن غير المسلمين الذين يتبعون بقية الأديان السماوية كان تعاملهم وحشياً مع المسلمين عندما كانوا يتغلبون عليهم، بينما كان تعامل المسلمين معهم عند انتصارهم بعطف وإنسانية.

ج- آثار عقد الذمة

سبق وقلنا إن عقد الذمة لازمٌ من جهة الحكومة الإسلامية وجائز بالنسبة إلى أهل الكتاب، والآن لا بد من أن ندرس الآثار المترتبة على هذا العقد:

١- إنهاء الصراعات كافة

أهم الآثار التي يتركها عقد الذمة على العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين هو إنهاء الصراعات المسلحة كافة وإيجاد علاقات سليمة وتعايش

(١) جرجي زيدان، تاريخ تمدن اسلامي، ص 54.

(٢) المصدر نفسه.

سلمي بينهم، وهذا الأثر يستفاد من الآية الشريفة: ﴿قَتِلُوا 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﴾^(١)، وهذه الآية اعتبرت الحرب مشروعة مع أهل الكتاب حتى يُعْطُوا الجزية، وبعدها لا يوجد دليل مشروع للحرب. وهي تدلّ على أنّ مشروعية الحرب قائمة إلى حين الموافقة على عقد الصلح، فإذا قبلوا عقد الصلح فلا مشروعية للحرب، والمقصود من انتهاء الحرب إنهاء النزاعات كافة، وليس المقصود مثل حالة الصلح الموقت ووقت القتال.

2- الالتزامات المتبادلة

من الآثار الأخرى المترتبة على عقد الذمة، الالتزام المتبادل بين الحكومة والأقليات التي تبرم العقد على تنفيذ الالتزامات المذكورة في العقد؛ لأنّ الحكومة مكلفة بالحماية الشاملة للأقليات، ومن جهة الطرف الآخر مكلف أيضاً برعاية شروط العقد وخصوصاً شرطيه الأساسيين: دفع الضرائب التي تُسمّى الجزية والالتزام العملي بمقررات الحكومة؛ لأنّهم بعقد الميثاق أصبحوا مكلفين برعاية القوانين الداخلية كبقية المواطنين بحيث يمكنهم العيش بحرية وبأمان كاملين.

د- شروط عقد الذمة

كما تقدم فإنّه بحسب عقد الذمة لا بدّ من أن يلتزم طرفا العقد وهم أهل الذمة والحكومة الإسلامية التزامات، بالشروط المتفق عليها، بحيث يتعهد كلّ منهما للآخر بأن ينفذ أموراً أو يتركها.

والشروط التي تذكر في عقد الذمة على نحوين: شروط تُعدّ أركاناً رئيسة

(١) سورة التوبة: الآية 29.

للعقد ولا يتم بدونها، وشروط لا تُعتبر من الأركان الرئيسية، وقد قسم الشيخ الطوسي شروط عقد الذمة بهذا النحو:

الأركان: وهي الأمور التي لا بدّ من الإتيان بها في العقد، وهي عبارة عن: دفع الجزية، والالتزام بأحكام الإسلام. وهذان الشرطان من الشروط الأساسية ومن أركان عقد الذمة، وربما لذلك ورد ذكرهما في الآية التي صرّحت بوجوب الجزية: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾⁽¹⁾. وقد فسّروا «الصغار» بالالتزام بالأحكام الإسلامية، ولهذا السبب يرى الفقهاء وجوب ذكر هذين الشرطين في العقد. وقد قال الشيخ الطوسي: «فإن أغفل ذكرهما أو ذكر أحدهما لم ينعقد لقوله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾»، والصغار التزام أحكام المسلمين وإجراؤها عليهم⁽²⁾.

غير الأركان: وهي الموارد التي ليست ركنًا في العقد لكن تُهيئ عنها، ويلزم على أهل الذمة تركها، والمقصود الأمور التي لا بدّ من أن يمتنع أهل الذمة عن الإتيان بها في البلد الإسلامي، وهذه الشروط برأي الشيخ الطوسي وبعض الفقهاء ليست من أركان عقد الذمة، ولا يؤثر ذكرها في انعقاد وصحة عقد الذمة، قال الشيخ الطوسي: «فذكر هذه الأشياء كلّها تأكيد وليس بشرط في صحة العقد»⁽³⁾، وهي عبارة عن:

1- الأعمال المنافية للأمان.

2- التجاوز على المسلمين: سواء على أنفسهم أم عرضهم أو أموالهم ودينهم... إلخ، على البلد الإسلامي.

3- إظهار المنكرات في البلد الإسلامي.

(1) سورة التوبة: الآية 29.

(2) الطوسي، المبسوط، ج 2، ص 43.

(3) المصدر نفسه.

4- إحداهما المعابد وضرب الناقوس... إلخ، الجدير ذكره أن الشيخ الطوسي ذكر الموردين الآخرين في عنوان واحد، ويبدو للكاتب أنها مورد من مقولتين مختلفتين وإن اعتبر بعض الفقهاء كل إظهار منكراً.

ولا يفوتنا القول في هذا المبحث إننا قسمنا الشروط إلى أركان وغير أركان؛ لأن الشروط الركنية (الشرطين الأولين) إذا لم يكونا في العقد فإنه باطل، خلافاً للشروط غير الركنية (الشروط الأربعة الآتية)، لكن في مبحث العقوبات لما درسنا عقوبات ناقض الشروط غيرنا التقسيم إلى أصلية وتوافقية؛ لأن نقض الشروط الأصلية (الشروط الثلاثة الأولى) سواء ذكرت في العقد أم لم تذكر، فإنها تنقض العقد، خلافاً للشروط التوافقية التي إذا صرحت بها يكون نقضها نقضاً للعقد، وإلا فلا تكون ناقضة. وهنا نشرع بتوضيح كل واحد من الشروط الستة لعقد الذمة:

1- الجزية

أحد شروط عقد الذمة هو دفع الجزية، ويُعتبر هذا الشرط من الشروط الأساسية للعقد على قول أكثر الفقهاء؛ لأنهم اعتبروا ذكره واجباً في العقد، بتوضيح أن ثمة التزامات على طرفي العقد، وأهم التزام لأهل الذمة تجاه الحكومة الإسلامية دفع الجزية والالتزام بالأحكام الإسلامية، وفي المقابل يلتزم المسلمون برئاسة ومسؤولية الحاكم بحماية أنفسهم وأموالهم وغير ذلك.

وسندرس في بحث الجزية مواضيع عدة؛ أولها معنى الجزية وما هو المقصود منها، وتاريخها، وأسباب وضعها، وتفسير الآية المتعلقة بوجوبها، ومقدار وكيفية أخذها والإعفاءات عنها وموارد صرفها.

أ- معنى ومفهوم الجزية

ذكر اللغويون معنيين للجزية:

١- جزى: بمعنى الاكتفاء والكافي، قال الراغب:

الجزية: ما يؤخذ من أهل الذمة، وتسميتها بذلك للإجزاء بها في حقن دمهم، وقد قال الله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾، ويقال: جازيك فلان أي كافيك^(١).

وقال ابن الأثير في النهاية: وهي عبارة عن المال الذي يعقد للكتابي عليه الذمة، وهي فعله من الجزاء، كأنها جزت عن قتله^(٢). واعتبرها مصدرًا ثلاثيًا مجردًا بمعنى الاكتفاء.

وجاء في المنجد أيضًا: الجزية جمع جزى وجزئ وجزاء: ما يؤخذ من الذمي لأنها تجزي عنه؛ أي تكفيه معاملة والحريين، والجزية^(٣).

٢- الجزاء بمعنى العقاب أو الأجر، فقد اعتبره بعض اللغويين وغيرهم من الجزاء، فمثلاً قال الماوردي في الأحكام السلطانية: «اسمها مشتق من الجزاء على كفرهم لأخذها منهم صغاراً، وأما جزاء على أماننا لأخذها منهم رفقا»^(٤). والظاهر أنه فسرّها بهذا المعنى على الرغم من أنه اعتبر لفظة «جزية» مجملة في تفسيره للآية المذكورة. كما في مجمع اللغة العربية.

إلا أن بعض اللغويين رجحوا المعنى الأول، وكما مرّ فإن الجزية هي المال الذي يؤخذ من الذميين وفقاً لعقد الذمة.

أما النقطة المثيرة للانتباه - كما ذكر بعض الفقهاء^(٥) - فهي أنه يحتمل أن تكون الجزية معرباً للكلمة الفارسية «كزيت» بمعنى الضرائب والخراج التي

(١) الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، ص ٩١.

(٢) ابن الأثير، النهاية، ج ١، ص ٢٧١.

(٣) لويس معلوف، المنجد، ص ٩٠.

(٤) علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٤٢.

(٥) حسين علي منتظري، فقه الدولة الإسلامية، ج ٣، ص ٣٦٥.

كانت شائعة في إيران قبل ذلك وعُبرَ عنها في العربية «الجزية».

ب- نظرة إلى تفاسير الآية المتعلقة بالجزية

لقد أخذ مصطلح الجزية من الآية الشريفة: ﴿قَتِلُوا 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﴾⁽¹⁾. وهنا نتعرض لأقوال المفسرين في التفاسير المعتمدة لدى الفريقين، فقد ذكر الماوردي في الأحكام السلطانية أقوالاً وردت في تفسير فقرات الآية الكريمة⁽²⁾ نذكرها باختصار مع الأقوال الأخرى:

﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾: هم أهل الكتاب الذين آمنوا بالله في الظاهر، وقد أول الماوردي هذه الآية إلى «لا يؤمنون بكتاب الله» أو «لا يؤمنون برسوله محمد (ص)»، ويرى العلامة الطباطبائي أن السبب عدم اعتقادهم بالتوحيد الحقيقي وإن اعترفوا بأصل الربوبية.

﴿وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾: قال الماوردي: لا يخافون وعيد الآخرة، لا يصدقون بها وصفه الله تعالى من أنواع العذاب، وقال الطباطبائي: لم يعترفوا بالمعاد الحقيقي المقبول عند الله.

﴿وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾: قال الماوردي: ما أمر الله بنسخه من شرائعهم، ما أحله الله لهم وحرّمه عليهم، وقال الطباطبائي: بعض الأمور التي كانت حراماً في شرائعهم لكنهم لا يعتقدون بحرمتها كالخمر والخنزير.

﴿وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ﴾: قال الماوردي: ما في التوراة والإنجيل من أتباع الرسول، والدخول في الإسلام، وقال الطباطبائي: عدم اعتقادهم بالدين

(1) سورة التوبة: الآية 29.

(2) علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 142.

الحق وسنة الإسلام الحقّة.

﴿مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾: قال الماوردي: من دين أبناء الذين أُوتوا الكتاب، من الذين بينهم الكتاب في أتباعه كأبنائه.

﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾: قال الماوردي: حتى يدفعوا الجزية، حتى يضمنوها؛ لأنّ بضمانها يجب الكفّ.

﴿الْجِزْيَةَ﴾ من الأسماء المجملة، من الأسماء العامة.

قال الطباطبائي ما عن الراغب من أنّها «ما يؤخذ من أهل الذمة، وتسميتها بذلك للاجترأ بها في حقن دمهم».

﴿عَنْ يَدٍ﴾: قال الماوردي: عن غنى وقدر، أن يعتقدوا أنّ لنا في أخذها منهم يداً وقدره عليهم. وقال الطباطبائي: يُحتمل معنيان: يد الجارحة، بمعنى خذوها من أيديهم، والثاني: يد القدرة والنعمة والاستيلاء، بمعنى أن يكون مع القدرة والسلطة عليهم⁽¹⁾.

وقال الطبرسي في «مجمع البيان»: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ﴾؛ أي نقدًا من يده إلى يد من يدفعه إليه من غير نائب⁽²⁾.

ويرى بعض علماء الشيعة أيضًا أن قيد «عن يد» بمعنى القدرة، وطرحوا مسألة اشتراط قدرة أهل الكتاب على دفع الجزية⁽³⁾، كما أشار العلامة الطباطبائي إلى ذلك أيضًا.

﴿وَهُمْ صَغُرُونَ﴾: قال الماوردي: أذلاء مستكينون، أن تجري عليهم أحكام الإسلام. وقال الطباطبائي: أي خضوعهم للسنة الإسلامية والحكومة

(1) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج9، ص246.

(2) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان ج3، ذيل الآية 29 من سورة التوبة.

(3) عباس على عميد الزنجاني، حقوق اقليات ها.

الدينية لا إهانتهم والسخرية بهم من جانب أولياء الحكومة الدينية، فإن هذا لا يحتمله السكينة والوقار الإسلامي كما يقول: فمعنى الآية... حتى يصغروا عندكم، ويخضعوا لحكومتكم، ويعطوا في ذلك عطية مالية مضروبة عليهم يمثل صغارهم ويصرف في حفظ ذمتهم، وحقن دمائهم، وحاجة إدارة أمورهم⁽¹⁾.

ويقول الشيخ الطوسي في هذا المجال: «وأما التزام أحكامنا وجربانها عليهم فلا بدّ منه أيضًا وهو الصغار المذكور في الآية»⁽²⁾، فهو يفسر الصغار بالالتزام بأحكام الإسلام، كما إن بعض الفقهاء المعاصرين يعتقدون بهذا الرأي ويرون أن تفسيره بالدّلة بعيد عن الثقافة الإسلامية وسيرة النبي والأئمة⁽³⁾.

يبدو أن الآية بيّنت الشروط الأساسية لعقد الذمة: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾، فتشير هذه العبارة إلى دفع الجزية والالتزام بأحكام الإسلام؛ لأن الجزية لا تُدفع إلى الأفراد؛ بل تُدفع إلى الحكومة، والخضوع مقابل الحكومة هو الالتزام بأحكام الإسلام وترك ما ينافي الأمان، ويمكن استنباط الشروط كعدم إيذاء المسلمين وعدم التظاهر بالمنكرات أيضًا؛

(1) انظر: محمد رشيد رضا، المنار، ج 10، ص 289؛ جلال الدين السيوطي، الإتيان، ج 4، ص 166؛ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 9، ص 247.

(2) الطوسي، المبسوط، ج 3، ص 247.

(3) ولتوضيح هذا المسألة أكثر فالأفضل أن نذكر ما قاله مؤلف دراسات في ولاية الفقيه، فإنه بعد إيراد التفسير المختلفة للآية يحمل على المفسرين والفقهاء الذين فسروا الصغار بالدّلة فيقول: ولا يخفى أن الهيئات المذكورة في كلماتهم لا تناسب ثقافة الإسلام، وما نعرفه من سيرة النبي (ص) والأئمة الهداة، ويشبه أن تكون متخذة من سيرة الأمويين وعماهم، ومن الميزات الطائفية والعنصرية، وفي كتاب أمير المؤمنين (ع) لمالك حين ولّاه مصر: «وأشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم واللفظ بهم، ولا تكن عليهم سبعا ضاريا تغتتم أكلهم، فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق». وقد روي أن النبي (ص) قام لجنازة يهودي فقيل: إنه يهودي، فقال: «أليست نفسا؟» فهذا منهج الإسلام وثقافته في الكافر الذي تحت لوائه وذمته حتى بالنسبة إلى جنازته ونعشه، لا أن يؤخذ منه ماله ثم تضرب لهزيمة أو يزخ في قفاه ويتلّ، فتدبر. (حسين علي منتظري، فقه الدولة الإسلامية، ج 3، ص 470).

لأن الالتزام والخضوع مقابل الحكومة الإسلامية يتضمن هذه الأمور. ويرى مفسرو أهل السنة أن في هذه الآية قيدين؛ أحدهما لمصلحة أهل الذمة، والآخر لمصلحة المسلمين، فإن قيد «عن يد» يعني تؤخذ الجزية حالة وجود القدرة في المعيشة.

وقيد ﴿وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾؛ أي خضوعهم تجاه الحكومة والالتزام بالأحكام الإسلامية، وهذا القيد لمصلحة المسلمين، ويعتقد هذا الكاتب بأن على الحكومة مقابل دفعهم الجزية - وطبقاً لشروط عقد الذمة - ضمان أمنهم، والدفاع عنهم، والتعامل معهم بالعدل والمساواة، وحرمة ظلمهم وتكليفهم ما لا يطيقون⁽¹⁾.

ويرى بعض الكتاب الشيعة أن صاغر لما كانت في اللغة بمعنى راضٍ بالخضوع والصغر (ببيان أن الذلة والصغار مستنبطة من أصل معنى (صاغر)، وتستعمل في هذا المعنى بمناسبة، وهذه الآية ليست من مواردنا)، فلا بد من أن تفسر صاغر هنا بمعنى الرضا والاعتراف والخضوع تجاه الحكومة الإسلامية، وليس فيه دلالة وإشعار بالضرب والإهانة والتعامل بشدة⁽²⁾.

ج- تاريخ أخذ الجزية

في هذا البحث يحسن الإشارة إلى تاريخ مختصر منها في الفترة الإسلامية وقبلها لأن بعض أحكام الإسلام تأسيسية وبعضها إمضائية.

والأحكام الإمضائية هي الأحكام التي كانت شائعة بين الناس قبل الإسلام وأكد الإسلام صحتها، أما الأحكام التأسيسية فهي الأحكام التي لم تكن موجودة فأوجدها الإسلام.

(1) محمد رشيد رضا، المنار، ج10، ص289.

(2) عباس علي عميد الزنجاني، حقوق اقلية، ص103.

أما أنّ الجزية من أي الأحكام فهذا محل بحث، وفي البداية لا بدّ من التذكير بأنّ بعض المستشرقين يرون أنّ الجزية هي «الباجي» نفسه الذي كان يأخذه الملوك مضافاً إلى الضرائب ونفقة الحرب من رعاياهم قبل السلطة عليهم، أو يأخذونه من الولاة الذين تحت سلطتهم مقابل ما أعطوهم من المقام، وإن كانوا يأخذون من رعاياهم خراجاً وضرائب وغيرها بنسبة ما يدفعون من الـ «باجي».

والجواب عن أقوال كهذه نذكر أولاً ما قاله المفكر المسيحي النصف جرجي زيدان:

«وقد اعتاد الرومان والإيرانيون على دفع ضرائب كهذه، ولذا كان أعراب غسان المقيمون في الشام يأخذون إعانة من الرومان وعرب العراق من الإيرانيين لكي يساعدوهم على الطرف المقابل».

ويضيف قائلاً: «لم تكن الحكومة الإسلامية حملاً ثقيلاً على الناس؛ بل إنّ الناس كانوا في أغلب الحالات يرجحون الحكومة الإسلامية على الحكومات الأخرى، وكانت الجزية التي يأخذها المسلمون أقل بكثير من الضرائب الباهظة التي كان يأخذها الرومان والإيرانيون»⁽¹⁾.

وكذلك يقول الشيخ رشيد رضا في المنار: «بناء على تتبعنا فإنّ كسرى أنوشيروان أول من سنّ الجزية ووضع لها أصولاً ورتّب مقرّراتها... ولم يكن الدين الإسلامي أول من ابتدعها، وكان كسرى قد أعفى الجند والمقاتلين من دفع الجزية واتبعه عمر بن الخطاب في ذلك»^{(2) (3)}.

واعتبر بعض الكتاب أنّ الخراج والجزية شيء واحد، إلّا أن آخرين

(1) جرجي زيدان، تاريخ تمدن اسلامی، ص 54.

(2) محمد رشيد رضا، المنار، ج 10، ص 292.

(3) انظر في هذا الموضوع: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب، ج 5، ص 299.

فرّقوا بينهما فقالوا إنّ الخراج هي الضريبة التي تُؤخذ على الأراضي التي تحت تصرفهم⁽¹⁾ ⁽²⁾. ويظهر أنّ هذا الفرق صحيح بالنظر إلى الروايات الواردة عن أهل بيت النبي (ع) بعدم أخذ ضرائب غير الجزية من أهل الذمة، ويمكن القول إنّ الجزية تشبه تلك الضرائب التي تأخذها الحكومة الإسلامية من المسلمين ولا تُعتبر أتاوة بأيّ وجه؛ بل يرى بعض الفقهاء أنّ أهل الذمة لما كانوا غير مكلفين بمحاربة أعداء البلاد، ودائماً يتحمل المسلمون مهام الحرب، فإن اشترك أحد أهل الذمة في الحرب سقطت عنه الجزية⁽³⁾، والحال أننا حتى إذا قلنا إنّهم كالمسلمين ملزمون بالاشتراك في محاربة أعداء الوطن، فإنّ دفع الضرائب واجب، وإنّ صح أن يقرّر الحاكم عدم أخذها من بعضهم ولزوم أخذ الجزية بتلك العلة، وهي أنهم يريدون الاستفادة من مساعدة الحكومة المتنوعة كالمسلمين الذين يدفعون الخراج أو الضرائب الأخرى، فكيف يصحّ عدم أخذ أي ضريبة منهم مع تمتّعهم بالأمن على النفس والمال... إلخ. فهذا تفضيل لهم على المسلمين لأنّ المسلمين مضافاً إلى الخراج والضرائب الأخرى يدفعون زكاة أموالهم الأخرى إلى الحكومة، وتصرف الحكومة تلك الأموال في الدفاع عنهم، وهذا الدفاع يطبق لمصلحة أهل الذمة أيضاً، ويصل إلى حد يرى فيه الفقهاء أنّ أحدهم لو قتل خطأً وكان عاجزاً عن دفع دية فإن عاقلته التي تدفع الدية هي الحكومة الإسلامية؛ أي أنّ الحاكم لا بد من أن يدفع دية قتل الخطأ، والحال أن المسلم إذا قتل خطأً فلا بدّ من أن يدفع دية أقاربه من جهة الأب في الوهلة الأولى، وفي حالة عجزهم وعجزه في المرحلة التالية دُفعت من بيت المال.

(1) عباس علي عميد الزنجاني، حقوق اقليات ها، ص 115.

(2) جاء في الرواية أنّ محمد بن مسلم سأل الإمام علياً (ع) قائلاً: «سألت عن أهل الذمة: ماذا عليهم مما يحقنونه به دماءهم وأموالهم؟ قال (ع): «الخراج فإن أخذ من رؤوسهم الجزية فلا سبيل على أراضيهم وإن أخذ من أراضيهم فلا سبيل على رؤوسهم». (الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 4، الباب 32، ص 118).

(3) وهبة الزحيلي، آثار الحرب، ص 698.

ولا يخفى أنّ الحاكم يمكنه أن يعفي فردًا أو أفرادًا من الجزية، وعليه
تؤخذ الجزية من غير المسلمين الذين أبرموا عقد الذمة مع الدولة الإسلامية،
ولا تؤخذ منهم أي ضرائب غيرها.

النقطة الأولى التي ينبغي ذكرها في هذا المجال أنّ الجزية تؤخذ بناءً على
عقد الذمة الذي أبرم بتراضيهم مع الحاكم الإسلامي مقابل الجزية التي يدفعها
هؤلاء، والحاكم الإسلامي تعهد بأمور أيضًا؛ أي أنّ العقد من طرفين، وهذا
يشبه المعاهدات التي تعقدها الدول الصغيرة لتكون تحت حماية قوة عظمى في
مواجهة الأعداء. مع فارق أنّ أهل الذمة يعيشون في البلد الإسلامي ويريدون
الاستفادة من حماية الدولة الإسلامية بدفع الضرائب؛ أي أنّه إذا لم تحسب
الضرائب، فيمكن اعتبارها معاهدة حماية لمجموعة مع الحكومة، ولو أنّ
الكاتب يرى أرجحية جانبها المالي بقرينة المباحث المذكورة والروايات التي
أمرت الحاكم بعدم أخذ ضرائب أخرى منهم.

على هذا الأساس يمكن القول إنّ الجزية لم تؤسس في الإسلام وإنّما فيها
جنبه إمضائية، والظاهر أنّها أخذت من الكلمة الفارسية «گزيت» التي كانت
نوعًا من الضرائب، كما يقول المؤرخون إنّ هذا النوع من الضرائب كان معروفًا
في إيران قبل الإسلام.

وجدير بالذكر أنّه، وإن لم تُعرف حماية الدول قبل الإسلام لدافعي الجزية
أيضًا، بذلك المقدار المقرّر في الإسلام أو أقلّ منه، إلّا أنّ القرائن في صدر
الإسلام تشير إلى أنّ المسلمين كانوا يأخذونها مبلغًا قليلًا أو لا، وعادلة وبنسبة
دخل الأفراد ثانيًا، وإن اعتناق الإسلام يومًا فيومًا قرينة على أنّ الحريّات
المُعطاة في الإسلام كانت أوسع ممّا أعطته الأديان والحكومات الأخرى، وأنّ
إعطاء الجزية في مقابل ذلك يُعدّ أمرًا سهلاً ويمكن تقبّله ثالثًا.

كذلك فإنّ قبول أهل الكتاب للجزية وعدم تعجبهم من دفع مبلغ كهذا
وعدم اعتراضهم؛ بل واقترحهم في بعض الموارد دفع الجزية مقابل حماية

الحكومة لهم؛ كُلُّها قرائن على أنَّ قوانين كهذه كانت متعارفة في تلك الأعصار.

وفي دراسة هذا الموضوع في تاريخ الإسلام نرى أنَّ النبي الأكرم (ص) عقد في مواضع عدَّة ميثاق الذمَّة مع أهل الكتاب، ومنحهم حماية الدولة بأنواعها لقاء أخذ الجزية منهم، فمثلاً لم يُجبر يهود خيبر على اعتناق الإسلام أو الخروج من أراضيهم بعد المعركة؛ بل قبل طلبهم في السُّكنى في منطقة خيبر، والانتفاع بالأراضي وبساتين النخيل في مقابل دفع نصف حاصل تلك المزارع إلى المسلمين. وهكذا بقي أهل خيبر على دينهم يمارسون شعائرهم الدينية بحريَّة تامة، وفي مقابل هذا الأمان الذي حصلوا عليه في ظلَّ الدولة الإسلامية كانوا يدفعون مبلغًا سنويًا زهيدًا إلى الحكومة لا غير، والحال أنَّ المسلمين فردًا فردًا لم يتقاعسوا عن دفع الصَّدَقَات كالحُمس والزكاة^(١). وجاء في سيرة ابن هشام أنَّ حسن تعامل المسلمين مع أهل الكتاب كان ملحوظًا بحيث إنَّ عبد الله بن رواحة مبعوث الدولة الإسلامية لأخذ جزية خيبر تعامل بتلك الدقة والإنصاف معهم حتى قال اليهود: بهذا قامت السموات والأرض^(٢)، وعندما عقد نصارى نجران ميثاقًا مع النبي (ص) ومضى النبي (ص) وخليفته أمر المسؤولين عن أخذ الجزية بحسن السلوك وعدم التشديد عليهم إلى حدِّ لم يوصي بالمسلمين بقدره^(٣).

وكان أمير المؤمنين (ع) يوصي عمال الخراج (والجزية) كما في نهج البلاغة: «... ولا تبعن الناس في الخراج كسوة شتاء ولا صيف ولا دابة يعتملون عليها ولا عبدًا ولا تضربن أحدًا سوطًا لمكان درهم، ولا تمسن مكان أحدٍ من الناس مصلًّا ولا معاهد إلَّا أن تجدوا فرسًا أو سلاحًا يعرى به على أهل الإسلام»^(٤).

(١) جعفر السبحاني، فروغ ابدیت، ج ٢، ص ٢٦٤.

(٢) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٣، ص ٣٦٩.

(٣) جعفر السبحاني، فروغ ابدیت، ج ٢، ص ٤٣١.

(٤) نهج البلاغة، الكتاب رقم ٥١.

وبعد صدر الإسلام؛ أي في زمان الأمويين والعباسيين، كان يُعامل مع أهل الذمة أيضًا ببعض وصايا النبي الأكرم (ص)، فمثلاً في عهد حكومة الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز كتب له ولاية العراق ومصر عن قلة واردات بيت المال من الجزية لاعتناق الناس الإسلام، فغضب الخليفة وكتب لهم أن الله سبحانه بعث محمداً (ص) لهداية الناس لا لجمع الثروة، وقال لحاكم العراق: «أقسم بالله إنّي أحب أن يسلم جميع الناس ونعمل أنا وأنت في الزراعة لتأكل خبزنا من كد أيدينا»⁽¹⁾.

وعليه، يمكن أن ندرك تلك الحقيقة وهي أنّ الهدف من أخذ الجزية والخراج حتى عند الخلفاء بعد عصر النبوة لم يكن إثراء الحكومة؛ بل إعمار البلاد وإن كان ميل بعضهم لجمع الجزية أكثر من ترويج الإسلام.

د- سبب وضع الجزية

ذكرت آراء عدّة حول فلسفة وضع الجزية نشير إلى بعضها:

1- يرى بعضهم أنّ الدولة الإسلامية تعهّدت في عقد الذمة بحماية أهل الذمة، وهذه الحماية تحتاج إلى نفقة ومصاريف، ولتأمين هذه النفقات تأخذ الحكومة الجزية من أهل الذمة. فالجزية في الواقع كالضرائب التي تأخذها الحكومة من الناس لمصاريفها، رُوي عن أمير المؤمنين (ع) أنّه قال: «إنّما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا». وعلّلها أبو يوسف أيضًا في الخراج: «لأنّ دماءهم»⁽²⁾ وأموالهم إنّما أحرزت بأداء الجزية، والجزية بمنزلة مال الخراج»⁽³⁾. وكذلك جاء في الأحكام السلطانية: «ويلتزم لهم ببذلها حقان: أحدهما الكفّ عنهم والثاني الحماية لهم، ليكونوا بالكف آمنين وبالحماية محروسين»⁽⁴⁾.

(1) عباس علي عميد الزنجاني، حقوق اقليات ها، ص 118.

(2) عبد الله بن قدامة، المغني، ج 8، ص 445.

(3) يعقوب بن إبراهيم الكوفي، كتاب الخراج، ص 133.

(4) علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 143.

ويقول مؤلف «فقه الدولة الإسلامية» في بحثه عن مقدار الجزية أيضًا: «نعم... للإمام أن يزيد في جزية الرجل بلحاظ أهله وعباله، حيث إن الحماية لهم تستدعي مؤونة زائدة على الدولة الإسلامية، ولكن الجميع على عهدة المعيل لا العيال»⁽¹⁾.

يظهر من ذلك أن الكاتب المذكور يرى أن الجزية عوض عن حماية الدولة الإسلامية لنفوس أهل الذمة وأموالهم وغيرها؛ لأنه يصرح بذلك في موضع آخر أيضًا فيقول: «كانت الجزية تُؤخذ من أهل الكتاب عوضًا عن حفظ ذمتهم، والكف عنهم والدفاع عن حقوقهم وحرماتهم، ولا غنى للحكومة التي تريد أن تقوم على ساقها على الضرائب المالية حقًا كانت الدولة أم باطلة»⁽²⁾.

2- يرى آخرون أن الجزية بدل من الزكاة والخمس المفروضة على المسلمين؛ لأن الزكاة والخمس تكونان تحت تصرف الحاكم الإسلامي وهو ينفقهما في المصاريف اللازمة للحكومة مضافًا إلى مصارفها المقررة. وقد جاء في كتاب «غير المسلمين في المجتمع الإسلامي»: «إنها (الجزية) تدل على فريضتين فرضتا على المسلمين وهما فريضة الجهاد وفريضة الزكاة، ونظرًا إلى الطبيعة الدينية لهاتين الفريضتين لم يلزم بها غير المسلمين»⁽³⁾. فقد شُبّهت الجزية في هذه العبارة بالزكاة؛ لأن الزكاة لا تؤخذ من غير المسلمين، ولما كان هؤلاء يعيشون في البلد الإسلامي فإنهم يدفعونها بدلًا من الزكاة التي يدفعها المسلمون للحاكم الإسلامي، وثمة رواية على عدم أخذ شيء منهم غير الجزية حيث يُسأل محمد بن مسلم من الإمام الباقر (ع): في أهل الجزية يُؤخذ من أموالهم ومواشيهم شيء سوى الجزية؟

(1) حسين علي منتظري، فقه الدولة الإسلامية، ج3، ص419.

(2) المصدر نفسه، ص366.

(3) يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص55.

قال (ع): «لا»^(١)؛ لأنه يجب الخمس والزكاة في أموال ومواشي المسلمين، أما أهل الذمة فليس عليهم ضرائب كهذه، ولا يدفعون شيئاً سوى الجزية.

3- يرى بعض الفقهاء أن الجزية وُضعت بدلاً من عدم مساعدة أهل الذمة للمسلمين في الحرب، ويتبنّى هذا الرأي بعض فقهاء الحنفية^(٢)، والظاهر أن هذا الرأي نشأ من أن أهل الذمة إذا شاركوا في الدفاع عن البلد الإسلامي لا تُؤخذ منهم الجزية^(٣). وأيضاً الجزية لا تُؤخذ من المرضى والكهول والنساء؛ لأن هؤلاء لو كانوا مسلمين لما وجب عليهم الجهاد.

ويعتقد الكاتب أن السبب الأساسي لتشريع الجزية، وكما يقول أمير المؤمنين (ع) حماية الحكومة لهؤلاء؛ لأنّ حماية الحكومة لأنفس وأموال... إلخ، هؤلاء والمسلمين تستلزم نفقات يدفع المسلمون الجزء الأكبر منها... وفي بعض الموارد تُقدّم لهم الحكومة أيضاً مساعدات اقتصادية، فمثلاً الحكومة هي عاقلة القاتل خطأ منهم، وهذا المورد وأمثاله يبيّن الحماية الاقتصادية لهم من قبل الحكومة. وأيضاً الدفاع عن البلد ومحاربة الأعداء وحفظ الأمن أيضاً من واجبات الحكومة، وتحتاج إلى نفقات لا بد من أن تصرفها، وطبيعي أن مصاريف الحكومة يدفعها الذين يعيشون في كنفها وينعمون بالأمن، وأهل الكتاب أيضاً غير مستثنين من هذا الأمر.

ومن المناسب هنا الإشارة إلى أن بعضاً يعتقدون أن الجزية عقوبة، ويقولون: إنّ عقوبة الكفار الذين بقوا على دينهم هي الجزية^(٤)، ويجب أن تُؤخذ منهم بإهانة وشدة لكي يرغبوا في الإسلام.

وردّاً على هؤلاء لا بد من القول إنّ أسلوب الدعوة إلى الإسلام، وعلى ضوء

(١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ١١، ص 68، ح 4؛ الكليني، الكافي، ج 3، الزكاة، الباب 7، ص 568، ح 7.

(٢) عبد الله بن قدامة، المغني، ج 8، ص 504.

(٣) وهبة الزحيلي، آثار الحرب، ص 698.

(٤) عبد الله بن قدامة، المغني، ج 8، ص 503.

الآية الشريفة: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾⁽¹⁾، هو الحكمة والموعظة الحسنة والتي تتنافى مع الغضب على الشخص وإهانته، والإسلام أجاز لأهل الذمة العيش في البلد الإسلامي مقابل دفعهم لمبلغ سنوي قليل، ولو أراد الضغط الاقتصادي عليهم حتى يعتنقوا الإسلام لفرض عليهم مبالغ كبيرة؛ بل المقصود من عقد الذمة هو اختلاطهم مع المسلمين وتأثرهم بهم، وهذا المقدار القليل من الجزية بسبب حماية الحكومة لهم والنفقات التي تبذلها في هذا المورد لا غير.

ويرى مؤلف «فقه الدولة الإسلامية» أن قبول عقد الذمة المقترن بالتزام مالي أيضًا له هدف أسمى وهو تأثر أهل الكتاب بالمسلمين؛ لأن الثقافة الإسلامية الراقية والقوانين والأخلاق الإسلامية الحاكمة في المجتمع يمكن أن يكون لها تأثير كبير في أفرادها⁽²⁾. وتأثير هذا الجانب من المعاهدة في اعتناق الإسلام كبير بحيث ليس لدفع الجزية ذلك المقدار، وربما أدى أخذ الجزية بغضب وشدة إلى نتائج عكسية، وإن دخلت طائفة في الإسلام ظاهراً، أما إذا كانت الدعوة بحسب المنهج الذي أوصى به القرآن فإن تأثيره يكون في أعماق الإنسان، ويترك أثراً ثابتاً في نفوس أهل الذمة.

ومن جهة أخرى، فإن أي طائفة تجبر ضعفها بالاستناد إلى قدرة أكبر، وهذه الحماية من الأعلى تستلزم دفع حق الحماية، وفي العالم المعاصر ترتبط الدول الضعيفة بالمنظمات الدولية وتدفع أجوراً لكي تكون تحت حماية هذه المنظمات.

وتوجد تعاملات كهذه بين الدول أيضاً، وقطعاً فإن حماية الدولة الإسلامية للأقليات قضائياً وسياسياً واقتصادياً وعسكرياً لا يمكن مقارنتها

(1) سورة النحل: الآية 125.

(2) حسين علي منتظري، فقه الدولة الإسلامية، ج 3، ص 389.

بحماية الدول العظمى للدول الضعيفة.

هـ- ممن تُؤخذ الجزية؟

من الذين يمكنهم دفع الجزية؟ وهل إنَّ غير المسلمين جميعًا يمكن أن يدفعوا الجزية ويدخلوا تحت حماية الحكومة الإسلامية أم أنَّ بعض الكفار فقط يمكنهم ذلك؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال لا بدَّ من تحديد طوائف الكفار. وفي هذا المجال يرى الشيخ الطوسي في «المبسوط» أنَّ الكفار ثلاث طوائف:

1- أهل الكتاب (اليهود والنصارى).

2- من فيهم شبه الكتابي كالمجوس.

3- غير هاتين الطائفتين ممن لا يعبدون الله تعالى.

أما كون الصابئة كتابيين فهذا محلُّ نزاع. والشيخ الطوسي وأكثر فقهاء الشيعة يرون أنَّ أتباع الطائفتين الأوليين يدفعون الجزية ويدخلون تحت حماية الحكومة الإسلامية مع بقائهم على دينهم⁽¹⁾.

وهنا أيضًا يُطرح سؤال هو: هل إنَّ مصطلح أهل الكتاب يُطلق فقط على اليهود والنصارى الذين كانوا يعتنقون تلك الأديان من البداية أم الذين تنصروا أو تهودوا حديثًا؟

في الجواب لا بدَّ من القول إنَّ ظواهر الألفاظ مجملة؛ أي كُِّلَّ من يقال له: يهودي أو مسيحي له حكم أهل الكتاب وليس الملاك سبق التدين أو عدمه؟

يرى فقهاء الشيعة أنَّ المجوس وإنَّ لم يكونوا أهل كتاب، تنطبق عليهم

(1) الطوسي، المبسوط، ج2، كتاب الجهاد، ص9.

الأحكام المطبقة على أهل الكتاب؛ لأن فيهم شيعة. وقال العلامة الحلي في «المختلف» في هذه المسألة: لنا الخبر المشهور نقله الخاصة والعامة من قوله (ع): «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»⁽¹⁾. ويرى أن هذا الخبر مستفيض ومشهور ولو كان خبر واحد فيمكنه تخصيص عموم الأمر بحرب المشركين.

أما في ما يتعلق بالصائبين فقد بُحث في محله: هل أنهم أهل كتاب أم لا فإن عُدوا أهل كتاب أخذت الجزية منهم، وهذا الرأي هو المرجح في نظرنا.

بناءً على ما تقدّم، نسأل: هل تُعقد معاهدة الذمة مع الكفار غير الكتابيين أي غير اليهود والنصارى والمجوس وعلى قول بعض مع الصائبين أيضاً أم لا؟

لا بد من القول إن عقد الذمة هو عقد يلتزم فيه أهل الذمة بمقررات العقد، ويدفعون الجزية، وفي المقابل تتعهد الحكومة الإسلامية بحقوق والتزامات لصالحهم، وقد قبل فقهاء الإمامية بذلك مع أهل الكتاب لا غيرهم وفقاً للآية 29 من سورة التوبة.

إلا أن بعض فقهاء السنة لهم آراء أخرى في المسألة، فقد ذكر مؤلف كتاب «آثار الحرب» ثلاثة آراء لفقهاء المسلمين في هذه المسألة إذ قال: جمع علماء المسلمين الأشخاص الذين يعقد معهم ميثاق الذمة بحسب فهمهم النصوص في ثلاث طوائف: «مضيق، متوسّط، موسّع».

1- المضيقون: هم الذين ضيقوا في هذه المسألة وجوزوا أخذ الجزية من أهل الكتاب والمجوس فقط، ولا تقبل من المشركين بدليل رواية أبي بصير عن الإمام الصادق (ع) حيث يسأله عن الجزية فيجيب الإمام (ع): «إنما حرّم الله الجزية من مشركي العرب»⁽²⁾. وقال بهذا فقهاء الشافعية والحنابلة والظاهرية

(1) العلامة الحلي، المختلف، ج 4، ص 442؛ لملاحظة الروايات، انظر: الصدوق، من لا يحضره الفقيه،

ج 2، ص 38 و 105؛ حسين البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج 13، ص 214.

(2) جاءت هذه الرواية في: تهذيب الأحكام، ج 26، باب النوادر، ص 172، ح 9.

2- المتوسّطون: هم الذين تبّنوا نظرية متوسّطة فقالوا بأخذ الجزية من كلّ كافر ما عدا عبدة الأصنام، وقال بهذه النظرية الأحناف والزيدية وأبو عبيدة وأحمد وفي نقل عن مالك.

3- الموسعون: وهؤلاء يقولون بدائرة أوسع وهو جواز أخذ الجزية من الكفار كلهم سواء أكانوا عرباً أم عجمًا، أهل كتاب أم من عبدة الأصنام، والقائلون بهذه النظرية عبارة عن الأوزاعي والثوري وفقهاء الشام والرأي المشهور في المذهب المالكي⁽¹⁾.

وفي كتاب «الأحكام السلطانية» جرى التأكيد على إبرام عقد الذمة مع أهل الكتاب والمجوس، وأيضًا مع الصابئين والسامرة - إذا اتفقوا في أصل اعتقادهم مع اليهود والنصارى - وأن عقد الصلح لا يصلح مع غير هؤلاء⁽²⁾. وذكر أبو يوسف رأيًا شبيهًا بهذا في كتاب الخراج⁽³⁾.

و- أخذ الجزية من غير أهل الكتاب

أحد الأسئلة التي تُطرح حول الحقوق الاقتصادية للدولة على الأقليات من غير الكتابيين، أو واجبات تلك الأقليات التي تسكن البلدان الإسلامية، هو: هل يحق للحكومة أن تأخذ الجزية والضرائب من هؤلاء أم لا؟

في الواقع، لقد انقسم فقهاء المسلمين إلى طائفتين في الجواب عن هذا السؤال: فبعضهم وبالأخص فقهاء الشيعة لم يجزوا الجزية من غير أهل الكتاب، إلّا أن بعض فقهاء الشيعة وأكثر فقهاء السنة حكموا بالجواز.

(1) وهبة الزحيلي، آثار الحرب، ص 712.

(2) علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 143.

(3) يعقوب بن إبراهيم الكوفي، كتاب الخراج، ص 131.

وتساعدنا دراسة أدلة الطائفتين في توضيح هذا البحث، وسنذكر في ما يأتي رأي الطائفتين مع أدلتها:

أدلة القائلين بعدم أخذ الجزية من غير أهل الكتاب:

ترى الطائفة الأولى أن لأخذ الجزية آثارًا وتبعات، ففي القرآن نفيت الحرب مع طائفة بشرط دفع الجزية وتلك الطائفة هي أهل الكتاب، ولا يوجد دليل على أخذ الجزية من غيرهم؛ أي أن هؤلاء يعتقدون أن غير أهل الكتاب لا يحق لهم الإقامة في البلد الإسلامي بدفع الجزية، وأدلتهم على ذلك عبارة عن:

١- الآية الشريفة: ﴿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﴾^(١)، فهذه الآية تمنع محاربة أهل الكتاب الذين يدفعون الجزية، ولو صح لغيرهم أن يدفعوا الجزية ويصبحوا من مواطني البلد الإسلامي لأشارت إليه الآية الكريمة ولم تستثن أهل الكتاب وحدهم.

إذن لا يحق لغير أهل الكتاب البقاء في البلد الإسلامي بدفع الجزية.

٢- الروايات الكثيرة الواردة حول اختصاص أخذ الجزية بأهل الكتاب، بحيث يوجد باب في «وسائل الشيعة» تحت هذا العنوان^(٢)، وننقل هنا روايتين كأنموذج لها: عن الإمام الصادق (ع) حيث نقل عن النبي (ص) أنه قال:

(١) سورة التوبة: الآية ٢٩.

(٢) جدير بالذكر أن صاحب الوسائل رتب عناوين أبواب كتابه الروائي «وسائل الشيعة» بما يطابق فتاواه، ولما كانت فتواه في هذا الموضوع عدم أخذ الجزية من غير أهل الكتاب عنوان الباب بذلك، وهو الباب ٤٩ من أبواب جهاد العدو في ج ١١. (انظر: الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ١١، أبواب جهاد العدو، الباب ٤٩).

«إني لست آخذ الجزية إلا من أهل الكتاب»⁽¹⁾، فقد صرح في هذا الحديث أن الجزية لا تؤخذ من غير أهل الكتاب، ومعنى هذا الحديث بقرينة أنه في ذلك الزمان عادة إما قتال الأعداء أو ترك الحرب وتؤخذ منهم الجزية بإزاء حماية الدولة، فلا بد من أن يقال: إن مقصود النبي (ص) هو محاربتهم كما صرح في صدر الحديث عن الإمام الصادق (ع). والرواية الأخرى عن الإمام الصادق (ع) أنه سئل عن الجزية، فقال: «إنما حرم الله الجزية من مشركي العرب»⁽²⁾.

3- الرأي المشهور: يرى مشهور فقهاء الشيعة وبعض فقهاء السنة أن الجزية لا تؤخذ من غير أهل الكتاب، وسنقل هنا بعض هذه الآراء:

يقول الشيخ الطوسي في كتاب «المبسوط»: إن الكفار ثلاثة أصناف:

أ- أهل الكتاب وهم اليهود والنصارى.

ب- من فيهم شبهة الكتابي وهم المجوس.

ج- غير هاتين الطائفتين أي لا هم أهل كتاب، ولا فيهم شبهة كتابي، سواء أكانوا عبدة أو ثان أم مشركين وغيرهم، والطائفتان الأوليان يُقرّون على دينهم، يُعترف بدينهم بأخذ الجزية، إلا الطائفة الثالثة فلا يُعترف بدينهم بأخذ الجزية⁽³⁾.

وقال المحقق الحلي أيضًا: «تؤخذ [الجزية] ممن يقرّ على دينه وهم اليهود والنصارى ومن لهم شبهة كتاب وهم المجوس، ولا يقبل من غيرهم إلا الإسلام»⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه، ح 1.

(2) المصدر نفسه، ح 5.

(3) الطوسي، المبسوط، ج 2، ص 9.

(4) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 250.

وجاء في «الأحكام السلطانية»: «فيجب على ولي الأمر أن يضع الجزية على رقاب من دخل في الذمة من أهل الكتاب ليقروا بها في دار الإسلام، ويلتزم لهم ببذلها حقاً؛ أحدهما: الكف عنهم، والثاني: الحماية لهم، ليكونوا بالكف آمنين وبالحماية محروسين»⁽¹⁾.

أدلة القائلين بجواز أخذ الجزية من غير أهل الكتاب:

ترى الطائفة الأخرى جواز أخذ الجزية من الأقليات من غير أهل الكتاب الذين يعيشون في البلد الإسلامي، وأدلة هذه الطائفة هي:

1- الآية الدالة على أخذ الجزية من أهل الكتاب ليس فيها أي دلالة على أن غير هؤلاء لا يصح أن يدفعوا الجزية، وكما يقال: فإن إثبات الشيء لا ينفي ما عداه، ولا يصح القول: إن القرآن عندما أثبت الجزية على أهل الكتاب فلا يشرع أخذها من غيرهم، وهذا يجعلهم مع رأي القائلين: إن الأصل في علاقات البلد الإسلامي مع البلدان غير الإسلامية هو الحرب، والحال أننا لا نرى ذلك ونعتقد جواز الحرب في بعض الموارد.

2- الروايات الواردة في هذا الباب طائفتان: طائفة كالأيات في هذا المجال وليس فيها دلالة على عدم صحة أخذ الجزية من غير أهل الكتاب، وطائفة أخرى من الروايات تنهى عن أخذ الجزية عن غير أهل الكتاب، وفي الجواب عن هذه الطائفة يمكن القول إنه قد وردت روايات في مقابل هذه الروايات أجازت ترك محاربة المشركين؛ كتلك المروية عن الإمام الباقر (ع) في تفسير الآية: ﴿وَقَتِّلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الَّذِينَ لِلَّهِ﴾⁽²⁾، عن محمد بن مسلم قلت لأبي جعفر (ع): قول الله عز وجل: ﴿وَقَتِّلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الَّذِينَ لِلَّهِ﴾، قال: لم يجئ تأويل هذه الآية بعد أن رخص رسول الله (ص)

(1) علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 143.

(2) سورة البقرة: الآية 193.

لهم لحاجته وحاجة أصحابه، فلو قد جاء تأويلها لم يقبل منهم، ولكن يقتلون حتى يوحد الله وحتى لا يكون شرك»^(١). فبناء على هذا الحديث يصرح الإمام الباقر (ع) أن تأويل هذه الآية لم يأت بعد، ويجعل سيرة النبي شاهداً على ذلك.

إذن يمكن القول إن الرسول (ص) أجاز ترك محارب المشركين، وهذا ينافي مضمون الرواية التي منعت أخذ الجزية، من غير أهل الكتاب، وعليه فإذا دار الأمر بين الحرب أو أخذ الجزية، وكان ترك الحرب جائزاً، فإن أخذ الجزية مجاز أيضاً بلا شك.

3- سيرة النبي وأهل البيت: وكما أشرنا إلى ذلك من قبل، فإن سيرة النبي شاهد على أنه (ص) يأمر قادة الجيش بحسن الأخلاق مع العدو ثم يقول: «وإذا لقيتم عدواً للمسلمين فادعوهم إلى إحدى ثلاث، فإن هم أجابوكم إليها فاقبلوا منهم وكفوا عنهم... وادعوهم إلى الهجرة بعد الإسلام، فإن فعلوا فاقبلوا منهم وكفوا عنهم... وإن أبوا هاتين فادعوهم إلى إعطاء الجزية عن يد وهم صاغرون، فإن أعطوا الجزية فاقبلوا منهم وكفوا عنهم، وإن أبوا فاستعن بالله عز وجل وجاهدهم في الله حق جهاده»^(٢).

فالنبي (ص) بين في هذا حكم كل محارب للمسلمين ولم يخص به أهل الكتاب الذين يحاربون المسلمين؛ أي إن أراد عدو ترك الحرب ودفع الجزية فعلى قادة المسلمين قبول ذلك منه.

تحليل ومناقشة الأدلة المذكورة

مما لا شك فيه أنه توجد أدلة أخرى على صحة اعتقاد هذه الطائفة، غير

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ١١، أبواب جهاد العدو، الباب ٤٩، ص ٩٧، ح ٢.

(٢) المصدر نفسه، ج ١٥، ص ٥٩٠، ح ٣؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٦، باب ما ينبغي لولي الإمام، ص ١٣٨، ح ٢؛ وقريب منه في (أحمد بن يحيى البيهقي، السنن الكبرى، ج ٩، ص ١٨٤).

الأدلة الثلاثة التي أوردناها، وقبل دراستها، يمكن القول إنّ الموارد التي أمرت فيها الآيات والروايات أو أقوال الفقهاء بأخذ الجزية هي موارد تسمح فيها الحكومة لهؤلاء بالسكنى في البلد الإسلامي، وتضمن الأمن على أرواحهم وممتلكاتهم، وتعترف بدينهم في مقابل أخذ الجزية ورعاية الشروط الأخرى؛ أي يمكنهم ممارسة طقوسهم الدينية مضافاً إلى أنّ المحاكم الإسلامية أيضاً مكلفة بالعمل وفقاً لدينهم في دعاوى الأحوال الشخصية بينهم. والسؤال الذي يطرح الآن هو: هل يصح أن يتمتع غير أهل الكتاب بحرية كهذه في البلد الإسلامي مقابل دفعهم الجزية؟

والجواب عن هذا السؤال واضح؛ لأنّ الإسلام لا يعترف بأديان غير أهل الكتاب حتى يمنحهم حريات كهذه، وإن لم يمنع الآخرين من ممارسة طقوسهم الدينية بصورة غير علنية إلا أن إقامة الطقوس الدينية علناً، أو حكم المحكمة وفقاً لدينهم، وكذلك إعلام وجودهم العلني رسمياً؛ كلّها أمور ممنوعة.

والآن ندرس أدلة الطائفة الأولى

أولاً: يبدو أنّ الفقهاء يرون اختصاص الجزية بأهل الكتاب من باب أنّ أخذ الجزية يكون فقط في مقابل الاعتراف بالدين واعتباره رسمياً؛ لأنهم ذكروا التزام هؤلاء بدينهم بعد ذكر الجزية.

ويمكن أن يقال في نقد هذا الاستدلال: إنّ الدولة الإسلامية تأخذ بالاعتبار الكثير من الحقوق لمصلحتهم في مقابل أخذ الجزية منهم والتزامهم بقوانين البلد الإسلامي.

وقد ذكرنا بعض هذه الحقوق في القسم الأول، والتي أحدها الاعتراف بدينهم، والحال أنّ الدولة الإسلامية تقدّم خدمات أخرى للأقليات كحفظ أمنهم، وسلامة أنفسهم وأموالهم، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والقضائية

والخدمات الأخرى، وأخذ الجزية أو الضرائب أمر عقلائي، والدولة يمكن أن تصرّح بالاعتراف بأديان أهل الكتاب لا غير، ولا شيء عليها في الاعتراف بأديان الأقليات الأخرى.

