الجامعة الإسلامية- غزة
عمادة الدراسات العليا
كلية الشريعة والقانون
قسم الفقه المقارن

أثر الاحتيال على الدولة الإسلامية في العلاقات الخارجية

«دراسةٌ فقهيةٌ مقارنة»

إعدادُ الطالب:
لؤي محمود محمد الشوربجي

إشرافُ الأستاذِ الدكتور:
ماهر حامد الحولي

قدمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الفقه المقارن من كلية الشريعة والقانون في الجامعة الإسلامية بغزة

١٤٣٣هـ-٢٠١٢م

بسم الله الرحمن الرحيم

إهـــداء

إلى والـــديَّ وأهلي الكرام..

إلى أشياخي وأساتذتي الفضـلاء..

إلى زوجـــتي الفاضلة وبُنيتي العـزيزة..

إلى الثائرين على الظلم في زمان الغـربة..

إلى المجاهدين الصادقين في كل قُطر وزاوية..

إلى طلاب العلم الحريصين عليه كل ساعة وبُرهة..

أُهدي هذا البحث

شكر وتقدير

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، أما بعد:

فإني بعدَ شكرِ اللهِ والثناءِ عليهِ بما هوَ أهلهُ أتقدمُ بخالصِ الشكرِ وعظيمِ الامتنانِ إلى شيخي وأستاذي فضيلةِ الأستاذِ الدكتورِ ماهرِ الحوليِّ حفظهُ اللهُ الذي لم يألُ جهدًا في تسديدي وترشيدي خلالَ هذهِ الرحلةِ العلميةِ اليانعةِ، وأشكرهُ على حفاوتهِ وحسنِ معاملتهِ وتواضعهِ وصبرهِ على مشاقِّ الإشرافِ وعقباتهِ وأسألُ اللهَ تعالى أن يجعلَ ذلكَ في ميزانِ حسناته.

كما أتقدمُ بجزيلِ الشكرِ إلى أساتذتي ومشايخي الذينَ درستُ على أيديهم واستمتعتُ بإفادتهم وغزيرِ علمهم في جميعِ المراحلِ الدراسية.

وأوجهُ شكراً خاصًا للجنةِ المناقشةِ على ما قاموا بهِ من إثراءٍ لهذهِ الرسالةِ العلميةِ بلحظاتهم الموفقةِ ونقداتهم المسددةِ وهما:

فضيلةُ الدكتور رفيق أسعد رضوان حفظه الله

وفضيلةُ الدكتور محمد اسعيد العمور حفظه الله

ولا أنسى في هذا المقامِ أن أسجلَ شكري وتقديري لكلِّ من أعانني على إتمامِ هذهِ المسيرةِ العلميةِ وأخصُّ بذلكَ والديَّ الكريمينِ الذَّينِ بذلا كلَّ ما يملكا في سبيلِ الوصولِ إلى الهدفِ المنشود، وزوجتي الفاضلةَ التي سهرتِ الليالِيَ مُعينةً محتسبةً، وإخواني من طلبةِ العلمِ الذينَ لم يَضِنُّوْا عليَّ بإفاداتهم وإعانتهم وأخصُّ منهم أخي الحبيبَ فضيلةَ الشيخِ عمادَ الدايةَ حفظه الله وأسألُ اللهَ تعالى أن يجعلَ ذلكَ في ميزانِ حسناتهم.

وأخيرًا فإنَّ الشكرَ للهِ وحده أن هداني للإسلامِ ووفقني لنيلِ العلمِ النافعِ الذي لا صلاحَ للدنيا والآخرةِ إلا بهِ، فهوَ المحمودُ على كلِّ حالٍ، وصلى اللهُ على محمدٍ وآلهِ وصحبهِ وسلمَ تسليمًا كثيرًا.

مقدمة:

الحمدُ للهِ الذي لم يُستفتحْ بأفضلَ من اسمهِ كلامٌ، ولمْ يستنجحْ بأحسنَ من صنعهِ مرامٌ، حمداً لا انقطاعَ لراتبهِ، ولا إقلاعَ لسحائبهِ، وأشهدُ أنْ لّا إلهَ إلا اللهُ شهادةً تفوقُ التمامَ، وتفاوقُ الغمامَ، وأشهدُ أنَّ محمداً عبدُ اللهِ وسولهُ لبنةَ التمامِ ومسكَ الختامِ، وصلى اللهُ وسلمَ عليهِ ما تعاقبَ الجديدانِ وتباعدَ الخافقان[1]، وعلى آلهِ العظامِ وصحبهِ الكرامِ وسلمَ تسليماً كثيراً بلا انقطاعٍ ولا إبْلَاْم[2].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾[3].

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾[4].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا (٧٠) يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾[5].

أما بعدُ: فإنَّ أصدقَ الحديثِ كلامُ اللهِ تعالى، وأحسنَ الهديِ هديُ محمدٍ ﷺ، وشرَّ الأمورِ محدثاتُها، وكلَّ محدثةٍ بدعةٌ، وكلَّ بدعةٍ ضلالةٌ، وكلَّ

---

(١) الجديدان: الليل والنهار، والخافقان: المشرق والمغرب. انظر: ابن قتيبة: أدب الكاتب (ص: ٣٩).

(٢) الإبلام: السكوت. انظر: ابن فارس: مقاييس اللغة (١/ ٢٩١).

(٣) (سورة آل عمران: ١٠٢).

(٤) (سورة النساء: ١).

(٥) (سورة الأحزاب: ٧٠، ٧١).

ضلالةٍ في النار.

إنَّ الشرعةَ الإلهيةَ ارتسمَ فيها أحكامٌ عدةٌ، ومقاصدُ جِلّة، فهيَ موسومةٌ بالشمولِ والكمالِ، محوطةٌ بسياجِ الإحكامِ والإتقانِ، ويلوحُ هذا في التنوعِ التشريعيِ الذي يبدأُ بعلاقةِ المرءِ بربهِ، وينتهي بعلاقةِ الناسِ بعضِهم بعضاً، وهيَ أجناسٌ مختلفةٌ يندرجُ تحتَها أنواعٌ متعددةٌ منَ العلائقِ والروابطِ تتمثلُ في المعاملاتِ والأحوالِ الشخصيةِ والعقوباتِ والأحكامِ السلطانية.

وهذا الأخيرُ من أهمِّها شأنًا وأعلاها قدرًا؛ لأنهُ يمثلُ القالبَ الذي يُصبغُ فيهِ البشرُ بصبغةِ العبوديةِ، ويساسونَ بالمثلِ العليا والأخلاقِ الرفيعةِ، ويتخلصونَ منَ العوائقِ التي تفرزُها النظرياتُ العقليةُ الصِّرفةُ التي مبناها- أصلًا وفرعًا- على الشهواتِ الرَّدِيَّةِ والنزواتِ القاتلة.

ومن أجلِ ذا كانَ اختياري الكتابةَ في هذا البابِ الخصيبِ الذي تمسُّ الحاجةُ إليهِ في عالمِ الساعةِ المُتَّسِمِ بالتطورِ في أقصى ذروتهِ والتقنيةِ في أسمى تجلياتها.

وبعدَ البحثِ الدؤوبِ عنْ موضوعٍ مناسبٍ عَنَّ في خاطري هذا العنوان: "أثرُ الاحتيالِ على الدولةِ الإسلاميةِ في العلاقاتِ الخارجيةِ؛ دراسةٌ فقهيةٌ مقارنة".

أولاً: أهمية الموضوع:

وتظهرُ فيما يلي:

١- إنَّ المكيدةَ والحيلَ والخداعَ هوَ سبيلُ الكفارِ في النيلِ منَ المسلمينَ، وقد أمرنا اللهُ تعالى بالحذرِ والحيطةِ، لا سيما عندَ تكالبِ الأعداءِ وشدِّةِ كَلَبِهِمْ وكيدهم، ولا يَتَحَصَّلُ ذلك إلا بدراسةِ هذهِ الأساليبِ ومعرفتِها لتجنبِ أخطارها.

٢- قولهُ ﷺ:«الحَـرْبُ خَدْعَةٌ»[١] يشيرُ إلى قاعدةٍ عامةٍ تحتاجُ إلى بيانِ مفرداتِها والغوصِ في أعماقِها، وأنهُ يجبُ على المسلمينَ ألا يلدغوا من داخلهم فيستغفلَهم العدوُ ويستضعفَهم.

٣- بيانُ الآثارِ المترتبةِ على الاحتيالِ في العلاقاتِ الخارجيةِ سلمًا وحربًا؛ مما يزيدُ في الوعيِ السياسيِّ للقادةِ والحكامِ في بناءِ الدولةِ الإسلامية.

٤- بيانُ المُحَـدِّدَاتِ التي تضبـطُ الحيلَ في العلائقِ الدوليةِ، وما ينتجُ عن ذلكَ من أحكامٍ شرعيةٍ وترتباتٍ جزائية.

ثانياً: أسبابُ اختيارِ الموضوع:

يعودُ سببُ الاختيارِ إلى ما يلي:

١- ما أشرنا إليه آنفاً من أهمية الموضوع وخطورته يعتبر أحد أسباب اختياره.

٢- افتقار الدراساتِ العلميةِ في العلاقاتِ الخارجيةِ من جهةِ التحيلِ في أحكامها ومبانيها.

٣- إنَّ التغافلَ عن دراسةِ الآثارِ المترتبةِ على ذلكَ يؤدي إلى خطرٍ محدقٍ وشرٍ مستطيرٍ يصيبُ الدولةَ الإسلاميةَ في مقتلٍ، ويجعلُها عرضاً ثميناً في ساحةِ الصراعِ معَ أعدائها وخصومها.

٤- شهدَ التاريخُ الحاضرُ أبشعَ وسائلِ الاحتيالِ وطرقِ المكرِ والمخادعةِ التي تطورت معَ العلمِ الحديثِ، وأصبحَ مدارُ السلمِ والحربِ

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الجهاد والسير، باب الحرب خدعة، (٤/ ٦٣)، حديث رقم: (٣٠٣٠)؛ مسلم في صحيحه: كتاب الجهاد والسير، باب جواز الخداع في الحرب، (٣/ ١٣٦٢)، حديث رقم: (١٧٤٠).

عليها ومناطُ القوةِ والضعفِ مرتكزٌ إليها.

ثالثاً: الدراسات السابقة:

لم أجدْ بعدَ البحثِ والتنقيبِ – في حدودِ اطِّلاعي– من تكلمَ في أثرِ الاحتيالِ على الدولةِ الإسلاميةِ في العلاقاتِ الخارجيةِ، بيدَ أنَّ طائفةً منَ العلماءِ أفردت تصانيفَ في بيانِ تحريمِ الاحتيالِ ومآلاته الدنيويةِ والأخرويةِ، ومن أهمها:

١- إبطالُ الحيلِ للإمامِ ابنِ بطةَ العكبري؛ وهو مصنف مختصر أوضح فيه الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة وآثار الصحابة على تحريم التحيل في الزواج والطلاق والخلع ونحوها.

٢- بيانُ الدليلِ على بطلانِ التحليلِ لشيخِ الإسلامِ ابنِ تيميةَ، وهوَ من أقوى الكتب العلميةِ في تحريمِ الاحتيالِ، والردِّ على من يجيزها، ولكنه لم يتحدثْ عن أثرِ احتيالِ الكفارِ على الدولةِ الإسلامية.

٣- إعلامُ الموقعينَ عن ربِّ العالمينَ للإمامِ ابنِ القيمِ؛ وقد أفردَ في هذا الكتاب الفريد قسماً كبيراً عن الحيلِ، ومعظمُ ما فيه مستمدٌ من كلامِ شيخه ابنِ تيميةَ في بيانِ الدليلِ، لكنه تميزَّ بمزيدٍ منَ الترتيبِ والتنسيق.

٤- الموافقاتُ للإمامِ الشاطبيِّ؛ وقد أفرد قسمًا من كتابه للكلامِ عنِ الحيلِ، وبَيَّنَ علاقته بالمقاصدِ الشرعيةِ، ولم يتطرقْ إلى موضوعِ الرسالةِ بقدرِ تحريرِ المسألةِ أصوليًا.

وهذهِ المراجعُ التي تلوتُ لا يجري شيءٌ منها على أحكامِ العلائقِ الخارجيةِ والسياسةِ الدوليةِ بأبعادها المترامية وفروعها المتكاثرةِ، ومؤلفوها أطنبوا في ذمِّ التحيلِ في الأحكامِ التي هيَ دونَ ذلكَ، وكثيرٌ منَ المصنفاتِ العصريةِ والرسائلِ العلميةِ اطَّرَدَتْ متونها على هذهِ الطريقةِ، والسابرُ في الأحوالِ السائرةِ يرى هولَ التحيلِ في مجالِ العلاقاتِ الدولية؛ لذا كانَ لا بدَّ من تشميرٍ لعلاجِ هذهِ الظاهرةِ وذكرِ فروعها ومعرفةِ أحكامها ومراميها.

رابعاً: خطة البحث:

يتكوَّن البحث من مقدمة وثلاثة فصول:

المقدمة؛ وتشتمل على ما يلي:

- **أهميَّة الموضوع.**
- **أسباب اختيار الموضوع.**
- **الدِّراسات السابقة.**
- **خطة البحث.**
- **منهج البحث.**

الفصل الأول: حقيقة الاحتيال والعلاقات الخارجية وما يتعلق بها؛ وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الاحتيال والعلاقات الخارجية؛ وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة الاحتيال لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: حقيقة العلاقات الخارجية لغة واصطلاحاً.

المطلب الثالث: حقيقة الدولة وأركانها.

المطلب الرابع: حقيقة دار الإسلام ودار الكفر.

المطلب الخامس: حقيقة الاحتيال على الدولة الإسلامية في العلاقات الخارجية.

المبحث الثاني: الأدلة الشرعية على منع الاحتيال في العلاقات الخارجية؛ وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الأدلة الشرعية على تحريم الاحتيال في الأحكام عامة.

المطلب الثاني: الأدلة الشرعية على تحريم الاحتيال في العلاقات الخارجية.

المبحث الثالث: أنواع الاحتيال وأحكامه؛ وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أقسام الاحتيال وأحكامه عند العلماء.

المطلب الثاني: علاقة التقسيم بالاحتيال في العلاقات الخارجية.

الفصل الثاني: أثر الاحتيال على الدولة الإسلامية في حالة الحرب؛ وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أثر الاحتيال في الأحكام المتعلِّقة بالقتال؛ وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الأثر المترتب على تجنيد دار الحرب للجواسيس.

المطلب الثاني: أثر التقنية الحديثة في التجسس على الدولة الإسلامية.

المطلب الثالث: أثر استغلال دار الحرب للشائعات في الدولة الإسلامية.

المبحث الثاني: أثر الاحتيال في الأحكام المتعلِّقة بالأسرى؛ وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الأسير لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: تترس العدو بأسرى المسلمين.

المطلب الثالث: تحصن العدو بأسرى المسلمين.

المطلب الرابع: حكم إسلام الأسير.

المبحث الثالث: أثر الاحتيال في الأحكام المتعلِّقة بالفيء والغنائم؛ وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة الفيء والغنائم.

المطلب الثاني: التدخل العسكري في أراضي الدولة الإسلامية.

المطلب الثالث: الاستيلاء على أراضي المسلمين بالشراء.

المطلب الرابع: أثر احتيال اليهود في اغتصاب أرض فلسطين.

الفصل الثالث: أثر الاحتيال على الدولة الإسلامية في حالة السلم؛ وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: أثر الاحتيال في عقد الذمة؛ وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة عقد الذمة لغة واصطلاحًا.

المطلب الثاني: أثر دفع الجزية تحت مسمى آخر في نفوذ عقد الذمة.

المطلب الثالث: أثر الاحتيال في شروط عقد الذمة ولوازمه.

المبحث الثاني: أثر الاحتيال في عقد الهُدنة والمعاهدات؛ وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة الهدنة والمعاهدات لغة واصطلاحًا.

المطلب الثاني: أثر الاحتيال في صيغة عقد الهدنة وألفاظها.

المطلب الثالث: أثر خيانة المعاهدين في استدامة عقد الهدنة.

المطلب الرابع: أثر الشروط المتضمنة للاحتيال في الهدنة والمعاهدات.

المبحث الثالث: أثر الاحتيال في عقد الأمان؛ وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة عقد الأمان لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: أثر الاحتيال للحصول على عقد الأمان.

المطلب الثالث: أثر احتيال المستأمنين بأمن الدولة الإسلامية وسلامتها.

المبحث الرابع: أثر الاحتيال في المفاوضات؛ وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة المفاوضات ومشروعيتها.

المطلب الثاني: صور الاحتيال على الدولة الإسلامية في المفاوضات.

المطلب الثالث: الآثار الشرعية المترتبة على الاحتيال في المفاوضات.

خاتمة؛ وتشتمل على ما يلي:

- **أهم النتائج.**
- **التوصيات.**

خامساً: منهج البحث:

١- التزمت التَّأصيل العام للمسألة المبحوثة من خلال الأدلَّة الإجمالية من كتاب وسنة وما أحال عليهما واستناداً إلى الأقوال المنثورة في الكتب المعمورة في هذا الفن.

٢- اتبعت المنهج الاستقرائي – حَسَب الإمكان – عند التفريع والتطبيق لما أصَّلته.

٣- صوّرت المسائل الفقهية بتحرير المَحَلِّ المتنازع فيه.

٤- ذكرت أقوال العلماء وخلافهم فيها وعزوتها إلى مصادرها الأصلية؛ فإن تعذر قلت: نقلًا عن كتاب كذا..

٥- ذكرت سبب النزاع في المسألة؛ فإن كان مبيَّنًا منصوصًا عليه في كتب الفقهاء عزوته إليهم، وإن لم يكن كذلك اجتهدت في بيانه.

٦- ذكرت أدلة كل فريق مع مراعاة مراتب الأدلة على هذا النحو (الكتاب، السنة، الإجماع، القياس، المعقول، وغيرها إن وجد).

٧- بينت وجه الدلالة لما ذكروه من أدلَّة من خلال الرجوع إلى أقوالهم وتأملها وعزوت ذلك إليهم.

٨- اجتهدت في بيان وجه الدلالة فيما لم ينصوا عليه من خلال فهمي للمسألة.

٩- التزمت الترجيح في مسائل الخلاف مع بيان الأسباب التي دعتني إلى ذلك.

١٠- عزوت الآيات إلى أرقامها وسورها في المصحف.

١١- خرجت الأحاديث والآثار من مصادرها متبعاً المنهج التالي:

أ. إذا كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بالعزو إليهما.

ب. وإذا كان في غيرهما وأخرجه أحد البقية من التسعة أو بعضهم أو جميعهم عزوت إليهم دون غيرهم.

ت. وإن لم يخرِّجه أحد التسعة عزوته إلى مصدره الأصلي.

ث. عند تخريجي للأحاديث أذكر اسم الكتاب والباب والجزء والصفحة ورقم الحديث، وإن لم يتوفر ذلك أكتفي بالجزء والصفحة ورقم الحديث.

ج. نقلت الحكم على الأحاديث الواردة معتمدًا على أقوال علماء هذا الفن، وإذا لم أجد شيئًا، اجتهدت في الحكم عليه من خلال القواعد المقررة في علم مصطلح الحديث.

١٢- اتبعت عند نقل أقوال العلماء ونصوصهم ما يلي:

أ. وضعت علامتي التنصيص «..» على النصِّ المنقول بلا تصرف.

ب. إذا كان هناك تصرُّف يسير فإنِّي أضع علامتي التنصيص مع إثبات ذلك في الهامش.

ت. إذا كان التصرف كبيراً، أو قمت بصياغة النصِّ بعبارتي، فلا أضع علامتي التنصيص وأكتفي بالعزو إلى النصِّ الذي اقتبست منه.

١٣- اتبعت ما يلي عند تعريف المصطلحات:

أ. إذا كانت التعريفات متوافقة أو متقاربة اكتفيت بأحدها دون ذكرٍ لكلِّ تعريف، ولكنِّي تجاوزت ذلك في تعريف دار الإسلام والحرب والمفاوضات لأهميتها.

ب. إذا كانت التعريفات مختلفة ذكرت أهمَّ ما وقفت عليه مع اختيار أحدها وبيان السَّبب الذي دفعني لذلك.

ت. قمت بشرح بعض التعريفات التي تحتاج لبيان، ولم ألتزم ذلك في جميع المصطلحات الواردة في متن البحث.

١٤- وضَّحت المعاني المبهمة والمشكلة للكلمات الواردة في متن الكتاب من خلال الرجوع إلى كتب الغريب واللغة.

١٥- اقتصرت في التشكيل على الآيات والأحاديث والآثار والكلمات الغريبة والعبارت الموهمة.

١٦- قمت بصناعة فهرس للآيات والأحاديث والآثار والمراجع والموضوعات مسهلًا الاستفادة السريعة من البحث ومعرفة الطبعات التي اعتمدت عليها في العزو.

الفصل الأول

حقيقة الاحتيال في العلاقات الخارجية وأنواعه وأحكامه

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول/ مفهوم الاحتيال والعلاقات الخارجيـــــة

المبحث الثاني/ الأدلة الشرعية على منع الاحتيال في العلاقات الخارجية

المبحث الثالث/ أقسام الاحتيال وأحكامه

المبحثُ الأول: مفهومُ الاحتيال والعلاقاتِ الخارجية

المطلبُ الأول: حقيقةُ الاحتيال لغةً واصطلاحًا:

الفرعُ الأول: الاحتيالُ لغةً:

احتالَ الرجلُ يحتالُ احتيالاً والثلاثيُّ منهُ حولَ؛ وهوَ أصلٌ واحدٌ يدلُ على تحركٍ في دورٍ، تقولُ: ما أحولَ فلاناً، وإنهُ لذو حيلةٍ، والحيلةُ بالكسرِ: الاسمُ منَ الاحتيال. والمَحَالةُ: الحيلةُ نفسها.

والاحتيالُ والمحاولةُ: مطالبتك الأمرَ بالحيلِ، وكلُّ من رامَ أمراً فقد حاولَ؛ وحالَ الشيءُ إذا تغيرَ عن حاله، والحِولُ يجري مجرى التحويل[1].

والحاصلُ أنَّ الاحتيالَ في اللغةِ طلبُ الحيلةِ، وهوَ الحذقُ وجودةُ النظرِ والقدرةُ على دقةِ التصرف[2].

الفرعُ الثاني: تعريفُ الألفاظِ ذاتِ الصلةِ بالاحتيال:

أولاً: تعريف المكر لغة واصطلاحاً:

المكرُ لغة:

يطلقُ المكرُ في اللغةِ على معنيين:

أحدهما: الاحتيالُ والخداع؛ وهوَ ماكرٌ ومكَّارٌ ومكور.

والثاني: خدالةُ الساق؛ ومنهُ امرأةٌ ممكورةُ الساقينِ، والمعنى الأولُ هوَ المرادُ في هذا السياق[3].

---

(١) انظر: الفراهيدي: العين (٣/ ٢٩٧)؛ ابن دريد: جمهرة اللغة (١/ ٥٧٠)؛ الأزهري: تهذيب اللغة (٥/ ١٥٨)؛ الزجاج: معاني القرآن وإعرابه (٣/ ٣١٥)؛ ابن فارس: مقاييس اللغة (١٢١/٢)؛ الجوهري: الصحاح (٢١٢/٤).

(٢) انظر: ابن منظور: لسان العرب (١١/ ١٨٥).

(٣) انظر: ابن فارس: مقاييس اللغة (٥/ ٣٤٥)؛ الفيروزآبادى: القاموس المحيط (ص: ٤٧٧).

المكر اصطلاحاً:

قالَ الجرجاني: «المكر: إيصالُ المكروهِ إلى الإنسانِ من حيثُ لا يشعر»[١].

والعلاقةُ بينَ المكرِ والاحتيالِ تلازميةٌ بحيثُ يلزمُ من أرادَ مضرةَ الغيرِ من حيثُ لا يشعرُ أن يكونَ محتالاً وقادراً على دقةِ التصرفِ في الأمور.

ثانياً: تعريف الخدع لغة واصطلاحاً:

الخدع لغة:

الخدعُ والإخداعُ إخفاءُ الشيءِ؛ وبذلكَ سُمِّيتِ الخزانةُ المَخْدَعُ. ومنهُ خدعتَ الرجلَ ختلته. ومنه: «الحَرْبُ خَدْعَةٌ»[٢]. ويقالُ خدعَ الريقُ في الفمِ، وذلكَ أنهُ يَخفى في الحلقِ ويغيب[٣].

الخدع اصطلاحاً:

قالَ الزمخشريُّ: «والخدع: أن يُوهمَ صاحبه خلافَ ما يريدُ بهِ منَ المكروهِ. من قولهم: ضبٌّ خادعٌ وخَدِع، إذا أَمَرَّ الحارشُ يده على بابِ جُحرهِ أوْهَمَه إقبالَه عليهِ ثمَّ خرجَ من بابٍ آخر»[٤].

ويجتمعُ كلٌّ منَ الخدع والحيلةِ في معنى التحوُّلِ؛ فإنَّ الأولَ تحولٌ بالشخصِ عن مرادِ الخيرِ والثاني يمثلُ نمطَ التحوُّلِ في الأشياء.

ثالثاً: تعريف الكيد لغة واصطلاحاً:

الكيدُ لغة:

قالَ أهلُ اللغةِ: الكيد: المعالجةُ. قالوا: وكلُّ شيءٍ تعالجه فأنتَ تكيده،

---

(١) انظر: الجرجاني: التعريفات (ص: ٢٢٧).

(٢) سبق تخريجه: (ص: هـ)

(٣) انظر: ابن فارس: معجم مقاييس اللغة (١٦٢/٢، ١٦٣).

(٤) انظر: الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (١/ ٥٦).

هذا هو الأصلُ في البابِ، ثمَّ يسمونَ المكرَ كيداً، **قالَ اللهُ تعالى:** ﴿أَمْ يُرِيدُونَ كَيْدًا﴾[1]، والكيدُ: الحرب، يقال: خرجوا ولم يلقوا كيداً، أي حرباً[2].

الكيدُ اصطلاحاً:

قالَ الجرجانيُّ: «الكيد: إرادةُ مضرَّةِ الغيرِ خفيةً، وهوَ منَ الخَلْقِ: الحيلةُ السيئةُ، ومنَ اللهِ: التدبيرُ بالحقِّ لمجازاةِ أعمالِ الخلق»[3].

ومن خلالِ التعريفِ يظهرُ أنَّ العلاقةَ بينَ الكيدِ والحيلةِ ضمنيةٌ، فإنَّ الأولَ داخلٌ في الثاني ولا قوامَ لهُ إلا به.

الفرعُ الثالثُ: الاحتيالُ في اصطلاحِ الفقهاء:

إنَّ لفظَ الاحتيالِ يحتملُ معنيينِ عندَ النظرِ فيهِ من جهةِ الاصطلاحِ أحدهما: عامٌ والآخر: خاصٌ، كما أنَّ لهُ حقيقةً عرفيةً أخصَّ منَ المعنى العامِّ وذلكَ آيلٌ إلى سَعَةِ دلالته وغزارةِ مادته، وسأفصحُ البيانَ عن ذلكَ كلِّه.

أولاً: المعنى العام[4]:

ينبغي العلمُ بأنَّ الحيلةَ اسمٌ منَ الاحتيالِ، والكلامُ فيها فرعٌ عنهُ وداخلٌ تحته، إذ سبقَ في بيانِ أئمةِ اللغةِ ما يوضحُ أنَّ الاحتيالَ طلبُ الحيلةِ، وهذا هوَ القدرُ الزائدُ عندَ قراءةِ تعاريفِ العلماءِ للفظِ الحيلة.

قالَ الجرجانيُّ: «الحيلةُ: اسمٌ منَ الاحتيالِ، وهيَ التي تحوِّلُ المرءَ عما

---

(١) (سورة الطور: ٤٢).

(٢) انظر: ابن فارس: مقاييس اللغة (٥/ ١٤٩).

(٣) انظر: الجرجاني: التعريفات (ص: ١٨٩).

(٤) المراد بالمعنى العام هو ما يدلُّ عليه اللفظ في أصوله الكلية – دون النَّظر إلى خصائصه – في فنٍّ معيَّن.

يكرهه إلى ما يحبه»[١].

وعرفهُ ابنُ نجيمٍ: «الْحذقُ في تدبيرِ الأمورِ، وهيَ تقليبُ الفكرِ حتى يهتديَ إلى الْمقصود»[٢].

وعرفَ ابنُ حجرٍ والعينيُ الحيلةَ فقالا: «ما يُتوصَّلُ بهِ إلى مقصودٍ بطريقِ خفيٍّ»[٣].

وعندَ التأمّلِ في هذهِ التعاريفِ وسبرِ حدودها، يظهرُ أنَّ هؤلاءِ الأئمةَ تطلعوا إلى المعنى العامِّ في الاسمِ ومصدره، وهوَ الغايةُ التي يُتوصَّلُ إليها بسبيلِ الإخفاءِ وطريقِ التعميةِ وذلكَ بقصدِ أنواعٍ منَ الفطنةِ والذكاءِ لتحصيلِ المرادِ معَ قطعِ النظرِ عنِ الدوافعِ التي قد تدفعُ المحتالَ إلى مقصودٍ سيِّءٍ بالمحتالِ عليهِ أو إرادةِ الخيرِ له.

ثانياً: المعنى العرفي:

قالَ ابنُ القيمِ: «فالحيلةُ هيَ نوعٌ مخصوصٌ منَ التصرفِ والعملِ الذي يتحولُ بهِ فاعله من حالٍ إلى حالٍ، ثمَّ غلبَ عليها بالعرفِ استعمالها في سلوكِ الطرقِ الخفيةِ التي يتوصلُ بها الرجلُ إلى حصولِ غرضه، وسواءٌ كانَ المقصودُ أمراً جائزاً أو محرماً، بحيثُ لا يتفطنُ له إلا بنوعٍ منَ الذكاءِ والفطنةِ؛ وهذا أخصُّ من موضوعها في أصلِ اللغة»[٤].

ثالثاً: المعنى الخاص[٥]:

عرفهُ شيخُ الإسلامِ ابنُ تيميةَ بتعريفاتٍ متعددةٍ حيثُ إنهُ أشهرُ من

---

(١) انظر: الجرجاني: التعريفات (ص: ٩٤).

(٢) انظر: ابن نجيم المصري: الأشباه والنظائر (ص: ٣٥٠).

(٣) انظر: ابن حجر: فتح الباري (١٢/ ٣٢٦)؛ العيني، عمدة القاري (٢٤/ ١٠٨).

(٤) انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ١٨٨) بتصرف.

(٥) المعنى الخاص هو ما يدل عليه اللفظ في مجال معيَّن بحيث يكون جامعاً مانعاً.

صنَّفَ في الحيلِ وردَّ على أصحابها، ولذلكَ لا غروَ أن أسوقَ لهُ أكثرَ من عبارةٍ في بيانِ حقيقةِ الاحتيال.

التعريفُ الأول: «أن يقصدَ بالعقودِ الشرعيةِ ونحوها غيرَ ما شرعت العقودُ له»[١].

التعريفُ الثاني: «أَنْ يصرفَ اللفظَ عن مُوْجِبِهِ عندَ الإطلاق»[٢].

التعريفُ الثالث: «أن يقصدَ سقوطَ الواجبِ أوْ حلَّ الحرامِ، بفعلٍ لم يَقْصِدْ بهِ ما جُعِلَ ذلكَ الفعلُ لهُ، أوْ ما شرع». فهوَ يريدُ تغييرَ الأحكامِ الشرعيةِ بأسبابٍ لم يقصد بها ما جعلت تلكَ الأسبابُ لهُ، وهوَ يفعلُ تلكَ الأسبابَ لأجلِ ما هوَ تابعٌ لها، لا لأجلِ ما هوَ المتبوعُ المقصودُ بها، بل يفعلُ السببَ لما ينافي قصده من حكمِ السبب [٣].

وعرفهُ ابنُ القيمِ بأنهُ «التوصلُ إلى الغرضِ الممنوعِ منهُ شرعاً أو عقلاً أو عادة»[٤].

وعرفهُ الشاطبيُّ بأنه: «قلبُ الْأحكامِ الثّابتةِ شرعًا إلى أَحكامٍ أخرَ، بفعلٍ صحيحِ الظاهرِ لغوٍ في الباطنِ، سواءٌ كانت الأحكامُ من خطابِ التكلِيفِ أَو من خطابِ الوضع»[٥].

وعرفه أيضاً بأنه: «تقديم عمل ظاهرِ الْجوازِ لِإبطالِ حكمٍ شرعيٍّ وتحويلُه في الظاهر إلى حكم آخر»[٦].

---

(١) انظر: ابن تيمية: الفتاوى الكبرى (٦/ ١٠٧).
(٢) انظر: المرجع السابق (٦/ ١٨٧).
(٣) انظر: المرجع السابق (٦/ ١٧).
(٤) انظر: ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ١٨٨).
(٥) انظر: الشاطبي: الموافقات (٣/ ١٠٨).
(٦) انظر: المرجع السابق (٥/ ١٨٧).

التعريف المختار:

إنَّ ما سبق من تعريفٍ للاحتيالِ ورسمٍ لحقيقته لدى المحققين من أهل العلم تختلف عبارته بحسب المقام الذي يتناوله كلٌّ منهم، فإنَّ بعض التعاريف تشبه أن تكون إلى حَدِّ الضابطِ أقربَ وذلك لانحصارها في باب واحد من أبواب الشريعة كالمعاملات أو الجنايات ونحو ذلك، وهذا المعنى تكرَّر كثيراً في نظر شيخ الإسلام ابن تيمية، والسبب في ذلك اعتبار هذه الأبواب مما يغلب فيها التحيل وقلب الأحكام الشرعية.

ومنها ما يكون بمثابة قاعدة عامة في الاحتيال، لأنَّ النظر مصروفٌ إلى المعنى الكليِّ والمقصدِ الشرعيِّ دون التَخَوُّضِ في آحاد الفروع وجزئيات المسائل، ويظهر هذا جلياً في تعريف الشاطبيِّ رحمه الله، ويفهم من كلام ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله.

ويمكن صياغة تعريف للاحتيال بأنه: «قصد إبطال حكم شرعيٍّ بتقديم الجائز ظاهراً المتضمِّنِ للمحرَّمِ باطناً».

شرح التعريف ومحترزاته:

(قصد) جنسٌ في التعريف يشمل القصد الحسن والسيء.

(إبطال) قيدٌ يُخْرِجُ القصدَ الحسن.

(حكم شرعي) قيدٌ يخرجُ الأحكامَ العاديةَ والعقليةَ؛ لأنَّ التحيل فيها مذموم بالنسبة إلى مآلاتها لا ذاتها.

(بتقديم الجائز ظاهراً) قيدٌ يخرج الجائز ظاهراً وباطناً.

(المتضمن للمحرم باطناً) قيدٌ للجائز يخرج المحرم الظاهر، لأنه لا سبيل على الاحتيال به.

الفرع الرابع: الاحتيال في القانون:

عرفه محمود نجيب حسني بأنه «الاستيلاء على مال مملوك للغير بخداعه وحملِه على تسليم ذلك المال»(١).

وعرفه معجم اللغة العربية المعاصرة بأنه: «جُنْحَةٌ يجترمها من يَبْتَزُّ مالَ الغير بالخَديعَة»(٢).

وفي مشروع قانون العقوبات الفلسطيني المادة (٣٦٠) تعريف لجريمة الاحتيال والذي أطلق عليها مسمى النَّصْبِ وهو «الحصول على مال مملوك للغير إما باستعمال طريقة احتيالية مدعمة بمظاهر خارجية من شأنها خداع المَجْنِيِّ عليه في واقعة تنتمي إلى الماضي أو الحاضر، وإما باتخاذ اسم كاذب أو صفةٍ غير صحيحة بما يحمله على الاعتقاد بصدق ما يدعيه الجاني وتسليم المال نتيجةً لذلك»(٣).

وبهذا يظهر أن الاحتيال في القانون يختص بالجرائم المالية، وعلى هذا درج القانونيون في تعريفهم له، وذلك خلاف حقيقته الشرعية فإنها أشمل من انحصارها في الأموال، فهي تدخل في العبادات والمعاملات والجنايات.

ويرى الباحث أن هذا الحصر في القانون سببُه الطبيعةُ الوضعيةُ التي تُدوِّن ما تتناهى إليه العقول مجردة عن نصوص الكتاب والسنة، وَسَرْعَانَ ما نرى هذه التعريفات قد تغيرت لنشوء وقائع حادثة وغرائب قضائية في المجالات غير المالية تدفع بواضعي القانون إيجاد تعريف أشمل مناسب للمقام.

---

(١) انظر: حسني: جرائم الاعتداء على الأموال في قانون العقوبات اللبناني (ص: ٢١١).

(٢) انظر: أحمد عمر وآخرون: معجم اللغة العربية المعاصرة (١/ ٥٨٧).

(٣) انظر: مشروع قانون العقوبات الفلسطيني، بوابة فلسطين القانونية http://pal-lp.org/v8745.html.

المطلب الثاني: حقيقة العلاقات الخارجية:

الفرع الأول: تعريف العلاقات الخارجية لغة:

أولاً: العلاقات لغة:

العلاقات جمع عَلاقة وتجمع على عَلائق، ومعناها في اللغة أن يُناط الشَّيء بالشيء العالي؛ ومنه العَلاقَةُ، ويكسر: الحُبُّ اللَّازمُ للقلب، أو بالفتح: في المَحَبَّة ونحوها وبالكَسْرِ: في السَّوْطِ ونَحْوِه[1].

ثانياً: الخارجية لغة:

الخارجية من خرج يخرج خروجاً، وهذا الأصل يدل على معنيين:

الأول: النفاذ عن الشيء؛ ومنه الخراج، والخرْج: الإتاوة؛ لأنَّه مال يُخرجه المُعطي.

والثاني: اختلاف لونين؛ ومنه الخرْج لونان بين سواد وبياض؛ يقال نَعَامة خَرْجاء[2].

والمعنيان يصدقان على الخارجية بالمعنى المراد هنا وذلك لأنَّها نافذة ومختلفة عن حدود الدَّولة الإسلامية.

الفرع الثاني: تعريف العلاقات الخارجية اصطلاحاً:

رأيتُ كثيراً ممن صنَّف في العلاقات الدولية لا يفرقون بينها وبين العلاقات الخارجية من حيثُ المعنى والإطلاق[3]، وآخرون يرون أنَّ

---

(١) انظر: ابن فارس: مقاييس اللغة (٤/ ١٢٥)؛ الجوهري: الصحاح (٤/ ١٥٣١)؛ الفيروزآبادي: القاموس المحيط (ص: ٩١١).

(٢) انظر: ابن فارس: مقاييس اللغة (٢/ ١٧٥).

(٣) ومن هؤلاء الدكتور عارف أبو عيد في كتابه العلاقات الخارجية في دولة الخلافة (ص:١٥-٢١)، والدكتور محمد الصادق عفيفي في كتابه المجتمع الإسلامي والعلاقات الدولية (ص: ١١٢) وغيرهم.

العلاقاتِ الخارجيةَ جزءٌ من العلاقات الدولية، ويعللون هذا بأن العلاقات الدولية تشمل مُخْرَجَاْتُهَا تدخلاً في السياسات الداخلية لبعض الدول(١).

وقد عرَّف العلاقاتِ الخارجيةَ الدكتورُ سعيد المهيري فقال: «هي العلاقات والصِّلات التي تقيمها الدولة الإسلامية مع غيرها من الدول والجماعات والأفراد لتحقيق أهداف معينة وَفقاً للشريعة الإسلامية»(٢).

وفي نظري أن الفرق بين المصطلحين هيِّن، ولا يَسَعُ التمييزُ بينهما بشكل قاطع، إذ الغالب في العلاقات الدولية تنظيم السياسات الخارجية، وما خرج عن ذلك يكون استثناءً لا حكم له.

ومن هنا يتضح الفرق بين السياسة الخارجية والعلاقات الخارجية، فالأولى تعني: «برنامج عمل الدولة فى المجال الخارجيِّ والذى يتضمَّن الأهداف الخارجية التى تسعى الدولة إلى تحقيقها فضلاً عن الوسائل اللازمة بعمليتين أساسيتين»(٣).

وبعبارة أوضح هي: «الخُطَّةُ التى ترسم العلاقات الخارجية لدولة مع غيرها من الدول»(٤).

وخلاصة القول أن السياسة الخارجية تعني وضع الخطط اللازمة لإجراء العلاقات الخارجية، فهي بهذا الاعتبار تتميز عن العلاقات الخارجية التي هي الصِّلات والروابط ذاتها.

---

(١) انظر: المهيري: العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية (ص: ٥٣).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص: ٥١).

(٣) انظر: بدوى: مدخل إلى علم العلاقات الدولية (ص: ١١٣).

(٤) انظر: فاضل زكى محمد، السياسة الخارجية وأبعادها فى السياسة الدولية (ص:٢٣).

المطلب الثالث: حقيقة الدولة وأركانها:

الفرع الأول: تعريف الدولة لغة:

كلمة الدَّولة تؤول في الوضع اللغوي إلى أصلين:

أحدهما: تحوُّل شيء من مكان إلى مكان، ومنه قولهم: «الأيام دُوَلْ» أي تتحول من حال إلى حال، واندال القوم، إذا تحوَّلوا من مكان إلى آخر.

والأصل الثاني: يدلُّ على ضعف واسترخاء، ومن هذا الباب دال الثوب يدول، إذا بَلِيَ، واندال بطنُه، أي استرخى[1].

والحاصل أن الدولة تعني التحول وقد تأتي بمعنى الضعف؛ وذلك أن الضعف والبلْيَ يسبقهما في قانون الفطرة قوة ومنعة، أي أنه تحوُّل إلى ضعف من بعد قوة.

الفرع الثاني: تعريف الدولة اصطلاحاً:

لم يكن مصطلح الدولة شائعاً بين الفقهاء المتقدمين الذين خاضوا في السياسة الشرعية والأحكام السلطانية، والذائع في مُدَوَّنَاتِهِم وكتبهم الحديث عن الخلافة والإمامة الكبرى والملك ونحو ذلك، بَيْدَ أن طائفة ممن انتهضوا للتأليف في هذا الباب أكثروا من استعمال هذا اللفظ وإيراده دون وضع حَدٍّ جامع مانع له، ولكنهم مع ذلك لم يُغفلوا رسم الحقيقة العامة للدولة.

ولعلَّ من أجمع هؤلاء حديثاً عن هذا المصطلح المؤرخ الشهير ابن خلدون حيث قرر في مقدمته أن الدولة لا تحصل إلا بالقبيلة والعصبية، وهو ما يُعبَّرُ عنه في لغة القانون الدولي بالسِّيادة التي هي أحد أركان الدولة[2].

---

(١) انظر: ابن فارس: مقاييس اللغة (٢/ ٣١٥)؛ الفيروزآبادي: القاموس المحيط (ص: ١٠٠٠)؛ الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس (٢٨/ ٥٠٧، ٥٠٨).

(٢) انظر: ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر (١/ ١٨١).

ونظرية الدولة في نظر ابن خلدون تنشأ من الفطرة البشرية في التطلع إلى الرياسة والملك، والتي مُؤَدَّاها إلى تدافع الفئات والعصبيات فأيها غلب فله الدولة، وهذا في العادة يكون في بداية الدول فإذا استقر أمرها ورسخ ملكها تَخَلَّتْ عن هذه العصبيات واستقرت الرئاسة في أهل النِّصاب المخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه واحداً بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة نسيت النفوس شأن الأوَّلِيَّة، واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغة الملك(١).

وفي العصر الحديث كثر تداول هذا المصطلح، فلم يعد يذكر في العرف السياسي والقانوني سواه، ولهذا نجد أكثر من يعتني بتعريف الدولة القانونيين وبخاصة في حديثهم عن القانون الدولي بِشِقَّيْهِ الخاص(٢) والعام(٣)، ولم يكن الفقهاء المعاصرون بمعزلٍ عن وضع تعريف للدولة فقد جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية أن الدولة: «هي مجموعة الإِيَالَاتِ(٤) تجتمع لتحقيق السيادة على أقاليم معيَّنة، لها حدودها، ومستوطنوها، فيكون الحاكم أو الخليفة، أو أمير المؤمنين، على رأس هذه السُّلطات»(٥).

---

(١) انظر: ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر (١٨٢، ١٨٣).

(٢) هو مجموعة القواعد التي تنظم العلاقات بين الدول وتحدد حقوق كل منها وواجباتها. انظر: حسن كيرة: المدخل للعلوم القانونية (ص: ٥٦).

(٣) القانون المختص بأفراد الدول ولا شأن له بذات الدول، فيحدد الجنسية وكيفية اكتسابها وفقدها والقانون الواجب التطبيق في المنازعات التي يدخل فيها عنصر أجنبي. انظر: حسن كيرة: المدخل للعلوم القانونية (ص:٥٧)؛ معجم اللغة العربية المعاصرة (١/ ٧٨٨).

(٤) الإيالة: السياسة، وأخذت في بعض كتب الأنظمة الإسلامية معنى السلطة، فيقال: إيالة القضاء، إيالة الحسبة. انظر: حاشية الموسوعة الفقهية الكويتية (٢١/ ٣٦).

(٥) انظر: وزارة الأوقاف الكويتية: الموسوعة الفقهية الكويتية (٢١/ ٣٦).

وعرفها الدكتور محمد الصادق عفيفي بأنها: «مجتمع ثابت مستقل يملك بقعة معينة من الأرض وتعيش في ظل سلطة منظمة مستقلة ذات سيادة، أو هو شعب منظم خاضع للقانون»[١].

وعرف معجم اللغة العربية المعاصرة الدولة بأنها: «إقليم يتمتع بنظام حكومي واستقلال سياسي أو أمة أو مجموعة أمم منظمة وخاضعة لحكومة وشرائع مشتركة»[٢].

وفي المعجم الوسيط: «الدولة مجموع كبير من الأفراد يقطن بصفة دائمة إقليماً معيناً ويتمتع بالشخصية المعنوية وبنظام حكومي وبالاستقلال السياسي»[٣].

وحقيقة الدولة في القانون الدولي لا تنأى كثيراً عما ذكرنا، وقد اختلفت عبارات المصنفين فيه بحسب اتجاهاتهم ونَزْعَاتِهم الفكرية.

وأفضل تعريف رأيته عندهم للدولة أنها: «شعب مستقر على إقليم معين، وخاضع لسلطة سياسية معينة»[٤].

ويرى الدكتور سعد عصفور أن هذا التعريف يتفق عليه أكثر القانونيين؛ لأنه يحتوي العناصر الرئيسة التي لا بد لقيام أي دولة منها، وهي الشعب والإقليم والسلطة وإن اختلفوا في صياغة التعريف، ومرد هذا الاختلاف إلى أن كل فقيه[٥] يصدر في تعريفه عن فكرته القانونية للدولة[١].

---

(١) انظر: عفيفي: المجتمع الإسلامي والعلاقات الدولية (ص: ١١١).

(٢) انظر: أحمد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (١/ ٧٨٨).

(٣) انظر: إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط (١/ ٣٠٤).

(٤) انظر: سعد عصفور وآخرون: القانون الدستوري والنظم السياسية، القسم الأول (ص: ٩٣ – ٩٤).

(٥) الفقيه هنا: العالم بالقانون ومصادره وموارده؛ وهو اصطلاح شائع عند القانونيين.

الفرع الثالث: أركان الدولة:

يمكن القول أن الدولة تقوم على ثلاثة أركان وهي: الدار، والرعية، والمنعة، ويفهم هذا من خلال استقراء كلام العلماء في علم السِّيَرِ[٢] لا سيما عند تعريفهم لدار الإسلام ودار الحرب وما قد عَلِقَ بهما من أحكام ومسائل[٣].

ويرى الباحثون في مجال القانون الدَوْلِيِّ أن الدولة تقوم على هذه الأركان التي سبق ذكرها إلا أنهم أكثر عنايةً وتفصيلاً في مجالات متعددة تتعلق بالتطور التقني الذي وصل إليه العالم حديثاً، وهاك تفصيلها:

١ – الشعب: ويتكون شعب أيِّ دولة من وطنيين يتمتعون بجنسية الدولة، وتربطهم بها رابطة الولاء، وأجانب يوجدون على إقليم الدولة لا تربطهم بها سوى رابطة التوطن أو الإقامة حسب الأحوال[٤].

٢ – الإقليم: ويتكوَّن إقليم الدولة من ثلاثة أجزاء: جزءٍ أرضيٍ، وهو الجزء اليابس الذي تُعَيِّنُهُ حدود الدولة، وجزءٍ مائيٍّ، ويشمل المياه الموجودة داخل حدود الدولة من أنهار وبحيرات ونصيب من البحار العامة الملاصقة لإقليم الدولة، وتسمى المياه الإقليمية، وجزءٍ هوائيٍّ ويشمل طبقات الهواء

---

(١) انظر: سعد عصفور وآخرون: القانون الدستوري والنظم السياسية، القسم الأول (ص: ٩٤).

(٢) هو علم يبحث في علاقة دار الإسلام مع غيرها من حيث السلم والحرب. انظر: الكاساني: البدائع (٧/ ٩٧).

(٣) انظر: وزارة الأوقاف الكويتية: الموسوعة الفقهية الكويتية (٢١/ ٣٧)؛ العتيبي: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين (٢٧/١).

(٤) انظر: سعد عصفور وآخرون: القانون الدستوري والنظم السياسية، القسم الأول (ص: ٩٥).

فوق الإقليمين الأرضي والمائي.

٣ – السُّلْطَة: لا يكفي لقيام الدولة وجود شعب معين على إقليم معين، فلا بد من قيام حكومة تباشر السلطات باسم الدولة، وركن الحكومة أو السلطة هو الذي يميز الدولة عن الأمة، فالأمة تتفق مع الدولة في ركني الشعب والإقليم، ولكنها تختلف عنهما في ركن السلطة السياسية، وإذا ما تيسر لأمةٍ ما أن تقيم حكومة تخضع لسلطانها فإنها تصبح دولة[١].

الفرع الرابع: تعريف الدولة الإسلامية:

ما سبق تحديد لمفهوم الدولة من حيث هي مجردة عن الإضافة، وَثَمَّتَ فرقٌ بين تعريفها مفردة وتحديد مفهومها بالإضافة إلى وصف آخر، وهنا لا بد من وضع قدر زائد في التعريف، فالدولة قد تضاف إلى الإسلام أو النصرانية أو اليهودية، وقد تُقيَّدُ بالمذاهب الفكرية المنحرفة كَالعَلْمَانِيَّةِ[٢] وَالشُّيُوعِيَّةِ[٣] والصُّهْيُوْنِيَّةِ[٤] ونحوها، وحينئذ لا يصح تنزيل التعريف السابق للدولة عليها، وكثير من الخائضين في تعريف الدولة لم ينتبهوا إلى هذا التفريق؛ وعلة ذلك أنهم يُسَوُّون بينهما في الحقيقة والماهيَّة، أو أنه ذهول

---

(١) انظر: يحيى الجمل: الأنظمة السياسية المعاصرة (ص: ٣٢).

(٢) العَلْمَانِيَّةِ: دعوة إلى إقامة الحياة على العلم الوضعي والعقل ومراعاة المصلحة بعيدا عن الدين وتعني في جانبها السياسي اللادينية في الحكم. انظر: الجهني: موسوعة المذاهب الفكرية (٢/ ٦٧٩).

(٣) الشُّيُوعِيَّةِ: مذهب فكري يقوم على الإلحاد، وأن المادة أساس كل شيء، ويفسر التاريخ بصراع الطبقات، وبالعامل الاقتصادي. انظر: الجهني: موسوعة المذاهب الفكرية (٢/ ٩١٩).

(٤) الصُّهْيُوْنِيَّةِ: حركة سياسية عنصرية متطرفة، ترمي إلى قيام دولة لليهود في فلسطين، تحكم من خلالها العالم كله. انظر: الجهني: موسوعة المذاهب الفكرية (١/ ٥١٨).

وعدم انتباه، وهذا هو الأقرب.

وقد انتبه لهذا الأمر بعض الباحثين منهم الدكتور محمد عبد الله العربي[١] والدكتور عارف أبو عيد[٢] فبعد أن سرد الأخير عِدَّةَ تعريفات للدولة في الأنظمة الوضعية تساءل هل يكفي لقيام الدولة الإسلامية توافر الأركان الأساسية للدولة في الفقه الدستوري المعاصر من شعب وإقليم وسلطة سياسية؟

وخلص في إجابته إلى عدم كفاية هذه الأركان مضيفاً إليها تحكيم الإسلام كشرط أساس وجزء ضروري في الحَدِّ، والتعريف الذي ارتضاه للدولة الإسلامية أنها: «مجموعة من الأفراد هم بحسب الغالب من المسلمين يعيشون على رقعة من الأرض، ويلتزمون التزاماً تاماً بالقواعد والأحكام والضوابط الإلهية في نطاق العقيدة والتشريع والمبينة في مصادرها التفصيلية ويخضعون لسلطة سياسية تلتزم بالامتثال وكفالة تحقيق ما أمر به الشارع»[٣].

ويمكن أن يقال بعبارة أخصر إن الدولة الإسلامية: «مجموع الأفراد المسلمين والأقلية غير المسلمة بحسب الغالب يعيشون على بقعة من الأرض، وتحكمهم سلطة تلتزم أحكام الإسلام تشريعاً وتطبيقاً».

شرح التعريف ومحترزاته:

(مجموع الأفراد) جنس في التعريف يشمل جميع الأفراد دون النظر إلى معتقداتهم وأفكارهم ومناهجهم.

(المسلمين والأقلية غير المسلمة) وهم رعايا الدولة من أهل الكتاب

---

(١) انظر: العربي: نظام الحكم في الإسلام (ص: ٢٣).

(٢) انظر: أبو عيد: العلاقات الخارجية في دولة الخلافة (ص: ٢٤).

(٣) انظر: المرجع السابق (ص: ٢٤).

وشبههم الذين يدفعون الجزية مقابل تأمينهم وحمايتهم، وهو قيد يخرج الكفار الحربيين.