وعليه، فليس من الصواب الاعتقاد بأن الجزية فقط في مقابل الاعتراف بأديان أهل الكتاب، ولهذا السبب لا يصحُّ أخذ الجزية من غيرهم.

ثانيًا: عدم أخذ الجزية من غير أهل الكتاب لا يعني الحرب معهم وعدم السماح لهم بالسكنى في البلد الإسلامي؛ بل يجوز للحاكم بناء على المصالح العامة أن يأخذ الضرائب من جميع الساكنين في البلد؛ أي يصحُّ أخذ الضريبة من أي شخص أو طائفة بعنوان ما؛ لأنَّ حفظ النفوس والأموال وضمان الحقوق وحرية الأفراد والجماعات مسؤولية الحكومة، أما اعتقاد بعض بعدم مشروعية أخذ الجزية من غير أهل الكتاب فلا يقصدون به أخذ الضرائب؛ بل المقصود الجزية التي تُؤخذ مقابل الاعتراف بدين هؤلاء، فقالوا: لما لم يجز الاعتراف بغير أديان أهل الكتاب كان أخذ الجزية في مقابل ذلك محرّمًا أيضًا.

والخلاصة أنَّ عدم الاعتراف بدين في البلد المضيف لا يعني إعلان الحرب على الأقلية المتتمية إلى ذلك الدين.

ثالثًا: إن الآيات والروايات التي ذكرت أخذ الجزية من أهل الكتاب لم تنفِ أخذها من غير أهل الكتاب، مضافًا إلى أنه لو كانت الروايات قد نفته فبالجمع بين تلك الروايات والروايات التي أجازت ذلك، يمكن استنباط أنَّ الجزية التي نفيت أخذت في مقابل الاعتراف بدينهم لا مقابل سُكناهم في البلد الإسلامي وحفظ أمنهم وسلامة أرواحهم وممتلكاتهم.

والخلاصة: أننا إذا اعتبرنا الجزية بمعنى الضرائب التي تأخذها الدولة من أهل الكتاب فلا إشكال إن أخذتها الدولة الإسلامية من غير أهل الكتاب أيضًا، والظاهر أنَّ الأمر كذلك.

رابعًا: توافق سيرة أهل البيت (ع) مع أخذ الجزية من غير أهل الكتاب أيضًا، وكما تقدم في بيان أدلة الطائفة الثانية، وبسبب أن أهل الكتاب الذين كانوا تحت الحماية الأمنية والاقتصادية للدولة في زمان النبي (ص) هم أكثر من غير أهل الكتاب، شاع استعمال هذا الاصطلاح أكثر بين المسلمين للتعبير عن الضرائب التي تُؤخذ من أهل الكتاب.

خامسًا: ثمة أكثر من نقطة جديدة بالذكر حول الحديث النبوي: «إني لست آخذ الجزية إلا من أهل الكتاب». أولها: إنَّ الابتداء بكلمة «إني» في الحديث تفيد أنَّ النبي (ص) أراد أن يقول: إني بصفتي حاكم المسلمين أرى المصلحة في أخذ الجزية من أهل الكتاب لا غير^(١).

وهذا ما تقدّمت الإشارة إليه، من هنا فإنّه في أيّ مورد يرى الحاكم المصلحة في أخذ الضرائب من أي طائفة جاز له ذلك.

مضافًا إلى ذلك، إذا لم نقبل هذه النقطة أيضًا، فإنَّ سيرته (ص) تثبت خلاف عمومية هذا الحديث ببيان أنّه كان يميز لقادة الجيش أخذ الجزية من الأعداء.

والنقطة الأخرى في هذا الحديث أنَّ الكلام خطاب للمشرّكين، وقد وردت في مكاتبتهم لمشرّكي مكة؛ لأنّه جاء في بداية الحديث أنّهم طلبوا من النبي أن يأخذ منهم الجزية ويتركهم يعبدون ما يشاؤون إلا أنّه رفض ذلك لأسباب مختلفة منها:

أولًا: إن كان قد أخذ الجزية فإنّه لا يعترف بأديان غير أهل الكتاب، ولا يمكن أن يقرّهم على دينهم كما يصطلح الفقهاء، والحال بملاحظة صدر الحديث أنَّ المشركين كانوا يريدون الاعتراف بدينهم، وعدم أخذ الجزية كان بمعنى عدم الاعتراف بدينهم.

(١) حسين علي منتظري، فقه الدولة الإسلامية، ج 3، ص 379.

ثانيًا: لقد كانت الآيات الأولى من سورة التوبة التي أمهلت مشركي مكة أربعة أشهر لتطهير الحرم الإلهي من الشرك وعبادة الأوثان، أهم دليل على أن لا يقبل النبي عبادة الأوثان في مكة، ولذا قبل الجزية في مقابل إقرار أهل الكتاب على دينهم لا غير، وهو لم يقبل هذا النوع من الجزية من مشركي مكة؛ أي أن الحديث في مقام بيان الجزية مقابل الاعتراف بالدين.

تجدر الإشارة إلى أن بعض المعاصرين يرون أن ثمة احتمالين في الحديث المذكور: الأول أنه حكم كلي إلهي أو حكم ولائي، والاحتمال الثاني أقرب إلى ظاهر الحديث⁽¹⁾.

إذن يمكن القول إن الدولة يصح أن تأخذ الجزية أيضًا من غير أهل الكتاب، لكن هذا لا يعني الاعتراف بدينهم، وإذا اقتصرنا في استعمال اصطلاح الجزية على أهل الكتاب أمكن الاستفادة من اصطلاح «الضريبة» في مورد غير أهل الكتاب: إلا أنه لا يخفى - كما تقدّم في القسم الأول - أن الجزية كانت تطلق على الضريبة السكانية للأقليات. نلفت هنا إلى أن الأشخاص الذين يقيمون في البلد بصورة مؤقتة ليس عليهم ضريبة مالية، إلا أن المستأمنين - كما يقول بعض الفقهاء - إذا سمح لهم من البداية بالإقامة لمدة سنة جاز للدولة أن تأخذ منهم الجزية⁽²⁾.

وهذا الحكم لا يثبت للسفراء ولا تجب عليهم ضريبة، لكن لا بدّ من القول إنه يجب العمل وفقًا لمعاهدات البلد الإسلامي في هذا المجال، وفي خصوص الأجانب غير المستأمنين أيضًا لا بدّ من العمل بحسب الاتفاق. وإن كانت إقامتهم أقلّ من سنة فلا يصح للدولة الإسلامية أن تأخذ منهم مبلغًا بعنوان الجزية؛ لأنّ الجزية على الكفار الذين يسكنون دائمًا في البلد الإسلامي أو عقدوا اتفاقًا للإقامة لمدة سنة واحدة.

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 379.

(2) الطوسي، المبسوط، ج 2، ص 117.

إذن، دفع الجزية أو الضرائب من قبل الكفار من مواطني البلد الإسلامي أمر ضروري؛ لأن الحكومة لا تبخل في تقديم أي نوع من أنواع الحماية لمواطنيها، وتتطلب الخدمات العامة نفقات أيضًا، وكما يدفع المسلمون مبالغ للحكومة الإسلامية بعناوين مختلفة، يجب على غير المسلمين أيضًا أن يدفعوا الجزية أو ضريبة بدلًا عن الخدمات التي تقدمها الدولة.

جدير بالذكر أنه -وكما ذكرنا في البحث عن جزية أهل الكتاب- يمكن أن تُعفي الحكومة الإسلامية بعض الجماعات من دفع الضرائب، كغير المسلمين الذين يُعينون المسلمين في الحرب، أو يساعدون في حفظ أمن البلد الإسلامي بإرسال قوات في حال السلم. وقد اعتبر بعض الفقهاء أن الجزية هي بدل عدم المشاركة في الحرب، وذكروا أن مشاركتهم في الحرب من موارد إعفائهم من دفع الجزية.

والنقطة الأخرى التي ينبغي ذكرها أننا وإن اعتقدنا بمشروعية أخذ الجزية من غير أهل الكتاب إلا أن هذا لا يؤدي إلى إقرارهم على دينهم في البلد الإسلامي، ويزاولون مثلًا طقوسهم الدينية علنًا.

إذن، يمكن القول إن مشروعية أخذ الجزية من أهل الكتاب لا تدل على عدم مشروعية أخذها من غير أهل الكتاب، وفي الجمع بين الروايات التي خصت الجزية بأهل الكتاب والأدلة على مشروعية أخذها من غير أهل الكتاب -وكما ذكر في بحث الجزية مفصلاً- يمكن أن يقال:

أولاً: هذه الأيام لا يؤخذ مبلغ بعنوان الجزية، ويمكن احتساب الضرائب التي تؤخذ من غير المسلمين بدلًا من الجزية.

ثانيًا: نحمل الروايات التي نهت عن أخذ الجزية من غير أهل الكتاب على الجزية التي في مقابل الاعتراف بدينهم وممارسة طقوسهم الدينية في البلد الإسلامي، ونحمل أدلة جواز أخذ الجزية على الجزية والضرائب المتعارفة؛

لأنهم ملتزمون بالقوانين الداخلية التي منها دفع الضرائب، ولا علاقة لدفع الجزية أو الضرائب بالاعتراف بدينهم، مضافاً إلى أنه عندما اعتبرنا غير أهل الكتاب أهل ذمة، فلا بدّ من الالتزام بإحدى تبعاتها وهي دفع الجزية أيضاً، وبسبب المصالح فإنّ الإسلام لم يعترف بدينهم، إلّا أنّ الحقوق الأخرى لا علاقة لها بالاعتراف بدينهم.

ز- مقدار ومبنى تعيين الجزية

هل ثمة مقدار معيّن للجزية في الروايات أم مقدارها لم يعيّن وهو بيد الحاكم كما يقال؟

أكثر فقهاء الشيعة أوكلوا مسألة تعيين مقدار الجزية إلى الحاكم، وهو يعيّن تبعاً للمصالح التي يلاحظها.

في هذا المجال يؤكّد المحقّق الحلي⁽¹⁾ وصاحب الجواهر أنّ الإمام يعيّن كم وكيف تؤخذ الجزية وفقاً للمصالح التي يراها⁽²⁾. ولفقهاء السنة آراء مختلفة في هذا الموضوع: فبعضهم ذكر أقلّ مقدار للجزية، وعيّن بعض آخر وفقاً للأشخاص المختلفين، ولغيرهم رأي يشبه رأي فقهاء الإمامية. وقد قبل العلامة رأي المحقّق الحلي، وتمسك أيضاً برواية وقال: المشهور أنّه لا يوجد مقدار معيّن للجزية؛ بل تُعين بحسب المصالح التي يراها الإمام، وبدليل رواية عن الإمام الصادق (ع) حيث سُئل: ما حدّ الجزية على أهل الكتاب، وهل عليهم في ذلك شيء موظف لا ينبغي أن يجوز إلى غيره؟

فقال (ع): ذلك إلى الإمام يأخذ من كل إنسان منهم ما شاء على قدر ماله وما يطيق⁽³⁾. ويضيف العلامة: أنّ المرويّ عن عليّ (ع) أنّه كتب عقد الذمة

(1) المحقّق الحليّ، شرائع الإسلام، ص 251.

(2) محمد حسن النجفيّ، جواهر الكلام، ج 21، ص 250.

(3) الحر العامليّ، وسائل الشيعة، ج 11، باب 68، ص 149، ح 1؛ الكلينيّ، الكافي، ج 3، ص 56، ح 1.

على ثلاثة مقادير: 48 درهماً على الأغنياء، و24 درهماً للمتوسطين و12 درهماً على الضعفاء في السنة، بدليل المصالح التي كانت في ذلك الوقت، وهذا ليس دليلاً على تعيين هذه المقادير لكل الأزمنة والأمكنة⁽¹⁾.

وصرح أبو يوسف من فقهاء أهل السنة بما يشبه المقدار المعين في هذه الرواية فقال: «على الموسر ثمانية وأربعون، وعلى الوسط أربعة وعشرون، وعلى المحتاج الحرّاث العامل بيده اثنا عشر درهماً يؤخذ ذلك منهم في كل سنة»⁽²⁾، والأمر المسلم به أنّ عقد الذمة ولا سيما مقدار الجزية لا بدّ من أن يكون بتراضي الطرفين، ويجوز للإمام أو الحاكم أن يضمن عقد الذمة إضافة إلى مقدار الجزية المتفق عليها شرط ضيافة المسلمين أيضاً. ويقول الشيخ الطوسي في ما يتعلق بالتراضي في مقدار الجزية وشرط الضيافة:

إذا عقد الصلح على بلد من بلاد أهل الحرب على أن تكون الأرض لنا ولهم، وعقد لهم الذمة بجزية اتفقوا عليها، فيجوز أن يشرط عليهم ضيافة من مرّ من المسلمين...

ولا يضرب الضيافة عليهم إلا برضاهم؛ لأنّ أصل الجزية لا تتمّ إلا بالتراضي، فإذا التزموها ورضوا بها لم يكن لهم بعد ذلك الامتناع منها⁽³⁾.

في هذه العبارة يصرّح الشيخ الطوسي بنقطة أساسية في عقد الذمة وهي تراضي الطرفين؛ أي لا يصحّ القول إنّ مقدار الجزية يفرض أو أن مقداره كثير وفيه إجحاف، وهنا كرّر الشيخ الطوسي «التراضي» و«التوافق» أربع مرات، وهذا يدلّ على التأكيد الكثير على هذا المطلب؛ لأنّ المجتمع عندما توجد فيه طبقات مختلفة الدخل شئنا أم أبينا، فإنّ مقدار الجزية يعيّن، وطبقاً للرواية

(1) العلامة الحلي، المختلف، ج4، ص449.

(2) يعقوب بن إبراهيم الكوفي، كتاب الخراج، ص232.

(3) الطوسي، المبسوط، ج2، ص38.

الشريفة عن الإمام الصادق (ع) وفقاً للمقدرة المالية للأفراد. والمثير هنا أنه حتى لو أريد إضافة شرط الضيافة في العقد فلا بد من تراضي الطرفين وبنحو لا يكون فيه إجحاف بحق أهل الذمة.

وغالباً ما كان مقدار الجزية متبعا قليلاً بالنسبة إلى دخل الأفراد وكما يقول غوستاف لوبون في هذا المجال: «إن خلفاء المسلمين لا سيما من حيث حسن السياسة، لم يعملوا على نشر الدين برؤوس الرماح؛ بل بدلاً من ذلك عملوا على نشر الدين بنفوذهم، كما هو معروف على الألسن، ويقال صريحاً: إن جميع رسوم وعادات وأديان المغلوبين تُحترم، ومقابل الحرية التي تُعطى لهؤلاء يُؤخذ منهم خراج قليل بعنوان الجزية، وكان مقداره قليلاً بالنسبة إلى إجحاف الحكام السابقين»⁽¹⁾.

والسؤال الآخر الذي تعرّض له الفقهاء هو: على أي أساس تُعين الجزية. هل هي ضرائب سنوية أم على أساس الأرض وأمثالها؟

يرى فقهاء الشيعة أن الإمام أو الحاكم مخير بين جعل الجزية على الرؤوس أو ضرائب على أراضيهم، وقد صرح بذلك الشيخ الطوسي في النهاية⁽²⁾، والمحقق الحلي في الشرائع⁽³⁾، والعلامة الحلي في «منتهى المطالب»⁽⁴⁾ و«المختلف»⁽⁵⁾ وغيرهم من الفقهاء في كتبهم، وقال أغلب الفقهاء إن الجزية إما أن تُعقد على الرؤوس أو على الأراضي، إلا أن بعضهم كالعلامة الحلي في «المنتهى» اعتبر الإمام مخيراً مصلحة وجبت الجزية عليها معاً أيضاً، وإن رجح في «المختلف» الرأي الآخر واستند إلى رواية لتأييده. فعن الإمام: «كان عليهم

(1) غوستاف لوبون، تاريخ تمدن اسلام وعرب، ص 157.

(2) الطوسي، النهاية، ص 193.

(3) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 251.

(4) العلامة الحلي، منتهى المطالب، ج 3، ص 966.

(5) العلامة الحلي، المختلف، ج 4، ص 448.

ما أجازوا على أنفسهم وليس للإمام أكثر من الجزية إن شاء الإمام وضع ذلك على رؤوسهم وليس على أموالهم شيء وإن شاء فعلى أموالهم. وليس على رؤوسهم شيء، ثم سئل الإمام (ع): هل إن هذا خمس؟ فقال الإمام (ع): «هذا شيء كان صالحهم عليه رسول الله (ص)»⁽¹⁾.

وفقاً لهذه الرواية، ورأي أغلب الفقهاء، تُؤخذ الجزية إما على الرؤوس أو الأراضي، والاختيار في ذلك للإمام، وقد تصالح النبي (ص) على جميع حقوق الحكومة بدلاً من الجزية، يعني أنهم غير ملزمين بدفع أي مال آخر. ويرى صاحب الجواهر أنه إذا كتبت الجزية على أحد العنوانين لا يجوز أخذها على العنوان الآخر؛ لأنه أكل للمال بالباطل⁽²⁾. فاختيار مقدار وطرق وكمية وكيفية دفع الجزية للحاكم الإسلامي.

ويرى بعض الفقهاء أن للحاكم جعل الجزية على أشياء أخرى عدا الأراضي والرؤوس، وكما جاء في كتاب «فقه الدولة الإسلامية»:

«والظاهر عدم الخصوصية للأرض فيجوز وضعها على الأنعام والسيارات ونحوها من الممتلكات لما مر من العموم والإطلاقات»⁽³⁾. يرى هذا المحقق أن للإمام جعل الجزية على الأنعام والسيارات وغيرها من الممتلكات، ويبدو أن هذا الرأي قريب من الواقع؛ لأن الاختيار لما كان بيد الإمام والحاكم فهو يعمل بما يراه مصلحة للدولة؛ لأنه ربما لا تكون الجزية على الرؤوس أو الأراضي في صالح الدولة، والظاهر أن نظر الفقهاء الذين جعلوا الاختيار بيد الإمام أيضاً لا ينافي هذا الرأي كثيراً، مع فرق أنهم خيروا الحاكم بين أحد موردين.

(1) الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 2، ذيل الحديث 98، ص 27، 28.

(2) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 21، ص 250.

(3) حسين علي منتظري، فقه الدولة الإسلامية، ج 3، ص 437.

والجدير بالذكر أن الروايات وآراء الفقهاء صرحت بعدم وجود حُر أو زكاة على أهل الكتاب، وقد صالحهم النبي (ص) - كما رُوي - على دفع الجزية. ووردت روايات عدة في هذا المجال اعتبرت أن أخذ مال زائد على الجزية والضيافة المذكورة في العقد أكل للمال بالباطل وحرام.

إلى ذلك يرى أغلب الفقهاء أن الكافر مكلف بالفروع، إلا أن أغلبهم أفتوا بأن الذمة يسقط عنه وجوب الخمس والزكاة بدفع الجزية، وكما عبرت الرواية فإن النبي (ص) صالحهم على جميع الصدقات بدفع الجزية وليسوا مكلفين بدفع الخمس أو الزكاة، واستثنى منه خمس شراء الأرض من مسلم والذي سيأتي ذكره في ما بعد⁽¹⁾.

في إطار آخر، اتضح إلى حد ما خلال البحث من هو المسؤول عن أخذ الجزية، وهل يجوز لأي مسلم أخذها من أهل الذمة؟ كما تقدم فإن الإمام أو الحاكم هو المسؤول عن أخذ الجزية، ويجوز أن يأمروا شخصاً بذلك، ولما كانت الجزية تؤخذ على أساس عقد الذمة في مقابل التزامات لصالح أهل الذمة فلا يصح القول إن لأحد المسلمين أخذ الجزية؛ بل إنها حق الحكومة وتصرف في حماية وحراسة أهل الذمة ولأجور المجاهدين وفي الحرب والدفاع.

ح- الأفراد الذين يُعفون من دفع الجزية

هل تجب الجزية على جميع أهل الذمة أم يُعفى بعض من دفعها؟

وبعبارة أخرى: ما هي شروط وجوب الجزية؟

واضح أن البلوغ والعقل من شروط التكليف العامة، وهما هنا من شروط الوجوب، مضافاً إلى الذكورة والسلامة والحرية من شروط الوجوب أيضاً، وسنبين الأفراد الذين يُعفون من دفع الجزية وشروطها بعد نقل هذه الرواية: فقد سئل الإمام الصادق (ع) عن سبب إعفاء النساء والأطفال من

(1) المصدر نفسه، ص 446.

دفع الجزية؟ فقال (ع): لما نهى رسول الله (ص) عن قتل النساء ولو وُجدن في دار الحرب إلا أن يقاتلن. وإن قاتلت أيضًا فأمسك عنها ما مكنك ولم تخف خللاً؛ فلما نهى عن قتلهن في دار الحرب كان ذلك في دار الإسلام أولى، ولو امتنعت أن تؤدي الجزية لم يمكنك قتلها، فلما لم يمكن قتلها دفعت الجزية عنها... وكذلك المقعد والشيخ الفاني والمرأة والولدان في أرض الحرب، فمن أجل ذلك وقعت عنهم الجزية⁽¹⁾.

الأطفال

يُعفى الصغار الذين لم يبلغوا من دفع الجزية، وتجب الجزية عليهم بعد بلوغهم سن الرشد، وفي روايات كثيرة أعفي غير البالغين من دفع الجزية مضافاً إلى أنه في بعض الروايات ذكر سقوط الجزية عن ساكني دار الحرب الذين لا يُقتلون في الحرب كالنساء والأطفال.

النساء

لقد جاء في العديد من الروايات أن النساء ليس عليهن جزية، وسيرة النبي (ص) تحكي ذلك، واتفق فقهاء المسلمين سواء الشيعة أو السنة أيضًا على هذا الرأي.

ونسأل هنا: هل يُعقد الذمة مع النساء أم لا؟

يمكن بحث صور عدة في هذا الموضوع:

الصورة الأولى: إذا كان رجال أهل الذمة موجودين فلا يصح عقد الذمة مع نسائهم، ويُبرم العقد مع الرجال لا غير. وقد أكد الفقهاء على هذا الرأي وسيرة النبي (ص) تؤيد ذلك؛ لأن الجزية لا تؤخذ من النساء.

ويمكن القول إن العقد في هذه الصورة من جانب واحد؛ لأن النساء لا

(1) الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 6، ص 172.

يدفعن الجزية، وفي الوقت نفسه تحميهن الدولة.

الصورة الثانية: فيما إذا قُتل جميع الرجال أو هربوا وبقي النساء والأطفال، ففي هذه الصورة اختلاف بين الفقهاء بصحة عقد الذمة مع النساء أم لا، بدليل أن النساء لا يدفعن الجزية فيصبح العقد من جانب واحد، فأجاز بعض الفقهاء عقدًا كهذا ومنعه آخرون، فمثلاً الشيخ الطوسي أجاز هذا العقد ويرى: «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»⁽¹⁾. ويوجد بين آراء فقهاء المسلمين ما يشبه هذا الرأي إلا أننا نذكرها، لكن رأي بعض الفقهاء عدم صحة عقد الذمة مع النساء (اللاتي ليس معهن رجل)، إذا طلبن الأمان وأعطاهن المسلمون الأمان أولاً فلا يجوز لهم إلغاء الأمان وأخذهن أسيرات. وقد ذكر صاحب الجواهر ثلاثة أدلة لهذا النظر:

- 1- عموم الوفاء بالعقود.
- 2- مشروعية الصلح.
- 3- النهي عن الخداع والحيلة⁽²⁾.

الصورة الثالثة: هي أن يعقد الذمة مع رجال أهل الكتاب ثم يهلك الرجال لأسباب، ففي هذه الحالة يرى بعض الفقهاء أن العقد السابق يُعتبر باقياً، ويرى المحقق الحلي - بعد عقد الجزية - استصحاب الحالة السابقة وهي بقاء العقد، يقول المحقق: ولو قتل الرجال قبل عقد الجزية فسأل النساء إقرارهن ببذل الجزية.. ولو كان بعد عقد الجزية كان الاستصحاب حسناً⁽³⁾.

(1) الطوسي، المبسوط، ج2، ص40.

(2) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج21، ص241.

(3) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص250.

وقد استنبط بعض شراح الشرائع - كما نقل في جواهر الكلام - من كلام المحقق أنّ رأيه بقاء العقد بتمامه، لذا أشكلوا عليه بأنّ الجزية لا تؤخذ من النساء. ويمكن القول إنّ عبارة «فسأل النساء إقرارهنّ ببذل الجزية» ليست معطوفة على الجملة التي ذكرت بعد عقد الجزية، والمحقق طرح هنا صورتين قبل عقد الذمة وبعده، وحالة قبل عقد الذمة يتبعها طلب النساء، إلا أنّ حالة بعد العقد لا تستتبع عقداً على الظاهر؛ لأنّ الحكومة تعهّدت بحماية نساء أهل الذمة قبل ذلك، وكانت النساء ملتزمات بأحكام الإسلام تبعاً لأزواجهنّ، وبهلاك الرجال لا تؤخذ الجزية من النساء لا غير، أما بقية العقد فيبقى على حاله، واعتبار بعض هذا العقد أماناً بعيد عن الذهن أيضاً؛ لأنّه كان عقد ذمة أولاً واستتبع حماية الحكومة لهم، وإذا نقضت الذمة أولاً استتبع حماية الحكومة لهم، وإذا نقضت الذمة نقض العهد، ولكن هلاك الرجال ليس نقضاً للذمة، وقد ثبت في ما سبق أنّ الجزية لا تؤخذ من النساء.

إذن، يمكن الاستنتاج أنّ حماية الحكومة لنساء أهل الذمة تستمر ولا تؤخذ الجزية منهنّ أيضاً؛ لأنّه بإبرام عقد الذمة أصبحت حماية الحكومة لهنّ والسماح لهنّ بالسكنى في البلد الإسلامي أبدية، ولا تنتقض هذه الحماية إلاّ بنقض عقد الذمة، وبدون نقضه فلا دليل على عدم استمرار العقد؛ لأنّ العقد وإن أبرم مع الرجال إلاّ أنهم قبلوا من جانب النساء الالتزام بأحكام الإسلام أيضاً، يعني أنّ رجال أهل الذمة وقّعوا هذا العقد نيابة عن جميع الأشخاص أعم من الزوجات والأولاد والمجانين ومن لا معيل لهم والدولة أعفت بعض هؤلاء من الجزية، كالفقراء الذين يدخلون في عقد الذمة إلاّ أنّه لا تجب عليهم الجزية.

وهنا يطرح السؤال الآتي: هل يلزم النساء والبنات اللاتي لا معيل لهنّ أن يشتركن بأنفسهنّ في عقد الذمة أم لا؟

ظاهر عبارات الفقهاء عدم اشتراكهنّ؛ لأنّ الفقهاء في بحث الجزية عن النساء يبحثون عن جواب هذا السؤال، وهو أنّه لو هلك جميع رجال أهل

الكتاب هل يجوز أخذ الجزية من النساء أم لا؟ ومن هذا يبدو أنه لو بقي بعض أهل الكتاب صَحَّ منهم أن يعقدوا الذمة عن جميع هؤلاء، ويرى بعض المحققين أن الجزية لا تؤخذ من نساء كهؤلاء بلا معيل إلا أنهن يدخلن في عقد الذمة^(١).

ويبدو أن المحقق المذكور قال بذلك مفترضا أن كُلَّ واحد من الأفراد اشترك في تحقق العقد، والحال أن الأمر ليس كذلك؛ بل السيرة المستمرة على أن أعيان القوم يبرمون العقد عن الجميع ولا توجد ضرورة لاشتراك النساء اللاتي لا معيل لهن في إبرام العقد، مع ذلك كُلَّ واحد منهم مكلف بالعمل وفقا للعقد، وكُلَّ فرد ملزم برعاية مفاد العقد، والنساء اللاتي لا معيل لهن كبقية النساء ملزمات برعايته أيضا، وهذا لا يدل على اشتراكهن بأنفسهن في إبرام العقد.

والنقطة الأخرى هي أن حتى النساء اللاتي لديهن دخل لسن مكلفات بدفع الجزية وكما يقول الشيخ الطوسي: «إذا تجرأت المرأة بهاها في غير الحجاز لم يكن عليها أن تؤدي شيئا إلا أن تشاء هي»^(٢).

نعم، إذا تطوع شخص ودفع الجزية قبلت منه.

وكما لا يتعلق التكليف بالأطفال لا يتعلق بالمجانين أيضا، وقد روي عن الإمام الصادق (ع) أنه قال: «جرت السنة أن لا تؤخذ الجزية من المعتوه ولا المغلوب عليه عقله»^(٣).

وصرح صاحب الجواهر أنه لا خلاف بين الفقهاء في إعفاء هؤلاء الثلاثة من دفع الجزية^(٤).

(١) عباس علي عميد الزنجاني، حقوق اقلية ها، ص 120.

(٢) الطوسي، المبسوط، ج 2، ص 41.

(٣) الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 6، ص 175.

(٤) محمد حسن النجني، جواهر الكلام، ج 21، ص 236.

الفقراء

الفقير - كما عُرف في كتاب الزكاة من الكتب الفقهيّة - من لا يكفي كسب سنته لسدّ مصاريفه، ولا خلاف بين الفقهاء في إعفاء الفقير من دفع الجزية، إلا أن الاختلاف في أن أصل الجزية لا تجب على الفقير، أو أنها تجب عليه لكنها تُؤخذ منه حين يصبح غنيّاً، لما ذهب بعض الفقهاء كالمحقق الحليّ حيث قال: «وتجب على الفقير وينظر بها حتى يوسر»⁽¹⁾، فإنهم يرون وجوبها عليه إلا أنه يُمهّل ويُعفى من دفع الجزية حتى يستغني⁽²⁾؛ لأنه تعهد في عقد الذمّة بدفع الجزية إلا أنه معذور من الدفع في حال فقره، فعلى ضوء هذا الرأي يمكن القول ظاهراً؛ لأن التكليف تعلق به ابتداءً ولا تُؤخذ منه حال فقره، فلا بدّ من أن يدفع الجزية التي في ذمّته من قبل للدولة الإسلامية؛ لأن طرف العقد وهو الدولة الإسلامية قامت بالحماية المطلوبة، ولا بدّ من أن يدفع مقابل هذه الحماية للدولة في حال الاستطاعة.

الطائفة الأخرى من الفقهاء قالوا بسقوط الجزية عن الفقير الذمّي كالشيخ المفيد والشيخ الطوسي (في كتاب الخلاف) وآخرين. واعتبر الشيخ في «الخلاف» دليل هذا الحكم الإجماع على السقوط وأصل براءة ذمّة الفقير، وكذلك الآيتان: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾⁽³⁾، ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا أَتَتْهَا﴾⁽⁴⁾، ولما كان الفقير عاجزاً فلا يجب عليه ويسقط عنه الأمر، إلا أن العلامة الحليّ قال في جواب الشيخ بعد ردّ الإجماع حتى إنه يخالف رأي الشيخ في المبسوط، وأصل البراءة يخالف الآية التي أوجبت الجزية، والآيات المذكورة تصح في حالة الفقر، لكنه يرى أنه بعد الفقر وبعد استطاعة دفع الجزية السابقة فالآية لا تشملها⁽⁵⁾.

(1) المحقق الحليّ، شرائع الإسلام، ص 250.

(2) ك: العلامة الحليّ، المختلف ج 4، ص 450؛ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 21، ص 236.

(3) سورة البقرة: الآية 286.

(4) سورة الطلاق، الآية 7.

(5) العلامة الحليّ، المختلف، ج 4، ص 450.

وآخرون أجابوا على استدلال العلامة الذي تمسك بالآية بأن شرط القدرة المذكور في الآية «حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ»، وهو دليل على عدم وجوب الجزية بدون الاستطاعة⁽¹⁾.

وقال بعض المعاصرين تبعاً للشيخ الطوسي في الخلاف ولرأي الشيخ المفيد: إنا إذا أطلقنا اصطلاح الفقير على المحتاج ومن لا مال له، فإنه لا يجب عليه شيء بناءً على الآية: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً أَتَنَهَا﴾، أما إذا اعتبرنا الفقير هو غير المتمول ويعيش بدخل بسيط، ربما لم يصح إسقاط الجزية عنه وتؤخذ منه بمقدار استطاعته⁽²⁾؛ لأن السيرة العملية للنبي الأكرم (ص) كانت هكذا بحيث يأخذ جزية قليلة من بعض، وأكثر من آخرين.

وقسم بعض الخلفاء دافعي الجزية إلى ثلاث طبقات: ضعيفة ومتوسطة وغنية، وكانوا يأخذون مبلغاً مناسباً لحال كل منها. وقد جاء في الرواية عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) في نهج البلاغة من وصيته لعمال الخراج أن لا يشددوا على الناس ويجبروهم على بيع دابة ركوبهم أو كسوة شتائهم، وإنما يعاملونهم بالمدارة.

وعلى أي حال، يبدو أن الرأي الثاني وهو سقوط التكليف في صورة عدم القدرة أرجح من الرأي الأول؛ لأن الاتجاه المتعارف في التكليف الإلهية التي يشترط فيها الاستطاعة هو السقوط الكلي عند العجز، وقد ورد النص على الإعادة أو القضاء في بعض الموارد وليست الجزية منها.

المسنون:

في ما يتعلق بالمسنين حكم بعض بسقوط الجزية أيضاً، وقد وردت رواية في هذا الخصوص أيضاً، وكما يقول المحقق الحلي: «وهل تسقط عن الهرم؟

(1) عباس علي عميد الزنجاني، حقوق اقلية ها، ص 121.

(2) حسين علي منتظري، فقه الدولة الإسلامية، ج 3، ص 425.

قيل: نعم، وهو المروي^(١). وقد أورد هذه العبارة بعد ذكر من تسقط عنهم الجزية، ولم يشر إلى القول بعدم سقوطها، فيفهم منه ترجيح سقوط الجزية، ويرى بعض الفقهاء عدم سقوط الجزية عن أفراد كهؤلاء، ويعتبرهم كسائر أهل الذمة لا بد من أن يدفعوا الجزية بمقدار استطاعتهم.

وواضح أن عدم سقوط الجزية عن المسنين غير القادرين على العمل، وربما كان أكثرهم فقراء أو يعيشون حياة بسيطة ولا يتمكنون من دفع الجزية، لا يعد حكماً غير عادل؛ لأن هؤلاء إن كانوا فقراء فإن الجزية تسقط عنهم كبقية الفقراء، وإن لم يكونوا فقراء فهم كسائر المجتمع الذمي يدفعون الجزية التي تناسب حالهم، وكثيراً ما يوجد أفراد متمولون في هذا السن، ومن جهة أخرى يمكن أن يوجد شاب يعيش حياة الفقر، ولذا ربما لن يكون عدلاً أن لا تؤخذ الجزية من ذلك المسن الثري لكبر سنّه لكنها تؤخذ من الشاب المحتاج ذي الحياة البسيطة جداً.

وفي ما يخص المقعدين والعجزة يطرح هذا البحث أيضاً، وأكثر الفقهاء ولا سيما فقهاء الشيعة يرون أخذ الجزية من هؤلاء أيضاً في حالة الاستطاعة المالية، وإن لم يستطيعوا عُدّوا من الفقراء، وقد أيد هذا الرأي أبو يوسف في كتاب «الخراج»^(٢)، كما إنّ الماوردي في «الأحكام السلطانية» قال: «ولا تسقط عن شيخ ولا زمن»^(٣).

الرهبان والقساوسة وعلماء الدين من أهل الكتاب:

أعفى بعض الفقهاء هؤلاء الأفراد من دفع الجزية، وورد ذلك في بعض الروايات والسيرة العملية لبعض المعصومين، وكذلك ورد في بعض معاهدات

(١) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 250.

(٢) يعقوب بن إبراهيم الكوفي، كتاب الخراج، ص 132.

(٣) علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 145.

الرسول الأكرم (ص) مع أهل الكتاب بسقوط الجزية عن هؤلاء، كما ذكر هذا الحكم في معاهدة الرسول (ص) مع نصارى سينا.

وقد رجّح بعض فقهاء السّنة هذا الرأي إلا أن آخرين خالفوه، ويرون أخذ الجزية من هؤلاء الأفراد؛ لأنّ عموم آية وجوب الجزية تشملهم.

ويمكن القول إنّ الرأي الثاني قريب من الشهرة بين فقهاء الشيعة وإن تردّد فيه بعضهم، وهذا التردّد ناشئ من رواية في سقوط الجزية عن هذه الطائفة، ومع ذلك فإنّهم رجّحوا نظرية عدم السقوط، ويبدو أن عموم آية وجوب الجزية لا يمكن نقضه والتردّد فيه إلاّ بدليل متقن، ويمكن القول بسقوط الجزية عن الرهبان والقساوسة وعلماء الدين؛ لأنّهم أولاً: فقراء عادة وليس لهم مصدر كسب، وكثيراً ما يستفيدون من الأوقاف والصدقات التي تقدم لهم. وثانياً: إنّ روحية ترك الدنيا عند هؤلاء جعلتهم يقنعون بالقليل ولا ثروة لديهم، ولهذا كثيراً ما كانوا عاجزين عن دفع الجزية ويعدّون من الفقراء، ولذا أعفاهم الفقهاء من دفع الجزية، إلاّ أنّه لا يوجد دليل متقن على سقوط الجزية عن المشمولين منهم، ويرى أبو يوسف في كتاب الخراج عدم سقوط الجزية عن مشموليهم^(١).

وأما معاهدة النبي (ص) مع نصارى سينا فهي مورد خاص حيث أعفاهم الحاكم الإسلامي من دفع الجزية لمصلحة رآها، ومضافاً إلى ذلك فإذا وجدت روايات متقنة تدلّ على سقوط الجزية عنهم، أمكن العمل بها، وعلى الرغم من ذلك فالمسألة جديرة بالتأمل.

العبيد

العبيد ممن تسقط عنهم الجزية أيضاً، وقد أيد الفقهاء هذا المورد. لكن هذا الموضوع لا ينطبق على الزمن الحاضر؛ لأنّ أسرى الحرب في هذه الأيام يطلق سراحهم إما مقابل أسرى أو فدية - كما كان مرسومًا في السابق أيضاً - وقد

(١) علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٤٥.

جاء في القرآن أيضًا إطلاقهم من جهة واحدة أو في مقابل فدية ولم يتحدث عن العبودية.

والنقطة الجديرة بالاهتمام أن أسرى الحرب لهم حكم العبيد في الإعفاء من دفع الجزية، ومع ذلك فإنهم يُعدّون من مصاديق الفقراء أيضًا.

وبنظرة كُليّة إلى هذه الموارد يمكن القول إنه لما كان وجوب الجزية تكليفيًا إلهيًا أيضًا، وقد جاء في القرآن أيضًا، فإن الشروط العامة للتكليف لا بد من أن تلاحظ فيه؛ لأن الأطفال بدليل عدم البلوغ، والمجانين لعدم القوة العاقلة، فئات كالفقراء والمسنين والرهبان والعبيد بدليل عدم الاستطاعة وتسقط عنهم الجزية.

بيد أننا نرى في الفئات الأخيرة - ما عدا الفقراء الذين لا يتمكّنون من دفع الجزية - أفرادًا مكلفين بدفع الجزية إذا كانوا متمكّنين من دفعها.

ومضافًا إلى الفئات الثلاث الذين لا تتوفر فيهم الشروط العامة للتكليف، استثنت النساء فقط من دفع الجزية وما عداهن، فإنما يُعفى الفرد من الجزية إذا كان داخليًا في إحدى الفئات المذكورة. ونحن نرى أن إعفاء المسنين والمرضى المزمّنين والعجزة، وكذلك علماء الدين الذين لا يستطيعون دفع الجزية غالبًا؛ أي إنهم من مصاديق الفقراء، هو عنوان مستقل في عرض العناوين السابقة.

والخلاصة أنه يُعفى من الجزية الأفراد الذين لا تتوفر فيهم الشروط العامة للتكليف - ما عدا النساء - لا سيما شرط الاستطاعة الذي أشير إليه في الآية الشريفة أيضًا، فإذا شمل بعض الفئات المختلفة سقطت عنهم الجزية. ولم يصرح الفقهاء بهذا المطلب بنحو كلي، واكتفوا بذكر الأفراد والفئات من حيث تعلّق الجزية بهم أو عدم تعلّقها، وقد أوجب أغلب فقهاء الشيعة، والماوردي وأبو يوسف من علماء السنة، الجزية على فئات من هؤلاء إن كانوا مستطيعين، وأسقطوها عنهم في حالة عدم الاستطاعة⁽¹⁾.

(1) يعقوب بن إبراهيم الكوفي، كتاب الخراج، ص 132.

ط - الإعفاءات الخاصة

يُعطى بعض الأفراد من الجزية في بعض الموارد مع توفر شروط الجزية، وهي الموارد التي لا يأخذ فيها الحاكم الإسلامي الجزية بدليل مصلحة الدولة، ولما كانت مصلحة الدولة أحكاماً وأوامر مؤقتة فإن الإعفاء في هذه الموارد مؤقت أيضاً، وإن كانت مدته طويلة، وبعض هذه الموارد كالاتي:

عدم تمكن المسلمين من العمل بالتزاماتهم

لما كان عقد الذمة التزاماً من طرفين، فإن أحدهما يدفع الجزية ويلتزم بأحكام الإسلام، والآخر يتعهد بالحماية، فإذا لم يف أحد الطرفين بتعهداته، فقد نقض العهد قهراً، والطرف الآخر لا يلزم بالعمل بتعهداته؛ أي إذا لم يتمكن المسلمون من حماية أهل الذمة ولم يدخلوهم تحت حمايتهم، يحق لأهل الكتاب أن لا يدفعوا الجزية ولا يلتزموا بأحكام الإسلام.

بناءً عليه، فإن من الموارد التي يحق لأهل الذمة الامتناع عن دفع الجزية، وحتى لو دفعوها فالحاكم مكلف بإعادتها إليهم، هو عدم تمكن المسلمين من العمل بالتزاماتهم تجاه أهل الذمة؛ لأن أخذ الجزية حينئذ يكون تملكاً بلا دليل، وهو منهي عنه في الإسلام، وكما هو المعمول به اليوم في الأصول العامة للتجارة العالمية. وتوجد نماذج مختلفة في التاريخ الإسلامي لحالات كهذه، حيث أعاد المسلمون الجزية لعدم قدرتهم على حماية أهل الذمة، وفي هذا السياق يقول جرجي زيدان:

«عندما اجتمع المسلمون لمعركة اليرموك أعادوا ما أخذوه من الجزية من أهل حمص وقالوا: استعيدوا ما أعطيتكم وحللونا من ذمامكم. فأجابوهم: نحن لا نفضل عنكم أبداً، عدل وتقوى ولا تكمل أفضل من ظلم الروم. نحن نبقي معكم ونقاتل جيوش هرقل مع قادتكم»⁽¹⁾.

(1) جرجي زيدان، تاريخ تمدن اسلامی، ص 54.

وقد أوضح بعض العلماء تلك الواقعة بأنه قد أعلنت الحرب على المسلمين، ولم يُعرف مصير الحكومة لاحتمال خسارة المسلمين في الحرب، وكانت الجزية قد أخذت للتعایش السلمي مع المسلمين، فإذا غلبت الحكومة لن تتمكن من حمايتهم فلا تتملك الجزية وأمر قائد المسلمين بإعادة الجزية إليهم، لكنهم أعادوا الجزية إلى المسلمين وساعدوهم في الحرب^(١).

ويرى غوستاف لوبون في (تاريخ حضارة الإسلام والعرب) أن المسلمين كانوا في فتوحاتهم يَحْتَوْنَ الطرف المغلوب على قبول الإسلام، فإن لم يقبل عقدوا معه ميثاقاً بأن يدفع الجزية للمسلمين مقابل حماية الدولة الإسلامية له ضد الأعداء، ويقول:

«وكان رعايا النواحي والأطراف ينتهزون فرصة هذا العقد بحيث يقبلونه فوراً ويجمعون مبلغاً من مال الصلح ويسلمونه سلفاً^(٢)، ويُعْتَبَرُ حُسن تعامل المسلمين الفاتحين مع هذه الأقوام السبب الأساس لانتشار الإسلام بين هؤلاء، وتوجد موارد أخرى في تاريخ الإسلام تدلّ على أن قادة الجيوش الإسلامية بعد الفتح كانوا يَثْبِتُونَ في عقد الذمة إذا لم يتمكن من حماية أهل الذمة لا تأخذ منهم الجزية، وإذا كنا أخذناها أعيدت إليهم، ولتوضيح أكثر في هذا المجال يُراجع بحث «الغرض من وضع الجزية».

اشتراك أهل الذمة في الحرب والدفاع

يرى بعض الفقهاء أن الجزية لا تُؤخذ من أهل الذمة إذا أعانوا المسلمين في الحرب، وقد طرح فقهاء السنة هذه المسألة^(٣)، ونُقلت عن الإمام الصادق (ع) رواية في هذا المجال أنه قال: «من استعين به من أهل الذمة على حرب

(١) محمد تقى جعفرى، نكابوى اندیشه ها، ص ١٢.

(٢) غوستاف لوبون، تاريخ تمدن اسلام وعرب، ص ١٥٨.

(٣) وهبة الزحيلي، آثار الحرب، ص ٦٩٨.

المشركين طُرحت عنه الجزية»^(١)، فهذه الرواية تصريح بأن المساعدة في الحرب تؤدي إلى سقوط الجزية عن الفرد، إلا أن مشهور فقهاء الشيعة لم يحكموا بذلك.

والآن، إن لم نقبل هذه الرواية أيضًا، أمكن القول إن الجزية إنما تؤخذ لضمان سلامة أنفسهم وأموالهم، فإذا كانت مشاركتهم في الحرب والدفاع بمنزلة الدفاع عن أنفسهم مقابل الأعداء، بمعنى أن الدولة تقوم بهذه الحماية بمساعدتهم، فلا بد من القول إنه لا جزية على المقاتلين مهما أمكن؛ لأنهم نهضوا بأنفسهم للدفاع وتحقيق الأمن، والحال أن الدولة تأخذ الجزية لهذا الغرض؛ أي أن مسألة كهذه مشروعة بعنوان ثانوي؛ لأن الحاكم يمكنه حين العقد معهم أن يعفيهم من الجزية في مقابل مشاركتهم في الحرب والدفاع، وهذا ربما يكون في مصلحة الدولة الإسلامية؛ لأن المساعدة بالأرواح أكثر نفعًا من المساعدات المالية في الحرب، ونحن لم نجد دليلًا على رفض الرواية، ومجرد موافقتها لرأي العامة لا يصلح دليلًا للرد على الظاهر؛ لأنه لا يوجد معارض روائي.

لا يفوتنا القول -وكما سيأتي بعد ذلك- إن الكثير من فقهاء الشيعة ذكروا أن مصرف الجزية في الوهلة الأولى هم المجاهدون، وهذا ربما لأن غير المسلمين لا يشتركون في الحرب وإنما يساعدون في الدفاع عن البلد الإسلامي بمعاونتهم المالية، وربما اعتبروها بدلًا عن الغنيمة وفي حكمها، والخلاصة أنه يمكن اعتبار الاشتراك في القتال من عوامل سقوط الجزية.

ومن جهة أخرى لا بد من أن يقال -كما تقدّم قبل ذلك أيضًا- إن الدولة الإسلامية تأخذ من المسلمين معونات مالية وعينية بعناوين مختلفة، أما من أهل الذمة فلا تؤخذ إلا الجزية، لأن المذكور في الروايات الإسلامية من الضرائب والخراج عليهم هو الجزية لا غير، فإن لم تأخذها منهم لم يسهموا في الحقيقة

(١) حسين النوري، مستدرک الوسائل، ج ١١، الباب ٥٦ (جهاد العدو)، ص ١٢١، ح ١.

بأي مساعدة للدولة الإسلامية. والحال أن المسلمين مضافاً إلى مشاركتهم في الحرب والدفاع عن البلد الإسلامي فإنهم يساعدون الدولة بدفع الخمس والزكاة والكفارات، فليس بعيداً عن العدل إذا ساعد مواطن الدولة بدفع الجزية مضافاً إلى مساعدته البشرية، ولما كانت الحكومة تعهدت بالدفاع عنهم وحمايتهم بإزاء أخذ الجزية، ففي حالة طلب المساعدة أمكن أن يُخفف لهم في دفع الجزية⁽¹⁾.

ولا يخفى أن أهل الذمة الذين يعيشون في البلدان الإسلامية هذه الأيام إن كانوا من مواطني تلك البلدان فإنهم - كالمسلمين - يؤدون الخدمة العسكرية وفقاً لقوانين بلدانهم، ولا تؤخذ الجزية منهم، وكما سيأتي لاحقاً يمكن اعتبار الضرائب التي تأخذها الدولة منهم بدلاً عن الجزية التي كان أهل الذمة يدفعونها إلى الحكومة الإسلامية وليس عليهم وظيفة كدفع الجزية هذه الأيام.

مصالح الحكومة في الإعفاء من الجزية

إذا رأى الحاكم الإسلامي أو المجلس الحاكم المصلحة في عدم أخذ الجزية من أهل الذمة جاز إعفاؤهم جميعاً منها أو قبول التزام آخر منهم. واليوم - وكما تقدّم - لا تؤخذ جزية من أهل الكتاب، إلا أنهم يدفعون الضرائب المختلفة أسوة بالمسلمين أيضاً، ويمكن اعتبار ذلك حكماً أولياً، والضرائب المذكورة هي بديل من الجزية التي يجب عليهم دفعها؛ لأنهم غير مكلفين بدفع ضرائب ما عدا الجزية.

وقد سئل الإمام الباقر (ع): في أهل الجزية يؤخذ من أموالهم ومواشيهم شيء سوى الجزية قال (ع): «لا»⁽²⁾.

(1) ذكرت نماذج لذلك في: عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، ص 155.

(2) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 11، الباب 68، ص 115، ح 4.

ولا بد من دراسة موضوع الجزية في الوضع الراهن من جهتين: إحداهما أخذ الجزية من الكفار المواطنين. والأخرى أخذها من الكفار الأجانب؛ أي مواطني الدولة الإسلامية ومواطني الدول الأخرى.

وما هو مسلم به أن الجزية لا تؤخذ من الكفار الأجانب؛ لأن هؤلاء ليسوا تحت حماية الدولة الإسلامية، وليست الدولة قادرة على أخذ الجزية منهم؛ لأن حاكمية الدول محترمة، وأصل استقلالها يمنع تدخل دولة في شؤون دولة أخرى؛ أي أن الجزية ليست من نظام الحقوق بين الدول^(١).

وتعقد معاهدات بين المسلمين والكفار الأجانب أو بلدان غير دار الإسلام، أو اتفاقية لوقف الحرب أو غيرها من الاتفاقيات، وحتى في هذه الموارد لم يحكم الفقهاء بأخذ الجزية. ويمكن القول إن الدولة الإسلامية المقدرة وفقاً لمعاهداتها مع الدول الأخرى يمكن أن تقدم لها الدعم العسكري والسياسي والاقتصادي مقابل التزامات في مصلحة الدولة الإسلامية، وهذا يشبه المعاهدات العسكرية والأمنية للدول الكبرى مع بقية الدول، وتؤخذ ضرائب كهذه لإعانة تلك الدول على أعدائها.

القسم الآخر المتصور هو الجزية من الكفار المواطنين، وهذا يمكن ومقدور على فعله، وما ورد في الشرع المقدس ظاهراً هو هذا النوع من الجزية، التي تؤخذ في الوقت الحاضر بصفة ضرائب أو بعناوين مختلفة من المواطنين أعم من أهل الكتاب أو غير أهل الكتاب.

ي- أخذ الجزية من قبل الحاكم الجائر

السؤال الذي يخطر بالبال هو: هل يحق للحكام الظلمة المتسلطين على البلاد الإسلامية أخذ الجزية من أهل الكتاب أم لا؟

والسؤال الآخر: ما هي الوظيفة في عصر الغيبة؟ في هذا الإطار صرح

(١) وهبة الزحيلي، آثار الحرب، ص 694.

صاحب الجواهر بأن عقد الحاكم الجائر مع أهل الذمة نافذ، حيث قال: «فالتحقيق إجراء حكم عقد العادل على عقده (الجائر) وحل الجزية المضروبة منه في كل سنة كالخراج، وإن كنت لم أجِد ذلك محرراً في كلامهم»^(١). يعني مثلاً إذا أخذ المسلم مال الجزية من الحاكم الظالم عوضاً عن شيء أو عمل أو بلا عوض، فهي حلال عليه، وكذا اعتبر أغلب الفقهاء مال الخراج جائزاً أيضاً، وطبعاً توقف بعضهم كالمحقق الأردبيلي في حلية جزية الجائر، وطرحوا احتمال سقوط الجزية في عصر الغيبة.

ك- أخذ الجزية من قبل الفقيه (في عصر الغيبة)

إذا سلّمنا بأن ولاية النواب العامين نافذة في عصر الغيبة، هل يجوز للفقيه العادل الذي يحكم المسلمين ولديه القدرة على أخذ الجزية وإبرام العقد أن يأخذ الجزية أم لا؟

يرى صاحب الجواهر أن الفقيه يصح أن يأخذ عقده بحكم عقد الإمام (ع)، ويقول: «وعلى كل حال فلو تمكن نائب الغيبة من عقده ومن تقرير الجزية صح وجرى عليه حكم عقد الإمام (ع)؛ بل هو أولى من الجائر؛ بل لعل المراد بالنائب في كلامهم ما يشمل»^(٢).

والخلاصة أنه يجوز أخذ الجزية من أهل الذمة في عصر الغيبة أيضاً بالشروط التي تُذكر في عقد الذمة، ويُستحصل من مجموع كلمات الأعلام أن نائب الإمام يجوز أن يأخذ الأموال منهم، ولا يشترط أن تكون بعنوان الجزية؛ بل يجوز أخذه بعناوين مختلفة كالضرائب مثلاً، والمهم أن يكون العقد ومقدار المالية بتراضيتهم، ولا يجوز أخذ أزيد منه بعد العقد؛ لأنه سيكون أكلاً للمال بالباطل.

(١) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٦٣.

(٢) المصدر نفسه.

ل- ضريبة شراء الأرض

كما تقدّم، وبناء على روايات متعدّدة، فإنّه لا يجب على أهل الذمّة خمس ولا زكاة وإنّما عليهم دفع الجزية، إلّا أنّ فقهاء الإمامية وبناء على رواية صحيحة عن الإمام الباقر (ع)، أوجبوا الخمس على الذمي في مورد واحد وهو إذا اشترى أرضاً من مسلم فيجب أن يدفع خمساً للدولة الإسلامية كي تنفق في مصارف الخمس^(١).

وردّ صاحب الجواهر كلام الشهيد الثاني القائل بضعف هذه الرواية واعتبر استدلاله ضعيفاً^(٢)، وكما ذكر العلامة الحليّ في «المختلف» أيضاً أنّ بعض فقهاء الشيعة كالشيخ المفيد وابن الجنيد وأبي عقيل وسلاح وأبي الصلاح، لم يطرحوا هذا الموضوع في كتبهم الفقهية، إلّا أنّ العلامة رجّح وجوب الخمس، لكن المسلّم به أنّ الفقهاء ذكروا هذه الخمس في شراء الأرض من المسلم، ولم يذكروا هذه المسألة في معاملات غير البيع كالهبة وأمثالها، وكذا المعاملات بين أهل الذمّة أنفسهم، ويرى أغلب الفقهاء ثبوت الخمس بعد الشراء على الأرض وإن حصل فسخ أو إقالة أو أسلم الذمي.

والحرّيّ بالذكر أنّ الفقهاء كانوا ينظرون إلى شراء الأرض في هذا البحث، وهذا لا يشمل شراء الدار تبعاً للأرض، وقد أشار صاحب الجواهر إلى ذلك^(٣)، وإن لم يفرّق بعض الفقهاء بين الأرض المزروعة والدار وأرض المتجر وغيرها^(٤)، ولكن من المستبعد أن يشمل إطلاق شراء الأرض شراء الدار وأمثالها أيضاً، هو يشمل الأرض المزروعة أو غيرها، إلّا أنّ في شراء

(١) قال أبو عبيدة الحذاء: سمعت أبا جعفر (ع) يقول: «أيها ذمي اشترى من مسلم أرضاً فإنّ عليه الخمس». (الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة، ج ٦، أبواب ما يجب فيه الخمس، باب ٩، ص ٣٥٢، ح ١).

(٢) محمد حسن النجفيّ، جواهر الكلام، ج ١٦، ص ٦٥.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) روح الله الخميني، تحرير الوسيلة، ج ١، ص ٣٦١.

الدار الأرض تابعة للبناء والبيع والشراء للدار عرفاً، وليست الأرض تشتري وتباع بمفردها، فلما كان هذا المورد هو المستثنى لا يصحّ تعميمه إلى الموارد المشكوكة.

ونشير إلى أنّ بعض المعاصرين لا يرون أنّ هذا الخمس من الخمس المصطلح وإنما يعتبرونه نوعاً من الضريبة المرجّح في أخذه هو الحاكم، فقد جاء في كتاب حقوق الأقليات:

نظراً إلى احتمال أن يكون المراد من الأرض (في الرواية) الأرض الخراجية (التي فيها العُشر)، فبشراء الذمي يُضاف إليها عُشر آخر، ويصبح المجموع (العُشرين) يساوي الخمس.

ولهذا لا يُستبعد أن يكون المقصود من الخمس في مورد الذمي ليس هو الخمس الاصطلاحي الذي هو من الأحكام الإسلامية الثابتة؛ بل نوعاً من الضريبة تكون من صلاحية الحاكم الإسلامي⁽¹⁾.

وهذا الكلام بعيد لأنّه مبنيّ على الاحتمال، والحال أنّ الإطلاق في الرواية يشمل كلّ أرض بصورة عامة.

ولما صرحت الروايات بسقوط الخمس عن أهل الذمة فقد حاول الكاتب إخراجها من شمول الخمس المصطلح، ومع ذلك فرأيه ليس له مصداق في الأراضي الخراجية التي لا يُجبى خراجها هذه الأيام، فإذا صرحت الرواية بوضوح وإطلاق في هذا المورد الخاص (شراء الأرض من قبل الذمي)، فإنّ الخمس على الذمي، كما إنّه في موارد متعدّدة وجب خمس الأموال أو الكثر أو المعادن على المسلم.

(1) عباس علي عميد الزنجاني، حقوق اقلّيات ها، ص 202.

م- الجزية وموت الذمي أو إسلامه

هل تسقط الجزية من الذمي بموته أو إسلامه؟

ثمة افتراضان:

- الأول، موته أو إسلامه بعد حلول السنة ووقت دفع الجزية.

- الثاني، موته أو إسلامه قبل ذلك.

في الافتراض الأول، يرى أكثر فقهاء الشيعة والسنة أن موت الذمي إذا كان بعد حلول أجل دفع الجزية فإنها تبقى في ذمته وتؤخذ من تركته؛ لأن الجزية ضريبة تأخذها الدولة بعقد لحماية هؤلاء وضمان سلامتهم، وهذه الحماية قد أنجزت خلال السنة، وإن جاز للحاكم أخذها بأقساط شهرية إلا أنه أخرها إلى آخر السنة، فعلى الذمي أن يدفعها كالدين، ويجب أن تؤخذ بعد الموت من تركته، وقد حكم بعض فقهاء السنة كأبي حنيفة ومالك⁽¹⁾ بسقوط الجزية عن شخص كهذا، وإن رفض بعضهم كالماوردي سقوط الجزية عنه حتى قبل حلول السنة⁽²⁾.

أما إذا أسلم الذمي فإن مشهور فقهاء الإمامية يرون أن إسلامه بعد حلول السنة يؤدي إلى سقوط الجزية إن لم يكن دفعها⁽³⁾. وهذا الحكم وإن كان منافياً لأصل جعل الجزية - التي هي بدل من حماية الدولة لهم وقد تحققت - إلا أن فقهاء الإمامية ولأسباب متعددة منها السيرة المستمرة للمسلمين في الأعصار المختلفة، أجمعوا على سقوط الجزية عن حديثي الإسلام، ويمكن القول إن القرار في موارد للحاكم كهذه؛ لأن الجزية الفائتة كالدين في الذمة،

(1) عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، ص 149.

(2) علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 145.

(3) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 251؛ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 21، ص 258؛ الطوسي، المبسوط، ج 2، ص 42.

ومع ذلك فإسقاط ضرائب كهذه عمن أسلم حديثاً أفضل من عدمه وكثيراً ما أدت إلى تشجيع الأفراد على الإسلام وبعد قبوله، إدراك أفضليته بالنسبة إلى الأديان الأخرى؛ أي لو افترضنا أن الحكم الأولي في هذا المورد عدم سقوط الجزية فالمصلحة تقتضي عدم أخذ الجزية من هؤلاء.

أما في الافتراض الثاني أي أن يموت الفرد أو يُسلم قبل حلول سنة الجزية، قال فقهاء الشيعة بسقوط الجزية عنه، وإن قال بعض فقهاء السنة بأخذ الجزية عن الميت بمقدار الفترة التي عاشها، إلا أن بقية فقهاء كفقهاء الإمامية حكموا بالسقوط في هذا المورد أيضاً.

ويمكن القول إن الحكومة يجوز أن تأخذ الجزية مقابل حمايتها له لتلك الأشهر من أواخر حياته أيضاً.

ن- موارد صرف الجزية

يرى أغلب الفقهاء، استناداً إلى روايات متعددة، منها ما رُوي عن الإمام الصادق (ع) أنه قال: «إنما الجزية عطاء المهاجرين»⁽¹⁾، يرون أن مصرف الجزية هم المجاهدون والمقاتلون؛ لأن الدولة إنما تتمكن من حماية أهل الكتاب إذا كان لديها قوة عسكرية مقتدرة ومسلّحة، وقد اعتبر بعض الفقهاء المجاهدين من المصاديق الأولية لهذه الأموال؛ أي أن الجزية كالفيء الذي في يد الحاكم، إلا أنهم يرون أن الحاكم موظف بصرفها في صورة حاجة المجاهدين في ذلك المورد⁽²⁾. وحاجة هؤلاء مقدّمة، والبعض الآخر من الفقهاء اعتبر اختصاص الجزية بالمجاهدين يتعلّق بزمان بسط يد الحاكم، وفي ما عدا ذلك أوكلوا صرفها لنظر الحاكم⁽³⁾، وجعلها بعضهم كالغنيمة وتختص بالمجاهدين⁽⁴⁾.

(1) الكليني، الكافي، ج3، ص568، ح6.

(2) حسين علي منتظري، فقه الدولة الإسلامية، ج3، ص464.

(3) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج21، ص262.

(4) الطوسي، المبسوط، ج2، ص50.

واعتبر الشافعي الجزية والأعشار والضرائب الأخرى أموالاً لمصالح المسلمين تنفق فيما كانت أهميته أكبر⁽¹⁾. وللشيخ المفيد في «المقنعة» رأي يشبه رأي الشافعي فيقول:

«كانت الجزية على عهد رسول الله (ص) عطاء المهاجرين هي من بعده لمن قام مع الإمام مقام المهاجرين، وفي ما يراه الإمام من مصالح المسلمين⁽²⁾، أما اليوم فلمّا كانت الدولة هي التي تدبر الحرب وتهيئ العدة والعتاد، يشترك المقاتلون في الحرب بدون أي نفقة شخصية، وربما استلموا من الدولة الرواتب والامتيازات أيضاً؛ لاشتراكهم في الحرب. ومن جهة أخرى فالدولة لغرض تأمين الأمن الداخلي، لا تجيز حمل السلاح في الظروف الطبيعية، فلهذا لا يصح القول بامتلاك المقاتلين حتى للغنائم؛ أي أنّ غنائم الحرب تكون حصراً بيد الدولة، والدولة هي التي تقدّم لقواتها العسكرية في زمان الحرب أو السلم الرواتب والامتيازات الكافية، ومن جانب آخر، فإنّ حماية الدولة للأقليات الدينية ليست حماية للأنفس وأمنية وعسكرية فحسب؛ بل حماية اقتصادية وقضائية... إلخ أيضاً، والجزية التي أخذت منهم لحمايتهم لا يصحّ استعماؤها في مجال واحد. ويمكن القول إنّ في حال حاجة البلد إلى الجانب العسكري الذي يعدّ من أهم مصالح الدولة، صحّ تحويل موارد الميزانية ومنها الجزية التي هي من أولوياتها الأولى في هذا الشأن، لسدّ هذه الحاجة، فالأفضل كما قلنا أن يُنَاط تحديد كمية وكيفية الجزية برأي الحاكم، كذلك فإنّ موارد صرفها على عاتقه أيضاً لكي ينفقها في مصالح الدولة، وقد رجّح بعض المعاصرين هذا الرأي وجعلوا صرف ضرائب كهذه بيد الإمام؛ لأنّه أعرف من غيره بمصالح الدولة.

وبالجملة فالأقوى في مصرف الجزية؛ بل مطلق الفيء هو صرفها في ما يراه الإمام من مصالح المسلمين كما مرّ من المقنعة، مع الإشارة إلى أنه في ظلّ

(1) الطوسي، الخلاف، ج 2، ص 344.

(2) المفيد، المقنعة، ص 44.

وجود المهاجرين المجاهدين واحتياجهم لا تصل النوبة غالباً إلى غيرهم، فإن إدارة شؤونهم من أهم المصالح العامة فتدبر⁽¹⁾.

2- الالتزام بأحكام الإسلام

سبق القول إن هذا الشرط يُعدّ من الشروط الأساسية لعقد الذمة، ويعتقد أكثر علماء المسلمين أنه مستفاد من الآية الشريفة: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾؛ لأن الصغار قد فسر بالالتزام بالأحكام الإسلامية والخضوع لها، كما صرح العلامة الحلي في «منتهى المطلب» قائلاً: «وقد بينا أن الصغار هو التزام أحكام المسلمين وإجراؤها عليهم»⁽²⁾.

وقال صاحب الجواهر في توضيح هذا الشرط - شارحاً قول المحقق الحلي -: «أن تجري عليهم أحكام المسلمين» على معنى وجوب قبولهم لما يحكم به المسلمون (الحكومة الإسلامية) عليهم من أداء حق أو ترك محرم، بلا خلاف أجده كما سمعته من «المنتهى» ضرورة كونه الصغار أو منه الذي لا إشكال ولا خلاف في اعتباره في الذمة بنص الكتاب⁽³⁾.

ولا بد من ذكر أن الفقهاء قبلوا بأن يصبح أهل الذمة مواطني الدولة الإسلامية بهذا العقد، وليس للدولة حق إخراجهم، وهذا العقد دائم أيضاً، وعلى هذا الأساس فإن من البديهيّات التي يجب على أي مواطن قبولها هو أن تجري عليه قوانين ذلك البلد مثل سائر المواطنين؛ أي أنه إذا كان محتاجاً للحماية التي تقدّمها الدولة لمواطنيها، ويرغب في العيش في البلد الإسلامي، فلا بد من أن يخضع لقوانين ذلك البلد، وهذا الشرط اليوم من لوازم قبول التجنيس في بلدان العالم، ولا يوجد بلد يقبل بتجنيس أحد بدون الالتزام بقوانينه، وبالتأكيد يحق لأهل الكتاب أن لا يعملوا ببعض القوانين الداخلية كقوانين

(1) حسين علي منتظري، فقه الدولة الإسلامية، ج 3، ص 466.

(2) العلامة الحلي، منتهى المطلب، ج 2، ص 967، 969.

(3) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 21، ص 271.

الأحوال الشخصية مثل قانون الزواج والإرث، ويتبعوا فيها مقررات دينهم، إلا أنهم تابعون للدولة الإسلامية في أكثر القوانين والمقررات؛ لأنه في البلد الواحد لا بد من أن يكون الحاكم هو قانوننا واحداً وهؤلاء كبقية المواطنين في الحقوق والواجبات، وباصطلاح الفقهاء «لهم ما لنا وعليهم ما علينا».

والخلاصة أن هؤلاء يتمتعون بكل الحقوق وعليهم جميع الواجبات التي لمواطني البلد الإسلامي ما عدا بعض الموارد المستثناة.

ومن المفيد القول إن الفقهاء يرون أن ليس لأهل الذمة الذين يعيشون في البلد الإسلامي واجبات كالزكاة والجهاد، وإن كانت هذه الواجبات تساعد الدولة الإسلامية، وهذا بسبب الجزية التي تأخذها الدولة منهم كما تقدم، ويرى بعض الفقهاء أن هؤلاء إذا شاركوا في قتال الأعداء مع المسلمين سقطت الجزية عنهم. وعلى أي حال يجوز للإمام أو حاكم البلد الإسلامي أن يلحظ بعض الميزات لهؤلاء الأفراد.

إلى ذلك، لا يرى جماعة من الفقهاء هذا الشرط من الشروط الركنية لعقد الذمة، وقد ذكروا عدم الإتيان بعمل ينافي الأمان بدلاً منه، ومع ذلك فإنهم لا يرون المخالفة لشرط الالتزام بأحكام الإسلام ناقضاً للعقد إذا لم يُصرَّح به في العقد، فمثلاً يقول العلامة الحلي في «إرشاد الأذهان»:

«وإذا أخلّوا بالشرطين الأولين قبول الجزية، وأن لا يفعلوا ما ينافي الأمان، خرجوا به من الذمة، أما الإخلال ببقية الشروط التي منها الالتزام بالأحكام الإسلامية فإن صُرح به في عقد الذمة نقض العقد وإن لم يُصرَّح به قبلوا بمقتضى الدين الإسلامي»⁽¹⁾.

ويبدو أن الأفضل أن نقول كما لوحظ في قوانين التجنيس في الحقوق الدولية أيضاً، أن أحد لوازم قبول التجنيس الالتزام بقوانين ومقررات البلد

(1) انظر: العلامة الحلي، إرشاد الأذهان، ج 1، ص 343.

المقصود، وعُدَّ هذا الشرط من الشروط الركنية في العقد؛ لأن سائر الشروط تدخل اليوم في هذا الشرط أيضًا، ولا شك في أنه لما لم تكن القوانين مكتوبة في الماضي بحيث يطلع عليها عموم الناس أو يمكنهم الاطلاع عليها بسهولة، كان ذكر الشروط أمرًا مطلوبًا ولازمًا، أما اليوم حيث توجد المقررات والأحكام الإسلامية على شكل قوانين مدونة فإن الالتزام بالقوانين الداخلية يشمل سائر الشروط المكتوبة مسبقًا في العقود (ومذكورة اليوم في القوانين)؛ لأن بعض الأمور التي كانت تُذكر في العقد بصفقتها ضررًا بالمسلمين، أو عدم الإتيان بها ينافي الأمان، مذكور في القوانين، والالتزام بهذه القوانين يُعدّ أحد أركان؛ بل أهم أركان التجنيس.

3- ترك ما ينافي الأمان

ذكرنا سابقًا أن أهل الذمة يُعتبرون من مواطني البلد الإسلامي، ولهم حقوق وواجبات على ضوء العقد مع الدولة الإسلامية، وأهم هذه الحقوق الانتفاع من الأمن، ومقتضى الأمن الذي ثبت لهم أنهم لا يرتكبون ما ينافي أمن البلد كبقية المواطنين، وفي حالة القيام بذلك فإنهم يُعاقبون. ومن الأمثلة التي ساقها الفقهاء على هذا المورد عبارة عن العزم على محاربة المسلمين، أو مساعدة العدو والمشرّكين في حرب مع البلد الإسلامي.

وهذا الشرط تجب رعايته وإن لم يُذكر في عقد الذمة؛ لأن من لوازم هذا العقد تحقيق الأمن، وإطلاق كون الفرد في أمان يقتضي أنه لا يرتكب عملاً ينافي ذلك الأمان، وفي هذا قال العلامة الحلي: إطلاق الأمان يقتضي ترك العمل المنافي للأمان، فإذا فعلوه نقضوا الأمان؛ لأنهم إذا قاتلونا وجب علينا قتالهم، وهو ضد الأمان، وهذان القسمان (الجزية وترك ما ينافي الأمان) ينتقض العهد بمخالفتها سواء شرط ذلك في العهد أو لم يشترط⁽¹⁾. واعتبر

(1) العلامة الحلي، منتهى المطلب، ج2، ص969.

بعضهم هذا الشرط من مقتضيات العقد⁽¹⁾.

وبعبارة أخرى: يرى أكثر الفقهاء لزوم رعاية هذا الشرط وإن لم يُذكر في العقد وتؤدي مخالفته إلى نقض عقد الذمة، حتى إن العلامة يرى عدم ضرورة ذكره وإن كانت رعايته لازمة؛ لأن إطلاق الأمان يقتضي وجود شرط كهذا، وكما يقول الشيخ الطوسي: «شرط الذمة يقتضي أن يكونوا في أمان من المسلمين والمسلمون في أمان منهم»⁽²⁾؛ أي أن الأمان من الطرفين لا من جانب واحد، وإذا حدث عمل خلاف ذلك فإنه ينقض العقد.

نلاحظ في هذا البحث أن أكثر الفقهاء جعلوا هذين الشرطين من الشروط الركنية والأساسية لعقد الذمة وهما: قبول الجزية الذي اشترطه الجميع، أما الشرط الثاني فاعتبره بعض ترك ما ينافي الأمان، واعتبره آخرون الالتزام بالأحكام الإسلامية. وقبل بحث هذه المسألة من الحرّي التذكير بأن المقصود من الشروط الركنية أو الأساسية أنها سواء أذكرت في العقد أم لم تُذكر فإن مخالفتها تنقض العقد، وعدم ذكرها في العقد إن لم يكن بدليل وضوح وجوبها أو التعهد الشفهي وأمثاله، يبطل العقد، أما في ما يخص المسألة المذكورة فلا بد من أن يشار - وكما قال العلامة الحلي أيضًا - إلى أن ترك ما ينافي الأمان فرع إيجاد الأمان الذي هو أثر العقد، وعدم ذكره دليل على وضوح المطلب. ومن جهة أخرى فالالتزام بالأحكام الإسلامية إذا لوحظ عامًا يشمل كل القوانين الداخلية، فمثلاً في قوانين إيران لا يُسمح للفرد بأن يقوم بعمل ينافي الأمان، فإذا فعل جرى عليه حكم المحارب، فيمكن القول إن الشرط الأساسي الذي يلزم ذكره في شروط الذمة هو الالتزام بالأحكام الإسلامية، ولا يجب ذكر شرط ترك العمل المنافي للأمان وإن كان أثر تركه نقض العقد.

صحيح أن أكثر الفقهاء ذكروه في شروط الذمة إلا أن هذا لا يتنافى

(1) علي الطباطبائي، رياض المسائل، ج 7، ص 480.

(2) الطوسي، المبسوط، ج 2، ص 43.

مع ما قلناه؛ لأن أكثرهم اعتبروا الالتزام بالأحكام الإسلامية بدليل الآية الشريفة: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ من الشروط الركنية والأساسية للعقد، وإن اعتبر بعضهم مخالفته في حالة عدم ذكره في العقد غير ناقضة، وهذا الرأي لمجموعة قليلة من الفقهاء، أما الأكثرية - وكما مرّ - فقد حكموا بخلاف ذلك.

4- عدم الاعتداء على المسلمين والإضرار بهم

والمقصود من الاعتداء على المسلمين أي نوع من الإيذاء والإضرار بهم، وقد قسم الفقهاء الإضرار بالأفراد إلى خمسة أقسام:

1- الاعتداء على النفس كالقتل أو الضرب والجروح للجسم.

2- الاعتداء على أعراض الناس.

3- الاعتداء على أموالهم.

4- التعرّض لدين المسلمين.

5- التعرّض لكيان البلد الإسلامي بأفعال لا تصل إلى حدّ ينافي الأمان.

وهذا الشرط أيضًا من الشروط التوافقية لعقد الذمة وإن لم يصرّح به في العقد، تطبق على التخلّف العقوبات المنصوصة في القوانين الإسلامية بالنسبة إلى المسلمين، ويجب توضيح أنّ التجاوز على أعراض المسلمين كالقذف وهتك الحرمة والأعمال المخالفة للعفة، وعلى رأي بعض الفقهاء حتى الزواج بالمسلمة فيه عقوبة ويبطل الزواج أيضًا، وكذلك التجاوز على الأموال كالسرقة وقطع الطريق، والتعرّض للدين كتضليل المسلمين والترويج للأديان الأخرى بينهم، والتعرّض لكيان البلد كالتجسس وتقديم المعلومات للعدو، وإيواء الجواسيس وإفشاء الأسرار والتعرض للأمن الداخلي للبلد.

5- عدم إظهار المنكرات في البلد الإسلامي

لا يجوز لأهل الذمة ارتكاب الأفعال الممنوعة والمحرمة عند المسلمين علناً في المجتمع الإسلامي، وإن كانت مباحة في اعتقادهم كإظهار الخمر وجلب الخنزير إلى البلد الإسلامي، والزواج بالمحارم وارتكاب الأفعال المنافية للعتقة كالزنا واللواط الممنوعة في البلد الإسلامي. أما إذا فعلوا تلك الأمور في ما بينهم فليس عليهم أي عقوبة. وبصورة عامة فإن عملاً كهذا لا يعدّ جرماً.

وقد وردت روايات في هذا المجال منها ما رُوي عن الإمام الصادق (ع) الذي نقل سيرة النبي (ص): «إن رسول الله (ص) قَبِلَ الجزية من أهل الذمة على أن لا يأكلوا الربا، ولا يأكلوا لحم الخنزير، ولا ينكحوا الأخوات، ولا بنات الأخ، ولا بنات الأخت، فمن فعل ذلك منهم فقد برأت منه ذمة الله وذمة رسول الله (ص)»⁽¹⁾.

ولما كان الجميع في المجتمع الإسلامي مكلفين بالامتناع عن ارتكاب المنكرات ومنع ظهور مفاصد كهذه؛ لأنّ إشاعة الفحشاء بذاتها معصية لا تغتفر ويُعاقب المسلمون إذا اقترفوها، ولهذا يُعاقب أهل الذمة في حالة إشاعتهم لمظاهر الفساد تلك.

وبعبارة أخرى: يمكن القول إنه لما كان ارتكاب معاصي كهذه من قبل أهل الكتاب موجباً ذهاب قبحها وشناعة المعصية عند المسلمين، ويؤدي إلى الجرأة على فعل المعصية، فقد اعتبر الشارع المقدس الارتكاب العلني للأمر المباحة في رأي أهل الذمة والتي تُعدّ معصية عند المسلمين، جرماً ومعصية وتستوجب العقاب.

(1) الطوسي، نهذب الأحكام، ج 6، كتاب الجهاد، الباب 73، ص 158.

6- إحداث المعابد وضرب الناقوس وإحداث البنايات العالية

تُمنع بعض الأعمال المتعلقة بالمسائل الدينية لأهل الكتاب (الأديان المعترف بها)، والظاهر أن ذلك بدليل أنها من شعائر تلك الأديان، وبعضها يوجب انحراف المسلمين عن دينهم، ومن هذه الأمور بناء المعابد الجديدة، وضرب النواقيس وإضلال المسلمين عن دينهم، والتبليغ الديني في البلد الإسلامي. جدير بالذكر أن مسألة بناء المعابد الجديدة قد تقدمت في بحث «الحقوق الدينية لأهل الكتاب»، وقد ذكر فقهاء الشيعة والسنة ضرب الناقوس أيضًا. ومن الأمور الممنوعة التي تذكر أيضًا في عقد الذمة وذكرها الفقهاء في هذا البحث بناء عمارات جديدة أعلى مما يجاورها عن عمارات المسلمين. وفي المسألة فروض عدة مُتصورة؛ أحدها أن يبني الذمي عمارة سواء اشترى الأرض وبنى العمارة أو أنه يشتري بناءً ويعيد بناءه، أو يبني طبقة جديدة فوق البناء، ففي كل هذه الصور منع من البناء أو التجديد إذا كان أعلى من بنايات المسلمين المجاورة.

والافتراض الآخر أن يشتري بيتًا من مسلم أعلى من منازل المسلمين المجاورة. وهنا حكم الفقهاء بصحة المعاملة، فلم يحكم فقيه بهدم الجزء الأعلى من منازل المسلمين، ولم يرَ أيُّ فقيه أنه ممنوع وإن كان البناء المذكور أعلى من منازل المسلمين المجاورة.

وفي البحث عن علة هذا الحكم بمنع أهل الذمة من بناء عمارات أعلى من بناء المسلمين المجاور، لا بد من القول إن العمارات العالية تكون مشرفة على المنازل المجاورة المنخفضة عنها، ويمكن أن تستغل هذه الأبنية لأغراض مشبوهة لذا منع إحداثها.

ولا يخفى أن الإسلام حث المسلمين على عدم إحداث بنايات كهذه^(١)،

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب أحكام المساكن، الباب ٥، ص ٥٦٥.

فكيف بالأقليات حيث يمكن الاستفادة من الإشراف على منازل المسلمين لمقاصد سيئة كالتجسس والاطّلاع على أسرار المسلمين، وقد ذكر الفقهاء أدلة مختلفة على هذا الحكم منها ما ذكره العلامة الحلّي في «منتهى المطلب» قائلاً:

لما رُوي عن النبيّ (ص) أنّه قال: الإسلام يعلو ولا يُعلَى عليه، ولأنّ في ذلك رية على المسلمين وأهل الذمّة ممنوعون من ذلك^(١).

ومقصوده ظاهراً أنهم يطلعون على أسرار المسلمين، وربما أخبروا الآخرين بأسرار يجب أن لا يطلعوا عليها مما يؤدي إلى حصول الاختلاف والتهمة بين المسلمين.

ويلزم أيضاً توضيح أن دليل الفقهاء الذين تمسكوا بالحديث النبوي ليس بالدليل المتين؛ لأنّه إذا بُنيت عمارات عالية في أطراف المدينة أو المناطق التي لا يسكنها المسلمون وتُشاهد من بعيد، فإنّ هذا الحدث يصدق عليها، ولا يلتزم بمنعه، ويرى المحقّق الأردبيلي أنّه مخدوش فيقول: «وخير الإسلام يعلو ولا يعلَى عليه على تقدير صحته لا يدل على شيء من ذلك فتأمل»^(٢).

والخلاصة أنّ الحديث يتكلم عن العلو المعنوي للإسلام وعموميته وإن شملت العلو الظاهري أيضاً إلّا أنّ الظاهر أنّ هذا المعنى بعيد عن المعنى الحقيقي والهدف الأساسي للحديث، مضافاً إلى أنّ هذا الحدث إذا كان هو الدليل الأساسي للمسألة فبناء على قسمه الأوّل يجب أن لا يحكم فقيه بجواز تساوي البناء أيضاً، والحال أنّ أكثر الفقهاء يرون جواز تساوي البناء.

والسؤال المطروح هنا: إذا رضي المسلمون المجاورون بكون البناء المذكور أعلى فهل يزول المنع أو لا؟

(١) العلامة الحلّي، منتهى المطلب، ج ٣، ص ٩٧٢.

(٢) أحمد بن محمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ج ٧، ص ٥٢٠.

في الإجابة عن ذلك لا بدّ من القول إنّ هذا المنع أعلنه الدين وليس هو حق المسلمين المجاورين، فلهذا يبقى الحكم سواء رضوا به أو لم يرضوا. ويقول الشهيد الثاني في هذا الباب: «المنع من ذلك لحقّ الدين لا لمحضر حقّ الجار فلا يقدح في المنع رضا الجار»⁽¹⁾.

وثمة سؤال آخر هو: هل يجب أن تكون مباني أهل الذمة أقل ارتفاعاً من بنايات المسلمين أم لا إشكال إذا كانت مساوية لها؟

أيضاً أكثر الفقهاء لا يرون إشكالاً في التساوي وإنّما المنع من علوّها. كما يقول المحقّق الحلّي: «يجوز مساواته على الأشبه»⁽²⁾. وإنّ منع بعض الفقهاء حالة التساوي أيضاً بدليل الرواية النبوية، ولكن رأى الكثير منهم في هذه الصورة هو الجواز.

هـ- المقارنة بين شروط الذمة والقوانين المعاصرة

مما لا شكّ فيه أنّ بعض شروط الذمة أُدرجت هذه الأيام في القوانين الداخلية وتعارف العمل بها، وفي الحقيقة أصبحت من القوانين والمقررات المسلّم بها للبلدان عملاً، ولهذا سندرس كلّ شرط من شروط الذمة بنحو مختصر:

1- قبول الجزية

تقدّم في بحث الجزية، وكما ورد في الروايات الصحيحة، أنّ الدولة الإسلامية لا يجوز أن تأخذ أيّ نوع من الضرائب - ما عدا الجزية - من غير المسلمين من جهة، ومع أنّ هذا يُعدّ شرطاً أساسياً من شروط عقد الذمة بحيث لا يؤخذ أي مبلغ من أهل الكتاب وبقية غير المسلمين الساكنين في

(1) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ج 3، ص 79.

(2) المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام، ص 253.

البلاد الإسلامية من جهة أخرى.

ولتبرير هذا الوضع يمكن القول اليوم إنَّ المواطنَ تقتضي أن يدفع الفرد الضرائب التي تعيَّنُها الدولة الإسلامية؛ أي أن أهل الذمة الذين هم مواطنو البلد الإسلامي مكلفون بدفع الضرائب أيضًا، وتقدم أنه ليس عليهم ضريبة ما عدا الجزية، فإذاً يمكن القول إنَّهم يدفعون الضرائب المعينة بدلًا من الجزية.

وبعبارة أخرى: لما كان أهل الذمة في البلد الإسلامي يعتبرون أنفسهم مكلفين - كالمسلمين - بالمساعدة في الحرب والدفاع عن البلد، ويؤدّون الخدمة العسكرية وفق القانون كالمسلمين، ويسارعون إلى مساعدة الدولة في كل ما يحتاجه البلد، فلهذا يُعفيهم الحاكم من الجزية، وفي المقابل تُؤخذ منهم الضرائب العامة كسائر المواطنين وفقًا لقوانين البلد لا غير.

على ضوء النظرية التي ترى أن الجزية تُؤخذ بدلًا من عدم مشاركة أهل الذمة في الحرب وحفظ أنفسهم وأموالهم في المدن، أمكن القول أيضًا:

أولًا: لا وجود اليوم للجهاد الابتدائي عملاً؛ لأنه لم يُفتَ فقيهٌ بوجوبه في عصر الغيبة، وفي عصر ظهور الإمام صاحب الزمان - أرواحنا فداءه - فهو صاحب القرار. والبحث في هذه المسألة موكول إلى محله.

ثانيًا: إذا كان المقصود من الحرب معناها المطلق الذي يشمل حتى الدفاع أيضًا، فهي اليوم المهمة الأساسية للقوات العسكرية والأمنية، ويشكل الجنود الجزء الرئيسي لهذه القوات، وهم من كل الطبقات ومن المسلمين وغير المسلمين، وفي مرحلة الحاجة لقوات أكثر فإنَّ الدفاع وحراسة أنفس وأموال الساكنين في البلد واجب جميع المواطنين، وغير المسلمين مكلفون بالمشاركة في ذلك، فإذا كانت الجزية لهذه الأمور فإنَّها تسقط عن هؤلاء.

والخلاصة أنه بأخذ الضرائب من أهل الذمة في هذه الأيام ومساعدتهم والاستعانة بهم في الدفاع وحفظ أنفسهم وأموال أبناء الشعب، لا يبقى معنى

لشيء بعنوان الجزية ظاهراً، وذلك إما باعتبار أن هذه الضرائب المعينة بدل من الجزية كما يراه بعض الفقهاء المعاصرين أيضاً، وقد سأل الكاتب عن ذلك من آية الله مكارم فأيد هذا الرأي، أو أنهم لما كانوا يُسارعون إلى مساعدة المسلمين في الأمور العسكرية والأمنية، ويدفعون الضرائب أيضاً فإنهم يُعفون من دفع الجزية.

وعلى أي حال فلا يمكن أن تؤخذ الجزية منهم وإنما يُكتفى بهذه الضرائب، وبناء على الرواية التي تصرّح بعدم أخذ شيء منهم ما عدا الجزية فإذا اعتبرنا الضريبة بدلاً من الجزية، لا يُشرع أخذ مبلغ آخر منهم.

2- الالتزام بالأحكام الإسلامية

الأحكام الإسلامية، سواء التي تطبق هذه الأيام على شكل قوانين ومراسيم في البلد الإسلامي، أو التي تُعدّ عند الفقهاء من المسلمات الإسلامية لكنها تطرح بقوانين كُلية (المقصود الموارد التي ترجع فيها المحاكم إلى فتاوى المراجع لحلّ الإشكالات بسبب الفراغ القانوني)⁽¹⁾، هذه الأحكام يتوجب على جميع المواطنين من المسلمين وغير المسلمين الالتزام بتطبيقها طالما كانت المحاكم في البلد الإسلامي تعمل بها، وكما تقدّم فأهم آثار المواطنة العمل بالقوانين الداخلية أو الالتزام العملي بأحكام وقوانين ذلك البلد كما هو مصطلح، ولا يوجد بلد يقبل بتجنيس شخص بدون هذا الشرط، ويرى بعضهم أن الإخلال بشرط الالتزام بالأحكام الإسلامية يستلزم العقوبات المنصوصة في الشرع الإسلامي وإن لم يشترط في العقد⁽²⁾، ولا بدّ من الإشارة إلى أن عدم وجود العقد بحكم عدم الاشتراط في العقد لا يحكم الاشتراط.

(1) ولا يخفى أن القوانين الداخلية في فتاوى الفقهاء، والفتاوى هي المعيار الكلي الذي يطبق على الجزئيات من خلال القوانين الداخلية.

(2) العلامة الحلي، إرشاد الأذهان، ج 1، ص 342.

3- العمل المنافي للأمان

أوضحنا في ما تقدّم أنّ هذه الأعمال تتمثل في نيّة الإطاحة بالنظام ومحاربتة، أو الإعانة للعدو المحارب للبلد الإسلامي التي تكون عقوبته الإعدام، وهذا الشرط سواء أذكر في العقد أم لم يذكر فإنّ نقضه نقض للعقد، ونقض العقد إن لم يستلزم سلب المواطنة ففيه عقوبة أقل من الإعدام في القوانين الحالية، والالتزام بالقوانين الداخلية اللازمة للمواطنة يرافقها إجراء تلك العقوبات بدلاً من إسقاط الجنسية: ويمكن القول إنّ الحاكم يجوز له عند المصلحة في حال مخالفة هذه الشروط التي ليست من الشروط الأساسية للعقد - وإن كانت لازمة لعقد الأمان أو المواطنة - أن يقرنها بعقوبات أكثر أو أقل (إذا كانت العقوبات الفعلية شديدة).

4- الاعتداء على المسلمين

لا بدّ من الإشارة إلى أننا قسمنا هذا الشرط إلى خمسة أقسام؛ لأنّ الضرر والإيذاء إما أن يكونا على الأرواح أو على الأعراض أو الأموال أو على دين وكيان الدولة الإسلامية، والظاهر أنّها لا تخرج عن هذه الأقسام الخمسة. واليوم ترتّب على هذه الجرائم عقوبات وفق قوانين البلدان وأهل الكتاب، وإن لم يكن لهم مع المسلمين عقد مكتوب، إلّا أنّ الالتزام برعاية القوانين الداخلية يقتضي أن لا يُقدّموا على جرائم كهذه.

وبعبارة أخرى: يمكن القول إنّ، ولو لم يُذكر هذا الشرط في العقد، فإنّ مخالفته تستوجب العقوبة وفق القوانين الإسلامية، وحالياً يجري حكم عدم وجود شرط العقد، وفي هذا المجال يمكن القول إنّ القوانين الموجودة إذا فرضناها كشرط للعقد، فمن تلك الجهة يجب أن نجرّي العقوبات المقرّرة في هذه القوانين على أساس أصل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، و«المؤمنون عند شروطهم»، فإن رأى الحاكم الإسلامي المصلحة في محاسبة أهل الكتاب أجرى

عليهم العقوبة، حالهم حال المسلمين، مع أن ترك الجرائم المذكورة قد شُرِطَ عليهم من أول الأمر والالتزام بالقوانين المجعولة، يعني في الأحوال كلها لا بد من أن يقال: إن إسقاط الجنسية لا يطبق على الأقل في مورد المواطنين الأصليين للبلد، وأي من الوجوه المذكورة كان مقبولا فلا فرق، الوجه الأول أفضل من الوجه الثاني من وجهة نظر الكاتب، مضافا إلى أن العقوبات المقررة في القوانين أشد من إسقاط الجنسية أحيانا.

5- إظهار المنكرات

لما وجدت عقوبة في القوانين المعلنة على إظهار المنكرات في المجتمع الإسلامي حاليًا فهذا يعني أنها ممنوعة، والشخص الذي جنسته الدولة يعتبر نفسه ملزمًا برعاية قوانين ذلك البلد، وبالدليل الذي تقدم تنفذ في حقه العقوبة المعلنة في القانون عند المخالفة.

6- بناء المعابد والبنائات المرتفعة وضرب الناقوس

سبق وقلنا: إن هذا المورد ليس من الشروط الركنية للعقد، واليوم حيث لا يوجد عقد الذمة بمعناه المتعارف، يجوز للحاكم منعهم من أمور كهذه بسبب وجود مصالح أو دفع مفساد؛ لأن هذه الأمور إذا أدت إلى التبليغ ضد الدين الإسلامي في البلد الإسلامي فهي ممنوعة، لكن في هذه الأيام، ونتيجة لتطور ثقافة عموم الناس حيث الجميع يبحثون عن أفضل استدلال عرضه علماء الدين، لا يؤدي ضرب الناقوس أو إحداث المعابد إلى جذب المسلمين إلى دين أولئك، ولكنها لو عُدَّت من شعائر دينهم وأدَّت إلى تضعيف الإسلام أو تقوية تلك الأديان، جاز للحاكم منعهم وفق المصلحة.

والخلاصة: إن الحاكم الإسلامي هو صاحب القرار في هذه الأمور، وربما اقتضت مصالح الإسلام العليا أن يسمح لأهل الكتاب ببناء معبد لهم. ولا يخفى أن الحكم الأولي هو منع وحرمة هذه الأمور، إلا أنه يمكن العمل

بالحكم الثانوي في بعض الحالات.

أما عن إحداث بنايات أعلى من مباني المسلمين فيمكن القول، بناء على رأي الفقهاء الذين منعوا ذلك لأسباب أمنية وحفظاً لأسرار المسلمين، إنه إذا لم تترتب هذه التبعات فربما لا يصح الحكم بالحرمة، مضافاً إلى أن المصالح العليا للبلد الإسلامي هنا أيضاً مقدمة على أي شيء آخر. وتشخيص تلك المصالح بيد الحاكم، وربما اقتضت مصالح البلد الإسلامي عدم منعها وإجازتها.

و- انتهاء عقد الذمة

للعقود عادة بداية ونهاية، ونهايتها إما بتمام مدة العقد أو بفسخه من قبل الطرفين أو أحدهما إذا كانت عنده إجازة بالفسخ؛ أي لا يصح الفسخ من أحد الطرفين في العقود اللازمة، وأما إذا جرى توافق في العقد على ذلك فإنه ممكن ومجاز، لكن إذا كان العقد لازماً بمعنى كونه قطعياً ولا يقبل الفسخ، فإن فسخه من طرف واحد سيؤدي إلى تحمّل المسؤولية الناشئة منه؛ لأن الفسخ أو نقض العقد يمكن أن يسبّب خسارة الطرف الآخر، والسؤال الذي يطرح الآن هو: هل يقبل عقد الذمة الفسخ أم لا؟

عند بحث المسألة لا بد من القول إن فسخ العقد من قبل الطرفين، والذي يُسمّى بالإقالة، جائز، وذلك بأن يتجاوز الطرفان عن حقوقهما ويقبل أحدهما الآخر، لكن إذا كان الفسخ من جهة واحدة وكما تقدّم فإن هذا العقد لازم ولا يقبل الفسخ من جهة المسلمين، ولا يجوز للحكومة الإسلامية فسخه أو نقضه، يعني لا يمكنها إلغاء أثره أو ارتكاب ما يخالفه؛ لأن نقض العقد ليس إنكاراً لوجوده وإنما مخالفته عملياً، ويمنع فقهاء الشيعة من نقض العقد أو فسخه من قبل الحكومة الإسلامية، بحيث إذا مات الحاكم الذي عقد الذمة فإن خليفته ملزم برعاية ذلك العقد، حتى إن مقدار الجزية إذا عُيّن لفترة زمنية فهذا لا يعني انتهاء العقد؛ بل لحاكم الوقت تغيير مقدار الجزية لا غير والعقد

يبقى على دوامه. وقال بعضهم في بيان علة منع الحكومة الإسلامية من فسخ العقد من جهة واحدة أنه ليس عقدًا بلا عوض، وبالتأكيد فلو أُعطيت لهم حقوق بلا عوض لجاز الفسخ، والآن حيث كانت الجزية ورعاية الشروط المقررة في مقابل الحقوق لم يصح فسخه، ومن الواضح أنه لما كان رأي الفقهاء لزوم هذا العقد من جانب الدولة الإسلامية فالحاكم أولى برعاية أصول العقود في الإسلام مثل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ و«المؤمنون عند شروطهم»، وكثير من الآيات والروايات الواردة في هذا المجال، يعني أن الحاكم الإسلامي إذا لم يعمل بهذه الأصول فلا ينبغي أن نتوقع من الآخرين اتباعه.

إذن، الدليل الأساسي في هذا المورد هو عمومات وجوب الوفاء بالعقود التي لا يصح نقضها إلا في الموارد التي ينقض فيها الطرف الآخر العقد.

في سياق آخر، يمكن أن تتغير الأوضاع بحيث لا تتمكن الحكومة من القيام بالتزاماتها تجاه أهل الكتاب، ففي هذه الحالة يمكن تذكير طرفي العقد بالأوضاع، فيقال العقد في حالة الضرورة، وكذلك لو تجاوز أهل الذمة بسبب تغيير الأوضاع عن بعض حقوقهم وهبوا لمساعدة البلد في حال أزمة الحرب، فالظاهر أنه لا يمكن القول إنهم لا يتمتعون بحقوقهم كسائر المواطنين، فمثلاً بناءً على ما ذكره جرجي زيدان فإن المسلمين الذين تجمعوا لمعركة اليرموك أعادوا جزية أهل حمص وطلبوا منهم أن يحملوهم من ميثاقهم إلا أن الحمصيين قالوا: إنا لا نفصل عنكم أبداً ونقاتل معكم جيوش هرقل⁽¹⁾.

والظاهر أن المسلمين قبلوا ذلك؛ أي أن تغيير الأوضاع الذي يُعتبر اليوم أحد الأسباب لفسخ العقد من طرف واحد، هو عامل لعدم وجود المسؤولية الدولية في بعض الموارد مقبولة إلى حد ما، لكن مع ذلك فعلى المسلمين التصالح مع الطرف الآخر لعقد الذمة لفسخ العقد في موارد كهذه، وبعبارة

(1) جرجي زيدان، تاريخ تمدن اسلامی، ص 54.

أخرى: إقالة العقد؛ أي توافق الطرفين شرط.

وهذه الحالة تصدق اليوم في مورد الأقليات داخل البلدان الإسلامية؛ أي أن الحكومة لا يمكن لها أن تتخلى عن حقوق تلك الأقليات بأي نحو، وفي الأزمات يمكن لأهل الذمة البقاء في البلد مثل سائر المواطنين أو الهجرة من البلد؛ أي أن لهم الخيار في فسخ العقد، أما نقضه من الحكومة فممنوع، بمعنى أن الحكومة لا يحق لها أن تأخذ الجزية مثلاً ولكن لا تضمن أمن أهل الكتاب في أنفسهم وأموالهم، لا بدّ من أن تحاورهم، وفي حالة الأزمات يجوز لأهل الذمة مغادرة البلد أيضاً عند اطلاعهم على هذا الأمر.

المسألة الأخرى هي فسخ أو نقض العقد من جانب واحد من قبل أهل الذمة، والفسخ هو بمعنى الإغماض عن العقد، وهذا العمل لا إشكال فيه بالنسبة إلى الطرف الذي يكون العقد جائزاً من جهته؛ أي أن العقد لما كان غير لازم بالنسبة إلى أهل الذمة جاز لهم الإغماض عن العقد ومغادرة البلد الإسلامي، وفي حالة عدم ارتكابهم لجرم فعليّ مأموري الدولة تأمين وصولهم إلى البلد الذي يختارونه، وإن قبل أحدهم دين الإسلام بعد الفسخ جاز له العيش في بقاع البلد الإسلامي، وفي ما عدا ذلك فإنه إذا أعلن فسخ العقد فيجب أن يخرج من بلد الإسلام، أما في حالة عدم إعلانه فيتعامل معه مثل من بقي على ميثاقه، وإن لم يلتزم بشروط الذمة ونقضها عملاً أخرج من البلد.

أما نقض العقد من قبل أهل الذمة فغير مجاز أيضاً، والنقض هنا بمعنى التزام من التزامات عقد الذمة في حال السكنى في البلد الإسلامي والتمتع بالحقوق التي تمنحها الدولة. فالمخالفة لتعهد ألزم الفرد به تجاه الدولة سيؤدي إلى العقوبة شاء أم أبى.

من جانب آخر يجوز لأهل الذمة اعتبار عقد الذمة ملغىً بتهامه إذا قبلوا الدين الإسلامي؛ لأنه لا يُبرم عقد مع المسلم لغرض تجنيسه، وإن أصبح كباقي المسلمين ملزماً برعاية مقررات وقوانين الشرع والحكومة الإسلامية، وعليه الحقوق الشرعية كالحُمس والزكاة للدولة الإسلامية، ويعاقب وفقاً للشرع الإسلامي في حالة ارتكاب الجرم، إلا أنه سيتمتع بجميع الحقوق التي يتمتع بها المسلمون.

ز- نماذج من معاهدات النبي (ص) مع أهل الذمة

لقد تعاقد النبي (ص) مع الكثير من القبائل منها معاهدة عدم تعرض مع زعماء «أيلة»⁽¹⁾ و«أذرح» و«الجرباء»، وكان زعيم أيلة رجلاً مسيحياً اسمه «يوحنا بن رؤبة» فكتب ميثاق عدم التعرض مع النبي، وتقرر أن يدفعوا 300 دينار للدولة الإسلامية، وقد جاء في الميثاق:

«هذا أمانة من الله ومحمد النبي رسول الله ليوحنا بن رؤبة وأهل أيلة لسفنهم وسياراتهم في البر والبحر، لهم ذمة الله وذمة محمد رسول الله ولمن كان معهم من أهل الشام وأهل اليمن وأهل البحر، ومن أحدث حدثاً فإنه لا يحول ماله دون نفسه، وآته طيبة لمن أخذه من الناس، وآته لا يحل أن يمنعوا ماء يردونه ولا طريقاً يريدونه من بر وبحر»⁽²⁾.

وهكذا تعهد النبي (ص) في ميثاق مع نصارى نجران بعد ذكر مقدار الضرائب التي تعهدوا بدفعها سنوياً، بحفظ وحراسة أموالهم وأنفسهم والأراضي والناس كلهم في تلك المنطقة ومعاملاتهم وكُل ما في أيديهم،

(1) أيلة: مدينة تقع على ساحل البحر الأحمر.

(2) جعفر السبحاني، فروغ ابدیت، ج 2، ص 401، نقلاً عن: ابن هشام، السيرة النبوية، ج 2، ص 526؛ والعلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج 21، ص 160.

وأضاف أن لا يعزل علماء دينهم وكُلّ من ارتكب جرائم فهو الذي يحاسب عليها ولا يقع عليهم ظلم^{(1) (2) (3)}.

(1) يعقوب بن إبراهيم الكوفي، كتاب الخراج، ص 78؛ نص الميثاق كالآتي: «هذا ما كتب محمد النبي رسول الله (ص) لأهل نجران. إذ كان عليهم حكمه. في كُلّ ثمرة وفي كُلّ صفراء وببضاء ورفيق، فأفضل ذلك عليهم وترك ذلك لهم على ألفي حلة من حلل الأواقي في كُلّ رجب ألف حلة، وفي كُلّ صفر ألف حلة مع كُلّ حلة أوقية من فضة، فما زادت على الخراج أو نقصت على الأواقي فبالحساب وعلى نجران مؤنة رسلهم ومتعتهم ما بين عشرين يومًا دون ذلك ولا تحبس رسلهم فوق شهر، وعليهم عارية ثلاثين رسلهم من دروع أو خيل أو ركاب أو عروض فهو ضمين على رسلهم حتى يؤدوه إليهم ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله (ص) على أموالهم وأنفسهم وأراضيهم وملتهم وغائبهم وشاهدتهم وعشيرتهم وبيعهم وكُلّ ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يغير أسقف من أسقفته، ولا راهب من رهبانته، ولا كاهن من كهانته، وليس عليه دنية ولا دم جاهلية، ولا ينجس ولا يعسرون ولا يبطأ أرضهم جيش، ومن سأل منهم حقًا فيهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين، ومن أكل ربا من ذي قبل ذمتي منه بريئة، ولا يؤخذ رجل منهم بظلم آخر، وعلى ما في هذا الكتاب جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله (ص) أبدًا حتى يأتي الله بأمره ما نصحوا وأصلحوا ما عليهم غير ملتفتين بظلم».

(2) وفي ختامه شهود هذا الميثاق وهم: أبو سفيان بن حرب، غيلان بن عمر، مالك بن عوف (من قبيلة بني النضر) مغيرة بن شعبة، الأقرع بن حابس الحنظلي.

للاطلاع على نماذج أخرى لاحظ: جرجي زيدان، تاريخ تمدن اسلامی، ص 733 فما بعدها.

(3) الكتب والمعاهدات السياسية للنبي محمد (ص) وإسناد صدر الإسلام، لمحمد حميد الله، ربما يكون من أفضل المصادر في الباب، وقد ذكرت فيه مصادر كُلّ معاهدة على حدة.

الفصل الثاني عقد الأمان

أ- معنى الأمان

الأمان في اللغة بمعنى الطمأنينة والهدوء، وفي الإصلاح الشرعي: عقد وميثاق حاصله ترك الحرب والقتال^(١).

ويرى مؤلف كتاب «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام» أن الأمان كان موجوداً وهو عبارة عن حفظ وضمان النفس ومال الشخص، وعادة يكون من قبل الملوك ورؤساء القبائل أو أي فرد آخر، وقد كان المسافرون يطلبون الأمان من كبار وأفراد المناطق لكي يحفظوا أموالهم وأنفسهم ثم يدخلوا تلك المناطق، وهذا الضمان يكون أحياناً بمعاهدة مكتوبة وأحياناً بشكل شفاهي، وأحياناً بإعطاء علائم خاصة تصون الفرد من تعرض الآخرين^(٢).