(بحسب الغالب) قيد يراد به استثناء بعض الحالات التي يكون فيها غير المسلمين في الدولة الإسلامية يشكلون نسبة أكبر من السكان المسلمين.

(يعيشون على بقعة من الأرض) قيد يخرج من لا يملكون أرضاً يعيشون عليها.

(وتحكمهم سلطة) قيد لما سبق يخرج ما إذا كانوا جماعة من الناس على بقعة لا تحكمهم فيها سلطة معينة.

(تلتزم أحكام الإسلام تشريعاً وتطبيقاً) أي تلتزم في إصدار التشريعات وتنفيذها أحكام الإسلام، وهو قيد ضروري للسلطة يخرج السلطة الكافرة.

المطلب الرابع: حقيقة دار الإسلام ودار الكفر:

الفرع الأول: تعريف دار الإسلام:

اختلفت عبارات الفقهاء في تحديد ماهِيِّة دار الإسلام مع توافقها في المعنى وتواطئها على وصف مشترك جامع في التعريف، إذ إنهم متفقون على أن الدار لا يُحكم عليها بالإسلام إلا إذا كان الظهور والغلبة للحكم الإسلامي عليها، ولا يشترط – والحالة هذه – كون المسلمين أغلبية وغيرهم أقلية بعد أن أصبح السلطان والمنعة للمسلمين.

عرفها الحنفية بأنها: «الدار التي تظهر فيها أحكام الإسلام»[١].

وعرفها المالكية بأنها: «الدار التي تجري فيها أحكام الإسلام»[٢].

وعرفها الشافعية بأنها: «ما كانت تحت استيلاء الإمام وإن لم يكن فيها مسلم»[٣].

وعرفها الحنابلة فقالوا: «هي الدار التي نزلها المسلمون وجرت عليها أحكام الإسلام وما لم تجر عليها أحكام الإسلام لم تكن دار الإسلام وإن لاصقها»[٤].

وقد اختلف الفقهاء في الدار المُتَاخِمَة لدار الإسلام، والدار التي انحسرت عنها السيادة الإسلامية على أقوال، وغرضي بيان حقيقة دار الإسلام فليرجع إليها في مظانها.

التعريف المختار:

يظهر للباحث أنَّ الدولة الإسلامية: «ما كان تحت سلطان المسلمين

---

(١) انظر: الكاساني: بدائع الصنائع وترتيب الشرائع (١٣٠/٧).

(٢) انظر: مالك بن أنس: المدونة (٥١١/١).

(٣) انظر: الهيتمي: تحفة المحتاج في شرح المنهاج (٢٦٩/٩).

(٤) انظر: ابن القيم: أحكام أهل الذمة (٧٢٨/٢).

وتجري عليها أحكام الإسلام وإن كان أغلب أهلها كفاراً».

لأن العبرة بالأحكام السائدة دون النظر إلى معتقد الأفراد ما دام الإسلام هو السلطة العليا في الدولة والله أعلم.

شرح التعريف:

(ما كان) يعني كل ما هو كائن، وهو جنس في التعريف.

(تحت سلطان المسلمين) أي أنهم يتسلطون عليه بالتملك، وذلك شامل لكل مرافق الدار من أرض وبحر وجو، وهو قيد يخرج ما تسلط عليه الكفار.

(وتجري عليها أحكام الإسلام) قيد أخرج دار الحرب، لأن أحكام الإسلام لا تجري عليها.

(وإن كان أغلب أهلها كفاراً) قيد آخر أخرج ما إذا كان المسلمون أغلبية وتجري عليهم أحكام الكافرين لتسلطهم عليهم.

الفرع الثاني: هل ثمة فرق بين دار الإسلام والدولة الإسلامية؟

لم أقف على فرق جوهري بين دار الإسلام والدولة الإسلامية من حيث المضمون والمعنى، والاختلاف يقع في أنَّ الدار يُنظر فيها من حيث الأحكامُ المترتبةُ عليها، وأما الدولة فإنَّ النظر فيها مُنْصَبٌّ على تحديد أركانها ومعرفة مقوماتها، وكلٌ منهما مكملٌ للآخر ولازمٌ له، إذ لا يُتصور وجود دار بلا دولة أو وجود دولة بلا دار، ولذا فإنهما يشبه أن يكونا مترادفين ولكن غلب استعمال لفظ الدولة في العصر الحديث، ولم أرَ من الباحثين في مجال العلاقات الدولية في الإسلام من فرَّق بينهما، بل كثير منهم يطلق أحدهما على الآخر مما يدل على ترادف المعنيين عندهم والله تعالى أعلم.

الفرع الثالث: تعريف دار الكفر:

عرَّف الفقهاء دار الكفر بتعريفات متقاربة في المعنى:

فالحنفية يرون أنها «الدار التي يجري فيها أمر رئيس الكافرين ويخاف فيها المسلمون من الكفار»[١].

وأما المالكية فقالوا هي: «الدار التي تظهر وتجري فيها أحكام الكفار»[٢].

وعرفها الشافعية بأنها: «الدار التي لا يثبت للمسلمين عليها يد»[٣].

وعرفها الحنابلة بأنها: «الدار التي تغلب فيها أحكام الكفر»[٤].

التعريف المختار:

نخلص من ذلك أن دار الكفر «ما كان تحت سلطان الكفار وتجري عليها أحكام الكفر وإن كان أغلب أهلها مسلمين».

شرح التعريف:

(ما كان) يعني كل ما هو كائن، وهو جنس في التعريف.

(تحت سلطان الكفار) أي أنهم يتسلطون عليه بالتملك والاستيلاء، وذلك شامل لكل مرافق الدار من أرض وبحر وجو، وهو قيد يخرج ما تسلط عليه الكفار.

(وتجري عليها أحكام الكفر) قيد أخرج دار الإسلام، لأن أحكام الكفر لا تجري عليها.

(وإن كان أغلب أهلها مسلمين) قيد آخر أخرج ما إذا كان الكافرون أغلبية وتجري عليهم أحكام الإسلام وتشريعاته.

---

(١) انظر: التهانوي الحنفي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٧٧٩/١).

(٢) انظر: مالك بن أنس: المدونة (٥١١/١).

(٣) انظر: الماوردي: الأحكام السلطانية (ص: ٢٨٧).

(٤) انظر: المرداوي: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (١٢١/٤).

المطلب الخامس: حقيقة الاحتيال على الدولة الإسلامية في العلاقات الخـــارجيـــة:

سبق في المطالب السالفة بيان حقيقة الاحتيال والعلاقات الخارجية والدولة الإسلامية ودار الإسلام والكفر، ومعرفة هذه المفردات وحدها لا يوصل إلى حقيقة المعنى المركب، ومن البديهي معرفة أن الحقائق التي تتألف من مفردات متعددة لا يمكن الوصول إلى ماهيتها المطلقة إلا بتجلية كل فرد من أفرادها، ومن خلال ذلك كله يعرف المعنى الكليُّ المشترك.

وأستطيع القول بأن حقيقة الاحتيال على الدولة الإسلامية في العلاقات الخارجية يمكن تعريفه بأنه: «اتخاذ الوسائل الخفية والخدَّاعة لإيقاع الضرر بالدولة الإسلامية في حالة الحرب أو السلم سواء كان منظَّماً أو فردياً».

شرح التعريف:

(اتخاذ الوسائل) معناه تحصيلها وحيازتها، وهو جنس في التعريف يشمل أي وسيلة ظاهرة أو خفية.

(الخفية) قيد أخرج الوسائل الظاهرة.

(والخدّاعة) يعني الوسائل الظاهرة التي تشتمل على مكر ودقة في التصرف وهو قيد يخرج ما سوى ذلك من أفعال مباشرة.

(لإيقاع الضرر بالدولة الإسلامية) قيد آخر يبين المقصود من هذه الوسائل الخفية وهو الضرر سواء كان صغيراً أو كبيراً، وتكون هذه الوسائل مادية ومعنوية:

فمثال المادّية: اتخاذ الجواسيس والعيون الذين ينقلون أسرار الدولة الإسلامية إلى الدول المعادية سواء كانت هذه المعلومات عن شخصيات أو مؤسسات أو تقنية في مجال عسكري أو مدنيٍّ يُحظَر إفشاؤه، وهذه الوسيلة من أهم ما يعتمد عليها العدوُّ في الاحتيال بالدولة الإسلامية، وقد يُسقط

العدو شخصيات تعيش في الدولة الإسلامية بأساليب متنوعة يدفعها إلى نقل المعلومات والأسرار المحظورة، وسوف نعالج هذا كلَّه في بحثنا ونتعرف على أحكامه.

ومن ذلك استخدام المسلمين الآمنين كدروع بشرية في حالة الحرب والتترس بهم لمنع الجيش الإسلامي من الدفاع أو الهجوم وكبح جماحه أن يحقق النصر.

ومنها اغتيال العدو للشخصيات المهمة في الدولة الإسلامية وما يترتب عليه من آثار وأحكام.

ومثال المعنوية: ترويج الشائعات وإثارة الفتن وزرعها بين المسلمين وبث روح الهزيمة في الجيش الإسلامي ونحو ذلك مما يستخدمه العدو للاحتيال على المسلمين والمكر بهم.

(في حالة الحرب أو السلم) بيانه أن الاحتيال قد يكون في حالة الحرب وقد سبق التمثيل عليه، وقد يكون في حالات السلم كالاحتيال في المعاهدات والاتفاقيات وما يترتب عليه من أحكام.

(سواء كان منظماً) أعني به الاحتيال الذي يكون من قبل دولة أو تنظيم أو هيئة أو مؤسسة معادية للدولة الإسلامية ونشاطها في الداخل والخارج.

(أو فردياً) بيانه أن الاحتيال قد يكون من فرد بعينه لقصد الإضرار بالدولة الإسلامية ويظهر هذا من خلال القرائن والعلامات، ويكون هذا غالباً في أفراد الدول التي وقّعت على صلح مع الدولة الإسلامية لما يحصل من حالة الامتزاج التي تعتريها كثير من الشوائب والدخائل.

المبحث الثاني: الأدلة الشرعية على منع الاحتيال في العلاقات الخارجية

المطلب الأول: الأدلة الشرعية على تحريم الاحتيال في الأحكام عامة[1]:

الفرع الأول: الأدلة من الكتاب:

الدليل الأول:

قال الله تعالى: ﴿إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ...﴾ **إلى قوله تعالى:** ﴿عَسَى رَبُّنَا أَنْ يُبْدِلَنَا خَيْرًا مِنْهَا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا رَاغِبُونَ﴾[2].

وجه الدلالة:

ذكر ابن عباس ﷺ وغيره أنهم نَاس من الْحَبَشَة كَانَت لأبيهم جَنَّة وَكَانَ يطعم مِنْهَا السَّائِلين فَمَاتَ أبوهم فَقَالَ بنوه: «إِن كَانَ أَبونَا لَأَحْمَقَ يُطْعِمُ الْمَسَاكِين» فَأَقْسَمُوا ليصرمنَّها مصبحين وَأَن لَا يطعموا مِسْكيناً، وحَلَفُوا فِيمَا بَيْنَهُمْ لَيجُذَّنَ ثَمرها لَيْلًا لِئَلَّا يَعْلَمَ بِهِمْ فَقِيرٌ وَلَا سَائِلٌ، لِيَتَوَفَّرَ ثَمَرُهَا عَلَيْهِمْ وَلَا يَتَصَدَّقُوا مِنْهُ بِشَيْءٍ، ﴿وَلا يَسْتَثْنُونَ﴾ أي: فيما حَلَفُوا به. ولهذا حنَّثهم الله في

---

(١) تظاهرت دلائل الكتاب والسنة على منع التحيُّل لقلب الأحكام الشرعية وتغييرها والعبث بها، وليس مقصودي الاستفاضة في ذكرها وإنَّما اكتفيت بالإشارة عن الاستقصاء، ومن أراده فليراجع كتاب بطلان التحليل لشيخ الإسلام ابن تيمية وهو مطبوع ضمن الفتاوى الكبرى (المجلد السادس)، والموافقات للإمام المحقق الأصولي أبي إسحاق الشاطبي في القسم الثاني من كتاب المقاصد (٣/ ١٠٩) بتحقيق مشهور حسن آل سلمان.

(٢) (سورة القلم: ١٧ – ٣٢).

أيمانهم، فقال: ﴿فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِنْ رَبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ﴾ أَيْ: أَصَابَتْهَا آفَةٌ سَمَاوِيَّةٌ، ﴿فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ﴾ قال ابن عباس: «أي كاللَّيْلِ الْأَسوَد». وقال الثوري والسُّدي: «مثل الزَّرع إذا حُصد»، أَيْ هَشِيمًا يَبَسًا[1].

قال ابن تيمية: «فأصبحت كالصريم عقوبة على احتيالهم لمنع الحقِّ الذي كان للمساكين في أموالهم، لأنَّهم إنما قصدوا بالصَّرْمِ ليلاً الفرار مما كان للمساكين فيه من اللِّقاط، فهو مثل الفرار من الزكاة قبل حلول الحول بعد ملك النصاب، والفرار من الشفعة بعد إرادة البيع قبل تمامه..»[2].

الدليل الثاني:

قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ (٦٥) فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ﴾[3].

وقال تعالى: ﴿وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾[4].

وجه الدلالة:

في هذه الآية مزجرة عظيمة للمتعاطين الحيلَ على المناهي الشرعية ممن يتلبَّس بعلم الفقه وليس بفقيه؛ إذ الفقيه من يخشى الله تعالى في

---

(١) انظر: الطبري: جامع البيان (٢٣/ ٥٤٢)؛ البغوي: معالم التنزيل (٨/ ١٩٥)؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١٨/ ٢٣٩)؛ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم (١٩٦/٨).

(٢) انظر: ابن تيمية: الفتاوى الكبرى (٦/ ٢٤).

(٣) (سورة البقرة: ٦٥، ٦٦).

(٤) (سورة الأعراف: ١٦٣).

الرِّبَوِيَّات، والتحليل باستعارة المحلِّل للمُطَلَّقات، والخلع لِحِلِّ ما لزم من المطلقات المُعَلَّقات إلى غير ذلك من عظائم ومصائب لو اعتمد بعضها مخلوق في حق مخلوق لكان في نهاية القبح فكيف في حق من يعلم السر وأخفى؟[1].

قال ابن كثير: «وهؤلاء قوم احتالوا على انتهاك محارم الله، بما تعاطوا من الأسباب الظاهرة التي معناها في الباطن تعاطي الحرام»[2].

وقال ابن عادل الحنبلي: «دلَّت هذه الآية على أن الحيل في تحليل الأمور التي حرمها الشارع محرمة؛ كالغيبة، ونكاح المحلل، وما أشبههما من الحيل»[3].

الدليل الثالث:

قال تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا﴾[4].

وجه الدلالة:

أفادت الآية «أنَّ الله حرَّم على الرجل أن يرتجع المرأة يقصد بذلك مُضارَّتَها، بأن يطلقها، ثم يمهلها حتى تشارف انقضاء العدة، ثم يرتجعها، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة، وهكذا لا يرتجعها لغرض له فيها سوى الإضرار بها»[5].

---

(١) انظر: ابن تيمية: الفتاوى الكبرى (٦/٢٥) بتصرف يسير.

(٢) انظر: ابن كثير: تفسر القرآن العظيم (٣/ ٤٩٤).

(٣) انظر: ابن عادل الحنبلي: اللباب في علوم الكتاب (٩/ ٣٦٠).

(٤) (سورة البقرة: ٢٣١).

(٥) انظر: الشاطبي: الموافقات (٣/ ١١١).

الفرع الثاني: الأدلة من السنة:

الدليل الأول:

عَنْ عُمَرَ بْنِ الخَطَّابِ ﷺ يَخْطُبُ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ، وَإِنَّمَا لِامْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ هَاجَرَ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوِ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ»[1].

وجه الدلالة:

قال ابن تيمية: «هذا الحديثُ أصل في إبْطال الحيل. وَبِهِ احتج البخاري على ذلك»[2].

وقال تلميذه ابن القيم: «فأخبر أن الأعمال تابعة لمقاصدها ونياتها، وأنه ليس للعبد من ظاهر قوله وعمله إلا ما نواه وأبطنه لا ما أعلنه وأظهره، وهذا نصٌّ في أن من نوى التحليل كان محلِّلاً، ومن نوى الربا بعقد التبايع كان رابياً، ومن نوى المكر والخداع كان ماكراً مخادعاً. ويكفي هذا الحديث وحده في إبطال الحيل»[3].

الدليل الثاني:

عن أنس ﷺ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ، كَتَبَ لَهُ فَرِيضَةَ الصَّدَقَةِ الَّتِي فَرَضَ رَسُولُ

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الإيمان، باب ما جاء إن الأعمال بالنية والحسبة، ولكل امرئ ما نوى، (١/٢٠)، حديث رقم: (٥٤)؛ مسلم في صحيحه: كتاب الإمارة، باب قوله صلى الله عليه وسلم: «إنما الأعمال بالنية»، (٣/ ١٥١٥)، حديث رقم: (١٩٠٧).

(٢) انظر: ابن تيمية: الفتاوى الكبرى (٦/ ٣١).

(٣) انظر: ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ١٣٠).

اللَّهِ ﷺ : «وَلاَ يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ، وَلاَ يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ، خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ»[١].

وجه الدلالة:

«أجمع العلماء أن للرجل قبل حلول الحول التصرف في ماله بالبيع والهبة والذبح إذا لم ينو الفرار من الصدقة، وأجمعوا أنه إذا حال الحول وأَطَلَّ السَّاعى[٢] أنه لا يحل التحيل والنقصان في أن يفرق بين مجتمع، أو يجمع بين مفترق»[٣].

الدليل الثالث:

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رضي الله عنها عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، وَأَقْضِيَ لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلاَ يَأْخُذْ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ»[٤].

وجه الدلالة:

أفاد الحديث أن من احتال في مجلس القضاء ليتوصل إلى أخذ الحق من خصمه فإنه آثم، لأن القضاء يجري على الظاهر، وهذا الحديث أصل في منع

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الزكاة، باب لا يجمع بين متفرق، ولا يفرق بين مجتمع، (٢/ ١١٧)، حديث رقم: (١٤٥٠).

(٢) هو المكلف بجمع الصدقات من قبل الدولة.

(٣) انظر: ابن بطال: شرح صحيح البخارى (٨/ ٣١٤).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الحيل، باب إذا غصب جارية فزعم أنها ماتت، فقضي بقيمة الجارية الميتة..، (٢٥/٩)، حديث رقم: (٦٩٦٧)؛ مسلم في صحيحه: كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهر، واللحن بالحجة، (٣/ ١٣٣٧)، حديث رقم: (١٧١٣).

الاحتيال في الأقضية والخصومات[1].

الفرع الثالث: الإجماع:

أجمع الصحابة وفقهاء الأمصار على تحريم الاحتيال لقلب الأحكام الشرعية من الحظر إلى الإباحة، أو من الإيجاب إلى عدمه، واعتبروا ذلك جريمة منكرة وفعلاً مستشنعاً لا يُعفي صاحبه من العقوبة الرادعة، وممن نقل الإجماع على ذلك ابن حزم وابن تيمية وابن القيم وغيرهم[2].

(١) انظر: النووي: شرح صحيح مسلم (١٢/ ٦).

(٢) انظر: ابن حزم: مراتب الإجماع (ص: ٧٢)؛ ابن تيمية: الفتاوى الكبرى (٦/ ٢٤٢)؛ ابن القيم: إعلام الموقعين (٣/ ١٣٦).

المطلب الثاني: الأدلة الشرعية على تحريم الاحتيال في العلاقات الخارجية[1]:

الفرع الأول: الأدلة من الكتاب:

الدليل الأول:

قال تعالى: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ (١٢) أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[2].

وجه الدلالة:

جاء هذا السياق القرآني معالجاً للخرق الذي يقع من الكفار بعدما صولحوا وجرت عليهم العهود والمواثيق ألا يخونوا ويخدعوا، ولا غرو أن

---

(١) قد يَرِدُ على ذهن القارئ أن ذكر هذه الأدلة لا فائدة منه لأنَّ الكفار المحاربين لا يردعهم تلاوتها ولا يعنيهم شرعنا وأنهم يتربصون بالمسلمين أيَّ طريقة مشروعةً كانت أو ممنوعةً فيقال جواباً على هذا الإيراد:
إن الكفار الأصليين مخاطبون بفروع الشريعة على الراجح عند الأصوليين، والشريعة الإسلامية لم تأت حصراً على المسلمين، بل إنها شريعة عالميَّة جاءت لتنظم شؤون الكون على وفق ما يحبه الله ويرضاه، فكون الكفار لا يردعهم وعيد القرآن لا يعفيهم من مغبَّة الحساب والجزاء عند الله تعالى، وأمر آخر ينبغي أن يُتفطن له خلال سوق هذه الأدلة يتعلق بلازمها من حتمية مواجهة الدولة الإسلامية لمحاولات الاختراق والاحتيال ومنع كل وسيلة تفضي إلى ذلك، ولا يغيب على البال أن رعايا الدولة الإسلامية من ذميين ومعاهدين أولى من تَوَجَّهَ إليهم هذا المنع، والعدو الحربيُّ يستغِلُّهم عادة في طعن دار الإسلام من عقرها والله أعلم.

(٢) (سورة التوبة: ١٢، ١٣).

الطعن في دين المسلمين وانتقاصه هادم لكل صلح جرى مع الكفار، وذلك لما فيه من الصَدِّ عن سبيل الله، ومنع الدعوة الإسلامية أن تصل إلى الناس بصفاء ونقاء، ولذلك كانت عقوبة أولئك الطاعنين الناكثين القتل لإسكاتهم وإخمادهم عن بث أضاليلهم وإفكهم.

ومن هنا يتبين حرص الشارع على حماية الدعوة الإسلامية مما يثيره ناكثو الأيمان ونقضة العهود بحيث يَسُدُّ مادة خدع المسلمين من قبل الكفار في العلاقات الدعوية سواء كانت داخل حدود الدولة الإسلامية أو خارجها[1].

الدليل الثاني:

قال تعالى: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾[2].

وجه الدلالة:

أفادت الآية أن الإخلال بالاستقامة والتحيل على نقض العهود مؤذن بالحرب، وهي دقة بالغة في صياغة النصوص في هذه العلاقات والمعاملات، وعدم الاكتفاء بالمفهومات الضمنية، وإتباعها بالمنطوقات القطعية[3].

---

(١) انظر في معنى ذلك: الطبري: جامع البيان (١٤/ ١٥٣)؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٨/ ٨١).

(٢) (سورة التوبة: ٧).

(٣) انظر: سيد قطب: في ظلال القرآن (٣/ ١٦٠٤).

الدليل الثالث:

قال تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾[1].

وجه الدلالة:

قال ابن كثير: «أي: أعلمهم بأنك قد نقضت عهدهم حتى يبقى علمك وعلمهم بأنك حرب لهم، وهم حرب لك، وأنه لا عهد بينك وبينهم على السَّواء»[2].

وهذا ظاهر في تجريم من خان العهد وتقريعه وذمِّه، وهو ماثل لما نحن فيه من تحريم الاحتيال في العلاقات السلمية عند إجرائها ومضي الطَّرفين في تنفيذها.

الفرع الثاني: الأدلة من السنة:

الدليل الأول:

عَنْ إِيَاسِ بنِ سَلَمَةَ بْنِ الأَكْوَعِ، عَنْ أَبِيهِ ﷺ قَالَ: أَتَى النَّبِيَّ ﷺ عَيْنٌ مِنَ المُشْرِكِينَ وَهُوَ فِي سَفَرٍ، فَجَلَسَ عِنْدَ أَصْحَابِهِ يَتَحَدَّثُ، ثُمَّ انْفَتَلَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اطْلُبُوهُ، وَاقْتُلُوهُ». فَقَتَلَهُ، فَنَفَّلَهُ سَلَبَهُ[3].

وجه الدلالة:

قال النووي: «فيه قتل الجاسوس الحربيِّ الكافر وهو باتِّفاق»[4].

وقال ابن حجر: «وقد ظهر من رواية عكرمة الباعث على قتله وأنَّه اطَّلع

---

(١) (سورة الأنفال: ٥٨).

(٢) انظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم (٤/ ٧٩).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الجهاد، باب الحربي إذا دخل دار الإسلام بغير أمان، (٤/ ٦٩)، حديث رقم: (٣٠٥١).

(٤) انظر: النووي: شرح صحيح مسلم (١٢/ ٦٧).

على عورة المسلمين وبادر ليعلم أصحابه فيغتنمون غرتهم وكان في قتله مصلحة للمسلمين»[1].

وفي ذلك أَبْيَنُ برهان على منع التحيل على الدولة الإسلامية وسدِّ بابه وتقطيع أواصره. وذلك لما يترتب على الجاسوسية من مصائب وكوارث ومِحَنٍ وبلايا.

الدليل الثاني:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «لِكُلِّ غَادِرٍ لِوَاءٌ يَوْمَ القِيَامَةِ يُعْرَفُ بِهِ»[2].

وجه الدلالة:

أفاد الحديث تعظيم الغُدرة، وذلك في الحروب كل اغتيال ممنوع شرعاً: إما لتقدم أمان، أو ما يشبهه، أو لوجوب تقدم الدعوة حيث تجب، أو يقال بوجوبها، وقد يراد بهذا الغدر: ما هو أعمُّ من أمر الحروب، وهو ظاهر اللفظ، وقد عوقب الغادر بالفضيحة العظمى، وقد يكون ذلك من باب مقابلة الذَّنب بما يناسب ضده في العقوبة، فإن الغادر أخفى جهة غدره ومكره، فعوقب بنقيضه، وهو شهرته على رءوس الأشهاد[3].

---

(١) انظر: ابن حجر: فتح الباري (٦/ ١٦٩).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الحيل، باب إذا غصب جارية فزعم أنها ماتت، فقضي بقيمة الجارية الميتة..، (٩/ ٢٥)، حديث رقم: (٦٩٦٦)؛ مسلم في صحيحه: كتاب الجهاد والسير، باب تحريم الغدر، (٣/١٣٦٠)، حديث رقم: (١٧٣٥).

(٣) انظر: ابن دقيق العيد: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (٢/ ٣٠٩)؛ ابن بطال: شرح صحيح البخارى (٥/٣٧١)؛ ابن حجر العسقلاني: فتح الباري (٦/ ٢٨٤)؛ العيني: عمدة القاري شرح صحيح البخاري (١٥/١٠٦).

الدليل الثالث:

عَنْ عَائِشَةَ ﵂ قَالَتْ: أُصِيبَ سَعْدٌ ﵁ يَوْمَ الخَنْدَقِ، رَمَاهُ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ، يُقَالُ لَهُ حِبَّانُ بْنُ العَرِقَةِ وَهُوَ حِبَّانُ بْنُ قَيْسٍ، مِنْ بَنِي مَعِيصِ بْنِ عَامِرِ بْنِ لُؤَيٍّ رَمَاهُ فِي الأَكْحَلِ(١)، فَضَرَبَ النَّبِيُّ ﷺ خَيْمَةً فِي المَسْجِدِ لِيَعُودَهُ مِنْ قَرِيبٍ، فَلَمَّا رَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنَ الخَنْدَقِ وَضَعَ السِّلاَحَ وَاغْتَسَلَ، فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ ﵇ وَهُوَ يَنْفُضُ رَأْسَهُ مِنَ الغُبَارِ، فَقَالَ: «قَدْ وَضَعْتَ السِّلاَحَ، وَاللَّهِ مَا وَضَعْتُهُ، اخْرُجْ إِلَيْهِمْ، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: فَأَيْنَ فَأَشَارَ إِلَى بَنِي قُرَيْظَةَ» فَأَتَاهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَنَزَلُوا عَلَى حُكْمِهِ، فَرَدَّ الحُكْمَ إِلَى سَعْدٍ ﵁ قَالَ: فَإِنِّي أَحْكُمُ فِيهِمْ: أَنْ تُقْتَلَ المُقَاتِلَةُ، وَأَنْ تُسْبَى النِّسَاءُ وَالذُّرِّيَّةُ، وَأَنْ تُقْسَمَ أَمْوَالُهُمْ(٢).

وفي حديث أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ ﵁ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ بَنُو قُرَيْظَةَ عَلَى حُكْمِ سَعْدٍ هُوَ ابْنُ مُعَاذٍ ﵁ بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَكَانَ قَرِيبًا مِنْهُ، فَجَاءَ عَلَى حِمَارٍ، فَلَمَّا دَنَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «قُومُوا إِلَى سَيِّدِكُمْ» فَجَاءَ، فَجَلَسَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لَهُ: إِنَّ هَؤُلاَءِ نَزَلُوا عَلَى حُكْمِكَ، قَالَ: فَإِنِّي أَحْكُمُ أَنْ تُقْتَلَ المُقَاتِلَةُ، وَأَنْ تُسْبَى الذُّرِّيَّةُ، قَالَ: «لَقَدْ حَكَمْتَ فِيهِمْ بِحُكْمِ المَلِكِ»(٣).

---

(١) الأَكْحَل: هو عرق الحياة يقال هو نهر الحياة ففي كل عضو شعبة منه وله فيها اسم متفرد فاذا قطع في اليد لم يرقأ الدم. انظر: النووي: شرح مسلم (١٤/ ١٩٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب المغازي، باب مرجع النبي صلى الله عليه وسلم من الأحزاب، ومخرجه إلى بني قريظة ومحاصرته إياهم، (٥/ ١١٢)، حديث رقم: (٤١٢٢).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب المغازي، باب إذا نزل العدو على حكم رجل، (٤/ ٦٧)، حديث رقم: (٣٠٤٣)؛ مسلم في صحيحه: كتاب الجهاد، باب جواز قتال من نقض العهد، (٣/ ١٣٨٨)، حديث رقم: (١٧٦٨).

وجه الدلالة:

دل الحديث وما تضمنته قصة سعد بن معاذ ﷺ مع بني قريظة على عقوبة المحتالين على الدولة الإسلامية لمراغمتها وإضعافها، فإن بني قريظة كانوا قد عاهدوا رسول الله ﷺ، ولكنهم لما رأوا تحزب الأحزاب والقبائل لحصار النبي ﷺ والقضاء على الفئة المؤمنة، استغلت نفوسهم الشريرة ذلك؛ فتمالؤوا على حرب رسول الله ﷺ ولم يلتزموا الحياد، ولما نصر الله عبده وأعزَّ جنده وهزم الأحزاب وحده كان لا بد من تأديب هذه الفئة الناكصة على عقبها حتى تكون عبرة لكل من سولت له نفسه خرق المواثيق والاحتيال عليها(١).

الفرع الثالث: الإجماع:

يستفاد الإجماع على منع الاحتيال في العلاقات الخارجية مما يلي:

أولًا: اتفقوا على وجوب الوفاء بالعهود وتحريم خرقها ومنابذتها احتيالاً وخيانة، وأن عدم الالتزام بها من دار الحرب يؤدي إلى إعلان الحرب وانتهاء الصلح مطلقاً.

ثانيًا: اتفقوا على تحريم الغدر في الحرب والسلم.

ثالثًا: اتفقوا على نبذ العهد مع دار الحرب إذا خاف المسلمون منهم احتيالاً وخيانة(٢).

---

(١) انظر: النووي: شرح صحيح مسلم (١٢/ ٩٢).

(٢) انظر: الجصاص: أحكام القرآن (٤/ ٢٥٢)؛ ابن المنذر: الأوسط (١١/ ٣٢٨)؛ الشيرازي: المهذب (٣٢٨/٣)؛ ابن دقيق العيد: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (٢/ ٣٠٩)؛ ابن بطال: شرح صحيح البخارى (٣٧١/٥)؛ الزرقاني: شرح الموطأ (٢٠/٣).

المبحث الثالث: أقسام الاحتيال وأحكامه

المطلب الأول: أقسام الاحتيال وأحكامه عند العلماء:

الفرع الأول: أقسام الاحتيال باعتبار حقيقته:

سبق لنا معرفة حقيقة الاحتيال اللغوية والعرفية والشرعية، والتقسيم الذي سأعرضه الآن يتماشى مع حقيقته الشرعية، وقد جرى على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في كتابه إقامة الدليل على بطلان التحليل، ولكنه استفاض في بيانها وتوسع في ذلك.

والجدير بالذكر أن جميع هذه التقسيمات التي ذكرها تُعد من الاحتيال المحرم الذي لا يباح عنده البتة، وسأقوم بذكرها مراعياً الاختصار والإيجاز.

القسم الأول: الطرق الخفية التي يتوسل بها إلى ما هو محرم في نفسه بحيث لا تحل بمثل ذلك السبب بحال:

ومَثَّل على ذلك بالحيل على هلاك النفوس وأخذ الأموال وفساد ذات البين وحيل الشيطان على إغواء بني آدم وحيل المخادعين بالباطل على إدحاض حق، وإظهار باطل في الأمور الدينية والخصومات الدنيوية[1].

القسم الثاني: ما كان في نفسه مباحاً لكن بقصد المحرم صار حراماً:

ومَثَّل عليه بالسفر لقطع الطريق وإقرار المريض لبعض ورثته بقصد حرمان بعض الورثة [2].

القسم الثالث: أن يقصد بالحيلة أخذ حق، أو دفع باطل لكن يكون الطريق في نفسه محرماً:

مثل أن يكون له على رجل حق مجحود فيقيم شاهدين لا يعلمانه

---

(١) انظر: ابن تيمية: الفتاوى الكبرى (٦/ ١٠٨).

(٢) انظر: المرجع السابق (٦/ ١٠٨).

فيشهدان به فهذا محرم عظيم عند الله قبيح[1].

القسم الرابع: أن يقصد حِلَّ ما حرمه الشارع وقد أباحه على سبيل الضِّمْنِ والتَّبَع إذا وجد بعض الأسباب أو سقوط ما أوجبه وقد أسقطه على سبيل الضمن والتبع إذا وجد بعض الأسباب فيريد المحتال أن يتعاطى ذلك السبب قاصداً به ذلك الحيلة والسقوط:

قال ابن تيمية: «وهذا القسم هو الذي كَثُر فيه تصرُّف المحتالين ممن ينتسب إلى الفتوى وهو أكثر ما قصدنا الكلام فيه فإنه قد اشتبه أمره على المحتالين»[2].

ومثاله: التحليل المكتوم الذي يبادر فيه أحد الناس بالزواج من مطلقة ثلاثاً ليرفع التحريم عن زوجه الأول دون تواطؤ بينهما.

ثم هذا القسم فيه أنواع:

أحدها: الاحتيال لِحِلِّ ما هو يحرم في الحال كنكاح المحلل.

الثاني: الاحتيال لحل ما انعقد سبب تحريمه، وهو ما يحرم إن تجرد عن الحيلة كالاحتيال على حِلِّ اليمين، فإنَّ يمين الطلاق يوجب تحريم المرأة إذا حنث، فإنَّ المحتال يريد إزالة التحريم مع وجود السبب المحرِّم وهو الفعل المحلوف عليه، وكذلك الحيل الربوية كلها فإن المحتال يريد مثلاً أخذ مائة مؤجلة ببذل ثمانين حالَّة فيحتال ليُزيل التحريم مع بقاء السبب المحرِّم وهو هذا المعنى.

الثالث: الاحتيال على إسقاط واجب قد وجب، مثل أن يسافر في أثناء يوم في رمضان ليفطر، ومثل الاحتيال على إزالة ملك مسلم من نكاح، أو

---

(١) انظر: ابن تيمية: الفتاوى الكبرى (٦/ ١٠٩).

(٢) انظر: المرجع السابق (٦/ ١٠٩).

مال، أو نحوهما.

الرابع: الاحتيال لإسقاط ما انعقد سبب وجوبه، مثل الاحتيال لإسقاط الزكاة، أو الشفعة أو الصوم في رمضان وفي بعضها يظهر أن المقصود خبيث(١).

القسم الخامس: الاحتيال على أخذ بَدَلِ حقه، أو عين حقه بخيانة:

مثل أخذ مال قد اؤتمن عليه زاعماً أنه بدل حقِّه أو أنه يستحق هذا القدر مع عدم ظهور سبب الاستحقاق، كمن يُستعمل على عمل بجُعل يُفرض له ويكون جُعل مثلِه أكثر من ذلك الجعل فَيَغُلُّ بعض مال مستعمِلِه بناء على أنه يأخذ تمام حقه فإن هذا حرام سواء كان المستعمِل السلطان المستعمَل على مال الفيء والخراج والصدقات وسائر أموال بيت المال، أو الحاكم المستعمَل على مال الصدقات وأموال اليتامى والأوقاف أو غيرهما كالموكَّلِين والمُوصَيْن فإنه كاذب في كونه يستحق زيادة على ما شرط عليه(٢).

هذه خلاصة ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من تقسيمات للتحيل في الأحكام الشرعية، والظاهر أنه في جميع هذه التقاسيم كان يدور حول الحقيقة الاصطلاحية للاحتيال، وأما التوصل إلى الحق بالأسباب الشرعية فلا يندرج فيما ذكره، وفي تقرير هذا يقول رحمه الله: «ليس كلُّ ما يسمى في اللغة حيلة أو يسمِّيه بعض الناس حيلة، أو يسمونه آلة حراماً فإن الله سبحانه قال في تنزيله: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾(٣) فلو احتال المؤمن المستضعف

(١) انظر: ابن تيمية: الفتاوى الكبرى (٦/ ١١٧).
(٢) انظر: المرجع السابق (٦/ ١١٨).
(٣) (سورة النساء: ٩٨).

على التخلص من بين الكفار لكان محموداً في ذلك ولو احتال مسلم على هزيمة الكافر، كما فعل نُعيم بن مسعود ﷺ يوم الخندق[١]...، وعلى قتل عدوٍ لله ولرسوله كما فعل النفر الذين احتالوا على ابن أبي الحقيق اليهودي[٢] وعلى قتل كعب بن الأشرف[٣] إلى غير ذلك لكان محموداً أيضاً، فإن النبي ﷺ قال: «الْحَرْبُ خَدْعَةٌ»[٤]. وكان إذا أراد غزوة ورَّى بغيرها، وللناس في التلطُّف وحسن التحيل على حصول ما فيه رضا الله ورسوله، أو دفع ما يكيد الإسلام وأهله سعي مشكور»[٥].

وقد تجلَّى تحقيق القول في المسائل التي كانت محلَّ إشكال لما حصل فيها من تنوع الكلام واختلاف الفتوى المستَنِد إلى تعارض القصد مع ظاهر الحكم والإحاطة بقرائن الحال التي تحسم مادَّة النزاع.

ومن نافلة القول أن التقاسيم التي اجتهد ابن تيمية رحمه الله في حصرها تدور غالباً حول القصد والوسيلة التي يستخدمها المُحتال في التوصُّل إلى مآربه الخبيثة ومقاصده الملتوية، ويتضح هذا من خلال تكرار كلمة القصد عند ذكر هذه الأقسام.

---

(١) انظر: عبد الرزاق الصنعاني: المصنف (٥/ ٣٦٧).

(٢) انظر: ابن كثير: السيرة النبوية (٣/ ٢٦١).

(٣) أخرج هذه القصة البخاري في صحيحه: كتاب المغازي، باب قتل كعب بن الأشرف، (٥/ ٩٠)، حديث رقم: (٤٠٣٧)؛ مسلم في صحيحه: كتاب الجهاد والسير، باب قتل كعب بن الأشرف طاغوت اليهود، (١٤٢٥/٣)، حديث رقم: (١٨٠١).

(٤) سبق تخريجه: (ص: هـ).

(٥) انظر: ابن تيمية: الفتاوى الكبرى (٦/ ١٠٦).

الفرع الثاني: أقسام الاحتيال باعتبار حكمه:

إن التَّقسيم بهذا الاعتبار يعني النظر فيما يَعرض للاحتيال من أحكام كالإيجاب والتحريم والندب والكراهة والإباحة، أو بما هو أعمُّ كانقسامها إلى ما يجوز وما يمنع، وقد درج على هذا التقسيم ابن القيم والشاطبي وغيرهما.

قال ابن القيم: «وإذا قسِّمت باعتبارها لغةً انقسمت إلى الأحكام الخمسة؛ فإن مباشرة الأسباب الواجبة حيلة على حصول مسبَّباتها؛ فالأكل والشرب واللبس والسفر الواجب حيلة على المقصود منه، والعقود الشرعية واجبها ومستحبها ومباحها كلُّها حيلة على حصول المعقود عليه، والأسباب المحرمة كلها حيلة على حصول مقاصدها منها، وليس كلامنا في الحيلة بهذا الاعتبار العام الذي هو مورد التقسيم إلى مباح ومحظور؛ فالحيلة جنس تحته التوصل إلى فعل الواجب، وترك المحرم، وتخليص الحق، ونصر المظلوم، وقهر الظالم، وعقوبة المعتدي، وتحته التوصل إلى استحلال المحرم، وإبطال الحقوق، وإسقاط الواجبات»[1].

وقال أيضاً: «ولا ريب في انقسام الخداع إلى ما يحبه الله ورسوله وإلى ما يبغضه وينهى عنه، وكذلك المكر ينقسم إلى قسمين: محمود، ومذموم؛ فالحيلة والمكر والخديعة تنقسم إلى محمود ومذموم»[2].

وقسم الشاطبي التحيل إلى ثلاثة أقسام:

«**أحدها:** لا خلاف في بطلانه، كحيل المنافقين والمرائين.

والثاني: لا خلاف في جوازه؛ كالنطق بكلمة الكفر إكراهاً عليها، فإن نسبة التحيل بها في إحراز الدم بالقصد الأول من غير اعتقاد لمقتضاها

---

(١) انظر: ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ١٨٩).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ١٨٩).

كنسبة التحيل بكلمة الإسلام في إحراز الدم بالقصد الأول كذلك؛ إلا أن هذا مأذون فيه لكونه مصلحة دنيوية لا مفسدة فيها بإطلاق، لا في الدنيا ولا في الآخرة، بخلاف الأول؛ فإنه غير مأذون فيه، لكونه مفسدة أخروية بإطلاق، والمصالح والمفاسد الأخروية مقدمة في الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتفاق، إذ لا يصح اعتبار مصلحة دنيوية تُخل بمصالح الآخرة، فمعلوم أن ما يُخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع؛ فكان باطلاً، ومن هنا جاء في ذم النفاق وأهله ما جاء، وهكذا سائر ما يجري مجراه، وكلا القسمين بالغ مبلغ القطع.

وأما الثالث: هو محل الإشكال والغموض، وفيه اضطربت أنظار النظار من جهة أنه لم يتبين فيه بدليل واضح قطعي لحاقه بالقسم الأول أو الثاني، ولا تبين فيه للشارع مقصد يتفق على أنه مقصود له، ولا ظهر أنه على خلاف المصلحة التي وضعت لها الشريعة بحسب المسألة المفروضة فيه؛ فصار هذا القسم من هذا الوجه متنازعاً فيه، شهادة من المتنازعين بأنه غير مخالف للمصلحة؛ فالتحيل جائز، أو مخالف؛ فالتحيل ممنوع»[1].

وبالمقارنة بين ما ذكره ابن القيم والشاطبي رحمهما الله يظهر أنهما يصدران من مورد واحد وإن اختلفت عبارة كل واحد منهما.

والنسق الذي جرى عليه الشاطبي يتَّسم بعموم التقسيم لما يعتريه التحيل في إسناد الأحكام الشرعية، فإنه أدخل التحيل الواجب والمندوب والمباح في دائرة ما اتفق العلماء على جوازه، وضمّن التحيل الحرام والمكروه فيما اتفقوا على بطلانه.

وأما ابن القيم فإنه خصَّ كل نوع منها بحكم جرياً على أقسام الحكم

---

(١) انظر: الشاطبي: الموافقات (٣/ ١٢٤- ١٢٥).

الشرعي، ولكنه أشار إلى معنى مهم وهو أن مورد التقسيم الخماسيِّ فيما إذا نظرنا إلى معنى الاحتيال لغة، وذلك خلاف المعهود من هذا المصطلح عند الإطلاق حيث إنه لا يحتمل الشمول اللغوي، فيرجع أمره إلى الذم والإبطال مطلقاً.

الفرع الثالث: أقسام الاحتيال باعتبار مقاصده:

قسم ابن عاشور رحمه الله الاحتيال بهذا الاعتبار إلى خمسة أقسام:

القسم الأول: تحيُّل يفيت المقصد الشرعي كله ولا يعوضه بقصد شرعي آخر:

وذلك بأن يتحيل بالعمل لإيجاد مانع من تَرَتُّبِ شرعي، فهو استخدام للفعل لا في حالة جعله سبباً، بل في حالة جعله مانعاً، وهذا النوع لا ينبغي الشك في ذمه وبطلانه.

وهذا مثل من وهب ماله قبل مضي الحول بيوم لئلا يعطي زكاته، واسترجعه من الموهوب له من غد، ومن شرب مخدراً ليغمى عليه وقت الصلاة فلا يصليها[1].

القسم الثاني: تحيُّل على تعطيل أمر مشروع على وجه ينقل إلى أمر مشروع آخر:

ومثاله أن تعرض المرأة المبتوتة نفسها للخطبة رغبة في التزويج مضمرة أنها بعد البناء تخالع الزوج أو تغضبه فيطلقها لتحل للذي بتها، فالتزوج سبب للحل من حكم البتات، فإذا تزوج حصل المسبَّب وهو حصول شرعي، وهذا القسم جائز على الجملة[2].

---

(١) انظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (ص: ٣٥٦) بتصرف.

(٢) انظر: المرجع السابق (ص: ٣٥٧) بتصرف.

القسم الثالث: تحيُّل على تعطيل أمر مشروع على وجه يسلك به أمراً مشروعاً هو أخف عليه من المُنْتَقَل منه:

مثل لبس الخف لإسقاط غسل الرجلين في الوضوء، فهو ينتقل إلى المسح، فقد جعل لبس الخف في سببيته – وهو المسح– ولم يستعمله في مانعيته، ومثل من أنشأ سفراً في رمضان لشدة الصيام عليه في الحر منتقلاً منه إلى قضائه في وقت أرفق به. وهذا مقام الترخص إذا لحقته مشقة من الحكم المنتقل منه، وهو أقوى من الرخصة المفضية إلى إسقاط الحكم من أصله.

القسم الرابع: تحيُّل في أعمال ليست مشتملة على معان عظيمة مقصودة للشارع:

وفي التحيُّل فيها تحقيق لمماثل مقصد الشارع من تلك الأعمال، مثل التحيل في الأيمان التي لا يتعلق بها حق الغير كمن حلف ألا يدخل الدار ولا يلبس الثوب، فإن البِرَ في يمينه هو الحكم الشرعي، والمقصد المشتمل عليه هو تعظيم اسم الله تعالى الذي جعله شاهداً عليه ليعمل ذلك العمل، فإذا ثقل عليه البِرُّ فتَحَيَّلَ للتَفَصِّي من يمينه بوجه يشبه البِرَّ فقد حصل مقصود الشارع من تَهَيُّبِ اسم الله تعالى[1].

القسم الخامس: تحيُّل لا ينافي مقصد الشارع، ولكن فيه إضاعة حق لآخر أو مفسدة أخرى: مثل التحيل على تطويل عِدَّة المطلقة حين كان الطلاق لا نهاية له في صدر الإسلام[2].

هذه خلاصة ما ذكره الطاهر ابن عاشور من أقسام للاحتيال معتمداً في

---

(١) انظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (ص: ٣٥٨).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص: ٣٥٩) بتصرف.

نظره على أسرار التشريع ومقاصد الديانة.

ولا ريب أنه استلهم هذه المعاني من الإمام الشاطبي الذي أكثر من النقل عنه والاستشهاد بكلامه، ولا عجب إن قيل بأنه شرحٌ لما كان سطَّره الشاطبي في موافقاته حول هذا الصدد.

وليس معنى ذلك أن ابن عاشور لم يكن مستقلاً في هذه المورد من التقسيم، ولكن المقصود أنه شيَّد ما قد بناه من قبله عندما خاضوا في الحيل وأقسامها وعلائقها بالمعاني الكلية في الشريعة الإلهية.

ويلاحظ على ابن عاشور ما ذكره في القسم الثاني من الاحتيال، ومثَّل عليه بالمختلعة قصداً من زوجها الثاني لشغفها بالأول وطلبها الرجوع إليه، وقد خلص إلى تجويز هذه الصورة.

والذي يظهر أن هذا التمثيل لا يصح على ما ذكره، لأن الخلع شرع لدفع الضرر الحاصل من الزوج، فإذا سُلب هذا المعنى منه حرم على الأصل، إذ لا يَحِلُّ للمرأة أن تخالع زوجها ما دام مقيماً لحدود الله وملتزما حقوقها[1].

(١) قال ابن بطة: «الخلع الذي نزل به القرآن وجاءت به السنة وذهب إليه فقهاء الأمة لا يجوز أن يصرف ولا يستعمل إلا عند الأسباب التي ذكرها الله عز وجل، وهي وقوع النفار والبغض والشقاق ومعصية الله تبارك وتعالى. لا للحيلة والمخالفة والخديعة والمماكرة، والعدول به إلى غير جهته، ووضعه في غير موضعه الذي أراد الله له، وفسح به عند الحاجة إليه». انظر: إبطال الحيل (ص: ٣٩) بتصرف يسير.

المطلب الثاني: علاقة التَّقسيم بالاحتيال في العلاقات الخارجية:

من خلال النظر في التقسيمات السَّابقة التي اجتهد العلماء في حصرها باعتبارات متعددة فإنه يمكن إبراز علاقتها بالاحتيال على الدولة الإسلامية في العلاقات الخارجية على النحو التالي:

أولاً: إنَّ التقسيم الذي جرى عليه ابن تيمية يرتبط بالمقاصد والنيات غالباً، وهذا المناط متحقق في العلاقات الخارجية؛ حيث يختلف حكم الحوادث والوقائع بحسب ما يقصده المحتال على الدولة الإسلامية؛ فقيام دولة الحرب بالصلح مع دار الإسلام مشروع في حَدِّ ذاته إذا وجدت المصلحة، ولكنها قد تستخدمه لأغراض غير مشروعة كأعمال التجسس والتصنت وسرقة المعلومات والتقنيات وغيرها، وقد تقوم جماعة الحربيين بالاستئمان لغرض التنصير، أو نشر الرذيلة وبَثِّ الشائعات لإضعاف المجتمع الإسلامي وإرباكه، وهذا يعني التظاهر بالمشروع لاستخدام ما هو ممنوع. وقد يكون السبب ممنوعاً ولكن يتحصل عليه بطرق خفية ووسائل شيطانية كتزوير الوثائق والمستندات والعقود لأغراض متنوعة؛ كالتسلل غير المشروع إلى ديار الإسلام والتملك الممنوع واحتراف الأعمال التي تؤدي إلى الفتن والشرور.

ثانياً: ما نزع إليه ابن القيم والشاطبي في تقسيمهم ينسحب على التحيُّل في العلاقات الخارجية من جهة دورانه مع القواعد الشرعية والأصول الكلية سلباً وإيجاباً، فالأول تحيل مذموم وقد سبق التمثيل عليه، والثاني ممدوح وهو يمثل الحالة الدفاعية للدولة الإسلامية عما يحاك ضدها من مؤامرات وبيلة، ولذا فلا حرج في تكوين جهاز مختص يمتلك قدرة عالية وحنكة وحيلة لمراغمة الأعداء ورد كيدهم في نحرهم.

ومن ذلك: «أن يُعمي الأخبار عن العدو ويسدَّ دونه أبواب العلم بها

حتى يطلع ما يحمله على اغتنام فرصة أو يحاول به إبطال مكيدة عليها[١] وذلك بإذكاء العيون على الجواسيس المترددة إليها في مراصد العثور عليهم وأماكن الشعور بهم»[٢].

ثالثاً: يظهر من تقسيم ابن عاشور مراعاة المقاصد الكلية من جهة الضروريات[٣] والحاجيات[٤] والتحسينات[٥]، وإذا أريد تنزيله على الاحتيال في العلاقات الخارجية فإنه ينحصر في صور ثلاثة:

أولها: احتيال يفوِّت الضرورات، وهو ما يعود على أصل الدولة بالخراب والبوار وانعدام الحياة، ومثاله في العلاقات الخارجية، تظاهر أهل الحرب على الدولة الإسلامية واختراقها من الداخل كما حصل عندما هاجم التتار بلاد الإسلام وقتلوا الخليفة في قصره وأسقطوا نظام الخلافة وبسطوا سلطانهم على المسلمين بفعل خيانة بعض الوزراء وتواطئهم مع المحاربين[٦]، وأمثلة ذلك كثيرة في التاريخ والحاضر.

ثانيها: احتيال يفوِّت الحاجيات، وهو ما يجلب المشاق المضنية على

---

(١) يعني الدولة الإسلامية ومراكزها الحسَّاسة.

(٢) انظر: ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك (١/ ١٦٢) بتصرف يسير.

(٣) معناها: أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل
على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم. انظر: الشاطبي: الموافقات (٢/ ١٧).

(٤) معناها: أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب. انظر: الشاطبي: الموافقات (٢/ ٢١).

(٥) معناها: الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات. انظر: الشاطبي: الموافقات (٢/ ٢٢).

(٦) انظر: ابن كثير: البداية والنهاية (١٣/ ٢٢٩).

الدولة الإسلامية دون الإخلال بأصل وجودها، ويظهر ذلك جلياً في استخدام التقنيات الحديثة بأنواعها بغرض الحصول على معلومات مهمة تتعلق بنشاط الدولة الإسلامية في المجال العسكري أو الثقافي أو التكنلوجي، وهذا بطبيعة الحال يعرقل مسيرة النهضة الإسلامية ويضعها أمام سيل من العقبات تجعلها في مقام المدافع المتأخر لا المهاجم المتقدم في شتى الميادين.

وثالثها: احتيال يفوِّت التحسينات، وهو متمثل بالمناوشات البعيدة والرتوش التي لا تؤثر كثيراً على الدولة الإسلامية، ومن أهمها الاحتيال الفردي الذي يقوم به أهل الذمة والمستأمنون؛ فإنه لا يتعلق بأمن الدولة وأركانها بقدر انحصاره في تحصيل الأغراض الشخصية والشهوات الردية.