وقد أمضى الإسلام هذا الأمان، وكان يقبله حتى من الأعداء الذين كانوا يحاربون المسلمين، ويبدو أن مصطلح الأمان كان يُطلق في صدر الإسلام على أي مصونية للمال أو النفس، إلا أن الفقهاء استعملوه في مصداقه الأكمل وهو الأمان للكافر الحربي، وإن كانوا فسروه بمعناه الأعم أيضاً.

(١) وهبة الزحيلي، آثار الحرب، ص 225.

(٢) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 5، ص 630.

بهذا المعنى يشمل الأمان أي مصونية مؤقتة للنفس والمال وإن لم تقترن بحقوق وواجبات - خلافاً للعهد الذي ينظم مسبقاً بعقد ويتضمن حقوق وواجبات الطرفين بعضهما على بعض - وقد قال الشهيد الثاني في تعريفه الأمان في شرح اللمعة: «الأمان وهو الكلام وما في حكمه الدال على سلامة الكافر نفساً ومالاً إجابة لسؤاله ذلك»⁽¹⁾.

ويعمم صاحب الجواهر نقطتين من هذا التعريف ويرى:

أولاً: عدم وجوب طلب الكافر؛ أي يجوز للمسلم أن يدخل الكافر البلد الإسلامي بأمانه بدون طلب الكافر أيضاً.

ثانياً: ذكرت النفس والمال في التعريف والحال أن دائرته يمكن أن تكون أوسع من النفس والمال فتشمل غيرهما، كأن يشمل الأمان الزوجة والأولاد⁽²⁾.

وعليه، فإن الأمان عقد يمنح الفرد أو الأفراد الاطمئنان والراحة لكي يعيشوا بحرية ومصانين من أي تعرف (الذي يُجاز في الحرب مع الأداء) في البلد الإسلامي.

وهو يُعطى للأفراد الذين لا يستمع لهم بدخول البلد الإسلامي كونهم في حالة حرب معه، وبديهي أن الذين يعيشون في ظل الدولة الإسلامية من المواطنين الذميين والكفار المعاصرين لا يحتاجون إلى الأمان لدخول البلد الإسلامي، وكما يقول الشهيد الثاني: «محله من يجب جهاده» والمقصود به الكفار الحربيون.

ويجب التذكير بأن البلدان الإسلامية اليوم كثيرة ومستقلة، وعلى الكافر الذي يحارب أحد هذه البلدان أن لا يدخلها إلا بأمان؛ أي الظاهر أنه يعتبر حربياً بالنسبة إلى جميع البلدان الإسلامية، فمثلاً اليهود الذين يحاربون

(1) الشهيد الثاني، الروضة البهية، ج 2، ص 396.

(2) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 21، ص 92.

الفلسطينيين يعتبرون محاربين بالنسبة إلى إيران؛ لأن النبي (ص) قال:

«المسلمون إخوة تتكافأ دماؤهم، يسعى بذمتهم أدناهم، وهم يدٌ على مَنْ سواهم»⁽¹⁾.

فقد اعتبر هذا الحديث المسلمين جميعاً قوة واحدة أي أنهم أمة واحدة، وهذا بحث يستحق التوقف عنده إلا أنه خارج سياق ما نحن فيه.

ب- أدلة مشروعية الأمان

تجب مقاتلة الكفار الذين يحاربون البلد الإسلامي، وليس لأنفسهم وأموالهم حرمة ولا احترام، لكن إذا أعطى أحد المسلمين الأمان لكافر فإن نفس الكافر وماله... إلخ تدخل في أمان المسلمين احتراماً للأمان الذي أعطاه المسلم، إلا أن مشروعية إعطاء الأمان تحتاج إلى دليل سنعرض له في ما يأتي:

1- الآية الشريفة: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلِغْهُ مَأْمَنَهُ، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾⁽²⁾، ويستفاد من هذه الآية نقاط عدة نشير إليها⁽³⁾:

النقطة الأولى: إن هذه الآية تخص عموم الآية الشريفة: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلِغْهُ مَأْمَنَهُ، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾؛ أي لا يصح قتل المشركين في كل الأحوال؛ لأن من طلب الأمان لا بد من منحه إياه.

النقطة الثانية: إن هذه الآية حكمة ولم تنسخ على خلاف ما يطرحه بعضهم من أنها منسوخة بآية قتل المشركين والأعداء، ودليل مدّعانا أن من البديهيّات

(1) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج 97، ص 47، نقلاً عن: الصدوق، الخصال، ج 1، ص 97.

(2) سورة التوبة: الآية 6.

(3) أشار إلى بعض هذه النقاط العلامة الطباطبائي في: الميزان في تفسير القرآن، ج 9، ص 158.

في الدين الإسلامي (والذي يتناسب مع روح الدين وظواهر الكتاب والسنة أيضًا)، عدم صحة المؤاخذه قبل إتمام الحجّة؛ أي أنّ الجاهل الذي يبحث ويفتّش عن الدين أو الغافل لا يُعاقب؛ لأنّه لم يقبل الدين الإسلامي.

النقطة الثالثة: إنّ عبارة «حتى يسمع كلام الله» الغاية الزمانية للأمان؛ أي أنّ حكم الإذن أو الأمان يستمر حتّى يسمع الكلام الإلهي ولا يمكن أن يُعيّن زمان لذلك.

النقطة الرابعة: إنّ المقصود من «كلام الله» مطلق الآيات الإلهية لا آيات بعينها، خلافاً لما قيل عن أنّ المقصود آيات التوحيد أو ما خصها به بعضهم بسورة التوبة أو الآيات الأولى منها.

النقطة الخامسة: إنّ المقصود بـ «يسمع» هو الاطلاع والتفهم للآيات الإلهية وليس الملاك هو السماع الصرف، وحتى العارف للغة القرآن يمكن أن يدّعي أنّه بحاجة إلى التفكير والتدبر فهو في أمان أيضًا، ويرى بعض أنّ السماع كافٍ بالنسبة إلى العرب، لكن يبدو أنّ الآية ناظرة إلى المعنى الأول.

النقطة السادسة: يرى العلامة الطباطبائي أنّ هذه الآية أجازت إعطاء الأمان للتحقق في أمر الدين ولا تدلّ على مطلق الإذن، والأمان بلا غرض ديني كالتجارة مثلاً.

لكن يبدو أنّ القسم الأول من الآية: ﴿وَوَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ قد ذكر الشرط والجزاء بتمامهما، فالحكم تام يشمل مطلق الإجارة والأمان، والجزء الثاني من الآية: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ يبيّن أحد أغراض إعطاء الأمان؛ لأنّ الذي يدخل البلد الإسلامي لأي سبب فإنّه يسمع الكلام الإلهي شاء أم أبى في هيئة عبادات المسلمين أو أفعالهم وأقوالهم وربما يؤمن بالإسلام؛ أي يمكن أن يدخل الكافر بغرض التجارة لكنه لما يسمع كلام الله بمجيئه إلى البلد الإسلامي جاز إعطاؤه الأمان.

وبعبارة أخرى: إنّ الذي يُعطي الأمان لا بدّ من أن يكون هذا الغرض أحد أهدافه؛ لأنّه من الممكن أن يدخل البلد الإسلامي بأمان ويكون له هدف آخر.

والظاهر أنّ الآية لم تبيّن هدف المستأمن؛ بل أشارت إلى هدف الذي يُعطي الأمان.

والخلاصة أنّ خطاب النبي (ص): إذا طلب أحد من المشركين الأمان فليأمنه، يوضح المعنى، وثمرّة ذلك الأمان والمعاشرة مع المسلمين هي سماع الكلام الإلهي. ولو كانت جملة الجزاء «فأجره» قد جاءت بعد عبارة: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ لأمكن القول إنّ هذه الجملة تبين هدف المستأمن.

النقطة السابعة: يقول الله سبحانه وتعالى إتماماً للأمان: ﴿ثُمَّ أُبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾، وهذه الجملة تدلّ على الاهتمام الكبير بفتح باب الهداية للناس، وهذا مما يشجع غير المسلمين على التأمل والتدبر في الدين الإسلامي عند دخولهم البلاد الإسلامية؛ لأنّهم عندما يتمكّنون من دخولها بحريّة ويدرسون ويتفحصون عن الدين الإسلامي ثمّ يعودون أنفسهم وأموالهم، فذلك سبب لتشجيعهم على البحث حول الإسلام أيضاً.

النقطة الثامنة: الآية تعلّمنا أنّ الاعتقاد بأصل الدين لا بدّ من أن يكون عن معرفه وعلم يقيني لا عن ظنّ واحتمال؛ لأنّه إذا كان تقليدياً لم يلزم إعطاء الأمان لمعرفة الدين واعتباره هدفاً لسماع الكلام الإلهي؛ لأنّ الوصول إلى العلم واليقين يجب أن يقترن بالوعي والاستدلال البرهاني، وهذه خاصيّة لا توجد في المسائل التقليدية؛ أي أنّ من قلّد شخصاً في مسألة لا ينبغي عليه أن يتيقّن من صحتها بنفسه.

النقطة التاسعة: إذا كان الهدف من طلب الإذن والأمان سماع الكلام الإلهي فعلى الحاكم أن يعطيه الأمان؛ بل يمكن القول بنحو كلي: إذا أدرك

الحاكم أن الكافر يتعرّف على الكلام الإلهي بمنحه الأمان وإن كان الهدف الأصلي للكافر أغراضاً أخرى، فعليه أن يقبل أمانه.

النقطة العاشرة: المستفاد من هذه الآية بضمّها إلى آيات أخرى أن الإسلام يروم هداية البشرية ونجاتها من هاوية الضلال، ويريد هدايتها إلى طريق الحق، ولذا فإنّ كلّ طريق يؤدي إلى هذا المقصود لا بدّ من المسير فيه وبعد ذلك يُلجأ إلى الحرب والقتال؛ أي حتّى المشرك الذي ربها قتل عشرات المسلمين في الحرب إذا دخل البلد الإسلامي بأمان، وكان يتفحص ويحقّق حول الآيات الإلهيّة وطلب الهداية، فلا يحق لأحد التعرّض له، فإنّ أسلم بعد الفحص والتحقيق سقط كلّ جرم ارتكبه بحق المسلمين في الحرب قبل الإسلام، وكما يقول النبي (ص): «الإسلام يجبّ ما قبله»⁽¹⁾، وإنّ يُسلم يُعدّ إلى مأمنه مع صيانة نفسه وماله وبعد استقراره في مأمنه يرفع عنه حكم الأمان.

يدلّ ذلك كله على أن هدف الإسلام التبشير؛ أيّ هداية الناس إلى دين الحق ابتداءً بالكلام الحسن والمبشر، وفي المرحلة التالية بالإنذار، ولا تخويف من العواقب السيئة للأعمال القبيحة، وقد جاء في الحديث أنّ النبي الأكرم عندما أرسل عليّاً إلى اليمن قال له:

«يا عليّ لا تقاتلن أحداً حتّى تدعوه، وأيم الله لأنّ يهديّ الله على يدك رجلاً خيرٌ لك ممّا طلعت عليه الشمس وغربت ولك ولاؤه يا عليّ».

2- الآية الشريفة: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾⁽²⁾، وهذه الآية تتعلّق بالصلح إلا أن السلم والصلح المذكور في الآية بمعنى واحد وهو الأمان؛ لأن إعطاء الأمان لعامة الكفار أو لكفار بلد بعينه أو منطقة هو ترك القتال والذي يؤول إلى الصلح، مع اختلاف أن الأمان

(1) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج 21، ص 155.

(2) سورة الأنفال: الآية 61.

صلح مؤقت والصلح أمان دائم.

3- حديث النبي (ص) «يسعى بذمتهم أدناهم»⁽¹⁾، فقد نقل السكوني أنه سأل الإمام الصادق (ع) عن معنى هذا القول فقال (ع): «لو أن جيشاً من المسلمين حاصروا قوماً من المشركين فأشرف رجل فقال: أعطني الأمان حتى ألقى صاحبكم وأناظره فأعطاه أدناهم الأمان وجب على أفضلهم الوفاء به»⁽²⁾.

4- الرواية المنقولة عن أمير المؤمنين (ع) أنه قال: «من اتّمن رجلاً على دمه (أي لا يسفكه) ثمّ خاس به (نقض الأمان بقتله)، فلّني من القاتل بريء وإن كان المقتول في النار»⁽³⁾.

وقد دلّت هذه الرواية والحديث المتقدم - مضافاً إلى مشروعية الأمان - على وجوب الوفاء به أيضاً.

5- السيرة النبوية: تعدّ سيرة النبي (ص) بإعطاء الأمان للكافر والمشرّكين من أهم الأدلة على مشروعية هذا العمل؛ لأنّ الأدلة الأخرى يمكن أن يختلف تفسيرها وفهمها إلا أنّ النبي مصحوب بالقرائن الموجودة من أقوى الأدلة على مشروعية الأمان، فقد آمن أفراداً وجماعات، أو أنه أمضى أمان أحد المسلمين لكافر، ونحن لسنا بصدد استقرار جميع موارد الأمان في سيرة النبي وإنّما نكتفي بذكر بعض الموارد لتوضيح هذه المسألة:

أ- كان النبي في بعض الغزوات يُعطي الأمان لبعض الأشخاص ويعيدهم إلى مأمّنتهم بعد فترة، وقد ذكرت الكثير من الموارد في تاريخ غزواته.

(1) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 19، أبواب القصاص في النفس، الباب 31، ص 55، ح 2.

(2) المصدر نفسه، ج 11، أبواب جهاد العدو، الباب 20، ص 49، ح 1.

(3) المصدر نفسه، ح 6، وتوجد أحاديث أخرى أيضاً في ذلك الباب والباب 15 وغيرهما يمكن مراجعتها لمعرفة رأي أهل البيت في هذا الشأن. (انظر: الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 6، باب النوادر، ص 175، ح 27).

ب- أعطى النبي (ص) الأمان للكفار بعقده صلح الحديبية كما إنهم قبلوا أمان المسلمين.

ج- لقد آمن (ص) مشركي مكة كافة عند فتح مكة وقال: «من أغلق بابه فهو آمن، ومن ألقى سلاحه أو دخل دار أبي سفيان فهو آمن»⁽¹⁾.

كان إعطاء الأمان من النبي لمن يريد التحقيق حول الإسلام شائعاً إلى حدّ أن أيّ شخص كان يسمح لنفسه بالذهاب إلى المدينة للتحقيق حول الإسلام، وسمّيت السّنة التي جاءت فيها جماعات كثيرة إلى المدينة بعام الوفود لهذا السبب.

هـ- نقل المؤرخون الأمان الذي أعطته زينب بنت الرسول (ص) وزوجته أم هاني لبعض المشركين⁽²⁾.

ج- كيفية انعقاد الأمان

يصحّ الأمان بأي لغة ولا يجب لتحقيق العقد التلفظ بصيغة خاصة، يقول الإمام الصادق (ع) في ذلك: «الأمان جائز بأي لسان كان»⁽³⁾.

ولذا أفتى الفقهاء على ضوء هذه الرواية بصحة الأمان بأي لفظ وكناية⁽⁴⁾؛ بل يرى بعضهم كفاية الإشارة في الدلالة على الأمان، بدليل الرواية الواردة عن أمير المؤمنين (ع) أنه قال: «إذا أوماً أحد من المسلمين أو أشار بالأمان إلى أحد المشركين فنزل على ذلك فهو أمان»⁽⁵⁾.

(1) الحر العاملي، وسائل الشريعة، ج 11، أبواب جهاد العدو، الباب 5، ص 18، ح 2.

(2) عبد السلام بن تيمية، المتقى من أخبار المصطفى، ج 2، ص 814.

(3) حسين النوري، مستدرك الوسائل، ج 11، أبواب جهاد العدو، الباب 18، ص 46، ح 6.

(4) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 238.

(5) حسين النوري، مستدرك الوسائل، ج 11، أبواب جهاد العدو، الباب 18، ص 46، ح 5؛ القاضي

النعمان، دعائم الإسلام، ج 1، ص 378.

د- وقت الأمان

وإنما يكون زمان العقد قبل الوقوع في الأسر، وحتى - على ما رُوي عن الإمام الصادق (ع) - لو سيطر المسلمون على الكفار وحاصروهم وطلب بعضهم الأمان قبل الأسر أعطوه الأمان، ويجوز للحاكم أن يعطي الأمان حتى بعد الأسر إذا رأى المصلحة، أما عموم المسلمين فليس لهم ذلك.

هـ- أنواع الأمان

يظهر من كلام الفقهاء أنَّ الأمان على نوعين: أمان خاص وأمان عام، أمان آحاد المسلمين لآحاد أو جماعات الكفار صحيح، ويقال لهذا الأمان الذي يكون لفرد أو أفراد معينين «أماناً خاصاً»، وهو غير «الأمان العام» الذي يُعطى لعامة الكفار، ولا يجوز لآحاد المسلمين أن يعطوا أماناً لعموم الكفار، ويجوز ذلك للحاكم الإسلامي أو ممثله، ولما كان لأي مسلم الحق أن يعطي الأمان لفرد أو مجموعة من الكفار فعلى الجميع أن يحترموا أمانه ولا ينقضوه، وكما نقل عن صادق أهل البيت (ع) في توضيح قول الرسول (ص): «يسعى بذمتهم أدناهم» أنه قال: «لو أنَّ جيشاً من المسلمين حاصروا قوماً من المشركين فأشرف رجل فقال: أعطوني الأمان حتى ألقى صاحبكم وأنا ناظره فأعطاه أدناهم الأمان وجب على أفضلهم الوفاء به»⁽¹⁾.

فإذن، ليس الملاك هو المنزلة الاجتماعية لمن يعطي الأمان؛ بل يرى الفقهاء أن الأمان يُقبل من مسلم عاقل وبالغ أعطى الأمان باختياره، وجدير بالذكر أن أمان النساء صحيح أيضاً بدليل الحديث النبوي أنه (ص) قال: «أمان المرأة إذا هي أعطت القوم أمانه»⁽²⁾.

وفي هذا المجال يمكن الاستناد أيضاً إلى سيرة النبي (ص) في نفوذ أمان

(1) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 11، أبواب الجهاد، باب 20، ص 20، ح 2.

(2) حسين النوري، مستدرک الوسائل، ج 11، جهاد العدو، باب 18، ص 46، ح 6.

أم هاني وزينب، ففي الرواية أن النبي (ص) قال لأم هاني: «قد أجرنا من أجرٍ يا أم هاني»⁽¹⁾ ⁽²⁾.

والسؤال الثاني الذي يطرح هنا: كم يجوز لكل واحد من المسلمين أن يجير؟

يقال في الجواب: إنه لم يحدّد عدد معيّن في هذا الخصوص، إلا أن مقصود الفقهاء عندما يقولون: يجوز له أن يجير عدّة، هو العدد المحدودة ليست بالكبيرة جدًّا ولا تعدّ كثيرة عرفًا، مثلًا أهل قرية أو وادٍ لا أهل مدينة أو منطقة، وبعض الفقهاء كالمحقق الحلي لم يُجزِ إعطاء الأمان لأهل قرية أو وادٍ أيضًا⁽³⁾. وجوزوه بعدد معيّن مثلًا في عشرة أفراد تقريبًا⁽⁴⁾، وقالوا: إنَّ الأشبه هو عدم قبول أمان كهذا فضلًا عن أن الأصل هو عدم ترتّب الأثر على الأمان المشكوك، إلا أن صاحب الجواهر وعددًا من الفقهاء لم يقبلوا بهذا الاستدلال، واستندوا في مورد الشك إلى عموم وإطلاق الروايات؛ وعليه، فقد اعتبروا هذا الأمان صحيحًا⁽⁵⁾.

هـ- فترة الأمان

ما هي المدة التي تُعطى للكافر؟

يرى بعض الفقهاء أن الحد الأقصى لهذه المدة هو سنة واحدة⁽⁶⁾؛ أي يجوز لأي مسلم أن يجير المشرك لمدة سنة، وبعض الفقهاء يرى جواز الأكثر.

(1) استند العلامة الحلي في: منتهى المطلب، ج 2، ص 914؛ إلى هذه الرواية.

(2) عبد السلام بن تيمية، المنتقى من أخبار المصطفى، ج 2، ص 814.

(3) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 238.

(4) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 1، ص 21، ص 95.

(5) المصدر نفسه، ص 96.

(6) العلامة الحلي، قواعد الأحكام، ج 1، ص 503.

أما الحاكم والإمام فيجوز لكل منهما أن يعلن قبل إعطاء الأمان أن المصلحة في عدم الأمان لأكثر من سنة، لكن الفقهاء يرون وجوب الوفاء بالأمان بحسب شروطه ومنها المدة المصرح بها في العقد.

بيد أنه لا يجب الوفاء إذا كان لازم الوفاء ما يخالف الشرع، وكما يقول العلامة في المنتهى: «إذا انعقد الأمان وجب الوفاء به بحسب ما شرط فيه من وقت وغيره إجماعاً، ما لم يكن متضمناً لما يخالف الشرع ولا نعلم فيه خلافاً»^(١).

واعتبر صاحب الجواهر ما في القواعد قولاً بلا دليل قائلاً: «لم يحضرنى ما يدل عليه (على أن الأمان لا يعقد أكثر من سنة)؛ بل قد سمع إطلاق الأدلة؛ أي أن إطلاق الأدلة يدل على انعقاد الأمان بنحو مطلق وليس له مدة معينة.

و- شبهة الأمان

كانت الحرب غالباً ما تحدث بين بلدين مختلفين في ثقافتها ولغتهما، ويمكن أن يحدث اشتباه في عقد الأمان فيأتي أحدهم باتجاه المسلمين بظن أنه في أمان، فهنا جعلت الشريعة الإسلامية سبيلاً لا يتضرر منه أي من الطرفين، والأكثر أن لا يتضرر العدو، فمن جهة من ظن أنه في أمان لم يخدع ولا يقتل، ومن جهة أخرى لا يعرف المسلمون بين الكفار بأنهم ناقضو عهد، لذا أمر الإسلام في مورد كهذا أن يعاد الكافر إلى مأمته.

ويمكن تصوّر شبهة الأمان في بعض الموارد:

١- عدم وجود الشروط في عاقد الأمان: أن لا تتوفر في المسلم الشروط اللازمة لعقد الأمان، كأن يكون غير بالغ أو مجنوناً، ففي هذه الحالة إذا دخل الكافر البلد الإسلامي ظاناً أنه في أمان ذلك المسلم، أعيد إلى مأمته، وكذلك القائد الذي ليس من صلاحياته إعطاء الأمان لعموم الكفار فأمنهم بدون إذن الإمام.

(١) العلامة الحلي، منتهى المطلب، ج ٢، ص ٩١٥.

2- عدم الانعقاد: أن يظن الكافر أنه في أمان المسلم لفعل صدر من المسلم أو كلام قاله أمام الكافر.

3- ما يراه الإمام أو الحاكم من المصلحة: إذا رأى الإمام المصلحة في عدم إعطاء الأمان، ومع ذلك تجاوز أحد المسلمين على هذا الأمر أو كان يريد خداع العدو فأعطاه الأمان في الظاهر، ففي هذه الحالة لا ينعقد الأمان، قال المحقق الحلي في مورد شبهة الأمان: «لو أمن المراهق أو المجنون لم ينعقد لكن يعاد (الكافر) إلى مأمنه وكذا كُلُّ حربي دخل في دار الإسلام بشبهة الأمان كأن يسمع لفظاً فيعتقد أنه أماناً أو يصحب رفقة فيتوهمها أماناً»⁽¹⁾.

والنقطة الجديرة بالذكر أن الشارع المقدس يؤكد كثيراً على أن لا يظن الكفار أن المسلمين لا يلتزمون بعهودهم وأن لا يُعرفوا بينهم بصفة سيئة، ولهذا السبب إذا لم ينعقد الأمان الذي أراده الشارع فإنه لا يرضى بينهم بصفته سيئة، ولهذا السبب إذا لم ينعقد الأمان الذي أراده الشارع فإنه لا يرضى بخداع الكفار بذلك وإيقاعهم في أسر المسلمين، والحال أن الكثير منهم يدخل البلد الإسلامي يظن الأمان، وربما كان قد قتل مئات المسلمين، إلا أن الشارع لا يؤيد إيقاع الآخرين بالفخ بعنوان الأمان؛ أي لا يحق للمسلمين أن يفعلوا ما ظنه الآخر أماناً له حتى يوقعوه في الفخ، ومن جهة أخرى لا يتحملون حماية نفسه وماله. ويرى أكثر فقهاء الشيعة حرمة «الغدر» والخديعة، وهو العمل بخلاف العهد والميثاق الذي عقد مع الكفار.

(1) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 238.

الفصل الثالث العهد أو الميثاق

أ- تعريف العهد والميثاق

ومن البديهي القول إنّ غير المسلمين الذين يعيشون في البلد الإسلامي بعضهم مواطنو هذا البلد على أساس عقد الذمة أو المواطنة، وبعضهم يعيشون فيه بصورة مؤقتة بعناوين مختلفة، أما المقيمون مؤقتاً فهم المستأمنون وغير المستأمنين والمراد هنا، المستأمن في الاصطلاح الفقهي وهو الكافر الحربي الذي يدخل البلد الإسلامي بأمان ويُحمى من أي تعرّض، ولا يُستبعد أن يكون مفهوم المصطلح الفقهي أحد مصاديق الأمان؛ لأن كل من يريد الدخول إلى منطقة أو بلد آخر يستعين بالآخرين لحماية نفسه وماله، ويدخل تحت حمايتهم مدة إقامته، إن لم يكن قادراً عليها بنفسه.

إلا أنّ المعاهدة هي بمعنى الاتفاق والعقد؛ لأنّ الحكومة الإسلامية يمكن أن تعقد ميثاقاً مع فرد أو أفراد أو دول أخرى؛ أي يذكر الطرفان بعض المسائل، ويضع أحدهما الالتزامات على الآخر في العقد، أما الأمان فإنه صرف حماية الفرد وماله نفسيهما بناء على طلبه.

وفي معاهدات كهذه يقبل الطرفان الإقامة المؤقتة لمواطني البلد الآخر في بلدهم، ويلتزم كلّ منهما بحقوق وواجبات متبادلة عند الإقامة.

ب- أدلة مشروعية العهد أو الميثاق

هل يرى الإسلام مشروعية معاهدات كهذه؟

في الجواب عن هذا السؤال - مضافاً إلى أدلة مشروعية الأمان التي تسمع بدخول الكفار إلى البلد الإسلامي - يمكن أن نذكر الأدلة الآتية لإثبات مشروعية هذه المعاهدات:

أولاً: إن هذه المعاهدات ضرورية بين الدول، فلا بد من علاقات بين البلد الإسلامي وسائر بلدان العالم كعلاقات الأفراد في المجتمع بعضهم مع بعض، والشرعية لم ترفض هذه العلاقات.

ثانياً: يجوز للحاكم أن يبرم اتفاقيات كهذه مع البلدان المختلفة وفقاً لما يراه من المصلحة، فإذا افترضنا حرمتها أمكن رفع الحرمة عنها بتدخل المصلحة، ويشمل هذه الموارد أصل وجوب الوفاء بالعقود أيضاً.

ثالثاً: تدل الآيات القرآنية على مشروعية هذه المعاهدات فضلاً عن وجودها، فمثلاً الآيات الأولى من سورة التوبة تذكر معاهدة المسلمين مع مشركي مكة (صلح الحديبية)، وتؤكد على ضرورة الوفاء مع الذين لم ينقضوا عهدهم؛ لأنه قد جاء في القرآن الكريم: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾⁽¹⁾، وإلى غيرها من الآيات الواردة في هذا الموضوع⁽²⁾.

رابعاً: وردت روايات في هذا الشأن نشير إلى بعضها في بحث «أصل الوفاء بالعقود».

(1) سورة التوبة: الآية 4.

(2) سورة التوبة: الآية 7؛ سورة النحل: الآية 91؛ سورة البقرة: الآيتان 27 و 177؛ سورة الأنفال:

الآية 56، ويمكن مراجعة مشتقات لفظ «عهد» في معجم ألفاظ القرآن الكريم.

خامسًا: هذا الأمر يُلاحظ أيضًا في سيرة النبي (ص) والحكام المسلمين.

سادسًا: عندما يُسمح للكفار الحربيين بدخول البلد الإسلامي حتى يسمعوا كلام الله، فالكفار غير الحربيين يُسمح لهم بطريق أولى الدخول لهذا الغرض؛ لأنّ هؤلاء لا ينظرون إلى الإسلام نظرة عدائية، وهذا طريق لدعوتهم إلى الإسلام.

نلفت هنا إلى أن الأفراد يمكن أن يُعطوا الأمان، لكن إبرام معاهدة أو ميثاق كما في عقد الذمة هو على عاتق الحكومة؛ لأنّه يستتبع حقوقًا وواجبات، والحكومة هي الساندة لإنجاز تلك الحقوق والواجبات، مضافًا إلى أن الأمان للإقامة القصيرة الأمد، أما المعاهدة والميثاق فيمكن أن يعقد لمدة طويلة من دون أن يحتاج إلى تبديله بعقد ذمة.

أما في ما يتعلق بالحقوق والواجبات، وكذلك عقوبات المعاهد فلا بدّ من أن تتم وفقًا للعقد الذي بين الطرفين؛ لأنّه بناء على أصل الوفاء بالعقود لا يُقبل أيّ قانون آخر ما عدا العقد، وفي الموارد التي لم تبيّن في العقد يعمل بشكل متبادل، فإن انتفت حالة التبادل طُبِّقت في حقها حقوق وواجبات المستأمنين لا سيما في باب العقوبات.



القسم الرابع

جرائم غير المسلمين وعقوباتها

من المسائل التي تناولتها كتب الفقه والحقوق هي مسألة جرائم وعقوبات أهل الذمة الذين يستوطنون البلدان الإسلامية، وقلنا: إن الفقهاء يرون أن أهل الذمة يمكن أن يكتسبوا الجنسية الدائمة للدولة الإسلامية وفق عقد الذمة، وهذا التجنيس يحصل على أساس عقد يبرم بين الدولة الإسلامية وبين غير المسلم الذي يرغب في أن يعيش في هذه الدولة وبصورة دائمة. وقد يطرح سؤال هو: هل يُعتبر غير المسلمين الذين يعيشون اليوم في البلاد الإسلامية جميعهم مواطنين لهذه الدولة وفقاً لهذا العقد، أم أن بعضهم ليسوا كذلك وبعضهم الآخر مواطنون بالأصل، والجواب هو أن هذه المسألة ما زالت قيد البحث سنتعرض لها في محلها.

على أي حال، فإن الجرائم التي تُرتكب لها عقوبات خاصة بها، يعني إذا اشترط في العقد مثلاً أن العقوبة هي خروج الفرد عمل بحسب العقد، أما مع عدم وجود عقد للتجنيس فإن عقوبات الجرائم تتخذ منحى آخر.

ويوجد بحث مهم آخر لا بد من أن يناقش وهو مسألة إسقاط الجنسية

عن الذمّي، فهذه المسألة يجب أن تُدرس وتُبحث من جميع الجوانب الفقهية والحقوقية، ومضافاً إلى أن موضوع عقوبات أهل الذمة فإننا سوف نبحث باختصار عقوبات غير المسلمين الذين يقيمون في البلد الإسلامي بصورة مؤقتة أو الذين هم ليسوا مواطنين.

وقد جرت عادة بعض الكتاب في الفقه والحقوق في هذا الفصل أن يقسموا جرائم أهل الذمة إلى قسمين رئيسيين، هما جرائم واعتداءات على الأفراد، وجرائم تُرتكب بحق الدولة، ونحن نبحث في البدء جرائم وعقوبات أهل الذمة طبقاً للقوانين الحقوقية المعمول بها اليوم، ومن ثمّ نتناول ما جاء في الفقه في ذلك الإطار، وتقريب ذلك الإطار الفقهي بالبحث الحقوقي المعاصر؛ لأننا نرى أنّ تقسيم الكتاب لهذا الموضوع يحتوي على إشكالات من جهات عدّة، وأخيراً نجعل بحث موضوع إسقاط الجنسية من منظار فقهي وحقوقى خاتمة بحث الجرائم والعقوبات.



الفصل الأول

عقوبات أهل الذمة على أساس التقسيمات العامة للجرائم في الفقه والحقوق

جرائم الذميين حقوقياً هي:

- 1- جرائم في حق الأشخاص سواء أكانت على الكيان الجسماني أم على الكيان الروحي والمعنوي، كالقتل والضرب، والجرح، والقذف، والتهتك، والسجن غير المبرر قانونياً، وسواء أكان الجاني أو المجني عليه مسلماً أم ذمياً.
- 2- جرائم الأموال والأموال، مثل السرقة وقطع الطرق وعدم دفع الجزية وخيانة الأمانة.
- 3- جرائم التعدي على الأخلاق والعفاف العام، كالأفعال المخالفة للأخلاق والعفة، والجرائم الجنسية، والتظاهر بالمنكرات.
- 4- جرائم الإخلال بالأمن والنظام العام، من قبيل هتك المقدسات، وعمليات التزوير والجرائم على النظام العام.
- 5- جرائم الإخلال بالأمن الوطني، كالأعمال المنافية للأمن مثل مساعدة الأعداء، وإثارة الفتن والتحريض على التمرد، ومحاربة الدولة، وكذلك جرائم من قبيل التجسس وإيواء الجواسيس.

جرائم الذميين من وجهة نظر فقهية

نتناول في هذا القسم جرائم أهل الذمة في المجتمع الإسلامي بالبحث عن شروط وبنود عقد الذمة، وتعداد هذه الشروط وإن نقض كل من هذه الشروط يقع تحت أي عنوان من الجرائم:

1- عدم دفع الجزية يعدّ جريمة بحق المال العام، ومخالفة لقوانين الضرائب.

2- عدم الالتزام بالقوانين الإسلامية ويكمن تضمينه في أكثر العناوين.

3- القيام بأعمال تخلّ بالأمن (جرائم الإخلال بالأمن الوطني).

4- جرائم بحق المسلمين وتضرُّ بهم (جرائم بحق الأفراد، جرائم مالية وأخلاقية).

5- المجاهرة بالمنكرات (جرائم أخلاقية، والمخالفة للعفة العامة، وكذلك الجرائم المخلة بالنظم والأمن العام).

6- بناء المعابد، والضرب بالناقوس، وبناء المباني العالية، وإن كانت هذه المسألة تحتاج إلى بحث مفصل وقد بُحثت من قبل باختصار.

أ- تقسيم جرائم وعقوبات أهل الذمة وفقاً للتقسيم الحقوقي للجريمة:

1- جرائم بحق الأشخاص

واحدة من أبرز الجرائم التي تحدث في الحياة الاجتماعية، هي الجرائم والاعتداءات بحق الأشخاص؛ لأن جميع الذين يعيشون في المجتمع الإسلامي هم تحت كنف وأمن الحكومة الإسلامية، بغض النظر عن كونهم مسلمين أو غير مسلمين، أو أنهم من المواطنين أم المقيمين مؤقتاً في هذا البلد، وما داموا مواطنين أو مقيمين في الدولة فإن حياتهم، وأموالهم، وحيثيتهم محترمة، ولا

يحق لأي أحد التعرّض لهم، وعلى الحكومة أن لا تتوانى في حفظ حياتهم،
وما لهم، وعرضهم، وتعاقب كلّ من يتعرّض لهم، أو يعتدي عليهم.

وتنقسم الجرائم بحق الأشخاص بشكل عام إلى قسمين:

أ- جرائم على الكيان الجسماني للأشخاص

ب- جرائم معنوية وروحية (على الكيان الروحي والمعنوي للأشخاص)

أ- الجرائم على الكيان البدني للأشخاص

هي عبارة عن: القتل، الضرب، والجرح، إلحاق الضرر في البدن من غير
ضرب وجرح.

1- جريمة القتل

من أفضع الجرائم التي تُرتكب بحق الإنسان هي القتل؛ لأن الإنسان
يخرج بهذا الاعتداء من الحياة، والحال أن الجرائم الأخرى لا تؤدّي إلى زوال
الإنسان وإزهاق روحه.

في جرائم أهل الذمة التي هي موضع بحثنا، يحدث القتل تارة من قبل
أهل الذمة بحق المسلم وتارة أخرى يحصل القتل للذمي من قبل الذمي،
ويحصل ثالثة بحق فرد غير مسلم، وأحياناً يكون الجاني مسلماً والمجني عليه
أحد أفراد أهل الذمة.

الصورة الأولى: إذا كان القاتل ذمياً والمقتول مسلماً:

ففي حالة العمد يُقتص من القاتل، ويرى الفقهاء أن أمواله تُعطى إلى
أولياء دم المقتول أيضاً⁽¹⁾، ويرى بعضهم أن إعطاء المال قبال زيادة دية المسلم
بالنسبة إلى الذمي، ولكن مشهور الفقهاء ظاهراً لا يؤيدون هذه العلة، وإن قال

(1) المحقق الحلّي، شرائع الإسلام، ص 986.

بها الشيخ الصدوق، بناء على نقل صاحب الجواهر: «يؤخذ من ماله فضل ما بين دية المسلم والذمي»⁽¹⁾.

وقد ردّ صاحب الجواهر احتمال مصادرة أموال القاتل أو نقلها إلى أولياء دم المقتول لنقضه الذمة؛ لأنّ نقض الذمة يُعتبر جرماً عاماً، إذن يجب أن تكون مصادرة الأموال للصالح العام أي الدولة وليس لصالح الأفراد، ودليل مصادرة الأموال هو الرواية الصحيحة عن الإمام الباقر (ع): «... وإن كان معه عين مال دفع إلى أولياء المقتول هو وماله»⁽²⁾، (والعين أي ليس ديناً من قبيل الشيك المصرفي فإنه لا يعدّ عيناً مالياً؛ بل بواسطة الشيك يمكن للشخص أن يستلم المال من البنك).

وبناءً على ما تقدّم يتمكن أولياء الميت من الاقتصاص منه ومصادرة أمواله، ويبدو أنّ جميع أمواله لا تصدر لصالح أولياء الدم؛ لأنّ هذه الرواية لا تدل على أكثر من مصادرة عين المال الذي معه.

وأما سائر أمواله فتبقى بيد الدولة الإسلامية بعنوان أمانة حتى تقسم بين الورثة، ولا يخفى أن مشهور الفقهاء قد استنبطوا من عبارة «هو وماله» يعني جميع أمواله (ما عدا الديون)، وبنظرنا أن قيد «معه» قد خصّصت هذا العموم، وفي وسائل الشيعة⁽³⁾ جاء هذا المقطع من الرواية بلفظ «قيل» والذي يدل على التضعيف، وعلى هذا يكون الاستدلال بها ضعيفاً.

وثمة نقطة أخرى وهي أنّ عدداً من الفقهاء قد حكموا باسترقاق أولاد الجاني الصغار لصالح أولياء الدم علاوة على مصادرة أمواله، ولكن مشهور الفقهاء قد رفضوا هذا الرأي بدليلين:

(1) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 42، ص 157.

(2) الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 10، باب العقود، ص 190، ح 47.

(3) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 19، الباب 49 من أبواب القصاص، ص 18.

١- الآية الشريفة في قوله تعالى: ﴿وَلَا نَزْرُ وَإِزْرَةٌ وَزَرَ أُخْرَى﴾^(١)، حيث استفيد منها أصل كليّ هو تعلّق العقوبة بالجاني.

٢- ولو حكم بذلك لأنّ فعله نقض للذمة فلا بدّ من أن يكون انتقال الأموال لصالح الحق العام والدولة الإسلامية، وليس لصالح أولياء الدم، وعلى أي حال فإنّ أكثر الفقهاء قد رفضوا هذا الرأي الأخير.

وفي إطار بحث عقوبة القاتل الذمي (الذمي الذي يقتل مسلماً)، فإنّ الفقهاء يعتقدون بأن أولياء الدم وقبل إسلام الجاني مخيرون بين ثلاثة أمور: إما القصاص ومصادرة أمواله، أو الاسترقاق أو أخذ الدية، فأما مسألة استرقاق الذمي ففيها مجال للبحث، وهو أنه في الوقت الحاضر هل يمكن تنفيذ الاسترقاق أم لا؟ وإن غير المسلمين أيضاً يرون الاسترقاق أمراً قبيحاً، ويعتقدون بحرية الفرد، والحال أن الإسلام دومًا يؤكد في الكثير من أحكامه على مسألة عتق العبيد، فهل يجيز استرقاق القاتل أم لا؟

أولاً: لا يوجد مانع شرعي في القول إنّ الحاكم الشرعي ولأجل مصالح بخير أولياء الدم بين الدية والقصاص.

ثانيًا: إنّ الإسلام الذي أقر أصل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ قد أكّد كثيرًا على احترام العقود، فهل يجوز للدول الإسلامية أن تخرق الميثاق العالمي لمنع العبودية والاسترقاق الذي أقرته جميع دول العالم؟

ومن المعلوم أنّ الإسلام لا ينقض أصوله في مثل هذه الموارد حيث لا يضيع حق أولياء الدم أيضًا، وهنا مسألة قد وقع اللبس فيها بما يخص مصادرة أموال القاتل الذمي، وبالطبع لدينا روايات حول هذا الموضوع والتي هي ملاك عملنا. فما تصوّره بعضهم أنّ العلة في استرقاق القاتل وحكم «العبد وما

(١) سورة الأنعام: الآية 164.

في يده كان لمولاه» ليست صحيحة بحسب الظاهر، ونحن حتى لو قبلنا أن دليل مصادرة الأموال هو استرقاقه، لا تطبق المصادرة أيضًا؛ لأن الاسترقاق لا يتحقق في هذا اليوم، ومع ذلك فإن المسألة محل تأمل.

في المجال ذاته نقول: إننا حتى لو جَوَزنا الاسترقاق، ولكن هذا الشخص قد أسلم قبل الاسترقاق فإنه لا يمكن استرقاقه، ويطبق عليه القصاص أو الدية. وإذا كان القتل خطأ أو شبه عمد فإنه لا يقتصر من القاتل؛ بل عليه دفع الدية لأولياء الدم، ودية المسلم عشرة آلاف درهم.

الصورة الثانية: قتل الذمي لشخص من أبناء نَحْلِيته أو لذمي آخر:

ومراجعة المحاكم الإسلامية: ففي صورة القتل العمد يُقتصر من القاتل، وفي غير هذه الصورة يُحكم بدفع الدية، ولا فرق بين أن يكون القاتل والمقتول من دين واحد أو من دين آخر، ودليل ذلك آية القصاص: ﴿الْنَفْسُ بِالنَّفْسِ﴾، وما جاء من الروايات بهذا الشأن⁽¹⁾، وكذا إن كان القاتل غير كتابي⁽²⁾، أو قتل ذمي مرتدًا أو بالعكس⁽³⁾.

وتجب الإشارة هنا إلى أن القاتل إذا أسلم من بعد القتل، فلا يقتصر منه، شرط أن لا يكون الإسلام ظاهريًا فقط بمعنى أنه يسلم صوريًا ونفاقًا ولأجل التخلص من القصاص، فلا يقبل منه الإسلام بهذا النحو، كما لو نوى الهروب من البلد الإسلامي والالتحاق بالأعداء والكفار الحربيين بعد التخلص من القصاص ودفع الدية، ويعود على ما كان عليه من الكفر قولًا أو عملاً.

الصورة الثالثة: إذا قتل مسلم أحد أهل الذمة:

(1) الكليني، الكافي، ج 7، ص 309؛ قال الإمام الصادق (ع): «إن أمير المؤمنين كان يقول: يقتصر للنصراني واليهودي والمجوسي بعضهم ببعض، ويقتل بعضهم ببعض إذا قتلوا عمدًا».

(2) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 42، ص 344.

(3) المصدر نفسه، ص 163؛ المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 188.

يرى الفقهاء أن المسلم لا يُقتص منه؛ بل يعزّر وتؤخذ منه دية المقتول وتُعطى لأولياء الدم.

وبهذا الشأن يقول صاحب الجواهر: «لكون القصاص حقاً للمقتول الذي يُعتبر فيه المكافأة»⁽¹⁾؛ أي أحد شروط القصاص التساوي في الدين، ولا يخفى أن الفقهاء قد استثنوا حالة واحدة، وهي أن يكون قتل الذمي عادة يعتادها المسلم، فإنه يقتص منه، وبناءً على القول الذي يعتبر دية الذمي أقل من دية المسلم فبعد القصاص على ولي الذمي أن يدفع ما زاد من دية المسلم، لأهله، وقد اعتبر صاحب الجواهر هذا الحكم هو رأي المشهور من الفقهاء⁽²⁾.

ولتوضيح الأمر يمكن القول إن الشخص بعد إجراء عقد التجنيس لهذه الدولة أو بعد إجراء عقد الذمة، يضع مسألة أمن حياته وماله على مسؤولية الحكومة الإسلامية، ويُجرّم التعرّض له؛ بل جاء في بعض الروايات أن يُقتص من المسلم أو تُدفع الدية لعائلة الذمي. وقد حمل الفقهاء الروايات المذكورة على الاستثناء، ومن الممكن أن توسّع موارد الاستثناء على ما لا يكون القتل عادة للفرد؛ بل عادة للمجتمع، يعني يكون قتل الذمي في المجتمع أمراً عادياً، ففي هذه الحالة يجب أيضاً على الحاكم أن يحكم بالقصاص.

لكن المسألة جديرة بالبحث من جهتين: فمن جهة قاعدة الاحتياط بالدماء، ووفقاً لهذه القاعدة يقتضي عدم إراقة دم المسلم إلا في حالات معينة، إذن لا يمكن الاقتصاص من شخص لم يعتد قتل الذمي، ومن جهة أخرى أن الذميين في مقابل الجزية التي يدفعونها للحكومة الإسلامية، وبتعبير الرسول (ص) في ذمة الله والرسول، ويُجرّم التعرّض لهم، وإذا أصبح قتل الذميين عادياً في المجتمع، ولم تتمكن الحكومة من أن تؤمّن لهم الأمن فعلى هذا الأساس لا ينبغي للحكومة أن تأخذ من هؤلاء الجزية وتخدعهم بأمن غير حقيقي على

(1) النجفي، المصدر نفسه، ج 41، ص 489.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 151.

أنفسهم وأموالهم، حيث إن من واجب الحكومة الإسلامية أن توفر الأمن، لغير المسلمين الساكنين في ذلك البلد. إذن يجب على الحاكم أن يصدر الأحكام في مواردها مراعيًا الاحتياط والمصلحة.

2- الضرب والجرح

إن ضرب الذمي وجرحه لمسلم أو لذمي يُوجب القصاص، وفي حالات غير العمد يوجب الدية، وإذا كان الفاعل مسلمًا فيتوجب عليه دفع الدية.

3- الأضرار الجسميّة من غير ضرب أو جرح

من قبيل إعطاء طعام مسموم لشخص أو ما شابه ذلك، ففي هذه الصورة يجب دفع الدية للمجني عليه، ولا فرق في هذا الحكم بين أن يكون الجاني والمجني عليه من أي دين.

ب- الجرائم التي تلحق أذى روحياً ومعنوياً

الجرائم التي تؤدي إلى ضرر نفسي ومعنوي كالسب، والقذف، والافتراء، والسجن، أو التوقيف غير القانوني، وهتك حرمة البيت، هذه الجرائم كلّها ممنوعة في الدولة الإسلامية بحق أي الساكنين سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين، ويُعاقب المرتكب وفقاً للقانون.

والجدير بالذكر أنه في موارد من قبيل القذف فإن الكافر يُحدّد عند قذفه للمسلم ويعزر المسلم عندما يقذف الكافر⁽¹⁾، وهنا نسأل: إذا حصلت جرائم كهذه (هتك حرمة الأفراد) بين كافر وكافر آخر فهل يُعاقب المرتكب أم لا؟

يرى بعض الفقهاء أن عقوبة التعزير لا تجري في مثل هذه الحالة، إلا إذا خيف حدوث الفتنة وعدم الانضباط فللحاكم أن يعاقب الجاني وفقاً

(1) المصدر نفسه.

للمصلحة التي يرثيها.

بينما يرى آخرون أن تجرّي أحكام التعزير ويُعاقب المرتكب؛ لأنّه قد ارتكب حرامًا، فكما إنّ المسلم إذا ارتكب هذا الفعل فإنّه يُعزر، فلماذا لا يُعزر الكافر، لا سيّما وأنّ الكافر قد تعهّد بالالتزام والتقيّد بالقانون في الدولة الإسلامية؟

وعندما تعرّض المحقّق الحلّي لهذا الموضوع، تبنّى الرأي الأوّل على تردّد⁽¹⁾، ولكن صاحب الجواهر اعتبره رأي المشهور من الفقهاء⁽²⁾.

وفي مسائل السجن والتوقيف غير القانوني، وهتك حرمة المساكن، والتي لها عقوبات تعزيرية، فللحاكم في كلّ حالة، ونظرًا إلى الكمّ والكيف للجريمة، أن يعاقب المجرم وفقًا للمصلحة التي يراها ويقدرها، وفي حالة هتك حرمة النبي (ص) والأئمة الأطهار (ع) يتساوى المسلم والكافر في العقاب.

وبيان كلّ - على حدّ تعبير المحقّق الحلّي - كلّ شخص يرتكب حرامًا أو يترك واجبًا على الحاكم أن يُجرّي بحقه أقلّ حدّ ممكن من التعزير⁽³⁾.

وغني عن القول إنّ على الجميع الالتزام بتلك القوانين، وبعبارة أخرى: الأوامر والنواهي التي تجب على الفرد دينيًا، والتخلّف عنها يُعدّ جريمة تستحقّ عقوبة وجزاء، وبالتأكيد فإنّ التكاليف التي تكون خطاباتها موجهة إلى المسلم فقط كالصلاة والصوم، فإنّ الكافر لا يجب عليه أدائها ولا تطبق بحقه عقوبات تركها، لكن عليه أن يلتزم بكلّ قوانين الحكومة الإسلامية.

ونلفت أيضًا إلى أن بعض الأحكام والعقوبات قد تكون أشدّ بحق المسلم

(1) المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام، ص 948.

(2) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 41، ص 431.

(3) المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام، ص 948.

بينما تكون أخرى أشدَّ بحقَّ الكافر، من قبيل أن الفقهاء يحكمون بقتل الساحر المسلم، ولكن الساحر الكافر لا يُقتل؛ بل يؤدَّب أو يُعزَّر، وهذا الاختلاف في الأحكام من حيث الشدَّة والضعف موجود في كُُلِّ قوانين العقوبات في العالم، وكذلك هو الحال في الإسلام، ولا يجب أن يوصف هذا الحكم بأنه تمييز عنصري؛ بل إنَّ المُشرِّع وواضع القوانين رأى المصلحة في العقوبة الأقل لبعض الأشخاص الذين يتسمون بصفات معيَّنة، أو طبقاً لمصالح خاصة تجري عقوبات أقلَّ شدَّة، ويرى أن يعاقب بعضهم الآخر بعقوبات أشدَّ.

2- الجرائم على الأموال والملكيَّة

كما هو واضح من العنوان، فإنَّ البحث يدور هنا حول الجرائم على الأموال، والاعتداءات بحقَّ ملكيَّة الفرد لأمواله مثل السرقة، وقطع الطرق، والخيانة وعدم أداء الأمانات، أو إعطاء الشيك من غير رصيد، والغصب، وغيرها من الجرائم التي تُرتكب بحقَّ الأموال أو ملكيَّة الأفراد.

ففي ما يتعلَّق بالسرقة يعتقد الفقهاء أنه إذا توفَّرت شروط إقامة الحدِّ فإنه يطبَّق بحق السارق ولا فرق بين مال الكافر الذمِّي أو المسلم، وكذلك لا فرق بين أن يكون السارق ذمِّيًّا أو مسلماً.

قال صاحب الجواهر في هذا الشأن: «وكيف كان فلا خلاف في أنه يقطع الذمِّي السارق من المسلم كالمسلم الذي حكمه ذلك وإن سرق من ذمِّي لاحترامه (عدم جواز التعدي عليه) ظاهراً، والحكم بملكه شرعاً فيندرج سارقه تحت إطلاق الأدلة»⁽¹⁾.

ويشير صاحب الجواهر بعد ذلك إلى أن حدَّ السرقة يُعدُّ من حقوق الله، ومن أجل إقرار الأمن في المجتمع فإنَّ الحد يطبَّق على كل من يسرق، لذا

(1) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 41، ص 489.

يرى الفقهاء أنّ السرقة إذا كانت بشروط الحدّ فحينها توجب قطع اليد، من أيّ شخص كانت السرقة، وبحق أيّ شخص وقع الجرم، وفي حال حصول السرقة من قبل ذمّي على ذمّي آخر فإن كان من أهل الكتاب جاز للحاكم أن يسلمه إلى أهل ملته ليعاقبوه وفقاً لما يحكم به دينهم.

قطع الطرق

هذه الجريمة وإن كانت تقع بحق الأفراد، لكنها في النتيجة تؤدّي إلى الإخلال بأمن البلاد الإسلامية، فتعدّ من الجرائم بحق الدولة.

وبالتأكيد فإنّ هذا الأمر يُعدّ أحد مصاديق شرط عدم الإضرار بالمسلمين، وهو من شروط عقد الذمة، فإن صدر هذا الفعل من الذمّي فيعدّ نقضاً لشروط الذمة، وإن لم يصرّح به في عقد الذمة، فإنّ للمسلمين إجراء العقوبة القانونية على من يرتكبه.

يقول الشيخ الطوسي في خصوص قطع الطرق: «المحارب الذي ذكره الله تعالى في آية المحاربة، هم قُطَاعُ الطرق الذين يُشهرُونَ السلاح ويخيفون السبيل»⁽¹⁾.

أمّا حكم وعقوبة قطع الطريق فيرى الفقهاء أنّها النفي ويرى بعضهم الإعدام لقاطع الطريق، وكما أوضحنا أن الذمّي الذي يخلّ بأمن الطريق في الدولة الإسلامية يُعدّ ناقضاً لعهدّه، فإن ورد التصريح بترك ذلك في عقد الذمة، فللحكومة الحق في إسقاط الجنسية عن الذمّي (إن كان عقد كهذا موجوداً وصرح فيه بذلك).

وفي هذه الأيام فإنّ جميع الدول لها عقوبات شديدة تجاه هذه الجريمة في قانون العقوبات، حيث إنّ إقرار الأمن يُعدّ من واجب الدولة ومسؤوليتها،

(1) الطوسي، الخلاف، ج5، كتاب قطاع الطريق، ص457، م1.

وتُعتبر جرائم الإخلال بالأمن الداخلي من العوامل والأسباب التي تؤدي إلى سقوط الدول⁽¹⁾.

ولا يخفى أن هذه الجريمة إذا صدرت من المسلم بحق الذمي، ففيها العقوبة المقررة في القانون الإسلامي، لأن توفير الأمن لأهل الذمة من وظائف الحكومة أيضاً.

أما الجرائم المالية الأخرى سواء أكانت على مال شخصي أم على أملاك الدولة، فكما هو الحال في الجرائم الأخرى توجد عقوبات معينة في القانون الإسلامي تُطبق على المجرم الذمي.

أما في شأن الاعتداء على أموال غير المسلم من مواطني الدولة الإسلامية، فكما أن القانون يعاقب من يتعرض لأموال المسلم كذلك هو يُعاقب كل من يتعرض لأموال غير المسلم، فإن وجد قانون في الدولة الإسلامية فإنه يطبق بالتساوي على المسلم والكافر الذمي. أما عقوبة عدم دفع الجزية فسيأتي البحث عنها لاحقاً.

3- الجرائم المخالفة للأخلاق والعفة العامة

يعتبر الحقوقيون الجرائم المخالفة للأخلاق والعفة العامة نوعين هما: الجرائم الجنسية كالزنا واللواط والمساحقة، والجرائم غير الجنسية كارتكاب المحارم علانية كالسفور، وإدارة مراكز الفساد، وتعاطي الخمر وكل ما يسيء إلى العفة والأخلاق العامة⁽²⁾، فيما اعتبر بعض الحقوقيين جرائم الجنس قسماً

(1) جاء في قانون العقوبات الإيراني المقرر عام 1370 هـ.ش. المادة 185: «السارق المسلح وقاطع الطريق إذا أخل بأمن الناس أو الطريق وسبب الرعب والخوف فهو محارب»، وجاء في مادة أخرى أن عقوبة المحارب هي الإعدام، ومع ذلك فإن أهل الذمة الذين يتصفون بتلك الصفة، لما كانوا ملتزمين بتطبيق الأحكام الإسلامية في الحالات الشديدة يُحكمون بالإعدام وفي غيرها يُحكمون بإسقاط الجنسية أو التباعد.

(2) هوشنك شاميان، حقوق جزائي عمومي، ج 1، ص 58.

مستقلاً^(١)، ونحن هنا نجعل النظرية الأولى الملاك في بحثنا.

في حالة ارتكاب الذمي إحدى هذه الجرائم وبصورة علنية بحيث يصدق عليه أنه متجاهر بالمنكر، يخضع للعقوبة المقررة في القانون، أما إذا ارتكب إحدى الجرائم خفاءً والتي لا تعدّ جريمة وفق دين الذمي، فلا تُوجّه إليه أي عقوبة حتى وإن ثبت ارتكابه للجريمة بإقرار أو شهود، لكن ارتكاب تلك الجرائم من قبل المسلم أو الذمي بحق المسلم والذمي ففي كل الحالات يُعاقب المجرم على فعله.

ولقد مرّ الذكر في شروط عقد الذمة أن بعض هذه الجرائم يوضع في إطار التظاهر بالمنكر، وبعضها الآخر يوضع في إطار إلحاق الضرر والأذى بالمسلمين، وسنبحث هنا - بنحو مختصر - بعض هذه الجرائم.

القسم الأول: الجرائم التي تُرتكب علناً

كما أسلفنا، أن بعض هذه الجرائم - التي تتضمن أكثر جرائم هذا القسم - تُرتكب بصورة علنية؛ لأن الإضرار بالعفاف والأخلاق العامة قلما يمكن جمعها مع الارتكاب في الخفاء، والجرائم العلنية سواء أكانت تعدّ جرماً في دين الفرد أم لم تُعدّ كذلك (كما هو الحال بالنسبة إلى شخص من أهل الكتاب)، فإنه يُعاقب مرتكبها، وعن الإمام الباقر (ع) أنه قال: «قضى أمير المؤمنين (ع) أن يُجلد اليهودي والنصراني في الخمر والنبذ والمسكر ثمانين جلدة إذا أظهروا شربه في مصر من أمصار المسلمين، وكذلك المجوسي، ولم يعرض لهم إذا شربوها في منازلهم وكنائسهم حتى يصيروا بين المسلمين»^(٢).

وعلى هذا، فإنّ قوانين الدولة الإسلامية تُجرى على جميع الذين يعيشون في الدولة، وكذلك تُطبّق بحقهم العقوبات التي أقرت في القانون الإسلامي،

(١) حسين مير محمد صادقي، حقوق كبرى اختصاصي، ج ٢، ص ١٧.

(٢) الكليني، الكافي، ج ٧، ص ٣١٠.

ولا ريب في أنه إذا كان في دين المجرم الكتابي عقوبة خاصة بجرمه، فإنَّ على الحاكم، ولأجل إجراء الحكم طبقاً لدين الكتابي، أن يسلم المجرم لأهل ملته^(١).

أما المجرم غير الكتابي فإنه يُعاقب وفقاً للقانون الإسلامي، في حالة كون المجني عليه مسلماً، وإذا لم توجد عقوبة خاصة في دين الكتابي، فإنَّ القضاء الإسلامي يتولَّى مهام تطبيق القانون.

في هذا الإطار يعتقد الفقهاء أن علة إجراء العقوبات بحق أهل الذمة المتعلقة بجرائم التجاهر بالفسق والمنكر في الدولة الإسلامية هي:

أولاً: إنَّ أهل الذمة قد التزموا وفقاً لعقد الذمة باحترام القوانين الإسلامية.

ثانياً: من أجل الحيلولة دون انتشار الفساد في المجتمع الإسلامي، وإيجاد الجراحة بين المسلمين على ارتكاب هذه الجرائم والتعدي على الحرمات، إضافة إلى ذلك فإنَّ إجراء هذه الأحكام يُعدُّ إلزاماً للذمي بدينه (تطبيق قاعدة الإلزام).

القسم الثاني: الجرائم التي تُرتكب بالخفاء أو سرّاً

من المهم القول إنَّ بعض الجرائم من قبيل شرب الخمر وأكل لحم الخنزير لا تُعتبر جرمًا بحق الأخلاق أو هتكاً للحرمة العامة، ومن جهة أخرى فهذه الأفعال لما كانت مباحة في دين أهل الكتاب فإنَّها لا تستتبع عقوبة وإن ثبتت بحق مرتكبها من أتباع أهل الكتاب، يعني أن الشخص لا يرى أنه ارتكب جرمًا. وفي هذا المجال يقول صاحب الجواهر: «أما الكافر فالذمي منه ومن في

(١) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 255. وهذا الرأي نظرًا إلى الروايات الكثيرة في هذا الموضوع منها قضاء أمير المؤمنين في كلامه مع محمد بن أبي بكر حول تسليم المرأة المسيحية الزانية إلى أهل ملتها، وإجراء الحد على المسلم الزاني بالذمة (إبراهيم بن محمد الثقفي، الغارات، ص 231).

معناه إن تظاهر به حدّ، وإن استتر لم يُحدّ بلا خلاف أجده فيه نصّاً وفتوى^(١).

ولا ريب في أنّ هذه الجرائم حُكمها عدم إجراء العقوبة بالعنوان الأوّل، ولكن للحاكم إجراء العقوبة إذا اقتضت المصلحة ذلك، ولا يُستبعد أن يكون عدم إجراء العقوبة على الجرائم التي تُرتكب خفية يسري على غير أهل الكتاب أيضاً؛ لأنّ هذه العقوبات تُجرى على المسلمين، وقد استثنى الفقهاء الكافر الذمّي من هذه الأحكام.

ومن الواضح أنّ جميع القوانين الداخلية تجري بحق جميع الأفراد، وفي النتيجة للحاكم، ووفقاً للمصلحة التي يقدرها، أن يُجري هذه الأحكام أو لا يُجريها.

يوجد قسم آخر من الجرائم التي تقع سرّاً وتُعدّ في دين الكتابي حراماً، ولها عقوبات معينة إذا ارتكبتها الذمّي بحق غير المسلم كالزنا واللواط، يُعاقب مرتكبها، وكما مرّ سابقاً فإنّ للحاكم المسلم أن يسلم المجرم لأهل ملته لإجراء العقوبة عليه.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن الفقهاء ذكروا الزنا مع غير المسلمة ضمن شروط عقد الذمة تحت عنوان التجاهر بالمنكر، وهذا الأمر يوهّم أنّ هؤلاء الفقهاء يرون أنّ أهل الذمة إذا قاموا بفتح مراكز للفساد وشجّعوا علناً على ممارسة هذه الأمور، فإنّهم يعاقبون لتظاهروا بالمنكرات، أما لو ارتكبوا ذلك بعيداً عن الأنظار فلا يجب على الحاكم ملاحقتهم ومعاقبة المجرم، لكن هذا الأمر محلّ تأمل شديد؛ لأنّ هذه الجرائم في دينهم حرام أيضاً، وحتى لو ارتكبت سرّاً وثبت ذلك فللحاكم إقامة الحدّ عليهم.

(١) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ص 460.

القسم الثالث: جرائم الجنس بحق المسلمين

من البديهي أن عقد الذمة نهى عن أي تجاوز واعتداء من قبل أهل الذمة على أعراض المسلمين وذلك لأن تجاوزات كهذه، مضافاً إلى مخالفتها للأخلاق والعفة العامة، تؤدي إلى هتك حرمة الفرد المسلم، وربما لهذا السبب أمر الشارع المقدس بتنفيذ أشد العقوبات بحق مرتكبي هذه الجريمة؛ لأن عقوبات جرائم اللواط والزنا تُنفذ بنحوين: شديد وخفيف، بحسب حالات المجرمين، والعقوبة الخفيفة هي الجلد مئة جلدة، والعقوبة الأشد هي الإعدام، كما في حالات الزنا بالمحارم أو اغتصاب المسلمة، مضافاً إلى ذلك يمكن للحاكم أن يفرض عقوبة أشد بحق الذمي كونه نقض شروط الذمة وقوانين البلد الإسلامي؛ لأن المقتن هو الذي يعين كيفية ومقدار العقوبات في جميع القوانين البشرية والإلهية بحق مختلف المجرمين.

وهنا يطرح هذا السؤال: في غير الحالة الأخيرة، هل تطبق بحق الذمي العقوبة نفسها المقررة في الشرع الإسلامي أم أن ثمة عقوبة أقل لأهل الذمة؟

يعتقد أكثر الفقهاء أن العقوبة المقررة في الشرع والتي تُطبق بحق المسلمين، كذلك تجري في هذه الموارد⁽¹⁾، وإن كان بعض الفقهاء يرى في خصوص أهل الكتاب أنه إذا ارتكب المجرم فعلاً ما ولم تكن له عقوبة أو لا يعدّ جرماً في نظر دينه، فإن هذا الفرد يعزّر فقط لكونه تظاهراً بالمنكر - في حالة تظاهره به - وللمحكمة والحاكم الإسلامي الحق في إجراء الحكم عليه طبقاً للقوانين الإسلامية، ولكن إذا كان في دينه عقوبة معينة، وكانت أقل وأخف مما هي في الشرع الإسلامي فمن الأفضل أن يسلم المجرم لأهل دينه لكي يجري عليه الحكم، وإذا كانت له عقوبة مخففة في الإسلام، فالأفضل أن تطبق عليه تلك العقوبة؛ أي أن الخيار بيد الحاكم.

(1) الشهيد الأول، اللمعة الدمشقية، ج 9، ص 203.

وبصورة أوضح، في الموارد التي تكون فيها العقوبة في القانون الإسلامي أقل نعمل بقاعدة «الدرء» أي العمل بالعقوبة الأخف، وفي حالة وجود عقوبة أخف في دين الكتابي نعمل بقاعدة «الإلزام» أي التعامل معه طبقاً لدينه.

وتجدر الإشارة إلى أنه لا بدّ من الالتفات إلى أن قاعدة الإلزام في العقوبات تطبق بقلّة، وفي مثل هذه الموارد فإن القاعدة الأوسع هي الالتزام بقوانين الإسلام، ومع ذلك يبقى الخيار بيد الحاكم أو القاضي، أما في خصوص الذنبي من غير أهل الكتاب فإنّه تجرى عليه القوانين الإسلامية فقط.

ولا بدّ من التذكير بنقطة أخرى، وهي أنّ الحكومة الإسلامية قد سمحت لأهل الذمة بناءً على عقد الذمة بأن يبقوا على دينهم، ويعملوا بما أجازته من أحكام دينهم، والسؤال الذي يطرح هو: طالما أن شرب الخمر وأكل لحم الخنزير جائزان في دينهم، فلماذا منعوا من ذلك ويعاقبون في حال ارتكابهم للأمور المذكورة؟



والجواب:

أولاً: كلّ ما هو جائز في دين أهل الكتاب يجوز لهم ممارسته في ما بينهم لا بين المسلمين، ومن المؤكّد أن للشارع المقدّس أن يمنعهم مما هو جائز عندهم لأجل المصلحة وإن كان جائزاً بالعنوان الأوّل.

ثانياً: شرب الخمر وأمثاله إذا كان تناوله غير علني فلا يستوجب أيّ عقوبة، على عكس المسلم إذا ثبت أنه قد فعل ذلك، وإن كان خفية فإنّه يُحدّ.

إذن للحكومة الإسلامية أن تمنع عن الأعمال التي تُعدّ بنظر الإسلام منكراً، ولا تُعدّ كذلك بحسب عقائد أهل الكتاب.

ولأجل هذا يمنع الحاكم الإسلامي نساء أهل الذمة من السفور الذي يُعدّ بالعنوان الأوّل جائزاً لهم (أي يمكن أن تظهر نساؤهم بلا حجاب في

الأمّاكن العامة للمسلمين، ولا يحرم الفقهاء النظر إلى شعورهن)، لكن بسبب إيجاد الفساد وغيره في المجتمع فإنه يعاقب المرأة السافرة.

مسألة أخرى: إذا كان فعل ما لا يُعدّ جرماً حسب دين الجاني بينما يعتبر جريمة بحسب دين المجني عليه، كأن يكون الجاني يهودياً والمجني عليه نصرانياً، فهنا إذا كان عمل الجاني يُعدّ جريمة في القانون الإسلامي فإنه يعاقب وفقاً للقانون الإسلامي، وفي غير ذلك فللحاكم أن يبتّ في الحكم حسب ما يراه من مصلحة؛ لأن محكمة الدولة الإسلامية هي المؤهلة لحل اختلافات أهل الذمة، ويمكن للمحكمة المذكورة أن تُحيل الأمر إلى محكمة أخرى، أو تحكم هي بالأمر، ومحاكم أهل الذمة يكون لها الصلاحية في الحكم عندما يُوكّل لها الأمر من قبل القضاء الإسلامي^(١)، وليس من الضروري أن تُحال إلى محكمة أهل الكتاب كلّ النزاعات؛ بل يمكن أن يُحال إليها في موضوع محدد، أو بنحو آخر، والقرار في هذه الحالة هو بيد الحاكم الإسلامي.



4- الإخلال بالنظام العام

واحد من واجبات الدولة الإسلامية الحفاظ على النظام وتثبيت الأمن في البلاد كي يعيش المواطن مطمئناً آمناً، ولأجل هذا على الدولة أن تمنع كلّ من يخل بالأمن العام وتعاقبه، حيث إنّ الإخلال بالأمن والنظام العامّ يُعدّ نوعاً من إلحاق الأذى بالمسلمين وبالذين يعيشون في الدولة الإسلامية والذي يُهيّئ عنه في عقد الذمة. ومن جهة فإنّ من شروط عقد الذمة أو التجنيس الالتزام بالأحكام والقوانين الإسلامية، وهذا يقتضي أن يعاقب المخل بالأمن وفقاً لما هو مقرر من العقوبة في الدستور الإسلامي. وقد عدّ الحقوقيون بعضاً من مصاديق الإخلال بالأمن العام وزعزعة النظام: تزوير الوثائق الحكومية،

(١) المقصود أنّ هؤلاء ليس لهم قوة قضائية مستقلة في البلد الإسلامي؛ بل إن محكمتهم في المجموعة القضائية للبلد، إلّا أنّها تختلف في بعض الحالات عن بقية المحاكم، مثل شروط القاضي وبعض القوانين الابتدائية كالأحوال الشخصية أو الموارد الأخرى يعمل بحسب مذهب أهل الذمة.

صناعة نقود مزورة أو تزويجها، سرقة مكاتبات الدولة، إتلاف الأموال العامة، تهريب السجناء الذين حكمهم القانون بالسجن، إخفاء المجرمين، التهديد بسلاح ناري وغير ناري، إشاعة الفوضى والرعب في الأماكن العامة وبين الناس، التعرض للنساء في الطرق والأماكن العامة وغير ذلك^(١).

فمن المعلوم أن الدولة الإسلامية تعاقب كل فرد يعيش على أرضها مسلماً كان أو غير مسلم في حال ارتكابه لأي فعل من الأفعال التي مر ذكرها، ولما لم تكن لجميع الجرائم عقوبات خاصة في الأديان؛ بل هي مما يستحق التعزير، لذا فإن على الحاكم الشرعي أن يعين نوع العقوبة وفقاً لكيفية الجريمة وملاساتها ووضع المجرم.

ومن المفيد التذكير بأن إحلال النظام من مسؤوليات الدولة وعلى مختلف الأصعدة الاقتصادية، والثقافية، والاجتماعية، والسياسية، والأمنية، والقضائية، وأن كلاً من هذه الجهات لها نظام خاص بها ويتطلب الحفاظ عليه، وأن كل من يخل بأمن ونظام إحدى هذه الدوائر أو الجهات يعدّ عمله تعدياً وإخلالاً بالنظام العام. وعليه، توجه العقوبة لمن يرتكب هذا العمل من أي دين أو مذهب كان وفقاً لقانون العقوبات الإسلامية.

وإحدى الجرائم التي عدها الفقهاء مما يتعلق بغير المسلمين الذين يعيشون في الدولة الإسلامية، وهي ترتبط بنحو ما بدين الأقليات الثلاث أو الدين الإسلامي، جريمة الإعلام المضاد للإسلام، أو إهانة المقدسات الإسلامية، وصرف المسلمين عن دينهم، والتبليغ العلني لصالح أديان أهل الكتاب بشكل يضرّ بالدين الإسلامي، كل هذه تعدّ جرائم لها عقوبات خاصة بها، وكذلك بناء المعابد من قبل أهل الكتاب، إذا نهوا عنه وفقاً لشروط عقد الذمة، وموارد أخرى يعتقد الفقهاء أن لها عقوبات تعزيرية. ويمكننا القول

(١) للاطلاع على أنواع الجرائم وشرحها. (انظر: قانون العقوبات الإسلامية (التعزيرات) المنشور عام ١٣٧٠ هـ.ش).

إن جرائم كهذه تعدّ من مصاديق الإخلال بالنظام العام للناس، والإخلال بالنظام الثقافي-الديني للمجتمع الإسلامي.

ولا يخفى أن المسلمين أيضًا لا يحقّ لهم إهانة مقدّسات أهل الكتاب؛ لأنّ أهل الكتاب لهم الحرية في أداء طقوسهم، وكما يقول صاحب الجواهر: «يُجرّم تنجيس معابدهم حال استفادتهم منها»^(١).

وتوضيحًا للجرائم المشار إليها آنفًا، يمكن القول إنّ جرائم مثل هتك حرمة المسلمين، والقيام بحملات دعائية ضد الإسلام، تُطبّق فيها على أهل الذمّة العقوبات نفسها التي تطبّق بحق المسلم الذي يقوم بذلك؛ وإذا وجد عقد ذمة بين أهل الذمّة والحكومة الإسلامية صرح فيه بترك تلك الأمور، فالذي يرتكب إحدى هذه الجرائم يُعدّ ناقضًا لعقد الذمة، وللدولة الإسلامية أن تُخرجه من البلد الإسلامي، وسيأتي البحث عن هذه المسألة مفصّلًا في مسألة إسقاط الجنسية عن الذمّي، ولا يخفى أن بعض الفقهاء ومنهم الشيخ الطوسي لم يعتبروا بناء المعابد والضرب بالناقوس نقضًا لعقد الذمة، وعلى أي حال فإنّ المجرم يُعاقب بحسب ما يراه الحاكم الشرعي.

5- الاعتداء على أمن الدولة الإسلامية

يُقسم أمن أي دولة إلى قسمين: الأمن الخارجي والأمن الداخلي.

القسم الأول

الجرائم التي تعتبر اعتداءً على الأمن الداخلي للدولة متنوّعة، منها إثارة الفتن والتحريض على التمرد وإثارة الحروب الأهلية، وأعمال ومحاولات قلب النظام، وحرق دوائر الدولة بقصد الخيانة والإخلال بالأمن الداخلي، ومحاولات اغتيال السياسيين، وكثير من الجرائم الأخرى، وبعض هذه الموارد

(١) محمّد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج ١٤، ص ١٣٥.

من مصاديق الأعمال المخالفة للأمان ويعاقب فاعلها بالإعدام، أو إسقاط الجنسية، وثمة حالات أخرى للحاكم أن يصدر العقوبة المناسبة لها طبقاً للمصلحة.

القسم الثاني

الجرائم التي تخص أمن الدولة الخارجي ترتبط بنحو ما بأعداء الدولة من الخارج، كإفشاء أسرار الدولة والمراسلات السرية، أو التجسس، أو إيواء الجواسيس، أو المعونات المالية والبشرية وتهيئة الأرضية لنفوذ الأعداء في أراضي البلد الإسلامي، وهذه الجرائم التي تكون بقصد الإطاحة بالنظام السياسي للدولة الإسلامية، تخالف الأمان، وفي الحالات الشديدة تكون عقوبتها الإعدام. ويعتبر الفقهاء محاربة المسلمين وإعانة المشركين في الحرب من مصاديق الأعمال المنافية للأمان. وإذا وقعت هذه الجرائم في حال وجود عقد الذمة، تُعتبر نقضاً لعقد الذمة، ولكن إذا لم يُبرم هذا العقد فإن أمان الدولة يُلغى عن المرتكب ويعلن في الموارد الشديدة⁽¹⁾.

ويرى العلامة الحلي في «منتهى المطلب»: أنهم «فإذا فعلوه [ما ينافي الأمان] نقضوا الأمان، لأنهم إذا قاتلونا وجب علينا قتالهم وهو ضد الأمان»⁽²⁾.

والنوع الآخر من الجرائم هو جرائم التجسس التي يُعاقب فاعلها إن كان مسلماً أو غير مسلم؛ أي أن هذه الجريمة دائماً تستتبع العقوبة، ومن الممكن أن تخفف في حق بعض الأشخاص. والتجسس من الفقرات التي نصّ عقد الذمة على تركها وعدم القيام بها. وعندما أتى الفقهاء كالمحقق الحلي بمثال لشرط عدم إيذاء المسلمين ذكر مسألة التجسس، واعتبر إيواء جواسيس المشركين

(1) وقد اعتبر قانون العقوبات الإسلامية (التعزيرات) المقرر عام 1370 هـ.ش مجرمين كهؤلاء محاربين.

(2) العلامة الحلي، منتهى المطلب، ج2، ص969.

والتجسس لهم من مصاديق إيذاء المسلمين^(١)، وفي ما يخص عقوبة هذا العمل يقول المحقق الحلي: «فإن فعلوا شيئاً من ذلك وكان مشروطاً في الهدنة كان نقضاً، وإن لم يكن مشروطاً كانوا على عهدهم وفُعل بهم ما يقتضيه جنائتهم من حدٍّ أو تعزير»^(٢).

ب- تقسيم جرائم وعقوبات أهل الذمة على أساس عقد الذمة

كما ذكرنا سابقاً، يجوز فسخ عقد الذمة من جهة أهل الذمة؛ لأنه عقد جائز من قبلهم لكنه لازم من قبل الحكومة الإسلامية، إلا أن نقض شروط العقد يُعدّ أمراً ممنوعاً ويترتب عليه العقاب.

ومما لا شك فيه أن عقوبة نقض شروط الذمة قد اتضحت في الأبحاث السابقة من خلال كلامنا حول جرائم وعقوبات أهل الذمة، وتقدّم أن الإخلال بأي شرط من هذه الشروط التي تذكر اليوم بعنوان جديد في قانون العقوبات للبلدان، وهذا الأمر يدعم نظريتنا القائلة بدخول شرائط عقد الذمة ضمن القوانين الحالية لسائر البلدان، والذي أوضحناه بشكل موسّع في بحث شروط الذمة.

وخلاصة القول إن الجرائم التي كان لها عقوبات تحت عنوان نقض شروط عقد الذمة، قد جاءت اليوم في القوانين الدولية وبعناوين أخرى مختلفة مع ذكر عقوباتها، ولأجل توضيح أكثر سنبحث باختصار عقوبات نقض عقد الذمة مع ذكر الشروط، ويُعدّ هذا البحث خطوة في طريق تطبيق تلك الجرائم على عناوينها العصرية.

(١) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 252. «قال: الثالث: أن لا يؤذوا المسلمين كالزنا... إلخ، إيواء عین المشرکین والتجسس لهم».

(٢) المصدر نفسه.

1- خرق الشروط الأساسية

قلنا: إن شروط الذمة تتكوّن من شروط أساسية تُعدّ ركنًا في عقد الذمة، وأخرى بها يتفق عليه الطرفان، ونقض أيّ من الشرطين له عقوبة خاصة به، أما الشروط الأساسية والتي يعتبر نقضها إلغاءً لعقد الذمة فعبارة عن:

أ- دفع الجزية.

ب- الالتزام بالأحكام والقوانين الإسلامية.

ج- عدم القيام بما ينافي الأمان.

ويرى أكثر الفقهاء أنّ الشرطين الأول والثاني يجب ذكرهما في العقد؛ بل يرى بعضهم أن عدم ذكرهما يوجب انحلال العقد أو عدم انعقاده، وعلى أي حال فإنّ الفقهاء يرون ترك الشرطين المتقدّمين أو أحدهما بمثابة نقض في عقد الذمة؛ لأنّهما يعتبران من الشروط الركنية في عقد الذمة.

أ- الامتناع عن دفع الجزية

ما هي عقوبة الامتناع عن دفع الجزية؟

تقدّم الكلام عن أنّ الجزية ضريبة مالية تؤخذ من أهل الذمة لقاء حماية الدولة الإسلامية لهم وحفظ نفوسهم وأعراضهم، ويعتقد الفقهاء أن دفع الجزية لما كان من أركان عقد الذمة فإنّه بنقض هذا الشرط ينتفي العقد؛ وعليه، تُلغى الالتزامات المتقابلة بين الفرد والدولة. ومن الواضح أن عدم تأمين الدولة الأمن لنفوسهم وأموالهم يؤدي إلى خروجهم من ذلك البلد، حيث لا يمكن العيش بدون الأمن، ومن جانب آخر يمكن القول إنّ الحصول على جنسية دولة ما يتضمّن قبول الفرد لقوانين تلك الدولة التي تلزمه بدفع الضرائب المالية للدولة، ومن يخالف ذلك يتعرض للعقوبات القانونية.

ومن هنا قال بعض الفقهاء: إنّ الضرائب المالية التي تتقاضاها الدولة الإسلامية من أهل الذمة تُعدّ بدلًا من الجزية.

إذن، يمكننا أن نعتبر عقوبة عدم دفع الضرائب المالية بدلًا من عقوبة التخلف عن دفع الجزية، واليوم يُعدّ الحرمان من خدمات الدولة في أكثر الحالات من أفضل صور عقاب عدم دفع الضرائب المالية، وحتى في بعض الحالات يكون أصعب من السجن أو الطرد من البلاد؛ لأنّه من جهة لا يُسمح له بالخروج من البلد، ومن جهة أخرى يُحرم من الخدمات الحكومية، وتؤدي هذه العوامل بالفرد إلى دفع الضريبة المالية.

وتُعتبر الضرائب اليوم في جميع أنحاء العالم، وعلى الأخص في الدول المتقدمة، من أهم المصادر المالية للدولة، وقد صُممَ نظام الضرائب لديهم بنحو لا يمكن التخلف عن دفع الضريبة، وإذا امتنع الفرد عن الدفع فإنّه لا يمكنه أن يعيش في البلاد، ولا يمكنه الخروج منها؛ أي أنّه ليس له أيّ مناص من دفع الضرائب.

ولا يخفى أنّ الدولة الإسلامية عندما تُعلم الفرد أنّه إذا امتنع عن دفع الضريبة المالية، فإنّها لا تتكفل بتوفير الأمن لنفسه وماله... إلخ، فبالطبع لا يوجد أحد يرجع عدم الدفع لقاء أمن حياته وماله؛ بل إنّ بعض الأفراد مستعدون لأن يدفع عشرات أضعاف الضرائب المعيّنة من أجل أن توفر الدولة له أمن حياته وأمواله.

الجدير بالذكر أنّ بعض الفقهاء يرون أن نقض هذا الشرط والذي يترتب عليه خرق عقد الذمة سببٌ لا اعتبار الذمي حربيًّا؛ لأنّه من قبل عقد الذمة كان حربيًّا؛ والآن بفعله هذا عاد إلى ما كان عليه، لكن أكثرهم يرون انتفاء الحماية الأمنية لحياتهم وأموالهم. أما اليوم فإنّ هذه العقوبة قد استبدلت بعقوبة عدم دفع الضرائب، ولم يعد دفع الضرائب من مقومات التجنيس بحيث يترتب على عدم دفعها إسقاط الجنسية؛ بل جعلت لها قوانين عقوبات محدّدة، وعلى

المواطنين الذين قبلوا الجنسية بهذه القوانين الالتزام بها (وسياقي البحث حول عقوبة إسقاط الجنسية).

ب- جزاء عدم الالتزام بالأحكام الإسلامية

يُعدّ الفقهاء هذا الأمر من الشروط الركنية لعقد الذمة، ويُعتبر التخلف عنه مساوياً لنقض عقد الذمة، وإن لم يُصرّح بذلك في العقد، إلا أنه لا بدّ من القول إنّه لا يجري عقد بعنوان عقد الذمة مع غير المسلمين هذه الأيام، ولكن يمكن أن يجري عقد تجنيس مع بعض الأفراد تترتب عليه آثار عقد الذمة نفسها، وجميع الآثار المقررة، ويمكن القول إنّه إذا اشترط في تجنيس الكافر الذي يدخل البلد الإسلامي أنه في حال تخلف عن شرط الالتزام بأحكام الإسلام يُخرج من البلاد، فإذا لم يلتزم بالأحكام الإسلامية جاز للدولة إخراجه من البلد.

في الواقع، إنّ القانون المتعارف اليوم هو عقوبة الشخص وفقاً لقوانين العقوبات في تلك الدول، وقلما يُعاقب بإسقاط الجنسية، وغالباً ما يُلزمونه بالقانون من خلال بعض الأساليب، وإن تفعيل قوانين كهذه قائم على أصل (أوفوا بالعهود) و (المؤمنون عند شروطهم)، وفي البداية وضعت عقوبات على أساس مصالح قانونية، وهذه الأسس هي التي يجب تطبيقها.

ج- عقوبة الأعمال المنافية للأمان

يُعتبر هذا الشرط من الشروط الأساسية في عقد الذمة، ولا يدلّ عدم ذكره في العقد على عدم الالتزام به؛ بل إنّ مقتضى الأمان مراعاة هذا الأمر الذي يُعدّ من نتائج عقد الذمة.

ونذكرها بأننا بحثنا هذا الشرط في موضوع التعرّض لأمن الدولة في فقرة التعرّض للأمن الداخلي للبلد، وقد أوضحنا عقوبة هذه الجريمة سواء أكانت من المسلمين أم غير المسلمين من المواطنين والساكنين في البلد الإسلامي،

وثمة نقطة مهمة يجب الالتفات إليها وهي أن لهذه الجرائم التي تهدد كيان الدولة الإسلامية عقوبات شديدة، وليست من الجرائم التي تسقط بتوبة المرتكب أو بطلب العفو من الدولة، وربما أمكن اعتبار بعض هذه الأفعال؛ بل وجميع مصاديقها، تحت عنوان المحاربة، وإذا ارتكبها الكافر الذمي يُعدّ كافراً حربياً تجوز محاربته، ويُباح دمه وماله؛ لأنّ من يقوم بذلك، بغض النظر عن دينه، يُعتبر محارباً، يعني ليس له أمان وأمن^(١).

2- الإخلال بالشروط غير الركنية

أما في مورد نقض الشروط غير الركنية في عقد الذمة، فيعتقد الفقهاء أنه إذا وُجد عقد الذمة وذكرت فيه هذه الشروط، فإنّ نقضها يوجب خرقاً للعقد، لكن إذا لم تُذكر هذه الشروط أو لا يوجد عقد الذمة، فإنّ الذي يرتكب إحدى هذه الجرائم يُعاقب طبقاً للقانون الإسلامي كما يُعاقب المسلم.

والسؤال الذي يطرح هنا هو: بناءً على قول الفقهاء باعتبار أن مخالفة أي شرط من الشروط المصرح بها في عقد الذمة يُعدّ نقضاً لعقد الذمة، فهل فيه عقوبة أخرى للجرم المرتكب علاوة على إسقاط الجنسية وإخراجه من البلد الإسلامي، أم أنّه تكفي عقوبة إسقاط الجنسية عنه؟ (وبالطبع فإنّ هذا السؤال يُطرح مع افتراض وجود عقد الذمة).

(١) وقد ورد في قوانين جمهورية إيران الإسلامية، في المادة الثانية من قانون العقوبات الإسلامية (التعزيرات): «كُلٌّ من ساعد على دخول الأعداء إلى داخل الأراضي الإيرانية أو هباً لهم... أو تعاون معهم أو أعدّ... إلخ، أو معونة نقدية أو غير نقدية... إلخ، يُعتبر محارباً»، وكذلك في مورد العزم على محاربة المسلمين والتي عادة ما تكون قرارات جماعية، أو يقوم فرد بإثارة طوائف على ذلك، فقد جاء في المادة العاشرة من ذلك القانون: كَلٌّ من بشّر الناس أو يغريهم بالحرب والتقاتل بقصد الإخلال بأمن البلد، والذي يؤدي إلى القتل ولو في بعض النواحي، أو يؤدي إلى النهب، فهو في حكم المحارب. وكذا جاء في المادة الثانية عشرة من ذلك القانون أنّ القيام ببعض الأعمال بقصد قلب الحكم يُعتبر في حكم المحارب للبلد الإسلامي.

وفي الجواب عن هذا السؤال نقول: إن إسقاط الجنسية هي عقوبة تتعلق بنقض التعهد المقر في العقد، ولا يمكن العفو عن المذنب عند حصول جرم أو مخالفة لها عقوبة حسب قوانين الدولة، وقد وافق الأفراد من قبل على أن المرتكب يُحاسب، وإن كان في بعض الحالات تأتي عقوبات تعزيرية، ويمكن للحاكم أن يعفو عن المجرم، وبما أنه لا وجود اليوم لعقد الذمة الذي على ضوئه يمكن للفرد أن يدخل ويعيش في الدولة الإسلامية، فهنا لا معنى للبحث حول موضوع إسقاط الجنسية.

بيد أنه في حالة حصول الأجانب على الجنسية من الدولة الإسلامية، للدولة في بعض الحالات أن تسقط عنهم الجنسية، وسنبحث هذا في موضوع (إسقاط الجنسية).

أ- جزاء إيذاء المسلم والإضرار به

من الشروط التي تُذكر في عقد الذمة أن يمتنع أهل الذمة عن إيذاء المسلمين أو الإضرار بهم، وهذا لا يُعتبر شرطاً أساسياً؛ بل هو من الشروط التي يُتوافق عليها في ما بين الطرفين، وهذا يعني أن أهل الذمة إذا تخلفوا عن هذا الشرط فإنهم يُعاقبون كما يُعاقب المسلم، أما إذا كانت إقامتهم وتجنيسهم للدولة متوقفة على التزامهم بهذا الشرط، ففي حالة المخالفة والإضرار بالمسلم تُلغى إقامتهم أو جنسيتهم.

والأعمال التي تُعدّ مصداقاً للضرر والأذى بالمسلم في العقد هي كالآتي:

- 1- الاعتداء على حياة المسلم.
- 2- التعرّض لحرّمات وأعراض المسلمين.
- 3- الاعتداء على أموالهم.
- 4- الاعتداء على دينهم.
- 5- الاعتداء على كيان الدولة وأمنها.

أولاً: الاعتداء على حياة الفرد

وهو قتل المسلم، وهذه الجريمة إذا لم تُذكر في عقد الذمة، فمرتكبها يُعاقب كما يُعاقب القاتل المسلم، حيث يُحكم بالقصاص في حالة العمد وبدفع الدية في حالة غير العمد، وإذا لم يكن القاتل قادرًا على دفع الدية فتُدفع من بيت المال، ويبدو أن هذا الأمر لا يجوز نقض عقد الذمة؛ لأنَّ القتل لم يكن عن عمد. وكذلك يرى الفقهاء أنَّ القاتل إذا كان فقيرًا فإنَّ على الحكومة أن تدفع الدية عنه، وقول الفقهاء هذا يُعدُّ دليلاً على بقاء جنسية القاتل من بعد القتل، وإذا كانت له القدرة على دفع الجزية فيتوجب عليه دفعها، وكذلك الحال بالنسبة إلى الضرب والجرح فإنه كالمسلم تُؤخذ منه الدية المقررة لذلك الاعتداء.

ثانيًا: الاعتداء على حرمة وأعراضه المسلم

إذا كان ترك الأعمال المنافية للعفة وعدم الالتزام بها من ضمن شروط العقد، فإنَّ فعلها يُعدُّ خرقًا للعقد، ومصاديق ذلك، اللواط مع المسلم، والزنا بالمسلمة، وحتى التعرّض للمسلمة بحجة الزواج منها؛ لأنَّ أهل الذمة لا يُسمح لهم بالزواج من المسلمات، ولذلك يمنع أي نوع من أنواع التعرّض للمسلمة، وإن كان بهدف الزواج، ويعدُّ هتك حرمة المسلمين من تلك المصاديق أيضًا، ويُعاقب الذي يهين المسلمين وطبقًا للقانون الإسلامي.

ثالثًا: الاعتداء على الأموال

جميع أنواع الاعتداءات على مال المسلم من قبيل السرقة وقطع الطرق، والتصرّف غير المشروع بأموال المسلم، يُعدُّ أمرًا ممنوعًا؛ لأنَّه إخلال بالأمن المالي للمسلمين فيمنع التسلط على المال بطرق غير مشروعة، وإذا صُرح في عقد الذمة بتركها فإنَّ ارتكابها مغلٌّ بالعقد.

رابعاً: التعرّض لدين المسلمين

وتحقّق هذا الأمر يمكن تصوّره على نحوين:

الأول: تضليل المسلمين وحرّفهم عن دين الإسلام.

والثاني: الإساءة إلى الدين وإهانة المقدّسات الدينيّة.

في هذا السياق يرى الفقهاء أن تضليل المسلم عمل محظور؛ وعليه، يكون النشاط الإعلامي الديني من قبل أهل الكتاب بين المسلمين عملاً محظوراً بالطبع، والمقصود بالإعلام الديني الممنوع ذلك الإعلام الذي يؤدّي إلى تشكيك المسلمين بعقائدهم، أو الذي يؤدّي إلى الانحراف عن الدين، ولا يُمنع الإعلام الإيجابي كالاعتقاد بالله والأنبياء والملائكة والكتب السماوية؛ لأنّ هذا بشكل عام لا يعدّ من وسائل تضليل الفرد عن دينه.

أمّا ما يتعلّق بهتك المقدّسات فإنّ من يسب أو يُطلق كلاماً فاحشاً في الله ونبيّ الإسلام (ص) فإنّه يُقتل، ولا فرق بين المسلم وغيره كما يقول الشيخ الطوسي: «فأما إذا ذكر الله تعالى أو نبيّه بالسب فإنّه يجب قتله»⁽¹⁾.

وكذلك صاحب الجواهر ينقل المعنى نفسه بقوله: «لو سبّوا النبي (ص) قُتل السابّ»، كغيرهم من الناس بلا خلاف؛ بل الإجماع بقسميه [المنقول والمحصل] عليه⁽²⁾، وأما إذا كان الهتك دون السبّ فإنّهم يُعزّرون كباقي الناس.

ونلفت إلى أن هذا الشرط - عدم التعرّض لحرمة النبي والأئمة حتى بما هو دون السبّ - ليس من الضروري ذكره في عقد الذمة؛ لأنّه من الطبيعي أن يعزّر الفاعل على أيّ حال.

(1) الطوسي، المبسوط، ج2، ص44.

(2) محمّد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج21، ص268.

والسؤال الذي يطرح هنا: إذا ذكر في العقد مثل هذا الشرط، فهل مخالفته تُعدّ نقضاً للذمة أم لا؟

إنّ للحاكم أو الإمام، وحسب المصلحة التي يراها، أن يجري أحكاماً تتعلق بالمنع، ويعزّر الشخص المخالف، ولا يجب ذكر هذا الشيء في عقد الذمة.

ويرى أكثر الفقهاء أنّه إذا صُرح بهذا الشرط في عقد الذمة فإنّ مخالفته تُعدّ نقضاً للعقد، وهذا الحكم ينطبق أيضاً على من ينال من سائر الأنبياء والملائكة والأئمة الأطهار (وفقاً لرأي الشيعة)، يعني يُعاقب الشخص الفاعل حسب القانون الإسلامي.

خامساً: الاعتداء على كيان الدولة الإسلامية

مما لا شكّ فيه أنّ التعرّض لكيان البلد الإسلامي إذا انتهى إلى الأعمال المنافية للأمان - والتي أسلفنا الحديث عنها - فإنه يؤدّي لنقض الذمة، ولكنها ليست المقصودة في بحثنا الآن؛ بل نريد البحث عن جرائم دون السابقة، من قبيل الإرشاد وسرقة المعلومات من المسلمين وإعطائها للعدو، وإفشاء أسرار المسلمين، وإيواء جواسيس العدو، وإثارة الفتن الداخلية كالاضطرابات في حدود الدولة وقطع الطرق، وكلّ عمل لصالح العدو ويخلّ بكيان الدولة، ومن الواضح أنّ هذه الأمور عندما تُذكر ضمن شروط عقد الذمة فإنّ ارتكابها يؤدّي إلى نقض الذمة وإلا يُعاقب المرتكب طبقاً لقانون العقوبات الإسلامي، كما جاء في موادّ (القانون الإيراني للعقوبات الإسلامية «التعزيرات») فإنه تعرّض لتلك الجرائم والعقوبات.

والجدير بالذكر أن أكثر الدول اليوم تعتبر الكثير من هذه الجرائم اعتداءً على أمن البلاد، وتعاقب مرتكبيها بأشدّ العقوبات وهي الإعدام.

ب- عقوبة التظاهر بالمنكر

يرى بعض الفقهاء أن التظاهر بالمنكر - إذا نُصّ على تركه في عقد

الذمة^(١) - هو نقض للذمة وتترتب عليه عقوبة نقض الذمة، وإن اعتقد آخرون أنه حتى لو اشترط ضمن شروط العقد فإن ارتكابه لا يُعدّ نقضاً للذمة^(٢)، ويُعاقب فاعله الذمي حدًّا أو تعزيرًا وفقًا لما جاء في الشرع الإسلامي.

واستدل أصحاب الرأي الأول برواية صحيحة عن الإمام الصادق (ع) يقول فيها: «إن رسول الله (ص) قبل الجزية من أهل الجزية على أن لا يأكلوا لحم الخنزير ولا ينكحوا الأخوات ولا بنات الأخ، فمن فعل ذلك منهم برئت ذمة الله تعالى ورسوله منه، وقال أيضًا: ليس لهم اليوم ذمة»^(٣).

ويعتقد القائلون بالرأي الثاني أن هذا الشرط إذا لم يذكر في عقد الذمة، فإن ارتكابه لا يُعدّ نقضاً للذمة، والظاهر أن النظرية الثانية ودليلها يتناسبان مع منطق العقود في الإسلام، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن فرض الرواية المذكورة أن هذا الشرط حينما يذكر ضمن شروط العقد يكون ارتكابه نقضاً لعقد الذمة.

ومع أن الشيخ الطوسي قد ذكر بناء المعابد وما شابه ذلك في هذا البحث، إلا أننا، كما هو رأي أغلب الفقهاء، لا نرى أن هذه الأمور من مصاديق التجاهر بالمنكر، وسنبحث عنها بنحو مستقل.

ج - جزاء بناء المعابد وغير ذلك

من الشروط التي نصّ عليها في عقد الذمة هو عدم بناء المعابد في البلاد الإسلامية، وكما أوضحنا في بحث الحقوق الدينية لأهل الكتاب في الدولة الإسلامية، فإنه يمنع بناء المعابد في المدن التي سيدها المسلمون، أو أن تكون الأرض التي يُبنى عليها المعبد هي للمسلمين.

(١) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 252؛ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 21، ص 270.

(٢) الطوسي، المبسوط، ج 2، ص 44.

(٣) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 11، أبواب جهاد العدو، الباب 48، ح 1، ص 95.

كذلك بحثنا مسألة تجديد بناء معبد قديم أو السماح لهم باستحداث معبد جديد في بعض الحالات في محله، والسؤال الذي يُطرح هنا: في الحالات التي مُنع فيها بناء معبد جديد، هل يُعاقب من يعمل لاستحداث معبد أم لا؟

الرأي المشهور للفقهاء هو أنه إذا كان قد اشترط في العقد ترك استحداث المعابد، فإن أهل الذمة ملزمون بالتقيّد بهذا الشرط، وعدم التزامهم بذلك يعني نقضاً لأحد شروط الذمة، وبنظر الفقهاء يساوي نقض عقد الذمة، وللحكومة أن تُعاقب الفاعل وتجري بحقه عقوبة ناقض عقد الذمة، أما إذا لم يصرّح بذلك في العقد، فلا يُعدّ المرتكب ناقضاً للعقد، ويجري بحقه التعزير فقط، وإن الحقّ بعض الفقهاء الصورة الأخيرة بحكم نقض الذمة⁽¹⁾، وأن هذا الرأي لا ينسجم مع القواعد الإسلامية. وقد علّق صاحب الجواهر على هذا الرأي قائلاً: «مقتضى الأصل والإطلاق جواز ما كان جائزاً في دينهم وشرعهم الذي أمرنا بإقرارهم عليه؛ بل عقد الذمة يقتضيه. وعلى كلّ حال فقد صرح به غير واحد بأنه لو كان تركه مشروطاً وفق العهد انتقض، وإلا لم يُنتقض»⁽²⁾؛ لأنه:

أولاً: إن العقد قد بين حقوقاً للطرفين وألزمهما بواجبات، وقد صرح بتلك الحقوق والواجبات بتوافق الطرفين، ولا يحقّ لأيّ طرف التخلف عما صرح به.

ثانياً: إن الفقهاء اعتبروا شرط عدم استحداث المعابد من الشروط التي يُتفق عليها بين الطرفين، وليس من الشروط الركنية، وعلى هذا يرى الفقهاء أنه إذا لم يُذكر هذا الشرط صريحاً في العقد، فإنّ الفاعل يُعاقب حسب ما هو مقرّر في الشرع، وبما أنّ هذا الفعل ليس له عقوبة محدّدة، فللحاكم أن يصدر العقوبة المناسبة وحسب المصلحة التي يقدرها، وطبقاً لما قرّر في الشرع من عقوبة لأهل الذمة بناءً على التزامهم بأحكام الإسلام.

(1) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 21، ص 270.

(2) المصدر نفسه.

ثالثاً: يرى الشيخ الطوسي، وهو من كبار فقهاء الشيعة، وكثير من الفقهاء أن خرق شرط عدم التظاهر بالمنكر لا يُعدّ نقضاً للعهد حتى وإن ذكر هذا الشرط صراحة في العقد، إلا أنه عدّ المنكرات التي تُعتبر منكراً وفقاً للدين الإسلامي، ولم يذكر المنكرات التي لا تُعتبر منكراً حسب أديان أهل الكتاب.

إذن، حسب رأي الشيخ الطوسي، فإن عقوبة هذا الفعل هي التعزير، فلا تطبق بحقهم عقوبة إسقاط الجنسية ولا عقوبات نقض الذمة.

رابعاً: لو سلّمنا برأي بعض الفقهاء القائل إن نقض الشرط يُعدّ نقضاً لعقد الذمة، فإنّ باعتقادنا أن عقوبة نقض الذمة التي تستتبع إسقاط الجنسية هي عقوبة لا يمكن تطبيقها اليوم؛ وعليه، يُعزّر المجرم لا غير، ولو افترضنا إمكانية إجراء هذه العقوبة، فإنّ للحاكم وطبقاً للمصالح التي يراها أن لا يعمل بها، ويكتفي بالتعزير فقط.

وأخيراً، لنا أن نستخلص قاعدة عامة حول العقوبات إذا كانت المواطنة من الأسباب التي تؤدي إلى تخفيف العقوبات أو تشديدها، فهي على أي حال تشمل غير الكتابي الذي يرتبط بالدولة الإسلامية وفقاً لعقد الذمة أو التجنيس.

نستخلص مما تقدّم أنه طالما جرى عقد بين أهل الكتاب وبين الحكومة الإسلامية على الالتزام بالأحكام والقوانين الإسلامية، بالأخص قانون العقوبات، فإنّ جميع العقوبات الإسلامية تطبق عليهم، ولا فرق بين المواطنين الأصليين للدولة الإسلامية ومن حصل على جنسية هذه الدولة، يعني أن على الجميع إطاعة القوانين الإسلامية حالهم حال المسلمين.



الفصل الثاني ارتداد أهل الكتاب وعقوبته

هل لأهل الكتاب - باعتبارهم أتباع أديان كتابية - أن يغيروا دينهم ويدخلوا في دين آخر أم لا؟

من الواضح أنه يسمح لهم أن يغيروا دينهم إلى الإسلام، لا؛ بل إن ذلك يُعدّ عملاً ممدوحاً، حتى إنهم بعد أن يدخلوا في الإسلام يُعفون من الضرائب التي كانت قد فرضت على أراضيهم، أو الضرائب على الرؤوس التي تؤخذ منهم بعنوان الجزية، لكن بالتأكيد يتوجب عليهم دفع ما زاد على مؤونتهم السنوية من أرباح أموالهم التي تُسمّى بالخمسة، أو زكاة الغلّة والأنعام والنقد عند بلوغ النصاب، فإنّه يجب دفع ذلك إلى الحاكم أو مواضع صرفها؛ لأنّ هذين الفرضين الماليين واجبان على جميع المسلمين.

ولا يخفى أنّ المسلم إذا ارتدّ عن دينه والتحق بدين آخر، فإنّ ذلك لا يُقبل منه ويُعاقب عليه، أما في ما يخص ارتداد أهل الكتاب عن دينهم ودخولهم في دين آخر، فإنّ الكلام فيه على جهتين:

1- أن يكون الدين الذي التحق به أحد أديان أهل الكتاب.

2- أن يلتحق بدين ليس من أديان أهل الكتاب.

أ- الارتداد عن دين كتابي إلى كتابي آخر

إذا اعتنق الكافر الكتابي أحد أديان أهل الكتاب فهل يُباح هذا الفعل في البلد الإسلامي أم لا؟

يرى أكثر الفقهاء أن الكتابي إذا غيّر دينه إلى دين آخر من أديان أهل الكتاب فلا ضير في ذلك، ولا يخلّ ذلك في عقد الذمة، وهو باقٍ على أمان الحكومة الإسلامية، وأهم الأدلة على ذلك هو أن الفقهاء - أي المسألة مجمعة عليها - يعاملون الكفار على أنهم ملّة واحدة، ولذا يحكمون بصحة أصل التوارث والمعاملات في ما بينهم، يعني أنهم جميعاً يُعتبرون أمة واحدة في مقابل الإسلام؛ وعليه، فلا فرق بين أن يكون مسيحياً أو يهودياً، أو مجوسياً، ولا إشكال في التحوّل من دين إلى دين آخر من هذه الأديان. وأما الأدلة التي يُستدلّ بها على عدم قبول التحوّل من دين إلى دين فهي ما استند إليه بعض الفقهاء من آية ورواية وحكم بالمنع، إحداهما الرواية النبوية: «من بدّل دينه فاقتلوه»⁽¹⁾.

والدليل الآخر الآية الشريفة: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ﴾⁽²⁾.

فقد وردت إشكالات حول هذه الأدلة وهي:

أولاً: إنّ الرواية المتقدمة والتي يُستدلّ بها على العموم، لا تفيد العموم؛ لأن غير المسلم إذا دخل في الإسلام فإنه لا يُحكم عليه بالقتل؛ بل يُعدّ فعله حسناً، والحال أنّ الرواية لو كانت تفيد العموم لكان حكمها حينئذٍ شاملاً له، وأجاب بعضهم عن هذا الإشكال، بأن العام إن لم يأت دليل مُعتبر يُخصّصه، فإنه يبقى عاماً في جميع مواردّه، ومع التخصيص فإنه يبقى على

(1) حسين النوري، مستدرك الوسائل، ج 18، أبواب حد المرند، الباب 1، ص 163، ح 2.