الفصل الثاني:

أثر الاحتيال على الدولة الإسلامية في حالة الحرب

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول/

أثر الاحتيال في الأحكام المتعلقة بالقتال

المبحث الثاني/

أثر الاحتيال في الأحكام المتعلقة بالأسارى

المبحث الثالث/

أثر الاحتيال في الأحكام المتعلقة بالفيء والغنائم

المبحث الأول: أثر الاحتيال في الأحكام المتعلقة بالقتال

المطلب الأول: الأثر المترتب على تجنيد دار الحرب للجواسيس:

توطئة:

تعتبر الجاسوسية من أخطر العوارض التي واجهت الدولة الإسلامية في الحروب الدائرة والمعامع السائرة، ولا ارتياب عند القول بأنَّ التجسس في حقيقة أمره احتيال على النظام الإسلامي ومكر بأركانه وجيشه غرضه تَحَيُّنُ الفرص السانحة وتتبع نقاط الضعف للقضاء عليه والفتك به، وذلك أن الحرب أفقر ما تكون إلى المعلومات والأخبار التي إذا خلت من جُعبة المقاتلين وقعوا في أفخاخ العدو وكمائنه، ورامُوا بأنفسهم إلى التهالك والانتحار.

«فكم من القادة الأبطال الذين خطفتهم أيدي العدى بسبب الجواسيس؟ وكم من البيوت الخفية التي دكت على ساكنيها بطائرات لا تسمع ولا تبصر ولا تعلم السر ولا الجهر اعتماداً على معلوماتهم وإرشاداتهم؟! وكم من المجاهدين الأخفياء الذين كانوا يُعدون أركاناً في الجهاد من غير أن يستشعر بذلك مستشعر فوجئوا باعتقالهم أو ملاحقتهم؟ وكم من طرق الإمداد العسكريِّ والماليِّ التي اتخذها المجاهدون كعصب حياةٍ لاستمرار جهادهم وهي أبعد ما تكون عن مراكز العدو ومراقبته ومتابعته إذا بالكمائن تُنْصب لهم وقد رصد الجواسيس وقت انطلاقهم وبَلَّغوا عن ساعة تحركهم وعددهم وعدَّتهم؟»[1].

وفي عصرنا هذا تعتمد الدول المحاربة للإسلام على الجواسيس بشكل واسع فضلًا عن امتلاكها لأحدث التقنيات في مجال التجسس الجويِّ والبحريِّ والأرضيِّ، ولم يكن ذلك مغنياً عن استعمال الجواسيس البشرية في

(١) انظر: حسن قائد: المعلم في حكم الجاسوس المسلم (ص: ٩).

نقل الأخبار وتتبع العورات، لأنهم أكثر دقةً وأجدر فاعليةً وأقل تكلفة.

ولذلك قال نابليون بونابرت: «جاسوس واحد يكفي عن ثلاثين ألف جندي في المعركة»(١).

وقد عملت يهود بهذا وفهمت كلمته جيداً، واتبعوا طريقة أن الجاسوس هو الجندي الأول في بناء الدولة الصهيونية.

ومن أنعم النظر في هذا الشأن أيقن بضرورة اتخاذ الإجراءات الوقائية والتدابير الشرعية التي تَحُدُّ من هذه الظواهر وتقضي عليها، وحتى لا تكون عُدوةُ المسلمين مستباحة الحمى ينتهشها الكلاب وينتابها الذئاب من كل زاوية خافية، وشارقة غاربة.

الفرع الأول: تعريف الأثر لغة واصطلاحاً:

أولاً: الأثر لغة:

تدور كلمة أثر على ثلاثة معان(٢):

المعنى الأول: تقديم الشيء؛ ومنه قولهم: لقد أثرت بأن أفعل كذا، أي أوليت وقدمت.

المعنى الثاني: ذكر الشيء؛ ومنه قولك: أثرت الحديث، وحديث مأثور.

المعنى الثالث: رسم الشيء الباقي؛ ومنه أثر السيف أي ضربته.

والمعنى الأخير هو المراد هنا.

ثانياً: الأثر اصطلاحاً:

الأثر عند الفقهاء ما يترتب على الشيء، وهو المسمَّى بالحكم عندهم،

---

(١) انظر: موقع المجد الأمني:
.http://www.almajd.ps/?ac=showdetail&did=950

(٢) انظر: ابن فارس: معجم مقاييس اللغة (١/ ٥٣).

فيقال: أثر العقد، أي: ما يحدثه من التزامات وأحكام على المتعاقدين[١]، والمراد بالأثر هنا ما يترتب على الاحتيال بالدولة الإسلامية من أحكام والتزامات.

الفرع الثاني: تعريف الجاسوس لغة واصطلاحاً:

أولاً: الجاسوس لغة:

قال صاحب العين: «جَسَسْتُهُ بيدي أي لمسته لأنظر مَجَسَّهُ أي مَمَسَّه. والجس جس الخبر، ومنه التجسس للجاسوس. والجسَّاسة: دابة في جزيرة البحر تجِسُّ الأخبار وتأتي الدجَّال. والجَواسُّ من الإنسان: اليدان والعينان والفم والشم، الواحدة جاسَّة، ويقال بالحاء»[٢].

وقال الأزهري: «ويقال: تجسست الخبر، وتحسسته بمعنى واحد»[٣].

يظهر مما سبق أن الجاسوس في اللغة من يتحسس الأخبار ويتتبع آثارها بسرية وخفاء لأجل نقلها، ويسمى عيناً «لأن جُلَّ عمله بعينه أو لشدة اهتمامه بالرؤية واستغراقه فيها كأنَّ جميع بدنه صار عيناً»[٤].

ثانياً: الجاسوس اصطلاحاً:

عرفه الخرشي بأنه: «الذي يطَّلع على عورات المسلمين وينقل أخبارهم للعدو»[٥].

وعرفه سليمان بن عمر الجمل الشافعي: «شخص يتجسس على عورات

---

(١) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (١/ ٢٤٩).

(٢) انظر: الفراهيدي: العين (٦/ ٥).

(٣) انظر: الأزهري: تهذيب اللغة (١٠/ ٢٤٢).

(٤) انظر: ابن فارس: مقاييس اللغة (٤/ ٢٠٠)؛ ابن حجر: فتح الباري (٦/ ١٦٨).

(٥) انظر: الخرشي: شرح مختصر خليل (٣/ ١١٩).

المسلمين لينقل أخبارها لهم»[١].

وعرفه البجيرمي: «هو الذي يتجسس الأماكن المَخُوفة»[٢].

وعرفه حسن قائد: «هو الشخص الذي يطلع على عورات المسلمين وأخبارهم، ليوصلها إلى أعدائهم»[٣].

وعرفه الدكتور سلمان الداية: «هو الذي يفتش عن عيب المسلمين وعوراتهم على غفلة منهم فضولاً أو لينقلها إلى عدوهم»[٤].

التعريف المختار:

الذي يظهر أن الجاسوس في الاصطلاح لا يختلف تعريفه عن المعنى اللغوي إلا من جهة اختصاصه في أغلب الإطلاق بنقل الأخبار إلى العدو، بيد أنه في اللغة جار على عمومه، وقد يطلقه الفقهاء على من يتحسس الأخبار فضولاً، فيكون عندئذ مساوياً للمعنى اللغوي من كل وجه، وأحسن تعريف يرتضيه الباحث للجاسوس هو ما انتهى إليه الدكتور سلمان الداية؛ وذلك لأنه يشمل جميع استعمالاته في الاصطلاح، وهو ما كان قد خلا في التعاريف الأخرى والله أعلم.

---

(١) انظر: الجمل: فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب (٥/ ٢٣٠).

(٢) انظر: البجيرمي: تحفة الحبيب على شرح الخطيب (٥/ ١٦٩).

(٣) انظر: حسن قائد: المعلم في حكم الجاسوس المسلم (ص: ١٣).

(٤) انظر: سلمان الداية: الجواسيس الظالمة (ص: ١٢) بتصرف يسير.

الفرع الثالث: حكم الجاسوس المسلم:

❖ **تحرير محل النزاع:**

اتفق الفقهاء على أن الجاسوس الحربي يقتل[١]، واختلفوا في حكم الجاسوس المسلم إلى أقوال:

القول الأول: يجتهد الإمام في عقوبته من قتلٍ فما دونه؛ وهو قول الإمام مالك وبعض الحنابلة[٢].

القول الثاني: يوجَعُ عقوبةً، ويُطال حبسُه؛ وهو قول أبي حنيفة وصاحبيه والأوزاعي والشافعي في غير ذي الهيئة والمشهور عند الحنابلة[٣].

القول الثالث: يقتل إذا تكرر منه الفعل، ويعزر إذا كان فَلْتة؛ وهو قول عبد الملك بن الماجشون من المالكية[٤].

القول الرابع: إذا كان هذا من الرجل ذي الهيئة[٥] بجهالة، وكان غير مُتَّهم، فإنه يُتَجافى عنه، وإن كان من غير ذي الهيئة كان للإمام تعزيره، وهو قول الشافعي وأصحابه[٦].

---

(١) انظر: النووي: شرح صحيح مسلم (١٢/ ٦٧).

(٢) انظر: ابن رشد: البيان والتحصيل (٢/ ٥٣٧)؛ القرافي: الذخيرة (٣/٤٠٠)؛ ابن القيم: زاد المعاد (٣/ ٣٧٢).

(٣) انظر: أبو يوسف: الخراج (ص: ٢٠٧)؛ الشافعي: الأم (٤/ ٢٦٥)، ابن المنذر: الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف (١١/ ٢٨٢)، المرداوي: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (١٠/ ٢٥٠)؛ ابن مفلح: الفروع (١٠/ ١١٧).

(٤) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١٨/ ٥٣).

(٥) هم الذين لا يعرفون بالشر، فيزل أحدهم الزلة. انظر: ابن الأثير: النهاية (٥/ ٢٨٥).

(٦) انظر: الشافعي: الأم (٤/ ٢٦٥)؛ النووي وآخرون: المجموع شرح المهذب (١٩/ ٣٤٣).

القول الخامس: أن الجاسوس المسلم يقتل، وهو قول ابن القاسم من المالكية، ومشهور المذهب، وقول بعض الحنابلة والشوكاني[١].

القول السادس: أن حكمه حكم المرتد، يستتاب فإن تاب وإلا قتل، وهو قول ابن وهب وابن جرير الطبري والبغوي[٢].

❖ **سبب الخلاف:**

يظهر للباحث أنَّ منشأ الخلاف يعود إلى تباين النظر واعتراك الفِكْر في فهم حديث حاطب رضي الله عنه وتأويلِه، وقصته مشهورة خرَّجها أصحاب الصِّحاح والسُّنن والمسانيد وهاك سياقها:

عن عَلِيٍّ ﷺ يَقُولُ: بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَا وَالزُّبَيْرَ، وَالمِقْدَادَ بْنَ الأَسْوَدِ، قَالَ: «انْطَلِقُوا حَتَّى تَأْتُوا رَوْضَةَ خَاخٍ، فَإِنَّ بِهَا ظَعِينَةً[٣]، وَمَعَهَا كِتَابٌ فَخُذُوهُ مِنْهَا»، فَانْطَلَقْنَا تَعَادَى[٤] بِنَا خَيْلُنَا حَتَّى انْتَهَيْنَا إِلَى الرَّوْضَةِ، فَإِذَا نَحْنُ بِالظَّعِينَةِ، فَقُلْنَا أَخْرِجِي الكِتَابَ، فَقَالَتْ: مَا مَعِي مِنْ كِتَابٍ، فَقُلْنَا: لَتُخْرِجَنَّ الكِتَابَ أَوْ لَنُلْقِيَنَّ الثِّيَابَ، فَأَخْرَجَتْهُ مِنْ عِقَاصِهَا[٥]، فَأَتَيْنَا بِهِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَإِذَا فِيهِ مِنْ حَاطِبِ بْنِ أَبِي بَلْتَعَةَ إِلَى أُنَاسٍ مِنَ المُشْرِكِينَ مِنْ

---

(١) انظر: العبدري: التاج والإكليل لمختصر خليل (٤/ ٥٥٣)؛ عليش: منح الجليل شرح مختصر خليل (١٦٣/٣)؛ الحجاوي: الإقناع في فقه الإمام أحمد (٤/ ٢٧٢)؛ الشوكاني: نيل الأوطار (٨/ ١٢).

(٢) انظر: ابن جرير الطبري: جامع البيان (٦/ ٣١٣)؛ البغوي: معالم التنزيل (١/ ٤٢٨)؛ ابن عاشور: التحرير والتنوير (٣/ ٢١٩).

(٣) الظَّعينة: المرأة. انظر: ابن الأثير: النهاية (٣/ ١٥٧).

(٤) تَعَادى: تسرع كأنها تنقض على فريستها. انظر: ابن فارس: مقاييس اللغة (٤/ ٢٥٠).

(٥) العِقَاص: ضفيرة المرأة. انظر: الفيروزآبادي: القاموس المحيط (ص: ٦٢٣).

أَهْلِ مَكَّةَ يُخْبِرُهُمْ بِبَعْضِ أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا حَاطِبُ مَا هَذَا؟»، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لاَ تَعْجَلْ عَلَيَّ إِنِّي كُنْتُ امْرَأً مُلْصَقًا[1] فِي قُرَيْشٍ، وَلَمْ أَكُنْ مِنْ أَنْفُسِهَا، وَكَانَ مَنْ مَعَكَ مِنَ المُهَاجِرِينَ لَهُمْ قَرَابَاتٌ بِمَكَّةَ يَحْمُونَ بِهَا أَهْلِيهِمْ وَأَمْوَالَهُمْ، فَأَحْبَبْتُ إِذْ فَاتَنِي ذَلِكَ مِنَ النَّسَبِ فِيهِمْ، أَنْ أَتَّخِذَ عِنْدَهُمْ يَدًا يَحْمُونَ بِهَا قَرَابَتِي، وَمَا فَعَلْتُ كُفْرًا وَلاَ ارْتِدَادًا، وَلاَ رِضًا بِالكُفْرِ بَعْدَ الإِسْلاَمِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَقَدْ صَدَقَكُمْ»، قَالَ عُمَرُ رضي الله عنه: يَا رَسُولَ اللَّهِ دَعْنِي أَضْرِبْ عُنُقَ هَذَا المُنَافِقِ، قَالَ ﷺ: «إِنَّهُ قَدْ شَهِدَ بَدْرًا، وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يَكُونَ قَدِ اطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ: اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ»[2].

وصفوة القول في سبب اختلافهم يتضح فيما يلي:

أولاً: الاختلاف في حقيقة فعل حاطب رضي الله عنه، هل هو كبيرة من الكبائر أو كفر ينافي الإيمان من كلِّ وجه.

ثانياً: الاختلاف في عِلَّةِ عفو النبي ﷺ عن حاطب رضي الله عنه مع إقراره الفاروق رضي الله عنه على ما قاله، ومثل ذلك يقالُ في المانع من قتله.

ثالثاً: تعارض الروايات في قصة حاطب رضي الله عنه، وبالأحرى فيما يخصُّ حكم الفاروق عليه.

---

(١) مُلْصقاً: كنت مضافًا إليهم ولست منهم، وأصل ذلك من لصاق الشيء بغيره؛ ليبين منه، ولذلك قيل: المدعى فى القوم ملصق. انظر: ابن بطال: شرح صحيح البخاري (٥/ ١٦٥).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الجهاد والسير، باب الجاسوس، (٤/ ٥٩)، حديث رقم: (٣٠٠٧)؛ مسلم في صحيحه: كتاب الفضائل، باب من فضائل أهل بدر رضي الله عنهم وقصة حاطب بن أبي بلتعة، (١٩٤١/٤)، حديث رقم: (٢٤٩٤).

رابعاً: الاختلاف في توصيف القصة، أهي حادثة عين لا يؤخذ منها حكم، أما أنها عامَّة في كلِّ من قام المقتضي فيه وزال المانع عنه.

❖ **أدلة القائلين بأن الإمام يجتهد فيه:**

استدلَّ الإمام مالك ومن وافقه بالمعقول:

أ. قالوا: لم يثبت شيء عن رسول الله ﷺ في شأن الجاسوس فنقضي به، فيتعيَّن الاجتهاد(١).

رُدَّ عليه:

بأنه لا اجتهاد في مورد النص، وقد ثبت حديث حاطب رضي الله عنه وظاهره الإذن بقتل الجاسوس لا سيَّما إذا تكرَّر منه ذلك وأضرَّ بمصالح المسلمين(٢).

وأجيبَ:

بأنه ليس في حديث حاطب رضي الله عنه تعيين العقوبة بالقتل، وذلك لعفوه ﷺ عنه، فدلَّ ذلك على أن أمره إلى الإمام إن شاء قتله أو عزره أو عفا عنه(٣).

ب. قياس الجاسوس المسلم على المفسد في الأرض؛ لأنَّ الجاسوس أضر على المسلمين من المحارب(٤) وأشد فساداً في الأرض منه، فيتخير الإمام العقوبة المناسبة له(٥).

❖ **أدلة القائلين بأنه يُوجع عقوبة ويُطال حبسه:**

استدلَّ الحنفية والحنابلة في المشهور بالسنة والمعقول:

---

(١) انظر: ابن رشد: البيان والتحصيل (٢/ ٥٣٦).
(٢) انظر: ابن القيم: زاد المعاد (٣/ ٣٧١).
(٣) انظر: القرافي: الذخيرة (٣/ ٤٠٠).
(٤) المقصود به هنا قاطع الطريق.
(٥) انظر: ابن رشد: البيان والتحصيل (٢/ ٥٣٦).

أولاً: السنة:

- حديث حاطب ﷺ السابق.

وجه الدلالة:

«لو لزمه القتل بهذا حدًّا ما ترك رسول الله ﷺ إقامته عليه»[1].

رُدَّ عليه:

«أن عمر ﷺ سأل رسول الله ﷺ قتل حاطب بن أبي بلتعة ﷺ لمَّا بعث يخبر أهل مكة بالخبر، ولم يقل رسول الله ﷺ: لا يَحِلُّ قتله إنه مسلم، بل قال: «وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ اللَّهَ قدِ اطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ، فَقَالَ: اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» فأجاب بأن فيه مانعاً من قتله وهو شهوده بدراً، وفي الجواب بهذا كالتنبيه على جواز قتل جاسوس ليس له مثل هذا المانع»[2].

وأجيب بما قال الشافعيُّ رحمه الله:

«لا يحل دم من قد ثبت له حرمة الإسلام، إلا أن يَقتل، أو يَزني بعد إحصان، أو يَكفر كفراً بيِّناً بعد الإيمان، ثم يثبت على الكفر، وليس الدِّلالة على عورة مسلم بكفر بيِّن»[3].

ثانياً: المعقول:

- «أنه لم يترك ما به حكمنا بإسلامه، فلا نخرجه من الإسلام في الظاهر ما لم يترك ما به دخل في الإسلام، ولأنه إنما حمله على ما صنع الطمع، لا خبث الاعتقاد»[4].

---

(١) انظر: أبو يوسف: الخراج (١/ ٢٠٧)، ابن المنذر: الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف (١١/ ٢٨٢).

(٢) انظر: ابن القيم: زاد المعاد في هدي خير العباد (٣/ ٣٧١، ٣٧٢).

(٣) انظر: الشافعي: الأم (٤/ ٢٦٤).

(٤) انظر: السرخسي: شرح السير الكبير (٥/ ٢٣٠).

رُدَّ عليه:

«أنه عَلَّلَ بعلة مانعة من القتل منتفية في غيره، ولو كان الإسلام مانعاً من قتله، لم يُعَلِّلْ بأخص منه، لأن الحكم إذا عُلل بالأعم، كان الأخصُّ عديم التأثير»[1].

❖ **أدلة القائلين بأنه يقتل إذا تكرَّر منه الفعل:**

- **استدلَّ ابن الماجشون بحديث حاطب** رضي الله عنه.

وجه الدلالة:

دلَّ الحديث على عدم مؤاخذة من جَسَّ فلتة ولم يكن له عادة، ولو كان حاطب رضي الله عنه ممن اعتاد الجاسوسية لما عفا عنه رسول الله ﷺ.

قال القرطبي: «ولعلَّ ابن الماجشون إنَّما اتخذ التكرار في هذا لأن حاطباً أُخِذ في أول فعله»[2].

❖ **أدلة القائلين بأنه يُعَزَّر إذا لم يكن ذا هيئة:**

استدل الشافعية ومن وافقهم بالسنة النبوية:

أ. حديث حاطب رضي الله عنه.

وجه الدلالة:

إن فعل حاطب رضي الله عنه لما كان يحتمل في نفس الأمر أكثر من وجه، وحمله النبي ﷺ على المعنى الأحسن واطَّرَحَ الأقبح مع أن حاطباً رضي الله عنه خالف أمره، وهو مُختلف في جلالته وعظمته عن أوامر الخلفاء والحكام بعده؛ فيلزم أن هذا الحكم – وهو العفو– جارٍ على كلِّ من جاء بعد حاطب رضي الله عنه ممَّن فعل فعله، وعلى كل حاكم بعد رسول الله ﷺ [3].

---

(١) انظر: ابن القيم: زاد المعاد في هدي خير العباد (٣/ ١٠٤).

(٢) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن الكريم (١٨/ ٥٣).

(٣) انظر: الشافعي: الأم (٤/ ٢٦٤).

رُدَّ عليه:

إنَّ رسول الله ﷺ تركه لمعرفته بصدقه لا بأنَّ فعله كان يحتمل الصدق وغيره[1].

وأجيبَ:

قال الشافعي: «قَدْ علمَ رسولُ اللهِ ﷺ أَنَّ الْمنافقينَ كاذبونَ وحَقَنَ دماءَهمْ بِالظاهرِ فلو كانَ حكمُ النبِيِّ ﷺ فِي حاطبٍ رضي الله عنه بالعلْمِ بصدقهِ كانَ حكمهُ على المنافقينَ القتلَ بالعلمِ بكذبهمْ ولكنهُ إنما حكمَ في كلٍّ بالظاهرِ وتولَّى اللَّهُ عزَّ وجلَّ منهمْ السرائرَ ولئلا يكونَ لحاكمٍ بعدهُ أَنْ يدعَ حُكمًا لهُ مثلُ ما وصفْت منْ عِلَلِ أَهلِ الجاهليةِ»[2].

ورُدَّ:

قال الطبري: «إنما صفح عنه لِمَا أطلعه الله عليه من صدقه في اعتذاره فلا يكون غيره كذلك»[3].

وأجيبَ:

كل ما حكم به رسول الله ﷺ فهو عامٌّ حتى يأتي عنه دلالة على أنَّه أراد به خاصاً أو عن جماعة المسلمين الذين لا يُمكن فيهم أن يجعلوا له سنة أو يكون ذلك موجوداً في كتاب الله[4].

ورُدَّ:

في الحديث دلالة على اختصاص حاطب رضي الله عنه بهذا الحكم وهو قوله ﷺ لعمر رضي الله عنه عندما هَمَّ بقتله: «إِنَّهُ قَدْ شَهِدَ بَدْرًا، وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ اللَّهَ أَنْ

---

(١) انظر: ابن رشد: البيان والتحصيل (٢/ ٥٣٦).

(٢) انظر: الشافعي: الأم (٤/ ٢٦٤).

(٣) انظر: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري (١٢/ ٣١٠) نقلاً عنه.

(٤) انظر: الشَّافعي: الأم (٤/ ٢٦٤)؛ ابن حجر العسقلاني: فتح الباري (١٢/ ٣١٠).

يَكُونَ قَدِ اطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ: اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ»[1].

وأجيبَ:

أنه إخبار عن الماضي أي كل عمل كان لكم فهو مغفور ويؤيِّده أنه لو كان لما يستقبلونه من العمل لم يقع بلفظ الماضي ولقال فسأغفره لكم[2].

ورُدَّ:

أنه لو كان للماضي لما حسن الاستدلال به في قصة حاطب ﷺ لأنه ﷺ خاطب به عُمَرَ ﷺ منكِراً عليه ما قال في أمر حاطب ﷺ، وهذه القصة كانت بعد بدر بِستِّ سنين فدلَّ على أنَّ المراد ما سيأتي وأورده في لفظ الماضي مبالغةً في تحقيقه[3].

وأجيبَ بما قال الطحاوي رحمه الله:

«فإن قلتم: لأنه قد كان من أهل بدر، وقد سبق لهم من الله ما سبق، قيل لكم: قد سبق لهم من الله ما سبق، وليس ذلك بدافع عنهم العقوبات على ذنوبهم التي يذنبونها أن تقام عليهم»[4].

وذكر حديث قدامة بن مظعون لما شرب الخمر متأوِّلاً فقضى عمر وعلي ﷺ بِحَدِّه ولم يعرف لهما مخالف من الصحابة ﷺ[5].

ب. عَنْ عَائِشَةَ بنت أبي بكر ﷺ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَقِيلُوا ذَوِي الْهَيْئَاتِ عَثَرَاتِهِمْ إِلَّا الْحُدُودَ»[6].

---

(١) انظر: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري (١٢/ ٣٠٩).

(٢) انظر: المرجع السابق (٧/ ٣٠٥، ٣٠٦).

(٣) انظر: ابن قيم الجوزية: الفوائد (ص: ١٤).

(٤) انظر: الطحاوي: شرح مشكل الآثار (١١/ ٢٧٣).

(٥) انظر: المرجع السابق (١١/ ٢٧٣).

(٦) أخرجه أحمد في مسنده (٤٢/ ٣٠٠)، حديث رقم: (٢٥٤٧٤)؛ أبو داود في سننه =

وجه الدلالة:

إن من سنة رسول الله ﷺ أمره بإقالة ذوي الهيئات عثراتهم إلا في حَدٍّ من حدود الله تعالى، وكان حاطب رضي الله عنه لشهوده بدراً، ولما كان عليه من الأمور المحمودة من ذوي الهيئة، ولم يكن الذي أتى مما يوجب حَدَّاً، إنما يوجب عقوبة ليست بحد، فرفعها عنه رسول الله ﷺ لما كان معه من الهيئة[1].

❖ **أدلة القائلين بأنه يقتل على كل حال:**

استدل المالكية في المشهور عندهم بالكتاب والسنة:

أولاً: الكتاب:

- **قال تعالى:** ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾[2].

وجه الدلالة:

قال ابن رشد: «الجاسوس أضرُّ على المسلمين من المحارب، وأشد فساداً في الأرض منه؛ فللجاسوس حكم المحارب إلا أنه لا تقبل له توبة باستخفافه بما كان عليه، كالزِّنْديق، وشاهد الزور؛ ولا يُخيَّر الإمام فيه من عقوبات المحارب، إلا في القتل والصلب لأنَّ القطع أو النفي لا يرفعان فساده في الأرض وعادِيَتَه على المسلمين عنهم»[3].

= كتاب الحدود، باب في الحد يشفع فيه، (٤/ ١٣٢)، حديث رقم: (٤٣٧٥)، وصححه الألباني في صحيح الجامع: حديث رقم (١١٨٥).

(١) انظر: الشافعي: الأم (٤/ ٢٦٤)؛ الطحاوي: شرح مشكل الآثار (١١/ ٢٧٤).

(٢) (سورة المائدة: ٣٣).

(٣) انظر: ابن رشد: البيان والتحصيل (٢/ ٥٣٦).

ثانياً: السنة:

- استدلوا بحديث حاطب ﷺ.

وجه الدلالة:

«قول عمر ﷺ: «دعني أضرب عنقه، فإنه قد خان الله ورسوله»، ولم ينكر عليه النبي ﷺ قوله، ولا قال له إنَّ ذلك لا يجب في ذلك الفعل؛ وإنما أخبر أنه لا يجب على حاطب ﷺ، لكونه من أهل بدر، مع قبوله لعذره والذي اعتذر به لعلمه بصدقه في ذلك من جهة الوحي؛ فذلك خصوص له، لا يشاركه فيه غيره، ولا يقاس عليه»[1].

رُدَّ عليه:

لا دليل على الخصوص، والأصل عموم أقواله وأفعاله ﷺ.

وأجيب بما قال ابن القيم:

«أجاب النبي ﷺ بأن فيه مانعاً من قتله وهو شهوده بدراً، وفي الجواب بهذا كالتنبيه على جواز قتل جاسوس ليس له مثل هذا المانع»[2].

«ولأنه علَّل بعلة مانعة من القتل منتفية في غيره، ولو كان الإسلام مانعاً من قتله، لم يعلل بأخصَّ منه، لأنَّ الحكم إذا عُلِّل بالأعم، كان الأخصُّ عديم التأثير»[3].

❖ **أدلة القائلين بأنه يقتل ردَّة:**

استدل الطبري والبغوي ومن وافقهم بالكتاب والسنة:

---

(١) انظر: ابن رشد: البيان والتحصيل (٢/ ٥٣٧) بتصرف.

(٢) انظر: ابن القيم: زاد المعاد في هدي خير العباد (٣/ ٣٧٢) بتصرف يسير.

(٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ١٠٤).

أولاً: الكتاب:

أ. **قال تعالى:** ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾[1].

وجه الدلالة:

قال الطبري: «إن الله تعالى ذكره نهَى المؤمنين جميعاً أن يتخذوا اليهود والنصارى أنصارًا وحلفاءَ على أهل الإيمان بالله ورسوله وغيرهم، وأخبر أنه من اتَّخذهم نصيرًا وحليفًا ووليًّاً من دون الله ورسوله والمؤمنين، فإنه منهم في التحزُّب على الله وعلى رسوله والمؤمنين، وأن الله ورسوله منه بريئان»[2].

ب. **قال تعالى:** ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[3].

وجه الدلالة:

قال الطَّبري: «ومعنى ذلك: لا تتخذوا، أيها المؤمنون، الكفارَ ظهرًا وأنصارًا توالونهم على دينهم، وتظاهرونهم على المسلمين من دون المؤمنين، وتدلُّونهم على عوراتهم، فإنه مَنْ يفعل ذلك فليس من الله في شيء، يعني بذلك: فقد برئ من الله وبرئ الله منه، بارتداده عن دينه ودخوله في الكفر»[4].

وقال البغوي: «ومن يفعل ذلك، أي: موالاة الكفار في نقل الأخبار إليهم وإظهارهم على عورة المسلمين، فليس من الله في شيء، أي: ليس من دين

---

(١) (سورة آل عمران: ٢٨).

(٢) انظر: الطبري: جامع البيان (١٠/ ٣٩٨).

(٣) (سورة المائدة: ٥١).

(٤) انظر: الطبري: جامع البيان (٦/ ٣١٣).

الله في شيء»[1].

وقال السعدي: «وهذا نهي من الله تعالى للمؤمنين عن موالاة الكافرين بالمحبة والنصرة والاستعانة بهم على أمر من أمور المسلمين، وتوعد على ذلك فقال: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾ أي: فقد انقطع عن الله، وليس له في دين الله نصيب، لأنَّ موالاة الكافرين لا تجتمع مع الإيمان، لأنَّ الإيمان يأمر بموالاة الله وموالاة أوليائه المؤمنين المتعاونين على إقامة دين الله وجهاد أعدائه»[2].

رُدَّ عليه:

قال الشافعي: «وليس الدِّلالة على عورة مسلم ولا تأييد كافر بأن يُحَذِّرَ أن المسلمين يريدون منه غِرَّة لِيُحَذِّرَهَا أو يتقدم في نكاية المسلمين بكفر بيِّن»[3].

وقال ابن العربي مستدلاً بقصة حاطب ﷺ: «من كثر تطلُّعُه على عورات المسلمين ويُنَبِّهُ عليهم ويُعَرِّفُ عدوهم بأخبارهم لم يكن بذلك كافراً إذا كان فعله لغرض دُنيويٍّ واعتقاده على ذلك سليم، كما فعل حاطب حين قصد بذلك اتخاذ اليَد ولم ينو الردَّة عن الدِّين»[4]، ونقله القرطبي عنه مستحسناً له[5].

وأجيبَ:

إن النُّصوص الشرعية دلَّت على كفر من ظاهر المشركين على المسلمين، ولا ريب أنَّ تأييد الكفار بالدلالة على عورات المسلمين والتقدم في نكايتهم هو

---

(١) انظر: البغوي: معالم التنزيل (١/ ٤٢٨).
(٢) انظر: السعدي: تيسير الكريم الرحمن (ص: ١٢٧).
(٣) انظر: الشافعي: الأم (٤/ ٢٦٤).
(٤) انظر: ابن العربي: أحكام القرآن (٤/ ٢٢٥).
(٥) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١٨/ ٥٢).

عين مظاهرتهم ومما لأتهم على المسلمين[١].

ورُدَّ:

يلزم من ذلك إكفاركم لحاطب ﷺ، ولم يكفره النبي ﷺ[٢].

وأجيبَ:

لا نسلِّم بذلك؛ لأنَّ حقيقة فعل حاطب ﷺ إفشاء لسر رسول الله ﷺ ليحذروا من غِرَّته، ومثل هذه الصورة لا ننازع في كونها دون الكفر، وليس في قصته أنه دلَّهم على عورة المسلمين ليتقدموا في نكايتهم كما زعمتم وهو المُدَّعى[٣].

ثانياً: السنة:

- استدلوا من السنة بحديث حاطب ﷺ.

وجه الدلالة:

أنَّه قد جاء في قصة حاطب ﷺ أنَّ عمر ﷺ سمَّاه منافقاً، وفي رواية أخرى سمَّاه كافراً، وكرَّر ذلك في حضرة النَّبي ﷺ فلم ينكر عليه، ولكنه نهاه عن قتله لتأوُّلِهِ المانع من تكفيره[٤].

رُدَّ عليه:

لا نسلم لكم بأنَّ النبي ﷺ أقرَّ عمر ﷺ على وصف حاطبٍ ﷺ بالمنافق؛ بل قد نهاه عن ذلك وردَّه، وأما رواية الكافر فمُنكرة وعلى التسليم بصحتها فالكفر هنا محمول على كفر النعمة[٥].

---

(١) انظر: الطبري: جامع البيان (١٠/ ٣٩٨)؛ البغوي: معالم التنزيل (١/ ٤٢٨).
(٢) انظر: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري (١٢/ ٣٠٩).
(٣) انظر: حسن قائد: المعلم في حكم الجاسوس المسلم (ص: ٦٦).
(٤) انظر: القحطاني: فقه الدعوة في صحيح البخاري (١/ ٦٨٢).
(٥) انظر: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري (١٢/ ٣٠٩).

وأجيبَ:

إنما وقع النَّهى من رسول الله ﷺ لعمر عن قتل حاطب رضي الله عنه، ولو كان كما زعمتم لقال النبي ﷺ إنه ليس بنفاق، ولكنَّ النبي ﷺ أقَرَّ أن يكون الفعل نفسه كذلك وإن لم يتحقق الوصف في عين حاطب رضي الله عنه[1].

وأما إنكارُكم لرواية الكافر فليس بشيء؛ لأنَّها وردت بسند صحيح، وذكر البرقاني في مستخرجه أن مُسلماً أخرجها وردَّه الحميدي والجمع بينهما أن مسلماً خرج سندها ولم يَسُقْ لفظها[2].

وأما تأويلكم للكفر بأنه كفر النعمة فمردود؛ لأنَّه يمكن أن يُجاب عنه بأنَّ الأصل في الألفاظ حملها على حقيقتها الشرعية، والإيالة إلى الفرع تفتقر إلى قرينة بيِّنة.

❖ **الترجيح:**

لقد تبيَّن للباحث عُسر المسألة لتجاذب دلالاتها وانسياب النظر فيها على اعتبار جميع أوجه الخلاف المتعلقة بها، ولا عجب إن رُوِيَ التوقف فيها عن طائفة من أهل العلم كالإمام أحمد بن حنبل رحمه الله[3]، والذي يظهر والعلم عند الله تعالى أنَّ أمر الجاسوس موكولٌ إلى اجتهاد الإمام إن شاء قتله أو عزَّره أو عفا عنه؛ وذلك لأنَّ صور التجسس ألوان وشعب كما أنَّ الدوافع لذلك كثيرة ومختلفة بالنسبة إلى الأشخاص والأحوال والأزمان، والحكم في هذه الصور جميعها بحكم النبي ﷺ على حاطب رضي الله عنه لا يستقيم بحال، وكثير من الجواسيس لا يندفع شرُّهم إلا بقتلهم والتخلص منهم، وذلك

---

(١) انظر: ابن تيمية: الصارم المسلول على شاتم الرسول (١/ ٣٥٨).
(٢) انظر: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري (١٢/ ٣٠٩).
(٣) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٣٤٥).

لكثرة إفسادهم وعظيم مآلات أفعالهم، وقصة حاطب ﷺ لا تدلُّ على المنع من قتل الجاسوس مطلقاً باعتبار جنسه، ولكنَّ النظر فيها إلى نوع مساوٍ لفعلة حاطب ﷺ.

وأما القول بأنَّ حكم الجاسوس كالمرتَدِّ فيظهر للباحث أنه لا يستقيم في جميع صور الجاسوسية، فإن بعضاً منها يدخل في حكم الردة، وذلك إذا كان فيها مناصرةٌ ومما لأةٌ ظاهرة على المسلمين، ولعلَّ هذا المعنى هو الذي قصده من تكلَّم في رِدَّة الجاسوس المسلم.

ولا ريب في رِدَّة من ظاهر الكفار على المسلمين، وهو محلُّ إجماع بين العلماء[1]، ولكنَّهم يختلفون في أنواع من الجَسِّ هل هي مما يدخل في حكم المظاهرة أم لا؟ فمنهم من اعتبر الجسَّ كبيرة دون الكفر في جميع أحواله، ومنهم من اعتبرها كفراً في بعض الأحوال، واتفقوا جميعاً على رِدَّة الجاسوس الذي يقصد توهين الإسلام وإذلال أهله[2]، فإن قيل: كيف يُتوصل إلى معرفة القصد؟

قيل: يكون ذلك بمعرفة قرائن الأحوال وتتبع الأمارات، وهي مسألة تتعدد فيها الوجهات وتتعارك فيها الأنظار، وينتج عن ذلك أنَّ الخلاف في رِدَّة الجاسوس من عدمه يكاد يكون لفظياً.

يقول الدكتور سلمان الداية: «إنَّ الذين قالوا بأنَّ التجسس غير ناقض

---

(١) قال ابن حزم: «وصح أن قول الله تعالى {ومن يتولهم منكم فإنه منهم} [المائدة: ٥١] إنما هو على ظاهره بأنه كافر من جملة الكفار فقط، وهذا حق لا يختلف فيه اثنان من المسلمين». انظر: المحلى (١٢/ ٣٣)، ويراجع للفائدة ما كتبه عبد العزيز بن عبد اللطيف في نواقض الإيمان القولية والعملية (ص: ٣٨٦) وما بعدها حول هذا الصدد.

(٢) انظر: سلمان الداية: الجواسيس الظالمة (ص: ٩٠).

للإيمان قصدوا منه ما تأيَّد بالعذر، وكان مع الإكراه أو الجهالة، أو إيثار سلامة النفس والقرابة، مع مراعاة أن يكون التجسس – والحالة هذه– بالقول لا بالفعل، وأن يغلب على ظنِّه أنَّه لا يتسبب في قتل المسلمين أو تدمير ممتلكاتهم، إنَّما بقصد أن يأخذ الكافر حذره من أهل الإيمان تماماً كما كان الأمر مع حاطب ﷺ، وأما الذين قالوا بأنه ناقض للإيمان فقد صرحوا بأنَّهم لم يقصدوا التجسس المُؤَيَّدَ بالعذر المساوي لعذر حاطب ﷺ»[1].

(١) لأنه بهذا القصد مستحل، ومن اعتقد حل محظور قطعي كفر إجماعاً.

الفرع الثاني: حكم استتابة الجاسوس المسلم:

❖ **صورة المسألة:**

إذا ثبت الجسُّ من أحد المسلمين لصالح الكفار مع اعتبار القيود اللازمة لكلِّ مذهب، هل يستتاب قبل العقوبة؟

اختلف العلماء في هذه المسألة إلى قولين:

القول الثاني: يعاقب بلا استتابة؛ وهو قول المذاهب الأربعة[١].

القول الأول: أنه يستتاب؛ وهو قول الأوزاعي[٢].

❖ **سبب الاختلاف:**

يظهر للباحث أنَّ سبب الخلاف احتمالية عفو النَّبي ﷺ عن فعل حاطب رضي الله عنه؛ فمن رأى استتابته حمله على ذلك أخذاً بالظاهر، ومن رأى عدم الاستتابة حمل الكَفَّ عن حاطب رضي الله عنه لمانع آخر.

❖ **أدلة المانعين:**

استدل الجمهور بالمعقول:

أ. إنَّ استتابة الجاسوس حكم يحتاج إلى نقل صحيح من كتاب الله تعالى أو سنة رسوله ﷺ، ولا يثبت في ذلك شيء تنتهي دلالته إلى غالب الظن ليعمل به، فينتج أن الأصل عدم استتابة الجاسوس[٣].

ب. عقوبة الجاسوس إما أن يقال بأنها من التعازير أو الحدود، فعلى

---

(١) انظر: أبو يوسف: الخراج (ص: ٢٠٧)، الشافعي: الأم (٤/ ٢٦٦)، ابن رشد: البيان والتحصيل (٥٣٦/٢)، المرداوي: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (١٠/ ٢٥٠)؛ ابن مفلح: الفروع وتصحيح الفروع (١١٧/١٠)؛ ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد (٣/ ٣٧٢).

(٢) انظر: ابن المنذر: الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف (١١/ ٢٨٢).

(٣) انظر: القرافي: الذخيرة (٤٠٠/٣).

الأوَّل لا يستتاب؛ لأنَّه يستلزم تعطيلها أصلاً، وعلى الثاني يقال إنَّ الاستتابة لا تثبت إلا في حَدِّ الرِّدة والحرابة قبل القدرة، والجاسوس أشبه بالمحارب إلا أنه لا يستتاب لاستخفافه بما هو عليه كالزنديق وشاهد الزور[١].

أدلة القائلين بأنه يستتاب:

استدل الإمام الأوزاعي من السنة:

- حديث حاطب رضي الله عنه المتقدم.

وجه الدلالة:

- إنَّ سؤال النبي ﷺ عن الدَّافع الذي حمله على الجَسِّ دليل على مشروعية الاستتابة[٢].

رُدَّ عليه:

لا نُسلِّم بذلك؛ فإنَّ مجرد الاستفسار عن وقائع حادثة ما لا يعني الاستتابة لمن أحدثها، وكثيراً ما يكون هذا قبل ثبوت الجناية في حق المدَّعى عليه فلا يلزم من ذلك استتابته[٣].

❖ **الترجيح:**

يظهر للباحث رُجحان قول المانعين، ويؤيده أنَّه إذا استقرَّ لدى الجواسيس استتابتهم قبل إلحاق العقوبة بهم شجَّع ذلك كثيراً منهم على الجَسِّ بُغية تحصيل أمور دنيوية يتكلفها العدو، وعندئذ يُفتح باب من الشر يَعسُرُ غلقه والله أعلم.

---

(١) انظر: ابن رشد: البيان والتحصيل (٢/ ٥٣٧).

(٢) انظر: ابن المنذر: الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف (١١/ ٢٨٢).

(٣) انظر: ابن بطال: شرح صحيح البخاري (٥/ ١٦٣).

المطلب الثاني: أثر التقنية الحديثة في التجسس على الدولة الإسلامية:

الفرع الأول: تعريف التقنية الحديثة في التجسس:

أولاً: تعريف التقنية الحديثة لغة:

التقنية لغة[١]:

التقنية مأخوذة من تَقَنَ، ولها في اللغة معنيان:

الأول: الإحكام، يقال أتقنت الشيء أي أحكمته.

الثاني: الطين؛ يقال تقنوا أرضهم أي أصلحوها بالطِّين.

وهذا المعنى الأخير مناسب للأول من جهة أنَّ الطين يُحكم الزرع ويتقنه والله أعلم.

الحديثة لغة:

كلمة الحديثة مصدر حدث حديثاً، وهو كون الشيء لم يكن، يقال حدث أمرٌ بعد أن لم يكن، والرجل الحَدَث: الطَّري السن. والحديث من هذا ؛ لأنَّه كلام يحدث منه الشَّيء بعد الشَّيء[٢].

ثانياً: تعريف التقنية الحديثة اصطلاحاً:

التقنية الحديثة: «مصطلحٌ شاملٌ يعني استخدامَ كل ما يتوصل إليه التقدم العلمي في مختلف المجالات وعلى كافة الجوانب التي ترتبط بتنظيم وإدارة وتشغيل العملية الإنتاجية، أو الخدمية كَكُلٍّ متكامل في أيٍّ من القطاعات الاقتصادية أو الخدمية في مجتمع ما»[٣].

---

(١) انظر: ابن فارس: معجم مقاييس اللغة (١/ ٣٥٠).

(٢) انظر: الفيروزآبادي (ص: ١٦٧)؛ الفيومي: المصباح المنير (١/ ١٢٤).

(٣) انظر: هشام آل الشيخ: أثر التقنية الحديثة في الخلاف الفقهي (ص: ١٣).

ثالثاً: تعريف التقنية الحديثة في التجسُّس اصطلاحاً:

يمكن تعريفها بأنها: «استخدام شامل لكل ما توصَّل إليه العلم الحديث في مجال التصنت والتجسس لغرض الحصول على معلومات حساسة عن دولة أو منظمة أو أفراد».

الفرع الثاني: صور التقنية الحديثة في التجسس:

إنَّ صور التقنية الحديثة في التجسس كثيرة ومتنوعة، وهي أكثر من أن تحصر، ففي كل يوم ينتج العالم أشكالًا وألوانًا من أجهزة التصنت وأدوات التجسس، وفيما يلي عرض لأهمِّها وأخطرها:

أولاً: الأقمار الصناعية[1]:

هي مجموعة الأجزاء والمُعدات المختلفة التي يحتاجها لأداء المهمة المكلف بها، وهذه المكونات الأساسية هي:

١- أجنحة الخلايا الشمسية التي تمدُّ القمر بالطَّاقة اللازمة لتشغيله.

٢- بطارية احتياطية من الهيدروجين أو النيكل أو الكاديوم لتشغيل القمر في حالات الطوارئ

أو في حالات كسوف الشمس.

٣- الهوائيات اللازمة لاتصال القمر بمحَطَّات التحكم الأرضية وبثِّ الصور والبيانات إليها واستقبال الأوامر منها.

٤- الكاميرات الرقمية الدقيقة جداً خاصَّة في أقمار التجسس وأقمار الطقس وأقمار الأبحاث العلمية وتصل دقة هذه الكاميرات إلي تصوير سيارة متحركة علي الأرض بكل تفاصيلها.

٥- النواقل كما في أقمار البَثِّ الفضائي والاتصالات، وهي التي يتم

---

(١) انظر: ويكيبيديا الموسوعة الحرة:

.http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B3%D8%A7%D8%AA%D9%84

تحميل القنوات الفضائية والتليفونية عليها، وتتميز أقمار الاتصالات والبثِّ التليفزيوني عن جميع الأقمار الصناعية بالهوائيات العملاقة الموجودة فيها والتي تتيح لها نقل الصور والبيانات والاتصالات من مكان إلي آخر علي سطح الكرة الأرضية.

ثانياً: طائرات الاستطلاع[1]:

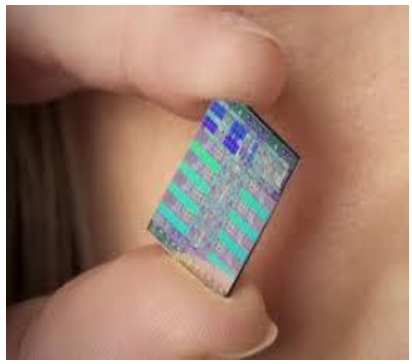
هي طائرة بدون طيَّار مُصممة للعمليَّات التكتيكية طويلة المدى ضمن وحدات الاستطلاع وجمع المعلومات الاستخبارية عن طريق عدسات بعيدة المدى البصري، وبنظام استطلاعي للصور الثابتة والمتحركة، وبمرسل هوائي مشفر ومباشر يمكّنها من نقل المعلومات المصورة العالية الجودة إلى غرفة التحكم وإدارة المعلومات الأرضية؛ لتخزن عبر الأجهزة الخاصة؛ لتتم معالجتها وتحليلها.

---

(١) انظر: موقع المجد الأمني:
.http://www.almajd.ps/?ac=showdetail&did=4678

ثالثاً: شرائح التجسس:

عبارة عن رقائق الكترونية تعتمد على موجات الرَّاديو ومن خلالها يمكن مراقبة الأشياء والأشخاص عن بُعد، وأطلق عليها العلماء رقائق التجسس أو «Spychips»[1].



(١) انظر: موقع المجد الأمني:
.http://www.almajd.ps/?ac=showdetail&did=2332

الفرع الثالث: الآثار الشرعية لاستخدام التقنية الحديثة في التجسس:

توطئة:

إن التقنية الحديثة في مجال التجسس ذات تأثير على مسألة إثبات التُّهمة من عدمها في الإجراء القضائي، وذلك أنه إذا قبض على شخص بحوزته قطعة الكترونية تستخدم في التجسس والتصنت قطعاً، أو يغلب على الظن أنَّها كذلك، أو كانت الدولة الإسلامية تمتلك هذه التقنية الحديثة التي تُوصل إلى معرفة الجواسيس كالتصوير بطائرات الاستطلاع مثلاً، فهل مثل هذا يعتبر كافياً في إثبات تهمة التجسس؟

إنَّ عمدة استناد العدو في العصور المتقدمة كان على الجاسوس الذي ينقل الأخبار والأسرار مشافهة، ولذلك فإن من البداهة ألا نرى تطرقاً للفقهاء فيما توصل إليه العالم حديثاً في المجال التجسسي، حيث كان إثبات الجاسوسية يؤول إلى قواعد الإثبات المعروفة، ومع ذلك فقد تكلم الفقهاء في حُجِّية القرائن في الإثبات وما يتعلق بها بوجه عام، وينشأ عن ذلك ثلاث مسائل:

أولاً: تعريف القرينة لغة واصطلاحاً:

القرينة لغة:

القرينة: فعيلة بمعنى مفعولة من الاقتران، وقد اقترن الشيئان وتقارنا. وجاؤوا قرانى أي مقترنين[1]؛ وتستعمل في اللغة على معنيين؛ أحدهما جمع شيء إلى شيء، والآخر شيء ينتأ بقوة وشدة[2].

ويفهم من ذلك أن القرينة علامة تجمع بين شيئين.

---

(١) انظر: ابن منظور: لسان العرب (١٣/ ٣٣٦).

(٢) انظر: ابن فارس: مقاييس اللغة (٥/ ٧٦).

القرينة اصطلاحاً:

عرفها الجرجاني بأنها: «أمر يشير إلى المطلوب»[١].

وعرفها الشيخ مصطفى الزرقا: «هي كل أمارة ظاهرة تقارن شيئاً خفياً فتدل عليه»[٢].

وعرفها الدكتور أنور دبور بأنها «الأمارة التي نصَّ عليها الشارع، أو استنبطها أئمة الشريعة باجتهادهم، أو استنتجها القاضي من الحادثة وظروفها وما يكتنفها من أحوال»[٣].

والتعريف الأخير هو المختار لكونه جامعاً لكل أجزاء المعرف، ولأن التعاريف الأخرى أقرب ما تكون إلى المعنى اللغوي.

ثانياً: مدى حُجِّية القرائن في الإثبات:

❖ **تحرير محل النزاع:**

اتفق الفقهاء على مشروعية الحكم بالشهادة والإقرار في القضاء، واختلفوا في حجية القرائن في الإثبات إلى قولين:

القول الأول: أنَّها حُجَّةٌ بالجملة؛ وهو مذهب ابن العربي وابن فرحون المالكيين واختيار شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم[٤].

القول الثاني: منع من حُجيتها؛ وممن صرَّح بذلك المزني وابن عابدين[٥].

---

(١) انظر: الجرجاني: التعريفات (ص: ١٧٤).

(٢) انظر: الزرقا: المدخل الفقهي (٢/ ٩٣٦).

(٣) انظر: دبور: القرائن ودورها في الإثبات (ص: ٩).

(٤) انظر: ابن العربي: أحكام القرآن (٣/ ٤١)، ابن فرحون: تبصرة الحكام (٢/ ١١٧)، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٩/ ١٤٩)، ابن القيم: الطرق الحكمية (١/ ٩).

(٥) انظر: ابن عابدين: رد المحتار (٥/ ٣٥٤)، مختصر المزني (٨/ ٤٢٧).

❖ **سبب الاختلاف:**

يرجع سبب الاختلاف في هذه المسألة إلى تعارض الأدلة؛ فهناك نصوص تدل على مشروعية القرائن وإعمالها في القضايا والأحكام، وفي إزاء ذلك نصوص ظاهرها منع الأخذ بالقرينة؛ فلذلك اختلف العلماء رحمهم الله تعالى.

❖ **أدلة القائلين بحجية القرائن في الإثبات:**

استدل ابن العربي وابن تيمية ومن وافقهم من الكتاب والسنة:

أولاً: الكتاب:

أ. **قال تعالى:** ﴿وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾[1].

وجه الدلالة:

قال القرطبي: «لما أرادوا أن يجعلوا الدم علامة على صدقهم قرن الله بهذه العلامة علامة تعارضها، وهي سلامة القميص من التَّنْبِيْبِ[2]، إذ لا يمكن افتراس الذئب ليوسف ﷺ وهو لابس القميص ويَسْلَمُ القميص من التخريق، ولمَّا تأمل يعقوب ﷺ القميص فلم يجد فيه خَرقاً ولا أثراً استدل بذلك على كذبهم، وقال لهم: متى كان هذا الذئب حكيماً يأكل يوسف ﷺ ولا يخرق القميص! قاله ابن عباس رضي الله عنه وغيره»[3].

ب. **قال تعالى:** ﴿وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِن دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ

---

(١) (سورة يوسف: ١٨).

(٢) التنييب: الموضع الذي أخذه الذئب بنابه، وهو السِّنُّ خَلْفَ الرَّبَاعِيَةِ. انظر: القاموس المحيط (ص: ١٤٠).

(٣) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٩/ ١٤٩).