(2) سورة آل عمران: الآية 85.

عمومه في مصاديقه الأخرى، وما ذكر كان تخصيصاً لهذا العام ولا يُعدّ دليلاً على أن شمول العام للموارد الأخرى غير صحيح، إلا أن هذا الجواب يمكن الإشكال عليه بما يأتي:

1- ظاهر الحديث، يقصد تبديل دين الإسلام بدين آخر، ولذلك فإنه لا يشمل تبديل غير دين الإسلام بالدين الإسلامي.

2- الدليل الذي ذكره فقهاء الطائفة الثانية (الذين يذهبون إلى صحة التحول من دين إلى آخر)، ودليلهم مقبول من قبل كثير من الفقهاء، فعلى الأقل يمكن القول إن هذا الحكم يمكن تطبيقه في مورد تبديل دين كتابي بكتابي آخر، موضع شك، ولما كان جميع أهل الكتاب يعيشون في ظلّ الحكومة الإسلامية، وأنفسهم وأموالهم وأعراضهم مصانة من أيّ اعتداء وخطر، لذا فإن قاعدة (الحدود تدرأ بالشبهات، أو ادرؤوا الحدود بالشبهات)⁽¹⁾ أيضاً تطبق عليهم، وكذلك الاحتياط في الدماء يقتضي أن يبقوا على ذمتهم؛ لأنّ الحكومة لم تعقد الذمة مع شخص على أنه مسيحي أو يهودي؛ بل بما أنهم أهل كتاب أي أنها اعتبرتهم ملّة واحدة وعقدت معهم الذمة.

والدليل الآخر الذي ذكر على عدم صحة استبدال دين ذمي بدين ذمي آخر، هو الاستدلال بالآية الشريفة، وقال العلامة الحلي في الجواب عن هذا الاستدلال: «إنّه [الاستدلال بالآية] مخصوص بالذمي بالأصالة، فإنه قد ابتغى غير الإسلام ديناً، وتحمل الآية على المسلم إذا ابتغى غير دين الإسلام، فإنه يبقى مرتدّاً يجب قتله»⁽²⁾، فبقريّة الآيات المتقدمة التي ذكرت أخذ الله الميثاق من بني آدم يمكن قبول كلام العلامة الحلي، ويؤيد المفسرون هذا الرأي أيضاً.

(1) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 18، أبواب مقدّمات الحدود، الباب 24، ص 336، ح 4 (الرواية نبوية).

(2) العلامة الحلي، مختلف الشيعة، ج 4، ص 459.

إذن الأدلة التي تُذكر على عدم قبول الدخول بدين جديد هي أدلة مخدوشة، وأما في مناقشة أدلة صحة تغيير الدين بدين كتابي آخر فلا بد من أن يقال: إن ما قيل من أن الكفر ملّة واحدة، وأن إشكالاً هنا في الانتقال من دين كتابي إلى دين كتابي آخر، هو قول فيه إشكال عند بعض الفقهاء الذين لا يعتبرون جميع أهل الكتاب ملّة واحدة، ومن البديهي أن اليهودية والمسيحية والمجوسية أديان مختلفة، ولا أحد يعتبرها ديناً واحداً، لكنّ لديهم أحكاماً متشابهة في ما يتعلق بنا، ومن هنا يمكن القول كأنهم ملّة واحدة.

وتوضيحاً لهذا الإشكال يمكن القول إنّ هؤلاء من حيث علاقتهم وارتباطهم بالمسلمين والحكومة الإسلامية يُعتبرون ملّة واحدة، ومن الواضح جدّاً أنّ الحكومة تعتبرهم جميعاً أهل كتاب، وتبرم مع الكلّ نوعاً واحداً من العقود، ولا تأخذ من فرد جزية أكثر ومن آخر أقلّ لخصوصية دينه، إذن لا فرق لدى الحكومة بين المسيحي واليهودي.

أمّا إذا خرج الكتابي من دينه ودخل في دين غير كتابي، فهذا يتطلّب تعاملًا جديدًا من قبل الحكومة معه؛ لأنّها تعاملًا مختلفًا مع غير أهل الكتاب، وكذلك تختلف حقوق أهل الكتاب عن حقوق غير أهل الكتاب.

والدليل الآخر على صحة انتقال الكتابي من دينه إلى دين كتابي آخر ذكره العلامة في «المختلف» بقوله: «لأنّ ابتداء الكون على المذهب المنتقل عليه مقبول فكذا عقيب كفره المساوي له في جميع الاعتبارات»⁽¹⁾.

وخلاصة كلامه أنّ الأديان الثلاثة لأهل الكتاب متساوية بالنسبة إلينا، فكما نقبل الدين الأول اليهودي مثلاً، فكذلك نقبل الدين الثاني وهو المسيحي، وبالطبع لو كنا نعتقد بأنّ أحد هذه الأديان أكثر اعتباراً، فلا يصح الخروج منه والدخول في دين أقلّ امتيازاً واعتباراً، ومضافاً إلى ذلك فإنّ العلامة قد نقل في

(1) العلامة الحلي، مختلف الشيعة، ج 4، ص 458.

«المختلف» عن الشيخ الطوسي أن الإجماع على هذا الرأي دليل آخر على قبول تبديل الدين، ويرى الشيخ الطوسي في «الخلاف» أن الأصح هو الانتقال من دين كتابي إلى دين كتابي آخر، وبهذا الرأي قال أبو حنيفة وللشافعي قولان والثاني أصح⁽¹⁾.

ب- الارتداد عن دين كتابي إلى دين غير كتابي

إذا أقدم أحد من أهل الكتاب الذين يعيشون في ظلّ وذمة الدولة الإسلامية على ترك دينه واعتنق ديناً آخر غير أديان أهل الكتاب، فلا شك في أنه لا يقرّ أحد في البلد الإسلامي على دينه إذا كان من غير أهل الكتاب؛ أي أن الحكومة الإسلامية لا تعترف بهذه الأديان، وجميع الفقهاء لا يجيزون خروج الكتابي من دينه ودخوله في دين غير كتابي، وكما ذكر الشيخ الطوسي في «المبسوط»: «وإذا دخل الذمي في دين لا يقرّه أهل ملّته - في البلاد الإسلامية - كالمشركين، فالأقوى لا يُقبل منه سوى الدين الإسلامي»⁽²⁾.

إذن ثمة إجماع على أن الذمي في البلاد الإسلامية ليس له أن يغيّر رسمياً دينه بدين غير كتابي، والسؤال الذي يُطرح هنا: إذا بدّل الكتابي دينه بدين غير كتابي فما هو جزاؤه في هذه الحالة؟

صرّح الكثير من الفقهاء بأنه لا يُقبل منه إلا الإسلام أو القتل⁽³⁾، ولتوضيح هذه المسألة لا بدّ من ذكر النقاط الآتية:

(1) قال الشيخ الطوسي في الخلاف، ج 5، ص 55: إذا انتقل الذمي من دينه إلى دين يقرّ أهله عليه مثل يهودي صار نصرانياً، أو نصراني صار يهودياً أو مجوسياً، أقرّ عليه وبه. قال أبو حنيفة: وللشافعي فيه قولان أحدهما مثل ما قلناه والثاني وهو الأصح عندهم أنه لا يقرّ لقوله (ص): «من بدّل دينه فاقتلوه»، ولقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾. دليلنا هو أن الكفر كالملة الواحدة بدلالة أنه يرث بعضهم من بعض وإن اختلفوا، وعليه إجماع الفرق.

(2) الطوسي، المبسوط، ج 2، ص 57.

(3) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 255.

أولاً: قلنا إنّ الذمّي عندما قبل بعقد الذمة قد قبل بأن تجري في حقه جميع قوانين الدولة الإسلامية الجزائية وغيرها، وأحد موضوعات القوانين الجزائية التي تستوجب الإعدام هو ارتداد المسلم عن دينه، وفي بعض الحالات لا يجري الحكم في حالة التوبة، وهذا الحكم كذلك يجري في حق أهل الكتاب، لذا فإنّ الكتابي إذا ترك دينه طُبّق عليه حكم الإعدام.

ثانياً: إنّ تبديل دين بدين آخر مساوٍ له لا يترتب عليه جزاء أو عقوبة، كتبديل دين كتابي بآخر كتابي، كما نقلنا عن العلامة في «المختلف»، ويرى الفقهاء أن عقوبة القتل تترتب على الارتداد من دين إلى دين أقل درجة (تمتاز أديان أهل الكتاب عن الأديان الأخرى من وجهة الإسلام، ولها تفضيلات أيضاً، كما إنّ الدين الإسلامي هو أكمل الأديان حسب اعتقادنا نحن المسلمين). وهذا يعني أنّ الوثني إذا صار مسيحياً أو المسيحي صار مسلماً فإنه لا يترتب على ذلك عقوبة.

ولكن في حالة ترك المسلم دينه واعتناقه المسيحية، أو دخول المسيحي في دين وثني، فإنه يصدق على هذا الجرم عنوان الارتداد ويترتب عليه العقوبة المقررة.

وبناءً على ما ذكرنا من القواعد، نستنتج أنه إذا ترك أحد من أتباع الأديان الكتابية دينه والتحق بغير الدين الإسلامي أو دين غير كتابي فلا يُقبل منه؛ بل يُعاقب بالإعدام حسب القوانين الإسلامية. إلا أن رأي الفقهاء الذين يقولون بقتل الشخص المذكور (المرتد) يمكن الإشكال عليه من جهات عدّة:

فلا بد من أن نتعرف أولاً على علّة حكم الفقهاء، هل أنه بسبب ارتداده عن دينه، أم بسبب نقضه لعقد الذمة؟ يعني هل انتفى موضوع العقد الذي أبرم مع فرد متدين بأحد أديان أهل الكتاب؛ لأنه ترك ذلك الدين؟ وعلى أي حال فالمسألة جديرة بالتأمل.

الصورة الأولى

إذا قُتل الشخص بسبب ارتداده عن دينه، نقع على الإشكال الآتي: إن عقوبة القتل إنما تكون في حالة الارتداد عن الإسلام، لا الارتداد عن الأديان الأخرى، والحال أنه يجوز الارتداد عن تلك الأديان في ما بينها، كما في حالة ارتداد المسيحي إلى الإسلام، أو حالة ارتداد الكتابيين في ما بينهم، كما لو حملنا معنى الحديث «من بدل دينه فاقتلوه» على الارتداد عن الإسلام.

نعم، لا بد من قبول الحكم لو وجد نصٌ خاص وصحيح يصرح بذلك، إلا أن الكاتب لم يعثر عليه على الرغم من البحث والتفحص في المصادر ذات الصلة.

ومن جهة أخرى، سنذكر في بحث العقوبات أنه إذا وجدت عقوبة لهذا الجرم في دين أهل الكتاب، فللقاضي أن يُوكل أمر عقاب المجرم إلى أهل ملته، فإذا سلم القاضي المجرم لأهل ملته لينال عقوبته، وكانت للجرم عقوبة في دينهم، فقد خرج الفرض عن بحثنا، أما إذا لم يكن له عقوبة في ذلك الدين، أو أن الحاكم الإسلامي لم ير مصلحة في تسليمه لأبناء ملته، ففي كلتا الحالتين يُحاكم طبقاً للقوانين الإسلامية، مع وجود هذا الإشكال هنا وهو أن الجرم المذكور في القوانين الإسلامية هو الارتداد عن الإسلام لا عن أديان أهل الكتاب، وهذا الفعل يختلف عن الجرائم الأخرى كالسرقة والزنا والتي لها عنوان واحد، ومع وجود «قاعدة الدرء» في الحدود والاحتياط في الدماء فمن المستبعد جداً أن ينسجم حكم القتل مع القواعد الفقهية.

جدير بالذكر أن بعض الفقهاء يرون أنه إذا لم توجد عقوبة محدّدة في دين الكتابي ولكن يوجد لها حدّ معين في الدين الإسلامي، طُبّق عليه أقلّ من الحد^(١).

(١) الطوسي، الخلاف، ج ٥، ص ٥٥٣؛ يقول (ره): «قال جميع الفقهاء: ليس له أن يُقيم الحدود النامة؛ بل يُعزّرهم على ذلك لأنهم يستحلّون ذلك ويعتقدون إباحته».

وثمة نقطة أخرى من الضروري ذكرها وهي أنّ بعض الفقهاء المعاصرين يعتبر الارتداد من الجرائم السياسية.

وبناءً على هذا، يُعدّ إعلان الارتداد عن الإسلام اعتداءً على الدين، ويُعاقب الفاعل في هذه الحالة، ومع ذلك فإنّ الارتداد عن أحد أديان أهل الكتاب في الدولة الإسلامية لا يُمثّل جرماً سياسياً؛ لأنّه لم يتسبّب بضرر للدين أو الحكومة الإسلامية؛ بل في بعض الأحيان يكون سبباً لضعف الاعتقاد بأديان أهل الكتاب، وسبباً للإقبال على الإسلام.

وفي الجواب عن هذا الإشكال، يمكن القول إنّ الحكومة الإسلامية هي التي تحدّد عقوبات الجرائم السياسية، وهي التي تُعيّن عقوبة هذه الجريمة أيضاً.

الصورة الثانية

أي عدم اعتبار الارتداد سبباً وعلةً للقتل؛ بل إنّ جواز القتل يكون في حالة انتقاء عنوان أهل الكتاب عن الشخص، وأن يُلغى عقد الذمة الذي أبرمه مع الحكومة الإسلامية بناءً على كونه كتابياً، وأن يتّصف بالمحاربة؛ أي يكتسب عنوان الكافر الحربي الذي أقام في الدولة الإسلامية بدون أن يكون له أمان أو حصانة.

وهذه الصورة لا تخلو من إشكالات أيضاً؛ لأن أكثر الفقهاء لا يعتبرون نقض الذمة موجباً لعقوبة القتل؛ بل يفتون بأن الشخص إذا نقض ذمته فإنه يُردّ إلى مأمنه، وذكر بعض المسألة بشكل دقيق حين قال: «وأما إذا انتقل إلى دين لا يقرّ عليه أهله كالوثنية فإنه لا يقرّ عليه، والأقوى أنّه لا يقبل منه إلّا الإسلام»⁽¹⁾.

(1) الطوسي، المبسوط، ج 2، ص 57.

ففي هذه العبارة اعتُبر هذا النحو من الارتداد سبباً لعدم إقرار الفرد على دينه الثاني (في البلد الإسلامي)، وإن كان القول الأقوى هو عدم قبول أي دين منه سوى الإسلام.

وبناءً على ذلك، فإنّ هذا الشخص يمكن أن يقرّ على دينه في الدولة الإسلامية، لكن بعد ذلك لا يمكن أن يقرّ على دينه الثاني، وبالطبع فإنّه إذا رجع إلى دين كتابي معترف به في الدولة الإسلامية، أمكن أن يقرّ على دينه الثالث، وفرد كهذا له أن يبرم عقداً مع الحاكم الإسلامي لأجل العيش في البلاد الإسلامية، ويعترف بأنّه لم يقرّ على دينه في هذه الدولة، يعني أن لا يكون تعامله الرسمي والعلني مع الحكومة والمجتمع طبقاً لدينه الجديد (أوضحنا سابقاً معنى «الإقرار على الدين»)، ومن جهة أخرى فكما إنّ للحكومة أن تمنح الأمان للحربي، كذلك الحال بالنسبة إلى هذا الشخص، الذي بالتأكيد سوف يُحرم من الحقوق التي يتمتع بها أهل الكتاب عند إقرارهم على دينهم في البلاد الإسلامية.

وفي الحقيقة أنّ المرتدّ يصدق عليه عنوان ناقض الذمة، ويبرم العقد مع الحكومة الإسلامية بعنوانه الجديد (كافر غير كتابي)، فإذا لم تقبل ذلك ونعتبر أنّ هذا الشخص كافر حربي، فيجب القول إنّّه يصدق عليه حكم الكافر الحربي الذي دخل الدولة الإسلامية بشبهة الأمان؛ لأنّه حصلت له شبهة في موضوع الأمان، وعليه بقي في الدولة الإسلامية.

وخلاصة ما تقدّم أنّه إذا لم تكن لدينا رواية صريحة بإعدام الشخص المرتدّ فحينها لا يكون لدينا مبررٌ صحيح لذلك؛ لأنّه إما أن نقيس إعدامه على مسألة الارتداد عن الإسلام، ومع - قاعدة الاحتياط في الدماء - أو أنّ هذا الشخص كان في أمان وحماية الدولة الإسلامية؛ وعليه، يكون الاحتياط في دمه أمراً واجباً، وإضافة إلى ذلك نعتقد أنّه يجوز للكافر غير الكتابي أن يدخل في عقد الذمة مع الدولة الإسلامية، والذي يرتد عن دينه يكون كافراً غير كتابي

داخلاً في الذمة، فضلاً عن ذلك لا يمكن إصدار حكم القتل عليه بمجرد نقض ذمته؛ لأن جزاء نقض الذمة في أكثر الموارد هو الرد إلى المأمن، وحتى لو اكتسب المرتد حكم الكافر الحربي، تُطبق في حقه شبهة الأمان، لكن على أي حال يجوز للحكومة وفي حال المصلحة أن تشرع قوانين مسبقاً، ومنها حكم الإعدام لمثل هذه الحالات، وحينئذ فكل من يدخل الدولة الإسلامية يكون ملزماً بهذا القانون.

سؤال آخر يُطرح هنا: إذا تاب المرتد وعاد إلى دينه أو دين كتابي آخر، فهل يُقبل منه دينه الجديد وتوبته أم لا؟

الظاهر أن هذا يُقبل منه كما صرح بذلك الشيخ الطوسي في «المبسوط» قائلاً: «وعلى ما تقدّم إن رجع إلى ما خرج منه أقرّ عليه، وكذلك إن رجع إلى دين عليه أهله أقرّ عليه والأول أحوط»⁽¹⁾.

فمن الواضح أن الشيخ الطوسي يُفتي بقبول التوبة والإقرار بالدين الجديد من الفرد المذكور، وإن كان من بعد ما أفتى قد احتاط بعدم القبول، كما رجّح بعض الفقهاء هذا الرأي، وهؤلاء يرون أن إصرار الشخص على عمله وعدم التوبة من ذلك موجب لقتله. إذن يرى أكثر الفقهاء أن الرجوع إلى الدين الأول، أو اختيار أحد أديان أهل الكتاب، لا يستتبع عقوبة.

(1) المصدر نفسه.

الفصل الثالث

تجنيس أهل الذمة وبحث إسقاط الجنسية عن أهل الذمة في الفقه والحقوق

أ- تعريف الجنسية

يُعرّف علماء الحقوق الجنسية بأنها: «علاقة سياسية ومعنوية تربط الفرد بالدولة»⁽¹⁾، بمعنى أن الفرد عندما يلتزم بقوانين دولة ما فإنه يحصل على الحماية السياسية لتلك الدولة في خارج ذلك البلد أي في الساحات العالمية، وأيضاً الحماية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقضائية والأمنية في داخل حدود سلطتها.

وبعبارة أخرى: إن حقوق الفرد على الدولة، وهي الدعم في كل الجوانب، في داخل الحدود السياسية للدولة وخارج تلك الحدود، لا بد من تطبيقها بمجرد قبول الدولة لتجنيسه.

ويرى الحقوقيون أن الجنسية على نوعين:

- 1- الجنسية بالأصل؛ أي أن الفرد منذ ولادته لديه هذه الجنسية.
- 2- الجنسية الاكتسابية، أو التعاقدية، التي يحصل عليها الفرد بعد ولادته.

(1) حسن امامي، حقوق مدني، ج4، ص160.

فالنوع الأول غالبًا يأتي عن طريقين: رابطة الدم ورابطة الأرض، وفي بعض الحالات مركبة من هاتين الرابطتين؛ أي أن بعض الدول بمجرد ولادة فرد على أرضها تعطيه حق الجنسية، وثمة دول تعتبر تابعة الأب للدولة ملاكًا في تجنيس أبنائها، ودول أخرى ترى ملاك التجنيس اجتماع كلتا الحالتين.

ب- لمحة تاريخية عن التجنيس

في السابق كانت علاقة الأفراد في ما بينهم تتجلى في صورة مؤسسات كالعائلة أو القبيلة والطائفة والأمة، ولم تكن الحكومة بهيئتها العصرية موجودة، إن الثقافة الواحدة، والعرق، والدين، واللغة الواحدة، وغيرها من العوامل سبب وحافز لأن تجتمع الطوائف والقبائل المختلفة في أمة واحدة وفي رقعة جغرافية واحدة، وهذا التجمع وإن لم يكن فيه ذلك التوحد الشديد، إلا أنه كان عاملاً على أن يتعاقد الكل أمام الأعداء، وكانت الحدود الجغرافية لتلك القبائل مفتوحة، ومن السهل لقبائل أخرى أن تهاجر وتستقر في تلك الأراضي بشرط أن لا تصادم مع مصالح القبائل القاطنة من قبل في هذه البقعة من الأرض.

وفي الفترات اللاحقة، وبسبب تطور الحياة البشرية وتعدد الاحتياجات، ظهرت الحكومات وتسلط الملوك والحكام على بقاع الأرض، وألزموا الناس بإطاعة حكمهم طاعة عمياء، ومنذ ذلك الوقت بدأت الأنماط الأولى للمواطنة التي نعرفها اليوم، وبالطبع فإن بعض الحكام، وعلى الخصوص الحكام المسلمين، كانوا يراعون حقوقاً لمواطنيهم وكما يسمون رعاياهم لكن بنحو محدود.

وفي القرون الأخيرة حيث اتخذت الدولة شكلها المعروف اليوم، صار للمواطنة طابع آخر ومفهوم جديد.

ويشهد التاريخ على أن المواطنة كانت ترتبط وبشكل وثيق بالدين

والمذهب، فأتباع الدين والمذهب الواحد، وبسبب عقائدهم المشتركة، يعيشون معاً، وكانت هذه الاجتماعات مقرونة بتعصبات دينية أحياناً مما يجرّ إلى نزاعات وعدم قبول للأديان الأخرى في ذلك المجتمع.

وقد تمكّن الدين الإسلامي من السيطرة على هذه النزاعات إلى حدّ كبير، وسمح لأتباع الأديان الأخرى بالعيش في المجتمع الإسلامي، وحثّ المسلمين على حسن معاشرتهم، ولكن، على الرغم مما أوصى به الإسلام، فإنّ هذه الأحداث لم تنته، وقد حدثت بالأخص في المجتمعات غير الإسلامية وبصورة شديدة، بحيث إنّ أتباع مذهبين من دين واحد وقع بينهم الافتراق والقتال، ويلاحظ كثيرًا في تاريخ الممالك الأوروبية حدوث مثل هذه الحروب التي انتهت أحياناً بمذابح فجيعة. وحتى في القرون الأخيرة توجد حالات من التعصّب، كما نقل أحد الكتاب العرب، أن المسيحيين البروتستانت واليهود الفرنسيين، حسب القانون الفرنسي، لا يُمنحون الجنسية الفرنسية ما داموا لم يتّبعوا المذهب الكاثوليكي^(١).

وفي القرون الأخيرة اتخذت مسألة الجنسية طابعاً سياسياً، ولما كان الفرد من مواطني ورعايا بلد، فأصبح من واجبات الحكومة حمايته بأيّ نحو في الداخل والخارج، وقد بينت الحماية في داخل البلد للفرد في الحقوق الإسلامية، وفي صدر الإسلام بشكل راقٍ، حتى إنّ الحقوق الحالية للبلدان استنبطت منها أيضاً. وكما جاء في عهد أمير المؤمنين عليّ (ع) لمالك الأشتر حيث أعلن عن رعاية حقوق جميع الأفراد الذين يعيشون في كنف حكومة مالك الأشتر، المسلم منهم وغير المسلم حيث يقول (ع): «فإنهم -الرعية- صنفان: إمّا أخٌ لك في الدين، وإمّا نظير لك في الخلق»^(٢).

وهكذا نرى أنّ دعم الحكومة لمواطنيها وحمايتهم في المحافل العالمية تجاه

(١) هشام علي صادق، الجنسية والموطن، ج ١، ص 37.

(٢) نهج البلاغة، شرح: محمد عبده، الكتاب 53.

الدول الأخرى تجلّى في القرون الأخيرة بشكل واضح ووفق قوانين محدّدة.

ج- إسقاط الجنسية عن أهل الذمة

يعتقد الفقهاء أن غير المسلمين الذين يعيشون في الدولة الإسلامية، حينها يقبلون الالتزام بالقانون الإسلامي، فإنهم يصبحون من رعايا الدولة الدائمين، وبعد أن يُبرموا عقد الذمة لا يحق للدولة إخراجهم من البلاد، ولا أن تفرض عليهم الإسلام أو عقيدة أخرى.

وهنا يُطرح هذا السؤال: إذا ارتكب أهل الذمة جرائم في البلد الإسلامي فهل للحكومة -إضافة إلى عقوبة الجريمة- أن تخرجهم وتمنعهم من الإقامة في الدولة أم لا؟

يرى أكثر الفقهاء أن الذمي في حالة نقض أو فسخ العقد، والذي يترتب على ذلك أن يترك الشخص البلد الإسلامي، يجب أن يردّ إلى مكان آمن، وفي هذا الشأن يقول المحقق الحلي: «إذا خرّقوا الذمة في دار الإسلام كان للإمام ردّهم إلى مأمّنهم»⁽¹⁾.

وهذه العبارات تكشف لنا أن من واجبات الحاكم الحفاظ على حياة الفرد إلى أن يصل إلى مأمّنه حيث لا يهدّده خطر، وعند احتمال وجود خطر في الطريق قبل أن يُقبل في إحدى الدول، فعلى الدولة الإسلامية أن توفر له وسائل الأمن كلّها. على سبيل المثال إذا تعرّض الشخص إلى ضرر قبل أن يحصل على الجنسية الثانوية أو ما يُصطلح عليه بـ (المأمّن)، وبما أن هذا الشخص لا يمكنه أن يُقيم شكوى ضد الدولة المسيبة، فعلى الدولة الإسلامية أن تقوم بذلك، يعني لا يمكننا القول إنّ الدولة الإسلامية توصل الفرد إلى حدود البلاد ومن ثم تتركه، فهذا غير صحيح؛ لأن الشخص لم يختار المأمّن الذي يريده بعد، ويتحصّل من ذلك أن الفرد بعد نقض الذمة أو فسخها يُمنح

(1) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 252.

فرصة حتى يتسنى له التجنيس في دولة أخرى، وبعد حصوله على التجنيس في الدولة التي يختارها تسقط جنسية الدولة الإسلامية عنه.

وبعبارة أخرى: ليس من المقبول أن نترك الشخص من دون أن يكون مجنسًا لدولة ما.

أما ما يتعلق بالمسألة المتقدمة، فإن أهل الذمة الذين يعيشون في الدولة الإسلامية، كأبي مواطن آخر، إما أن تكون جنسيته أصلية أي منذ الولادة أو جنسية اكتسابية، ونسأل: هل يمكن سلب الجنسية من أي النوعين كانت عن أهل الذمة أم لا؟ لا يخفى أنه في الحقوق المعاصرة لا يمكن القبول بمسألة سلب الجنسية عن شخص يتمتع بجنسية أصلية بدون اختياره مثلاً لأنه يدين بغير دين الأكثرية، فهو يُبعد من البلاد لمجرد ارتكابه جرم ما، وهذا الأمر صار قاعدة وعرفاً مسلماً به بين جميع دول العالم؛ بل إن العرف الدولي يرجع عقوبة المجرم داخل البلد على إبعاده، ولو كانت جريمته تستوجب الإعدام بحسب قوانين ذلك البلد، بعبارة أخرى: يُفضل إجراء العقوبة عليه لأنه ارتكب ذنباً لكن لا تسقط الجنسية عنه؛ بل في بعض الحالات لا يُعطى الحق في الخروج من البلاد فضلاً عن إخراجها منها أو إسقاط جنسيته.

ونظراً إلى ما جاء في الفقه من أحكام حول عقوبة إبعاد أهل الذمة، سنقارن بين حالات الإبعاد التي تجوزها الحقوق المعاصرة والحالات التي لا تجوزها وبين القواعد الفقهية، ونبين وجهة نظر الفقه في مشروعية وعدم مشروعية القوانين الفعلية في ما يخص إسقاط الجنسية عن الأفراد.

ويبدو من وجهة نظر الفقه أنه لا يحق للحكومة اليوم أن تُبعد المواطن غير المسلم من البلد بمجرد ارتكابه جريمة ما، أما في مورد إبعاد المجرمين من ذوي الجنسية المكتسبة فإن كلام الفقهاء قد طُبّق إلى حد ما، ونحن نبحث هنا هذه المسألة مع الأخذ بالاعتبار نوعي الجنسية.

1- إسقاط الجنسية عن المواطن الأصلي

المواطن الأصلي هو الذي يكون موطنه الأصلي البلد الإسلامي، ونحن نعتقد أنه وفقاً للقواعد الفقهية لا يجوز إبعاد مثل هؤلاء المواطنين غير المسلمين من البلاد الإسلامية، لأجل ارتكابه جريمة ما، والأدلة التي تذكر لإثبات ذلك هي كالآتي:

الدليل الأول: عدم وجود عقد الذمة

إن عقد الذمة لا يُبرم اليوم مع أهل الذمة الساكنين في البلد الإسلامي، وبالأخص مع المواطنين الأصليين؛ بل إنهم يتمتعون ببقية الرعايا بحقوقهم، وعليهم واجبات تجاه الدولة لا بد من أن يؤدوها، ولا يوجد عقد معين حتى تسقط جنسيتهم بنقض شروط ذلك العقد؛ ويعتقد الفقهاء أنه إذا صرح بشرط في العقد فخرق هذا الشرط يُعدّ خرقاً للذمة، وقد قبلوا أنه في أكثر الشروط (الشروط التي يُتوافق عليها)، إذا لم يكن الشرط قد ذكر في العقد فلا يكون خرقه نقضاً للذمة؛ بل يستتبع العقوبة المحددة في الشرع، ولكن، إذا لم يكن العقد موجوداً فما هو الحكم الذي يمكن أن يطبق هنا؟ المسلم به أنه لا يمكن حمل المورد على الحالة التي لم يُصرح فيها بالشروط في العقد؛ بل يمكن القطع بتسرية حكم المورد الذي لم يُصرح بالشرط في العقد إلى حالة عدم وجود العقد؛ لأن أي دولة يمكن أن تعاقب من ارتكب جرماً وفقاً لقوانينها، والإسلام في الغالب يروم التخفيف وغيض الطرف عن الجرائم والعقوبات أكثر من تطبيق العقوبات وتشديدها، أما في خصوص الشروط الأخرى من شروط الذمة (الشروط الأساسية) فيمكن القول:

أولاً: إن الحكومة الإسلامية، ورعاية للمصلحة، لها أن تغتفر في العقوبات غير الحدود، وتحذف عقوبة إسقاط الجنسية وتستبدلها بعقوبة أخرى.

وثانياً: في موارد الجزية نقول: إن الجزية هي الضرائب نفسها التي عليها

العمل اليوم، أو أن أهل الذمة غير مطالبين بها في العصر الحاضر.
ففي الصورة الأولى، يجب العمل بقانون عقوبات عدم دفع الضرائب،
وأما في الصورة الثانية فالبحث منتفٍ^(١).

الدليل الثاني: إن بعضاً هم من مواطني البلاد الأصليين

إذا كان تجنيس أهل الذمة نتيجة لعقد الذمة فنعتقد أن التزامهم بقوانين
البلد - التي يتوجب على الفرد الالتزام بها بعد التجنيس - هو بذاته نوع من
القبول لشروط الذمة؛ لأن الالتزام بقوانين الدولة الإسلامية كُلِّها حيث أكثر
شروط الذمة جاءت ضمن هذه القوانين، هو التزام بقبول شروط الذمة.

إذن أي مخالفة لقوانين الدولة الإسلامية يُعدّ خرقاً للذمة، وإذا افترضنا
صحة هذا الرأي فإنه لا يصدق على جميع أهل الذمة الساكنين في البلد
الإسلامي؛ لأن أكثرهم من السكان الأصليين للبلاد، ولم يُبرم معهم عقد كي
يقال: إنهم بنقض الشروط نقضوا العقد، وإذا اعتبرنا عقد التجنيس هو عقد
الذمة، فإنه لا يصدق على المواطنين الأصليين، وعقوبات الجرائم محددة في
قوانين الدول كُلِّها ولا بدّ من تطبيقها وفقاً لهذا العقد.

الدليل الثالث: الحدود المغلقة

في عصرنا الحالي، ومع وجود الحدود المغلقة وقوانين الجنسية في البلدان،
فإن لكل دولة تجنيس من تريد وتمنع آخر من ذلك، وهذا الأمر بيد الحكومة
تماماً؛ لأن المبنى في الجنسية الأصلية عند بعض آخر على أساس قاعدة الأرض
والولادة في ذلك البلد، وعند بعض على أساس الدم والولادة من أبٍ من
أهل ذلك البلد، وفي أحيانٍ أخرى جعلوا الملاك في الجنسية الأصلية لبلدهم
على أساس تركيب القاعدتين، وثمة تضيق في منح الجنسية الاكتسابية فإن

(١) نعرضنا لهذه المسألة عند البحث عن الشرط الأول للعقوبات.

أكثر الدول لا تمنح الجنسية للمجرمين⁽¹⁾، وتغلق الحدود أمام المجرمين بها يُصطلح عليه عدم وجود أي مأمّن لأفراد كهؤلاء، وأن الحكم الفقهي القائل: «في صورة نقض عقد الذمة، يُردّ الذمي إلى مأمّنه» لا يمكنه تطبيقه عملياً؛ لأنّ الذمي ما دام لم يقبل من دولة معينة لا يمكنه السكن والعيش بها واعتبارها مأمّناً له؛ بل إن أفضل مأمّن له هو البلد الإسلامي، فعليه أن يخضع للعقوبة والجزاء القانوني، والدولة من جانبها تصرف النظر عن عقوبة إبعاده من البلد. والأمر الجدير بالتأمل، أنّه لم يرد في الفقه ما يدل على أن تركه ليجد له مأمّناً؛ بل إن من واجبات الحكومة الإسلامية أن توصله إلى المكان الذي يريده ويحصل على الأمن فيه، وتتعهّد بحمايته حتى يصل إلى مأمّنه.

والخلاصة: إنّ إسقاط الجنسية لا يمكن تطبيقه اليوم، ولا يصحّ حتى بناءً على الموازين الفقهية.

الدليل الرابع: الإسلام والاتفاقيات الدولية

في عصرنا الحالي اتفقت جميع دول العالم، ومن خلال معاهدات دولية أن تعمل على احترام حقوق الإنسان، وتدع جانباً التفرقة العنصرية، والدينية، بمعنى أنّه لا يحقّ للأغلبية الدينية أن تجبر الأقلية على اتباع دينها، وعلى الدولة أن تضع القوانين بالتساوي لرعاياها كلّهم.

وكانت الدولة الإسلامية السبّاقة للمناداة بحقوق الإنسان، وطبقت القوانين الإنسانية على كلّ من يعيش تحت ظلّها، لكن الاتفاقيات الدولية في بعض الجوانب لا تنطبق بشكل كامل على أحكام الفقه الإسلامي، مثلاً أعطى الفقه الإسلامي الحاكم الحق بإبعاد المواطن الذمي من البلاد حين ارتكابه

(1) فمثلاً في القانون المدني الإيراني (المادة 979، الفقرة 4) اعتبر «عدم الحكم بأيّ جنحة مهمة أو جنابة غير سياسية في أي بلد» شرطاً في التجنس، أي أنه لو ارتكب جنحة مهمة أو جنابة غير سياسية، فإنّ دولة إيران لا تمنحه الجنسية.

جرماً معيناً، في صورة اشتراط ترك ذلك الفعل في عقد التجنيس، أما اليوم فإن عقوبة الإبعاد للمواطن من البلاد تواجه صعوبات كثيرة، وبالطبع فإن عقوبة إبعاد أهل الذمة في الفقه محصورة أيضاً.

جدير بالذكر أن نيل الهدف السامي للأديان، وهو إرساء العدالة في المجتمع البشري، يقتضي عدم الإصرار على بعض المواقف غير المقبولة.

في الإطار ذاته، اتفقت جميع دول العالم، بما فيها الدول الإسلامية اليوم ومن خلال معاهدات دولية، على عدم إبعاد غير مسلم من البلاد لمجرد ارتكابه جرماً ما وإن كان ذلك الجرم مهماً، وإن هذه الاتفاقيات هي مصداق لـ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، وهذا العقد ليس مخالفاً للشريعة الإسلامية حتى نعتبره باطلاً؛ بل هو عقد توافقي بين الحاكم الإسلامي والدول الأخرى يُبرمه لأجل مصالح يقدّرهما الحاكم. وقد اعتبرت الموائيق والعقود مع الكفار محترمة في الإسلام ومنها العقود التي تراعي حقوق الإنسان.

إذن، مقتضى رعاية المعاهدات الاجتماعية والدولية هو أن يعتبر الحاكم تلك العقود محترمة، وأن يمتنع عن إسقاط الجنسية من المواطنين. وقد صيغت هذه العقود في المحافل العالمية في إطار المعاهدات والموائيق، وعلى دول العالم أن تحترم هذه الموائيق، وعدم احترام تلك المعاهدات يؤدي إلى ضربات لسمعة الدولة عالمياً لا يمكن تداركها⁽¹⁾.

وخلاصة القول إن مصلحة الدولة تقتضي أن نعمل بعقوبات أخرى بدلاً من هذه العقوبة، وهذا الأمر لا يتنافى أبداً مع أصول وقواعد الإسلام.

(1) لغرض ضمان عدم تعارض المعاهدات التي تنضم إليها جمهورية إيران الإسلامية مع الشرع المقدس والقانون الأساسي واستقلال البلاد، اعتبر القانون الأساسي الانضمام إلى المعاهدات الدولية مجازاً عندما يُصوّت عليه في مجلس الشورى والذي يمضيه مجلس صيانة الدستور. فقد جاء في الأصل (77): «المعاهدات، الاستشارات، الموائيق والاتفاقيات الدولية لا بد من أن يُصوّت عليها في مجلس الشورى الإسلامي».

الدليل الخامس: الإسلام وعدم نقض الأعراف

غني عن القول إن الإسلام لا ينقض الأعراف التي لا تصطدم مع أصوله الأساسية؛ لأن احترام أعراف المجتمعات من الأمور التي يقرّها، وعلى سبيل المثال فإنّ تحريم القتال في الأشهر الحُرّم كان من أعراف الجاهلية وليس فيه تعارض مع أسس الدين الإسلامي، ولذا لم ينقضه الدين فحسب؛ بل أمضى أحكامه، وبمرور الأيام تتعدّد الأعراف في المجتمعات نظرًا إلى تعدّد الثقافات والاتفاقيات، ولا يمكن القول إن الإسلام يختلف مع الأعراف الموجودة كلّها في المجتمعات غير المسلمة؛ لأنّه حينها لا يوجد تعارض عندما تقاس تلك الأعراف بالثوابت الدينية، فالإسلام لا يلغيها؛ بل يحترم تلك الأعراف.

وفي العصر الحالي أوجدت النظم السياسيّة لدول العالم أعرافًا خاصة في المحافل الدوليّة، أصبحت في بعض الأحيان قواعد أمرّة على دول العالم كلّها الالتزام بها، ويعدّ عدم الالتزام بها أمرًا مذمومًا. ومن هذه الأعراف الدولية عدم إبعاد المواطنين الأصليين أو إسقاط جنسيتهم ولا سيما الأقليات الدينية أو العرقية، وأن الدولة التي لا تهتم ولا تحترم هذه الأعراف ستوجه إليها أصابع الاتهام وتفقد مكانتها في الأوساط العالمية، مما يؤدي إلى خسائر سياسيّة لا تُعوّض.

الدليل السادس: نظرية علماء الإسلام المعاصرين

الإمام الخميني، وهو فقيه جامع للشرائط، وعالم إسلاميٌّ قَادَ الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة لسنوات عدّة، يبدي رأيه حول الأقليات الدينية في إيران قائلاً: «إنّ الأقليات الدينية الإيرانيّة تشترك مع سائر الشعب الإيراني في كلّ شيء، ويحصلون على حقوقهم وفقًا للقانون، ويعيشون في ظلّ الحكومة الإسلاميّة برفاه وأمن وحرية»⁽¹⁾.

(1) روح الله الخميني، صحيفه نور، ج 11، ص 25.

وكذلك في مسألة اليهود الإيرانيين الذين ذهبوا إلى إسرائيل بطلب منها، يقول الإمام الخميني: «إذا قامت الحكومة الإسلامية إن شاء الله، فسنَدعو جميع الإيرانيين الذين استُغفلوا وذهبوا إلى إسرائيل، وهم الآن يعيشون وضعًا صعبًا، ويعانون من اليهود الذين جاؤوا من أميركا أو بلدان أخرى، وإذا تأسست دولة عادلة سنطلب من اليهود الإيرانيين أن يعودوا إلى وطنهم، وستعامل معهم الدولة الإسلامية بأفضل صورة؛ لأن الإسلام لم يأتِ حتى يجعل الإنسان في مأزق وضيق»⁽¹⁾.

إذن الإمام الخميني يعتقد أن التعامل مع أهل الكتاب الذين يسكنون الدولة الإسلامية كالتعامل مع الآخرين، يعني يتعامل مع المواطنين من أهل الكتاب كما يتعامل مع المسلمين، وكذلك فإن التعامل مع أولئك الذين يعيشون في البلد الإسلامي وفقًا لعقد معين مثل التعامل مع بقية المواطنين.

والواقع أن الإمام في عباراته هذه لم يطلب من أهل الكتاب أن يُبرموا عقد التجنيس أو عقد الذمة مع الحكومة؛ بل يعتبر كل مواطن إيراني الجنسية جزءًا من الشعب الإيراني وعباراته: «ندعو اليهود الإيرانيين لأن يعودوا إلى وطنهم»، أو «إن هؤلاء أخوتنا الإيرانيون»، تدل على أنه لا يوجد أي فرق بينهم وبين غيرهم من الإيرانيين، حتى إنه اعتبر الإيرانيين الذين وطنهم الأصلي إيران متساوين مع الإيرانيين المسلمين.

ولم يتطرق الإمام في حديثه لعقد الذمة ولعقوبة إسقاط الجنسية عمن يرتكب جريمة ما، مع أنه مدرك تمامًا أن كل جريمة اليوم لها عقاب وفق القانون لا الإبعاد؛ لأن إبعاد المواطن ذي الجنسية الأصلية من البلاد أمر غير ممكن، وهو في حديثه هذا يصرح بعقوبة المفسدين ومثيري الاضطرابات، لكنه لم يشر إلى إبعادهم ونفيهم.

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 84.

ولنا أن نذكر من القانون الأساسي الإيراني ما يؤيد كلامنا، حيث إن الخبراء الذين هم عبارة عن فقهاء وعلماء مسلمين ولهم اطلاع واسع على المسائل المعاصرة، عندما وضعوا هذا القانون، ذكروا أصولاً قانونية على بقاء مواطنة الأقليات الدينية، وأكدوا على أنها أقليات دينية معترف بها رسمياً في إيران⁽¹⁾، ومضافاً إلى ذلك، فقد صرح في الأصل الواحد والأربعين من القانون بذلك قائلاً: «إن الجنسية الإيرانية هي حق مسلم به لكل إيراني، والدولة لا يمكن لها أن تسقط هذه الجنسية عن أي فرد إيراني، إلا إذا كان ذلك بطلب منه أو في حالة حصوله على جنسية بلد آخر».

وهذا يعني أن الجنسية حق لكل إيراني، والدولة لا تستطيع أن تسلبه هذا الحق إلا في حالتين: إما بطلب منه أو بحصوله على جنسية دولة أخرى، وفي كلتا الحالتين فإن الفرد له تمام الاختيار، ولا فرق بين الإيراني المسلم والإيراني غير المسلم. وبعد تدوين هذه الأصول في القانون الأساسي صوت عليها الشعب، ويجب على الحاكم والشعب أن يحترموا ويعملوا بمفاد ما جاء في هذا العقد الاجتماعي⁽²⁾.

وبناءً على ما تقدم نستخلص:

أولاً: إن الفقهاء لم يجوزوا الإبعاد.

ثانياً: إن الشعب انتخب الحاكم على أساس هذا العقد بواسطة الخبراء، وانتخب الدولة برأيه، فيجب على الحاكم والدولة احترام العقد من باب الوفاء بالعهد.

(1) القانون الأساسي الإيراني، الأصل 13.

(2) وحتى في القوانين العادية كالقانون المدني فإن التخلي عن الجنسية الإيرانية من قبل المواطنين الإيرانيين المسلمين وغير المسلمين، يواجه صعوبات كثيرة ذكرت في المادة 988.

2- إسقاط الجنسية عن ذوي الجنسية المكتسبة (غير الأصلية)

الطائفة الثانية من أهل الذمة من مواطني البلدان الإسلامية أولئك الذين ليسوا من المواطنين الأصليين في تلك البلدان، هؤلاء الأشخاص تُفرض عليهم قيود أكثر مما هي على الصنف الأول أو بقية مواطني البلد الإسلامي.

وصلاحيّة الحكومة في تجنيس هؤلاء أو إسقاط الجنسية عنهم تشبه كثيرًا صلاحيات الحكومة التي ذُكرت في الفقه حول أهل الذمة؛ وعليه، يمكن القول إنّ تجنيس هؤلاء من قبل البلد الإسلامي يشبه من جهات عدّة عقد الذمة؛ لأن الشروط المقرّرة للتجنيس كالتعهد بالالتزام بقوانين البلد المضيف -سواء الحقوق الجزائية أو المدنية والضرائب وغيرها- في أكثر الموارد هي نفسها بعض شروط الذمة المقرّرة في الفقه، والمراد الشبه الكبير لا التطابق التام.

والجدير بالذكر أنّ الفرد الذي يريد التجنيس في دولة ما عليه أن يلتزم بمئات وربما بآلاف المواد القانونية والتي تتضمّن الكثير من الأوامر والنواهي في مواضيع مختلفة، حتى إنّ عليه الالتزام بالقوانين التي ستوضع بعد دخوله تلك البلاد، وبالطبع فإنّ الالتزام بالقوانين المذكورة يرافقها حق لهذا الفرد، وهو أن الدولة ليس لها إبعاده إلّا في الحالات الشديدة جدًّا والتي بيّنها القانون.

من الواضح أنّ كل دولة تضع قوانين تتعلق بالتجنيس فيها، وهذه المسألة تُعتبر من ضمن الحقوق المكفولة للبلدان في الحقوق الدوليّة؛ أي أن لكلّ حكومة وطبقًا للمصالح التي تراها، أن تمتنع عن قبول تجنيس أشخاص معيّنين، لكن في صورة قبولها لتجنيس فرد ما، فإنّ إسقاط الجنسية، لا يكون إلّا في حدود ضيقة جدًّا، ومع مُراعاة الأصول المقبولة دوليًا والتي اتفقت عليها بلدان العالم في ما يتعلق بقوانين الإبعاد أو إسقاط الجنسية. فقد جاء في الأصل الثاني والأربعين من القانون الأساسي للجمهورية الإسلامية في إيران ما يأتي: «يمكن للأجانب أن يحصلوا على الجنسية الإيرانية في حدود القانون،

وإنّما يمكن إسقاط الجنسية عن هؤلاء في صورة وجود دولة أخرى تقبلهم أو في حال طلبوا ذلك بأنفسهم^(١).

وبناءً على ما جاء في هذا الأصل، إذا اعتبرت الدولة ولأسباب معيّنة، أن من المصلحة إبعاد فردٍ، وقرّرت إسقاط الجنسية عنه، فهذا يتم في حالة وجود دولة أخرى تقبل الفرد المذكور، وفي غير هذه الحالة فإنّما يمكن إسقاط الجنسية عنه في حالة طلبها بنفسه؛ أي أن أهل الذمّة إذا دخلوا البلد الإسلامي وفي البدء شرط عليهم أنّه في حال ارتكابهم لإحدى الجرائم المذكورة (الجرائم التي يُصرّح بها واحدة واحدة) يُلغى تجنيسهم، يمكن عندها إسقاط الجنسية عن مرتكب الجريمة، وبالطبع يكون هذا حينما يوجد بلد آخر يقبل بتجنيس ذلك الفرد^(١).



(١) جدير بالذكر أنّ المادة 981 من القانون المدني الإيراني سمحت بإسقاط الجنسية عمّن لا تتوفّر فيه شروط كسب الجنسية الإيرانية، وادّعى توفرها كذباً، وأجازت للدولة الحكم بإبعاده، إلّا أنّ هذه المادة حُذفت من قبل مجلس الشورى في تعديل عام 1370 هـ.ق.

الفصل الرابع

عقوبات المقيمين مؤقتًا (غير أهل الذمة)

بالحديث عن عقوبات الكفار الذين يقيمون مؤقتًا في البلد الإسلامي، ينبغي أن يقال: إنه إذا لم يوجد عقد أو ميثاق مشروع مع دولتهم في هذا الخصوص، ففي حالة ارتكابهم جريمة معينة يُعاقبون كسائر مواطني البلد الإسلامي، وفي الحالات المشكوكة فبال تأكيد يُعفون من العقاب طبقًا لقاعدة «الحدود تدرأ بالشبهات»، كالمسلمين. ومن الواضح أنه إذا صدر منهم عمل ينافي الأمان فإنهم يُبعدون من البلاد، والظاهر عدم تطبيق العقوبات الخاصة بمواطني البلد في هذا المورد، بيد أنهم إذا ارتكبوا جريمة تستوجب الحد (لا التعزير) فإنهم يعاقبون في البلد الإسلامي، أما العقوبات التعزيرية فلها كان مقدارها وكيفيتها تعود للحاكم فله أن يكتفي بإبعادهم من البلد.

يعتقد بعض فقهاء أهل السنة أن العقوبات التي تخصّ حق الناس سواء الجرائم المدنية أو الجزائية، يمكن تطبيقها على المستأمن (كما في قوانين الدولة)، أما العقوبات التي تخصّ حق الله فإنها لا تطبق عليه؛ لأنه يقيم مؤقتًا في البلاد وولاية الحاكم عليه غير كاملة⁽¹⁾.

ويبدو أنه يمكن القول إنه إذا لم يبرم عقدًا معينًا في هذا الشأن مع دولة

(1) وهبة الزحيلي، آثار الحرب، ص 53، وقد نقل هذا القول عن أبي حنيفة.

المستأمن مؤقتًا، فإن الحدود الإلهية تُطبق عليه أيضًا كما تُطبق على أهل الذمة من مواطني الدولة الإسلامية؛ لأنه إذا لم تُقم الحدود فسيؤدي ذلك إلى الفساد وإيجاد التفرقة في المجتمع. أما الجرائم التي تخص حق الناس فمن البديهي أن تُطبق العقوبات الخاصة بذلك، ومع ذلك فإن شرب الخمر سرًا لا يُطبق فيه الحد، لكن التظاهر بشرب الخمر لو كان بدون أي عقوبة فإنه يوجب إشاعة الفساد في المجتمع الإسلامي، ولا يمكن منع ذلك إلا بمعاقبة المجرم وفي بعض الموارد بإبعاده من البلد الإسلامي (إنما يمكن الإبعاد من البلد في حالة التصريح به في العقد).

ومن المؤكد أنه لا يمكن تطبيق عقوبة الإبعاد من البلد في جميع الجرائم؛ بل في جرائم معينة من قبيل الأفعال المخالفة للأمان فإن مسؤولية الحكومة في حفظ أمن الفرد تنتفي ويكون إبعاد المجرم في مصلحته.

النقطة الأخرى هي أنه إذا وقعت جرائم على هؤلاء ولو من قبل المسلمين فإن المجرم يُعاقب، ومن الممكن أن تُطبق عقوبات شديدة بسبب الحرمة المعتبرة للمسلمين أو أهل الذمة، لكن على أي حال فإن الجريمة بعد ارتكابها تستتبع عقوبات خاصة بها.

والنقطة الآتية هي دية هؤلاء، ويمكن القول في هذا الخصوص - كما أوضحنا في بحث دية أهل الذمة - بأن أهل الذمة يعيشون في ظل الدولة الإسلامية، والدولة تعهدت بحفظ حياتهم وأموالهم وأعراضهم، فقد وضعت ديات عن الجرائم التي تُرتكب بحقهم (حتى الجرائم غير المتعمدة)، وهذه الديات تعطى للمجني عليه أو لأوليائه دمه، والسؤال الذي يُطرح هنا، هل إن الدية المذكورة تُعطى للمستأمنين أيضًا؟ يعني حينما يقتل المسلم مستأمنًا فهل تدفع الدية له أو لأوليائه دمه أم لا؟

لا يخفى أن بعض الفقهاء لا يقول بدفع الدية لغير أهل الكتاب، أما

جواب السؤال المتقدم فإن هذا البحث يُنظر له من جهتين:

أولاً: من وجهة نظر المفسرين، حيث توجد آية في القرآن ترتبط بهذا البحث.

ثانياً: من وجهة نظر الفقهاء الذين أبدوا آراءهم اعتماداً على روايات وأدلة أخرى، فإن للمفسرين أبحاثاً كثيرة في تفسير الآية الشريفة: ﴿وَمَا كَانَتْ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ٩٢﴾. وتذكر هذه الآية الشريفة ثلاثة أصناف من الناس تثبت الدية في قتلهم:

١- مؤمن يقتل مؤمناً آخر خطأ.

٢- مؤمن يقتل مؤمناً من قوم كافرين وأعداء له.

٣- مؤمن يقتل شخصاً من قوم غير مسلمين لكن بينهم وبين المسلمين ميثاق.

والصنف الأخير وهو محل بحثنا، لكن هل المراد بهذا الصنف أهل الذمة فقط أم يشمل المستأمنين وأشخاصاً آخرين أبرموا مع المسلمين ميثاقاً؟

ورد في «مجمع البيان»: «وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق؛ أي عهد وذمة وليسوا أهل حرب لكم»^(٢) التي تشمل الصنفين.

(١) سورة النساء: الآية ٩٢.

(٢) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان، ج ٣، ص ١٥٦.

ثُمَّ يَقُولُ الطَّبْرَسِيُّ: فِي هَذَا الْمَوْضُوعِ بَحْثٌ، وَهُوَ فِي مَا إِذَا كَانَ الْمَقْتُولُ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ أَوْ مَعَاهِدًا مُؤْمِنًا أَوْ كَافِرًا، وَيُنْقَلُ فِي هَذَا الْمَجَالِ أَقْوَالًا عِدَّةٌ، وَفِي نِهَايَةِ الْمَطَافِ يَقُولُ: إِنَّ أَكْثَرَ مَفْسَّرِي وَفَقَهَاءِ الشَّيْعَةِ يَرَوْنَ أَنَّ الْمَقْتُولَ مُؤْمِنًا (نَظَرًا إِلَى ذِكْرِ الدِّيَةِ وَتَحْرِيرِ الرِّقَبَةِ مَعًا).

وكَذَلِكَ الْعَلَامَةُ الطَّبَاطِبَائِيُّ لَهُ رَأْيٌ مُشَابِهٌ لِهَذَا الرَّأْيِ^(١)، لَكِنِ الْكَثِيرُ مِنْ فَقَهَاءِ أَهْلِ السُّنَّةِ يَرَوْنَ أَنَّ الْمَقْتُولَ كَافِرًا، وَفِي هَذِهِ الْحَالَةِ تَكُونُ الدِّيَةُ لِلْكَافِرِ، لَكِنِ يَقُولُ الرَّائِدِيُّ فِي «فَقْهِ الْقُرْآنِ» بَعْدَ ذِكْرِ الْأَقْوَالِ: «إِذَا كَانَ الْمَقْتُولُ كَافِرًا تُعْطَى لِأَهْلِهِ دِيَةُ الْكَافِرِ، وَإِذَا كَانَ مُؤْمِنًا فَتُعْطَى لِأَهْلِهِ دِيَةُ الْمُؤْمِنِ»، ثُمَّ يَضِيفُ قَائِلًا: «هَذَا هُوَ الْمَذْهَبُ».

يَعْنِي أَنَّهُ يَرَى كِلَا الْإِحْتِمَالَيْنِ وَجِيهَيْنِ، وَيُشِيرُ إِلَى أَنَّهُ فِي حَالَةٍ كَوْنِ الْمَقْتُولِ كَافِرًا فَإِنَّهُ يُسْتَفَادُ مِنَ الْآيَةِ وَجُوبُ الدِّيَةِ فَقَطْ، وَلَيْسَ تَسَاوِي دِيَةِ الْمُسْلِمِ وَالْكَافِرِ^(٢).

وَأَمَّا الْفُقَهَاءُ فَإِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَتَّفِقُونَ عَلَى أَنَّ الْمَقْتُولَ إِذَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ فَإِنَّ الدِّيَةَ تَدْفَعُ لِأَوْلِيَائِهِ، وَيَصْرِّحُ الشَّهِيدُ الثَّانِي فِي «شَرْحِ اللَّمْعَةِ» أَنَّهُ إِذَا كَانَ الْمَقْتُولُ يَدِينُ بِأَحَدِ الْأَدْيَانِ الثَّلَاثَةِ دَفَعَتْ الدِّيَةُ لِأَوْلِيَائِهِ^(٣)، وَيَقُولُ الْمُحَقِّقُ الْحَلِّيُّ فِي كِتَابِ «شَرَائِعِ»: «لَا دِيَةَ لَغَيْرِ أَهْلِ الذِّمَّةِ مِنَ الْكَافَرِ، ذَوِي عَهْدٍ كَانُوا أَوْ أَهْلَ حَرْبٍ بَلَّغَتْهُمْ الدَّعْوَةُ أَوْ لَمْ تَبْلُغْ»^(٤).

وَرَبَّمَا أَمَكْنَ تَفْسِيرَ عِبَارَةِ الْمُحَقِّقِ بِأَنَّهُ اعْتَبَرَ الْكَفَّارَ دَاخِلَ الْبَلَدِ الْإِسْلَامِيِّ

(١) مُحَمَّدٌ حَسِينُ الطَّبَاطِبَائِيُّ، الْمِيزَانُ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، ج ٥، ص ٤٠.

(٢) سَعِيدُ بْنُ هَبَةَ اللَّهِ الرَّائِدِيُّ، فَهْمُ الْقُرْآنِ، ج ٢، ص ٤١١؛ عَلِيُّ أَصْغَرُ مَرْوَارِيدُ، سُلْسَلَةُ الْبِنَابِيعِ الْفَقْهِيَّةِ، ج ٢٤، ص ٢٢٤.

(٣) الشَّهِيدُ الثَّانِي، الرُّوضَةُ الْبَهِيَّةُ، ج ١٠، ص ١٩٤.

(٤) الْمُحَقِّقُ الْحَلِّيُّ، شَرَائِعُ الْإِسْلَامِ، ص ١٠١٨.

أهل ذمة، والكفار خارجه ينقسمون إلى قسمين:

كفار بينهم وبين المسلمين نحو معاهدة، وآخرون كفار حربيون. وعليه، بما أن نفوس وأموال الكفار الحربيين والمعاهدين (الأجانب) لم تكن في أمان الدولة الإسلامية لذلك فإنها غير مسؤولة عن تلفها، أما الكفار الذين هم في ذمة الدولة الإسلامية، وأمن حياتهم وأموالهم من مسؤولياتها، فعلى الدولة حمايتهم وتوفير الأمن لحياتهم وأموالهم ولذلك يطلق عليهم الذميون، فهؤلاء تُدفع لهم الدية في حالة قتلهم؛ لأن الدية تجب لأجل حرمة الإنسان وقتل النفس المحترمة. وكذلك غير أهل الكتاب الذين يعيشون في ظل الحكومة الإسلامية فإن أنفسهم وأموالهم محترمة ولا يحق لأحد التعرض لهم.

أما إذا قتل المستأمن من قبل المسلم فلا تدفع دية لأولياء دمه؛ لأنهم يُعدّون كفارًا حربيين، وحتى لو كان مسلمًا فإن الدية لا تتعلق بهم؛ لأنها تدفع للمسلمين ولأهل الذمة، ولا يخفى أنه في حال قتل المستأمن من قبل المسلم يجب أن يعاقب القاتل بعنوان التعزير حتى لا يجرؤ الآخرون على قتل هؤلاء الأشخاص، وتكون كيفية ومقدار العقوبة بنحو يحجز أفرادًا كهؤلاء عن القتل.

أما في ما يخص عقوبة الكفار المعاهدين والذين يقيمون مؤقتًا في البلد الإسلامي، فلا بد من أن يقال أيضًا: إنهم يعاملون وفقًا لما في العقد عملاً بأصل الوفاء بالعقود، ولا شك في أنه نظرًا إلى أصل عدم الاقتصاص من المسلم عند قتله غير المسلم، لكن في حال تعيين الدية في الميثاق يكون دفعها واجبًا.

جرائم وعقوبات السفراء

لقد لفتت أنظارَ الحقوقيين الإسلاميين مسألة تخصّ سفراء الدول وبالأخص الدول غير الإسلامية حيث طُرِحَ بينهم سؤال مفاده: أنه إذا

ارتكب هؤلاء جرماً معيناً في البلد الإسلامي فهل يعاقبون أم لا؟

يمكن القول إن فعل النبي (ص) بعدم معاقبة سفراء مسيحية دليل على أن السفير لا يُعاقب على الأقل في الجرائم التي لا ترتبط بحقوق الناس، ويتعامل معه في بعض الموارد كما يعامل أهل الكتاب الذين يقرّون على دينهم، ولا يمكن تطبيق العقوبة عليه إذا لم تكن للجريمة عقوبة معينة في دولته أو دينه أو لا تُعتبر جريمة فيهما، وفي حالة ارتكاب السفير الجرائم العلنية، ولم توجد معاهدة مع دولته فإنّ للحاكم إخراجَه من البلد الإسلامي وله في الحالات الشديدة تعزيره، وإذا كان لجرمه عقوبة خاصة في دينه ودولته، يجب أن يسلم إلى محاكم دولته ليحاكم وفقاً لقانونها.

وهنا يُطرح سؤال أيضاً، وهو: هل إنّ المحاكم الإسلامية صالحة للقضاء وأن الأولوية لمحاكم الدولة الإسلامية (وفي حالة وجود المصلحة يرسل المجرم لدولته)، أم أنّ دولته أصلح لمحاكمته؟

يبدو أنه في حالة عدم وجود ميثاق أو معاهدة مع دولة السفير، ولا توجد معاهدات دولية انضمت لها الدولتان، فإنّ الأهلية تكون لمحاكم مكان وقوع الجريمة، لكن بالطبع إذا وجد عقد تحت هذا العنوان مع دولة السفير وجب العمل طبقاً لذلك العقد؛ لأن الحاكم قد أبرم هذا العقد وفقاً للمصلحة التي شخصها.

أما في حق الناس فالمسألة تختلف، ومثال ذلك إذا قتل السفير الكافر مسلماً عمداً، وفي قانون دولة السفير تُطبق عقوبة مخففة، فهل لأولياء دم المقتول أن يطالبوا الدولة الإسلامية بالقصاص من القاتل أم لا؟

في الجواب يمكن القول إنّ القانون الذي يُطبق هنا هو قانون محل وقوع الجريمة الذي هو البلد الإسلامي، إلّا أنه يمكن أحياناً أن يرى الحاكم في تعارض مصلحة المهم والأهم أن أولياء المقتول يأخذون الدية بدلاً من

القصاص، وهذا الأمر إنما يُجاز في حالة أن المصلحة العامة في هذا الموضوع أهم وأكثر من هدر دم المسلم، وبالتأكيد فإن لأولياء الدم أن يطالبوا بمبلغ أكثر من الدية، يعني لا بد من أن يُراعى رضا أولياء الدم مهما أمكن.

على أن هذه المسألة هي موضع تأمل في الفقه والحقوق؛ لأنه يُطرح في يومنا هذا موضوع الحصانة الدبلوماسية للممثلين السياسيين للدول، وقد اعتبرت الدول هذا القانون من المستثنيات التي ترد على الأصول القانونية لكُلِّ بلد، وقد عقدت معاهدات حول هذا الموضوع، وفي النتيجة اتفقوا على أن تكون سفارة كُلِّ بلد بحكم أرض دولة السفير^(١).



(١) هوشنك شامبياني، حقوق جزای عمومی، ج ١، ص 277.



الملحق

تعامل المسلمين مع الكفار في المجتمع الإسلامي

المقدمة

كما إنَّ للإسلام أحكامًا في البُعد الفردي لحياة الإنسان فقد قدّم أيضًا تعاليم في بعدها الاجتماعي؛ لأنَّ البشر إذا وعوا المسائل الأخلاقية في الحياة الاجتماعية فإنَّهم سيصلون إلى الكمال الإنساني، ولا يمكن أن يهمل الإسلام ذلك البُعد من الحياة. وكان لوجود الأقليات غير المسلمة والأحكام المسبقة لعامة الناس وحتى المسلمين عن سوء معاملة الأكثرية للأقلية في المجتمعات البشرية، أدت إلى طرح هذا السؤال في ذهن كُلِّ مسلم وحتى غير المسلم: ما هو رأي الإسلام في التعامل مع غير المسلمين وبالأخص المواطنين غير المسلمين أو من يُسمَّون بـ «أهل الذمة»؟

هل الأصل هو حسن المعاشرة أم النضال السلبي؟ في الواقع أنَّ كلاً من هذين النحويين له آثاره وتبعاته التي تؤدي أحيانًا إلى سلطة غير المسلمين على المسلمين وأحيانًا جذبهم إلى دين الإسلام، لكنَّ بغض النظر عن الحقوق المتبادلة بين الفرد والحكومة، كيف يجب أن يتعامل المسلمون مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي؟

لا شكَّ في أنَّ الحسَّ الإنسانيَّ للإسلام يدعو المسلمين إلى حُسن المعاشرة

والسلوك الإنساني، إلّا أنّ السلوك كما بُني على أُسس مع المسلمين، فإنّه بُني على أُسس أيضًا في التعامل مع غير المسلمين والتي تقدم توضيحها في الفصل الأول من أصول العلاقة مع الكفار فلا نعيده هنا ثانية.

والذي لا بدّ من مناقشته في «التعامل مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي» أنّ البحث وإن لم يصلح ذكره بعنوان فصل مستقلّ في الكتاب، إلّا أنّه لما كان بيان مسائل كهذه يؤدي إلى توضيح أفضل لمكانة غير المسلمين والتطلعات والحقوق المتبادلة مع الحكومة ارتأينا ذكرها كملحق للأبحاث الأساسية، وهذا ما جعلنا نطرحها على عجل وباختصار، فقد درسنا هنا أولاً أنواع تعامل المسلمين مع الكفار في المجتمع الإسلامي، ثمّ بحثنا بعض السلوكيات القريبة معهم سواء الاجتماعية أو العائلية والفردية.



الفصل الأول

أنواع تعامل المسلمين مع غير المسلمين (في المجتمع الإسلامي)

أ- المعاملات الاقتصادية

في إطار دراسة التعامل مع أهل الذمة في المجتمع الإسلامي من الجانب الاقتصادي، نرى أنهم يمكن أن يتعاملوا مع المسلمين في جميع المعاملات الاقتصادية الموجودة بين أبناء المجتمع كالبيع والشراء والإجارة والقرض والرهن والمزارعة والمساقاة والمضاربة ما عدا المعاملات المحرمة.

والنقطة المهمة أن الأموال التي في أيديهم تُعتبر أموالهم كالمسلمين إلا أن يقوم الدليل أو الأمانة على خلاف ذلك، وحتى إن مال الكافر الحربي إذا كان أمانة عند الذمي وجب حفظه، ولهذا فإن التعامل معهم صحيح فضلاً عن المعاملات التي بينهم فهي صحيحة أيضاً، وأنه لا يحق للمسلم القول إن المال أو الأموال التي عند أهل الكتاب أو غيرهم من الكفار ثمن للخمر ولا يقبل تلك الأموال منه؛ بل يؤكد الإسلام أن المسلم، وإن كان على يقين من ذلك، جاز له أخذ المبلغ مقابل المعاملة التي أنجزها معه؛ لأن بيع وشراء الخمر والخنزير وآلات اللهو جائز لهم^(١)؛ لأنهم يرون هذه المعاملات جائزة بحسب

(١) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 325.

شريعتهم، وإن لم يصحَّ أخذ أموال كهذه من مسلم.

الجدير ذكره أنّ بيع وشراء الخمر والخنزير وآلات اللهو واللعب ليس جائزاً لأهل الكتاب فحسب؛ بل يجوز لجميع أهل الذمة سواء أكانوا أهل كتاب أم غير أهل كتاب؛ لأنّه:

أولاً: بعض الروايات الواردة في هذا المجال مطلقة وتشمل كلّ كافر (ما عدا الكافر الحربي فلا يدخل في هذا الحكم)، فقد جاء في الرواية: سألت أبا عبد الله الصادق (ع): «عن الرجل (أي الذمي) يكون لنا عليه الدين فيبيع الخمر والخنازير فيقضيها؟ فقال (ع): لا بأس به، ليس عليك من ذلك شيء»⁽¹⁾.

وتوجد في الباب روايات أخرى أيضاً يذكر الراوي فيها أنّ رجلاً قضى دينه بدفع ثمن خمر من دون أن يشير أنّه كان من أهل الكتاب أولاً، لكن من الواضح أنّه غير مسلم يرى حلّة المعاملة على الخمر.

وثانياً: يختصّ وفاء الدين من ثمن الخمر في روايات أخرى وفي كلام الفقهاء بأهل الذمة، ويصرّح الفقهاء بعدم صحته من الحربي، وكما قال صاحب الجواهر بعد نقل القول بإطلاق حرمة الانتفاع بثمن الخمر وغيره والاكتفاء بالمتيقّن في الاستثناء من هذا الأصل: «ومنه يعلم الوجه في عدم إلحاق الحربي به خصوصاً بعد عدم عموم في النصوص السابقة يشملّه...؛ بل قد يقال: إنّه ينبغي الاقتصار في الذمي أيضاً على ما إذا باع من مثله أما إذا باع الخمر من مسلم أو حربي فيحرم تناول الثمن منه»⁽²⁾.

ومع ذلك فلا بدّ من القول إنّ جواز بيع وشراء الخمر من الكفار لا يشمل الكافر الحربي وحده.

(1) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 17، أبواب ما نكسب به، الباب 60، ص 233، ح 2.

(2) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 25، ص 53، وهنا اكتفى صاحب الجواهر بالمتيقّن من الاستثناءات من الأصل نظراً إلى وجود الإطلاقات والعمومات على حرمة الانتفاع بثمن الخمر.

ثالثاً: يقول الفقهاء: «يجوز بيع الخمر عند مستحلّيه»، ومصطلح مستحلّيه يشمل أهل الكتاب وغير أهل الكتاب؛ وعليه، فإنّ بيع وشراء الخمر جائز للمستأمنين وغير الكتابيين الذين يعتقدون حلّيته. ويصح للمسلم أن يأخذ ثمنه منهم مقابل ما عليهم من الدين.

في السياق ذاته يرى الفقهاء جواز أخذ الربا من الكافر الحربي، ولكن لا يجوز أخذه من أهل الذمة⁽¹⁾، وعلى ذلك يمكن القول إنّ الشارع صحّح معاملات الذمّيين الذين يعيشون في ظلّ الحكومة الإسلامية وعاملهم كالمسلمين من هذه الناحية.

أما في ما يخصّ العقود ذات الطرف الواحد التي بنفع الكافر كالوصية أو الوقف فيقال: إنّ الفقهاء لا يرون صحتها إذا كانت لصالح الكافر الحربي، وفي المقابل يرونها جائزة بالنسبة إلى الكافر الذميّ وكما تقدّم أعلاه، وقد ذكروا الكافر الذميّ في مقابل الكافر الحربي، ومع ذلك فإنّ المعاهد الذي يعيش في البلد الإسلامي إذا لم يصدق عليه مصطلح الذميّ فله حكم الذميّ في هذه الأمور، وتجوز الوصية والوقف والتصدّق عليه، وكما تقدّم سابقاً فإنّ السلوك الحسن من الأمور المطلوبة مع غير المسلمين.

كذلك يؤكّد الفقهاء على أنّ أهل الذمة الذين يسكنون في منطقة يسكنها المسلمون لا يحقّ لهم بناء عمارات أعلى من مباني المسلمين المجاورة⁽²⁾، غير أنّهم لا يمنعون من شراء منازل عالية من المسلمين؛ أي أنّه لا إشكال في شراء ما قد منّعوا من إيجاده.

ولا مانع من العلاقات الاقتصادية للمسلمين والدولة الإسلامية مع الدول غير الإسلامية، إذا أُقيمت في إطار معاهدات ثنائية أو متعدّدة

(1) المحقّق الحليّ، شرائع الإسلام، ص 301.

(2) المصدر نفسه.

الأطراف، لكن يجب الالتفات إلى أن العلاقات الاقتصادية التي تستلزم سيطرة غير المسلمين على البلد الإسلامي فإنها مرفوضة.

ب- المعاملات الثقافية

التعامل الثقافي والديني على نحوين: العلمي والثقافي الصرف والديني الخالص، التعامل الديني بهذا النحو كأن يساعدوهم في التبليغ لدينهم أو بناء معابدهم، أو السعي في تعليمهم عباداتهم والإتيان ببعضها، فهذا المورد (الذي يساعد أهل الكتاب على نشر دينهم) محرّم على المسلمين؛ لأنّه يؤدي إلى إضعاف دين المسلمين وعقائدهم، ولا شك في أنّ دراسة عقائدهم لغرض النقد والمناقشة لا إشكال فيه؛ بل هو أمر مطلوب.

ولا يخفى أنّ الفقهاء لا يمنعون من المساعدة المالية لرجال الدين وقساوسة أهل الكتاب كالوصية لهم، وكذلك يجوز الاستئجار في ترميم معابد أهل الكتاب^(١).

أما التعامل العلمي والثقافي معهم، كتعلّم المعارف المختلفة (غير العلوم الدينية) عند أستاذ غير مسلم، أو تعليم المسلمين لتلاميذ غير مسلمين، فلا إشكال فيه؛ لأنّ تحصيل العلم واجب على كلّ إنسان، ولما كان أساتذة جميع العلوم غير موجودين في البلاد الإسلامية فلهذا قال النبيّ (ص) في الحديث المشهور: «اطلبوا العلم ولو بالصين»^(٢)، وواضح أنّ الصينيين لم يكونوا مسلمين في عصر النبيّ (ص)، ومع ذلك فإنّه يوصي المسلمين بذلك، ولا يخفى على ما يبدو أنّ المقصود الأصلي من هذا الحديث هو تحمّل الصعاب في طريق تحصيل العلم، إلّا أنّ ظاهر الحديث يمكن الاستدلال به أيضًا.

إلى ذلك لا يبيح الإسلام خضوع المسلم مقابل الكافر في أي مجال ما عدا

(١) المصدر نفسه، ص 256.

(٢) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ١٧٧ و ١٨٠.

طلب العلم، وبالتأكيد فالمقصود العلوم التي تحتاج إليها المجتمعات الإسلامية واليوم أغلب العلوم هي كذلك؛ لأنّ عدم الحاجة في المجتمع لا تحفز الفرد على التعلّم وتحمل مرارة السفر إلى البلدان غير الإسلامية وغيرها من الصعوبات.

وفي التبادلات الثقافية ينبغي أن يقال: إنه قد نُهي عن التأمل الذي يؤدي إلى سيطرة الثقافة غير الإسلامية على المسلمين، ويحتل الاستقلال الثقافي اليوم أهمية كبيرة؛ لأنّ البلدان غير الإسلامية والقوى العظمى تسعى من خلال الهجوم الثقافي إلى تفريغ المفاهيم الإسلامية من محتواها، وتدمير ثقافة البلدان الإسلامية لغرض السيطرة عليها.

إلا أنه تجوز التعاملات الأخرى وبالأخص معاشرّة المسلمين مع أهل الذمّة الذين يعيشون في البلد الإسلامي مع التزامهم الطاعة للقوانين الداخلية للبلاد.

ج- المعاملات القضائية والحقوقية

لا يُسمح بالتعاملات المتبادلة التي تؤدي إلى تسلط الكفار على المسلمين إلا أن التعاملات من قبيل النيابة فلا إشكال فيها؛ مثلاً أن ينوب المسلم عن الكافر الذمي أو نيابة الكافر الذمي عن المسلم، غير أنّه لا يجوز أن ينوب المسلم عن الكافر الذمي على مسلم آخر⁽¹⁾.

وفي بحث الشهادة، تصحّ شهادة الذمي على وصية المسلم إن لم يكن مسلماً⁽²⁾، ولم يقبل الفقهاء ولاية الكفار على المحجور المسلم؛ لأنها نوع من السلطة للكافر على المسلم، وأما التعاون مثل النيابة عنهم في الدعاوى والشهادة على أمر لصالحهم فمباح.

(1) المحقّق الحليّ، شرائع الإسلام، ص 422.

(2) المصدر نفسه، ص 477.

د- المعاملات السياسية

الأصل الكلي أن التعامل السياسي المتبادل مع أهل الكتاب فيه إشكال إذا أدى إلى سلطتهم وإلا فهو جائز، فمثلاً رأي ممثل أهل الكتاب في المجلس التشريعي لانتخاب أو استجواب وزير، أو تشكيل الأحزاب من قبل أهل الكتاب إذا لم يكن مخالفاً بأمن البلد ومخالفاً للأصول الإسلامية فهو مجاز، وكذلك تجوز المشاورات السياسية مع أهل الذمة الساكنين في البلد الإسلامي كالاستبيان المتعلق بالمسائل السياسية للبلد أيضاً؛ وعليه، فإن التعامل السياسي المتبادل الذي لا ينافي أصل سيادة المسلمين، ولا يسبب الإخلال في أمن البلد، ولم يكن مخالفاً للأصول الإسلامية، فهو مجاز.

هـ- المعاملات الاجتماعية

يرى الإسلام لزوم رعاية الحقوق الإنسانية في البعد الاجتماعي للحياة الإنسانية، ويحث المسلمين في كل واحد من تعاليمه على أن يُحسنوا التعامل مع غير المسلمين، ولما كان الإسلام قد سمح لغير المسلمين ولا سيما أهل الذمة، بالإقامة في البلد الإسلامي فلا بد من أن يكون قد بين أحكامه في كيفية التعامل معهم.

ومن الواضح أن السماح لهم بالإقامة في البلد الإسلامي والتعايش مع المسلمين لا ينسجم مع منطق سوء تعامل المسلمين معهم؛ لأن أحد أدلة جواز إقامتهم هو تعرف الأقليات مباشرة على أصول الإسلام والقيم الإسلامية، وأهم طريق لهذه المعرفة هو مشاهدة سلوك وأفعال المسلمين وهذا الغرض لا ينسجم مع سوء معاملتهم إطلاقاً.

ومضافاً إلى أن الآيات والروايات الكثيرة، وكذلك السيرة العملية للنبي (ص) والأئمة (ع)، وأيضاً تأكيد الروايات على الإحسان مع كل الناس - مسلمين كانوا أو غير مسلمين - كلها تدل على وجود العلاقات الحسنة مع رعاية أصول الإسلام في التعامل مع غير المسلمين، وتدلل أيضاً على أصل نفي التسلط وحب السلطة.

الفصل الثاني

التعامل القريب مع غير المسلمين

(المعاملات الشخصية والعائلية والاجتماعية)

أ- المحبة والمودة

المحبة والرأفة بالآخرين من الخصائص المغروسة في طبيعة الإنسان؛ لأنَّ الناس بطبعهم يميلون إلى تكوين روابط قريى بعضهم مع بعض من أجل التنسيق، ويسوقهم الاحتياج الفكرى والمادى والمعنوى وبالأخص النفسى لتكوين العلاقات والمحبة للآخرين، ولكي يبنى الإنسان هذه العلاقة فإنه يبدأ بملاحظة علاقات الآخرين ورغباتهم ثم يختار الصديق الذى يناسب رغباته الروحية. وقد أكد الإسلام كثيراً على إيجاد علاقات المحبة مع الآخرين، وندب المسلمين إلى هذا الأمر لأجل الوحدة والتلاحم؛ بل إن الله سبحانه وتعالى خاطب نبيه الكريم (ص): ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾^(١).

ففى هذه الآية يذكر الله سبحانه بالعقائد المشتركة بين المسلمين وأهل الكتاب، ويدعوهم إلى الوحدة مع المسلمين، فيطرح هذا البحث فعلاً أن المحبة لأهل الذمة سواء أكانوا من أهل الكتاب أم لم يكونوا أمر مباح أم لا؟

(١) سورة آل عمران: الآية ٦٤.

وإذا كان مباحًا فهل يمكن حصره في جانب معين أم لا؟

في البداية لا بدّ من أن نذكر بأنّ للصدّيق تأثيرًا لا يمكن إنكاره في روحية وسلوك الفرد، وهذه التأثيرات قد تصل أحيانًا إلى حدّ يرى الفرد نفسه لا شيء في مقابل الصديق والمحبوب، وكما يقال: يذوب فيه روحياً ومعنوياً، فهذا التأثير الذي لا يمكن تجاهله حتّى الإسلام كثيرًا على الدقة في اختيار الصديق والاجتناب من مصادقة السّفلة، وبيّن بعض أوصاف الصديق المطلوب.

وقد حذّر الباري تعالى في بعض آيات القرآن الكريم من محبة المسلمين للكفار والمشرّكين وفي آيات أخرى أباح ذلك، وقبل أن نبحث تلك الآيات يجدر بنا القول إنّ مُدّعانا هو إباحة المحبة لأهل الذمّة الذين لا يتعاملون مع المسلمين بعداوة، ولكن هذه المسألة لا بدّ من أن تُبحث، وأيضًا تبين دائرة المحبة للكفار وخاصة أهل الذمّة؛ لأنّ للمحبة درجاتٍ ومراحل والأصدقاء يختلفون من حيث البُعد والقُرب، والآن نسأل: هل المقصود من المحبة للكفار، المحبة بدرجتها العالية المقترنة بالانجذاب والعلاقة الروحية الشديدة بين الأفراد وتأثرهم بعضهم ببعض، أم أنّ المقصود هو التعامل الودّي والصدّاقة في درجاتها النازلة؟

نشرع هنا في دراسة الآيات القرآنية ثمّ نبحث المسألة المذكورة أعلاه بنحو مختصر.

ذكر الله سبحانه وتعالى في سورة الممتحنة أصول التعامل مع الأعداء وغير المسلمين الذين لا يُعادون المسلمين ولا يعاملونهم بعدائية. ففي الآية الأولى من تلك السورة يذكر المسلمين بأن لا يُقيموا علاقة ودية مع الكفار الذين كانوا وما زالوا يعاملونكم بعدائية، وهؤلاء أعداء الله وأعداؤكم وهم الذين أخرجوكم من مدنكم ودياركم ولم يرحموكم أبدًا.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ

وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهْدًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿١﴾.

وقد بيّنت هذه الآية عداوة الكفار الكامنة ضد المسلمين التي تجلّت بإخراج المسلمين من ديارهم من قبل والآن ما زالوا يضمرون ذلك العداء، وتقول الآية الآتية: ﴿إِنْ يَشْفِقُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ﴾ (٢)، وفيها أيضاً تأكيد على العداوة المبيتة للمسلمين، وأن الكفار سيظهرونها لو تسلطوا على المسلمين وهذه المحبة محبة نفاق. ولو كان المسلمون أقلية يعيشون تحت سلطة الكفار، ومع ذلك أبدوا لهم المحبة، عندها يمكن تصوّر أنهم محبون إلا أن هذه محبة في الظاهر لأنهم ما زالوا يتحينون الفرصة للغدر فهذه محبة نفاق، وقد بيّنت الآيات الشريفة الآتية أن محبة كهذه لا يُنتفع بها ولو كانوا من الأقرباء؛ لأنهم أعداء الله ورسوله: ﴿لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ يَفْصَلُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (٣)، وبعد ذلك تُقدّم الآية السابعة من تلك السورة الأصل بمحبة من كانوا أعداء من قبل (٤)، ويرى المفسّرون أن المراد بالآية هو المحبة بعد إسلامهم، والذي يبدو أنه إخبار عن المستقبل بأن هؤلاء سيُسلمون في المستقبل، وستكون لكم معهم علاقة مودة (والمراد بالأعداء في هذه الآية... أي شأن نزولها - هم مشركو مكة الذين أسلموا بعد الفتح).

وبعد ذلك جاءت التعاليم القرآنية ليزول الإبهام ولا يتصور المسلمون أنه لا يجوز لهم أن يُقيموا أي علاقة وتعايش مع الكفار، وأن جميع الكفار

(١) سورة الممتحنة: الآية ١.

(٢) سورة الممتحنة: الآية ٢.

(٣) سورة الممتحنة: الآية ٣.

(٤) ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوْدَةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. (سورة الممتحنة:

الآية ٧).

يشاركون في هذا الحكم، وقد بين الأصل الكلي حول مودة الكفار في جملة رائعة واحدة، وأفهم المسلمين أن هذه النواهي التي جاءت في الآيات السابقة لا تجري على جميع الكفار؛ بل إنها تنطبق على طائفتين فقط وبمنظرة دقيقة على طائفة واحدة، ويجوز للمسلمين التعامل بالعدل والإحسان مع الذين لا يعاملونهم بعداء، وكما تقول الآية الثامنة: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾.

فهذه الآية أباحت التعامل بالعدل والإحسان مع الكفار الذين لم يصدر منهم سلوك عدائي تجاه المسلمين، وقد تأكد ذلك المعنى في الآية التاسعة: ﴿إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾؛ أي أن المناط في قطع العلاقة مع الكفار هو سلوكهم العدائي تجاه المسلمين، وأن تعاملهم السيئ في الماضي أمانة عداوتهم وعنادهم ومؤشر على نفاقهم في علاقتهم بالمسلمين.

والنقطة الحرة بالاهتمام أن الله سبحانه وتعالى قد نهى المسلمين في هذه الآيات عن مودة الكفار، وبين فلسفة ذلك النهي، ولم يأمر الناس بمودة أو عداوة طائفة بلا وعي؛ بل إن ذكر غلة هذه العداوة علامة على أن المسلمين أحرار في اختيار رفاقهم، وكل من يراجع عقله يدرك هذه المسألة، وكل من يتعرف على أسباب المنع من مودة الكفار المعاندين، فإنه لا يقدم على مودتهم، ويؤكد الإسلام على قاعدة الحرية في انتخاب الرفاق والجلساء.

من جانب آخر يعرف الله سبحانه وتعالى غير المسلمين في القرآن المجيد في بعض الحالات بالأعداء لكي يكون المسلمون على حذر في علاقتهم مع هذه الفئات، فمثلاً بعد أن بين القرآن عقائد اليهود والنصارى يقول عن عدائهم للمسلمين: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا ۚ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِيُّكَ ذَلِكَ بِأَنَّ

مِنْهُمْ قَتِيلِينَ وَرُفَكَائًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٨٢﴾.

وبناء على ذلك أولاً: وجود العلماء، وثانياً: وجود الرهبان غير المفرضين بين المسيحيين من العوامل التي أدت إلى أن يكونوا أكثر مودة بالمسلمين من اليهود، ولم يذكر التاريخ الإسلامي أن المسيحيين اضطفوا في حرب مهمة ضد النبي (ص) خلافاً لليهود الذين استفادوا من الأمن في المدينة، لكنهم كانوا يتحينون الفرصة للطعن بالمسلمين وحاربوهم في معارك كالحندق وخيبر.

والخصوصية الثالثة للمسيحيين التي أدت إلى أن تكون مودتهم بالمسلمين أكثر من اليهود والمشركون، أنهم غير متكبرين ويخوضون للحق على خلاف اليهود والمشركون. فعلى سبيل المثال لما رأى المسيحيون الحق مع المسلمين، في قضية المباحلة استجابوا وأبرموا العقد معهم، أما اليهود فيذكرهم التاريخ بالعناد وكثيراً ما يبحثون عن التسلط على سائر الأمم.

وفي هذه الآية الشريفة يخاطب الله تعالى نبيه «لَتَجِدَنَّ» أن الله سبحانه لا يريد أن يوجد حالة من حسن الظن أو سوء الظن عند المسلمين بالنسبة إلى اليهود والنصارى؛ بل يدعوهم للتحقيق.

وبعبارة أخرى: ونظرًا إلى هذه الآية الشريفة، يقال: إن الإسلام بين ملاكات المودة وعواقب بعض المودات ولا إكراه للأفراد في التودد لفرد أو جماعة أو معاداتهم إلا أن ينهي عن مودة مبيتاً سبب ذلك النهي، وهذا بنفسه تذكير للأفراد.

ومع هذه الملاكات حول الكفار الذين لم يصدر منهم سلوك عدائي ضد المسلمين، يذكر بأن على المسلمين أن يعاملوهم بالعدل وحسن العشرة، ويوادوهم ويمنع أي تعدٍّ وإجحاف بحقهم، ويجوز للمسلمين أن يقيموا

(١) سورة المائدة: الآية ٨٢.

معهم علاقة بدون أن يتسلطوا على المسلمين، وهؤلاء مشمولون في الآية الثامنة من سورة الممتحنة التي تبين الأصل الكلي في جواز علاقة الصداقة والتعامل بالعدل والإحسان مع الكفار.

الأمر نفسه ينطبق على الكفار الذين يعيشون خارج البلد الإسلامي، يجوز تكوين أي علاقة معهم؛ أي إذا لم يتعاملوا بعدائية مع المسلمين والبلد الإسلامي بشرط أن لا تنقض سيادة واستقلال المسلمين، ولكن البلدان التي تتعامل بعدائية ضد البلدان الإسلامية وإن أظهروا الموجهة مع أحد هذه البلدان في الظاهر بسبب قوة واقتدار ذلك البلد، إلا أن إيجاد العلاقات مع تلك البلدان أمر مرفوض؛ لأنهم، وكما قال تعالى في الآية الثالثة من سورة الممتحنة، إذا سيطروا على المسلمين بسطوا أيديهم وألسنتهم بالسوء عليهم؛ أي أنهم يبنون مودتهم وعداوتهم اعتماداً على مصالحهم.

والخلاصة: إن الأصل الكلي الذي بيّنته الآية الثامنة يجري أيضاً في السياسة الخارجية للبلد الإسلامي، ويجوز أو يمنع العلاقة مع البلدان غير الإسلامية، فبعد اتضاح مسألة أن المودة للكفار كما منعت في موارد فقد أبيحت في موارد أخرى، ويقال في الجواب: الظاهر أن المراد هو السلوك الحسن والمودة في جميع مراتبها الدانية لا درجاتها العالية، لأسباب عدة:

أولاً: إقامة المودة في حدّها الأعلى يعني انصهار عقائد ورغبات الفرد في عقائد ورغبات محبوبه، وهذا غير ممكن بين المسلم وغير المسلم. وغير متصور أيضاً بين غير المسلمين إذا كانوا من أتباع مذاهب مختلفين؛ لأنّ البقاء على الإيمان والاعتقاد والهدف المغاير للآخر يمنع المحبة في مراتبها العليا؛ أي أنّ المحبة في مراتبها العليا مع هذه الخصوصيات غير ممكن عقلاً، فالمراد هو المودة في مراتبها الدانية مع التعامل بإحسان، ومن البديهي أنّه ليس المقصود النفاق في العلاقة.

ثانيًا: إذا كانت محبة الكفار للمسلمين في مراتبها العالية فلازم ذلك أن لا ينازع الكفار في الله والرسول اللذين هما موضع محبة شديدة من قبل المؤمنين، وإذا لم ينازعوا في ذلك وبمودتهم للمسلمين فإنهم يسمعون صوت الحق من نبي الله ولا بدّ من أنهم يؤمنون به، وكما لوحظت موارد كهذه في تاريخ الإسلام؛ بل إنّ بعض الأشخاص بعلاقتهم السطحية مع المسلمين، وعندما سمعوا كلام الله أو النبي (ص) ولم يواجهوه بتعصب آمنوا به، ولهذا السبب يقول الله تبارك وتعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾؛ لأنهم يعادون الله ورسوله والمؤمنين، وليسوا على استعداد لسماع صوت الحق، ويهدفون إلى علاقة ظاهرية ومؤقتة مع المؤمنين، وإنّما يلتزمون بها ما دامت لم تهدد مصالحهم.

والخلاصة: إنّ هذه الخطابات الإلهية والتذكير القرآني للمسلمين الضعفاء والمرنين الذين ما أن يشاهدوا الضوء الأخضر من العدو حتى يظنّوا أنّه صديقهم ويثقوا به، على الرغم من أنّه مستمرّ بتعامله العدائي مع المسلمين. ثالثًا: إنّ العلاقة الحميمة وبناتبتها العالية مع غير المسلمين أمر غير مقبول؛ لأنّه يؤدّي إلى التأثير في ضعيفي الإيمان من المسلمين، وقد يفقدون إيمانهم وما يعقبه من تسلّط غير المسلمين على المسلمين. وقد نهى الله تعالى في آيات كثيرة من القرآن الكريم المؤمنين والمسلمين أن يتخذوا الكفار أولياء، ويظهر هذا المعنى جليًا بالأخص في الآيات التي تحدّثت عن «اتخاذ الكفار أولياء». فمثلاً قال الله تعالى في الآيات الآتية:

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أُرِيدُونَ أَنْ يُجْعَلُوا إِلَٰهَ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا﴾^(١)، ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ

(١) سورة النساء: الآية ١٤٤.

لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿١﴾، ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾﴾، هذا إضافة إلى غيرها من الآيات الأخرى في القرآن الكريم^(١).

ويبدو أن المقصود من كلمة «أولياء» ومشتقاتها في الآيات المتقدمة وما شابهها هو المودة التي تجلب التسلط؛ أي أن يترك المؤمنون معاشرة المسلمين ومراودتهم ويجعلوا مودتهم للكفار.

وعند دراسة هذه الآيات يبدو أن كلمة: «ولي» بمعنى ملكية تدبير أمور شخص أو شيء، وتستعمل أيضا في المودة الشديدة التي تقتضي تدخل كل من الصديقين في أمور الآخر.

وقد نهى الله سبحانه المؤمنين في الآية الأولى عن أن يتركوا ولاية المؤمنين ومحبتهم، ويتولوا الكفار ويحبوهم. ويرى المفسرون وعلماء اللغة عند تفسيرهم هذه الآيات والكلمات أن الولاية هي نوع من القرب للشيء أو الشخص بنحو يزول معه السائر، فإذا كان في المساعدة زالت موانع المساعدة والعون، وإذا كان من حيث الأنس والعشرة والمحبة وهي حالة الجذب الروحي فإنه ذلك المحبوب الذي لا يرد الإنسان له رغبة، وإن كان من حيث الطاعة فالولي هو الشخص الذي يحكم ما يشاء، فيقال: إنه بالنظر إلى تفسير هذه الآيات لما كانت مودة كهذه تقتضي التأثير والتأثر الداخلي للأفراد وتؤدي بالنتيجة إلى ضعف أو سلب الإيمان، ولهذا نهى عن مودة كهذه، وهذا لا يدل على أن الله تعالى نهى

(١) سورة المائدة: الآية ٥١.

(٢) سورة آل عمران: الآية ١١٨.

(٣) بعض هذه الآيات التي تضمنت ذلك المفهوم عبارة عن: سورة آل عمران: الآية ٢٨؛ سورة النساء: الآيتان: ١٤٤، ١٣٩؛ سورة المائدة: الآية ٥٧؛ سورة التوبة: الآيتان ٧١، ٢٣، وغيرها من الآيات الشريفة.

عن كُلِّ رابطة مع الكفار، ويُصرّح القسم الثاني من الآية المذكورة بهذا المعنى أيضًا: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾؛ أي (المودة الحقيقية وفي مراتبها العالية).

ومن المهم التذكير بأنَّ الله سبحانه وتعالى نهى المؤمنين في الآية الأخيرة -التي ذكرت- عن اتخاذ الكفار موضع أسرار؛ لأنَّ هؤلاء ليسوا بمحبين حقيقيين للمسلمين. نعم، قد أكّد على التعامل الإنساني معهم، لكنهم كانوا يتحسّون الفرصة لكي يتغلّبوا على المسلمين، ولهذا يجب أن لا يُتخذوا موضع أسرار. وفي هذه الآية تأكيد على عدم علاقة المحبة الشديدة بمراتبها العالية. من هنا يتّضح أنّه ليس المقصود بالمحبة المذكورة للكفار محبة النفاق؛ لأنَّ المسلم يقصد حقًا بالإحسان لغير المسلم أن يظهر له المودة ويجلبه إليه ولا ينوي خداعه، وهذه المرتبة من المودة محمودة عند العقلاء.

رابعًا: لا يلزم للعيش مع الناس في المجتمع أن تكون المحبة بعدها الأعلى؛ لأنَّ التعامل الحسن يكفي فيه الاحترام المتبادل، والمعونات المادية والمعنوية، والسلوك برأفة مع الآخرين في الحياة الاجتماعية، وهذا هو السلوك الإنساني الذي يؤكّد عليه العقلاء كافة، وليس مقتضى التعامل بإحسان ورأفة مع الآخر أن تكون علاقة المودة في حدّها الأعلى.

ب- طهارة أو نجاسة بدن غير المسلمين

1- طهارة أو نجاسة أهل الكتاب

من المسائل التي أدّت إلى اختلاف كبير بين الفقهاء هي مسألة طهارة ونجاسة أهل الكتاب؛ لأنَّ الكثير من الفقهاء، وبالاستناد إلى روايات متعدّدة أفتوا بالطهارة أو النجاسة، وسنذكر هنا أدلة الطرفين ونبين رأينا بعد ذلك:

أ- نجاسة أهل الكتاب

أفتى كثير من متقدّمي فقهاء الشيعة بنجاسة أهل الكتاب وأدلتهم على

ذلك عبارة عن:

١- الآية الشريفة: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾^(١)، وإنما يتم الاستدلال بهذه الآية على تقدير أن يكون المقصود بكلمة «نجس» معناه الاصطلاحي وذلك بقرينة تفريع الحكم بعدم قربهم من المسجد الحرام على ذلك.

وأجاب بعض الفقهاء عن هذا الاستدلال بأن الآية ليست بصدد بيان النجاسة اللغوية؛ بل المقصود بها الخبث الباطني؛ لأن بيان النجاسة اللغوية ليس من شأن الله تبارك وتعالى، إلا أن صاحب الجواهر ردَّ هذا الاستدلال بقوله: إن هذه التوجيهات لا تنسجم مع الذوق الفقهي، والخبث الباطني ليس من الألفاظ المعروفة للفظ النجاسة^(٢)، وقيل جواباً عن الإشكال بأن المقصود بالآية هم المشركون لا أهل الكتاب، إن أهل الكتاب أيضاً مشركون في نظر القرآن الكريم.

فمثلاً يقول القرآن عن اليهود: ﴿الْيَهُودُ عِزِّزُوا ابْنُ اللَّهِ﴾^(٣)، وجاء عن النصارى في خطاب الله تعالى لعيسى (ع): ﴿أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾^(٤)، وكذلك: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾^(٥)، وعن المجوس: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ﴾^(٦)

والخلاصة: إن كل طائفة من أهل الكتاب اتخذوا شريكاً لله، فيشملهم لفظ «المشركين» في الآية الشريفة.

(١) التوبة، الآية ٢٨.

(٢) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٦.

(٣) سورة التوبة: الآية ٣٠.

(٤) سورة المائدة: الآية ١١٦.

(٥) سورة المائدة: الآية ٧٣.

(٦) سورة النحل: الآية ٥١.

2- قال بعض: إنّ من حكم بطهارة أهل الكتاب استدلال بحليّة غذائهم المذكور في الآية الشريفة: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلْلٌ لَّكُمْ﴾⁽¹⁾. وهذا الاستدلال غير صحيح؛ لأنّ المقصود بلفظ «طعام» في الآية «الحبوب» لا اللحم والغذاء.

3- الروايات الكثيرة الواردة في نجاسة أهل الكتاب كصحيفة محمد بن مسلم عن الإمام الباقر (ع) حيث سأله عن الانتفاع بأنية أهل الكتاب؟ فقال الإمام (ع):

«لا تأكلوا في أنيتهم ولا من طعامهم الذي يطبخون ولا في أنيتهم التي يشربون فيها الخمر»⁽²⁾.

ب- طهارة أهل الكتاب

أفتى كثير من متأخري فقهاء الشيعة وبعض متقدميهم وأكثر فقهاء أهل السنة أيضًا، بطهارة أهل الكتاب، وعلى هذه الطائفة، مضافاً إلى ذكر أدلة متينة على مُدّعاهم أن يجيبوا على أدلة القائلين بنجاسة أهل الكتاب، وأدلة هذه الطائفة هي كالآتي:

1- عموم الآية: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلْلٌ لَّكُمْ﴾، فإنّ المقصود بالطعام هو كلّ غذاء لا ينحصر بالحبوب؛ لأنّه لو كانت الحبوب هي المقصودة لكان الاستثناء عبثاً؛ لأنّ تناول الحبوب من غير أهل الكتاب حلال أيضًا.

2- أصالة الطهارة: الأصل في كلّ الأشياء الطهارة إلا أن تثبت النجاسة.

3- لا تدلّ الآية: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ على النجاسة المتعدية

(1) سورة المائدة: الآية 5.

(2) الكليني، الكافي، ج 6، ص 264، ح 5.

صريحاً، ببيان أن لفظ ﴿نَجَسٌ﴾، وكما قال الراغب يدلّ على كلّ قذارة ظاهرية وباطنية؛ أي ربما استفيد من هذه اللفظة في لسان العرب للدلالة على القذارة الباطنية كبعض الأمراض، إذن لا يصحّ جعل هذه الآية بمفردها مستند النجاسة الظاهرية للمشرّكين.

4- نقل في التاريخ الإسلامي أن النبي (ص) أو الصحابة تناولوا ولا أكثر من مرة من طعام المشركين، وبالأخص في الغزوات والفتوحات مثل خيبر وتبوك، فلو كان طعامهم نجساً لما تناول منه النبي (ص) والصحابة.

5- كان المسلمون في عصر النبي (ص) والذي تلاه يشترطون على أهل الذمة ضيافة جيوش المسلمين، وقد ذكر ذلك في الفقه فمثلاً يقول المحقق الحلي: «ويجوز أن يشترط عليهم مضافاً إلى الجزية ضيافة مارة العساكر، ويحتاج أن تكون الضيافة معلومة كمّاً وكيفاً، ولو اقتصر على الشرط وجب أن يكون زائداً على أقل مراتب الجزية»⁽¹⁾. فيفهم من ذلك أن طعام أهل الكتاب حلال وأبدانهم طاهرة أيضاً؛ لأنّ بدنهم لو كان نجساً فلا بدّ من أن تكون ضيافتهم مقيدة بالأطعمة الجافة وغير المطبوخة أو لم تشترط الضيافة.

6- ادّعاء الإجماع من المخالفين مردود؛ لأنّ الكثير من الفقهاء المنظرين الذين حكموا بنجاسة أهل الكتاب كالمحقق الحلي مثلاً إنّها حكموا به على الأصح أو على أشهر الروايتين⁽²⁾؛ أي أن القول الآخر صحيح أو مشهور إلاّ أن القول بالنجاسة أشهر أو أصح عندهم.

7- توجد روايات كثيرة تدلّ على طهارتهم كصحيحة العيص بن القاسم: سألت أبا عبد الله عن مواكلة اليهود والنصارى؟ فقال (ع): لا بأس إذا كان طعامك. وسألته عن مواكلة المجوسي، فقال (ع): إذا توضأ فلا بأس⁽³⁾.

(1) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 251.

(2) المصدر نفسه.

(3) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 16، أبواب الأطعمة المحرّمة، الباب 35، ح 4، ص 474.

والرواية الأخرى في هذا الشأن صحيحة إسماعيل بن جابر: قلت لأبي عبد الله (ع): ما تقول في طعام أهل الكتاب؟ فقال (ع): لا تأكله، ثم سكت هنيئة، ثم قال (ع): لا تأكله، ثم سكت هنيئة، ثم قال: لا تأكله ولا تتركه... إن في آيتهم الخمر والخنزير⁽¹⁾، فتدل هذه الرواية على الكراهة.

ويرى الشهيد الثاني أن دلالة هذه الروايات على الطهارة أوضح من دلالة الروايات السابقة على النجاسة؛ بل إن هذه الروايات دالة على الكراهة، لكن لا بد من أن يقال: إن الرأي الأشهر بين الأصحاب هو القول بالنجاسة⁽²⁾.

وفي خاتمة استدلال الطائفتين لا بد من التذكير بأن الفقهاء المتأخرين والمعاصرين يؤيدون الرأي القائل بطهارة أهل الكتاب ويعتبرون نجاستهم المذكورة في الروايات نجاسة عرضية⁽³⁾.

ونظرًا إلى روايات الباب والأدلة الأخرى التي استدلت بها على طهارة أهل الكتاب، يبدو أن نجاستهم عرضية وليست ذاتية، ولهذا أبيع تناول الطعام معهم إذا لم يشربوا الخمر ولم يأكلوا الخنزير، وجاز اشتراط الضيافة لعساكر المسلمين.

والخلاصة: إن أدلة طهارة أهل الكتاب أكثر انسجامًا مع الذوق الفقهي:

(1) الكليني، الكافي، ح 9، ص 264، ج 6.

(2) الشهيد الثاني، مسالك الإفهام، ج 2، ص 198.

(3) فمثلاً علّق الشيخ ناصر مكارم وهو من المعاصرين على العروة الوثقى ص 27: «لا دليل على نجاسة الكفار، أما الكتابي فظاهر كثير من الروايات المعتبرة طهارتهم ذاتًا، وأن نجاستهم عرضية، وظاهر بعض آيات الكتاب العزيز أيضًا ذلك، ويظهر من غير واحد من الروايات استحباب التنزه مما في أيديهم اجتنابًا عما يكون فيهم غالبًا من النجاسات العرضية وبها يجمع بين ما دلّ على الطهارة وما يظهر من النجاسة ووجوب الاجتناب وإن لم يدل دليل على طهارته لخروجه عن سياق الأخبار جميعًا، فيؤخذ فيه بأصالة الطهارة فيهم، إلا أن الاحتياط في غير موارد الضرورة لا ينبغي تركه والإجماع المدعى في المقام حاله معلوم».

2- طهارة أو نجاسة غير أهل الكتاب

تعتقد الأكثرية الغالبة من الفقهاء بنجاسة الكفار الكتابيين، ومن أهم أدلتهم في هذا الموضوع الآية الشريفة: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾⁽¹⁾، ففي هذه الآية اعتبر المشركون نجسين، إلا أننا -وكما أشرنا من قبل- قلنا: إن اصطلاح «نجس» في الآية بمعنى القذارة الباطنية وليس المقصود عدم الطهارة الظاهرية.