﴿قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ إلى قوله: ﴿فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾[1].

وجه الدلالة:

أنه توصَّل بِقَدِّ القميص إلى معرفة الصادق منهما من الكاذب، وهذا لَوْثٌ[2] في أحد المتنازعين، يَبِين به أولاهما بالحق، وقد ذكر الله تعالى قول الشاهد، ولم ينكر عليه، ولم يَعِبْهُ بل حكاها مقرراً لها[3].

ثانياً: السنة:

أ. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «كَانَتِ امْرَأَتَانِ مَعَهُمَا ابْنَاهُمَا، جَاءَ الذِّئْبُ فَذَهَبَ بِابْنِ إِحْدَاهُمَا، فَقَالَتْ لِصَاحِبَتِهَا: إِنَّمَا ذَهَبَ بِابْنِكِ، وَقَالَتِ الأُخْرَى: إِنَّمَا ذَهَبَ بِابْنِكِ، فَتَحَاكَمَتَا إِلَى دَاوُدَ ﷺ فَقَضَى بِهِ لِلْكُبْرَى، فَخَرَجَتَا عَلَى سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ ﷺ فَأَخْبَرَتَاهُ، فَقَالَ: ائْتُونِي بِالسِّكِّينِ أَشُقُّهُ بَيْنَهُمَا، فَقَالَتِ الصُّغْرَى: لاَ تَفْعَلْ يَرْحَمُكَ اللَّهُ هُوَ ابْنُهَا فَقَضَى بِهِ لِلصُّغْرَى» قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ ﷺ: «وَاللَّهِ إِنْ سَمِعْتُ بِالسِّكِّينِ قَطُّ إِلَّا يَوْمَئِذٍ، وَمَا كُنَّا نَقُولُ إِلَّا المُدْيَةَ»[4].

---

(١) (سورة يوسف: ٢٥ – ٢٨).

(٢) اللوث: شبه الدلالة. انظر: القاموس المحيط (ص: ١٧٥).

(٣) انظر: ابن القيم: الطرق الحكمية (١/ ١٠).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الفرائض: باب إذا ادعت المرأة ابنا، (٨/ ١٥٦)، حديث رقم: (٦٧٦٩)؛ مسلم في صحيحه: كتاب الأقضية: باب بيان اختلاف المجتهدين، (٣/ ١٣٤٤) حديث رقم: (١٧٢٠).

وجه الدلالة:

«استدل بشفقة الصغرى عليه، وامتناعها من الرضا بذلك على أنَّها هي أمه، وأنَّ الحامل لها على الامتناع هو ما قام بقلبها من الرحمة والشفقة التي وضعها الله تعالى في قلب الأم، وقويت هذه القرينة عنده، حتى قدَّمها على إقرارها، فإنَّه حكم به لها مع قولها هو ابنها»(١).

ب. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لاَ تُنْكَحُ الأَيِّمُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ، وَلاَ تُنْكَحُ البِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ» قَالُوا: كَيْفَ إِذْنُهَا؟ قَالَ: «أَنْ تَسْكُتَ»(٢).

وجه الدلالة:

أنه ﷺ جعل صُمات البكر دليلاً على رضاها، وفي هذا دليل على مشروعية العمل بالقرائن(٣).

ت. عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الجُهَنِيِّ ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنِ اللُّقَطَةِ فَقَالَ: «اعْرِفْ وِكَاءَهَا، أَوْ قَالَ وِعَاءَهَا، وَعِفَاصَهَا(٤)، ثُمَّ عَرِّفْهَا سَنَةً، ثُمَّ اسْتَمْتِعْ بِهَا، فَإِنْ جَاءَ رَبُّهَا فَأَدِّهَا إِلَيْهِ»(٥).

---

(١) انظر: ابن القيم: الطرق الحكمية (١/ ٩) بتصرف.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب النكاح، باب لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها، (٧/ ١٧)، حديث رقم: (٥١٣٦)؛ مسلم في صحيحه: كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق، والبكر بالسكوت (١٠٣٦/٢)، حديث رقم: (١٤١٩).

(٣) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٣٣/ ١٥٧).

(٤) العِفَاص: الوعاء الذي تكون فيه النفقة من جلد أو خرقة أو غير ذلك. انظر: ابن الأثير: النهاية (٣/ ٢٦٣).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب اللقطة، باب إذا جاء صاحب اللقطة بعد سنة =

وجه الدلالة:

أمر رسول الله ﷺ المُلتقط أن يدفع اللقطة إلى صاحبها بمجرد الوصف؛ لأنَّ وصفه لها بما يطابق الواقع قرينة على ملكيته(١).

ث. عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ رضي الله عنه أَنَّهُ قَالَ: بَيْنَا أَنَا وَاقِفٌ فِي الصَّفِّ يَوْمَ بَدْرٍ، نَظَرْتُ عَنْ يَمِينِي وَشِمَالِي، فَإِذَا أَنَا بَيْنَ غُلَامَيْنِ مِنَ الْأَنْصَارِ حَدِيثَةٍ أَسْنَانُهُمَا، تَمَنَّيْتُ لَوْ كُنْتُ بَيْنَ أَضْلَعَ(٢) مِنْهُمَا، فَغَمَزَنِي أَحَدُهُمَا، فَقَالَ: يَا عَمِّ، هَلْ تَعْرِفُ أَبَا جَهْلٍ؟ قَالَ: قُلْتُ: نَعَمْ، وَمَا حَاجَتُكَ إِلَيْهِ يَا ابْنَ أَخِي؟ قَالَ: أُخْبِرْتُ أَنَّهُ يَسُبُّ رَسُولَ اللهِ ﷺ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَئِنْ رَأَيْتُهُ لَا يُفَارِقُ سَوَادِي سَوَادَهُ حَتَّى يَمُوتَ الْأَعْجَلُ مِنَّا، قَالَ: فَتَعَجَّبْتُ لِذَلِكَ، فَغَمَزَنِي الْآخَرُ، فَقَالَ: مِثْلَهَا، قَالَ: فَلَمْ أَنْشَبْ أَنْ نَظَرْتُ إِلَى أَبِي جَهْلٍ يَزُولُ فِي النَّاسِ، فَقُلْتُ: أَلَا تَرَيَانِ؟ هَذَا صَاحِبُكُمَا الَّذِي تَسْأَلَانِ عَنْهُ، قَالَ: فَابْتَدَرَاهُ فَضَرَبَاهُ بِسَيْفَيْهِمَا حَتَّى قَتَلَاهُ، ثُمَّ انْصَرَفَا إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَأَخْبَرَاهُ، فَقَالَ: «أَيُّكُمَا قَتَلَهُ؟» فَقَالَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا: أَنَا قَتَلْتُ، فَقَالَ: «هَلْ مَسَحْتُمَا سَيْفَيْكُمَا؟» قَالَا: لَا، فَنَظَرَ فِي السَّيْفَيْنِ، فَقَالَ: «كِلَاكُمَا قَتَلَهُ»، وَقَضَى بِسَلَبِهِ لِمُعَاذِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْجَمُوحِ، وَالرَّجُلَانِ مُعَاذُ بْنُ عَمْرِو بْنِ الْجَمُوحِ، وَمُعَاذُ بْنُ عَفْرَاءَ(٣).

= ردها عليه، لأنها وديعة عنده، (٣/ ١٢٦)، حديث رقم: (٢٤٣٦)؛ مسلم في صحيحه: كتاب اللقطة، (٣/ ١٣٤٦)، حديث رقم: (١٧٢٢).

(١) انظر: عوض عبد الله أبو بكر: نظام الإثبات في الفقه الإسلامي (ص: ١٣٤).

(٢) أضلع: أقوى منهما. انظر: النووي: شرح صحيح مسلم (١٢/ ٦٢).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب فرض الخمس، باب من لم يخمس الأسلاب، (٤/ ٩١)، حديث رقم: (٣١٤١)، مسلم في صحيحه: كتاب الجهاد والسير، باب استحقاق القاتل سلب القتيل، (٣/ ١٣٧٠)، حديث رقم: (١٧٥٢).

وجه الدلالة:

جعل النَّبي ﷺ الدَّمَ في النصل قرينة على القتل وقضى بذلك، فدل على جواز العمل بالقرائن(١).

ج. عَنْ عَائِشَةَ بنت الصديق ﵂ قَالَتْ: دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ وَهُوَ مَسْرُورٌ، فَقَالَ: «يَا عَائِشَةُ، أَلَمْ تَرَيْ أَنَّ مُجَزِّزًا المُدْلِجِيَّ دَخَلَ عَلَيَّ فَرَأَى أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ وَزَيْدًا وَعَلَيْهِمَا قَطِيفَةٌ، قَدْ غَطَّيَا رُءُوسَهُمَا وَبَدَتْ أَقْدَامُهُمَا، فَقَالَ: إِنَّ هَذِهِ الأَقْدَامَ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ»(٢).

وجه الدلالة:

أنه ﷺ استبشر بكلام مُجَزِّزٍ في إثبات نسب أسامة إلى زيد ﵁، فدلَّ ذلك على تقرير كون القيافة طريقاً إلى معرفة الأنساب، ولا ريب أن القيافة في حقيقة أمرها نوع من القرائن(٣).

ح. عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ﵄ قَالَ: قَالَ عُمَرُ ﵁: «لَقَدْ خَشِيتُ أَنْ يَطُولَ بِالنَّاسِ زَمَانٌ، حَتَّى يَقُولَ قَائِلٌ: لاَ نَجِدُ الرَّجْمَ فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَيَضِلُّوا بِتَرْكِ فَرِيضَةٍ أَنْزَلَهَا اللَّهُ، أَلاَ وَإِنَّ الرَّجْمَ حَقٌّ عَلَى مَنْ زَنَى وَقَدْ أَحْصَنَ، إِذَا قَامَتِ البَيِّنَةُ، أَوْ كَانَ الحَبَلُ أَوِ الِاعْتِرَافُ»(٤).

---

(١) انظر: ابن القيم: الطرق الحكمية (١/ ٢٥).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الفرائض، باب القائف، (٨/ ١٥٧)، حديث رقم: (٦٧٧١)، مسلم في صحيحه: كتاب الرضاع، باب العمل بإلحاق القائف الولد، (٢/ ١٠٨١)، حديث رقم: (١٤٥٩).

(٣) انظر: الصنعاني: سبل السلام (٢/ ٥٩٥).

(٤)أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الحدود، باب الاعتراف بالزنا، (٨/ ١٦٧)، حديث رقم: (٦٨٢٩)، مسلم في صحيحه: كتاب الحدود، باب رجم الثيب في الزنى، (٣/ ١٣١٧)، حديث رقم: (١٦٩١).

وجه الدلالة:

أفاد الأثر اعتبار الحَبَل في إثبات حَدِّ الزنى، وهو من القرائن الدَّالة على ذلك، فثبت جواز العمل بالقرائن في القضاء[1].

رُدَّ على هذه الأدلة:

أنها غير صريحة ولا تقوى على معارضة النصوص القاطعة في هذا الباب، وما فعله عمر ﷺ اجتهاد خالفه فيه غيره من الصحابة ﷺ فلم يكن حُجَّة[2].

❖ **أدلة القائلين بعدم حجية القرائن في الإثبات:**

استدل المزني وابن عابدين ومن وافقهم بالسنة والمعقول:

أولاً: السنة:

أ. عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ﷺ ذُكِرَ التَّلاَعُنُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ عَاصِمُ بْنُ عَدِيٍّ فِي ذَلِكَ قَوْلًا ثُمَّ انْصَرَفَ، وَأَتَاهُ رَجُلٌ مِنْ قَوْمِهِ يَشْكُو أَنَّهُ وَجَدَ مَعَ أَهْلِهِ رَجُلًا، فَقَالَ عَاصِمٌ: مَا ابْتُلِيتُ بِهَذَا إِلَّا لِقَوْلِي، فَذَهَبَ بِهِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَأَخْبَرَهُ بِالَّذِي وَجَدَ عَلَيْهِ امْرَأَتَهُ، وَكَانَ ذَلِكَ الرَّجُلُ مُصْفَرًّا، قَلِيلَ اللَّحْمِ، سَبِطَ الشَّعَرِ، وَكَانَ الَّذِي ادَّعَى عَلَيْهِ أَنَّهُ وَجَدَهُ عِنْدَ أَهْلِهِ آدَمَ خَدِلًا، كَثِيرَ اللَّحْمِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «اللَّهُمَّ بَيِّنْ» فَوَضَعَتْ شَبِيهًا بِالرَّجُلِ الَّذِي ذَكَرَ زَوْجُهَا أَنَّهُ وَجَدَهُ عِنْدَهَا، فَلاَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَهُمَا، فَقَالَ رَجُلٌ لِابْنِ عَبَّاسٍ ﷺ فِي المَجْلِسِ: هِيَ الَّتِي قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «لَوْ رَجَمْتُ أَحَدًا بِغَيْرِ بَيِّنَةٍ رَجَمْتُ هَذِهِ» فَقَالَ: لاَ، تِلْكَ امْرَأَةٌ كَانَتْ تُظْهِرُ فِي الإِسْلاَمِ السُّوءَ[3].

---

(١) انظر: ابن عبد البر: الاستذكار (٧/ ٤٨٤)؛ انظر: النووي: شرح صحيح مسلم (١١/ ١٩٢).

(٢) انظر: الزحيلي: وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية (٢/ ٥١٠).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الطلاق: باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لو كنت راجما بغير بينة»، (٧/ ٥٤)، حديث رقم: (٥٣١٠).

وجه الدلالة:

أنَّه لو جاز الأخذ بالقرائن والأمارات في القضاء لرجم النَّبي ﷺ هذه المرأة، وحال دون ذلك عدم البينة مع حصول القرائن الظاهرة على فُحشها وسُوئها(١).

رُدَّ عليه:

لم يتوفَّر لرسول الله ﷺ من القرائن ما يكفي لإثبات وقوع الزنا من هذه المرأة، إذ الزنا عادة يقع في الخفاء ويحتاج في إثباته إلى قرائن قوية، على أنه يمكن القول بأنَّ القرائن لا تثبت بها الحدود خاصة، لأن الحدود تدرأ بالشبهات(٢).

ب. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وُلِدَ لِي غُلَامٌ أَسْوَدُ، فَقَالَ: «هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ؟» قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «مَا أَلْوَانُهَا؟» قَالَ: حُمْرٌ، قَالَ: «هَلْ فِيهَا مِنْ أَوْرَقَ؟(٣)» قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «فَأَنَّى ذَلِكَ؟» قَالَ: لَعَلَّهُ نَزَعَهُ عِرْقٌ، قَالَ: «فَلَعَلَّ ابْنَكَ هَذَا نَزَعَهُ»(٤).

وجه الدلالة:

إن النبي ﷺ لم يُقِم لقرينة اختلاف اللون بين الولد وصاحب الفراش وزناً، وهذا يدل على أن الشارع لا يعتد بالقرائن، فهي غير مشروعة(٥).

---

(١) انظر: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري (٧/ ٤٧٢).

(٢) انظر: دبور: القرائن ودورها في الإثبات (ص: ٦٥).

(٣) أَوْرقَ: لون يميل إلى الغبرة، كلون الرماد. انظر: ابن دقيق العيد: إحكام الأحكام (٢/ ٢٠٣).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الطلاق، باب إذا عرض بنفي الولد، (٧/ ٥٣)، حديث رقم: (٥٣٠٥).

(٥) انظر: السدلان: القرائن ودورها في الإثبات (ص: ٥٣).

رُدَّ عليه:

إن قرينة الفراش أقوى من قرينة الشَّبَه إذ يحتمل أن يكون الشَّبهُ ناشئاً من تأثره بأحد أجداده، والقرائن عند تعارضها يقدم الأقوى منها[1].

ثانياً: المعقول[2]:

أ. إنَّ مُستند القرائن مبنيٌّ على الشُّكوك والظنون الخاطئة، والحكم بها يؤدي إلى ظلم كبير وفساد عريض.

ب. أنه يَسْهل تلفيق كثير من القرائن وتزويرها خاصة مع التطور العلمي الذي وصل إليه العلم الحديث، والأصل هنا سَدُّ الذريعة المفضية إلى أكل حقوق الناس بالباطل.

❖ **الترجيح:**

الذي يظهر بعد ذكر أدلة الفريقين ترجيح الحكم بالقرائن لقوة أدلتهم وسلامتها من الاعتراض الصَّحيح؛ ولأنَّ إثبات كثير من الجرائم والقضايا بطرق الإثبات المعروفة أمرٌ يتعذر تحقيقه غالباً، لا سِيَّما إذا انضاف إلى ذلك انتشار الفساد في زماننا وتنوع سبله مع ضعف الوازع الديني، وأنَّه لو اقتصرنا على الشهادة والإقرار لضاعت أغلب حقوق الناس، والشريعة إنما جاءت بحفظ الحقوق وتوكيدها لا بتضييعها وتركها.

ومع القول بالمشروعية فإنَّه ينبغي للحاكم أن ينظر في الأدلة الظاهرة كالشهادة والإقرار ونحوها، فإذا ما ظهر شيء من ذلك لم يَجُز له العدول عنه إلى غيره من وسائل الإثبات المختلف فيها، ولا ضير في إعمال القرائن لفحص الأدلة المتعارضة كاختلاف الشهود أو معارضة شاهد واحد لإقرار المتَّهم، فما يظهر للقاضي من قرائن وأمارات مرجِّحة لأحد الدليلين فإن

---

(١) انظر: السدلان: القرائن ودورها في الإثبات (ص: ٥٤).

(٢) انظر: المزني: مختصر المزني (٨/ ٤٢٧).

الواجب إعمالها، وعدم اطِّراحها بذريعة مخالفتها للظَّاهر والله أعلم.

ثالثاً: أثر التقنية الحديثة في التجسس على الإثبات:

إن القرائن القضائية التي أفرزتها التكنلوجيا المعاصرة تختلف دلالتها قوةً وضعفاً، قطعاً وظناً في إثبات التهمة على المُدَّعى عليه، والقاعدة العامَّة في ذلك هي إذا كانت القرينة قوية يقطع معها بإثبات التُّهمة أو ظنية تقوى معها التهمة فعندئذ يجوز القضاء بها مع اعتبار الشواهد والأمارات والتحقق من ذلك لا سيَّما في القرائن الظنية، وأما التفصيل في ذلك فهو كما يلي:

أولاً: إذا قبض على الجاسوس وكان يحمل بطاقة شخصية تدل على انتمائه لجهة استخبارات معادية، فإن مثل هذه القرينة قطعية في إثبات التهمة عليه، ويجوز للحاكم أن يُلحق العقوبة بحاملها شريطة التثبت من هذه العلاقة، ولو بإقرار المتهم بذلك.

ثانياً: كثير من الجواسيس يقبض عليهم ومعهم شرائح الكترونية، وهي من أكثر ما يستخدمه العدو في اغتيال المجاهدين والدِّلالة على عوراتهم، ولكنَّ هذه الشريحة قرينة ظنية لا يمكن إلحاق العقوبة من خلالها مجردة، بل يضاف لها غيرها من أدلة وأمارات عن طريق التحقيق والاستجواب.

ثالثاً: من وسائل التجسس المعاصرة أجهزة التصنت، والذي أراه أن هذه الأجهزة من القرائن التي تقرب من القطع، خاصَّة إذا كانت محظورة، ولا يستخدمها إلا الجهات الرسمية في الدولة الإسلامية، فإن القضاء- والحالة هذه- بالعقوبة على مثل هؤلاء أمر يسع الاجتهاد فيه مع التأكيد على تفاوت الحالات واختلاف المتهمين وطبيعة النظام في الدولة، فإن هذه العوامل ذات تأثير في القضية المعروضة، وينبغي على القضاة مراعاتها والتأمل فيها.

رابعاً: إن من الواجب المحتم على المسلمين أخذ الحذر من أعدائهم واستنفاذ الطاقات في ذلك، وينبغي على الدولة المسلمة السَّعي الحثيث في

امتلاك الوسائل التي تحارب الجواسيس والعيون الذين يبثهم الأعداء لخرق المنظومة الأمنية فيها واستباحة حرماتها، والمقصود أنه إذا تَمَّ مراقبة الجواسيس عن طريق أجهزة التصنت الحديثة أو التصوير عن بعد كطائرات الاستطلاع، فإنَّ ذلك من أقوى القرائن المؤدية لإثبات الجاسوسية، ويجوز للحاكم أن يعتمد عليها في حال انعدام الوسائل الأخرى، ولكن الاحتياط في إلحاق العقوبة لا سيما القتل واجب حتى ينضاف إلى ذلك شواهد أخرى وأمارات يستحيل تواطؤ الكذب فيها.

وفي ختام هذه المسألة أشير إلى أن مجال العمل بالقرائن ينبغي ألا يتوسع فيه، وعلى القضاة والحكام أن يتقوا الله ويتحروا من الشواهد والأمارات المقطوعة ما يُسعفهم في حل القضايا المشكلة، وفي حال اشتباه الأمور وتشابكها فإنَّ الأولى عدم الحكم بالقتل والمصير إلى العقوبات التعزيرية، لكن إذا كانت القرائن والشواهد قطعية أو تقرب من ذلك وانضاف إليها إقرار المتهم ولو بمَسِّه شيئاً من العذاب فإن الحاكم مخيَّر في قتله أو تعزيره على الراجح من أقوال العلماء والله أعلم.

المطلب الثالث: أثر استغلال دار الحرب للشائعات في الدولة الإسلامية:

الفرع الأول: تعريف الشائعات لغة واصطلاحاً:

أولاً: الشَّائعات لغة[1]:

الشائعات جمع شائعة وهي اسم من شيع، وترجع في اللغة إلى أصلين:

الأصل الأول: البثُّ والانتشار؛ ومنه قولهم: شاع الخبر إذا ذاع.

الأصل الثاني: التعاضد والتناصر؛ ومنه شيعة الرجل أي مناصروه.

ثانياً: الشائعات اصطلاحاً:

هي: «خبر مكذوب غير موثوق فيه وغير مؤكَّد، ينتشر بين النَّاس»[2].

ويمكن أن يقال بأن الشائعات: معلومات وروايات قابلة للتصديق يتناقلها الناس بالكلام دون أن تكون هناك معايير مؤكدة للصدق.

الفرع الثاني: أسباب انتشار الشائعات وأهدافها:

أولاً: أسباب انتشار الشائعات:[3]

أ. النفاق:

قال تعالى: ﴿لَئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا﴾[4]، وهو مرض

---

(١) انظر: ابن فارس: معجم مقاييس اللغة (٣/ ٢٣٥)؛ الرازي: مختار الصحاح (ص: ١٧١)؛ ابن منظور: لسان العرب (٨/ ١٨٨).

(٢) انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة (٢/ ١٢٥٧).

(٣) انظر: عبد العزيز آل الشيخ: خطر الشائعة على الفرد والمجتمع، مجلة البحوث الإسلامية (٩٣/ ٨).

(٤) (سورة الأحزاب: ٦٠).

خطير وشرٌّ مستطير، عانت منه الأمة الإسلامية أشدَّ المعاناة، وذاقت بسببه الويلات، وما من فتنة ولا شر إلا كان للمنافقين اليد الأولى والطولى في إشعالها ونشرها.

وبِناءً على ذلك فإنهم لا يتورَّعون عن سلوك أيِّ طريق، ولا يتركون أيَّ وسيلة من أجل الوصول إلى ما يصْبون إليه: من هدم للإسلام وقضاء على المسلمين، إشاعة، أو إذاعة، إرجافًا أو إخافة، كذبًا أو بهتانًا، مع ما يلازم ذلك من تتبُّع للعورات، وكشف للأستار، رائدهم في ذلك تلك القاعدة الخبيثة: (الغاية تبرِّر الوسيلة).

ب. محبة الإرجاف وإخافة الناس:

وهذه أيضًا من صفات المنافقين وأساليبهم، فنجد المصابين بذلك يعملون بما أتوا من جهد على نشر كلِّ ما من شأنه إحداث القلق والرُّعب في نفوس الآمنين صغارًا وكبارًا، ذكورًا وإناثًا، محقِّقين بهذا الأسلوب رغبات شخصية ذاتية منبعها الشهوة والتشفِّي في إيذاء الآخَرين، وإعطاء أنفسهم المكانة الخاصة.

ت. الجهل:

كثير من الناس يأخذ بهذه المفتريات والمختَلَقات، وينشرها بين أهله وأصدقائه وغيرهم على أنها حقائق مسلَّمة ثابتة لا تقبل الجدل، دون مراعاة ونظر لعواقبها الوخيمة وأضرارها الخطيرة، فليس له همٌّ إلا أن يلوك لسانه هنا وهناك وكأنه مكلَّف بذلك ولا يتمُّ دينه إلا به.

ث. الهوى:

فصاحبه دائمًا يعمل على تحسين ما هو عليه، والدعوة إليه بكلِّ وسيلة، سواء كانت مشروعة أو غير مشروعة، وردِّ كلِّ ما يخالف هواه، وانتقاده وتشويهه والصد عنه، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ

أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾[1].

ثانياً: أهداف الشائعات[2]:

أ. أهداف نفسيه معنوية:

تعتبر الشائعات من أكثر أساليب الحرب النفسية تأثيراً علي الروح المعنوية فهي تسعى إلى خلق جوٍّ من البلبلة والشك، وزعزعة الثقة بالنفس، وبث الروح الانهزامية والتفرقة والاستسلام.

ب. أهداف اجتماعية:

تتمثل في الشائعات التي يوجهها أفراد المجتمع إلى بعضهم بعضاً أو يوجهها تنظيم إلى تنظيم آخر بهدف إثارة الفتن والخصومات وتعميق الخلافات والمشاكل.

ت. أهداف اقتصادية:

تستغل الشائعات الظروف الاقتصادية السيئة (بطالة- نقص المواد التموينية -عدم وجود رواتب- الحصار والمعابر) بهدف إثارة الفوضى والقلق بين أفراد المجتمع.

ث. أهداف عسكرية:

وهي تهدف إلى التأثير على الروح المعنوية لدى المقاتل والمواطن بهدف القضاء على الصمود والإرادة.

---

(١) (سورة الفرقان: ٤٣).

(٢) انظر: رمزي الميناوي: الحرب النفسية والطابور الخامس (١٤٣) وراجع الفصل الحادي عشر والثاني عشر من نفس الكتاب حيث تطرق الكاتب فيها إلى أهم أساليب الحرب النفسية.

الفرع الثالث: عقوبة مروجي الشائعات في المجتمع الإسلامي:

لا تختلف كلمة العلماء في وجوب تأديب صانعي الشائعات وإيقاع العقوبة الرادعة لأمثالهم، وهذا راجع إلى اجتهاد الإمام، فإن أصحاب الشَّائعات تختلف أحوالهم ونزعاتهم وأهدافهم، والواجب تمحيص كل حالة عن أختها ومعالجتها بحسب ما يقتضيه المقام، وقد دلت النصوص الشرعية على هذا المعنى وسأذكر طرفاً منها مما اعتمد عليه العلماء في تقرير هذه العقوبة:

أ. **قال تعالى:** ﴿لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾[1].

وجه الدلالة:

يخبر تعالى عن هؤلاء المنافقين والمثبطين أنهم لو خرجوا في الغزو لما زادوكم إلا فساداً ونميمة واختلافاً وإرجافاً، ولأسرعوا فيما بينكم بالإفساد وأوضعوا خلالكم بالنميمة وإفساد ذات البين يطلبون لكم الفتنة وهي هنا بمعنى الإفساد والتحريض، وفيكم عيون لهم ينقلون إليهم الأخبار منكم[2]. والمقصود أن الله سبحانه وتعالى ذَمَّ هؤلاء المرجفين المثبطين وجعل ما يقومون به علامة أكيدة للنفاق وإشارة واضحة في اقتراف الظلم وامتهانه، ويفهم من هذا كله أنه يتحتم على الدولة الإسلامية معاقبة هذه الفئات وإخمادها.

ب. **قال تعالى:** ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلَا تَفْتِنِّي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا..﴾[3].

---

(١) (سورة التوبة: ٤٧).

(٢) انظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم (٤/ ١٦٠).

(٣) (سورة التوبة: ٤٩).

وجه الدلالة:

ذكر المفسرون في سبب نزولها أن الجَدَّ بن عبد القيس قال للنبي ﷺ: أو تأذن لي ولا تفتني، فوالله لقد عرف قومي ما رَجُلٌ أَشَدّ عُجْبًا بالنساء منِّي، وإني أخشى إن رأيت نساءَ بني الأصفر أن لا أصبر عنهن[1].

وفي هذه الآية دلالة على أن التعذر بفتنة النساء وإشاعة ذلك بين الناس لغرض تثبيطهم عن الجهاد في سبيل الله تعالى خطيئة كبيرة وولوج في أصل الفتنة والاختبار والامتحان يستحق صاحبها عذاباً أليماً في الدنيا والآخرة.

ت. **قال تعالى:** ﴿لَئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا (٦٠) مَّلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلًا (٦١) سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾[2].

وجه الدلالة:

الكلام على هذه الآية من وجهين:

الوجه الأول: في معنى المرجفين:

قال الكلبي: «كانوا يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا ويفشون الأخبار»[3].

قال القرطبي: «والمرجفون في المدينة قوم كانوا يخبرون المؤمنين بما

---

(١) انظر: الطبري: جامع البيان (١٤/ ٢٨٦)؛ البغوي: معالم التنزيل (٢/ ٣٥٦)؛ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم (٤/ ١٦١).

(٢) (سورة الأحزاب: ٦٠ – ٦٢).

(٣) انظر: البغوي: معالم التنزيل (٣/ ٦٦٥).

يسوؤهم من عدوهم، فيقولون إذا خرجت سرايا رسول الله ﷺ: إنهم قد قتلوا أو هزموا، وإن العدو قد أتاكم، قاله قتادة وغيره. وقيل كانوا يقولون: أصحاب الصُّفة قوم عزاب، فهم الذين يتعرضون للنساء. وقيل: هم قوم من المسلمين ينطقون بالأخبار الكاذبة حباً للفتنة»[١].

وقال ابن كثير في تفسير المرجفين: «يعني: الذين يقولون: «جاء الأعداء» و«جاءت الحروب»، وهو كذب وافتراء»[٢].

وقال السَّعدي: «أي: المخوفون المرهبون من الأعداء، المُحَدِّثون بكثرتهم وقوتهم، وضعف المسلمين، ولم يذكر المعمول الذي ينتهون عنه، ليعمَّ ذلك، كل ما توحي به أنفسهم إليهم، وتوسوس به، وتدعو إليه من الشر، من التعريض بسبِّ الإسلام وأهله، والإرجاف بالمسلمين، وتوهين قواهم، والتعرض للمؤمنات بالسوء والفاحشة، وغير ذلك من المعاصي الصادرة، من أمثال هؤلاء»[٣].

أقول: ولعل أحسن تفسير للإرجاف هو ما انتهى إليه العلامة السعدي رحمه الله، فإن حقيقته بث الرعب وروح الخوف في الصَفِّ الإسلامي بكل الوسائل الشريرة، وما ذكره المفسرون إنما يُعَدُّ صوراً معينة من مسلسل لا تنتهي فصوله ولا يفتر ممثلوه.

الوجه الثاني: في عقوبة المرجفين:

تضمنت الآيات القرآنية في هذا السِّياق ثلاث عقوبات:

العقوبة الأولى: إغراء النبي ﷺ بهم، ومعناه تحريشه بهم وتسليطه

---

(١) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١٤/ ٢٤٥).

(٢) انظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم (٦/ ٤٨٢).

(٣) انظر: السعدي: تيسير الكريم الرحمن (ص: ٦٧٢).

عليهم لتأديبهم وتعزيرهم، وهذا الخطاب وإن كان موجَّهاً إلى النبي ﷺ فإنَّه يشمل كل حاكم بعده كما هو مقرر في علم أصول الفقه، وعلى هذا المعنى تتابعت أقوال المفسرين:

قال الطَّبري: «لنغرينك بهم، لنحرشنك بهم ولنسلطنك عليهم»(١)، ومثله قال البغوي والقرطبي وابن كثير وغيرهم(٢).

وقيل: «لنسلطنك عليهم حتى تقتلهم وتخلي منهم المدينة»(٣).

العقوبة الثانية: النفي والطرد وعدم المجاورة، وهذا يفهم من تفسير الطبري وغيره لملعونين فإنه قال: «مطرودين منفيين»(٤).

العقوبة الثالثة: القتل كما قال تعالى: «أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلًا»، وهذا وإن كان خبراً فإن معناه الأمر بقتلهم، كذا قال غير واحد من أهل التفسير.

قال البغوي: «أي الحكم فيهم هذا على جهة الأمر به»(٥).

وقال القرطبي: «فهذا فيه معنى الأمر بقتلهم وأخذهم، أي هذا حكمهم إذا كانوا مقيمين على النفاق والإرجاف»(٦).

وفي هذه الأدلة مطمع لمن أراد معرفة عقوبة المرجفين ومروجي الإشاعات لإذعار المسلمين وترويعهم وبث الرعب في قلوبهم، وينبني على هذا الفرع مسألتان ذكرهما الفقهاء رحمهم الله:

---

(١) انظر: الطبري: جامع البيان (٢٠/ ٣٢٨).

(٢) انظر: البغوي: معالم التنزيل (٣/ ٦٦٥)؛ القرطبي: أحكام القرآن (١٤/ ٢٤٦)؛ ابن كثير: التفسير (٦/ ٤٨٣).

(٣) انظر: البغوي: معالم التنزيل (٣/ ٦٦٥).

(٤) انظر: الطبري: جامع البيان (٢٠/ ٣٢٩).

(٥) انظر: البغوي: معالم التنزيل (٣/ ٦٦٥).

(٦) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١٤/ ٢٤٧).

أولاً: حكم الغزو مع الإمام إذا كان مثبطاً مرجفاً:

اتفقت المذاهب الأربعة على عدم جواز الخروج مع الأمير المعروف بإرجافه وتثبيطه، لما يترتب على ذلك من الضرر العظيم بالإسلام وأهله[١].

قال محمد بن الحسن: «وينبغي أن يستعمل على ذلك البصير بأمر الحرب الحسن التدبير لذلك، ليس ممن يقحم بهم في المهالك، ولا ممن يمنعهم عن الفرصة إذا رأوها»[٢].

وقال ابن قدامة: «وإن كان الأمير أحد هؤلاء لم يستحب الخروج معه لأنه إذا منع خروجه تبعاً فمتبوعاً أولى ولأنه لا تؤمن المضرة على من صحبه»[٣].

ثانياً: حكم مشاركة المرجفين والمخذلين في القتال:

لا يعلم خلاف بين العلماء في عدم جواز خروج هؤلاء في الغزو، لأنهم ضرر على الإسلام وأهله، ولكن كلام العلماء يتفاوت في هذا الباب، فمنهم من ينصُّ على ذلك ومنهم من يغفله لتقرره في العقول والأفهام[٤].

---

(١) انظر: السرخسي: شرح السير الكبير (١/ ٤٧)؛ ابن أبي زيد القيرواني: النوادر والزيادات (٣/ ٣١)؛ الشافعي: الأم (٤/ ١٧٨)؛ ابن قدامة: المغني (١٠/ ٣٦٦).

(٢) انظر: السرخسي: شرح السير الكبير (١/ ٤٦).

(٣) انظر: ابن قدامة: المغني (١٠/ ٣٦٦).

(٤) يفهم ذلك من اتفاق العلماء على تعزير المرجف والمخذل وفاقاً للنصوص الشرعية الناطقة بذلك، ولأن إخراج هؤلاء في الغزو مناف للغاية من مشروعية القتال في الإسلام، لما يترتب عليه من الضرر والمفسدة، وهو نوع من العبث تتنزه العقول البشرية عن قبوله وإيراده؛ وإذا كان الله تعالى قد أمر بقتلهم ونفيهم فكيف يسوغ مشاركتهم في القتال؟! قال الجصاص الحنفي: «إن الإرجاف بالمؤمنين والإشاعة بما يغمهم ويؤذيهم يستحق به التعزير والنفي إذا أصر عليه ولم ينته عنه». انظر: أحكام القرآن (٥/ ٢٤٥).

يقول العمراني: «وإذا أراد الإمام الخروج.. عرض الجيش، ولا يجوز له أن يأذن بالخروج لمن ظهر منه تخذيل للمسلمين، أو إرجاف بهم، أو من يعاون الكفار»[1].

وفي هذا الشأن يقول ابن قدامة: «ولا يستصحب الامير معه مخذلاً وهو الذي يثبط الناس عن الغزو ويزهدهم في الخروج إليه والقتال والجهاد مثل أن يقول: الحَرُّ أو البرد شديد والمشقة شديدة ولا تُؤمن هزيمة هذا الجيش وأشباه هذا، ولا مرجفاً وهو الذي يقول: قد هلكت سرية المسلمين وما لهم مدد ولا طاقة لهم بالكفار، والكفار لهم قوة ومدد و صبر ولا يثبت لهم أحد ونحو هذا، ولا من يعين على المسلمين بالتجسس للكفار واطلاعهم على عورات المسلمين ومكاتبتهم بأخبارهم ودلالتهم على عوراتهم أو إيواء جواسيسهم، ولا من يوقع العداوة بين المسلمين ويسعى بالفساد»[2].

(١) انظر: العمراني: البيان في مذهب الإمام الشافعي (١٢/ ١١٦).
(٢) انظر: ابن قدامة: المغني (١٠/ ٣٦٦).

المبحث الثاني: أثر الاحتيال في الأحكام المتعلقة بالأسارى

المطلب الأول: تعريف الأسير لغة واصطلاحاً:

الفرع الأول: الأسير لغة:

الأسير في اللغة فعيل بمعنى مفعول وهو المأسور أي المحبوس المسجون.

قال ابن فارس: «الهمزة والسين والراء أصل واحد، وقياس مطَّرد، وهو الحبس، وهو الإمساك. ومن ذلك الأسير، وكانوا يشدونه بالقيد وهو الإسار، فسُمي كل أخيذ وإن لم يؤسر أسيراً»(١).

الفرع الثاني: الأسير اصطلاحًا:

الأسير في اصطلاح الفقهاء له إطلاقان:

الإطلاق الأول: يختص بالكفار الحربيين؛ ومن ذلك قول الماوردي في تعريفهم أنهم: «الرجال المقاتلون من الكفار، إذا ظفر المسلمون بهم أحياء»(٢).

«وهو تعريف أغلبي، لاختصاصه بأسرى الحربيين عند القتال، لأنه بتتبع استعمالات الفقهاء لهذا اللفظ يتبين أنهم يطلقونه على كل من يظفر بهم من المقاتلين ومن في حكمهم، ويؤخذون أثناء الحرب أو في نهايتها، أو من غير حرب فعلية، ما دام العداء قائما والحرب محتملة»(٣).

الإطلاق الثاني: يختص بالمسلمين الذين أسرهم الكفار، وهو شائع في كتب الفقهاء(٤).

---

(١) انظر: ابن فارس: معجم مقاييس اللغة (١/ ١٠٧).

(٢) انظر: الماوردي: الأحكام السلطانية (ص: ٢٠٧).

(٣) انظر: وزارة الأوقاف الكويتية: الموسوعة الفقهية الكويتية (٤/ ١٩٤).

(٤) انظر: المرجع السابق (٤/ ١٩٤).

المطلب الثاني: تترس العدو بأسرى المسلمين:

الفرع الأول: تعريف التترس لغة واصطلاحاً:

أولاً: التترس لغة:

تترس بالشيء جعله كالترس وتستر به وكل شيء تترست به فهو مَتْرسة لك، والترس معروف وجمعه تِرَسَةٌ، وتِراسٌ، وأتْراسٌ، وتُروسٌ. قال يعقوب: ولا تقل أتْرِسَةٌ. ورجلٌ تارِسٌ: ذو تُرْسٍ. ورجلٌ تَرَّاسٌ: صاحب تُرْسٍ[1].

والخلاصة أن التترس في اللغة معناه الاحتماء بالترس والتَّوقي به.

ثانياً: التترس اصطلاحاً:

لا يختلف المعنى الاصطلاحيِّ للتترس عن معناه اللغوي في إطلاق الفقهاء، ولم أقف على تعريف محدد لهذا المصطلح، ويمكن القول بأنَّه: «احتماء الكفَّار بمعصوم الدَّم تفادياً للقتل أو حيلة في القتال».

الفرع الثاني: أثر تترس العدو بأسرى المسلمين على القتال من عدمه:

❖ تحرير محل النزاع:

اتفق أهل الإسلام على تعظيم حرمة دماء المسلمين، وأنَّه لا يَحِلُّ دمُ امرئٍ مسلم قصداً إلا بنصٍّ في الكتاب أو السنة الصحيحة[2]، ثم اختلف أهل العلم فيما إذا تترس العدو بأسرى المسلمين اختلافاً كبيراً، وتنوَّعت مذاهبهم، وتباينت أقوالهم.

❖ سبب الاختلاف:

سبب نزاعهم أنَّهم رأوا قطعية النصوص في صون الدماء المسلمة

---

(١) انظر: الجوهري: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٣/ ٩١٠)؛ الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (١/ ٧٤).

(٢) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٥/ ٣٢٩).

يعارضها تفويت مصلحة الإسلام وتعريض أهله للمهالك والأخطار، فنزعت طائفة إلى ترجيح المصالح الكلية على الجزئيات المفتقرة إليها، وبدا لها أن حفظ الكُليات أولى، واطراح الجزئيات أحرى، وأدَّى اجتهاد طائفة أخرى إلى الإبقاء على أصل الشريعة في حفاظة الدماء وصيانة النفوس لعدم مكافأة ما يقابلها من مصالح ظنية ومنافع وهمية.

وإذا اعتاص أحد في عويصة التترس وأنعم النظر فيها وجد أنَّها تحتوي مسألتين:

أولاً: إذا تترس الحربيون بأسارى المسلمين، ولم يكن بُدٌّ من مدافعتهم إلا بقتل التُّرس وخفنا على بيضة الإسلام وتأكدنا الضرر من اصطلام[1] العدو لأرواحنا واحتلاله أرضنا، فقد اختلف الفقهاء في مثل ذلك إلى قولين:

القول الأول: يجب قتال الكفار ولو أدَّى إلى قتل الترس، ويتوقى ذلك ما أمكن، وهو قول أبي حنيفة والشافعي وأحمد والمشهور عند المالكية وعليه جماهير علماء الأمة[2].

القول الثاني: يحرم قتل المسلمين على أيِّ حال، وهو قول مالك والأوزاعي ووجه عند الشافعية[3].

---

(١) الاصْطِلَام: الاستئصال، يقال اصطلمت الأذن إذا قطعت واستؤصلت. انظر: الفيومي: المصباح المنير (١/ ٣٤٦).

(٢) انظر: الزيلعي: تبيين الحقائق (٣/ ٢٤٣)؛ ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار (١٢٩/٤)، القرافي: الذخيرة (١/ ١٥٠)؛ العبدري: التاج والإكليل (٤/ ٥٤٥)؛ الماوردي: الحاوي الكبير (١٤/ ١٨٦)؛ العمراني: البيان (١٢/ ١٣٣)، ابن قدامة: المغني (٩/ ٤٠٠)؛ البهوتي: شرح منهى الإرادات (١/ ٦٢٤).

(٣) انظر: ابن عبد البر: الاستذكار (١٤/ ٦٦)؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١٦/ ٢٨٧)؛ النووي: روضة الطالبين وعمدة المفتين (١٠/ ٢٤٦).

ورأيت بعض العلماء ينقل الإجماع على القول الثاني، ومن هؤلاء القرطبي قائلاً: «قد يجوز قتل الترس، ولا يكون فيه اختلاف إن شاء الله، وذلك إذا كانت المصلحة ضرورية كلية قطعية»(١).

والظاهر أن القرطبي يريد أن لو عرض مثل هذا الفرض على عاقل فضلاً عن عالم لما تلكأ في القول بجواز قتل الترس، ولكن يظهر لي أنَّ الإشكال في تحقق هذه الشروط وقت المعركة، وهذا مما يتفاوت فيه الناس فيدور.

وممن نقل الاتفاق كذلك ابن تيمية إذ قال: «فإن الأئمة متفقون على أن الكفار لو تترسوا بمسلمين وخيف على المسلمين إذا لم يقاتلوا؛ فإنه يجوز أن نرميهم ونقصد الكفار. ولو لم نخف على المسلمين جاز رمي أولئك المسلمين أيضاً في أحد قولي العلماء»(٢).

والعجيب أني وجدت له كلاماً ينقض ظاهره هذا الاتفاق حيث قال: «لو تترس الكفار بأسرى المسلمين، وخيف على جيش المسلمين إن لم يَرموا، فإنه يجوز أن يرموا بقصد الكفار، وإن أفضى إلى قتل هؤلاء المعصومين؛ لأن فساد ذلك دون فساد استيلاء الكفار على جيش المسلمين. وهذا مذهب الفقهاء المشهورين، كأبي حنيفة والشافعي وأحمد وغيرهم»(٣).

وهذا النقل الأخير لا يفهم منه حكاية الاتفاق كما هو منطوق القول الأول، مع أنَّ السياقين متطابقان في الدلالة اللفظية، وليس في أحدهما قيد إضافي، والذي يظهر أنَّ مقتضى النقل الأول سهو وقع فيه شيخ الإسلام وذهول لا ينفك عن الطَّبيعة البشرية، والتحقيق ما ذهب إليه في القول الثاني والله أعلم.

---

(١) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١٦/ ٢٨٧).
(٢) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٥٣٧).
(٣) انظر: ابن تيمية: نقد مراتب الإجماع (ص: ٣٠١).

ومما يدل على أن ثمَّت خلافاً في هذه الصورة التي حكوها ما قاله الغزالي: «أما إِذا تترس الْكفَّار فِي صف الْقِتَال بطَائِفَة من الْأُسَارَى وَلَو تركناهم لانهزم الْمسلمونَ وعلت رايتهم فَمنهمْ من جوَّز قصدهم لأَنهم سيقتلون من الْمُسلمين أَكثر مِنْهُم والجزئيات محتقرة بِالْإِضَافَةِ إِلَى الكليات وَمنهُم من منع وَقَالَ ذَلِك موهوم فَلَا يُقدم بِسَبَبِهِ على سفك دم الْمُسلم»[1].

وقال النَّووي: «وإن دعت ضرورة إلى رميهم، بأن تترسوا بهم في حال التحام القتال وكانوا بحيث لو كففنا عنهم ظفروا بنا، وكثرت نكايتهم فوجهان، أحدهما: لا يجوز الرمي إذا لم يمكن ضرب الكفار إلا بضرب مسلم؛ لأنَّ غايته أن نخاف على أنفسنا، ودم المسلم لا يباح بالخوف بدليل صورة الإكراه، والثاني وهو الصحيح المنصوص، وبه قطع العراقيون: جواز الرمي على قصد قتال المشركين، ويتوقى المسلمين بحسب الإمكان»[2].

وما ذكر الغزالي وتبعه النووي هو عين ما نقل شيخ الإسلام الاتفاق عليه، فكيف يقال بعد ذلك إن في المسألة اتفاقاً؟!

وقد رأيت هذا الوهم لم تسلم منه الموسوعة الفقهية الكويتية حيث جاء فيها: «اتَّفق الفقهاء على أنه يجوز رمي الكفار إذا تترسوا بالمسلمين وأساراهم أثناء القتال أو حصارهم من قبل المسلمين، إذا دعت الضَّرورة إلى ذلك، بأن كان في الكف عن قتالهم انهزام للمسلمين، والخوف على استئصال قاعدة الإسلام. ويقصد بالرمي الكفار»[3].

ورأيت بعض الباحثين قد نقلوا الإجماع في ذلك معتمدين على هذه

---

(١) انظر: الغزالي: الوسيط في المذهب (٧/ ٢٣).

(٢) انظر: النووي: روضة الطالبين وعمدة المفتين (١٠/ ٢٤٦).

(٣) انظر: الأوقاف الكويتية: الموسوعة الفقهية الكويتية (١٠/ ١٣٧).

المصادر منهم الدكتور مرعي بن عبدالله مرعي[1]، وهذا في نظري بعيد عن التحقيق والله تعالى أعلم.

❖ **أدلة المجيزين لرمي الترس في هذه الحالة:**

استدل جمهور العلماء بالكتاب والسنة والمعقول:

أولاً: الكتاب:

استدلوا بالكتاب من وجهين:

أ. النصوص العامة التي تأمر بالقتال في سبيل الله وعدم تعطيله:

- **قال تعالى:** ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾[2].
- **قال تعالى:** ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾[3].

وجه الدلالة:

أنَّنا لو امتنعنا عن رمي الترس في حالة الاضطرار لتعطل مقصود الشارع في الأمر بقتال الكفار وإعلاء كلمة الله في الأرض[4].

ب. النُّصوص التي تدل على عدم مؤاخذة من قتل خطئاً:

- **قال تعالى:** ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾[5].
- **وقال تعالى:** ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ

---

(١) انظر: مرعي: أحكام المجاهد بالنفس في سبيل الله (٢/ ٣٨٧).

(٢) (سورة البقرة: ١٩٣).

(٣) (سورة التوبة: ٣٦).

(٤) انظر: الماوردي: الحاوي الكبير (١٤/ ١٨٧)، العيني: البناية شرح الهداية (٧/ ١٠٦).

(٥) (سورة النساء: ٩٢).

﴿اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾[1].

وجه الدلالة:

أفادت الآيتان رفع الحرج والجُناح عمَّن قتل مسلماً خطأً، وقتل الترس من هذا القبيل لأنَّا جوزنا رميه تبعاً لا قصدًا[2].

ثانياً: السنة:

عَنْ أَبِي ذَرٍّ الْغِفَارِيِّ ﷺ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ»[3].

وجه الدلالة:

دلَّ الحديث على عدم مؤاخذة هذه الأمَّة المحمَّدية فيما أخطأت فيه، وهي قاعدة عامَّة في الشريعة يندرج تحتها جزئيات كثيرة منها قتل الترس.

ثالثاً: المعقول:

أ. أنَّ في ترك قتالهم ورميهم ضرراً على المسلمين؛ فقتلهم ورميهم استدفاع لأكثر الضررين بأقلهما ضرراً[4].

ب. أن ترك قتالهم ورميهم تعطيل للجهاد وإدبار عن العدو وهو مقبل على المسلمين[5].

❖ **أدلة المانعين لرمي الترس مطلقاً:**

استدل مالك والأوزاعي بالكتاب والسنة:

---

(١) (سورة الأحزاب: ٥).

(٢) انظر: الشافعي: الأم (٤/ ٢٦٠).

(٣) أخرجه ابن ماجه في سننه: كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، (١/ ٦٥٩)، حديث رقم: (٢٠٤٣)، وصححه الألباني في المشكاة: حديث رقم: (٦٢٩٣).

(٤) انظر: النووي: روضة الطالبين (١٠/ ٢٤٦).

(٥) انظر: الماوردي: الحاوي الكبير (١٤/ ١٨٦).

أولاً: الكتاب:

أ. **قال تعالى:** ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾(١).

وقال تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾(٢).

وقال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾(٣).

وجه الدلالة من هذه الآيات:

أفادت هذه النصوص تحريم الدماء تحريما قطعيا، وهو مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام، ولا يجوز اقتحام هذه المحارم بغير برهان بيّن من الله ورسوله ﷺ.

ب. **قوله تعالى:** ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَئُوهُمْ فَتُصِيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيُدْخِلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾(٤).

---

(١) (سورة النساء: ٩٣).
(٢) (سورة الأنعام: ١٥١).
(٣) (سورة المائدة: ٣٢).
(٤) (سورة الفتح: ٢٥).

وجه الدلالة:

إنما صُرف النبي ﷺ عنهم لِمَا كان فيهم من المسلمين ولو تزيَّل الكفار عنهم لعذبوا(١).

رُدَّ عليه من وجهين:

الوجه الأول: أنَّ الآية لا دلالة فيها على موضع الخلاف؛ وذلك لأنَّ أكثر ما فيها أنَّ الله كفَّ المسلمين عنهم لأنه كان فيهم قوم مسلمون لم يأمن أصحاب النَّبي ﷺ لو دخلوا مكة بالسَّيف أن يصيبوهم(٢).

الوجه الثاني: دلَّت الآية على إباحة ترك رميهم والإقدام عليهم، فلا دلالة على حظر الإقدام عليهم مع العلم بأنَّ فيهم مسلمين؛ لأنه جائز أن يبيح الكفَّ عنهم لأجل المسلمين وجائز أيضاً إباحة الإقدام على وجه التخيير، فإذاً لا دلالة فيها على حظر الإقدام(٣).

وأجيبَ:

يفهم من الآية ما يدل على التحريم، ولولا ذلك ما أصابتهم مَعَرَّة من قتلهم(٤).

ورُدَّ من وجوه:

أولاً: قد اختلف أهل التأويل في معنى المَعَرَّة هاهنا، فروي عن ابن إسحاق أنه: «غُرم الدية» وقال غيره: «الكفَّارة» وقال غيرهما: «الغَمُّ باتفاق قتل المسلم على يده» لأنَّ المؤمن يُغَمُّ لذلك وإن لم يقصده، وقال آخرون:

---

(١) انظر: ابن عبد البر: الاستذكار (١٤/ ٦٦).

(٢) انظر: الجصاص: أحكام القرآن (٥/ ٢٧٥).

(٣) انظر: المرجع السابق (٥/ ٢٧٥).

(٤) انظر: ابن العربي: أحكام القرآن (٤/ ١٣٨)؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١٦/ ٢٨٥).

«العيب» وحُكِي عن بعضهم أنه قال: «المعرَّة: الإثم» وهذا باطل؛ لأنَّه تعالى قد أخبر أنَّ ذلك لو وقع كان بغير علم منَّا لقوله تعالى: ﴿لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَن تَطَئُوهُمْ فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾، ولا مأثَمَ عليه فيما لم يعلمه ولم يضع الله عليه دليلاً [1].