وفي الحقيقة أن فساد عقيدة المشركين أدى إلى أن يصفهم الله تعالى بذلك، وكما استنبط اللغويون والمفسرون مفهوماً كهذا من تلك اللفظة⁽²⁾.

وهؤلاء يرون أن فلسفة وحكمة نجاسة الكافر تختلف عن سائر النجاسات، وهذا في الحقيقة أمر سياسي بفرض الكفاح السلبي للمسلمين مع هؤلاء، وإيجاد نفور عام من الخارجين عن ربة الإسلام، ولكي يصدّ المسلمين -في النهاية- عن الانزلاق في عقائد الكفار الباطلة⁽³⁾، ويوجه الكفار إلى الإسلام من جهة أخرى.

في هذا الإطار، يدلّ التحليل المذكور بقرينة تفسير اللغويين لاصطلاح النجس أن مراد الآية النجاسة الباطنية للكفار؛ لأن الآية نزلت في وقت اختلط المسلمون والمشركون في مكة، وكان حديثو الإسلام معرضين لفساد العقيدة.

(1) سورة التوبة: الآية 28.

(2) محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 53؛ فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين، ج 4، ص 110؛ الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، ص 503؛ ذيل كلمة نجس. وقد أفنى الفقهاء بطهارة الكفار غير الكتابيين. (ناصر مكارم الشيرازي، توضيح المسائل). واحتاط بعضهم فأفنى بنجاسة الكفار من غير أهل الكتاب.

(3) حسين علي منتظري، توضيح المسائل، م 112.

والجدير بالذكر أن من آثار نزول هذه الآية إسلام كثير من المشركين.

والخلاصة: لما كانت الروايات المتعلقة بنجاسة الكفار قد استثنت أهل الكتاب لا غير، وظاهر الآية الشريفة لا ينفي النجاسة الظاهرية للكفار أيضًا، وأن الأكثرية الغالبة من الفقهاء أفتوا بنجاستهم؛ بل ادعى بعضهم الإجماع عليه⁽¹⁾، فلهذا يكون الاحتياط أفضل في تعامل مع الكفار وإن لم يوجد دليل متين على نجاستهم، وأن أصالة الطهارة حاکمة. مضافًا إلى ذلك فإن إباحة معاشره الكفار غير الكتابيين الذين يعيشون في البلد الإسلامي أيضًا قرينة على كون نجاستهم عَرَضِيَّة، ولا شك في أن الاحتياط أفضل والله العالم.

ج- ذبائح غير المسلمين

تعتبر ذبائح غير أهل الكتاب حرامًا في نظر جميع علماء المسلمين؛ لأن الذبح الذي يقوم به هؤلاء لا يكون موافقًا للشروط المذكورة في القرآن، ولكن ما حكم ذبائح أهل الكتاب، هل هي محرمة أم لا؟

انقسم فقهاء المسلمين إلى طائفتين في هذا الموضوع: الطائفة الأولى والتي تشمل أكثر فقهاء أهل السنة وبعض فقهاء الشيعة يرون حلية ذبائح أهل الكتاب. والطائفة الثانية التي تشمل أكثر فقهاء الشيعة حكموا بحرمة ذبائح أهل الكتاب، وهنا ندرس باختصار أدلة حلية ذبائح أهل الكتاب:

1- الآية الشريفة: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾⁽²⁾، وذلك بافتراض أن المقصود بـ «طعام» الأعم من الذبائح والحبوبات وغيرها من الأغذية⁽³⁾ لا خصوص الحبوبات.

(1) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 6، ص 41.

(2) سورة المائدة: الآية 5.

(3) عبد الله محمد بن قدامة، المغني والشرح الكبير، ج 11، ص 48.

2- الآية الشريفة: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^(١)، والآية: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^(٢)؛ وعليه، فإن جواز تناول الذبائح التي يذكر اسم الله عليها عام، وتشمل الذبائح المسلم وغير المسلم إذا ذكر اسم الله؛ لأن أهل الكتاب أيضاً يمكن أن يذكروا اسم الله ويقوموا بالذبح، فيستفاد من الآيات المذكورة حلية ذبائح أهل الكتاب.

أدلة القائلين بحرمة ذبائح أهل الكتاب

1- إذا أخذنا ﴿وَطَعَامُ﴾ في الآية الشريفة مطلقاً فإنه يشمل الحبوب وأمثالها لا اللحم؛ لأنه الاستعمال الشائع في زمان النبي (ص).

وقد أجاب الشهيد الثاني عن هذا الإشكال بقوله: إذا كان المقصود من الطعام الحبوب فإن سائر الكفار أيضاً كذلك، والحبوب منهم محللة، إذن فسيكون في استثناء أهل الكتاب بحث فلا بد من أن يكون المقصود بالطعام أعم من الحبوب وغيرها كاللحم.

2- أهل الكتاب لا يشترطون به التسمية^(٣).

ويرى الشهيد الثاني في المسالك^(٤) أن رأي أكثر فقهاء الشيعة هو تحريم ذبائح أهل الكتاب، وفي المقابل ذكر بعض القائلين بحلية ذبائحهم كالصديق وابن الجنيد وأبي عقيل، ويرى أن منشأ الاختلاف هو اختلاف الروايات ويقول: «وهي كثيرة من الطرفين»^(٥). وبعد أن يذكر أدلة الطائفتين يقول: «هذا غاية ما استدلوا به وفي جميعه نظر»، ومع أنه يقوي أدلة الحلية لكن لأن

(1) سورة الأنعام: الآية 118.

(2) سورة الأنعام: الآية 121.

(3) السيد المرتضى، الانتصار، نقلاً عن: جمع من الفقهاء، الجوامع الفقهية، ص 140.

(4) الشهيد الثاني، مسالك الإفهام، ج 2، ص 179.

(5) المصدر نفسه.

رأي معظم فقهاء الشيعة هو الحرمة فإنه يرجح أخيراً الحكم بالحرمة ويعتبرها موافقة للاحتياط، فمثلاً يقول في تقوية الدليل الثاني للقائلين بالحلية: أولاً: الآية: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ تدل على أن كل ذبيحة ذكر اسم الله عليها مع رعاية سائر الشروط فهي حلال سواء أكان الذابح مسلماً أم كافراً؛ أي أن منع الأكل بسبب عدم ذكر اسم الله، ثانياً: من أين علمنا أن أهل الكتاب لا يذكرون اسم الله، ولو كان العلم واليقين بذكر اسم الله شرطاً فلماذا لا يقولون به في المسلم. وثالثاً: إن قولكم إن الكافر الكتابي لا يعرف الله ولا يذكر اسمه كلام عجيب؛ لأنه حتى القائلين بالتثليث لم ينكروا أصل الإقرار بالربوبية، وآية: ﴿قُلْ يَتَاهَلُ الْكِتَابُ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ شاهد على هذا المدعى، صحيح أن اعتقاداتهم تؤدي إلى الكفر إلا أن هذا لا يعني أنهم لا يذكرون اسم الله؛ أي أنهم يذكرون اسم الله مع إضافات وهذه الإضافات موجبة للكفر في رأينا.

والدليل الآخر على حلية ذبائح أهل الكتاب الروايات الدالة على جواز الأكل معهم وفي آنيتهم بشرط أن لا يكونوا قد أكلوا فيها الميتة ولحم الخنزير، مثل صحيحة محمد بن مسلم.

عن أحدهم عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن آنية أهل الكتاب فقال: «لا تأكلوا في آنيتهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة ولحم الخنزير»⁽¹⁾. فكم كانوا لا يأكلون الميتة دائماً؛ بل يذبحون الحيوان في أغلب الأحيان، وكذلك ما رواه الكليني عن زكريا بن إبراهيم قال: كنت نصرانياً فأسلمت، فقلت لأبي عبد الله (ع): إن أهل بيتي على النصرانية فأكون معهم في بيت واحد وأكل من آنيتهم، فقال لي (ع): «أياكلون لحم الخنزير؟ قلت: لا، فقال (ع): «لا بأس»⁽²⁾.

وهنا يرى الشهيد الثاني أن الاستفادة من هذه الروايات أن نجاسة أهل

(1) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 19، أبواب الأطعمة المحرمة، الباب 54، ص 457، ح 3.

(2) المصدر نفسه، الباب 53، ص 384، ح 3.

الكتاب عَرَضِيَّةٌ^(١) وإنَّ ذكر الميتة ولحم الخنزير دليل على أنَّ سائر اللحوم التي يتناولها أهل الكتاب ولا توجد فيها هاتان الصفتان حلال وطاهرة ويمكن الانتفاع بالأواني التي كانت فيها. ومن ذلك يتبيّن أنَّهم إذا ذكروا اسم الله عند الذبح فذبائحهم حلال، لكن لا يصح البناء على حلّية ذبائحهم ولا بدّ من الاحتياط وأن أدلّة الحلّية أوفق بالقواعد الفقهيّة.

د- العلاقات العائليّة مع غير المسلمين

1- التعامل مع الأرحام والأقارب

تكون العلاقات العائليّة بين أفراد العائلة كالأب والأم والأولاد، وكذلك الأفراد الذين تحت التكفل وبقية الأرحام والأقارب. وقد أكّد الإسلام على هذه العلاقة كثيرًا بوصفها صلةً للأرحام، واعتبر تركها من المعاصي الكبيرة، وقد وردت روايات كثيرة عن النبيّ والأئمة الأطهار (صلوات الله عليهم) في الترغيب بصلة الرحم والنهي عن قطعها، وهذه الروايات أمرت بصلة الرحم أحيانًا صراحةً وأحيانًا بالإشارة مع المسلمين وغير المسلمين، فمثلاً رُوي أنَّ رجلاً سأل أبا عبد الله الصادق (ع): لي قرابة غير مسلمين، فهل لهم حقّ عليّ؟ فقال الإمام (ع):

نعم، حقّ الرحمن لا يقطعه شيء، وإذا كانوا على أمرك كان لهم حقان: حقّ الرحم وحقّ الإسلام^(٢).

ويعدّد الإمام السجّاد (ع) في رسالة الحقوق: حقّ الأب، وحقّ الأم، حقّ الزوج والزوجة حقّ الأولاد، حقّ الإخوة، حقّ الأخوات، وحقّ الأرحام واحد، ولا توجد أي إشارة إلى كون الأرحام مسلمين أو غير مسلمين، وهذا يدلّ على عموم هذه الحقوق للأرحام المسلمين وغير المسلمين.

(١) الشهيد الثاني، مسالك الإفهام، ج ٢، ص ١٩٨.

(٢) محمّد محمّدي الريشهري، ميزان الحكمة، ص ١٠٥٥.

جدير بالذكر أن ثقة حثًا على الإحسان بالوالدين أكثر من غيرهم من الأرحام ففي الرواية عن الإمام الباقر (ع):

«ثلاث لم يجعل الله عز وجل لأحد فيهن رخصة: أداء الأمانة إلى البرّ والفاجر. والوفاء بالعهد للبرّ والفاجر، وبرّ الوالدين برّين كانا أو فاجرين؛ أي أن الإسلام يؤكد على الإحسان إليهما.

2- حُسن المعاشرة في الحياة الزوجية

يجب على الرجل المسلم - كما قلنا - أن يتعامل مع زوجته غير المسلمة في المسائل الزوجية، من حيث دفع المهر والنفقة وحُسن المعاشرة والعدّة، كتعامله مع الزوجة المسلمة، بدون النظر إلى عقيدتها ودينها، ولا يحق له أن يُكرهها على أمور ليست واجبة في الدين الإسلامي ولا تتعلق بالحياة الزوجية، كإجبارها على الغسل أو إقامة الصلاة، ويقول المحقق الحلي في ذلك: «وليس للمسلم إكراه زوجته الذميمة على الغسل؛ لأن الاستمتاع بالمرأة ممكن بدون الغسل»⁽¹⁾، أو في مورد النفقة فإنه يرى أن الإنفاق على من وجبت نفقته واجب وإن كان كافرًا؛ بل وتجب زكاة فطرتهم عليه⁽²⁾، وفي المسائل التي تؤدي إلى الإخلال بحُسن المعاشرة يجب على الزوجة غير المسلمة أن تعمل بكلام زوجها؛ لأنه رب الأسرة، فمثلاً في مسألة شرب الخمر أو لحم الخنزير الذي له تبعات على الزوج والأولاد على الظاهر؛ لأن مباشرة هذه الأشياء النجسة تؤدي إلى نجاسة بدن الفرد، وتسبب اضطراباً في الحياة الأسرية فيجوز للزوج منع زوجته من تناول أشياء كهذه، ويجوز للزوج المسلم أن يلزم زوجته غير المسلمة بالابتعاد عن موانع الاستمتاع والمعاشرة⁽³⁾، وهذا الحكم يصدق أيضاً على الزوجة المسلمة.

(1) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 521.

(2) المصدر نفسه، ص 573.

(3) المصدر نفسه، ص 521.

ويرى الفقهاء وجوب منع الذميمة من شرب الخمر وتناول لحم الخنزير في فترة إرضاعها للطفل المسلم، وطالما أنه - ووفقاً للروايات - يُعتبر لبن الأم أفضل لبن للطفل، نسأل: إذا كانت الأم ذميمة، هل يجوز أن ترضع الولد في حالة الاضطرار فقط - كما يقول الفقهاء - أم يجوز الإرضاع حتى في حالة الاختيار أيضاً؟

المتعارف عليه أن الرجل المسلم يمنع زوجته من شرب الخمر وتناول لحم الخنزير لأجل حسن المعاشرة، وقد أباح الفقهاء هذا المنع أيضاً؛ لأن هذه المواد تبعات وعوارض على بدن الشخص ولا سيما الطفل الذي يتغذى على بدن أمه، ولأنها من جانب آخر تؤدي باعتقاد المسلمين إلى تنجيس أبدانهم، وبذلك فإن تناول الطعام مع هذه المواد مشكل وتتبعه أيضاً مشكلات أخرى في المعيشة لا يمكن تحملها من قبل الزوجين، ولهذا يجوز للزوج منع زوجته من تناول هذه المواد، ولو تناولتها جاز له أخذ الولد ودفعه إلى مرضعة أخرى.

يمكن القول في النتيجة إن الأم أولى من المرضعة إذا امتنعت عن شرب الخمر وتناول لحم الخنزير، ولا يمكن قبول أن إرضاع الأم يختص بصورة الاضطرار^(١).

وعليه، فلا بد من التذكير بأن نجاسة الأم الذميمة عَرَضِيَّة وليست ذاتية؛

(١) نعتقد أن الأم إذا كانت ذميمة جاز أن ترضع ولدها في حال الاختيار وإن كان إسلام المرضعة أرجح، دليل هذه النظرية:

أولاً: أن الفقهاء صححوا زوج هذين (الرجل المسلم بالمرأة الذميمة) سواء أكان كلاهما ذمياً ثم أسلم الزوج، أم كان الزوج بالذميمة ابتداءً على قول ونحن قد قبلناه، واللازم العرفي لصحة زواجهما أن الزوجة تستطيع أن ترضع ولدها، لأنه المتعارف والأولى.

ثانياً: جاء في الروايات أن لبن الأم أفضل لبن للطفل، ولهذا اعتبر الفقهاء أن الأم أولى بإرضاع ولدها، ومن جهة أخرى، ففي الجمع بين هذه الروايات والروايات التي ذكرت إسلام المرضعة قالوا: مع أن هذا الاصطلاح عادة يُطلق على غير الأم، لا بد من أن يقال: إن إلزام الزوج باستعمال المرضعة الذميمة فقط في حالة الاضطرار، ولا شك في أن الأفضل أن تكون المرضعة مسلمة.

لأنّ النجاسة لو كانت ذاتية لكان اللبن أيضًا نجسًا، ولا يصح إطعام الطفل المسلم النجاسة.

بيد أنّه من الأفضل أن تكون المرضعة مسلمة^(١)؛ لأنّ سراية بعض الطباع والأخلاق من المرضعة إلى الطفل أمر مسلم به، ولهذا السبب قال الفقهاء: يُستحب في المرضعة أن تكون مسلمة وعفيفة وعاقلة ووضيئة^(٢).

3- زواج المسلمين من غير المسلمين

هل يجوز للمسلمين التزويج من غير المسلمين أم لا؟

يُدرس هذا البحث في صورتين:

أ- زواج الرجل المسلم بالمرأة غير المسلمة.

ب- زواج الرجل غير المسلم بالمرأة المسلمة.

أ- زواج الرجل المسلم بالمرأة غير المسلمة.

لا يجيز الفقهاء أن يتزوج المسلم بالمرأة غير الكتابية، ويقول صاحب الجواهر: إنّ هذا الزواج غير صحيح بإجماع المسلمين^(٣)، أما في ما يخصّ زواج المسلم بالكتابية ففيه خلاف بين فقهاء الشيعة، ويقدم المؤيدون والمعارضون لهذا الزواج أدلتهم، في حين أنّ أكثر فقهاء أهل السنة حكموا بحلّة زواج المسلم من الكتابية؛ بل ادّعى بعضهم عدم الخلاف في ذلك^(٤)، وسنذكر هنا أدلة الطائفتين، ثمّ نشير إلى آراء بعض الفقهاء.

(١) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 31، ص 283.

(٢) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 510.

(٣) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 3، ص 27.

(٤) عبد الله بن قدامة، المغني، ج 6، ص 590-598.

أدلة المعارضين

أي أدلة الذين لا يرون حلية زواج المسلم بالمرأة الذميمة، وهي عبارة عن:

1- الآية الشريفة: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ﴾^(١)، ففي هذه الآية نهي عن الزواج مشروطاً بالإيمان، وفي ذيل الآية: ﴿أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ تحذير منه أيضاً، وهذا المعنى يسري على جميع أقسام الكفر.

2- الآية الشريفة: ﴿وَلَا تُنْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفِرِ﴾^(٢)، والكوافر جمع كافرة، ويُفهم منه عدم إباحة الزواج بالمرأة الكافرة.

3- تدل بعض الروايات على أن الآية: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾^(٣) منسوخة بالآية: ﴿وَلَا تُنْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفِرِ﴾، أو بالآية: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ﴾^(٤).

أدلة المؤيدين

وقد استدلل الفقهاء الذين يرون جواز التزويج بنساء أهل الكتاب بما يأتي:

1- الآية الشريفة: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾^(٥)، ويُفهم من هذه الآية أن هذه الأحكام تُطبق من زمان نزول الآية فما بعدها، وأن الأحكام المخالفة لها منسوخة، مع الاعتقاد أن هذه الآية ناسخة أو مخصصة للآيات المعارضة والعامة، ومما يقوّي

(1) سورة البقرة: الآية 221.

(2) سورة الممتحنة: الآية 10.

(3) سورة المائدة: الآية 5.

(4) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 14، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب 1، ص 410 فما بعدها.

(5) سورة المائدة: الآية 5.

هذا الرأي ما يراه بعضهم من أن سورة المائدة من أواخر السور في النزول.

وينبغي التذكير بأن بعض الفقهاء الذين يرون عدم جواز نكاح الذمّية يعتقدون أن هذه الآية منسوخة بالآيتين: ﴿وَلَا تُنكِحُوا عِصْمَ الْكُوفِرِ﴾، و﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ﴾، ويعتبرون الروايات الواردة في هذا الباب مؤيدة لهذا الرأي، وقد أجاب فقهاء آخرون عن ذلك بقولهم:

أولاً: لا يجتمع نسخان على آية واحدة؛ أي أن الآية الواحدة لا تُنسخ مرتين خلاف مقتضى اعتبار الآيات الكريمة، ويخدش اعتبار الآيات، وطبعاً يمكن القول إنّ إحدى الآيات ناسخة والآية الأخرى بمنزلة الناسخ من حيث الدلالة فقط. وهذا المعنى يمكن اللجوء إليه إذا لم يوجد دليل مخالف.

ثانياً: إنّ الآية: ﴿وَلَا تُنكِحُوا عِصْمَ الْكُوفِرِ﴾ تنهى عن البقاء على الزواج بالكفار وهذا لا ينسجم مع إجماع الفقهاء على جواز البقاء على نكاح الذمّية، فالآية لا تتحدث عن نكاح الكتابية.

ثالثاً: الآية: ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ﴾ لا يمكن أن تكون ناسخة؛ لأنّ الكافر الكتابي ليس مشركاً⁽¹⁾. ويوضح صاحب الجواهر هذا الادّعاء بقوله: إنّ المتبادر من لفظ «مشرِك» في الشرع المقدّس الكفار غير الكتابيين، ويؤيد ذلك عطف أهل الكتاب على المشركين وبالعكس في القرآن المجيد، وهذا لا ينافي اعتقادهم المؤدّي إلى الشرك؛ أي لا نريد القول إنّهم باعتقاداتهم هذه لم يشركوا بالله؛ بل البحث في لفظة «مشرِك» ومغايرتها لمصطلح «أهل الكتاب»⁽²⁾.

رابعاً: إنّ فقرة ﴿أَلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ﴾ الواردة في أول الآية الشريفة تدلّ على حرمة ما سبق وحليّة ما بعدها، وهي صريحة بأنّ هذه الآية ناسخة لبعض

(1) محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 203.

(2) محمّد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 30، ص 34.

خامسًا: ومع كُلِّ ذلك فإنَّ نسخ هذه الآية لم يثبت كما قال الشهيد الثاني^(١).

سادسًا: يمكن الجمع بين هاتين الآيتين ولا منافاة في ذلك^(٢)؛ لأنَّ إحداهما عامة والأخرى خاصة؛ أي أننا إذا أخذنا المشرركات عامة فإنَّ آية ﴿أَلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ خصصت ذلك بغير الكتابيات.

2- الروايات المتواترة الواردة في جواز نكاح نساء أهل الكتاب وبعضها صريحة في الحكم مثل: صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (ع): «في الرجل المؤمن يتزوج اليهودية والنصرانية؟ فقال (ع): إذا أصاب المسلمة فما يصنع باليهودية والنصرانية؟ فقلت له: يكون له فيها الهوى، فقال: إن فعل فليمنعها من شرب الخمر وأكل لحم الخنزير، واعلم أنه عليه في دينه غضاظة»^(٣). وقال الشهيد الثاني بعد ذكر هذه الرواية: إنها أوضح ما في الباب سندًا؛ لأنَّ طريقها صحيح. وفيها إشارة إلى كراهة التزويج المذكور، فيمكن حمل النهي الوارد عنه على الكراهة جمعًا^(٤). وقد وردت روايات أخرى دالة على جواز نكاح نساء أهل الكتاب.

والخلاصة: إنَّ بعض الفقهاء أفتى بحلِّية الزواج من أهل الذمَّة وبعضهم منعه، وآخرون كالمحقق الحلي في «الشرائع» منع الزواج الدائم وأباح الزواج المنقطع^(٥)، وهذا الرأي الأخير مقبول؛ لأنَّه موافق لأشهر الروايات ويصلح للجمع بين الأدلة، ويمكن الاستدلال عليه بالأدلة الآتية:

(١) الشهيد الثاني، مسالك الإفهام، ج 7، ص 360.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 204.

(٣) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 14، أبواب ما يُحرم بالكفر، الباب 2، ص 412، ح 1.

(٤) الشهيد الثاني، مسالك الإفهام، ج 7، ص 359.

(٥) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 520.

1- الآية الشريفة: ﴿إِذَا عَانِيتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ﴾⁽¹⁾ التي تدلّ على جواز الزواج المؤقت بهنّ بدليل الآية 24 من سورة النساء، وأن مصطلح «أجر» يستعمل في مورد زواج المتعة لا الزواج الدائم.

2- تُشير الروايات إلى أنّ الزواج من نساء أهل الكتاب إنّما يكون في حال الضرورة. وقد أجاب الشهيد الثاني عن هذين الدليلين بقوله:

أولاً: إنّ «الأجر» يُطلق على مطلق المهر بقريئة الآية العاشرة من سورة الممتحنة.

وثانياً: صحيحة معاوية بن وهب صريحة في جوازه حال الاختيار.

ثالثاً: تصريح بعض الأخبار بتجوز نكاحهنّ متعة لا ينفي جواز غيره (الزواج الدائم)⁽²⁾.

أما في خصوص الزواج بالمجوسية فيرى فقهاء الشيعة أنّ المجوس لهم حكم أهل الكتاب ويسري حكمه في هذه المسألة أيضاً.

وأخيراً يمكن القول بجواز نكاحهنّ حتّى دواماً - كما عن الشهيد الثاني - على كراهة، والظاهر أنّ سبب الكراهة أنّ زواجاً كهذا سيؤدي إلى ضعف إيمان الفرد أو أولاده، وإذا كان الشخص قويّ الإيمان ولم يتمكن من جذبها إلى الإسلام فإنّ علاقته ستكون باردة، إلّا أن يعلم بقدرته على إقناع زوجته الكتابية بالإسلام. وقد أفتى بعض الفقهاء المعاصرين بالكراهة في هذه المسألة⁽³⁾، وهذه الفتوى بالكراهة هي وصية للمسلم للمنع من ضعف الإيمان أو برودة العلاقة الزوجية وهي أمر معقول.

(1) سورة الممتحنة: الآية 10.

(2) الشهيد الثاني، مسالك الإفهام، ج 7، ص 361.

(3) كآية الله السيد محمد رضا گلپایگانی، وآية الله السيد أبي القاسم الخوئي في رسالة لجماعة من الفقهاء، ص 655.

ب- زواج المرأة المسلمة من غير المسلم

أجمع الفقهاء تقريبًا على عدم جواز تزويج المسلمة بغير المسلم سواء أكان من أتباع أحد أديان أهل الكتاب أم دين آخر، أم لم يكن تابعًا لأي دين ومذهب، ومن الأدلة على هذا الحكم:

1- الآية: ﴿... وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ﴾⁽¹⁾، حيث نهت المرأة المسلمة من الزواج بالمشرك. وعليه، فمصطلح «مشركون» يشمل جميع غير المسلمين، لأنه استعمل مقابلًا لمصطلح «مؤمن».

2- الآية: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُّؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾⁽²⁾، وهذه الآية الشريفة تعتبر المرأة المؤمنة غير محللة على الكفار، وتخطب المؤمنين أنكم إذا علمتم أن النساء المهاجرات إليكم قد أمنن فلا ترجعوهن إلى أزواجهن الكفار، لا هن حلال للكفار، ولا الكفار يحلون لهن.

3- الآية: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾⁽³⁾ التي نفت أي نوع من السلطة للكفار على المسلمين، وقد رفض الفقهاء سلطة أي واحد من الكفار على أي فرد من المسلمين بعقود كالزواج والوكالة - مضافًا إلى نفي السلطة السياسية والاجتماعية للكفار على المجتمع الإسلامي -؛ لأنهم يمكن أن يحرفوا المسلمين عن دينهم بسلطة كهذه.

4- جاء في ذيل الآية الأولى المتقدمة: ﴿أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ﴾⁽⁴⁾، وفي هذه الفقرة من الآية يقول الله

(1) سورة البقرة: الآية 221.

(2) سورة الممتحنة: الآية 10.

(3) سورة النساء: الآية 141.

(4) سورة البقرة: الآية 221.

تعالى: إِنَّ الْمَشْرِكِينَ يَدْعُونَكُمْ إِلَى النَّارِ، إِلَّا أَنْ يَدْعُوهُمْ بِإِذْنِهِ إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ، وَرَبِّهَا أَمَكُنَ الْقَوْلُ إِنَّ هَذِهِ الْفَقْرَةُ مِنْ الْآيَةِ تَعْلِيلٌ لِلْفَقْرَةِ الْأُولَى مِنْهَا⁽¹⁾؛ لِأَنَّ السُّلْطَةَ الْحَاصِلَةَ مِنَ الزَّوْجِ لِكُلِّ مِنَ الزَّوْجَيْنِ تَجَاهِ الْآخَرِ تَكُونُ أحيانًا مِنَ الْقُوَّةِ بِحَيْثُ يَجْعَلُهُ مَطِيعًا لَهُ وَحَتَّى يَضْحِي بِدِينِهِ مِنْ أَجْلِ رَغْبَاتِ الْآخَرِ وَلَا سِيَّما سُلْطَةُ الزَّوْجَةِ، فَإِنَّهَا تَكُونُ عَادَةً أَقْوَى مِنْ سُلْطَةِ الزَّوْجِيَّةِ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ الْمَرْأَةَ عَاطْفِيَّةً أَكْثَرَ وَبِالْأَخْصِ مَعَ مَسْئُولِيَّةِ الزَّوْجِ فِي إِدَارَةِ شُؤُونِ الْحَيَاةِ، فَإِنَّهَا تَصْبِحُ مَقْهُورَةً لَهُ، وَبِتَعْبِيرِ بَعْضِ الْكِتَابِ فَإِنَّ الْمَرْأَةَ تَكُونُ عَادَةً تَابِعَةً لِعَادَاتِ وَرُسُومِ زَوْجِهَا⁽²⁾.

هـ- إسلام الزوجين أو أحدهما

الموضوع الآخر الذي نبحثه باختصار هو إسلام أحد الزوجين، فيرى الفقهاء أَنَّ الزَّوْجَ إِذَا أَسْلَمَ فَإِنَّ النِّكَاحَ يَبْقَى وَلَا يَنْفَسَخُ⁽³⁾، وَهَذَا مِمَّا اتَّفَقَ عَلَيْهِ فَقَهَاءُ الشَّيْعَةِ⁽⁴⁾، وَكَذَا لَوْ أَسْلَمَ الزَّوْجَانِ مَعًا فَإِنَّهُمَا يَبْقِيَانِ عَلَى النِّكَاحِ السَّابِقِ⁽⁵⁾، لَكِنْ لَوْ أَسْلَمَتِ الزَّوْجَةُ وَبَقِيَ الزَّوْجُ عَلَى كُفْرِهِ، فَفِي هَذِهِ الْحَالَةِ هَلْ يَنْفَسَخُ النِّكَاحُ أَمْ يَبْقَى؟

اختلف الفقهاء في ذلك: فيرى الشيخ الطوسي وجماعة أخرى أَنَّ الزَّوْجَ إِذَا كَانَ مِنْ أَتْبَاعِ أَحَدِ أَدْيَانِ أَهْلِ الْكِتَابِ، وَبَقِيَ عَلَى عَقْدِ الذِّمَّةِ أَمَكَنَهُ

(1) يرى العلامة الطباطبائي أَنَّ هَذِهِ الْفَقْرَةَ مِنَ الْآيَةِ إِشَارَةٌ إِلَى حِكْمَةِ وَفَلَسَفَةِ التَّحْرِيمِ بَيَانُ أَنَّ الْمَشْرِكِينَ لَا عَقْدَ لَهُمْ بِالْبَاطِلِ وَسُلُوكُهُمْ سَبِيلَ الضَّلَالِ، رَسَخَتْ فِيهِمْ مَلَكَاتُ الرَّذِيلَةِ الْمُرْتَبَةِ لِلْكَفْرِ وَالْفُسُوقِ، وَالْمَعْمِيَّةِ عَنْ إِبْصَارِ طَرِيقِ الْحَقِّ وَالْحَقِيقَةِ، فَاتَّبَعَتْ فِي قَوْلِهِمْ وَفِي فِعْلِهِمْ الدَّعْوَةَ إِلَى الشَّرِّ، وَالدَّلَالَةَ إِلَى الْبُورِ، وَالسُّلُوكَ إِلَى النَّارِ. لِتَوْضِيحِ أَكْثَرِ، (انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 205؛ ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه، ج 2، ص 59).

(2) عبد الكريم زيدان، المفضل في أحكام المرأة، ج 7، ص 10، وفي هذا الكتاب بحوث مفصلة من وجهة نظر أهل السنة.

(3) العلامة الحلي، قواعد الأحكام، ضمن جامع المقاصد، ج 12، ص 406.

(4) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 30، ص 50.

(5) المحقق الكركي، جامع المقاصد، ج 12، ص 406.

الاحتفاظ بزوجه المسلمة بعقد الزواج الأول نفسه، لكن تفرض عليه بعض القيود كعدم الخروج إلى دار الحرب ويحملها معه⁽¹⁾، أو لا يحق له المبيت معها، إلا أن أكثر الفقهاء يعتقدون بانفساخ العقد، ولا يمكن لهذين الزوجين البقاء على نكاحهما سواء أكان الزوج كتابيًا أم غير كتابي.

وقد حكم هؤلاء بضعف الرأي الأول؛ لأن مستنده روایتان ضعيفتان بالإرسال، مضافاً إلى وجود روايات صحيحة دالة على الفسخ مثل صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله الصادق (ع) قال: «إذا أسلمت المرأة وزوجها على غير الإسلام فُرق بينهما»⁽²⁾، وتوجد أيضاً روايات أخرى تقوي الرأي الثاني ولا تقوي أدلة القول الأول لمعارضة هذه الروايات، وكذا فإن الرأي الثاني أشبه بقواعد الفن كما يقول المحقق الحلي⁽³⁾. وربما يقصد أن الرأي الثاني يناسب قاعدة نفي السبيل.

في السياق ذاته، إذا حكمنا بالطلاق وانفساخ العقد فإن الزوجة لا يحق لها مطالبة الزوج بالمهر؛ لأن علة الانفساخ هي إسلام المرأة. يقول صاحب الجواهر: «نعم لا مهر لها، لأن الفسخ جاء من قبلها»⁽⁴⁾، ولو كان الزوج قد دفع المهر قبل ذلك أعيد إليه من بيت المال.

و- إرث غير المسلم

لا خلاف بين الفقهاء على أن المورث إذا كان مسلماً فلا تصل تركته إلى وارثه الكافر، سواء أكان الكافر ذميّاً أم غير ذمي، لكن إذا أسلم الكافر بعد موت المورث وقبل توزيع التركة ورث منه، ولا يخفى أن المورث إذا كان كافراً فإن وارثه المسلم يحجب ورثته غير المسلمين عن الإرث⁽⁵⁾.

(1) الطوسي، النهاية، ص 457.

(2) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 14، أبواب ما يحرم بالكفر، الباب 9، ص 420، ح 4.

(3) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 520.

(4) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 30، ص 52.

(5) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص 814-815.

الخلاصة

نُخلص من هذا الكتاب إلى أنَّ الإسلام جعل قيمة عليا لحقوق الفرد في حياته الاجتماعية، ونظر إليها نظرة احترام، وعلى هذا الأساس ألزم الحكام بالاعتراف بهذه الحقوق لجميع الأفراد الذين يسكنون البلد الإسلامي، واعتبر أداءها من الواجبات المهمة لهم، وفي هذا الإطار لم يستثنِ الأقليات غير المسلمة الساكنة في البلد الإسلامي من هذا الأمر؛ بل أوصى الحكام بالاهتمام أكثر بحقوقهم وعدم تضييعها كونهم أقلية، وحذَّره الحاكم من الحيلة والخداع في التعامل معهم. وقد ميَّز الإسلام في علاقاته مع غير المسلمين أتباع أديان أهل الكتاب عن غيرهم في بعض الموارد وحتى أوكل بعض أمورهم إلى أهل ملَّتهم أو لمحاكم على أساس دينهم.

كذلك اعترف الإسلام بحقوق غير المسلمين في الأبعاد المختلفة؛ السياسية، الاجتماعية والاقتصادية والقضائية وغيرها، وفي الوقت الذي لم يعترف غير المسلمين لا في صدر الإسلام ولا في القرون التي تلتها بحقوق كهذه للأقليات التي تعيش في مجتمعاتهم، وأقر لها الإسلام في مجتمعاته حقوقاً على الحكومة، ودعا المسلمين إلى السلوك الحسن والجذاب معهم، وهذا الأمر هو الذي أدى إلى اندفاعهم يوماً بعد يوم لاعتناق الإسلام، لكن، وللأسف أدى التعامل السيئ لحكام الجور الذين حكموا باسم الإسلام قرونًا بعد صدر

الإسلام إلى وقف هذا الاندفاع.

وقد قَبِلَ الإسلام بوجود غير المسلمين رسميًا بنحوين مؤقت ودائمي، وأقرّ معاهدات تنظّم حقوق وواجبات الطرفين. وفي هذه المعاهدات اعترف بالوجود الدائمي للفرد بصفته ذميًا وبإبرام عقد الذمة، وبالوجود المؤقت باعتباره مستامنًا أو معاهدًا بإبرام عقد الأمان أو العهد.

ومن البديهي أن الوجود الدائمي للفرد بصفته مواطنًا للبلد الإسلامي سيقترن بحقوق ومزايا أكثر مقارنة بالوجود المؤقت.

من هنا نقول: إنّ ما تقدّم هو استعراض لحقوق وواجبات الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي على ضوء الرؤية الفقهية والحقوقية، وبالاكتفاء على مقارنتها بالنظريات الفقهية والحقوق النظرية والعملية الحاكمة في المجتمعات الإسلامية.

وعلى أمل أن يأتي يوم تنبذ فيه المجتمعات المسلمة وغير المسلمة النظرة العدائية لبعضها تجاه بعضها الآخر، وتضع التعصب جانبًا، وتخطو جنبًا إلى جنب بالاكتفاء على العقل والتوحيد من أجل نيل الكمال الإنساني وبلوغ مقام الخلافة الإلهية.

المصادر والمراجع

- 1- إبراهيم بن محمد الثقفي، الغارات، انتشارات انجمن آثار ملي، ط2، طهران، 1357هـ.ق.
- 2- أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري، الأخبار الطوال، ترجمة: محمود المهدوي دامغاني، لانا، ط1، طهران، 1364هـ.ق.
- 3- أحمد بن حسن البيهقي، السُّنَنُ الكُبرى (سنن البيهقي)، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1414هـ.ق.
- 4- أحمد بن محمد (المحقق الأردبيلي)، زبدة البيان في أحكام القرآن، المكتبة المرتضوية.
- 5- -----، مجمع الفائدة والبرهان، جماعة المدرّسين، ط1، قم، 1416هـ.ق.
- 6- أحمد بن يحيى البلاذري، البلدان، ترجمة: محمد توكل، نشر نقره، لا ط، إيران، 1367هـ.ق.
- 7- أحمد سياح، فرهنگ بزرگ جامع نوین (عربي-فارسي)، انتشارات اسلام، ط15، طهران، 1371هـ.ق.

- 8- إسماعيل إبراهيم البدوي، القضاء الإسلامي، جامعة الكويت، ط 1، لا مكان، 1410 هـ.ق.
- 9- أن. كي. اس لنبتون، دولت و حکومت در اسلام، ترجمة: عباس صالحی ومحمد مهدي فقيهي، نشر عروج، ط 1، 1374 هـ.ق.
- 10- جرجي زيدان، تاريخ تمدن اسلامي، ترجمة: علي جوهر كلام، منشورات أمير كبير، ط 4، طهران، 1352 هـ.ق.
- 11- جعفر السبحاني، فروغ ابدیت، مكتب الإعلام الإسلامي، ط 6، قم، 1370 هـ.ق.
- 12- -----، فروغ ولايت، مؤسسة الإمام الصادق، ط 1، قم، 1374 هـ.ق.
- 13- جعفر بن حسن الحلّي (المحقّق الحلّي)، المختصر النافع، وزارة الأوقاف، ط 1، مصر-القاهرة، لا ت.
- 14- -----، المعبر في شرح المختصر، انتشارات سيد الشهداء، لا ط، قم، 1364 هـ.ق.
- 15- -----، شرائع الإسلام، دار الهدى، ط 3، قم، 1403 هـ.ق.
- 16- جماعة من المحققين العرب، المسند الجامع، دار الجليل، ط 1، بيروت، 1413 هـ.ق.
- 17- جماعة من مراجع تقليد، توضيح المسائل، نشر تفكير، ط 1، قم، 1372 هـ.ق.
- 18- حبيب الله الخوثي، منهاج البراعة، المكتبة الإسلامية، ط 3، طهران، 1397 هـ.ق.

19- حسن إمامي، حقوق مدني، المكتبة الإسلامية، لا ط، طهران، 1370هـ.ق.

20- حسن بن يوسف (العلامة الحلي)، إرشاد الأذهان، جامعة المدرسين، ط 1، قم، 1410هـ.ق.

21- -----، تذكرة الفقهاء، آل البيت، ط 1، قم، 1414هـ.ق.

22- -----، قواعد الأحكام، جماعة المدرسين، ط 1، قم، 1413هـ.ق.

23- -----، مختلف الشيعة، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ط 1، قم، 1413هـ.ق.

24- -----، منتهى المطلب، ط وجداني، قطع رحلي.

25- حسين الطباطبائي البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، المطبعة العلمية، لا ط، قم، 1399هـ.ق.

26- حسين علي منتظري، توضيح المسائل، مكتب الإعلام الإسلامي، لا ط، قم، 1362هـ.ق.

27- -----، دراسات في ولاية الفقيه، دار الفكر، ط 1، 1411هـ.ق.

28- -----، درسهایی از نهج بلاغة، حزب جمهوري إسلامي، ط 1، طهران 1361هـ.ق.

29- -----، كتاب الزكاة، مكتب الإعلام الإسلامي، ط 1، قم، 1404هـ.ق.

30- حسين مير محمد صادقي، عليه أموال ومالكيت، نشر ميزان، ط 1، طهران، 1376هـ.ق.

31- حسين نوري، مستدرک الوسائل، مؤسسة آل البيت، ط 1، قم، 1407 هـ.ق.

32- دفتر همکاري حوزة ودانشگاه، اسلام و حقوق بين الملل عمومي، انتشارات سمت، ط 1، طهران، 1372 هـ.ق.

33- الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، دار الكتب العلمية، لا ط، قم، لا ت.

34- روح الله الخميني، تحرير الوسيلة، دارالتعارف، لا ط، بيروت، 1401 هـ.ق.

35- -----، توضيح المسائل، انتشارات تفکر، ط 1، قم، 1372 هـ.ق.

36- -----، صحيفة نور، سازمان مدارك فرهنگي انقلاب اسلامي، لا ط، طهران، 1368 هـ.ق.

37- -----، كلام امام (دفتر هفدهم ويستم بيامها وبيانات امام از 1314 تا 1316)، انتشارات امير كبير، لا ط، طهران، 1363 هـ.ق.

38- روح الله شريعتي، اندیشه سياسي، مكتب الاعلام الاسلامي، ط 1، قم، 1380 هـ.ق.

39- زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، دار إحياء التراث العربي، ط 2، بيروت، 1403 هـ.ق.

40- -----، مسالك الأفهام، دار الطباعة والنشر، قم، طبعة رحلي.

41- سعيد بن هبة الله الراوندي، فقه القرآن، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ط 2، قم، 1405 هـ.ق.

- 42- سليمان بن الأشعث السجستاني (أبو داود)، سُنن أبي داود، الدار المصرية-اللبنانية، لا ط، القاهرة، 1408 هـ.ق.
- 43- شمس الدين السرخي، المبسوط، دارالمعرفة، لا ط، بيروت، 1406 هـ.ق.
- 44- عباس القمي، منتهى الآمال، مؤسسة منشورات الهجرة، ط4، قم 1411 هـ.ق.
- 45- عباس علي عميد الزنجاني، حقوق اقلية ها، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، لا ط، طهران، 1362 هـ.ق.
- 46- عبد الرحمن الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، دار إحياء التراث، لا ط، بيروت، 1406 هـ.ق.
- 47- عبد السلام بن تيمية، المنتقى من أخبار المصطفى، دار الفكر، بيروت، 1393 هـ.ق.
- 48- عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، دار الفكر، ط4، مكتبة القدس، بغداد، 1396 هـ.ق.
- 49- -----، المفضل في أحكام المرأة والبيت المسلم، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت، 1415 هـ.ق.
- 50- عبد الله بن إبراهيم الطريقي، الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، مؤسسة الرسالة، ط2، السعودية، 1407 هـ.ق.
- 51- عبد الله بن قدامة، المغني، منشورات هجر، ط1، القاهرة، 1407 هـ.ق.
- 52- عبد الله بن يوسف الزيلعي، نصب الراية، دار إحياء التراث العربي، ط3، بيروت، 1407 هـ.ق.

- 53- عبد الله ومحمد بن قدامة، المغني والشرح الكبير، دار الفكر، ط 1، بيروت، 1404 هـ.ق.
- 54- عبد المجيد معاد يخواه، فرهنگ افتاب، نشر ذر هـ، ط 1، لا مكان، 1376 هـ.ق.
- 55- عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 56- عبد الواحد بن محمد الأمدي، غرر الحكم وذُرر الكلم، مكتب الإعلام الإسلامي، لا ط، قم، لا ت.
- 57- علي أصغر مرواريد، سلسلة ينباع الفقهية، دار إحياء التراث العربي، لا ط، لا مكان، لا ت.
- 58- علي الطباطبائي، رياض المسائل، جماعة المدرسين، ط 1، قم، 1414 هـ.ق.
- 59- علي بن أبي بكر الرشداني المرغيناني، الهداية (فقه حنفي)، المكتبة الإسلامية، لا ط، لا مكان، لا ت.
- 60- علي بن حسين (المحقق الكركي)، جامع المقاصد، مؤسسة آل البيت، ط 1، قم 1408 هـ.ق.
- 61- علي بن محمد الماوردي البغدادي، الأحكام السلطانية، مكتب الإعلام الإسلامي، لا ط، قم، لا ت.
- 62- علي جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، ط 1، بيروت، 1970 م.
- 63- علي رضا برازش، المعجم المفهرس لألفاظ بحار الأنوار، وزارة الإرشاد الإسلامي.

- 64- علي رضا برازش، المعجم المفهرس لألفاظ وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت.
- 65- علي صادق هشام، الجنسية والوطن والأجانب، مطبعة الأطلس، لا ط، مصر-الإسكندرية، 1977 م.
- 66- غوستاف لوبون، تاريخ تمدن إسلام وعرب، ترجمة: محمد تقى فخري داعي، نشر علمي، لا ط، طهران بي تا، لا ت.
- 67- فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين، دار إحياء التراث، ط2، لا مكان، 1403 هـ.ق.
- 68- الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان، دار إحياء التراث العربي، لا ط، لا مكان، 1339 هـ.ق.
- 69- القاسم بن سلام (أبو عبيد)، الأموال، دار الفكر، لا ط، بيروت، 1408 هـ.ق.
- 70- قانون اساسى جمهورى اسلامى ايران، انتشارات كتاب خانه كنج دانش، ط3، طهران، 1372 هـ.ق.
- 71- كاظم المحمدي ومحمد الدشتي، المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، دار الأضوء، لا ط، بيروت، 1406 هـ.ق.
- 72- لويس معلوف، المنجد في اللغة، دار المشرق، بيروت، لا ت.
- 73- مبارك بن محمد بن الأثير، النهاية في غريب الحديث، المكتبة العلمية، بيروت.
- 74- مجموعة من الفقهاء، الجوامع الفقهية، منشورات جهان، طهران، لا تا.

- 75- مجموعة من المؤلفين، مجموعة اثار كنكرة بررسى مبانى فقهى امام [مجموعة كتابات مؤتمر دراسة المباني الفقهيّة للإمام الخميني] (نقش زمان ومكان دراجتهاد)، مؤسسة تنظيم ونشر اثار امام، لا ط، قم، 1374هـ.ق.
- 76- محمد الباقر المجلسي، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، ط2، بيروت، 1403هـ.ق.
- 77- محمد السبهرى، ترجمة شرح رسالة الحقوق إمام سجاد (ع)، انتشارات دار العلم، ط2، قم، 1372هـ.ق.
- 78- محمد بن إدريس الشافعي، الأم، دار المعرفة، لا ط، بيروت، لا ت.
- 79- محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: د مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير واليهامة، ط5، بيروت، 1414هـ.ق.
- 80- محمد بن الحسن (الحرّ العاملي)، وسائل الشيعة، المكتبة الإسلامية، ط5، طهران، 1398هـ.ق.
- 81- محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي)، الاستبصار، دار الأضواء، ط3، بيروت، 1406هـ.ق.
- 82- -----، الاقتصاد، مكتبة جامع چهل ستون، لا ط، طهران، 1400هـ.ق.
- 83- -----، الخلاف، انتشارات جماعة المدرّسين، ط1، قم، 1417هـ.ق.
- 84- -----، المبسوط، مكتبة المرتضوية، لا ط، لا مكان، لا ت.
- 85- -----، النهاية، انتشارات قدس محمدي، لا ط، قم، لا ت.

86- -----، تهذيب الأحكام، دار الأضواء، ط3، بيروت، 1406هـ.ق.

87- محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، روائع التراث العربي، لا ط، بيروت، لا ت.

88- محمد بن حسن (الفاضل الهندي)، كشف اللثام، جماعة المدرسين، ط1، قم، 1416هـ.ق.

89- محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار، دار الجيل، لا ط، بيروت، لا ت.

90- محمد بن علي الطوسي (ابن حمزة)، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، مكتبة آية الله المرعشي، ط1، قم، 1408هـ.ق.

91- محمد بن علي بن بابويه (الصدوق)، الخصال، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، لا ط، بيروت، 1410هـ.ق.

92- -----، من لا يحضره الفقيه، جماعة المدرسين، ط2، قم، لا ت.

93- محمد بن عمر الواقدي، المغازي، نشر دانش إسلامي، لا ط، لا مكان، 1407هـ.ق.

94- محمد بن مكرم (ابن منظور)، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت، 1408هـ.ق.

95- محمد بن مكي العاملي (الشهيد الأول)، الدروس الشرعية، جماعة المدرسين، ط1، قم، 1414هـ.ق.

96- -----، اللمعة الدمشقية، دار الفكر، ط2، قم، 1368هـ.ق.

- 97- -----، غاية المراد في شرح نكت الإرشاد، مكتب الإعلام الإسلامي، ط 1، قم، 1414 هـ.ق.
- 98- محمد بن نعمان (المفيد)، الاختصاص، جماعة المدرّسين، لا ط، قم، لا ت.
- 99- -----، الإرشاد، مؤسسة آل البيت، لا ط، قم، 1413 هـ.ق.
- 100- -----، المقنعة، جماعة المدرّسين، ط 2، قم، 1410 هـ.ق.
- 101- -----، مجموعة مصنفات الشيخ المفيد، المؤتمر العلمي لألفية الشيخ المفيد، ط 1، قم، 1413 هـ.ق.
- 102- محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، دار الأضواء، لا ط، بيروت، 1405 هـ.ق.
- 103- محمد تقي الجعفري، تكابو انديشي ها (مجموعة محاورات)، تنظيم: علي الرافعي، مركز نشر الثقافة الإسلامية، ط 1، طهران، 1373 هـ.ق.
- 104- محمد جعفر جعفري لنگرودي، ترمينولوژی حقوق، لا نا، ط 2، لا مكان، لا ت.
- 105- محمد جواد العاملي، مفتاح الكرامة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 106- محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، دار الكتب الإسلامية، ط 7، طهران، 1392 هـ.ق.
- 107- محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ترجمة: محمد باقر موسوي همداني، بنياد علمي وفكري علامه طباطبائي، لا ط، طهران، 1364 هـ.ق.

108- -----، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، ط2، بيروت، 1393هـ.ق.

109- محمد حميد الله، نامه ها وبيامهاي سياسي حضرت محمد واسناد صدر اسلام، ترجمة: سيد محمد حسيني، سروش، ط1، طهران، 1374هـ.ق.

110- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار المعرفة، ط2، بيروت، 1393هـ.ق.

111- محمد رضا ضياي بيگدلي، اسلام وحقوق بين الملل، شركت سهامی انتشارات، ط3، طهران، 1368هـ.ق.

112- محمد صادقي الطهراني، توضيح المسائل نوين، جامعة علوم القرآن، لا ط، قم، 1409هـ.ق.

113- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، نشر برتو (اسماعيليان)، لا ط، طهران، لا ت.

114- محمد محمدي الريشهري، ميزان الحكمة، دار الحديث، طبعة جديدة 5 مجلدات، لا مكان، لا ت.

115- محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، لا ط، بيروت، 1414هـ.ق.

116- محمد هاشمي، حقوق اساسي جمهوري اسلامي، جامعة الشهيد بهشتي، ط1، طهران، 1372هـ.ق.

117- محمود بن عبد الله الألوسي، تفسير روح المعاني، دار إحياء التراث العرب، بيروت.

118- مرتضى مطهري، مجموعة آثار، انتشارات صدرا، لا ط، قم، 1368هـ.ق.

- 119- ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه، دار الكتب الإسلامية، ط7، قم، 1369هـ.ق.
- 120- -----، توضيح المسائل، مطبوعات هدف، لا ط، قم، لا ت.
- 121- نهج البلاغة، ترجمة وشرح: عبد المجيد معادي خواه، نشر ذره، ط1، طهران، 1373هـ.ق.
- 122- نهج البلاغة، ترجمة وشرح: فيض الإسلام، مطبعة افتاب، طهران، 1326هـ.ق.
- 123- هادي المدرسي، أخلاقيات أمير المؤمنين (ع)، مؤسسة الأعلمي، ط1، بيروت، 1411هـ.ق.
- 124- هوشنك شامبياتي، حقوق جزای عمومي، مؤسسة ويستار، ط3، طهران، 1372هـ.ق.
- 125- وهبة الزحيلي، آثار الحرب، دار الفكر، ط4، دمشق، 1412هـ.ق.
- 126- ويل ديورانت، تاريخ تمدن، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، لا ط، طهران، 1367هـ.ق.
- 127- يعقوب بن إبراهيم الكوفي (أبو يوسف)، كتاب الخراج، المطبعة السلفية، ط5، القاهرة، 1396هـ.ق.
- 128- يوسف البحراني، الحقائق الناضرة، جماعة المدرسين، لا ط، قم، لا ت.
- 129- يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مؤسسة رسالة، لا ط، لا مكان، 1415هـ.ق.