ثانياً: يحتمل أن يكون ذلك كان خاصًّاً في أهل مكَّة لحرمة الحَرَمِ، ألا ترى أنَّ المستحق للقتل إذا لجأ إليها لم يُقتل عندنا[2]، وكذلك الكافر الحربيُّ إذا لجأ إلى الحرم لم يقتل، وإنما يقتل من انتهك حرمة الحرم بالجناية فيه، فَمَنْعُ المسلمين من الإقدام عليهم خصوصيةٌ لحرمة الحرم[3].

ثالثاً: يحتمل أن يريد ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات قد علم أنهم سيكونون من أولاد هؤلاء الكفار إذ لم يقتلوا فمنعنا قتلهم لما في معلومه من حدوث أولادهم مسلمين، وإذا كان في علم الله أنه إذا أبقاهم كان لهم أولاد مسلمون أبقاهم ولم يأمر بقتلهم فيكون المعنى لو كان هؤلاء المؤمنون الذين في أصلابهم قد ولدوهم وزايلوهم لقد كان أمر بقتلهم[4].

وهذا الاحتمال الأخير رَدَّهُ ابن العربي المالكي فقال: «وهذا ضعيف لقوله تعالى ﴿أَن تَطَئُوهُمْ فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[5] وهو في صُلب الرَّجل لا يُوطأ ولا تصيب منه معرة، وهو سبحانه وتعالى قد صرح فقال: ﴿وَلَوْلَا

---

(١) انظر: الجصاص: أحكام القرآن (٥/ ٢٧٥).
(٢) أي الحنفية.
(٣) انظر: الجصاص: أحكام القرآن (٥/ ٢٧٥).
(٤) انظر: المرجع السابق (٥/ ٢٧٦).
(٥) (سورة الفتح: ٢٥).

رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَئُوهُمْ﴾[1] وذلك لا ينطلق على ما في بطن المرأة وصُلب الرجل؛ وإنَّما ينطلق على مثل الوليد بن الوليد، وسلمة بن هشام، وعيَّاش بن أبي ربيعة، وأبي جندل بن سهيل، وكذلك قال مالك»[2].

ثانياً: السنة:

أ. عَنِ ابْنِ عُمَرَ ﷺ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَنْ يَزَالَ المُؤْمِنُ فِي فُسْحَةٍ مِنْ دِينِهِ، مَا لَمْ يُصِبْ دَمًا حَرَامًا»[3].

ب. عن أبي الدَّرْدَاءِ ﷺ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «كُلُّ ذَنْبٍ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَغْفِرَهُ، إِلَّا مَنْ مَاتَ مُشْرِكًا، أَوْ مُؤْمِنٌ قَتَلَ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا»[4].

ت. عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بنِ مَسْعُوْدٍ ﷺ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا يَحِلُّ دَمُ رَجُلٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ، إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ: الثَّيِّبُ الزَّانِي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ»[5].

---

(١) (سورة الفتح: ٢٥).

(٢) انظر: ابن العربي: أحكام القرآن (٤/ ١٣٨).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الديات، باب قول الله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم﴾، (٢/٩)، حديث رقم: (٦٨٦٢).

(٤) أخرجه أبو داود في سننه: كتاب الفتن والملاحم، باب في تعظيم قتل المؤمن، (٤/ ١٠٣)، حديث رقم: (٤٢٧٠)، وصححه الألباني في صحيح الجامع: حديث رقم (٤٥٢٤).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الديات، باب قول الله تعالى: ﴿أن النفس بالنفس والعين بالعين. ﴾، (٥/٩)، حديث رقم: (٦٨٧٨)؛ مسلم في صحيحه: كتاب القسامة..، باب ما يباح به دم المسلم، (٣/ ١٣٠٢)، حديث رقم: (١٦٧٦).

وجه الدلالة من هذه الأحاديث:

أفادت الأدلة السابقة تحريم قتل المسلم تحريماً قطعياً، وقد أجمعت الأمة على ذلك، فلو كان قتل الترس يباح بوجه من الوجوه لبيَّنه النبي ﷺ لا سيَّما لشدة الحاجة إليه في زمانه، فلما لم يبين ذلك قطعنا بحرمته لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز(١).

رُدَّ عليه من وجهين:

الوجه الأول: أننا لم نجوز رمي الترس قصداً بل تبعاً، وذلك إذا خفنا الضرر على الإسلام، وتأكد عندنا ضرورة الرمي وصرنا بين أن نرمي أو نهلك فارتكبنا أهون الضَّررين دفعاً لأعظمهما(٢).

الوجه الثاني: سلَّمنا بأنَّ تحريم دماء المسلمين من القطعيات؛ ولكنَّ هذا القطعيَّ معارض بقطعيٍّ مثله وهو تعطيل الجهاد والتولي والإدبار عند الالتحام، فثبت تساويهما من هذه الجهة، وافترق القطعي الثاني من جهة أنه كُلِّيٌّ بخلاف الأول فيرجح عليه(٣).

❖ **الترجيح:**

يظهر للباحث رجحان ما ذهب إليه جماهير العلماء من جواز رمي الكفار إذا تترسوا بأسارى المسلمين في حالة الاضطرار والالتحام مع توقي المسلمين قدر الإمكان، وذلك لقوة الأدلة التي استندوا إليها وسلامتها من الاعتراض، ولأنَّ ترك الرمي –والحالة هذه– قد يفضي إلى انفراط عقد المسلمين، وإعلاء كلمة الكافرين.

---

(١) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١٦/ ٢٨٧)؛ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم (٧/ ٣٤٤).

(٢) انظر: القرافي: الذخيرة (١/ ١٥٠).

(٣) انظر: النووي: روضة الطالبين (١٠/ ٢٤٦).

ولا ينبغي للجيش الإسلامي أن يأخذ سبيل الرخصة إلا إذا كانت المصلحة كليةً قطعيةً ضروريةً «فالكلية احتراز عمَّا إذا تترسوا في قلعة بمسلمين فلا يحل رمي المسلمين إذ لا يلزم من ترك تلك القلعة فساد عام، والقطعية احتراز عما إذا لم يقطع باستيلاء الكفار علينا إذا لم نقصد الترس وعن المضطر يأكل قطعة من فخذه، والضرورية احتراز عن المناسب الكائن في محل الحاجة»[1].

ثانياً: حكم رمي التُّرس من المسلمين إذا لم يكن ثمت التحام في المعركة ومصلحة ضرورية تقضي بذلك.

اختلف الفقهاء في هذه المسألة إلى قولين:

القول الأول: المنع؛ وهو مذهب المالكية والمعتمد عند الشافعية والحنابلة؛ وإليه ذهب جماهير العلماء من السلف والخلف[2].

القول الثاني: الجواز؛ وهو مذهب الحنفية ووجه عند الشافعية[3].

❖ **سبب الاختلاف:**

يرجع سبب الخلاف إلى تعارض نصوص تحريم دم المسلم مع فرضية الجهاد في سبيل الله، وما الذي ينبغي فعله عند تزاحمهما؟ وكذلك اختلافهم في حَدِّ الضرورة التي تبيح رمي الترس في المعركة أهي الضَّرورة أم حاجة القتال؟

❖ **أدلة المانعين لرمي الترس لغير ضرورة ملجئة:**

استدل الجمهور المانعون بالكتاب والسنة والمعقول:

---

(١) انظر: القرافي: الذخيرة (١/ ١٥٠).

(٢) انظر: العبدري: التاج والإكليل (٤/ ٥٤٥)، الوسيط في المذهب (٧/ ٢٣)، ابن قدامة: المغني (٩/٤٠٠).

(٣) انظر: الجصاص: أحكام القرآن (٥/ ٢٧٤)؛ العيني: البناية (٧/ ١٠٦)، العمراني: البيان (١٢/١٣٤).

أولاً: الأدلة على تحريم دماء المسلمين، وقد سبق ذكرها في المسألة السابقة[١].

وجه الدلالة:

أنَّه إذا لم يكن التحام في المعركة، وكان الصَّفان منفصلين، فليس ثمَّتَ ضرورة أو حاجة تدعو إلى قتلهم، فيبقى على الأصل تعظيماً لحرمته[٢].

ثانياً: المعقول:

– أنَّنا جوزنا ذلك في الصورة الأولى لتزاحم مفسدة الامتناع عن الرمي مع ضدها، وهي متيقنة، وإذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما بارتكاب أخفهما ضرراً، وظهور هذا في صورة عدم الالتحام بعيد فيُلغى[٣].

❖ **أدلة المجيزين لرمي الترس في هذه الحالة:**

استدل الحنفية ومن وافقهم من السنة:

أ. عَنْ ثَوْرِ بْنِ يَزِيدَ «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَصَبَ المَنْجَنِيقَ[٤]عَلَى أَهْلِ الطَّائِفِ»[٥].

وجه الدلالة:

أنَّ النبيَّ ﷺ نهى عن قتل النساء والولدان، وقد علم ﷺ أنه قد يصيبهم وهو لا يجوّز تعمد القتل، فدلَّ على أنَّ كون المسلمين فيما بين

---

(١) انظر: (ص: ١٠٥، ١٠٣).

(٢) انظر: الغزالي: الوسيط في المذهب (٧/ ٢٣)، ابن قدامة: الكافي في فقه الإمام أحمد (٤/ ١٢٦).

(٣) انظر: الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ٤٥٩).

(٤) المَنْجَنِيْق: التى ترمى بها الحجارة، معربة وأصلها بالفارسية «من جى نيك» أي ما أجودنى، وهى مؤنثة. انظر: الجوهري: الصحاح (٤/ ١٤٥٥).

(٥) أخرجه الترمذي في سننه مرسلا: كتاب الأدب، باب ما جاء في الأخذ من اللحية، (٥/ ٩٤)، حديث رقم: (٢٧٦٢).

أهل الحرب لا يمنع رميهم إذ كان القصد فيه المشركين دونهم[١].

ب. عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ الصَّعْبِ بْنِ جَثَّامَةَ ﷺ قَالَ: سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الذَّرَارِيِّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ؟ يُبَيَّتُونَ فَيُصِيبُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ وَذَرَارِيِّهِمْ، فَقَالَ: «هُمْ مِنْهُمْ»[٢].

وجه الدلالة:

معلوم أنَّ من أغار على هؤلاء لا يخلو من أن يصيب من ذراريهم ونسائهم المحظور قتلهم فكذلك إذا كان فيهم مسلمون وجب أن لا يمنع ذلك من شَنِّ الغارة عليهم ورميهم بالنُّشَّاب[٣] وغيره وإن خيف عليه إصابة المسلم[٤].

❖ **الترجيح:**

يظهر للباحث رجحان قول المانعين؛ وذلك لأنَّ الأصل تحريم قتل المسلم إلا لضرورة متيقنة، وقتل المسلمين في حالة عدم الالتحام لا يندرج تحت قاعدة الضرورة والله أعلم.

الفرع الثالث: أثر قتل الترس إذا كانوا مسلمين:

❖ **تحرير محل النزاع:**

اتفق الفقهاء على تغريم من قتل خطأً في موضع الاختيار[٥]، واختلف القائلون بجواز رمي الترس في وجوب الدية على قاتله إلى ثلاثة أقوال:

---

(١) انظر: ابن عبد البر: الاستذكار (١٤/ ٦٦).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الجهاد والسير، باب جواز قتل النساء والصبيان في البيات من غير تعمد، (٣/ ١٣٦٤)، حديث رقم: (١٧٤٥).

(٣) النُّشَّاب: النبل، واحدته نشابة. انظر: المعجم الوسيط (٢/ ٩٢١).

(٤) انظر: الجصاص: أحكام القرآن (٥/ ٢٧٤).

(٥) انظر: ابن حزم: مراتب الإجماع (ص: ١٤٠)

القول الأول: لا شيء على قاتله؛ وهو مذهب الحنفية ورواية عن أحمد[١].

القول الثاني: تجب عليه الكفارة؛ وهو مذهب الثوري[٢].

القول الثالث: تجب الدية والكفارة في حال علمه بإسلامه، وتجب الكفارة إذا جهل كونه مسلماً؛ وهو مذهب الشافعي وبعض المالكية والرواية الأخرى عن أحمد[٣].

❖ **سبب الاختلاف:**

يرجع النزاع في هذه المسألة إلى سببين:

الأول: هل ضرورة القتال مبيحة لقتل المسلم أم أنها ترفع الإثم عن القاتل فيكون للمقتول دية؟

والثاني: تعارض فرض الجهاد مع تغريم من قتل مسلماً خطأً.

❖ **أدلة القائلين بأنه لا شيء عليه:**

استدل الحنفية ومن وافقهم بالمعقول:

أ. إن الجهاد فرض، والغرامات لا تقرن بالفروض فالفرض مأمور به، وسبب الغرامات عدوان محض منهي عنه وبين الأمرين منافاة[٤].

ب. القياس على المحدود بالجلد أو القطع[٥].

---

(١) انظر: ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار (٤/ ١٢٩)، ابن قدامة: المغني (٩/ ٤٠٠).

(٢) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن الكريم (١٦/ ٢٨٧).

(٣) انظر: العبدري: التاج والإكليل (٣/ ٣٥١)، الشافعي: الأم (٤/ ٢٦٠)، ابن قدامة: المغني (٩/ ٤٠٠)، ابن هبيرة: اختلاف الأئمة العلماء (٣/٣٠٣).

(٤) انظر: العيني: البناية شرح الهداية (٧/ ١٠٦).

(٥) انظر: ابن عابدين: حاشية رد المحتار على الدر المختار (٤/ ١٢٩).

رُدَّ عليه:

إن قياسه بالمضطر إلى أكل مال الغير أشبه، وهو مضمون(١).

وأجيب:

أنَّه لا يجب عليه أكله فلم يكن فرضاً فهو كالمباح يتقيد بشرط السلامة كالمرور في الطريق(٢).

❖ **أدلة القائلين بالكفارة:**

استدل الثوري بالكتاب:

- **قال تعالى:** ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾(٣).

وجه الدلالة:

في الآية دليل على أنَّ المسلم لو قتل بين أظهر الكفار، فإنَّ الواجب في حقه الدية دون الكفارة، وذلك أنَّ الله تعالى ذكر الرقبة وحدها ولم يقرنها بالكفارة فثبت ما قلناه(٤).

رُدَّ عليه:

إن المراد بالمقتول الذي تلزمه الكفارة من كان قومه وأهله كفاراً

---

(١) انظر: الغزالي: الوسيط في المذهب (٧/ ٢٣).

(٢) انظر: ابن الهمام: فتح القدير (٥/ ٤٤٩).

(٣) (سورة النساء: ٩٢).

(٤) انظر: الجصاص: أحكام القرآن (٥/ ٢٧٤).

محاربين، ولم يكن له عشيرة في ديار الإسلام تقبل ديته[1].

❖ أدلة القائلين بالدية والكفارة إذا علمه وبالكفارة إذا لم يقصده:

استدل الشافعية ومن وافقهم بالكتاب:

- **قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ** ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿مُتَتَابِعَيْنِ﴾.

وجه الدلالة:

أفادت الآية أن من قتل من المسلمين في دار الحرب غير متعمد ذلك فإن عليه الكفارة، وأما إذا قتله متعمداً في دار الحرب فإن عليه الدية والكفارة[2].

❖ الترجيح:

يظهر أن الراجح ما ذهب إليه الشافعية من لزوم الكفارة والدية في حال القصد والكفارة في الخطأ؛ وذلك أن دم المسلم لا يهدر بحال، وما استند إليه الحنفية من أن الفروض لا تقرن بالغرامات لا يسلم على إطلاقه؛ لأنه استنباط لا يقوى على معارضة النص الثابت في الكتاب والله تعالى أعلم.

---

(١) انظر: انظر: الشافعي: الأم (٤/ ٢٥٩).

(٢) انظر: المرجع السابق (٤/ ٢٦٠).

المطلب الثالث: تحصُّن العدو بأسرى المسلمين وأطفالهم:

الفرع الأول: تعريف التحصن لغة واصطلاحاً:

أولًا: التحصُّن لغة:

قال ابن فارس: «هو الحفظ والحياطة والحرز»[١].

والحصن: «كل موضع حصين لا يتوصل إلى ما في جوفه»[٢].

أو: «هو المكان الذي لا يقدر عليه لارتفاعه، والجمع حصون»[٣].

ثانيًا: التحصن اصطلاحاً:

لا يختلف المعنى الاصطلاحي عما ذكرنا في التعريف اللغوي، وإن كان المراد به هنا أن يحتمي الكفار بحصون يكون فيها أسارى مسلمون.

الفرع الثاني: أثر تحصن العدو بأسرى المسلمين على أحكام القتال:

❖ تحرير محل النزاع:

اتفق الفقهاء على جواز رمي المقاتلة من أهل الحرب[٤]، واختلفوا في مشروعية رمي الحصن إذا كان فيه أسرى من المسلمين إلى قولين:

القول الأول: يحرم ذلك؛ وهو قول مالك[٥].

القول الثاني: يجوز إذا دعت حاجة القتال؛ وهو قول الثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي[٦].

---

(١) انظر: ابن فارس: مقاييس اللغة (٢/ ٦٩).

(٢) انظر: الفيروزآبادي: القاموس المحيط (ص: ١١٩٠).

(٣) انظر: الفيومي: المصباح المنير (ص: ١٣٩).

(٤) انظر: ابن حزم: مراتب الإجماع (ص: ١٢٢).

(٥) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن الكريم (١٦/ ٢٨٧).

(٦) انظر: السرخسي: شرح السير الكبير (٤/ ١٢١)، العمراني: البيان (١٢/ ١٣٧) =

❖ **سبب الاختلاف:**

أ. تعارض نصوص الإغارة مع حرمة دم المسلم.

ب. الاختلاف في تنزيل نصوص التبييت والإغارة على أسرى المسلمين.

❖ **أدلة المانعين:**

استدل مالك رحمه الله تعالى بقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَئُوهُمْ فَتُصِيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيُدْخِلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾[1].

وجه الدلالة:

إن امتزاج المسلمين والكفار بصورة لا انفكاك فيها منع من إيقاع العذاب بهم بتسليط النبي ﷺ عليهم؛ فتبين بهذا تحريم رمي الحصن الذي اختلط فيه المسلمون مع الكفار[2].

❖ **أدلة المجيزين لحاجة القتال:**

استدل الثوري وأبو حنيفة والأوزاعي وغيرهم بالسنة:

أ. عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ الصَّعْبِ بْنِ جَثَّامَةَ رضي الله عنه قَالَ: سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الذَّرَارِيِّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ؟ يُبَيَّتُونَ فَيُصِيبُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ وَذَرَارِيِّهِمْ، فَقَالَ: «هُمْ مِنْهُمْ»[3].

ب. عَنْ جُنْدُبِ بْنِ مَكِيثٍ رضي الله عنه قَالَ: «بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ

= ابن عبد البر: الاستذكار الجامع لفقهاء مذاهب الأمصار (١٤/ ٦٦).

(١) (سورة الفتح: ٢٥).

(٢) انظر: ابن عبد البر: الاستذكار الجامع لفقهاء مذاهب الأمصار (١٤/ ٦٦).

(٣) سبق تخريجه (ص: ١٠٩).

غَالِبِ اللَّيْثِيَّ ﷺ فِي سَرِيَّةٍ وَكُنْتُ فِيهِمْ، وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَشُنُّوا الْغَارَةَ عَلَى بَنِي الْمُلَوِّحِ بِالْكَدِيدِ»[1]. فَخَرَجْنَا حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالْكَدِيدِ لَقِينَا الْحَارِثَ بْنَ الْبَرْصَاءِ اللَّيْثِيَّ، فَأَخَذْنَاهُ فَقَالَ: إِنَّمَا جِئْتُ أُرِيدُ الْإِسْلَامَ، وَإِنَّمَا خَرَجْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقُلْنَا: إِنْ تَكُنْ مُسْلِمًا لَمْ يَضُرَّكَ رِبَاطُنَا يَوْمًا وَلَيْلَةً، وَإِنْ تَكُنْ غَيْرَ ذَلِكَ نَسْتَوْثِقُ مِنْكَ، فَشَدَدْنَاهُ وِثَاقًا[2].

ت. عَنِ ابْنِ عَوْنٍ، قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى نَافِعٍ أَسْأَلُهُ عَنِ الدُّعَاءِ قَبْلَ الْقِتَالِ، قَالَ: فَكَتَبَ إِلَيَّ: «إِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ، قَدْ أَغَارَ رَسُولُ اللهِ ﷺ عَلَى بَنِي الْمُصْطَلِقِ وَهُمْ غَارُّونَ، وَأَنْعَامُهُمْ تُسْقَى عَلَى الْمَاءِ، فَقَتَلَ مُقَاتِلَتَهُمْ، وَسَبَى سَبْيَهُمْ، وَأَصَابَ يَوْمَئِذٍ جُوَيْرِيَةَ ابْنَةَ الْحَارِثِ»، وَحَدَّثَنِي هَذَا الْحَدِيثَ عَبْدُ اللهِ بْنُ عُمَرَ ﷺ وَكَانَ فِي ذَاكَ الْجَيْشِ[3].

وجه الدلالة:

أفادت هذه الأحاديث مشروعية تبييت الكفار وفيهم أطفالهم ونساؤهم، وجعل النبي ﷺ حكم الذراري تبعاً لحكم المقاتلة، ويلحق بذلك رمي

---

(١) الْكَدِيدِ: يعرف اليوم باسم «الحمض» أرض بين عسفان وخليص على (٩٠) كيلو من مكة على الجادة العظمى إلى المدينة، وهي أرض تزرع عثريا يسقيها وادي غران، وأهلها زبيد من حرب، وبنو الملوح من بني ليث من كنانة، والكديد كان من ديارهم. انظر: الحربي: المعالم الجغرافية (ص: ٢٦٣).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه: كتاب الجهاد، باب في الأسير يوثق، (٣/ ٥٦)، حديث رقم: (٢٦٧٨)، وضعفه الألباني في ضعيف أبي داود: (٢/ ٣٣٨).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب العتق، باب من ملك من العرب رقيقا، (٣/ ١٤٧)، حديث رقم: (٢٥٤١)؛ مسلم في صحيحه: كتاب الجهاد والسير، باب جواز الإغارة على الكفار الذين بلغتهم دعوة الإسلام، (٣/١٣٥٦)، حديث رقم: (١٧٣٠).

الكافرين وبينهم أسارى مسلمون.

قال النووي معلقاً على حديث بني المصطلق: «في هذا الحديث جواز الإغارة على الكفار الذين بلغتهم الدعوة من غير إنذار بالإغارة»[١].

«ومن سنة رسول الله ﷺ الغارة على المشركين صباحاً وليلاً وبه عمل الخلفاء الراشدون»[٢]، ومن المعلوم أنه يكون فيهم من لا يجوز قتله من النساء والصبيان.

رُدَّ عليه:

قال ابن عبد البر: «وهذا عندي محمول على أنَّ الغارة إنما كانت والله أعلم في حصن ببلد لا مسلم فيه في الأغلب وأما الأطفال من المشركين في الغارة فقد جاء فيهم حديث الصعب بن جثامة رضي الله عنه وهو حديث ثابت صحيح»[٣] أي فيلزم القول بمقتضاه دون تنزيله على أسرى المسلمين.

وأجيبَ:

لا يجوز أن يكون مراده ﷺ في ذراريهم أنهم منهم في الكفر لأن الصَّغار لا يجوز أن يكونوا كفاراً في الحقيقة ولا يستحقون القتل ولا العقوبة لفعل آبائهم في باب سقوط الدية والكفارة[٤].

ورُدَّ:

قَالَ الزُّهْرِيُّ وهو أحد رواة حديث الصعب بن جثامة رضي الله عنه: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَعْدَ ذَلِكَ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ» أي جعله منسوخاً[٥].

---

(١) انظر: النووي: شرح صحيح مسلم (١٢/ ٣٦)

(٢) انظر: ابن عبد البر: التمهيد (١٦/ ١٤٤).

(٣) انظر: المرجع السابق (١٦/ ١٤٤).

(٤) انظر: الجصاص: أحكام القرآن (٥/ ٢٧٤).

(٥) أخرجه أبو داود في سننه مرسلا: كتاب الجهاد، باب قتل النساء، (٣/ ٥٤) =

وأجيب:

لا نسلم بنسخه؛ ولكنه مخصوص بالغارة وترك القصد إلى قتلهم فيكون النهي حينئذ يتوجه إلى من قصد قتلهم وأما من قصد قتل آبائهم فأصابهم وهؤلاء فليس ممن توجه إليه الخطاب بالنهي عن قتلهم على مثل تلك الحال.

ومن جهة النظر لا يجب أن يتوجه النهي إلا إلى القاصد لأن الفاعل لا يستحق اسم الفعل حقيقة دون مجاز إلا بالقصد والنية والإرادة، ألا ترى أنه لو وجب عليه فعل شيء ففعله وهو لا يريده ولا ينويه ولا يقصده ولا يذكره هل كان ذلك يجزي عنه من فعله أو يسمى فاعلاً له؟[1]

❖ **الترجيح:**

الذي يظهر أنَّه يجوز رمي الحصن إذا كان فيه أسارى للمسلمين، ولكن ينبغي أن تدفع إلى هذا ضرورة القتال، فإن استطاع الجيش الإسلامي اجتياز سبيل لتحرير الأسرى وحقن دمائهم فلا مندوحة لهم عن ذلك، وأما إذا ترتب على عدم الرمي والقتال ظهور الكفار وإضعاف الروح القتالية في الجيش الإسلامي فالذي أراه راجحاً هو جواز رمي الكفار وتحاشي المسلمين- قدر الإمكان- لدخوله في عموم أدلة الإغارة والتبييت والله أعلم.

= حديث رقم: (٢٦٧٢).

(١) انظر: ابن عبد البر: التمهيد (١٦/ ١٤٥).

الفرع الثالث: أثر رمي الحصن إذا كان فيه أسرى:

اختلف الفقهاء فيما إذا أصابت ضربات المسلمين مسلماً في الحصن فمات إلى قولين:

القول الأول: لا شيء في ذلك؛ وهو مذهب الحنفية[1].

القول الثاني: تلزم الدية والكفارة؛ وهو مذهب الشافعي وأحمد[2].

❖ **أدلة الفريقين:**

عند تأمل الباحث في أدلة الفريقين وجد أنهما نفس أدلة من قتل في الترس، إلا أن الشافعي رحمه الله قطع في هذه المسألة بوجوب الدية والكفارة، وذلك لتجويز الشارع الرمي والإغارة نصًا بخلاف الأول فإنه يندرج تحت الأدلة الكلية العامة.

الترجيح:

يظهر للباحث رجحان القول الثاني لقوة أدلتهم، ولأنَّ دم المسلم لا يهدر بحال، وإلا كان مساوياً لدماء الحربيين، وهو باطل والله أعلم.

الفرع الرابع: مسؤولية تحمل الدية هل تقع على العاقلة أم بيت المال؟

تبين مما سبق أن مذهب الحنفية عدم التغريم في حالة التترس والتحصن، وأصل مذهب مالك منع قتل المسلم على أي حال، فيجري فيها أحكام القتل المعروفة دون تأثير للتترس أو التحصن عليهما.

وظاهر كلام الشافعية والحنابلة في هذه المسألة أنَّ الدية تتحملها العاقلة في حال جوزنا الرمي لضرورة القتال ولم يقصده بالقتل، أما إذا قصده

---

(١) انظر: الجصاص: أحكام القرآن (٥/ ٢٧٤).

(٢) انظر: الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧/ ٤٥٧)، ابن قدامة: المغني (٩/ ٤٠٠).

مضطراً فإن الدية في ماله:

قال العمراني: «وكل موضع قلنا: «يجوز رميهم» فرماهم مسلم وقتل المسلم الذي تترسوا به.. فلا يجب على الرامي القصاص؛ لأنا قد جوزنا له الرمي. قال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ في موضع: «وعليه الكفارة». وقال في موضع: «عليه الدية والكفارة» واختلف أصحابنا فيه...» [(١)].

وقال ابن قدامة: «ولو رمى حربيًا، فتترس بمسلم، فأصابه فقتله، نظرنا؛ فإن كان تترس به بعد الرمي، ففيه الكفارة، وفي الدية على عاقلة الرامي روايتان، كالتي قبلها، وإن تترس به قبل الرمي، لم يجز رميه، إلا أن يخاف على المسلمين، فيرمي الكافر، ولا يقصد المسلم، فإذا قتله، ففي ديته أيضا روايتان، وإن رماه من غير خوف على المسلم فقتله، فعليه ديته؛ لأنه لم يجز له رميه»[(٢)].

هذا حاصل المذهبين في مسؤولية تحمل الدية، ولم أجد أحداً منهما صرَّح بأن المسؤولية تقع على بيت المال في هذه القضية مع أنهم صرحوا فيمن أخطأ الحاكم في حكمه فقتله أو وجد مقتولاً في مكان عام[(٣)] أن الدية في بيت المال، **وقد يقال هنا إن المقتول في الترس أولى ممن قتله الحاكم خطئاً أو مساوٍ له، لأنا جوزناه من جهة المصلحة العامَّة فيُتحمَّل من بيت المال والله تعالى أعلم.**

(١) انظر: العمراني: البيان (١٢/ ١٣٤).

(٢) انظر: ابن قدامة: المغني (٩/ ٤٠٠).

(٣) انظر: النووي: روضة الطالبين (١٠/ ١٧٧)؛ ابن قدامة: المغني (١٠/ ٣٣٠).

المطلب الرابع: حكم إسلام الأسير:

الفرع الأول: حكم أسرى الكفار إذا أسلموا:

❖ **تحرير محل النزاع:**

اتفق الفقهاء على أنَّ الأسير إذا أسلم سقط عنه القتل لعموم الأدلة[١]، واختلفوا فيما سوى ذلك من خصال إلى قولين:

القول الأول: أنه يصير رقيقاً في الحال، ولا يجوز فداؤه إلا بإذن الغانمين؛ وهو مذهب الحنابلة[٢].

القول الثاني: يخير الإمام فيه بين الخصال الثلاث، الفداء والمنُّ والاسترقاق بما يحقق المصلحة للمسلمين؛ وهو مذهب الشافعية والحنفية وقيدوا الفداء بمن يؤمن إسلامه ويقدر على إظهار دينه[٣].

❖ **سبب الاختلاف:**

يرجع سبب الاختلاف في هذه المسألة إلى توصيف فعل النبي ﷺ مع الأسيرين الثقفيين، هل فاداهما وقبل إسلامهما أم لا؟

❖ **أدلة القائلين بمنع الفداء:**

استدل الحنابلة من المعقول بما يلي:

أ. أنه أسير يحرم قتله فصار رقيقاً كالمرأة[٤].

ب. أنه لا يفادى به ولا يمن عليه إلا بإذن الغانمين لأنه صار مالاً لهم[٥].

---

(١) انظر: ابن قدامة: المغني (١٠/ ٣٩٦).

(٢) انظر: المرجع السابق (١٠/ ٣٩٦).

(٣) انظر: ابن نجيم: البحر الرائق (٥/ ٩٠)، العمراني: البيان (١٢/ ١٥٣).

(٤) انظر: ابن قدامة: المغني (١٠/ ٣٩٦).

(٥) انظر: المرجع السابق (١٠/ ٣٩٦).

❖ **أدلة القائلين بجواز المفاداة:**

استدل الحنفية والشافعية بالسنة:

– عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ ﷺ قَالَ: كَانَتْ ثَقِيفُ حُلَفَاءَ لِبَنِى عُقَيْلٍ، فَأَسَرَتْ ثَقِيفُ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، وَأَسَرَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللهِ ﷺ، رَجُلًا مِنْ بَنِي عُقَيْلٍ، وَأَصَابُوا مَعَهُ الْعَضْبَاءَ، فَأَتَى عَلَيْهِ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَهُوَ فِي الْوَثَاقِ، قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، فَأَتَاهُ، فَقَالَ: «مَا شَأْنُكَ؟» فَقَالَ: بِمَ أَخَذْتَنِي، وَبِمَ أَخَذْتَ سَابِقَةَ الْحَاجِّ؟ فَقَالَ: «إِعْظَامًا لِذَلِكَ أَخَذْتُكَ بِجَرِيرَةِ حُلَفَائِكَ ثَقِيفَ»، ثُمَّ انْصَرَفَ عَنْهُ، فَنَادَاهُ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، يَا مُحَمَّدُ، وَكَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ رَحِيمًا رَقِيقًا، فَرَجَعَ إِلَيْهِ، فَقَالَ: «مَا شَأْنُكَ؟» قَالَ: إِنِّي مُسْلِمٌ، قَالَ: «لَوْ قُلْتَهَا وَأَنْتَ تَمْلِكُ أَمْرَكَ أَفْلَحْتَ كُلَّ الْفَلَاحِ»، ثُمَّ انْصَرَفَ، فَنَادَاهُ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، يَا مُحَمَّدُ، فَأَتَاهُ، فَقَالَ: «مَا شَأْنُكَ؟» قَالَ: إِنِّي جَائِعٌ فَأَطْعِمْنِي، وَظَمْآنُ فَأَسْقِنِي، قَالَ: «هَذِهِ حَاجَتُكَ»، فَفُدِيَ بِالرَّجُلَيْنِ(١).

وجه الدلالة:

أفاد الحديث أنه لا يزول ملك المسلمين عن الأسير بمجرد إسلامه، لأنَّ هذا الرجل أخبر بأنه مسلم وهو في الأسر فلم يقبل منه ﷺ ولم يفكه من أسره ولم يخرج بذلك عن ملك من أسره وفداه بالرجلين(٢).

❖ **الترجيح:**

يظهر للباحث ترجيح القول الثاني لقوة دليلهم على مشروعية الفداء لمن أمن إسلامه وكان له ظهر يحميه، وكذلك إذا أحاطت القرائن الظاهرة

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب النذر، باب لا وفاء لنذر في معصية الله، ولا فيما لا يملك العبد، (١٢٦٢/٣)، حديث رقم: (١٦٤١).

(٢) انظر: الشوكاني: نيل الأوطار (٧/ ٣٦٠).

والأمارات السابرة باحتياله وخداعه للمسلمين عملاً بظاهر الحديث، وليس هناك ما يعارضه بوجه صحيح.

قال الشوكاني: «إن معنى قوله ﷺ: «لَوْ قُلْتَهَا وَأَنْتَ تَمْلِكُ أَمْرَكَ أَفْلَحْتَ كُلَّ الْفَلَاحِ» أي لو قلت كلمة الإسلام أو هذه الكلمة التي أخبرت بها عن الإسلام قبل أن يقع عليك الأسر لكنت آمناً ولم يجر عليك ما جرى من الأسر وأخذ المال، ولم يرد بذلك رَدَّ إسلامه بل قبله منه ولكنَّه لم يحصل بإسلامه الفكاك من الأسر وإرجاع ما أخذ من ماله فلم يحصل له كل الفلاح؛ لأنه لم يعامل في تلك الحال معاملة المسلمين بل عومل معاملة الكفار فبقي في وثاقه وتحت ملك من أسره»[1].

الفرع الثاني: أثر احتيال الأسير بإعلان إسلامه:

إن النظر في الأثر المتعلق بهذه القضية ضروري، وخاصة في وقتنا الحاضر حيث تسلَّطَ الكفار على ديار المسلمين واحتلوا أرضهم، فقد يحصل أن يأسر المجاهدون في سبيل الله أفراداً من العدوِّ، كما جرى في كثير من الساحات القتالية ومن أهمها فلسطين، وآخرها أسر الجندي الصهيوني جلعاد شاليط والذي منَّ الله تعالى على المجاهدين أن يفادوه بمئات الأسرى، فلو قدر أن هذا الأسير أعلن إسلامه، فهل هذا يمنع مفاداته بأسارى المسلمين؟

الذي يغلب على الظن في هذا المقام أَرْجَحِيَّةُ مفاداته، والقول بخلاف ذلك ضعيف، وذلك أنه يتأتى على القول بالمفاداة مصلحة محققة للمسلمين، وحتى يسد باب الخداع والاحتيال في التخلص من أحكام الأسر والهروب من سيف القتل، ولهذا قال النبي ﷺ للرجل الذي أسلم بعد أن وقع في

(١) انظر: الشوكاني: نيل الأوطار (٧/ ٣٦٠).

الأسر «لَوْ قُلْتَهَا وَأَنْتَ تَمْلِكُ أَمْرَكَ أَفْلَحْتَ كُلَّ الْفَلَاحِ»[1].

قال الشوكاني: «وفيه دليل على أن للإمام أن يمتنع من قبول إسلام من عرف منه أنه لم يرغب في الإسلام وإنما دعته إلى ذلك الضَّرورة، ولا سيَّما إذا كان في عدم القبول مصلحة للمسلمين، فإنَّ هذا الرجل استنقذ به النَّبي ﷺ رجلين مسلمين من أسر الكفار، ولو قبل منه الإسلام لم يحصل ذلك»[2].

(١) سبق تخريجه (ص: ١٢١).
(٢) انظر: الشوكاني: نيل الأوطار (٧/ ٣٦٠).

المبحث الثالث: أثر الاحتيال في الأحكام المتعلقة بالفيء والغنائم

المطلب الأول: تعريف الفيء والغنائم:

الفرع الأول: تعريف الفيء لغة واصطلاحاً:

أولاً: الفيء لغة:

قال الفيومي: «فاء الرجل يفيء فيئاً رجع، وفي التنزيل ﴿حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾[1] أي حتى ترجع إلى الحق، وفاء المُوْلِي فيئة رجع عن يمينه إلى زوجته، وله على امرأته فيئة أي رجعة، وفاء الظل يفيء فيئاً رجع من جانب المغرب إلى جانب المشرق»[2].

ثانياً: الفيء اصطلاحاً:

«هو المال الحاصل للمسلمين من أموال الكفار بغير قتال ولا إيجاف خيل ولا ركاب»[3].

الفرع الثاني: تعريف الغنيمة لغة واصطلاحاً:

أولاً: الغنيمة لغة:

كلمة غنيمة مأخوذة من غنم وهذه المادة تدل «على إفادة شيء لم يملك من قبل»[4].

---

(١) (سورة الحجرات: ٩).

(٢) انظر: الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (٢/ ٤٨٦).

(٣) لا تخرج ألفاظ العلماء عن هذا المعنى. انظر: الكاساني: بدائع الصنائع (٧/ ١١٦)؛ القرافي: الذخيرة (٣/٤١٣)؛ الشربيني: الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع (٢/ ٥٦٧)؛ الحجاوي: الإقناع (٢/ ٣٥).

(٤) انظر: ابن فارس: مقاييس اللغة (٤/٣٩٧).

ثانياً: الغنيمة اصطلاحاً:

«اسم للمأخوذ من أهل الحرب الموجف عليها بالخيل والركاب لمن حضر من غني وفقير»[1]. والفرق بين الغنيمة والفيء: أن الغنيمة ما أخذ من أهل الحرب عنوة والحرب قائمة، والفيء ما أخذ من أهل الحرب بغير قتال ولا إيجاف خيل، وثمة فرق آخر بين الغنيمة والفيء، هو أن الفيء لا يخمس كما تخمس الغنيمة[2].

(١) لا تخرج ألفاظ العلماء عن هذا المعنى. انظر: الكاساني: بدائع الصنائع (٧/ ١١٨)؛ القرافي: الذخيرة (٣/٤١٣)؛ الشافعي: الأم (٤/ ١٤٥)؛ ابن قدامة المغني (٧/ ٢٩٨).

(٢) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٣١/ ٣٠٢).

المطلب الثاني: التدخل العسكري في أراضي الدولة الإسلامية:

الفرع الأول: حقيقة التدخل العسكري:

إن التدخل العسكري في جميع صوره وشتى أشكاله يعني أن تقدم دولة الكفر على احتلال الدَّولة الإسلامية أو أجزاء منها سواء كان ذلك حباً في التوسع وطمعاً في ثرواتها أو كان بذريعة إنصاف المسلمين من عدوٍّ آخر[1].

وإذا أريد الحديث عن تاريخ التدخل العسكري في بلاد المسلمين فإنه لم يكن وليد هذا القرن، فالحملة الصليبية الأولى والثانية وكذلك الهجوم التتري على الدولة الإسلامية كان قبل قرون، وفي عصرنا تغوَّل الكفار في فرض سياساتهم على المسلمين واحتلال أراضيهم ونهب ثرواتهم وسرقة خيراتهم وتدنيس مقدساتهم بما لم يشهد له التاريخ مثيلاً؛ وقد ظهر هذا الإجرام الصليبي مجدداً بعد سقوط الدولة العثمانية وتقسيم كلٍّ من فرنسا وبريطانيا لتركتهما (الدولة العثمانية)، ثم ما لبثت بريطانيا أن سهَّلت لليهود في احتلال أرض فلسطين وإصدار وعد يقضي بحق اليهود في إنشاء وطن قومي لهم في فلسطين، وبقيت هذه الدولة تكيد بالمسلمين حتى احتل اليهود أغلب فلسطين عام ثمانية وأربعين.

---

(١) صورة الاحتيال في هذا المقام تتجلى بما اعتاد عليه أهل الحرب قديماً وحديثاً من أساليب خبيثة وطرق ملتوية لنهب ثروات المسلمين وخيراتهم وأراضيهم، كما حدث في أفغانستان بعد أن احتالت أمريكا على العالم وبررت عملها المشؤوم بذريعة القضاء على الإرهاب، وكما حصل في العراق، حيث دخلت بحيلة تخليصه من أسلحة الدمار الشامل وغيرها من الأكاذيب وأساليب المكر والخداع، وللصهاينة المجرمين مسلسل حافل في اغتصاب فلسطين، وهذه البلدان وغيرها مما فتحها المسلمون بدمائهم وغنموا أرضها وخيراتها.

وفي العقد الأخير احتلت أمريكا العراق وأفغانستان بعد أن قامت بحرب قتل فيها الملايين من المسلمين ولم تخرج إلا بعد أن ضمنت مصالحها النفعية المقيتة.

والخلاصة أننا أمام هجمة شرسة واحتلال سافر لأراضي المسلمين وثرواتهم ومقدراتهم.

الفرع الثاني: أثر التدخل الأجنبي في أراضي المسلمين ونهب ثرواتهم:

يظهر مما سبق أن التدخل الأجنبي في حقيقة أمره احتلال سافر للأراضي التابعة للدولة الإسلامية، وقد أجمع أهل العلم على وجوب قتال المحتل وجوباً عينياً على كل مسلم قادر فلا يعذر أحد بالتنكب عنه أو الهروب منه.

قال ابن حزم: «واتفقوا أنَّ دفاع المشركين وأهل الكفر عن بيضة أهل الإسلام وقراهم وحصونهم وحريمهم إذا نزلوا على المسلمين فرض على الأحرار البالغين المطيقين»[1].

وقال الماوردي: «فإن أظل العدو عليهم وخافوه على بلادهم تعين فرض الجهاد على كل من أطاقه وقدر عليه من البلاد التي أظلها العدو، وكان فرضه على غيرهم باقياً على الكفاية»[2].

وقال ابن قدامة: «ويتعين الجهاد في ثلاثة مواضع؛ وذكر منها إذا نزل الكفر ببلد تعين على أهله قتالهم ودفعهم»[3].

وقال ابن تيمية: «وأما قتال الدفع فهو أشد أنواع دفع الصائل عن

---

(١) انظر: ابن حزم: مراتب الإجماع (ص: ١١٩).
(٢) انظر: الماوردي: الحاوي الكبير (١٤/ ١١٢).
(٣) انظر: ابن قدامة: المغني (١٠/ ٣٦١).

الحرمة والدين فواجب إجماعاً فالعدو الصائل الذي يفسد الدين والدنيا لا شيء أوجب بعد الإيمان من دفعه، فلا يشترط له شرط بل يدفع بحسب الإمكان»[1].

(١) انظر: ابن تيمية: الفتاوى الكبرى (٥/ ٥٣٨).

المطلب الثالث: الاستيلاء على أراضي المسلمين بالشراء:

❖ تحرير محل النزاع:

لا خلاف بين العلماء في تحريم بيع أهل الحرب ما يُعينهم على قتال المسلمين ومحاربتهم كالسلاح ونحوه؛ ولا شك أن أعظم ما يمكِّنهم من رقاب المسلمين بيعهم الأرضين والدور في بلاد الإسلام فيحرم قطعاً[١].

وأما من كان تحت سلطان المسلمين كأهل الذمة فقد اختلف الفقهاء في مشروعية انتقال الملكية لهم، وفيما يلي ذكر فرعين في هذه القضية:

الفرع الأول: حكم بيع الأرض العُشْرِيَّة[٢] إلى ذمي:

اختلف الفقهاء في مشروعية بيع الأرض العشرية لأهل الذمة إلى قولين:

القول الأول: الجواز؛ وهو مذهب الحنفية والشافعية[٣].

القول الثاني: المنع؛ وهو مذهب بعض الحنابلة[٤].

❖ سبب الاختلاف:

يرجع سبب الخلاف إلى تعارض عموم النص المبيح للبيع مع المصلحة؛ فمن أخذ بالعمومات جوَّز؛ ومن قيَّد العام بالمصلحة منع.

❖ أدلة المجيزين:

استدل الحنفية والشافعية بالمعقول:

---

(١) انظر: ابن بطال: شرح صحيح البخاري (٦/ ٣٣٨)؛ ابن حجر: فتح الباري (٤/ ٤١٠)؛ الكاساني: بدائع الصنائع (٧/ ١٠٢).

(٢) الأرض العشرية: نسبة إلى العشر وهو نصاب الزكاة الذي يخرجه المسلم من الأرض، وتختص بما يملكه المسلم دون غيره. انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (١٩/ ٥٣).

(٣) انظر: ابن نجيم: البحر الرائق (٨/ ٢٣٨)، الأنصاري: الغرر البهية (٢/ ١٤٦).

(٤) انظر: المرداوي: الإنصاف (٣/ ١١٥).

- أنها مال مملوك للمسلم كسائر أملاكه فلا يمنع من بيعه للذمي أو غيره[١].

❖ **أدلة المانعين:**

استدل بعض الحنابلة بالمعقول:

- إن انتقالها إلى الذمي يسقط العشر فيتضرر الفقراء[٢].

❖ **الترجيح:**

يظهر لي رجحان القول الثاني، وذلك لأنَّ الانتقال يفضى إلى إسقاط حق الفقراء في الأرض، على أن خلافاً جرى بين الفقهاء في سقوطه إذا قلنا بجواز الانتقال وليس هذا موضع بسطه والله أعلم.

الفرع الثاني: أثر إحياء الموات في انتقال الملكية لأهل الذمة:

صورة المسألة:

إذا أحيا ذمي مواتاً في دار الإسلام فهل يملكه؟

اختلف الفقهاء في ذلك إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: لا يملك ما أحياه؛ وهو مذهب الشافعية وقول عند المالكية[٣].

القول الثاني: يملك ما أحياه؛ وهو مذهب الحنفية والحنابلة وقول عند المالكية[٤].

القول الثالث: يملك في البعيد دون القريب؛ وهو قول عند المالكية[٥].

---

(١) انظر: السرخسي: المبسوط (٣/ ٦).

(٢) انظر: ابن مفلح: الفروع (٤/ ١١٢).

(٣) انظر: ابن حجر الهيتمي: تحفة المحتاج في شرح المنهاج (٦/ ٢٠٢) عليش: منح الجليل شرح مختصر خليل (٨/ ٨٤).

(٤) انظر: العيني: البناية شرح الهداية (١٢/ ٢٨٧)، ابن قدامة: المغني (٦/ ١٦٤).

(٥) انظر: عليش: منح الجليل شرح مختصر خليل (٨/ ٨٥).

❖ **سبب الاختلاف:**

يظهر للباحث أنَّ سبب الخلاف ما يلي:

أ. تعارض ظواهر النصوص الشرعية المتعلقة بإحياء الموات؛ فبعضها يفيد عموم التملك للمسلم وغيره، وبعضها يفيد الخصوص.

ب. تعارض عموم الإباحة الواردة في بعض النصوص مع المصلحة الكلية، فمن جوز التمليك للذمي أخذ بالعموم، ومن منعه خصَّه بالمصلحة الشرعية المعتبرة.

❖ **أدلة القائلين بأنه لا يملك ما أحياه:**

استدل الشافعية ومن وافقهم بالسنة:

أ. عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ﷺ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً، فَهِيَ لَهُ، وَمَا أَكَلَتِ الْعَوَافِي مِنْهَا، فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ»[1].

وجه الدلالة:

قال أبو حاتم: «فيه أبين البيان بأنَّ الخطاب ورد في هذا الخبر للمسلمين دون غيرهم، وأنَّ الذمي لم يقع خطاب الخبر عليه، وأنَّه إذا أحيا الموات لم يكن له ذلك، إذ الصدقة لا تكون إلا للمسلمين»[2].

رُدَّ عليه:

إنَّ النصوص لم تفصل، والذمي إنما يعقد الذمة ليصير من أهل دارنا، وله مرافق دار الإسلام فيملك بالإحياء كما يملك مباحاتها، وإنما قضى في الدار إلى المسلمين لكون الغلبة لهم[3].

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده: (٢٢/ ١٧٠)، حديث رقم: (١٤٢٦٩)، وصححه شعيب الأرناؤوط في تحقيق المسند.

(٢) انظر: صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (١١/ ٦١٦).

(٣) انظر: العيني: البناية شرح الهداية (١٢/ ٢٨٧).

ب. عَنْ طَاوُسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «عَادِيٌّ[1] الأَرْضِ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ ثُمَّ لَكُمْ مِنْ بَعْدُ فَمَنْ أَحْيَا شَيْئًا مِنْ مَوَتَانٍ[2] الأَرْضِ فَلَهُ رَقَبَتُهَا»[3].

وجه الدلالة:

أفاد معهود لفظ «لكم» أن هذا في المسلمين دون غيرهم؛ لأنَّ الغير لا يدخل في الخطاب.

رُدَّ عليه:

الحديث مرسل؛ لأن طاووس لم يسمع من النبي ﷺ ، ثم لا يمتنع أن يريد بقوله: «هِيَ لَكُمْ» أي لأهل دار الإسلام والذمِّي من أهل الدار تجري عليه أحكامها فيتملكها كما يملكها بالشراء ويملك مباحاتها من الحشيش والحطب والصيود والركاز والمعدن واللقطة وهي من مرافق دار الإسلام[4].

❖ **أدلة القائلين بأنه يملك ما أحياه:**

استدل الحنفية والحنابلة بالسنة:

– عَنْ عَائِشَةَ بنت الصديق رضي الله عنها عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «مَنْ أَعْمَرَ أَرْضًا لَيْسَتْ لِأَحَدٍ فَهُوَ أَحَقُّ»، قَالَ عُرْوَةُ رضي الله عنه: «قَضَى بِهِ عُمَرُ رضي الله عنه فِي خِلَافَتِهِ»[5].

---

(١) عَادِيّ: نسبة إلى عاد وكل قديم ينسبونه إلى عاد وإن لم يدركهم. انظر: ابن الأثير: النهاية (١٩٥/٣).

(٢) مَوَتَان: يعني مواتها الذي ليس ملكاً لأحد. انظر: ابن الأثير: النهاية (٤/ ٣٧٠).

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى مرسلاً: كتاب إحياء الموات، باب لا يترك ذمى يحييه (٦/ ١٤٣)، حديث رقم: (١٢١٢٦).

(٤) انظر: ابن قدامة: المغني لابن قدامة (٦/ ١٦٤).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب المزارعة، باب من أحيا أرضا مواتا، (٣/ ١٠٦)، حديث رقم: (٢٣٣٥).

وجه الدلالة:

جاء الحديث بلفظ يدل على العموم فيشمل المسلم والذمي، ولا يجوز تخصيصه إلا بدليل[١]، ولأنهما لا يختلفان في سبب الملك[٢].

رُدَّ عليه:

العموم المستفاد من هذا الحديث مخصوص بنصوص أخرى، فيجب حمله على ذلك جمعاً بين الأدلة[٣].

❖ **أدلة القائلين بأنه يملك في البعيد دون القريب:**

- **استدلَّ المالكية بالحديث السابق.**

وجه الدلالة:

قالوا: ينبغي حمله على الموات البعيد دون القريب عن أمصار المسلمين، لما في ذلك من حصول الضَّرر باستيلاء أهل الذِّمة على الأرض وعلوِّهم على المسلمين[٤].

❖ **الترجيح:**

يظهر للباحث ترجيح القول الأول بأنه لا يملك مطلقاً، وذلك لقوَّة ما استندوا إليه وما اعترض به المجيزون ضعيف؛ لأنَّ الصدقة لا تنصرف إلا لمسلم، ولأنَّ تمليكهم إياها قد يفضي إلى طمعهم في الظهور على أهل الإسلام فلا يمكنون من ذلك والله أعلم.

---

(١) انظر: الكاساني: بدائع الصنائع (٦/ ١٩٥).
(٢) انظر: ابن نجيم: البحر الرائق شرح كنز الدقائق (٨/ ٢٣٩).
(٣) انظر: صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (١١/ ٦١٦).
(٤) انظر: عليش: منح الجليل شرح مختصر خليل (٨/ ٨٥).

المطلب الرابع: أثر احتيال اليهود في اغتصاب أرض فلسطين:

توطئة:

إن أخطر شيء مكر له الصهاينة المجرمون انتزاع ملكية الأرض بالحصول على عقود حقيقية أو مزوَّرة من السكان الأصليين، والمتأمل في هذا الحراك يرى أوج نشاطه قبل عام ثمانية وأربعين، ومما يؤسف له أنهم استطاعوا بهذه الحيل الشيطانية أن يستولوا على مئات الدونمات، وقامت بريطانيا بتسهيلات كبيرة ليهود في شراء الأراضي التي كانت تحتلها في ذاك الوقت.

وبالرغم من جميع الظروف التي وضع فيها الشعب الفلسطيني والقوانين المجحفة التي سنها المندوب السامي الذي كان يهودياً في الغالب، إلا أنَّ مجموع الأراضي التي بيعت من قبل فلسطينيين خلال ثلاثين عاماً لم يكن كبيراً، وقد اعتبر كل من باع أرضه لليهود خائناً، وتمّ قتل الكثيرين منهم على أيدي الفلسطينيين.

ومن العوامل التي أدت إلى ضعف بعض الفلسطينيين وسقوطهم في هذه الخطيئة.

١- لم يكن الفلسطينيون في السنوات الأولى للاحتلال البريطاني على معرفة بنوايا اليهود، وكانوا يتعاملون معهم كأقلية انطلاقاً من حرص الإسلام على معاملة الأقليات غير المسلمة معاملة طيبة.

٢- القوانين الإنجليزية التي سنتها حكومةُ الانتداب، والتي وُضعت بهدف تهيئة كل الظروف الممكنة لتصل الأراضي إلى أيدي يهود.

٣- الإغراءات الشديدة التي قدمها يهود للذين يبيعون الأرض، فقد بلغ ما يدفعه الصهيوني ثمناً للدونم الواحد عشرة أضعاف ما يدفعه العربي ثمناً له، وقد تسبب ذلك في سقوط بعض أصحاب النفوس المريضة، ومثل هذه النوعية لا تخلو منها أمة من الأمم.

٤- الفساد الذي نشره العدو الصهيوني، وحمته القوانين البريطانية التي تبيح الخمر والزنا، ويُسجَّل للشعب الفلسطيني أنه أَجمع على تجريم القلائل الذين ارتكبوا هذه الخطيئة، ونبذهم واحتقرهم وخوَّنهم ونفذ حكم الإعدام في كثير منهم[١].

(١) انظر: مقال للدكتور الخالدي: بيع الفلسطينيين أرضهم لليهود حقيقة أم خيال؟!، http://palestine-info.com/arabic/qadhya/baya.htm.
عيسى القدومي: فلسطين وأكذوبة بيع الأرض (ص: ١٠٥)، وقد ذكر الكاتب جملة من صور التزوير وأساليب الخداع التى استعملها الصهاينة في نهب الأرض الإسلامية فليرجع إليه.

الفرع الأول: حكم بيع شيء من أرض فلسطين لليهود:

أجمع علماء الأمة الإسلامية على أن أخطر جناية وأعظم خيانة يقترفها المسلمون إقدامهم على بيع أراضيهم لليهود، وأن من فعل ذلك منهم عالماً بالنتائج الوبيلة والآثار المدمرة على القضية الفلسطيينة ثم استحل ذلك فهو خائن لله ورسوله مرتد عن دين الإسلام، وقد صدرت فتاوى كثيرة في هذا الشأن أذكر أهمها بإيجاز:

أولاً: قرار اجتماع علماء الأمة الإسلامية في القدس، وذلك في ١٩٣٥/١/٢٦ وجاء فيها: «بعد النظر في الفتاوى التي أصدرها المفتون وعلماء المسلمين في العراق ومصر والهند والمغرب وسوريا وفلسطين والأقطار الإسلامية الأخرى، والتي أجمعت على تحريم بيع الأرض في فلسطين لليهود، وتحريم السمسرة على هذا البيع والتوسط فيه وتسهيل أمره بأيِّ شكل وصورة، وتحريم الرضا بذلك كله والسكوت عنه، وأن ذلك كلَّه أصبح بالنسبة لكل فلسطيني صادراً من عالم بنتيجته راض بها ؛ لذلك فهو يستلزم الكفر والارتداد عن دين الإسلام باعتقاد حله كما جاء في فتوى سماحة السيد أمين الحسيني مفتي القدس ورئيس المجلس الإسلامي الأعلى.

بعد النظر والبحث في ذلك كله وتأييد ما جاء في تلك الفتاوى الشريفة والاتفاق على أن البائع والسمسار والمتوسط في بيع الأراضي بفلسطين لليهود والمسهل له هو:

أولاً: عامل ومظاهر على إخراج المسلمين من ديارهم.

ثانيًا: مانع لمساجد الله أن يُذكر فيها اسمه وساعٍ في خرابها.

ثالثًا: متخذ اليهود أولياء؛ لأنَّ عمله يعد مساعدة ونصرًا لهم على المسلمين.

رابعًا: مؤذ لله ولرسوله وللمؤمنين.

خامساً: خائن لله ولرسوله وللأمانة.

وليعلم أن بائع الأرض لليهود في فلسطين سواء كان ذلك مباشرة أو بالواسطة وأن السمسار والمتوسط في هذا البيع والمسهل له والمساعد عليه بأي شكل مع علمه بالنتائج المذكورة؛ كل أولئك ينبغي أن لا يصلى عليهم ولا يدفنوا في مقابر المسلمين ويجب نبذهم ومقاطعتهم واحتقار شأنهم وعدم التودد إليهم والتقرب منهم، ولو كانوا آباء أو أبناء أو إخواناً أو أزواجاً»[1].

ثانياً: فتوى العلامة محمد رشيد رضا والتي أجاب فيها على سؤال رئيس اللجنة التنفيذية لمؤتمر الشبان العربي بفلسطين محمد يعقوب الغصين، وهذا نصُّ السؤال مختصراً:

إن أعداء البلاد يريدون فتحها والاستيلاء عليها بالمال، ولو أنهم أرادوا افتتاحها حربًا وقعد أحد أبنائها عن الجهاد أو قام يساعد الخصوم على امتلاكها لقلنا: إنه خارج على دينه وقومه، فما رأيكم فيمن يساعدهم على تمليكهم البلاد وهذا لا يقلُّ خطورةً عمن يقعد عن الجهاد أو يساعد الخصم؟

وهل يجوز لمن يؤمن بالله واليوم والآخر، وبكتاب الله وشريعته ورسوله أن يبيع أرضه لليهود بعد أن يعلم أنه إن فعل ذلك مكَّنَهم من مقدسات المسلمين وساعدهم على القضاء على الإسلام، وطرد إخوانه من بلادهم؟ وما حكم أمثال هؤلاء في الإسلام؟

وأجاب رحمه الله جواباً طويلاً مفاده:

«إن حكم الإسلام في عمل الإنكليز واليهود الصهيونيين في فلسطين حكم قوم من أهل الحرب أغاروا على وطن من دار الإسلام فاستولوا عليه بالقوة واستبدوا بأمر الملك فيه، وشرعوا في انتزاع رقبة أرضه من أهله بتدابير منظمة ليسلبوهم المِلْك كما سلبوهم المُلْك، وحكم من يساعدهم على

(١) انظر: فتوى علماء المسلمين بتحريم التنازل عن أي جزء من فلسطين (ص: ٦٦-٧٥) بتصرف.

عملهم هذا (امتلاك الأرض) بأيِّ نوع من أنواع المساعدة وأية صورة من صورها الرسمية (كالبيع) وغير الرسمية (كالترغيب) حكم الخائن لأمته وملته، العدو لله ولرسوله وللمؤمنين، الموالي لأعدائهم وخصومهم في مِلكهم ومُلكهم، لا فرق بينه وبين المجاهد معهم للمسلمين بماله ونفسه، فالذي يبيع أرضه لليهود الصهيونيين في فلسطين والذي يسعى في شراء أرض غيره لهم من سمسار وغيره كالذي يساعد أي قوم من الأجانب على قومه فيما يحاولون من فتح بلادهم بالسيف والنار، وامتلاك أوطانهم ... إلى أن قال: «ولا عذر لأحد بالفقر والحاجة إلى المال للنفقة على العيال، فإذا كان الشرع يبيح السؤال المحرم عند الحاجة الشديدة، ويبيح أكل الميتة والدم ولحم الخنزير للاضطرار، وقد يبيح الغصب والسرقة للرغيف الذي يسد الرمق ويقي الجائع من الموت بنية التعويض، فإن هذا الشرع لا يبيح لمسلم بيع بلاده وخيانة وطنه وملته لأجل النفقة على العيال، ولو وصل إلى درجة الاضطرار، لأنَّ الاضطرار الذي يبيح أمثال ما ذكرنا من المحظورات أمر يعرض للشخص الذي أشرف على الموت من الجوع وهو يزول برغيف واحد مثلاً، وله طرق ووسائل كثيرة»[1].

ثالثاً: فتوى علماء المسلمين المحرِّمة للتنازل عن أي جزء من فلسطين:

صدرت فتوى في الفترة الممتدَّة من (جمادى الأولى ١٤٠٩هـ وحتَّى ربيع الآخرة ١٤١٠هـ): وقد وقَّع عليها ثلاثة وستون عالماً وداعية ومفكراً، منهم: الشيخ محمد الغزالي، والدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور همَّام سعيد، والدكتور المجاهد عبد الله عزَّام، والأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي، والشيخ عبد

(١) انظر: محمد رشيد رضا: مجلة المنار (٣٣/ ٢٧٣).

الرحمن عبد الخالق، وصادق عبد الماجد، والدكتور عصام البشير، والشيخ حافظ سلامة، ومصطفى مشهور، وجمعٌ من رجالات العمل والدعوة الإسلاميَّة، بيَّنوا في بدايتها أنَّ اليهود أشد عداوة للذين آمنوا، وقالوا: «الجهاد هو السبيل الوحيد لتحرير فلسطين، ولا يجوز بحال من الأحوال الاعتراف لليهود بشبر من أرض فلسطين، وليس لشخص أو جهة أن تقرَّ اليهود على أرض فلسطين أو تتنازل لهم عن أي جزء منها أو تعترف بأي حق لهم فيها، وإنَّ هذا الاعتراف خيانة لله ورسوله وللأمانة التي وُكّل إلى المسلمين المحافظة عليها»[1].

الفرع الثاني: عقوبة من يبيع شيئًا من أرض فلسطين لليهود:

إن من يقارف هذه الخطيئة العظيمة لا يخلو من حالين:

الحال الأول: أن يكون باعها إلى اليهود مباشرة، وهؤلاء قسمان:

القسم الأول: أن يكونوا باعوها قبل أن تظهر أطماع اليهود الحقيقية في احتلال فلسطين، أو كانوا في غفلة وجهل عن المخطط الصهيوني فيما يتعلق بالقضية الفلسطينية، فمثل هؤلاء لا عقوبة عليهم، ولكن يجب عليهم أن يسعوا بكل الطرق الممكنة في إرجاع الأراضي التي باعوها، لأنه بيع باطل قائم على الغبن والغش والخداع للمسلمين، ومثل ذلك مما يثبت فيه الخيار للطرفين.

وعليه فإن هذا البيع لا تنتقل به الملكية لليهود لبطلانه وفساده، ويعتبر اليهود في هذه الحالة غاصبين يجب انتزاع الأرض منهم واستردادها بالقوة إن أمكن ذلك.

القسم الثاني: أن يكونوا باعوها لليهود مع علمهم بأهداف اليهود ومخططاتهم،

---

(١) انظر: فتوى علماء المسلمين بتحريم التنازل عن فلسطين: (ص: ٥١- ٦٠).

ولم يمنعهم ذلك من الاشتراك في الجريمة حباً في المال وطمعا في الدنيا، فمن ثبت عليه ذلك منهم فحكمه أنه يستتاب وإلا قتل لأنه خان الله وسوله والمؤمنين بموالاته اليهود المجرمين.

الحال الثاني: أن يكون باعها لسمسار يبيعها لليهود؛ وهؤلاء أقسام:

القسم الأول: أن يعلم بأنَّ هذا السِّمسار سيبيعها لليهود قطعاً، فهذا حكمه حكم من يبيعها لليهود مباشرة.

القسم الثاني: أن يغلب على ظنِّه أنه سيبيعها لليهود، ولكنه غير متأكد من ذلك، فهذا يحرم عليه البيع، وإن فعل فهو آثم يعاقب عقوبة تعزيرية بحسب ما يراه الإمام.

القسم الثالث: أن يكون جاهلاً بحقيقة هذه السمسار، بحيث لا يخطر على باله أنه سيبيعها لليهود، فهذا لا شيء عليه لجهله.

وأما سماسرة اليهود وشفعاؤهم إلى المسلمين فهؤلاء خونة مرتدون عن دين الإسلام، يجب قتلهم، ولا يغسلون ولا يكفنون ولا يصلى عليهم ولا يدفنون في مقابر المسلمين جزاء وفاقاً لمناصرتهم اليهود ظاهراً على المسلمين توهيناً للإسلام وإعلاء لكلمة الكفر، وقد أجمع علماء الأمة الإسلامية الذي اجتمعوا في المدينة المقدسة على هذا القول، وذلك فيما نقلته آنفاً عنهم في الفرع الأول فليراجع والله أعلم.

الفصل الثالث:

أثر الاحتيال على الدولة الإسلامية في حالة السلم

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول/ أثر الاحتيال في عقد الذمة

المبحث الثاني/ أثر الاحتيال في عقد الهدنة

المبحث الثالث/ أثر الاحتيال في عقد الأمان

المبحث الرابع/ أثر الاحتيال في المفاوضات

المبحث الأول: أثر الاحتيال في عقد الذمة

المطلب الأول: حقيقة عقد الذمة لغة واصطلاحًا:

الفرع الأول: عقد الذِّمة لغة:

أولاً: العقد في اللغة:

كلمة العقد تدل في اللغة على معنيين: أحدهما حسِّي وهو الشَدُّ والوثوق، ومنه عقد البناء، والثاني معنوي وهو العزم، ومنه قولك عقدت على الشيء أي عزمته، والجمع أعقاد وعقود، ثم استعير هذا المعنى في العقود التجارية وغيرها لأنه توثيق بين إرادتين على شيء معين(١).

ثانياً: الذمة في اللغة:

الذِّمة: العهد والأمان والضمان؛ وسمي المعاهد ذمياً نسبة إلى الذمة بمعنى العهد وقولهم في ذمتي كذا أي في ضماني والجمع ذمم مثل: سدرة وسدر(٢).

الفرع الثاني: عقد الذمة في الاصطلاح:

عرفه الفقهاء بتعريفات متقاربة(٣) في المعنى ويمكن صياغة حَدٍّ لعقد الذمة بأنَّه: «اتفاق كافر مخصوص مع رئيس المسلمين على أمان مؤبَّد مقابل دفع الجزية وجريان أحكام الإسلام عليه».

---

(١) انظر: ابن فارس: مقاييس اللغة (٤/ ٨٦)؛ الموسوعة الفقهية (٣٠/ ١٩٨).

(٢) انظر: الفيومي: المصباح المنير (١/ ٢١٠).

(٣) انظر هذه التعريفات: الكاساني: بدائع الصنائع (٧/ ١١٠)، العبدري: التاج والإكليل (٤/ ٥٩٣)، الشربيني: مغني المحتاج (٦/ ٥١)، المرداوي: الإنصاف (٤/ ٢١٧).

شرح التعريف:

(اتفاق) جنس يشمل أي اتفاق.

(كافر مخصوص) سواء كان فرداً أو جماعة وهو قيد أخرج الوثنيين والملاحدة.

(مع رئيس المسلمين) يعني الإمام أو نائبه، وهو قيد أخرج آحاد المسلمين.

(على أمان مؤبَّد) قيد يخرج المعاهدات.

(مقابل دفع الجزية...) قيد يخرج الأمان.

المطلب الثاني: أثر دفع الجزية تحت مسمًّى آخر في نفوذ عقد الذمة:

الفرع الأول: حكم دفع الجزية تحت مسمى آخر كالزكاة ونحوها:

❖ **تحرير محل النزاع:**

اتفق الفقهاء على أن الجزية سبب في حَقْنِ دم كافر قُبلت منه[1]، واختلفوا في مشروعية دفع الجزية باسم آخر كالزكاة إلى أقوال:

القول الأول: يجوز عقد هذا مع كل كافر تقبل جزيته؛ وهو مذهب الشافعية ورواية عن أحمد[2].

القول الثاني: يجوز ذلك في نصارى بني تغلب[3]خاصة؛ وهو مذهب الحنفية ورواية عن أحمد[4].

---

(١) انظر: ابن المنذر: الإجماع (ص: ٦٣).

(٢) انظر: الشافعي: الأم (٤/ ٣٠٠)؛ العمراني: البيان في مذهب الشافعي (١٢/ ٢٥٧)؛ الماوردي: الحاوي الكبير (١٤/ ٣٤٥)؛ النووي: المجموع شرح المهذب (١٩/ ٣٩٢)؛ ابن قدامة: المغني (١٠/ ٥٨٤)؛ الحجاوي: الإقناع (٢/ ٤٣).

(٣) بنو تغلب بن وائل: قبيلة عربية يرجع نسبها إلى ربيعة، وكانت ديارهم بالجزيرة الفراتية بجهات سنجار ونصيبين، وإذا أطلقت في الشام والعراق فهي معروفة، وهي الجزء الشمالي من الأرض التي يكتنفها نهرا دجلة والفرات، أي بين منخفض الثرثار إلى الموصل وتلعفر – في العراق – إلى أبي كمال ودير الزور والرقة في سورية. وهي من أخصب أرض العرب، وكانت النصرانية غالبة عليهم لمجاورة الروم.
انظر: القلقشندي: قلائد الجمان (ص: ١٣٢)؛ الحربي: معجم المعالم الجغرافية (ص: ٨٢).

(٤) انظر: المرغياني: الهداية (٢/ ٤٠٥)؛ ابن الهمام: فتح القدير (٦/ ٦٤) ابن قدامة: المغني (١٠/ ٥٨٤)؛ الزركشي: شرح مختصر الخرقي (٦/ ٥٨٢)؛ البهوتي: كشاف القناع (٣/ ١١٩).

القول الثالث: يجوز ذلك في نصارى العرب دون غيرهم، وهو قول للشافعية ورواية عن أحمد(١).

القول الرابع: لا يجوز أخذ غير الجزية؛ فإن أبوا قوتلوا؛ وهو مذهب المالكية والظاهرية ويروى عن علي رضي الله عنه وعمر بن عبد العزيز(٢).

❖ **سبب الاختلاف:**

أ. الخلاف في العرب: هل تؤخذ منهم الجزية إذا أعطوها كغيرهم؟ أو أنها لا تقبل منهم، ويقاتلون إن لم يسلموا.

ب. الاختلاف في علَّة الصلح مع بني تَغْلِب: أهي أنهم كانوا عرباً؟ أم أنهم كانوا ذوي قوة وشوكة خيف منهم الضَّرر إن لم يصالحوا، فيلحق بهم غيرهم إذا وجد هذا المعنى(٣).

❖ **أدلة القائلين بالجواز مع كل كافر تُقبل جزيته:**

استدل الشافعية ومن وافقهم بالآثار:

أ. عَنْ زُرْعَةَ بْنِ النُّعْمَانِ أَوِ النُّعْمَانِ بْنِ زُرْعَةَ أَنَّهُ سَأَلَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ ﷺ وَكَلَّمَهُ فِي نَصَارَى بَنِي تَغْلِبَ. قَالَ: وَكَانَ عُمَرُ ﷺ قَدْ هَمَّ أَنْ يَأْخُذَ مِنْهُمُ الْجِزْيَةَ، فَتَفَرَّقُوا فِي الْبِلَادِ، فَقَالَ النُّعْمَانُ بْنُ زُرْعَةَ لِعُمَرَ ﷺ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، إِنَّ بَنِي تَغْلِبَ قَوْمٌ عُرْبٌ يَأْنَفُونَ مِنَ الْجِزْيَةِ، وَلَيْسَتْ لَهُمْ أَمْوَالٌ، إِنَّمَا هُمْ أَصْحَابُ حُرُوثٍ وَمَوَاشٍ، وَلَهُمْ نِكَايَةٌ فِي الْعَدُوِّ، فَلَا تُعِنْ عَدُوَّكَ عَلَيْكَ بِهِمْ. قَالَ: فَصَالَحَهُمْ عُمَرُ ﷺ عَلَى أَنْ ضَعَّفَ عَلَيْهِمُ

---

(١) انظر: الشافعي: الأم (٤/ ٣٠٠)؛ البهوتي: كشاف القناع (٣/ ١١٩).

(٢) انظر: ابن عبد البر: الاستذكار (٩/ ٣١٣)؛ ابن حزم: المحلى (٤/ ٢٣٢)؛ ابن قدامة: المغني (٥٨١/١٠).

(٣) انظر: العتيبي: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين (١/ ١٧٤).

الصَّدَقَةَ، وَاشْتَرَطَ أَنْ لَا يُنَصِّرُوا أَوْلَادَهُمْ[١].

ب. عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الشَّيْبَانِيِّ عَنْ رَجُلٍ أَنَّ عُمَرَ ﷺ صَالَحَ نَصَارَى بَنِي تَغْلِبَ عَلَى أَنْ لَا يَصْبُغُوهُ أَبْنَاءَهُمْ[٢] وَلَا يُكْرَهُوا عَلَى غَيْرِ دِينِهِمْ وَأَنْ تُضَاعَفَ عَلَيْهِمْ الصَّدَقَةُ[٣].

ت. عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ﷺ أَنَّهُ صَالَحَ نَصَارَى بَنِي تَغْلِبَ عَلَى أَنْ تُضَعَّفَ عَلَيْهِمَ الزَّكَاةُ مَرَّتَيْنِ، وَعَلَى أَنْ لاَ يُنَصِّرُوا صَغِيرًا، وَعَلَى أَنْ لاَ يُكْرَهُوا عَلَى دِينِ غَيْرِهِمْ[٤].

ث. عَنْ زِيَادِ بْنِ حُدَيْرٍ، قَالَ: بَعَثَنِي عُمَرُ ﷺ إِلَى نَصَارَى بَنِي تَغْلِبَ، وَأَمَرَنِي أَنْ آخُذَ نِصْفَ عُشْرِ أَمْوَالِهِمْ[٥].

وجه الدلالة:

دلت الآثار المروية عن عمر ﷺ على جواز أخذ الجزية من النَّصارى تحت مُسمَّى الصدقة، وليس ذلك خاصاً بتغلب؛ لأنَّ المعنى في ذلك الأنفة

---

(١) أخرجه أبو عبيد في الأموال: كتاب الصدقة وأحكامها وسننها، باب العشر على بني تغلب، وتضعيف الصدقة عليهم، (ص: ٦٥٠)؛ ابن زنجويه في الأموال: كتاب الفيء، باب: أخذ الجزية من عرب أهل الكتاب، (١/١٣٠)، حديث رقم: (١١٣)، وضعفه ابن حزم في المحلى: (٤/ ٢٣١).

(٢) يَصْبُغُوهُ أَبْنَاءَهُمْ: أي يدخلوهم في النَّصْرانية كما هو مُبيَّن في الآثار الأخرى.

(٣) أخرجه الشافعي في الأم: (٤/ ٣٠٠)، وإسناده ضعيف لإبهام الراوي عن عمر.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف: كتاب الزكاة، باب في نصارى بني تغلب، ما يؤخذ منهم، (٢/ ٤١٦)، حديث رقم: (١٠٥٨١)، وضعفه ابن حزم في المحلى: (٤/ ٢٣١).

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف: كتاب الزكاة، باب في نصارى بني تغلب (٢/ ٤١٦)، حديث رقم: (١٠٥٨٠) وإسناده ضعيف، آفته إبراهيم بن المهاجر ضعفه البخاري وابن معين. انظر: العقيلي: الضعفاء (١/ ٢٢٥).

المانعة من الإعطاء، فكان كلٌّ كافر ممتنع ممن تلزمه الجزية مساوياً لهم في الحكم(١).

رُدَّ عليه:

«لا يصح قياس غير بني تغلب عليهم لوجوه:

أحدها: أنَّ قياس سائر العرب عليهم يخالف النصوص التي ذكرناها ولا يصح قياس المنصوص عليه على ما تلزم منه مخالفة النص.

والثاني: أنَّ العلة في بني تغلب الصلح، ولم يوجد الصلح مع غيرهم ولا يصح القياس مع تَخَلُّفِ العلة.

الثالث: أن بني تغلب كانوا ذوي قوة وشوكة لحقوا بالروم وخيف منهم الضَّرر إن لم يصالحوا ولم يوجد هذا في غيرهم، فإن وجد هذا في غيرهم فامتنعوا من أداء الجزية وخيف الضَّرر بترك مصالحتهم فرأى الامام مصالحتهم على أداء الجزية باسم الصَّدقة جاز ذلك»(٢).

❖ **أدلة القائلين بالجواز في بني تغلب خاصة:**

استدل الحنفية والحنابلة في رواية بالآثار السابقة:

وجه الدلالة:

أفاد ظاهرها أن ذلك كان خاصاً في نصارى تغلب دون غيرهم، ولا يجوز للإمام أن يصالح غيرهم على ذلك لمخالفته النصوص الصريحة التي تلزم أهل الكتاب بذل الجزية عن يَدٍ وهم صاغرون(٣).

رُدَّ عليه:

هذا الخبر ساقط ومضطرب؛ لأنه يقول رواية مَرَّة: عن السفاح بن

---

(١) انظر: الشيرازي: المهذب (٣/ ٣٠٧).

(٢) انظر: ابن قدامة: المغني (١٠/ ٥٨٤).

(٣) انظر: ابن قدامة: الكافي في فقه الإمام أحمد (٤/ ١٧٢).

مطر، ومَرَّةً: عن السفاح بن المثنى، ومَرَّةً: عن داود بن كردوس أنه صالح عمر ﷺ عن بني تغلب، ومَرَّةً: عن داود بن كردوس عن عبادة بن النعمان، أو زرعة بن النعمان، أو النعمان بن زرعة أنه صالح عمر ﷺ ومع شِدَّة هذا الاضطراب المُفْرط فإنَّ جميع هؤلاء لا يدري أحدٌ مَن هم مِن خلق الله تعالى؟[1].

❖ أدلة القائلين بالجواز في نصارى العرب دون غيرهم:

استدل الشافعية في قولٍ والحنابلة في رواية بالأثر:

- عَنْ عُمَرَ ﷺ فِي نَصَارَى الْعَرَبِ مِنْ تَنُوخٍ وَبَهْرَاءَ وَبَنِي تَغْلِبَ أَنَّهُ صَالَحَهُمْ عَلَى أَنْ تُضَاعَفَ عَلَيْهِمْ الصَّدَقَةُ وَلَا يُكْرَهُوا عَلَى غَيْرِ دِينِهِمْ وَلَا يَصْبُغُوا أَوْلَادَهُمْ فِي النَّصْرَانِيَّةِ[2].

وجه الدلالة:

أفاد الأثر مشروعية أخذ الصدقة من نصارى العرب، وإنما كان ذلك فيهم دون غيرهم لأَنَفَتِهِم أن يَستذلُّوا لعرب مثلهم، ولو كان سائغاً في نصارى العجم لفعله عمر ﷺ.

رُدَّ عليه:

لا يصح هذا الأثر عن عمر بن الخطاب ﷺ، بل قد روي عنه خلاف ذلك أنه قَالَ ﷺ: «مَا نَصَارَى الْعَرَبِ بِأَهْلِ كِتَابٍ وَمَا تَحِلُّ لَنَا ذَبَائِحُهُمْ وَمَا أَنَا بِتَارِكِهِمْ حَتَّى يُسْلِمُوا أَوْ أَضْرِبَ أَعْنَاقَهُمْ»[3].

---

(١) انظر: ابن حزم: المحلى (٤/ ٢٣١).

(٢) انظر: الشافعي: الأم (٤/ ٢٩٩)، وكذا ذكره الشافعي بدون إسناد، ولم أجده فيما بين يديَّ من مصادر.

(٣) أخرجه الشافعي في الأم: (٤/ ٢٩٩)؛ ومن طريقه البيهقي في السنن الكبرى: كتاب الجزية، باب ما جاء في ذبائح بني تغلب، (٩/ ٣٦٣)، أثر رقم: (١٨٧٩٨) =

❖ **أدلة المانعين مطلقاً:**

استدل المالكية والظاهرية بالكتاب والأثر:

أولاً: الكتاب:

- **قال تعالى:** ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾[1].

وجه الدلالة:

قال ابن حزم: «لا خلاف للقرآن أكثر من قول الله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ فقالوا هم[2]: إلا بني تغلب فلا يُؤَدُّون الجزية ولا صَغَار عليهم؛ بل يؤدُّون الصدقة مُضاعفة؛ فخالفوا القرآن، والسنن المنقولة نقل الكافة بخبرٍ لا خير فيه»[3].

ثانياً: الأثر:

- عَنْ زِيَادِ بْنِ حُدَيْرٍ قَالَ: أَمَرَنِي عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ ﷺ أَنْ آخُذَ مِنْ

= عن إبراهيم بن محمد، عن عبد الله بن دينار، عن سعد الجاري أو عبد الله بن سعد مولى عمر بن الخطاب به.

قلت: إسناده ضعيف؛ آفته إبراهيم بن محمد ضعفه يحيى القطان وابن المبارك وابن معين وجمهور الأئمة. انظر: ابن حبان: المجروحين (١/ ١٠٥)؛ ابن حجر العسقلاني: طبقات المدلسين (ص: ٥٢).

(١) (سورة التوبة: ٢٩).

(٢) يعني المخالفين من أصحاب المذاهب الأخرى.

(٣) انظر: ابن حزم: المحلى (٤/٢٣١).

نَصَارَى بَنِي تَغْلِبَ الْعُشْرَ، وَمِنْ نَصَارَى أَهْلِ الْكِتَابِ نِصْفَ الْعُشْرِ[1].

وجه الدلالة:

«كما لم يسقط أخذ نصف العشر من أهل الكتاب الجزية عنهم، فكذلك لا يسقط أخذ العشر من بني تغلب أيضا الجزية عنهم، وهذا أصح قياس»[2].

❖ **الترجيح:**

يظهر للباحث ترجيح منع دفع الجزية تحت مسمَّى آخر كالزكاة وذلك لسببين:

أولاً: إنَّ فرض الجزية ثابت بالنصِّ القاطع من الكتاب والسنة على أهل الكتاب، ولا ينبغي العدولُ عن ذلك إلا بمعارض أقوى، والآثار المروية عن عمر ﷺ في هذا الباب مضطربة ومُعَلَّة فلا تنهض لمقاومة النصوص الصريحة في الكتاب والسنة، ولذلك اضطربت أقوال الفقهاء المُجيزين لأهل الكتاب دفعَ الزكاة على خلافٍ في التفصيل.

ثانياً: إذا كان المراد بدفع الزكاة أن يلتزم أهل الذِّمة بشرائطها وأحكامها المقررة في الكتاب والسُّنة، فإن ذلك يحتاج إلى نقل صحيح، ويُشْكِل على هذا العفوَ عن كثير من النصارى الذين لا يجدون نصاباً، أو الذين ينقص قدر زكاة أموالهم عن الحدِّ الأدنى المدفوع في الجزية، وأما إذا كان رَسْمُ الجزية ثابتاً على أصله ولم يتغير سوى الاسم، فهذا لا إشكال فيه لأنَّ العبرة بالقصود والمعاني لا بالألفاظ والمباني، ويترتب على ذلك فروع ومسائل ذكرها الفقهاء سيأتي بيان حكمها في الفرع الثاني.

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في المصنف: كتاب أهل الكتابين، باب تمام أخذ الجزية من الخمر وغيره، (١٠/ ٣٧٠)، حديث رقم: (١٩٤٠٠)، وصححه ابن حزم في المحلى: (٢٣٣/٤).

(٢) انظر: ابن حزم: المحلى (٤/ ٢٣٢).

الفرع الثاني: الآثار المترتبة على أخذ الجزية بمسمَّى الزكاة عند القائلين بذلك:

أولاً: حكم تضعيف الزكاة على من يبذلها بدلاً عن الجزية:

❖ **تحرير محل النزاع:**

إذا صالح الإمام قوماً من أهل الحرب على أن يدفعوا الزكاة مكان الجزية، فقد اختلف الفقهاء في تضعيفها عليهم إلى قولين:

القول الأول: يجب تضعيف الزكاة عليهم؛ وهو مذهب الحنفية والحنابلة(١).

القول الثاني: يجتهد الإمام في ذلك شريطة ألا يقل المأخوذ عن دينار؛ وهو مذهب الشافعية(٢).

❖ **سبب الاختلاف:**

أ. تعارضُ ظاهرِ فعل الصحابيِّ مع علة التضعيف، فمن أخذ بالظاهر رأى وجوب التضعيف، ومن أخذ بالمعنى رأى أنه لا يلزم ذلك.

ب. الاختلاف في تأويل فعل عمر ﷺ مع نصارى تغلب، أهو صدقة أم جزية باسم الصدقة؟

❖ **أدلة القائلين بوجوب التضعيف:**

– استدلَّ الحنفية والحنابلة ومن وافقهم بفعل عمر ﷺ مع نصارى تغلب فإنه ضعَّف عليهم الصدقة، ولم يخالفه أحد من الصحابة ﷺ فكان إجماعاً(٣).

---

(١) انظر: شيخي زاده: مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر (١/ ٦٧٨)، البهوتي: كشاف القناع (٣/ ١١٩).

(٢) انظر: الماوردي: الحاوي (١٤/ ٣٤٥).

(٣) انظر: ابن الهمام: فتح القدير (١٣/ ٢٠٩)، ابن قدامة: المغني (١٠/ ٥٨٤).

❖ **أدلة القائلين باجتهاد الإمام في ذلك:**

استدل الشافعية بالقياس والمصلحة:

أولاً: القياس:

– قالوا: إن علَّة التضعيف في بني تغلب كونهم أصحاب تجارة ومال، وحتى يتميزوا عن المسلمين، ولو كان هؤلاء فقراء ما ضعَّف عليهم لحصول هذا المعنى بدون ذلك(١).

ثانياً: المصلحة:

– إن ما فعله عمر ﷺ مُسْتَنِدٌ إلى اجتهاده في تقدير مصالح المسلمين العامَّة، ومن المعلوم أن الأحكام التي تستند إلى المصلحة تختلف باختلاف الزمان والمكان والأعراف، فيعود الأمر إلى نصاب الجزية المعروف، وما فَضَلَ عن ذلك يجتهد الأئمَّة فيه بما يحقق المصلحة (٢).

❖ **الترجيح:**

يظهر للباحث ترجيح القول الثاني، وذلك لعدم ثُبوت نَصٍّ صحيح في المسألة، فيرجع الأمر إلى تقدير الحكام بما يحقق مصالح المسلمين العامة والله أعلم.

ثانياً: هل تجب الزكاة على أطفالهم ونسائهم إذا بلغ مالهم نصاباً؟

❖ **تحرير محل النزاع:**

اتَّفق القائلون بمشروعية دفع الجزية بمسمَّى الزكاة على وجوبها في حَقٍّ

---

(١) انظر: العمراني: البيان (١٢/ ٢٥٧).

(٢) انظر: ابن الهمام: فتح القدير (١٣/ ٢٠٩)؛ النووي: المجموع (١٩/ ٣٩٢)؛ ابن قدامة: المغني (١٠/ ٥٨٤).

الرِّجال[١]، واختلفوا في الأطفال والنساء إلى ثلاثة أقوال:

القول الثالث: تجب على نسائهم دون أطفالهم؛ وهو مذهب الحنفية[٢].

القول الثاني: لا تجب على أطفالهم ونسائهم؛ وهو مذهب الشافعية[٣].

القول الأول: تجب على أطفالهم ونسائهم؛ وهو مذهب الحنابلة[٤].

❖ **سبب الاختلاف:**

يظهر للباحث أن سبب الخلاف ما يلي:

أ. الاختلاف في تكييف المأخوذ منهم في هذه الحالة؛ أهو صدقة واجبة أم جزية تغير اسمها.

ب. الاختلاف في وجوب الزكاة على الصَّبي والمجنون إذا كانا مسلمَين.

❖ **دليل القائلين بالوجوب على النساء دون الأطفال:**

استدل الحنفية بالمعقول:

– أنه واجب بشرائط الزكاة وأسبابها إذ الصلح وقع على ذلك، ولهذا لا يراعى فيه شرائط الجزية من وصف الصَّغار، والمرأة من أهله ومن أهل ما يجب من المال بالصُّلح فيؤخذ منها بخلاف الصَّبي والمجنون لعدم وجوب الزكاة عليهم عند الحنفية[٥].

رُدَّ عليه من وجهين[٦]:

الوجه الأول: أنها جزية، فكان اعتبارها بالجزية أولى من اعتبارها بالزكاة.

---

(١) انظر: الحجاوي: الإقناع (٢/ ٤٣)؛ المرداوي: الإنصاف (٤/ ٢٢١).

(٢) انظر: البابرتي: العناية شرح الهداية (٦/ ٦٤).

(٣) انظر: النووي: روضة الطالبين (١٠/ ٣١٦).

(٤) انظر: الحجاوي: الإقناع (٢/ ٤٣)؛ المرداوي: الإنصاف (٤/ ٢٢١).

(٥) انظر: ابن الهمام: فتح القدير (١٣/ ٢١١).

(٦) انظر: الماوردي: الحاوي (١٤/ ٣٤٧).

الوجه الثاني: أنها لمَّا خرجت عن الزكاة قدراً ومصرفاً خرجت عنها حكماً والتزاماً.

❖ **دليل القائلين بأنها لا تجب على الأطفال والنساء:**

استدل الشافعية بالمعقول:

– إن المأخوذ بالإقرار على الكفر جزية، فوجب أن يختص بالرجال دون النساء كالدِّينار، ولأن النساء مَحْقُونات الدماء، فلم تضاعف صدقة الجزية كالصِّبيان والمجانين(١).

❖ **دليل القائلين بالوجوب على الأطفال والنساء:**

استدلَّ الحنابلة بالمعقول:

– إنَّ الجزية بَدَلٌ عن الزَّكاة المفروضة، وهي واجبة في مال المرأة والصبي إذا بلغ نصاباً(٢).

❖ **الترجيح:**

يظهر للباحث ترجيح أنها لا تجب على أطفالهم ونسائهم؛ وذلك لأمرين:

الأول: أنه لا دليل على سقوط الجزية على نصارى تغلب في حال نقصت أموالهم عن نصاب الزكاة، وهذا يؤيِّد ما ذهب إليه الشافعي رحمه الله من كونها جزية باسم الصدقة.

الثاني: أنهم متفقون على أنه لا جزية على النساء والصبيان، فإذا كان المنصوص عليه معفواً عنه، فإن العفو عما كان سبيله اجتهاد صحابي من باب أولى والله أعلم.

---

(١) انظر: الماوردي: الحاوي (١٤/ ٣٤٧).

(٢) انظر: ابن قدامة: المغني (١٠/ ٥٨١).

ثالثًا: مَصْرفُ الزكاة المأخوذة منهم:

❖ **تحرير محل النزاع:**

اتفق الفقهاء على أن مصرف الجزية كالفيء[١]، واختلف القائلون بمشروعية الصلح على أخذ الزكاة بدلاً عن الجزية من أهل الحرب في مصارفها إلى قولين:

القول الأول: يُصرف في مصارف الزكاة؛ وهو قول أبي الخطَّاب من الحنابلة[٢].

القول الثاني: يُصرف في مصالح المسلمين العامَّة كالفيء؛ وهو مذهب الحنفية والشافعية والأصح عند الحنابلة[٣].

❖ **سبب الاختلاف:**

يظهر للباحث أن السبب آيِلٌ إلى توصيف المأخوذ منهم؛ هل هي زكاة من كل وجه أم أنها جزية روعي فيها شروط الزكاة وأحكامها.

❖ **دليل القائلين بأن مصرفها الزكاة:**

استدل أبو الخطاب الحنبلي بالمعقول:

– أنه مسمًّى باسم الصدقة، مَسْلوك به – فيمن يؤخذ منه – مَسْلك الصدقة فيكون مصرفه مصرفها[٤].

❖ **أدلة القائلين بأن مصرفها الفيء:**

استدل الجمهور بالكتاب والأثر:

---

(١) انظر: ابن حزم: مراتب الإجماع (ص: ١١٤).

(٢) انظر: ابن قدامة: المغني (١٠/ ٥٨١).

(٣) انظر: ابن الهمام: فتح القدير (١٣/ ٢١١)، العمراني: البيان (١٢/ ٢٥٩)، المرداوي: الإنصاف (٤/٢٢١).

(٤) انظر: ابن قدامة: المغني (١٠/ ٥٨١).

❖ **أولاً: الكتاب:**

أ. **قال تعالى:** ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾[1].

وجه الدلالة:

أن الكافر لا يتطهَّرُ بِمَا يؤدِّيهِ منها، فدلَّ ذلك على أنها ليست زكاة[2].

ب. **قال تعالى:** ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ﴾[3].

وجه الدلالة:

أخبر تعالى عن سبب ذلك، وهو كفرهم بالله، والأعمال إنما تصح بالإيمان، ولأنه ليس لهم قصد صحيح، ولا همَّة في العمل[4].

ثانياً: الأثر:

– قَالَ أَبُو بَكْرٍ ﷺ: «هَذِهِ فَرِيضَةُ الصَّدَقَةِ الَّتِي فَرَضَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى الْمُسْلِمِينَ»[5].

وجه الدلالة:

أفاد الأثر أنَّ فريضة الصدقة على المسلمين دون غيرهم، لأنَّها لو كانت على الغير لأضيفوا مع المسلمين في الخطاب [6].

---

(١) (سورة التوبة: ١٠٣).

(٢) انظر: الماوردي: الحاوي الكبير (١٤/ ٣٤٩).

(٣) (سورة التوبة: ٥٤).

(٤) انظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم (٤/ ١٦٢).

(٥) أخرجه البخاري: كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، (٢/ ١١٨)، حديث رقم: (١٤٥٤).

(٦) انظر: الماوردي: الحاوي الكبير (١٤/ ٣٤٩).

❖ **الترجيح:**

يظهر للباحث ترجيح مذهب الجمهور بأنَّها تصرف في مصالح المسلمين العامَّة كالفيء لقوة ما استندوا إليه، ولأنَّ عطاء الكافر لا يسمَّى صدقة والله أعلم.

المطلب الثالث: أثر الاحتيال في شروط عقد الذمة ولوازمه:

الفرع الأول: أثر التَجَسُّس على عقد الذمة:

❖ **تحرير محل النزاع:**

إذا كاتب ذمِّي أهل الحرب ودلَّهم على عورات المسلمين، فهل يعتبر هذا نقضاً للعهد؟

اختلف العلماء في الجاسوس الذمِّي إلى قولين:

القول الأول: لا يُنتقض العقد بالتجسُّس؛ وهو مذهب الحنفية(١).

القول الثاني: يُنتقض إذا اشترطناه؛ وهو مذهب الشافعية في الأصح والحنابلة في قول(٢).

القول الثالث: يُنتقض بمجرد العقد؛ وهو مذهب الأوزاعي والمالكية ومقابل الأصح عند الشافعية والمشهور عند الحنابلة(٣).

❖ **سبب الاختلاف:**

يظهر للباحث أنَّ سبب الاختلاف يعود إلى تفسير آية الجزية؛ فمنهم من أخذ بظاهرها وهو إعطاء الجزية وقبول أحكام الإسلام مقتصراً على ذلك، ومنهم من تعدَّاه إلى كل ما يتضمَّن إلحاق الضرر بالإسلام وأهله.

❖ **أدلة القائلين بعدم انتقاض العهد:**

استدل الحنفية بالمعقول:

– أنهم ما داموا تحت سلطان المسلمين، فيؤخذون بالعقوبات الرَّادعة، ولا

---

(١) انظر: المرغياني: الهداية (٢/ ٤٠٤).

(٢) انظر: الماوردي: الحاوي الكبير (١٤/ ٣١٧)، ابن قدامة: المغني (٥٩٦/١٠).

(٣) انظر: ابن المنذر: الأوسط (١١/ ٢٨٥)، النووي: المنهاج (ص: ٣١٤)، ابن قدامة: المغني (٥٩٦/١٠).

ينقض العهد إلا أن يلتحق بدار الحرب أو يغلبوا على موضع فيحاربوننا[١].

❖ **أدلة القائلين بالنقض إذا اشترطناه:**

استدل الشافعية ومن وافقهم بالمعقول:

أ. أنهم تحت القدرة ولخروج ذلك عن لوازم الجزية[٢].

ب. بقاء ما يقتضيه العقد: من التزام أداء الجزية، والتزام الأحكام[٣].

❖ **أدلة القائلين بالنقض مطلقاً:**

استدل الأوزاعي والمالكية ومن وافقهم بالمعقول:

أ. أنه يقتضي دخول الضرر على المسلمين[٤].

ب. لئلا يُمْتَهَنَ الإسلام وليكون نكالاً لغيره[٥].

❖ **الترجيح:**

يظهر للباحث رجحان القول الثاني، وهو أنه لا ينتقض إلا باشتراطه، وذلك لأنَّ ما يقتضيه العقد من أداء الجزية وجريان أحكام الإسلام عليه باقٍ، وللإمام أن يعاقبه بالقتل لحديث فُرَاتِ بْنِ حَيَّانَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَمَرَ بِقَتْلِهِ وَكَانَ عَيْنًا لِأَبِي سُفْيَانَ، وَكَانَ حَلِيفًا لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ فَمَرَّ بِحَلَقَةٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَ: إِنِّي مُسْلِمٌ. فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّهُ يَقُولُ: إِنَّى مُسْلِمٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ مِنْكُمْ رِجَالًا نَكِلُهُمْ إِلَى إِيمَانِهِمْ،

---

(١) انظر: ابن نجيم: البحر الرائق (٥/ ١٢٤)؛ ابن عابدين: الدر المختار (٤/ ٢١٤).

(٢) انظر: الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٨/ ٤٢)، ابن قدامة: المغني (١٠/ ٥٥٨).

(٣) انظر: العمراني: البيان (١٢/ ٢٨٧).

(٤) انظر: ابن مفلح: المبدع شرح المقنع (٣/ ٣٨٩).

(٥) انظر: ابن أبي زيد القيرواني: النوادر والزيادات (٣/ ٣٥٢).

مِنْهُمْ فُرَاتُ بْنُ حَيَّانَ»[١].

ووجه الدلالة: أن هذا الرجل كان حليفاً لرجل من الأنصار، وقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتله لكونه عيناً للكفار، ولكنَّ تظاهره بالإسلام منع من قتله، فثبت بذلك جواز قتل الجاسوس الذمِّي[٢].

الفرع الثاني: حكم الذمِّي يحتال لفتنة المسلمين عن دينهم:

❖ **تحرير محل النزاع:**

اتفق الفقهاء على منع أهل الذمة من تَنْصير المسلمين والسعي في فتنتهم عن دينهم[٣]، وأنهم يعاقبون على ذلك بما يردعهم، واختلفوا في حكم عقد الذمة –والحالة هذه– إلى قولين:

القول الأول: لا ينتقض العهد؛ وهو مذهب الحنفية والشافعية في الأصح[٤].

القول الثاني: ينتقض؛ وهو مذهب الحنابلة في المشهور[٥].

❖ **دليل القائلين بعدم النقض:**

استدل الحنفية والشافعية بالمعقول:

– قالوا: الأصل بقاء العقد ما دام ملتزماً بمقتضياته، ومثل هذا يوجب العقوبة ولا ينقض العهد[٦].

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده (٣١/ ٢٩٩)، حديث رقم: (١٨٩٦٥) وصححه الأرنؤوط.
(٢) انظر: الشوكاني: نيل الأوطار (٨/ ١١).
(٣) انظر: ابن حزم: مراتب الإجماع (١١٥).
(٤) انظر: المرغياني: الهداية (٢/ ٤٠٥)، الماوردي: الحاوي الكبير (١٤/ ٣٤٩).
(٥) انظر: المرداوي: الإنصاف (٤/ ٢٥٣).
(٦) انظر: العمراني: البيان (١٢/ ٢٨٦).

❖ **دليل القائلين بالنقض:**

استدل الحنابلة في المشهور بالمعقول:

– إن مقتضى العقد قائم على دفع الضرر؛ فإذا وجد ذلك ولو بوجه انتقض العقد لانتفاء مقصوده(١).

❖ **الترجيح:**

يظهر للباحث رجحان انتقاض العقد، وذلك لأن السَّعي في إفساد دين المسلمين مخالف لمقصود عقد الذمة من كلِّ وجه، ويترتب على انتقاض العهد تخيير الإمام فيهم بحسب ما يحقق المصلحة للمسلمين.

وبناء على ذلك؛ فإن من أعظم المنكرات وأخطر الموبقات سماح بعض الدول للجمعيات التَّنْصيرية بالعمل داخل حدودها، حتى ولو كان ذلك تحت ستار الإغاثة الإنسانية أو تقديم المعونات المالية كما يحدث في كثير من دول القَرن الأفريقيِّ وغيرها من استغلال حاجة الناس وفاقتهم، وقد نتج عن ذلك ارتداد كثير من المسلمين عن دينهم، فالواجب على حكام المسلمين سَدُّ الوسائل المفضية إلى الردة والكفر بالله تعالى، وذلك بإغلاق هذه المؤسسات وعدم السَّماح لها، وتقييد العمل الإغاثي بشروط ثقيلة مع التحري والمتابعة لمن يقومون بذلك.

الفرع الثالث: حكم الذمِّي يصيب المسلمة باسم نكاح:

❖ **تحرير محل النزاع:**

اتفق الفقهاء على لزوم معاقبة الذمِّي إذا زنى بمسلمة أو أصابها بنكاح(٢)، واختلفوا في حكم العقد إلى ثلاثة أقوال:

---

(١) انظر: الكلوذاني: الهداية على مذهب الإمام أحمد (ص: ٢٢٧).

(٢) انظر: ابن حزم: مراتب الإجماع (ص: ١١٦).

القول الأول: لا ينتقض العقد مطلقاً؛ وهو مذهب الحنفية[١].

القول الثاني: ينتقض بشرط؛ وهو الأصح عند الشافعية[٢].

القول الثالث: ينتقض العقد مطلقاً؛ وهو مذهب المالكية والشافعية في قول والحنابلة[٣].

❖ **أدلة القائلين بعدم النقض:**

استدل الحنفية بالمعقول:

أ. أن الغاية التي ينتهي بها القتال التزام الجزية لا أداؤها والالتزام باق[٤].

ب. أنه لا ينقض إيمان المسلم، فلا ينقض عهد الذمي[٥].

❖ **أدلة القائلين بالنقض إذا اشترطناه:**

استدل الشافعية في الأصح بالأثر:

– عَنْ زِيَادِ بْنِ عُثْمَان: «أَنَّ رَجُلاً مِن النَّصَارَى اسْتَكْرَه امْرَأَةً مُسْلِمَةً عَلَى نَفْسِهَا، فَرُفِعَ إِلَى أَبِي عُبَيْدَةَ بْنِ الْجَرَّاحِ ﷺ فَقَالَ: مَا عَلَى هَذَا صَالَحْنَاكُم، فَضَرَبَ عُنُقَهُ»[٦].

---

(١) انظر: المرغياني: الهداية (٢/ ٤٠٥)؛ البابرتي: العناية (٦/ ٦٢).

(٢) انظر: النووي: منهاج الطالبين وعمدة المفتين (ص: ٣١٤).

(٣) انظر: القرافي: الذخيرة (٣/ ٤٥٩)، النووي وآخرون: المجموع شرح المهذب (١٩/ ٤٢٦)، ابن مفلح: المبدع شرح المقنع (٣/ ٣٨٩).

(٤) انظر: المرغياني: الهداية (٢/ ٤٠٥).

(٥) انظر: ابن الهمام: فتح القدير (٦/ ٦٢).

(٦) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف: كتاب الحدود، باب في الذمي يستكره المسلمة على نفسها، (٥/ ٥٤٦)، أثر رقم: (٢٨٨٣٦) من طريق عَبْد الأَعْلَى عَنْ دَاوُد به.
قلت: إسناده ضعيف؛ زياد بن عثمان مجهول. انظر: ابن الجوزي: الضعفاء والمتروكين (١/ ٣٠١).

وجه الدلالة:

أن ذلك محمول على اشتراطه عليهم في الصلح، ولا يفهم هذا بمجرد العقد[١].

رُدَّ عليه:

قول أبي عبيدة ﷺ ظاهر في أن ذلك داخل في مقتضى الصلح بدون شرط، ولا يجوز العدول عن ذلك إلا بقرينة بيِّنة[٢].

❖ **أدلة القائلين بالنقض مطلقاً:**

استدل المالكية والحنابلة بالأثر:

عَنْ سُوَيْدِ بْنِ غَفَلَةَ قَالَ: كُنَّا مَعَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ﷺ وَهُوَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ بِالشَّامِ فَأَتَاهُ نَبَطِيٌّ[٣] مَضْرُوبٌ مُشَجَّجٌ[٤] مُسْتَعْدِى فَغَضِبَ غَضَبًا شَدِيدًا فَقَالَ لِصُهَيْبٍ: انْظُرْ مَنْ صَاحِبُ هَذَا فَانْطَلَقَ صُهَيْبٌ فَإِذَا هُوَ عَوْفُ بْنُ مَالِكٍ الأَشْجَعِيُّ ﷺ فَقَالَ لَهُ: إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ غَضِبَ غَضَبًا شَدِيدًا فَلَوْ أَتَيْتَ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ فَمَشَى مَعَكَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ فَإِنِّى أَخَافُ عَلَيْكَ بَادِرَتَهُ[٥] فَجَاءَ مَعَهُ مُعَاذٌ ﷺ فَلَمَّا انْصَرَفَ عُمَرُ ﷺ مِنَ الصَّلاَةِ قَالَ: أَيْنَ صُهَيْبٌ؟ فَقَالَ: أَنَا هَذَا يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ: أَجِئْتَ بِالرَّجُلِ الَّذِى ضَرَبَهُ قَالَ: نَعَمْ فَقَامَ إِلَيْهِ

---

(١) انظر: العمراني: البيان (١٢/ ٢٨٨).

(٢) انظر: البهوتي: شرح منتهى الإرادات (١/ ٦٧٠).

(٣) النبط والنبيط: جيل معروف، كانوا ينزلون بالبطائح بين العراقين. انظر: ابن الأثير: النهاية (٥/ ٩).

(٤) مُشَجَّجٌ: مضروب في رأسه وقد أدمى. انظر: ابن منظور: لسان العرب (٢/ ٣٠٣).

(٥) البادِرَةُ: ما يَبْدُرُ من حِدَّتِكَ في الغَضَبِ من قولٍ أو فِعْلٍ. انظر: الفيروزآبادي: القاموس المحيط (ص: ٣٤٧).

مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ ﷺ فَقَالَ لَهُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّهُ عَوْفُ بْنُ مَالِكٍ فَاسْمَعْ مِنْهُ وَلاَ تَعْجَلْ عَلَيْهِ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ ﷺ: مَا لَكَ وَلِهَذَا. قَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ رَأَيْتُهُ يَسُوقُ بِامْرَأَةٍ مُسْلِمَةٍ فَنَخَسَ الْحِمَارَ لِيَصْرَعَهَا فَلَمْ تُصْرَعْ ثُمَّ دَفَعَهَا فَخَرَّتْ عَنِ الْحِمَارِ فَغَشِيَهَا[1] فَفَعَلْتُ مَا تَرَى قَالَ: ائْتِنِى بِالْمَرْأَةِ لِتُصَدِّقَكَ فَأَتَى عَوْفٌ الْمَرْأَةَ، الْمَرْأَةَ، فَذَكَرَ الَّذِى قَالَ لَهُ عُمَرُ ﷺ، قَالَ أَبُوهَا وَزَوْجُهَا: مَا أَرَدْتَ بِصَاحِبَتِنَا فَضَحْتَهَا. فَقَالَتِ الْمَرْأَةُ: وَاللَّهِ لأَذْهَبَنَّ مَعَهُ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ فَلَمَّا أَجْمَعَتْ عَلَى ذَلِكَ. قَالَ أَبُوهَا وَزَوْجُهَا: نَحْنُ نُبَلِّغُ عَنْكِ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَأَتَيَا فَصَدَّقَا عَوْفَ بْنَ مَالِكٍ ﷺ بِمَا قَالَ، قَالَ: فَقَالَ عُمَرُ ﷺ لِلْيَهُودِىِّ: وَاللَّهِ مَا عَلَى هَذَا عَاهَدْنَاكُمْ فَأَمَرَ بِهِ فَصُلِبَ ثُمَّ قَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ فُوا بِذِمَّةِ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وسلم فَمَنْ فَعَلَ مِنْهُمْ هَذَا فَلاَ ذِمَّةَ لَهُ[2].

وجه الدلالة:

دل قول عمر ﷺ للرجل اليهودي: «وَاللَّهِ مَا عَلَى هَذَا عَاهَدْنَاكُمْ » مع أمره بصلبه على أن ذلك من نواقض العهد؛ وكان هذا أمام جمع من الصحابة

---

(١) فَغَشِيَهَا: زنى بها. انظر: ابن فارس: مقاييس اللغة (٤/ ٤٢٥).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف: كتاب الحدود، باب في الذمي يستكره المسلمة على نفسها، (٥/ ٥٤٦)، أثر رقم: (٢٨٨٣٧) عن عبد الرحيم بن سليمان؛ البيهقي في السنن الكبرى: كتاب الجزية، باب يشترط عليهم أن أحدا من رجالهم إن أصاب مسلمة بزنا..، (٩/ ٢٠٠)، أثر رقم: (١٩١٨١) عن جرير بن حازم الأزدي كلاهما من طريق مجالد، عن الشعبي به.

قلت: رجاله ثقات خلا مجالد بن سعيد اختلف النقاد فيه، وخلص ابن حجر إلى أنه ليس بالقوي وقد تغير في آخر عمره. وروايته عن الشعبي قديمة فالإسناد حسن إن شاء الله تعالى. انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء (٦/٢٨٤)؛ ابن حجر: تهذيب التهذيب (١٠/ ٤١).

ﷺ ولا يعرف له مخالف في ذلك[1].

❖ **الترجيح:**

يظهر للباحث رُجحان القول الثالث القائل بأنه ينتقض مطلقًا لقوة دليلهم، ولأنَّ أهل الذِّمة لم يصالحوا على الخديعة والمكر بالمسلمين واقتراف الفواحش واستحلال فروج المؤمنات والله أعلم.

(١) انظر: ابن قدامة: المغني (١٠/ ٥٩٦)؛ الرحيباني: مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى (٢/ ٦٢١).

المبحث الثاني: أثر الاحتيال في عقد الهدنة والمعاهدات

المطلب الأول: حقيقة الهدنة والمعاهدات لغة واصطلاحًا:

الفرع الأول: الهدنة والمعاهدات لغة:

أولاً: الهدنة في اللغة:

الهُدْنَةُ: المصالحة، كالمهادنة، والدَّعة، والسكون، وهو أصل يدل على سكون واستقامة(١).

قال الشاعر:

فَسَامُونَا الهِدانَةَ مِنْ قريبٍ وهُنَّ مَعًا قيامٌ كالشُّجُوبِ(٢)

ثانياً: المعاهدة في اللغة:

أصلها من العهد وهو الاحتفاظ بالشيء؛ ومن ذلك قولهم عهد الرجل يعهد عهداً، وهو من الوصية. وإنما سميت بذلك لأنَّ العهد مما ينبغي الاحتفاظ به، ومنه اشتقاق العهد الذي يكتب للولاة من الوصية، وجمعه عهود(٣).

الفرع الثاني: الهُدنة والمعاهدة اصطلاحاً:

عرَّف الفقهاء الهُدنة أنَّها: «مصالحة أهل الحرب على ترك القتال مدَّةً معينة بعِوَضٍ أو غيره»(٤).

---

(١) انظر: ابن فارس: مقاييس اللغة (٦/ ٤١)؛ الفيروزآبادي: القاموس المحيط (ص: ١٢٣٩).

(٢) البيت لأسامة الهذلي: ابن منظور: لسان العرب (١٣/ ٤٣٤)، والشجوب: الهلاك.

(٣) انظر: ابن فارس: مقاييس اللغة (٤/ ١٦٧)؛ الفيومي: المصباح المنير (٢/ ٤٣٥).

(٤) هذا تعريف الجمهور سوى الحنفية فإنهم لم يشترطوا تعيين المدة. انظر: ابن رشد: البيان والتحصيل (١٦١/٤)؛ زكريا الأنصاري: أسنى المطالب (٤/ ٢٢٤)؛ ابن قدامة: المغني (١٠/ ٥٠٩).

ولا فرق بينها وبين الموادعة والمعاهدة والمصالحة في اصطلاح الفقهاء.

شرح التعريف:

(مصالحة أهل الحرب) سواء كفاراً أصليين أو بغاة مسلمين.

(على ترك القتال مدة معينة) قيد أخرج عقد الذمة.

(بعوض يدفعه أهل الحرب) مقابل تركهم في أرضهم وهو قيد أخرج الجزية.

(أو غيره) قيد أخرج الأمان لأنه لا ينعقد لترك القتال بل لحَقْنِ الدِّماء.

المطلب الثاني: أثر الاحتيال في صيغة عقد الهدنة وألفاظها[1]:

الفرع الأول: حكم قول الكفار: «صالحْنَاكم مطلقاً»:

❖ **تحريرُ محل النزاع:**

اتَّفق الفقهاء على مشروعية الصلح المؤقت لحاجة[2]، واختلفوا فيما إذا قال أهل الحرب في طلب الموادعة نصالحكم مطلقاً دون تعيين مدة إلى قولين:

القول الأول: يصحُّ الإطلاق إذا كان هناك مصلحة؛ وهو مذهب الحنفية[3].

القول الثاني: الصلح باطل؛ وهو مذهب المالكية والشافعية والحنابلة[4].

❖ **سبب الاختلاف:**

يظهر للباحث أن سبب اختلافهم ما يلي:

أ. تعارض آية القتال مع آية الجُنوح إلى الصلح، فمن رأى أنَّ الأولى ناسخة لم يصحح إطلاق المدة دون تقييد، ومن رأى أنهما محكمة قال بجواز الإطلاق لمصلحة راجحة.

ب. الاختلاف في فعل النبي ﷺ بالحديبية؛ هل هو معلَّلٌ بالمصلحة، أما أنه تعبدي فلا يصح تجاوزه.

---

(١) في هذا المطلب أذكر الصور التي يكون فيها وجه احتيال بصيغة عقد الهدنة سواء كان ظاهراً أو خفياً، حيث يقصد الحربيون من ذلك تعطيل الجهاد الإسلامي وإيقافه عند قيام موجِبِه وتوفر دواعيه، أو يريدون التقاط الأنفاس للاستقواء المفضي إلى مهاجمة الدولة الإسلامية وإحلال الهزيمة بها.

(٢) انظر: ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٢/ ١٥٠).

(٣) انظر: ابن الهمام: فتح القدير (٥/ ٤٥٦).

(٤) انظر: ابن أبي زيد القيرواني: النوادر والزيادات (٣/ ٣٤١)، الشيرازي: المهذب (٣/ ٣٢٣)، ابن مفلح: الفروع (١٠/ ٣١٢).

❖ **أدلة القائلين بصحة العقد:**

استدل الحنفية بالكتاب والسنة:

أولًا: لكتاب:

- **قال الله تعالى:** ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾[1].

وجه الدلالة:

في الآية إطلاق السلم إلى غير أَجَل ما دام أنه يحقق مصلحة ويدرأ المفسدة الناشئة عن تعطيل قسيمه، لأنه إذا حقق نفس المعنى فإنه يقوم مقامه[2].

ثانياً: السنة:

- عَنِ الْمِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ، وَمَرْوَانَ بْنِ الْحَكَمِ ﷺ في قصة الحديبية وفيها: «هَذَا مَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ وَسُهَيْلُ بْنُ عَمْرٍو عَلَى وَضْعِ الْحَرْبِ عَشْرَ سِنِينَ، يَأْمَنُ فِيهَا النَّاسُ، وَيَكُفُّ بَعْضُهُمْ عَنْ بَعْضٍ»[3].

وجه الدلالة:

«لا يقتصر الحكم على المدة المروية لتعدِّي المعنى إلى ما زاد عليها بخلاف ما إذا لم يكن خيراً؛ لأنه تركٌ للجهاد صورةً ومعنى؛ ولأنَّ الموادعة جهادٌ معنىً إذا كان خيراً للمسلمين، لأنَّ المقصود دفع الشرِّ الحاصل به»[4].

---

(١) (سورة الأنفال: ٦١).

(٢) انظر: الجصاص: أحكام القرآن الكريم (٤/ ٢٥٥).

(٣) أخرجه أحمد في مسنده: (٣١/ ٢١٨)، حديث رقم: (١٨٩١٠) وحسنه شعيب الأرناؤوط في تحقيق المسند.

(٤) انظر: المرغياني: الهداية (٢/ ٣٨١) بتصرف يسير.

❖ **أدلة المبطلين للعقد:**

استدل الجمهور بالكتاب والسنة:

أولاً: الكتاب:

أ. **قال تعالى:** ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ **إلى قوله تعالى:** ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾[1].

وجه الدلالة:

قال الشافعي: «كان الذين عاهدوا النبي ﷺ قوماً موادعين إلى غير مدَّة معلومة فجعلها الله عز وجل أربعة أشهر ثم جعلها رسوله ﷺ كذلك وأمر الله تبارك وتعالى نبيَّه ﷺ في قوم عاهدهم إلى مدة قبل نزول الآية أن يُتِمَّ إليهم عهدهم إلى مدَّتهم ما استقاموا له ومن خاف منه خيانة نَبَذَ إليه فلم يَجُزْ أن يستأنف مدة بعد نزول الآية وبالمسلمين قوة إلى أكثر من أربعة أشهر»[2].

ب. **قال تعالى:** ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[3].

وجه الدلالة:

أمر الله بقتال المشركين الذين كان لهم عهد مطلق بعد إنظارهم أربعة

---

(١) (سورة التوبة: ١-٢).

(٢) انظر: الشافعي: الأم (٤/ ٢٠١).

(٣) (سورة التوبة: ٥).

أشهر، والأمر للوجوب وهو دالٌّ على لزوم توقيت عقد الهدنة[١].

ت. **قال تعالى:** ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ﴾[٢].

وجه الدلالة:

دلَّت الآية على أنه لا يجوز مهادنة الكفار إلا عند الضَّرورة، وذلك إذا عجزنا عن مقاومتهم لضعف المسلمين[٣].

ثانياً: السنة:

أ. حديث صلح الحديبية السابق.

وجه الدلالة:

أفادت قصة الحُديبية تحديد الصلح مع الكفار إلى أجل مسمَّى، ولو كان الإطلاق سائغاً لفعله النَّبي ﷺ لا سيَّما مع قيام المُقْتَضِي وخُلُوِّ المانع[٤].

ب. عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ نِسَاءً كُنَّ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يُسْلِمْنَ بِأَرْضِهِنَّ، وَهُنَّ غَيْرُ مُهَاجِرَاتٍ، وَأَزْوَاجُهُنَّ حِينَ أَسْلَمْنَ كُفَّارٌ. مِنْهُنَّ بِنْتُ الْوَلِيدِ بْنِ الْمُغِيرَةِ. وَكَانَتْ تَحْتَ صَفْوَانَ بْنِ أُمَيَّةَ. فَأَسْلَمَتْ يَوْمَ الْفَتْحِ. وَهَرَبَ زَوْجُهَا صَفْوَانُ بْنُ أُمَيَّةَ مِنَ الْإِسْلَامِ. فَبَعَثَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ابْنَ عَمِّهِ وَهْبَ بْنَ عُمَيْرٍ. بِرِدَاءِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. أَمَانًا لِصَفْوَانَ بْنِ أُمَيَّةَ. وَدَعَاهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الْإِسْلَامِ. وَأَنْ يَقْدَمَ عَلَيْهِ. فَإِنْ رَضِيَ أَمْرًا قَبِلَهُ. وَإِلَّا سَيَّرَهُ شَهْرَيْنِ ، فَلَمَّا قَدِمَ صَفْوَانُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِرِدَائِهِ، نَادَاهُ عَلَى رُءُوسِ

---

(١) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٨/ ٧٢).

(٢) (سورة محمد: ٣٥).

(٣) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١٦/ ٢٥٦).

(٤) انظر: ابن جرير: جامع البيان (٢٢/ ١٨٧)؛ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم (٧/ ٣٢٢).

النَّاسِ ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ إِنَّ هَذَا وَهْبَ بْنَ عُمَيْرٍ جَاءَنِي بِرِدَائِكَ. وَزَعَمَ أَنَّكَ دَعَوْتَنِي إِلَى الْقُدُومِ عَلَيْكَ. فَإِنْ رَضِيتُ أَمْرًا قَبِلْتُهُ ، وَإِلَّا سَيَّرْتَنِي شَهْرَيْنِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «انْزِلْ أَبَا وَهْبٍ» فَقَالَ: لَا وَاللَّهِ. لَا أَنْزِلُ حَتَّى تُبَيِّنَ لِي. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «بَلْ لَكَ تَسِييرُ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ»[1].

وجه الدلالة:

لو كان الصُّلح المطلق جائزاً لما كان في تَسْيير صفوان بن أمية ﷺ فائدة، وفي هذا دليل على اشترط المدة في الصُّلح مع الكفار[2].

❖ **الترجيح:**

يظهر للباحث رُجحان صحَّة العقد؛ وذلك لأنَّ الإطلاق إذا قُيِّد بالمصلحة لا يعني تأبيد الصلح، وإنما غايته تَحصيلها، فإذا انتهت ولو في أقلِّ فترة فالواجب نقض الصلح كما صرَّح به الحنفية أنفسُهم، وكذا إذا اشتمل الإطلاق على مفسدة راجحة فالأصل نبذه على سواء، وقصة الحديبية لا يلزم منها تقييد الصلح، لأنَّ فعله ﷺ معلَّل بالمصلحة، وقد تقتضي أكثر من ذلك والله أعلم.

الفرع الثاني: حكم قول الكفار: «نصالحكم على أنه إذا نقض فلان فالصلح لاغ»:

❖ **تحرير محل النزاع:**

اتَّفق الفقهاء على مشروعية الصلح المجرَّد عن شرط باطل[3]، واختلفوا في إجراء العقد بهذه الصيغة إلى قولين:

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ مرسلاً عن الزهري: كتاب النكاح، باب نكاح المشرك إذا أسلمت زوجته قبله، (٥٤٣/٢)، حديث رقم: (٤٤).

(٢) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١٦/ ٢٥٦).

(٣) انظر: ابن حزم: مراتب الإجماع (ص١٢٢).

القول الأول: لا يصحُّ عقد الهدنة؛ وهو مذهب الحنابلة[١].

القول الثاني: يصحُّ إذا كان الرجل مسلماً ثقةً أميناً؛ وهو مذهب الشافعية[٢].

❖ **سبب الاختلاف:**

يظهر للباحث أن سبب الاختلاف آيل إلى ماهية توقيت المدة، هل يشترط تحديدها بزمن معيَّن، أم أنه يجوز بكلِّ شرط يلزم منه تحديد المدة وتوقيتها.

❖ **دليل القائلين ببطلان العقد:**

استدل الحنابلة بالمعقول:

– إن في هذا التعليق خرماً لشرط التوقيت في الهدنة وقد اتَّفقنا على لزومه[٣].

رُدَّ عليه:

سلَّمنا ذلك إذا لم يكن هذا الشخص مسلماً ثقةً عالماً، وفي حال كونه كذلك يندفع هذا الاعتراض لأنه لا بُدَّ من إعمالِهِ التوقيتَ في هذا المقام[٤].

❖ **دليل القائلين بصحة العقد إذا كان الرجل مسلماً ثقة أمينًا:**

استدل الشافعية بالمعقول:

– الأصل جواز الشروط ما دامت لا تخالف مقصود العقد، وليس تعليق النقض على عالم أمين مما يشبه نواقض الهدنة الصريحة البتة[٥].

---

(١) انظر: ابن مفلح: الفروع (١٠/ ٣١٢).

(٢) انظر: الشيرازي: المهذب (٣/ ٣٢٣).

(٣) انظر: ابن قدامة: الشرح الكبير على متن المقنع (١٠/ ٥٧٧).

(٤) انظر: العمراني: البيان (١٢/ ٣٠٧).

(٥) انظر: الشيرازي: المهذب (٣/ ٣٢٣).

❖ **الترجيح:**

يظهر للباحث رجحان صحة العقد على هذا الشرط؛ لأنَّ الأصل في الشروط الحِلُّ إذا لم تخالف نصاً أو قاعدة شرعية أو ترتب عليها مفسدة عظمى.

المطلب الثالث: أثر خيانة المعاهدين في استدامة عقد الهدنة:

اتَّفق الفقهاء على أن المعاهَدين إذا ظهر منهم خيانة صريحة للعهد بقتال أو مظاهرة عدوٍّ أو قتل مسلم أو أخذ مال انتقضت الهدنة وصاروا محاربين لقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾[1].

قال الشيرازي: «دلَّ على أنَّهم إن ظاهروا عليكم أحداً لم تتم إليهم عهدهم، ولأنَّ الهُدنة تقتضي الكفَّ عنَّا فانتقضت بتركه، ولا يفتقر نقضها إلى حكم الإمام بنقضها، لأنَّ الحكم إنما يحتاج إليه في أمر محتمل وما تظاهروا به لا يحتمل غير نقض العهد»[2].

وأما إذا خان بعضُهم وسكت الآخرون ولم يظاهروا بقتال أو عداوة للمسلمين فإنهم يقرون على الصُّلح بخلاف ما إذا شاركوهم ولم يعتزلوهم وأعانوا الناقض على المسلمين.

قال الشافعي: «وإذا نقض الذين عقدوا الصلح عليهم، أو نقضت منهم جماعة بين أظهرهم فلم يخالفوا الناقض بقولٍ، أو فعلٍ ظاهرٍ قبل أن يأتوا الإمام، أو يعتزلوا بلادهم ويرسلوا إلى الإمام إنَّا على صُلحنا، أو يكون الذين نقضوا خرجوا إلى قتال المسلمين، أو أهل ذمَّة للمسلمين فيعينون المقاتلين، أو يعينون على من قاتلهم منهم فللإمام أن يغزوهم، فإذا فعل فلم يخرج منهم إلى الإمام خارج مما فعله جماعتهم، فللإمام قتل مقاتلتهم وسبي

---

(١) انظر: (التوبة: ٤).

(٢) انظر: الشيرازي: المهذب (٣/ ٣٢٨).

ذراريهم وغنيمة أموالهم كانوا في وسط دار الإسلام، أو في بلاد العدو»[١].
ولا خلاف في جملة ذلك بين العلماء[٢].

واتَّفق الفقهاء على جواز نبذ العهد في حالة الخوف من خيانة المعاهدين، ويشترط إعلامهم بذلك ولا يجوز الإغارة عليهم أو الغدر بهم ما لم يصلهم خبر نبذ العهد[٣].

والأصل في ذلك قول الله تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾[٤].

قال الجصاص: «يعني والله أعلم إذا خفت غدرهم وخدعتهم وإيقاعهم بالمسلمين وفعلوا ذلك خفياً ولم يُظهروا نقض العهد فانبذ إليهم على سواء. يعني ألقِ إليهم فسخ ما بينك وبينهم من العهد والهدنة حتى يستوي الجميع في معرفة ذلك، وهو معنى قوله عَلَىٰ سَوَاءٍ لئلا يتوهموا أنك نقضت العهد بنَصْبِ الحرب»[٥].

وقال النحاس: «هذا من مُعْجِز ما جاء في القرآن مما لا يوجد في الكلام مثله على اختصاره وكثرة معانيه. والمعنى: وإما تخافنَّ من قوم بينك وبينهم عهدٌ خيانةً فانبذ إليهم العهد، أي قل لهم قد نبذت إليكم عهدكم، وأنا

---

(١) انظر: الشافعي: الأم (٤/ ١٩٦).
(٢) انظر: المرغياني: الهداية (٢/ ٣٨١)، مختصر خليل (ص: ٩٣)، ابن المنذر: الأوسط (١١/ ٣٢٨)؛ الشيرازي: المهذب (٣/ ٣٢٨)، ابن قدامة: المغني (١٠/ ٥٠٩)، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٨/٨١)، ابن كثير: تفسير القرآن العظيم (٤/ ١١٠)، الكيا الهراسي: أحكام القرآن (٤/ ١٧٤).
(٣) انظر: المراجع السابقة.
(٤) (سورة الأنفال: ٥٨).
(٥) انظر: الجصاص: أحكام القرآن (٤/ ٢٥٢).

مقاتلكم، ليعلموا ذلك فيكونوا معك في العلم سواء، ولا تقاتلهم وبينك وبينهم عهد وهم يثقون بك، فيكون ذلك خيانة وغدراً»[1].

«فإن قيل: كيف يجوز نقض العهد مع خوف الخيانة، والخوف ظنٌ لا يقين معه، فكيف يسقط يقين العهد بظن الخيانة؟؟ فعنه جوابان:

أحدهما: أن الخوف هاهنا بمعنى اليقين.

الثاني: أنه إذا ظهرت آثار الخيانة، وثبتت دلائلها وجب نبذ العهد، لئلا يوقع التمادي عليه في الهلكة، وجاز إسقاط اليقين هاهنا بالظن للضرورة، وإذا كان العهد قد وقع فهذا الشرط عادة، وإن لم يصرح به لفظاً؛ إذ لا يمكن أكثر من هذا»[2].

(١) انظر: تفسير القرطبي (٨/ ٣٢).

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٤٢٠).

المطلب الرابع: أثر الشروط المتضمِّنة للاحتيال في الهدنة والمعاهدات:

الفرع الأول: أثر الاحتيال باشتراط بذل المسلمين مالاً لأهل الحرب:

❖ **تحرير محل النزاع:**

اتفق الفقهاء على تحريم الصلح المتضمن بذل مال للكفار إذا لم تكن ضرورة، ولا خلاف بينهم -فيما أعلم- على مشروعية الصلح بهذا الشرط عند الاضطرار[١]، ولكنهم اختلفوا في حَدِّ الضرورة إلى قولين:

القول الثاني: أن يخافوا الاصْطِلام والاستئصال والهلاك؛ وهو مذهب جماهير العلماء[٢].

القول الأول: أن يخافوا فتنة العدو لهم؛ وهو مرويٌّ عن الأوزاعي[٣].

❖ **سبب الاختلاف:**

يظهر للباحث أن سبب الخلاف ما يلي:

أ. اختلافهم في فعل النبي ﷺ مع قريظة: هل كان لحاجة أو ضرورة؟

ب. تعارض ظاهر النصِّ مع القياس بالمفاداة، وقد اتَّفقوا على جوازها للأسير دون غيره، فمن أخذ بالقول الأول عمل بظاهر النص، ومن أخذ بالثاني خصَّص ظاهر النص بالقياس المساوي وهو أن يصبح المسلمون كالأسرى في أيدي العدوِّ.

---

(١) انظر: ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٢/ ١٥١).

(٢) انظر: ابن الهمام: فتح القدير (٥/ ٤٥٩)، ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٢/ ١٥١)، الشيرازي: المهذب (٣/ ٣٢٣)، ابن قدامة: المغني (١٠/ ٥٠٩).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢/ ١٥١).

❖ **أدلة القائلين بأنَّ حَدَّ الضرورة الاصطلام:**

استدلَّ جماهير العلماء بالسنة والقياس:

أولاً: السنة:

أ. عَنْ عَاصِمِ بْنِ عُمَرَ بْنِ قَتَادَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعَثَ إِلَى عُيَيْنَةَ بْنِ حِصْنٍ، وَالْحَارِثِ بْنِ عَوْفٍ قَائِدَيْ غَطَفَانَ فِي حَرْبِ الْخَنْدَقِ فَأَعْطَاهُمَا ثُلُثَ ثِمَارِ الْمَدِينَةِ عَلَى أَنْ يَرْجِعَا وَمَنْ مَعَهُمَا لِيَكْسِرَ عَنْ أَصْحَابِهِ شَوْكَتَهُمْ حِينَ رَمْيِهِمُ الْعَرَبَ عَنْ قَوْسٍ وَاحِدَةٍ حَتَّى سَمِعَ مِنْ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ قَوْلَهُ: وَاللَّهِ لَا نُعْطِيهِمْ إِلَّا السَّيْفَ حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ، فَقَالَ: «فَأَنْتَ وَذَاكَ»، فَتَنَاوَلَ سَعْدٌ الصَّحِيفَةَ فَمَحَاهَا وَذَلِكَ قَبْلَ عَزِيمَةِ الصُّلْحِ(١).

ب. عَنْ أَبِي مَعْشَرٍ، قَالَ: جَاءَ الْحَارِثُ بْنُ عَوْفٍ، وَعُيَيْنَةُ بْنُ حِصْنٍ، فَقَالاَ لِرَسُولِ اللهِ ﷺ عَامَ الْخَنْدَقِ: نَكُفُّ عَنْكَ غَطَفَانَ، عَلَى أَنْ تُعْطِيَنَا ثِمَارَ الْمَدِينَةِ، قَالَ: فَرَاوَضُوهُ حَتَّى اسْتَقَامَ الأَمْرُ عَلَى نِصْفِ ثِمَارِ الْمَدِينَةِ، فَقَالُوا: اُكْتُبْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ كِتَابًا، فَدَعَا بِصَحِيفَةٍ، قَالَ: وَالسَّعْدَانِ؛ سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ، وَسَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ جَالِسَانِ، فَأَقْبَلاَ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ فَقَالاَ رضي الله عنهما: أَشَيْءٌ أَتَاكَ عَنِ اللهِ، لَيْسَ لَنَا أَنْ نَعْرِضَ فِيهِ؟ قَالَ: لاَ، وَلَكِنِّي أَرَدْتُ أَنْ أَصْرِفَ وُجُوهَ هَؤُلاَءِ عَنِّي، وَيَفْرُغَ وَجْهِي لِهَؤُلاَءِ، قَالَ: قَالاَ لَهُ: مَا نَالَتْ مِنَّا الْعَرَبُ فِي جَاهِلِيَّتِنَا شَيْئًا إِلاَّ بِشِرًى، أَوْ قِرًى(٢).

---

(١) أخرجه البيهقي في معرفة السنن والآثار: كتاب الجزية، باب مهادنة من يقوى على قتاله، (١٣/ ٤١٢) من طريق يونس بن بكير، عن ابن إسحاق به.
قلت: إسناده ضعيف؛ عاصم بْن عُمَر بْن قتادة بْن النُّعْمان الظَّفَري تابعيٌّ لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم فيكون الحديث مرسلاً. انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد (٣/ ٢٥٣).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف: كتاب المغازي، باب غزوة الخندق، (٧/ ٣٧٨) =

وجه الدلالة:

لم يكن هذا العرض من النبي ﷺ إلا بعد أن تزلزلت النفوس وبلغت القلوب الحناجر، وظن المسلمون الهلاك، ولذا فإنه لا يصار إلى مثل هذا الصلح إلا في حالة الاضطرار المؤدي إلى الهلاك(١).

ثانياً: القياس:

– القياس على جواز فداء أسارى المسلمين؛ لأنَّ المسلمين إذا صاروا إلى هذا الحَدِّ فهم بمنزلة الأسارى(٢).

❖ **أدلة القائلين بأن الضرورة متحققة في الخوف من فتنة العدو للمسلمين:**

استدل الأوزاعي بالسنة:

– الحديث السابق في مصالحة النبي ﷺ غطفان.

وجه الدلالة:

أفادت هذه القصَّة جواز مصالحة الكفار على مال ندفعه لهم إذا خفنا على أنفسنا، ولا يشترط ظن الهلاك والاستئصال لأنَّ ذلك مما يتعذر غالباً(٣).

= حديث رقم (٣٦٨١٦) من طريق عبد الله بن إدريس به. وإسناده ضعيف لإرسال أبي معشر الحديث، واسمه نجيح بْن عَبْدِ الرَّحْمَنِ السِّنْدِيُّ الْمَدَنِيُّ. انظر: الذهبي: تاريخ الإسلام (٤/ ٥٦٣). ومعنى شِرَىً: شراء، قِرَىً: ضيافة.

(١) انظر: المرغياني: الهداية (٢/ ٣٨١)، النووي: روضة الطالبين (١٠/ ٣٣٥)، العبدري: التاج والإكليل شرح مختصر خليل (٦٠٤/٤)، ابن قدامة: المغني (١٠/ ٥٠٩).

(٢) انظر: ابن رشد: بداية المجتهد (٢/ ١٥٢).

(٣) انظر: ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٢/ ١٥٢).

رُدَّ عليه:

إنَّ النبي ﷺ لم يعرض ذلك على غطفان إلا عند الاضطرار المؤدِّي إلى هلاك المسلمين واستئصال شأفتهم، ولو كان المتوقع مجرد الفتنة لما أدَّاه إلى ذلك[1].

❖ **الترجيح:**

يظهر للباحث رجحان ما ذهب إليه الجمهور من اعتبار الضَّرورة ما يؤدِّي إلى الاصطلام والهلاك بحيث يكون المسلمون أشبه بالأسرى في أيدي العدو، ولأنَّ في اعتبار الخوف من الكفار تهويناً للإسلام إذا ما بذلنا لهم من أموالنا، والإسلام يعلو ولا يُعلى عليه، فلا يُلجأ إلى قبول هذا الشرط إلا عند ترتب ما هو ضرر محقق على الدولة الإسلامية يهدد كيانها ويقضي على جذورها وفروعها ويجعلها تحت حكم الكفار وملكهم.

الفرع الثاني: أثر الاحتيال باشتراط رد المسلمين إلى الكفار:

❖ **تحرير محل النزاع:**

اتفق الفقهاء على تحريم اشتراط رَدِّ النساء المسلمات إلى الكفار[2] **لقول الله تعالى:** ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنْفَقُوا ذَلِكُمْ

(١) انظر: العمراني: البيان (١٢/ ٣٠٨).

(٢) انظر: ابن المنذر: الأوسط (١١/ ٣٣٦)؛ الموسوعة الفقهية الكويتية (٤٢/ ٢١٣).

حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[1].

واختلفوا في نفاذ شرط الكفار رَدَّ من جاءنا مسلماً منهم إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن الصُّلح باقٍ والشرط باطل؛ وهو مذهب الحنفية[2].

القول الثاني: يصح الصُّلح على هذا الشرط لمن كان له عشيرة تحميه؛ وهو مذهب الشافعية[3].

القول الثالث: يصح الشرط مطلقاً؛ وهو مذهب المالكية والحنابلة[4].

❖ **سبب اختلافهم:**

يرجع اختلافهم إلى تعارض الآية السَّابقة مع فعل النبي ﷺ في صلح الحديبية عندما صالح رسول الله ﷺ قريشاً، وسياقها كما وردت في صحيح البخاري عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ، أَنَّهُ سَمِعَ مَرْوَانَ، وَالمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ ﷺ يُخْبِرَانِ، عَنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: لَمَّا كَاتَبَ سُهَيْلُ بْنُ عَمْرٍو يَوْمَئِذٍ كَانَ فِيمَا اشْتَرَطَ سُهَيْلُ بْنُ عَمْرٍو عَلَى النَّبِيِّ ﷺ، أَنَّهُ لا يَأْتِيكَ مِنَّا أَحَدٌ وَإِنْ كَانَ عَلَى دِينِكَ إِلَّا رَدَدْتَهُ إِلَيْنَا، وَخَلَّيْتَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ، فَكَرِهَ المُؤْمِنُونَ ذَلِكَ وَامْتَعَضُوا مِنْهُ وَأَبَى سُهَيْلٌ إِلَّا ذَلِكَ، «فَكَاتَبَهُ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى ذَلِكَ، فَرَدَّ يَوْمَئِذٍ أَبَا جَنْدَلٍ إِلَى أَبِيهِ سُهَيْلِ بْنِ عَمْرٍو، وَلَمْ يَأْتِهِ أَحَدٌ مِنَ الرِّجَالِ إِلَّا رَدَّهُ فِي تِلْكَ المُدَّةِ، وَإِنْ كَانَ مُسْلِمًا»، وَجَاءَتِ المُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ، وَكَانَتْ أُمُّ كُلْثُومٍ بِنْتُ عُقْبَةَ بْنِ أَبِي مُعَيْطٍ مِمَّنْ خَرَجَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَوْمَئِذٍ، وَهِيَ عَاتِقٌ، فَجَاءَ أَهْلُهَا يَسْأَلُونَ النَّبِيَّ ﷺ أَنْ يُرْجِعَهَا

---

(١) (سورة الممتحنة: ١٠).

(٢) انظر: ابن الهمام: فتح القدير (٥/ ٤٦٠).

(٣) انظر: العمراني: البيان (١٢/ ٣١٠)، النووي: روضة الطالبين (١٠/ ٣٣٩).

(٤) انظر: العبدري: التاج والإكليل (٤/ ٦٠٣)، المرداوي: الإنصاف (٤/ ٢١٣).

إِلَيْهِمْ، فَلَمْ يُرْجِعْهَا إِلَيْهِمْ، لِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِنَّ: ﴿إِذَا جَاءَكُمُ المُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ، فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿وَلاَ هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾[1].

فمن رأى أنَّ الآية ناسخة في الرجال والنِّساء قال ببطلان الصلح على ذلك، ومن رأى أنَّها ناسخة في النساء دون الرجال جوَّز الصلح المتضمن لهذا الشرط.

❖ **أدلة القائلين بأن الصلح باق والشرط باطل:**

- **استدلَّ الحنفية بالآية والحديث السابقين.**

وجه الدلالة:

لا فرق بين النساء والرجال في ذلك، بل مفسدة رَدِّ المسلم إليهم أكثر، وحين شُرع ذلك كان في قومٍ مَنْ أسلم منهم لا يبالغون في تعذيبه، فإنَّ كل قبيلة لا تتعرض لمن فعل ذلك من قبيلة أخرى إنما يتولى رَدْعَهُ عشيرته، وهم لا يبلغون فيه أكثر من القيد والسَّبِّ والإهانة، ولقد كان بمكة بعد هجرة النبي ﷺ جماعة من المستضعفين مثل أبي بصير وأبي جندل بن عمرو بن سهيل إلى نحو سبعين لم يبلغوا فيهم النكاية لعشائرهم، والأمر الآن على خلاف ذلك[2].

❖ **أدلة القائلين بجواز الصلح لمن كانت له عشيرة تحميه دون غيره:**

- **استدل الشافعية ومن وافقهم بالأدلة السابقة.**

وجه الدلالة:

أن من كانت له عشيرة تمنع عنه فإنه يقدر على إظهار دينه بخلاف

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الشروط، باب ما يجوز من الشروط في الإسلام والأحكام والمبايعة، (١٨٨/٣)، حديث رقم: (٢٧١١).

(٢) انظر: ابن الهمام: فتح القدير (٥/ ٤٦٠).

من لم يكن له ظهر يحميه من أهل وعشيرة، فإن في تسليمه إبقاء على الكفر وإعلاء لرايته[1].

❖ **أدلة القائلين بجواز الصلح على هذا الشرط مطلقاً:**

- **استدل المالكية والحنابلة بالأدلة السابقة.**

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ شرط ذلك في صلح الحديبية ووفى لهم به فردَّ أبا جندل وأبا بصير رضي الله عنهما ولم يخص بالشرط ذا العشيرة، ولأنَّ ذا العشيرة إذا كانت عشيرته هي التي تفتنه وتؤذيه فهو كمن لا عشيرة له، لكن لا يجوز هذا الشرط إلا عند شدة الحاجة إليه وتعيُّن المصلحة فيه، ومتى شرط لهم ذلك لزم الوفاء به بمعنى أنهم إذا جاءوا في طلبه لم يمنعهم أخذه ولا يُجبره الإمام على المُضِيِّ معهم، وله أن يأمره سراً بالهرب منهم ومقاتلتهم[2].

قال ابن قدامة المقدسي: «وتفارق المرأة الرجل من ثلاثة أوجه:

أحدها: أنها لا تأمن من أن تزوج كافراً يستحلها أو يُكرهها من ينالها.

الثاني: أنها ربَّما فُتنت عن دينها لأنَّها أضعف قلباً وأقل معرفة من الرجل.

الثالث: أنَّ المرأة لا يمكنها في العادة الهرب والتخلص بخلاف الرجل»[3].

❖ **الترجيح:**

يظهر للباحث رجحان جواز الصلح على هذا الشرط وهو قول المالكية والحنابلة ومن وافقهم، وذلك لما يلي:

أولًا: أنه موافق لفعل النبي ﷺ في صلحه مع كفار قريش، ولا مجال

---

(١) انظر: الشيرازي: المهذب (٣/ ٣٢٤).

(٢) انظر: ابن قدامة: المغني (١٠/ ٥٠٩).

(٣) انظر: المرجع السابق (١٠/ ٥٠٩).

لتخصيصه لأنَّ الأصل عموم أفعاله ﷺ.

ثانيًا: أن دعوى النسخ في حقِّ الرجال لا تُسلَّم، لأنَّ الآية نزلت في النساء، وتنزيلها على الرجال بدون موجِب شرعي يجعل ذا القول مجانباً للصواب.

قال ابن القيم في فوائد قصة الحديبية: «جواز صلح الكفار على ردِّ من جاء منهم إلى المسلمين، وألا يرد من ذهب من المسلمين إليهم، هذا في غير النساء، وأما النساء فلا يجوز اشتراط ردهن إلى الكفار، وهذا موضع النسخ خاصة في هذا العقد بنصِّ القرآن، ولا سبيل إلى دعوى النسخ في غيره بغير موجب»(١).

ومع ترجيح هذا القول فإنه ينبغي ألا يُتوسَّع فيه، وأن يصار إليه عند اقتضاء حاجة ماسَّة، وليس في اعتبار هذا الشرط ترك المسلمين أن يشركوا بالله، وإنما ردُّهم عنَّا بحيث لو انحازوا إلى فئة وقاتلوا المشركين فإنه لا يلزمنا منعهم.

قال ابن قدامة: «فيجوز حينئذٍ لمن أسلم من الكفار أن يتحيزوا ناحية، ويقتلون من قدروا عليه من الكفار ويأخذون أموالهم، ولا يدخلون في الصلح وإن ضمَّهم الامام إليه بإذن الكفار دخلوا في الصُّلح وحرم عليهم قتل الكفار وأموالهم»(٢).

---

(١) انظر: ابن القيم: زاد المعاد (٣/ ٢٧٤).

(٢) انظر: ابن قدامة: المغني (١٠/ ٥٠٩).

المبحث الثالث: أثر الاحتيال في عقد الأمان

المطلب الأول: حقيقة عقد الأمان لغة واصطلاحاً:

الفرع الأول: الأمان لغة:

الأمان في اللغة عدم توقع مكروه في الزمن الآتي، وأصل الأمن طمأنينة النفس وزوال الخوف، وكلمة الأمن تدل على معنيين:

الأول: الأمانة ضدُّ الخيانة، يقال رجل أمين ومؤتمن.

الثاني: الصدق ومنه آمن به إذا صدَّقه، والمعنيان متلازمان فكل أمين صادق والعكس(١).

الفرع الثاني: الأمان اصطلاحاً:

عرفه الفقهاء بأنه: «رفع استباحة دم الحربي ورقِّهِ وماله حين قتاله أو الغرم عليه، مع استقراره تحت حكم الإسلام»(٢).

شرح التعريف:

(رفع استباحة) جنس يشمل جميع الاستباحات.

(دم الحربي ورقه وماله) قيد أخرج المسلم والمسالم أصالة.

(حين قتاله أو الغرم عليه) يشمل ما إذا كان في المعركة فطلب الأمان أو جاء إلى دارنا طالباً له.

(مع استقراره تحت حكم الإسلام) قيد آخر في التعريف يخرج المحارب والمستأمن الممتنع عن أحكام الإسلام بشوكة.

---

(١) انظر: ابن فارس: مقاييس اللغة (١/ ١٣٣).

(٢) وتعريفات الفقهاء في هذا السياق متقاربة. انظر: الكاساني: بدائع الصنائع (٧/ ١٠٦)؛ العبدري: التاج والإكليل (٤/ ٦٠٣)؛ الشربيني: مغني المحتاج (٦/ ٥١)؛ المرداوي: الإنصاف (٤/ ٢٠٣).

المطلب الثاني: أثر الاحتيال للحصول على عقد الأمان:

الفرع الأول: حكم ادِّعاء الحربي الأمان:

❖ **تحرير محل النزاع:**

اتفق الفقهاء على مشروعية الأمان بالجملة[١]، واختلفوا في الحربيِّ إذا ادَّعى الأمان قبل الأسر وشهد له اثنان من المسلمين أو أكثر إلى قولين:

القول الأول: تُقبل شهادتهم؛ وهو مذهب الحنابلة[٢].

القول الثاني: تُرَدُّ شهادتهم؛ وهو مذهب الشافعية[٣].

❖ **سبب الاختلاف:**

يظهر للباحث أن اختلافهم يعود إلى تعارض قبول الشهادة مع مظنَّة التهمة: فمن أخذ بالأول قبل الشهادة ومن أخذ بالثاني ردَّها.

❖ **دليل القائلين بقبول الشَّهادة:**

استدل الحنابلة بالمعقول:

– أنهم عدول من المسلمين غير متهمين شهدوا بأمانه فوجب أن يقبل كما لو شهدوا على غيرهم أنَّه أمَّنه[٤].

❖ **دليل القائلين بردِّ الشهادة:**

استدل الشافعية بالمعقول:

– أنهم أخبروا عن فعل أنفسهم فلا يُصدَّقون على ذلك[٥].

---

(١) انظر: ابن المنذر: الإجماع (ص: ٦٤).

(٢) انظر: ابن قدامة: المغني (١٠/ ٤٢٧).

(٣) انظر: ابن المنذر: الأوسط (١١/ ٢٧٤).

(٤) انظر: المرداوي: الإنصاف (٤/ ٢٠٦).

(٥) انظر: ابن المنذر: الأوسط (١١/ ٢٧٤).

رُدَّ عليه:

لا نسلم بهذا؛ فإنَّ النبي ﷺ قبل شهادة المرضعة على فعلها في حديث عقبة بن الحارث[1].

❖ **الترجيح:**

يظهر للباحث رجحان القول الأول؛ لأن الأصل قبول شهادة العدول إلا إذا غلب على ظن الحاكم أنهم متَّهمون أو لاحت له قرينة بعد صدقهم في ذلك فيجوز رد الشهادة والله أعلم.

الفرع الثاني: حكم تَسَلُّل الحربيِّ إلى دار الإسلام بغير أمان:

إذا تسلَّل حربي داخل حدود الدولة الإسلامية وإقليمها من غير عقد أمان شرعي فإن ذلك لا يخلو من حالتين:

الحالة الأولى: أن يدَّعي أنَّه رسول الكفار إلينا، فمثل هذا اختلف الفقهاء فيه إلى قولين:

القول الأول: أنه آمن حتى يبلغ رسالته إلا أن يرتاب منه فيُحَلَّف؛ وهو مذهب الأوزاعي والشافعي[2].

القول الثاني: لا يقبل ذلك منه إلا ببينة[3]؛ وهو مذهب الحنفية

---

(١) انظر: ابن قدامة: المغني (١٠/ ٤٢٧)، وحديث عقبة بن الحارث أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب النكاح باب شهادة المرضعة، (٧/ ١٠)، حديث رقم: (٥١٠٤)، ونصه: عَنْ عُقْبَةَ بْنِ الحَارِثِ قَالَ: تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً فَجَاءَتْنَا امْرَأَةٌ سَوْدَاءُ، فَقَالَتْ: أَرْضَعْتُكُمَا، فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ: تَزَوَّجْتُ فُلاَنَةَ بِنْتَ فُلاَنٍ، فَجَاءَتْنَا امْرَأَةٌ سَوْدَاءُ، فَقَالَتْ لِي: إِنِّي قَدْ أَرْضَعْتُكُمَا، وَهِيَ كَاذِبَةٌ، فَأَعْرَضَ عَنِّي، فَأَتَيْتُهُ مِنْ قِبَلِ وَجْهِهِ، قُلْتُ: إِنَّهَا كَاذِبَةٌ، قَالَ: «كَيْفَ بِهَا وَقَدْ زَعَمَتْ أَنَّهَا قَدْ أَرْضَعَتْكُمَا، دَعْهَا عَنْكَ».

(٢) انظر: الشافعي: الأم (٤/ ٣٠٨)، ابن المنذر: الأوسط (٢٦٩/١١).

(٣) كما إذا وجد معه كتاب يعرف أنه كتاب ملكهم بعلامة تعرف ذلك كان آمنا فإن =

والحنابلة[1].

❖ **سبب الاختلاف:**

يظهر للباحث أن سبب الاختلاف آيل إلى جريان الأمان بالعرف: هل يقوم مقام عقد الأمان أم لا؟ فمن اعتبره صحَّح الأمان، ومن نفاه أبطله إلا بدليل.

❖ **دليل القائلين بأمانه إلا أن يرتاب منه:**

استدلَّ الأوزاعي والشافعية بالمعقول:

– أنه حقٌّ ثابت له، فيكون القول قوله مع يمينه، وحقُّه ماثل في جواز دخوله من أجل تبليغ الرسالة التي يريدها وهو كالعرف بين الدول والممالك أقره الإسلام[2].

❖ **دليل القائلين بعدم أمانه إلا ببينة:**

استدل الحنفية والحنابلة بالمعقول:

– إن الأصل عدم الأمان للحربيِّ حتى يستوثق منه بدليل قاطع أن أحداً من المسلمين أمَّنه وإلا كانت الدولة كالحِمى المستباح يدخلها من يشاء بحجة تبليغ الرسالة[3].

❖ **الترجيح:**

يظهر للباحث رجحان القول الثاني بأنه لا يُؤمَّن إلا ببينة؛ لأنَّ الشخص إذا كان مجهولاً بالنسبة إلينا فإنه يلتحق بأصله إلا إذا ثبت ما يعارضه بدليل أقوى والله أعلم.

= الرسول لا يحتاج إلى أمان خاص بل بكونه رسولا يأمن وإن لم يعرف فهو زور. انظر: ابن نجيم: البحر الرائق (٥/ ١٠٩).

(١) انظر: السرخسي: المبسوط (١٠/ ٩٢)، ابن قدامة: المغني (١٠/ ٤٣٣).

(٢) انظر: الشافعي: الأم (٤/ ٣٠٨).

(٣) انظر: السرخسي: شرح السير الكبير (٥/ ٦٨).

الحالة الثانية: أن يحمله غرض آخر كحُبِّ الإقامة والتجارة في دار الإسلام على ذلك؛ وقد اختلف العلماء فيه إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه يصير فيئاً للمسلمين؛ وهو مذهب أبي حنيفة[١].

القول الثاني: يخير بين أن يؤدِّي الجزية أو يُردَّ إلى مأمنه؛ وهو مذهب المالكية والشافعية[٢].

القول الثالث: يكون مستأمناً إذا كان تاجراً وجرى العرف على ذلك؛ وهو مذهب الحنابلة[٣].

❖ **سبب الاختلاف:**

يظهر للباحث أن الاختلاف يعود إلى تعارض الأصل مع الظاهر؛ فمن رجح الأول أجرى عليه حكم الحربي، ومن رجح الظَّاهر حكم بأمانه.

❖ **دليل القائلين بأنه يصير فيئًا:**

استدل الحنفية بالمعقول:

- أنه حربيٌّ قدرنا عليه من غير قتال، فيكون فيئاً لجماعة المسلمين ولا يختص به من قدر عليه.

❖ **أدلة القائلين بأنه يخيَّر بين الجزية أو يردَّ إلى مأمنه:**

استدل المالكية والشافعية بالمعقول:

أ. إنَّ دار الإسلام لا تصلح إلا لمُؤْمن أو مُؤَدِّي جزية[٤].

ب. احتمال أن الحربيَّ ظنَّ الأمان فدخل إلى دارنا، ومثله لا يسبى[٥].

---

(١) انظر: ابن نجيم: البحر الرائق (٥/ ٩٥).

(٢) انظر: مالك: المدونة (١/ ٥٠٢)، الشافعي: الأم (٤/ ٣٠٨).

(٣) انظر: ابن قدامة: المغني (١٠/ ٤٣٣).

(٤) انظر: الشافعي: الأم (٤/ ٣٠٨).

(٥) انظر: ابن المنذر: الأوسط (٢٦٩/١١)، القيرواني: النوادر والزيادات (٣/ ١٢٦).

❖ **دليل القائلين بأمانه إذا جرى العرف على ذلك:**

استدل الحنابلة بالمعقول:

– إنَّ ما جرت به عادة التجار من غير نكير، فإنه يكون كالعقد المكتوب، فالمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً[١].

❖ **الترجيح:**

يظهر للباحث رجحان مذهب المالكية والشافعية بأنه يخيَّر بين الجزية أو يرد إلى مأمنه، وذلك لقوة ما استندوا إليه، ولأن أخذه فيئاً في هذا الحالة معارض بشبهة الأمان الطارئة، وأما اعتبار ذلك بالعرف فضعيف؛ لأنه غير منضبط ويتغير من وقت إلى آخر، وعلى ذلك فإن حكمه أن يرد إلى مأمنه أو يبذل الجزية إن أحب الإقامة في بلاد الإسلام أو الاتجار داخل إقليمها وهو أحسن الأقوال والله تعالى أعلم.

الفرع الثالث: استغلال أسرى المسلمين وتجارهم في دار الحرب طلباً للأمان:

❖ **تحرير محل النزاع:**

اتفق الفقهاء على صحة أمان المسلم في دار الإسلام[٢]، واختلفوا في مشروعية أمان الأسير والتاجر المسلم إذا كانا في دار الحرب إلى قولين:

القول الأول: يصحُّ أمانهم ما لم يكرهوا؛ وهو مذهب الحنابلة ووجه ضعيف للشافعية[٣].

القول الثاني: لا يصحُّ مطلقاً؛ وهو مذهب الحنفية وسحنون المالكي

---

(١) انظر: ابن قدامة: المغني (١٠/ ٤٣٣).

(٢) انظر: ابن المنذر: الإجماع (ص: ٦٤).

(٣) انظر: الغزالي: الوسيط (٧/ ٤٣)، ابن قدامة: الكافي (٤/ ١٦١).

والأصح عند الشافعية[1].

❖ **سبب الاختلاف:**

يظهر للباحث أن سبب الاختلاف راجع إلى تعارض عمومات الأدلة المبيحة للأمان مع الأدلة العامة التي تنفي الضرر عن المسلمين.

❖ **أدلة القائلين بصحَّة الأمان:**

استدلَّ الحنابلة ومن وافقهم بالسنة:

– عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ. يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ، وَيُجِيرُ عَلَيْهِمْ أَقْصَاهُمْ، وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ يَرُدُّ مُشِدُّهُمْ عَلَى مُضْعِفِهِمْ، وَمُتَسَرِّيهِمْ عَلَى قَاعِدِهِمْ لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ»[2].

وجه الدلالة:

تناول الحديث جميع المسلمين بألفاظ العموم، فالألف واللام للاستغراق فتشمل كلَّ مسلم إلا ما خصَّه دليل آخر، وليس هناك ما يخصِّصُ الأسير والتاجر في دار الحرب[3].

رُدَّ عليه:

إن ذلك مسلَّم فيما إذا انتفى الضرر في انعقاد الأمان؛ إذ انعقاده بهذه

---

(١) انظر: السرخسي: المبسوط (١٠/ ٧١)، ابن رشد: البيان والتحصيل (٢/ ٥٩٣)، النووي: الروضة (١٠/ ٢٨١).

(٢) أخرجه أحمد في مسنده: (١١/ ٥٥٥)، حديث رقم: (٦٩٦٩)؛ أبو داود في سننه: كتاب الجهاد، باب في السرية ترد على أهل العسكر، (٣/ ٨٠)، حديث رقم: (٢٧٥١)، وصححه الألباني في صحيح الجامع: حديث رقم (٦٧١٢).

(٣) انظر: ابن قدامة: المغني (١٠/ ٤٢٥).

الصورة يَخْرِمُ المعنى الذي شُرِعَ من أجله[1].

❖ **دليل المانعين:**

استدلَّ الجمهور بالمعقول :

إن التاجر والأسير في دار الحرب مقهوران تحت أيديهم فلا يخافونهم، والأمان يختص بمَحَلِّ الخوف من المسلمين[2].

❖ **الترجيح:**

يظهر للباحث رُجحان عدم صحة العقد في هذه الحالة؛ وذلك لأنَّ الأمان إذا تضمَّن ضرراً فإنه يبطل بناءً على الأصل، ولا شك أنَّ في إطلاق جواز أمان الأسرى والتجار الذين في دار الحرب ضرراً ينشأ عن ضعفهم وحاجتهم لهؤلاء الكفار مما يخرج العقد عن مقصوده.

---

(١) انظر: السرخسي: المبسوط (١٠/ ٧١).

(٢) انظر: ابن نجيم: البحر الرائق (٥/ ٨٨).

المطلب الثالث: أثر احتيال المستأمنين بأمن الدولة الإسلامية:

توطئة:

تتعرض الدولة الإسلامية في أحيان كثيرة إلى محاولة اختراق أو اهتزاز من قبل رعاياها الذين لا يدينون لها بالولاء التام، وإنما حرَّكتهم المصالح المشتركة والمنافع المتبادلة، وقد يقوم هؤلاء بالاحتيال على أمن الدولة الإسلامية والإضرار بمواطنيها تحت غطاء الأمان والحماية الذي أُعطوه لغير هذه الأغراض المقيتة، ومن أخطر ما يكون في هذا الصَّدد أخذ الأمان بغرض التجسس أو قطع الطريق وما يترتب عليه من آثار، وسوف أتناول هاتين المسألتين من جهة تأثر عقد الأمان بهما بقاء ونقضاً.

الفرع الأول: أثر التجسس على عقد الأمان:

❖ **صورة المسألة:**

اختلف الفقهاء في المستأمن إذا بان عيناً يخبر أهل الحرب بعورات المسلمين إلى قولين:

القول الأول: ينتقض أمانه؛ وهو مذهب الأوزاعي والمالكية والحنابلة[١].

القول الثاني: لا ينتقض ويؤخذ بالعقوبة الرادعة؛ وهو مذهب الحنفية والشافعية[٢].

❖ **سبب الاختلاف:**

يظهر للباحث أن سبب الاختلاف ما يلي:

أ. هل يعتبر عقد الأمان والذمة متساويين من حيث ما يترتب عليهما؟ أم أنَّ الأول فرع عن الثاني؛ فمن اعتبرهما سواءً لم ينقض أمانه، ومن

---

(١) انظر: ابن المنذر: الأوسط (١١/ ٢٨٣)، عليش: منح الجليل (٣/ ١٦٣)، ابن القيم: زاد المعاد (٣/٣٧١).

(٢) انظر: السرخسي: شرح السير الكبير (٥/ ٢٣٠)، الشافعي: الأم (٤/ ٢٥٦).

اعتبره فرعاً نقضه.

ب. هل يعتبر التجسُّس منافياً لمقصود العقد أم لا؟ فمن أخذ بالأول أبطل الأمان ومن قال بعدم منافاته صحَّحه.

❖ **دليل القائلين بانتقاض الأمان:**

استدل الأوزاعي والمالكية والحنابلة بالمعقول:

– إنَّ التجسس ينافي مقصود عقد الأمان من كل وجه، ولأن فيه ضرراً على المسلمين[1].

❖ **دليل القائلين بصحة الأمان:**

استدل الحنفية والشافعية بالمعقول:

– إن المسلم إذا تجسَّس لم يكن تجسسه ناقضاً لإيمانه، فكذلك تجسس المستأمن لا يكون نقضاً لأمانه[2].

❖ **الترجيح:**

يظهر للباحث رجحان انتقاض العقد؛ لأنَّ عقد الأمان مشروط بانتفاء الضرر، ولأنَّه من أضعف العقود مع الكفار فينتقض بأيِّ ضرر، ويترتب على ذلك تخيير الإمام فيه بين القتل والاسترقاق، لأنه صار كالحربيِّ، وقيل يقتل على كل حال.

وأما على قول من لا ينقض أمانه فإن أبا يوسف رحمه الله رأى أنه يقتل[3] وأما أبو حنيفة والشافعي[1] فذهبا إلى أنه يوجع عقوبة ويطال حبسه.

---

(١) انظر: ابن المنذر: الأوسط (١١/ ٢٨٣).

(٢) انظر: شرح السير الكبير (٥/ ٢٣٠).

(٣) قال أبو يوسف: «وسألت يا أمير المؤمنين عن الجواسيس يوجدون وهم من أهل الذمة أو أهل الحرب أو من المسلمين؛ فإن كانوا من أهل الحرب أو من أهل الذمة ممن يؤدي الجزية من اليهود والنصارى والمجوس فاضرب أعناقهم، وإن كانوا من أهل =

الفرع الثاني: أثر قطع الطريق على عقد الأمان:

توطئة:

عرَّف أكثر الفقهاء جريمة قطع الطريق بأنها: «هي البروز لأخذ مال، أو لقتل، أو لإرعابٍ على سبيل المجاهرة مكابرة، اعتماداً على القوة مع البعد عن الغوث»[٢].

وكذلك تسمى الحرابة، والإطلاق الأول شائع في كتب الفقهاء، والذي يهمنا هنا معرفة تأثير هذه الجريمة على عقد الأمان.

❖ **صورة المسألة:**

اختلف الفقهاء في المستأمنين إذا قطعوا الطريق إلى قولين:

القول الأول: لا ينتقض الأمان؛ وهو مذهب الحنفية[٣].

القول الثاني: ينتقض الأمان؛ وهو مذهب المالكية[٤].

❖ **سبب الاختلاف:**

يظهر للباحث أن سبب الاختلاف شبيه بالمسألة السابقة، فيقال فيه مثله.

= الإسلام معروفين فأوجعهم عقوبة وأطل حبسهم حتى يحدثوا توبة». انظر: الخراج: (ص: ٢٠٧).

(١) جاء في كتاب الأم للشافعي (٤/ ٢٥٦): «فقلت للشافعي: أرأيت الذي يكتب بعورة المسلمين أو يخبر عنهم بأنهم أرادوا بالعدو شيئا ليحذروه من المستأمن والموادع أو يمضي إلى بلاد العدو مخبرا عنهم قال: يعزر هؤلاء ويحبسون عقوبة وليس هذا بنقض للعهد يحل سبيهم وأموالهم ودماءهم».

(٢) انظر: ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار (٤/ ١١٣)؛ الموسوعة الفقهية الكويتية (١٧/ ١٥٣).

(٣) انظر: ابن عابدين: رد المحتار (٤/ ١١٣).

(٤) انظر: العبدري: التاج والإكليل (٤/ ٦٠١).

❖ **دليل القائلين بصحة الأمان:**

استدلَّ الحنفية بالمعقول:

– إن المسلم إذا قطع الطريق لم يكن فعله ناقضاً لإيمانه، فكذلك إذا فعله المستأمن لم يكن ناقضاً لأمانه(١).

❖ **دليل القائلين بانتقاضه:**

استدلَّ المالكية بالمعقول:

– أنه عندما دخل إلينا مستأمناً فقد التزم ضمناً ألا يفعل شيئا من ذلك، لأنه يخل بموجب الأمان، ولئلا يكون مدعاة للاستخفاف بالمسلمين(٢).

❖ **الترجيح:**

يظهر للباحث رُجحان قول المالكية أنه ينتقض العقد لقوة دليلهم، وأما تعليل الحنفية فضعيف؛ لأنَّ المسلم يفارق المستأمن من وجوه متعددة، وينبغي أن ينبه على أن قول الحنفية بعدم النقض لا يعفيهم من العقوبة الرادعة التي تصدُّ أمثالهم عن التغوُّل في دماء المسلمين وأموالهم كما صرَّحوا به(٣).

---

(١) انظر: السرخسي: شرح السير الكبير (١/ ٢١٦).

(٢) انظر: عليش: منح الجليل (٣/ ٢٢٥).

(٣) انظر: السرخسي: شرح السير الكبير (١/ ٢١٦).

المبحث الرابع: أثر الاحتيال في المفاوضات

المطلب الأول: حقيقة المفاوضات ومشروعيتها:

الفرع الأول: حقيقة المفاوضات لغة واصطلاحاً:

أولاً: المفاوضات لغة:

المُفَاوضات جمع مفاوضة ويرجع معناها في اللغة إلى المشاركة واتكالٍ في الأمر على آخر وردِّه إليه، ومن ذلك تفاوضَ القومُ الحديث أخذوا فيه، وشركة المفاوضة أن يكون جميع ما يملكانه بينهما، وفوَّض أمره إليه تفويضاً سلَّم أمره إليه(١).

ثانياً: المفاوضات اصطلاحاً:

لم يكن هذا المصطلح مستعملاً في عرف الفقهاء في أبواب الهدنة والصلح مع الأعداء كما هو الحال في العصر الحديث حيث إنه بات يستقل كمصطلح خاص في حَلِّ القضايا العالقة بين الدول، بل إنه تجاوز ذلك إلى كونه علماً خاصاً وفنَّاً عميقاً في مجال العلاقات الخارجية، وليس معنى ذلك أنَّ فقهاء المسلمين الأوائل أهملوا ما يتضمنه هذا المصطلح من معان ودلالات، ولكنَّهم استعملوا ألفاظاً أخرى تساويه في المعنى وتدانيه في الخطاب، كالحديث مع الأعداء والحوار معهم ومصالحتهم، ولم أقف – فيما بين يديَّ من مصادر– على تعريف اصطلاحيٍّ عند الفقهاء لهذا اللَّفظ، وإنَّما كان استعمالهم لمصطلح التفاوض يطابق الدلالة اللغوية التي سبق بيانها.

وأما المفاوضات كفَنٍّ مُسْتَقل في عالم السِّياسة اليوم فقد عُرِّف بتعريفات متعددة يتفق معظمها في المعنى وإن اختلف اللفظ والمبنى، وسوف أعرض

---

(١) انظر: ابن فارس: مقاييس اللغة (٤/ ٤٦٠)، الفيومي: المصباح المنير (٢/ ٤٨٣).

أهَمَّ ما وقفت عليه في هذا السياق:

عرف المعهد العالمي للفكر الإسلامي المفاوضات بأنها: «أسلوب عملي تتبعه الأطراف المتفاوضة، دولاً كانت أو غير دول، من أجل التوصّل إلى اتِّفاق يضمن لها أقصى قدْرٍ مُمْكنٍ من المصالح والأهداف»(١).

وفي معجم اللغة العربية المعاصرة عُرِّف التفاوض بأنه: «تبادلُ الرأي مع ذوي الشأن فيه أو ذوي القرار بغيةَ الوصول إلى تسوية أو اتِّفاق»(٢).

وجاء في الموسوعة الحرَّة ويكبيديا: «حوار يهدف إلى فضِّ النزاعات، والتوصل إلى اتفاق على مسارات العمل لصياغة النتائج التي تُرضي مختلف المصالح»(٣).

وعرفها الدكتور زياد خليل قبلان أنها: «عملية اتصالٍ بين شخصين أو أكثر يدرسون فيها البدائل للتوصل لحلول مقبولة لديهم أو بلوغ أهداف مرضية لهم»(٤).

التعريف المختار:

يظهر للباحث بعد التأمل في التعاريف السابقة أنَّها تسير في نسق واحد ولا تختلف في الكُنْهِ والمَغْزى؛ وذلك أنها تضمَّنت أموراً لا بُدَّ وأن تحصل في المفاوضات وهي الحوار وتبادل الرأي والتوصُّل إلى حلول مشتركة أو

---

(١) انظر: نادية محمود مصطفى المشرف العام وآخرون: العلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم (ص: ١٤).

(٢) انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة (٣/ ١٧٥٣).

(٣) انظر: الموسوعة الحرة ويكبيديا:
http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%81%D8%A7%D9%88%D8%B6%D8%A7%D8%AA

(٤) انظر: زياد قبلان: التفاوض علم وفن وأخلاق (ص: ١٣).

نتيجة متفق عليها بين الطرفين، فيصلح كلٌّ منها أن يكون تعريفاً صحيحاً للمفاوضات وإن كنت أميل إلى التعريف الأخير؛ لأنه جمع بين الاختصار في الألفاظ والشُّمولية في المعنى والله تعالى أعلم.

الفرع الثاني: مَشْروعية المفاوضات في الإسلام:

إنَّ المفاوضات مع الأعداء أمر مشروع بالجملة ما لم تتضمَّن مفسدة، وهي وسيلة حضاريَّة في التعبير عن رسالة الإسلام وأهدافه، والنصوص من القرآن والسُّنة مستفيضة في الدلالة على مشروعية التحاور مع الكفار ودعوتهم، إذا لم يكن فيه مفسدة أعظم وضرر محقق يلحق بالدولة الإسلامية، وسأذكر طرفاً من الأدلة الشرعية على ذلك:

أولًا: أدلة مشروعية المفاوضات من الكتاب:

أ. **قال تعالى:** ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ 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].

وجه الدلالة:

قال السعدي: «أي: هَلُمُّوا نجتمع عليها وهي الكلمة التي اتفق عليها الأنبياء والمرسلون، ليست مختصة بأحدنا دون الآخر، وهذا من العدل في المقال والإنصاف في الجدال»[2].

والدعوة إلى الاجتماع بهذه الطريقة هو نوع مفاوضة مع الأعداء على أسس واضحة وقواعد متينة حتى لا يَنْجَرَّ المفاوض الذي يمثِّل الدولة المسلمة إلى التنازل عن عقيدته وثوابته، ويؤيِّد ذلك أن الكفار من جهلهم

---

(١) (سورة آل عمران: ٦٤).

(٢) انظر: السعدي: تيسير الكريم الرحمن (ص: ١٣٣).

دعوا رسول الله ﷺ إلى عبادة أوثانهم سنة، ويعبدون معبوده سنة، فأنزل الله سورة الكافرون، وأمره ﷺ أن يتبرأ من دينهم بالكلية(١).

ب. **قال تعالى:** ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾(٢).

ت. **قال تعالى:** ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾(٣).

وجه الدلالة من هاتين الآيتين:

إن المفاوضة لا تخلو عن مجادلة في الآراء يتولَّد عنها اتفاق في المواقف تكون ملزمة لكلا الطرفين حتى ولو أدَّت إلى الإجحاف بأحدهما، وهذا سبيله فيما لا يعود على أصل الدين بفساد وقد جاء في الشريعة ما يؤيده ويسنده.

وهذه الآيات وما كان في معناها ليست منسوخة بآيات القتال كما قال بعض المفسرين، وذلك لاختلاف مورد كلٍّ منهما، ولأن المجادلة والمفاوضة تسري في حالة السلم والحرب، وفي هذا الشأن يقول العلامة ابن عاشور: «لا علاقة لهذه الآية بحكم قتال أهل الكتاب حتى ينتقل من ذلك إلى أنها هل نسخت أم بقي حُكمها لأنَّ ذلك خروج بها عن مَهْيَعِهَا. والمجادلة

(١) انظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم (٨/ ٥٠٧).
(٢) (سورة العنكبوت: ٤٦).
(٣) (سورة النحل: ١٢٥).

تعرض في أوقات السلم وأوقات القتال»[1].

وسياق الآيات واضح في اشترط كفِّ الأذى ورفع الظلم عن المسلمين لاستمرار عملية التفاوض، ويتجلَّى ذلك باستثناء من ظلم وتعدَّى من الكفرة على المسلمين، فمثل هذا ينقطع طريق الحوار معه إلا أن يَكَفَّ يده ويقطع عدوانه.

ثانيًا: أدلة مشروعية المفاوضات من السُّنة:

حفلت السنة النبوية والسيرة العملية بكثير من المواقف التي تَدُلُّ على مشروعية المفاوضات ولعلَّ أهمَّ ما يُذكر في هذا الشأن حدثان عظيمان:

الحدث الأول: المفاوضات التي أعقبت صلح الحديبية حيث شهدت إرهاصاته محادثات ساخنةً من قبل الوفود المفاوضة، وقد تقلَّد زمام هذه المهمة أكثر من شخصية ممثلة عن قريش، والجدير ذكره أن كلاً منها اصطبغ بطريقة معيَّنة في الحوار والتفاوض تعامَلَ معها النبي ﷺ بغاية من الحكمة والحِنكة، فقد جاء بديل بن ورقاء وتبعه عروة بن مسعود ثم رجل من بني كنانة ثم مكرز بن حفص وآخرهم سهيل بن عمرو الذي عقد الصلح مع رسول الله ﷺ، ويحسن هنا ذكر ما جرى بينهما من حوار وتفاوض لأهميته، وقد أورد البخاري ومسلم القصة بطولها وفيها: «فَجَاءَ سُهَيْلُ بْنُ عَمْرٍو فَقَالَ: هَاتِ اكْتُبْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابًا فَدَعَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الكَاتِبَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»، قَالَ سُهَيْلٌ: أَمَّا الرَّحْمَنُ، فَوَاللَّهِ مَا أَدْرِي مَا هُوَ وَلَكِنِ اكْتُبْ بِاسْمِكَ اللَّهُمَّ كَمَا كُنْتَ تَكْتُبُ، فَقَالَ المُسْلِمُونَ: وَاللَّهِ لاَ نَكْتُبُهَا إِلَّا بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «اكْتُبْ بِاسْمِكَ اللَّهُمَّ» ثُمَّ قَالَ: «هَذَا مَا قَاضَى عَلَيْهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ»، فَقَالَ

(١) انظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير (٢١/ ٦). والْمَهْيَعُ: الطَّرِيقُ الواسِعُ الواضِحُ.

سُهَيْلٌ: وَاللَّهِ لَوْ كُنَّا نَعْلَمُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ مَا صَدَدْنَاكَ عَنِ البَيْتِ، وَلاَ قَاتَلْنَاكَ، وَلَكِنِ اكْتُبْ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «وَاللَّهِ إِنِّي لَرَسُولُ اللَّهِ، وَإِنْ كَذَّبْتُمُونِي، اكْتُبْ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ» – قَالَ الزُّهْرِيُّ: وَذَلِكَ لِقَوْلِهِ: «لاَ يَسْأَلُونِي خُطَّةً يُعَظِّمُونَ فِيهَا حُرُمَاتِ اللَّهِ إِلَّا أَعْطَيْتُهُمْ إِيَّاهَا» – فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: «عَلَى أَنْ تُخَلُّوا بَيْنَنَا وَبَيْنَ البَيْتِ، فَنَطُوفَ بِهِ»، فَقَالَ سُهَيْلٌ: وَاللَّهِ لاَ تَتَحَدَّثُ العَرَبُ أَنَّا أُخِذْنَا ضُغْطَةً، وَلَكِنْ ذَلِكَ مِنَ العَامِ المُقْبِلِ، فَكَتَبَ، فَقَالَ سُهَيْلٌ: وَعَلَى أَنَّهُ لاَ يَأْتِيكَ مِنَّا رَجُلٌ وَإِنْ كَانَ عَلَى دِينِكَ إِلَّا رَدَدْتَهُ إِلَيْنَا، قَالَ المُسْلِمُونَ: سُبْحَانَ اللَّهِ، كَيْفَ يُرَدُّ إِلَى المُشْرِكِينَ وَقَدْ جَاءَ مُسْلِمًا؟»[1].

وجه الدلالة:

إن هذه المحاروة النبوية تعتبر قاموساً سياسياً يرجع إليه في المفاوضات المُبرمة مع أعداء الدَّولة الإسلامية وخصومها، وهي تشير إلى المساحة التي يمكن التنازل فيها لصالح الكفار مع الثَّبات على الحقِّ والتمسك به مقابل العنصر الزمني الذي يريده خصوم الدولة الإسلامية، كما أنَّ في غضاضة النبي ﷺ عن بعض الحماقات مثالاً للمفاوض الناجح الذي يهمُّه الوصول إلى مطلوبه بحيث لا يلتفت إلا ما دون ذلك وإن تعرَّض للأذى، وقد أشار ابن القيم في فوائد القصة إلى هذا قائلاً: «فيه احتمال قلة أدب رسول الكفار وجهله وجفوته، ولا يقابَل على ذلك؛ لما فيه من المصلحة العامَّة، ولم يقابل النبي ﷺ عروة على أخذه بلحيته وقت خطابه، وإن كانت تلك عادةُ العرب، لكن الوقار والتعظيم خلاف ذلك.

وكذلك لم يقابل رسول الله ﷺ رسولي مسيلمة حين قالا: نشهد أنه

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد، (٣/ ١٩٣)، حديث رقم: (٢٧٣١).

رسول الله وقال: «لَوْلَاْ أَنَّ الْرُّسُلَ لَا تُقْتَلُ لَقَتَلْتُكُمَاْ»[1]»[2].

الحدث الثاني: المفاوضات التي أجراها النَّبي ﷺ مع وفد غَطَفان في غزوة الأحزاب على أن يمنعوا المشركين من ناحيتهم مقابل إعطاء النبي ﷺ لهم شطر ثمر المدينة الأمر الذي قابله رؤوس الأنصار بالرفض القاطع وقد أخذ النبي ﷺ برأيهم في هذه القضية[3].

وجه الدلالة:

إن هذه الحادثة تتيح للدولة الإسلامية مساحة مرنة في التفاوض مع خصومها إذا اضطرت إلى ذلك، إذ دفع أعظم الشرين بارتكاب أهونهما هو الذي تدل عليه قواعد الشريعة وكلِّياتها، وسبق الكلام في تحديد هذه الضرورات ومدى استعمالها عند الحاجة إليها.

---

(١) أخرجه أحمد في المسند: (٢٥/ ٣٦٦)، حديث رقم: (١٥٩٨٩)؛ أبو داود في سننه: كتاب الجهاد، باب في الرسل، (٣/ ٨٣)، حديث رقم: (٢٧٦١)، وصححه الألباني في صحيح الجامع: حديث رقم: (١٣٣٩).

(٢) انظر: ابن القيم: زاد المعاد (٣/ ٢٧١).

(٣) سبق تخريج القصة: (ص: ١٧٩، ١٨٠)

المطلب الثاني: صور الاحتيال على الدولة الإسلامية في المفاوضات:

يسلك الأعداء صوراً منوعة في التحيُّل على الدولة الإسلامية في عملية المفاوضات، وهي لا تكاد تنتهي عند حصر، وسأذكر أهم ما وقفت عليه:

الصورة الأولى: الإنهاك:

وتقوم هذه الاستراتيجية على الآتي:

١- استنزاف وقت الطرف الآخر؛ ويتم ذلك عن طريق تطويل فترة التفاوض لتغطي أطول وقت ممكن دون أن تصل المفاوضات إلى نتائج محددة ذات قيمة.

٢- استنزاف جهد الطرف الآخر إلى أشد درجة ممكنة؛ ويتم ذلك عن طريق تكثيف وحفز طاقاته واستنفار كافة خبراته وتخصصاته وشغلهم بعناصر القضية التفاوضية الشكلية التي لا قيمة لها.

٣- استنزاف أموال الطرف الآخر؛ وذلك عن طريق زيادة معدلات إنفاقه وتكاليف إقامته وأتعاب مستشاريه طوال العملية التفاوضية فضلاً عمَّا يمثِّله ذلك من تضييع باقي الفرص المالية والاقتصادية البديلة التي كان يمكن له أن يحصل عليها لو لم يجلس إلى مائدة التفاوض وينشغل بها.

الصورة الثانية: التشتيت (التفتيت):

وهي من أهم استراتيجيات منهج الصراع التفاوضية حيث تعتمد عليها بشكل كبير الأطراف المتصارعة إذا ما جلست إلى مائدة التفاوض، وتقوم هذه الاستراتيجية على فحص وتشخيص وتحديد أهم نقاط الضعف والقوة في طريق التفاوض الذي أوفده الطرف الآخر للتفاوض وتحديد انتماءاتهم وعقائدهم ومستواهم العلمي والفني والطَّبقي والدَخْلي، وكل ما من شانه أن يصبغهم إلى شرائح وطبقات ذات خصائص محددة مقدماً.

الصورة الثالثة: إحكام السيطرة (الإخضاع):

وتقوم هذه الحيلة على التنويع والتشكيل والتعديل والتبديل للمبادرات التفاوضية التي يتم طرحها على مائدة المفاوضات بحيث يكون سَبْق التعامل مع الطرف الآخر وسبق البدء في الحركة فضلاً عن إجبار الطَّرف الآخر على أن يتعامل مع مبادرة من صنعنا نعرف كل شيء عنها، ومن ثمَّ فإن عليه أن يسير وفقاً للطريق الذي رُسم له والذي يسهل السيطرة عليه .

الصورة الرابعة: الدحر (الغزو المُنَظَّم):

ويتمُّ ذلك عن طريق استخدام التفاوض التدريجي خطوةً خطوة ليصبح عملية غزو منظم للطرف الآخر، حيث تبدأ العملية باختراق حاجز الصمت أو نُدرة المعلومات بتجميع كافة البيانات والمعلومات الممكنة من خلال التفاوض التمهيدي مع هذا الطرف، ثم معرفة أهم المجالات التي يمتلك فيها ميزات تنافسية خطيرة تهدد منتجاتها، والتفاوض معه على أن يترك المجال فيها وأن يتجه إلى مجالات أخرى تستغرق وتستنزف قدراته وإمكانياته[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن العدو الصهيوني استخدم هذه الحيل الشيطانية والوسائل الخبيثة مع المفاوض الفلسطيني خلال ما يسمى بعملية السلام والتسوية، ويتجلَّى ذلك فيما يلي:

أولاً: سياسة الامتناع عن التفاوض الجادِّ، واستخدام التفاوض لإهدار الوقت، وتجنب الضغوط الدولية الرامية لوضع نهاية قانونية للصراع العربي الصهيوني، وقد استخدم العدو الصهيوني هذا التكتيك طوال فترة حكم يتسحاق شامير، حيث صرح «أنه كان مستعداً للتفاوض لعشر سنوات دون أن يتحرك عن موقفه».

---

(١) انظر: رشيد الزيدي ودانا صالح: استراتيجيات التفاوض، مجلة القادسية للقانون والعلوم السياسية، العدد الثاني، المجلد الثاني، كانون الأول ٢٠٠٩م.

ثانياً: فرض الأمر الواقع بنشاط، وعلى نحو ظاهر بخصوص الموضوعات التي يجري حولها التفاوض، مما يجعله محصوراً في الحدود التي تنوي يهود التنازل عنها. وقد طَبَّقت جميع الحكومات الصهيونية هذا الإجراء، وخاصة فيما يتعلق بالنشاط الاستيطاني.

ثالثاً: فرض مزيد من التنازلات أثناء التفاوض حول الترتيبات الإجرائية والإدارية والأمنية هو جزء لا يتجزأ من أسلوب العدو التفاوضي؛ فالتفاوض حول هذه الترتيبات الإجرائية عادة ما يستغرق زمناً بسبب المبالغة في التفاصيل، الأمر الذي يتيح للصَّهاينة فرصة كبيرة لمزيد من التحايل وانتزاع التنازلات.

رابعاً: إحراج و«عصر» المفاوض الفلسطيني، وهو ما يتم باستخدام تقنيات متعددة مثل تسريب الأخبار المتعلقة بالتفاوض، والمبالغة في التفاصيل، وإطالة أمد التفاوض، حتى حول أبسط وأتفه الأمور، بهدف انتزاع مزيد من التنازلات حتى آخر لحظة[1].

(١) انظر: محمود فطافطة: «لعبة التفاوض»، جريدة فلسطين، الخميس ٧ شوال ١٤٢٨هـ.

المطلب الثالث: الآثار الشرعية المترتبة على الاحتيال في المفاوضات:

إن الأثر الشرعي المتعلِّق بالاحتيال في المفاوضات يختلف من حال إلى حال بحسب ما يعتري الدولة الإسلامية من مقوِّمات القوة والضعف وأساليب المناورة والمكايدة مع مناوئيها في جميع المناحي وشتى الأحوال، ويمكن إبراز الأثر الشرعي في هذه القضية من خلال الآتي:

أولاً: إن الدولة الإسلامية فيما يتعلَّق بالمفاوضات لا تخلو من ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن تكون الدَّولة الإسلامية طرفاً أقوى من دار الحرب:

قرَّر الفقهاء في هذه الحالة أنَّ الأصل عدم مصير الدولة الإسلامية للصلح مع دار الحرب، والحال هنا أنهم إذا فاوضوا إمام المسلمين على أن يَكُفَّ عنهم مقابل جريان أحكام الإسلام عليهم ودفع الجزية فإنهم يأمنون على أنفسهم، ويجوز له أن يصالحهم بغير عوض صلحاً مؤقتاً إذا رجا إسلامهم[1]، وإذا ظهر في عملية المفاوضة غشٌّ أو خداع وإجحاف وابتزاز للدولة المسلمة فإنَّ الواجب على الإمام قطع المفاوضات معهم، وتخييرهم بين أن يسلموا أو يدفعوا الجزية أو يقاتلوا، لأنَّ تركهم يفضي إلى إعلاء راية الكفر، والتهوين من هيبة دار الإسلام[2].

---

(١) انظر، المرغياني: الهداية (٢/ ٣٨١)، السرخسي: شرح السير الكبير (٥/ ٣)، ابن أبي زيد القيرواني: النوادر والزيادات (٣/ ٣٤٠)، : الشافعي: الأم (٤/ ١٩٩)، الماوردي: الحاوي الكبير (١٤/ ٢٩٦)، ابن قدامة: المغني (٥٠٩/١٠)، المرداوي: الإنصاف (٤/ ٢١١).

(٢) انظر: نادية مصطفى وآخرون: العلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم (ص: ٥٤)

الحالة الثانية: أن تكون الدولة الإسلامية مساوية لدار الحرب في القوة:

إن الغالب على هذه الحالة استقرار العلاقات السلمية مع دار الحرب إذا لم يكن ثمَّت ضرر أكبر يقضي بخلاف ذلك، وذلك لأنَّ القاعدة العامة في الشريعة الإسلامية جواز الصلح لحاجة أو مصلحة شرعية معتبرة(١)، وجريان الاحتيال في المفاوضات على هذا الوضع المتكافئ لا يُحتِّم على الدولة الإسلامية اتخاذ موقف حاسم بقطع العلاقات وإيقاف المفاوضات، بل يجب عليها دفع الاحتيال باليقظة والخديعة بالمكر الذكِيِّ بما يحقق لها مصالحها، ويردُّ كيد أعدائها المتسترين، ويترتب على ذلك لزوم اختيار أشخاص ذوي مكنة علمية وحنكة سياسية وتجربة في عملية المفاوضات، كما كان النبي ﷺ يختار أفضل أصحابه وأنجبهم ليفاوضوا ملوك الدنيا، وعلى هذا جرى الخلفاء من بعده(٢).

الحالة الثالثة: أن تكون الدولة الإسلامية طرفاً أضعف من دار الحرب:

في هذه الحالة يكون خيار الصلح أنفع للدولة الإسلامية وقد يكون مفروضاً بحيث يكون البديل مهلكة لأهل الإسلام وممحقة لأمرهم بين الأمم، ولذلك فإنَّ التفاوض في مثل هذه الحالات الطارئة من أصعب ما تواجهه الدولة الإسلامية، ومن الطبيعي أن تكون مساحة المفاوضات هنا أرحب

---

(١) انظر: الفرحاني: أصول العلاقات الدولية في الإسلام (١١٥)، وهبة الزحيلي: آثار الحرب (ص: ٦٦٩).

(٢) من أشهر رسله صلى الله عليه وسلم عمرو بن أمية الضمري، دحية بن خليفة الكلبي عبد الله بن حذافة السهمي حاطب بن أبي بلتعة شجاع بن وهب الأسدي وغيرهم، انظر: ابن القيم: زاد المعاد (١/ ١١٨).

وأوسع من الحالات السابقة، وقد جوَّز الشرع تقديم بعض التنازلات كبذل مال للكفار ونحو ذلك مقابل الكَفِّ عن المسلمين إذا ما هَدَّدَ الكفار كيان الدولة الإسلامية وكانت ضعيفة لا تقوى على مقارعتهم، ولكن الفقهاء يقيدون ذلك بالضَّرورات العامة، كما أنَّ التنازلات التي أجازها الشارع لا تعني بحال تضييع حقوق المسلمين المادية أو التخلي عنها بحال، ولكنها تجري على حقوقهم المعنوية كاحتمال مذلة بذل المال للكفار وما كان في معناها(١).

وأما ما يترتَّب على الاحتيال في المفاوضات في هذه الحالة، فإنه يمكن للدولة الإسلامية أن تتخذ إجراءات رادعة ولو بشكل مؤقت كإيقاف التفاوض مباشرة واستغلال صور الاحتيال من خلال نشرها للرأي العام المحلِّي والدولي، كما يمكن الاستمرار في المفاوضات على أن تكون الدولة الإسلامية قد أعدت خُطَّة محكمة لمواجهة سبل الاحتيال والمكر من قبل دار الحرب.

ثانياً: إذا تعرضت الدولة الإسلامية لمحاولة اغتيال مفاوضيها وقادتها فإنه يجب وقف المباحثات مع الطرف الآخر، لأنَّ هذا الفعل من الخصوم يمثل عداءً سافراً لا ينبغي أن يقابل بمزيد من الجلسات الحوارية والمفاوضات الكلامية، وفي هذه الحالة تنقلب الدولة إلى محاربة ومستند ذلك ما فعله النبي ﷺ مع قَتَلَة رُسُلِهِ عندما أرسل الحارث بن عمير الأزدي بكتاب إلى أمير بُصرى من جهة هِرَقل، وهو الحارث بن أبي شَمَر الغساني يدعوه فيه إلى الإسلام، فلما نزل مؤتة أحد الأمراء العرب الغساسنة التابعين

(١) انظر: ابن القيم: زاد المعاد (٣/ ٢٧١)، هيكل: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية (٣/ ١٤٩٢).

لقيصر الروم؛ قال له أين تريد؟ لعلك من رسل محمد؟ قال: نعم. فأوثقه وضرب عنقه، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ، فاشْتَدَّ عليه الأمر إذ لم يقتل له رسول غيره، وجهَّز لهم جيشاً من المسلمين عدته ثلاثة آلاف، وكانت غزوة مؤتة[1].

ثالثاً: ما يتعلَّق بالحيل الصهيونية في المفاوضات وانتزاع الحق من أصحابه واستلابه من طلَّابه، فإنه ينبغي العلم بأن يهودَ عدوٌّ مغتصب لا يُتحاور معه إلا في إطار ضيق ومسائل محددة تتعلق بالجوانب الإنسانية وتسيير الأمور الحياتية، على أن يكون ذلك مشروطاً بكف الاعتداء ووقف كافة أنواع الاحتلال وهو الأمر الذي لا يلتزمه الاحتلال الصهيوني بالمرَّة، ولذلك فإنَّ التفاوض معه –والحالة هذه– محرم بالنصوص القاطعة، فالشَّريعة جوَّزت الحوار مع أهل الكتاب الذين لم يظلموا أو يشاركوا في العدوان، ويهودُ المغتصبون لأرض فلسطين بلغوا القنطرة وجاوزوا الحَدَّ في ارتكاب الظلم والتفنن فيه.

وأما إذا كان التفاوض مع يهودَ على أساس التنازل عن الحَقِّ الشرعيِّ والتاريخي في أرض فلسطين، فممَّا لا شك فيه أنَّه من أعظم الخيانة لله ورسوله والمؤمنين، ولا يزال علماء الأمة الإسلامية يجرِّمون التفاوض على هذا الأساس ويعتبرونه خرقاً للقواعد الشرعية والأصول المرعيَّة من أجل عيون الصهيوني الذي سلب الديار والأوطان[2]، وذلك أنَّ التفاوض وسيلة

---

(١) انظر: ابن هشام: السيرة النبوية (٣/ ٣٧٣)، أبو الحسن الندوي: السيرة النبوية (ص: ٤٣٥).

(٢) انظر: فتوى علماء المسلمين بتحريم التنازل عن أي جزء من فلسطين: (ص: ٥١–٧٠)، القرضاوي: فقه الجهاد (٢/ ١١٨٣)، محيي الدين عيسى: المصالحات والعهود في السياسية الشرعية (ص: ٢٩٨).

لتحصيل الحقِّ المسلوب ودفع الظلم عن المستضعفين، فإذا تحوَّل إلى سياسة دائمة واستراتيجية لا رجعة فيها بغرض التَّطبيع مع الأعداء كان مخالفاً للإسلام من كلِّ وجه والله أعلم.

خـــاتمـــــة

وتشتمل على/

١- أهم النتائج

٢- التوصيـــات

وبعدُ؛ فهذه خلاصة البحث وعصارة الدراسة، وقد ضمنتها أهم النتائج التي توصلت إليها وبعض التوصيات التي لا بدّ منها:

أولًا: النَّتائج:

١- مفهوم الاحتيال على الدولة الإسلامية في العلاقات الخارجية يمكن تعريفه بأنه: «اتِّخاذ الوسائل الخفية والخداعة لإيقاع الضرر بالدَّولة الإسلامية في حالة الحرب أو السلم سواء كان منظماً أو فردياً».

٢- دلت النُّصوص الشرعيَّة وإجماع الصحابة وفقهاء الأمصار على تحريم الاحتيال لقلب الأحكام الشرعيَّة من الحظْر إلى الإباحة، أو من الإيجاب إلى عدمه، واعتبروا ذلك جريمة منكرة وفعلاً مستشنعاً لا يُعفي صاحبه من العقوبة الرادعة، وممن نقل الإجماع على ذلك ابن حزم وابن تيمية وابن القيم وغيرهم.

٣- دلت النصوص الشرعية والإجماع على منع الاحتيال في العلاقات الخارجية.

٤- إذا أريد تنزيل تقسيم الاحتيال باعتبار مقاصده على العلاقات الخارجية ينتج التالي:

أ. احتيال يفوِّت الضَّرورات، وهو ما يعود على أصل الدولة بالخراب وانعدام الحياة.

ب. احتيال يفوِّت الحاجيات، وهو ما يجلب المشاق المضنية على الدولة الإسلامية دون الإخلال بأصل وجودها.

ت. احتيال يفوِّت التحسينات، وهو متمثل بالمناوشات البعيدة والرتوش التي لا تؤثر كثيراً على الدولة الإسلامية.

٥- الرَّاجح أن أمر الجاسوس موكول إلى اجتهاد الإمام إن شاء قتله أو عزره أو عفا عنه، وذلك لأنَّ صور التجسس ألوان وشعب كما أن الدوافع لذلك كثيرة ومختلفة بالنسبة إلى الأشخاص والأحوال والأزمان، والحكم في

هذه الصور جميعها بحكم النبي ﷺ على حاطب رضي الله عنه لا يستقيم بحال، وكثير من الجواسيس لا يندفع شرهم إلا بقتلهم والتخلص منهم، وذلك لكثرة إفسادهم وعظيم مآلات أفعالهم، وقصة حاطب رضي الله عنه لا تدلُّ على المنع من قتل الجاسوس مطلقاً باعتبار جنسه، ولكن النظر فيها إلى نوع مساوٍ لفعلة حاطب رضي الله عنه.

٦- الراجح أن الجاسوس لا يستتاب لأنه إذا استقر لدى الجواسيس استتابتهم قبل إلحاق العقوبة بهم شجَّع ذلك كثيراً منهم على الجَسِّ بغية تحصيل أمور دنيوية يتكلفها العدو، وعندئذ يفتح باب من الشر يعسر غلقه.

٧- الراجح من أقوال العلماء جواز الحكم بالقرائن لقوة أدلتهم، ولأنَّ إثبات كثير من الجرائم والقضايا بطرق الإثبات المعروفة أمر يتعذر تحقيقه غالباً، لا سيَّما إذا انضاف إلى ذلك انتشار الفساد في زماننا وتنوُّع سبله مع ضعف الوازع الديني، وأنه لو اقتصرنا على الشَّهادة والإقرار لضاعت أغلب حقوق الناس، والشريعة إنما جاءت بحفظ الحقوق وتوكيدها لا بتضييعها وتركها.

٨- إن القرائن القضائيَّة التي أفرزتها التكنلوجيا المعاصرة تختلف دلالتها قوة وضعفاً، قطعاً وظناً في إثبات التهمة على المدَّعى عليه، والقاعدة العامة في ذلك هي إذا كانت القرينة قوية يقطع معها بإثبات التهمة أو ظنية تقوى معها التهمة فعندئذ يجوز القضاء بها مع اعتبار الشواهد والأمارات والتحقق من ذلك لا سيما في القرائن الظنية.

٩- لا تختلف كلمة العلماء في وجوب تأديب صانعي الشائعات وإيقاع العقوبة الرَّادعة لأمثالهم، وهذا راجع إلى اجتهاد الإمام، فإن أصحاب الشائعات تختلف أحوالهم وأهدافهم، والواجب تمحيص كل حالة عن أختها ومعالجتها بحسب ما يقتضيه المقام.

١٠- اتفق الفقهاء على عدم جواز الخروج مع الأمير المعروف بإرجافه

وتثبيطه، لما يترتب على ذلك من الضَّرر العظيم بالإسلام وأهله.

١١- لا يُعلم خلاف بين العلماء في عدم جواز خروج المرجفين والمثبطين في الغزو، لأنهم ضرر على الإسلام وأهله.

١٢- الراجح ما ذهب إليه جماهير العلماء من جواز رمي الكفار إذا تترسوا بأسارى المسلمين في حالة الاضطرار والالتحام مع توقي المسلمين قدر الإمكان، وذلك لقوة الأدلَّة التي استندوا إليها وسلامتها من الاعتراض، ولأن ترك الرمي -والحالة هذه- قد يفضي إلى انفراط عقد المسلمين، وإعلاء كلمة الكافرين.

١٣- يجوز رمي الحصن إذا كان فيه أسارى للمسلمين، ولكن ينبغي أن تدفع إلى هذا ضرورة القتال، فإن استطاع الجيش الإسلامي اجتياز سبيل لتحرير الأسرى وحقن دمائهم فلا مندوحة لهم عن ذلك.

١٤- إن المقتول في الترس أولى ممن قتله الحاكم خطئاً أو مساو له، لأنَّا جوزناه من جهة المصلحة العامة فيُتحمَّل من بيت المال.

١٥- الراجح من أقوال العلماء مشروعية فداء الأسير الكافر إذا أسلم بعد القدرة عليه وكان له ظهر يحميه، وكذلك إذا أحاطت القرائن الظاهرة باحتياله وخداعه للمسلمين.

١٦- إن التدخل العسكري في جميع صوره وشتى أشكاله يعني أن تقدم دولة الكفر على احتلال الدولة الإسلامية أو أجزاء منها سواء كان ذلك حباً في التوسع وطمعاً في ثرواتها أو كان بذريعة إنصاف المسلمين من عدوٍّ آخر.

١٧- التدخل الأجنبي في حقيقة أمره احتلال سافر للأراضي التابعة للدولة الإسلامية، وقد أجمع أهل العلم على وجوب قتال المحتل وجوباً عينياً على كل مسلم قادر فلا يُعذر أحد بالتنكُّب عنه أو الهروب منه.

١٨- لا خلاف بين العلماء في تحريم بيع أهل الحرب ما يعينهم على

قتال المسلمين ومحاربتهم كالسلاح ونحوه؛ ولا شك أن أعظم ما يمكِّنهم من رقاب المسلمين بيعهم الأرضين والدور في بلاد الإسلام فيحرم قطعاً من باب أولى.

١٩- الراجح من أقوال العلماء أنَّ ملكية الموات تختص بالمسلم دون غيره؛ لأن الصَّدقة لا تنصرف إلا لمسلم، ولأن تمليكهم إياها قد يفضي إلى طمعهم في الظهور على أهل الإسلام.

٢٠- أجمع علماء الأمَّة الإسلامية على أن أخطر جناية وأعظم خيانة يقترفها المسلمون إقدامهم على بيع أراضيهم لليهود، وأن من فعل ذلك منهم عالمًا بالنتائج الوبيلة والآثار المدمرة، ثم استحل ذلك فهو خائن لله ورسوله مرتد عن دين الإسلام.

٢١- لا يجوز الصُّلح على بذل الجزية تحت مسمَّى آخر كالزَّكاة؛ وذلك لأنَّ فرض الجزية ثابتٌ بالنصِّ القاطع من الكتاب والسنة على أهل الكتاب، ولا ينبغي العدول عن ذلك إلا بمعارض أقوى، والآثار المروية عن عمر ﷺ في هذا الباب مضطربة ومُعلَّة فلا تنهض لمقاومة النُّصوص الصريحة في الكتاب والسنة.

٢٢- ينتقض عقد الذمة بالاحتيال على فتنة المسلمين في دينهم، ويترتَّب على انتقاض العهد تخيير الإمام فيهم بحسب ما يحقق المصلحة للمسلمين.

٢٣- تنتقض ذمة من احتال فزنى بمسلمة باسم نكاح؛ لأنَّ أهل الذمة لم يصالحوا على الخديعة والمكر بالمسلمين واقتراف الفواحش واستحلال فروج المؤمنات.

٢٤- الراجح جواز الصلح مع الكفار مع إطلاق المدة إذا اشتمل على مصلحة راجحة.

٢٥- اتفق الفقهاء على أن المعاهدين إذا ظهر منهم خيانة صريحة

للعهد بقتال أو مظاهرة عدوٍّ أو قتل مسلم أو أخذ مال انتقضت الهدنة وصاروا محاربين.

٢٦- اتفق الفقهاء على جواز نبذ العهد في حالة الخوف من خيانة المعاهدين، ويشترط إعلامهم بذلك ولا يجوز الإغارة عليهم أو الغدر بهم ما لم يصلهم خبر نبذ العهد.

٢٧- الضرورة المبيحة لبذل مال للكفار هي ما يؤدي إلى الاصطلام والهلاك بحيث يكون المسلمون أشبه بالأسرى في أيدي العدو.

٢٨- لا يؤمَّن المتسلل لدار الإسلام إلا ببينة، لأنَّ الشخص إذا كان مجهولًا بالنسبة إلينا فإنه يُلتحق بأصله إلا إذا ثبت ما يعارضه بدليل أقوى.

٢٩- ينتقض أمان الجاسوس؛ لأنَّ عقد الأمان مشروط بانتفاء الضرر.

٣٠- إن المفاوضات مع الأعداء أمر مشروع بالجملة ما لم تتضمن مفسدة.

٣١- إذا قررت الدولة الإسلامية مفاوضة أهل الحرب وكانت طرفاً أقوى فظهر منهم غش أو خداع فإن الواجب على الإمام قطع المفاوضات معهم وتخييرهم بين أن يسلموا أو يدفعوا الجزية أو يقاتلوا.

٣٢- إذا كانت القوة متكافئة مع أهل الحرب وجرى الاحتيال في المفاوضات، فإن ذلك لا يحتِّم على الدولة الإسلامية اتخاذ موقف حاسم بقطع العلاقات وإيقاف المفاوضات، بل يجب عليها دفع الاحتيال باليقظة والخديعة بالمكر الذكيِّ بما يحقق لها مصالحها، ويرد كيد أعدائها المتسترين.

٣٣- إذا كانت الدَّولة الإسلامية طرفاً أضعف واحتال أهل الحرب؛ فلها أن تتَّخذ إجراءات رادعة ولو بشكل مؤقَّت كإيقاف التفاوض مباشرة واستغلال صور الاحتيال من خلال نشرها للرأي العام المحلِّي والدولي.

٣٤- إذا تعرضت الدولة الإسلامية لمحاولة اغتيال مفاوضيها وقادتها فإنه يجب وقف المباحثات مع الطرف الآخر، لأنَّ هذا الفعل من الخصوم يمثل عداء سافراً، وفي هذه الحالة تنقلب الدولة إلى محاربة.

٣٥- إذا كان التفاوض مع يهود على أساس التنازل عن الحقِّ الشرعي والتاريخي في أرض فلسطين، فمما لا شك فيه أنَّه من أعظم الخيانة لله ورسوله والمؤمنين، ولا يزال علماء الأمة الإسلامية يجرِّمون التفاوض على هذا الأساس.

ثانيًا: التوصيات:

١- تعميق الدراسات الشرعية في الآثار المترتبة على الاحتيال في قضايا السلم والحرب وما يتعلق بها من أحكام، وذلك للندرة العلمية في هذا الباب.

٢- دراسة آثار الاحتيال في السياسة الداخلية للدولة الإسلامية حيث إن الرسالة لم تتطرق إلى شيء من ذلك لانحصارها في العلاقات الخارجية.

٣- أوصي بدراسة علمية مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي فيما يتعلق بالاحتيال في العلاقات الدولية سواء كان منظمًا أو فرديًا.

٤- دراسة التدابير الواقية من الاحتيال على دار الإسلام في الشريعة الإسلامية ومعرفة مدى الاستخدام المشروع للاحتيال من عدم ذلك.

الفهارس العامة/

١- فهرس الآيات القرآنية
٢- فهرس الأحـــــاديث
٣- فهرس الآثـــــــار
٤- فهرس المراجـــــع
٥- فهرس الموضوعـــات

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

م	الآية	رقمها	الصفحة
	سورة البقرة		
١.	﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ ..﴾	٦٥	٢٤
٢.	﴿فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا﴾	٦٦	٢٤
٣.	﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾	١٩٣	١٠٠
٤.	﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾	٢٣١	٢١
	سورة آل عمران		
٥.	﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾	٢٨	٦٢
٦.	﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ ﴾	٦٤	٢٠٠
٧.	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾	١٠٢	هـ
	سورة النساء		
٨.	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾	١	هـ
٩.	﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾	٩٢	١٠٠، ١١١
١٠.	﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ ﴾	٩٣	١٠١
١١.	﴿إِلا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ﴾	٩٨	٣٧
	سورة المائدة		
١٢.	﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾	٣٢	١٠١
١٣.	﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾	٣٣	٦٠
١٤.	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ﴾	٥١	٦٢

سورة الأنعام			
١٥.	﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾	١٥١	١٠١
سورة الأعراف			
١٦.	﴿وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ ﴾	١٦٣	٢٤
سورة الأنفال			
١٧.	﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ﴾	٥٨	٣١، ١٧٨
١٨.	﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾	٦١	١٦٨
سورة التوبة			
١٩.	﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ... ﴾	١	١٧٠
٢٠.	﴿فَسِيحُوا فِي الأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ ...﴾	٢	١٧٠
٢١.	﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾	٤	١٧٥
٢٢.	﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ﴾	٥	١٧٠
٢٣.	﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ﴾	٧	٣٠
٢٤.	﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ ﴾	١٢	٢٩
٢٥.	﴿أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ ﴾	١٣	٢٩
٢٦.	﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾	٢٩	١٤٩
٢٧.	﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً ﴾	٣٦	١٠٠
٢٨.	﴿لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا﴾	٤٧	٨٩
٢٩.	﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلَا تَفْتِنِّي ﴾	٤٩	٨٩
٣٠.	﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ﴾	٥٤	١٥٨
٣١.	﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ﴾	١٠٣	١٥٨

سورة يوسف			
٣٢.	﴿وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ ﴾	١٨	٧٥
٣٣.	﴿وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ﴾	٢٥	٧٧
٣٤.	﴿قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي﴾	٢٦	٧٧
٣٥.	﴿وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ﴾	٢٧	٧٧
٣٦.	﴿فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ﴾	٢٨	٧٧
سورة النحل			
٣٧.	﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ...﴾	١٢٥	٢٠١
سورة الفرقان			
٣٨.	﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾	٤٣	٨٧
سورة العنكبوت			
٣٩.	﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ﴾	٤٦	٢٠١
سورة الأحزاب			
٤٠.	﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ﴾	٥	١٠٠
٤١.	﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ﴾	٦٠	٨٦، ٩٠
٤٢.	﴿مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلًا﴾	٦١	٩٠
٤٣.	﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ﴾	٦٢	٩٠
٤٤.	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾	٧٠	هـ
سورة محمد			
٤٥.	﴿فَلا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ﴾	٣٥	١٧١
سورة الفتح			
٤٦.	﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ ﴾	٢٥	١٠٤

سورة الحجرات			
٤٧.	﴿حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾	٩	١٢٤
سورة الطور			
٤٨.	﴿أَمْ يُرِيدُونَ كَيْدًا﴾	٤٢	٣
سورة الممتحنة			
٤٩.	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ﴾	١٠	١٨١
سورة القلم			
٥٠	﴿إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ﴾	١٧	٢٣

ثانياً: فهرس الأحاديث

م	الحديث	الصفحة
١.	أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَيْنٌ	٣١
٢.	«أُصِيبَ سَعْدٌ يَوْمَ الخَنْدَقِ، رَمَاهُ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ»	٣٢
٣.	«اعْرِفْ وِكَاءَهَا، أَوْ قَالَ وِعَاءَهَا، وَعِفَاصَهَا»	٧٨
٤.	«أَقِيلُوا ذَوِي الْهَيْئَاتِ عَثَرَاتِهِمْ إِلَّا الْحُدُودَ»	٥٩
٥.	أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ	٨٢
٦.	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ بِقَتْلِهِ	١٥٩
٧.	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ إِلَى عُيَيْنَةَ	١٧٩
٨.	«إِنَّ اللَّهَ قَدْ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ»	١٠١
٩.	«إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ.....»	٢٧
١٠.	إِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ	١١٥
١١.	«أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَصَبَ المَنْجَنِيقَ»	١٠٨
١٢.	أَنَّ نِسَاءً كُنَّ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يُسْلِمْنَ	١٧١
١٣.	«بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ غَالِبٍ	١١٥
١٤.	«بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَا وَالزُّبَيْرَ، وَالمِقْدَادَ»	٥٣
١٥.	«بَيْنَا أَنَا وَاقِفٌ فِي الصَّفِّ يَوْمَ بَدْرٍ»	٧٩
١٦.	تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً، فَجَاءَتْنَا امْرَأَةٌ سَوْدَاءُ	١٨٨
١٧.	جَاءَ الْحَارِثُ بْنُ عَوْفٍ، وَعُيَيْنَةُ بْنُ حِصْنٍ	١٧٩
١٨.	«الحَرْبُ خَدْعَةٌ»	ز، ٣
١٩.	«دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ذَاتَ يَوْمٍ وَهُوَ مَسْرُورٌ»	٨٠
٢٠.	ذُكِرَ التَّلَاعُنُ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ	٨١

٢١.	«لَنْ يَزَالَ المُؤْمِنُ فِي فُسْحَةٍ مِنْ دِينِهِ»	١٠٥
٢٢.	سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الذَّرَارِيِّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ؟	١٠٩
٢٣.	«عَادِيُّ الأَرْضِ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ ثُمَّ لَكُمْ مِنْ بَعْدُ »	١٣٢
٢٤.	فَجَاءَ سُهَيْلُ بْنُ عَمْرٍو فَقَالَ: هَاتِ اكْتُبْ بَيْنَنَا	٢٠٢
٢٥.	«كَانَتِ امْرَأَتَانِ مَعَهُمَا ابْنَاهُمَا، جَاءَ الذِّئْبُ...»	٧٧
٢٦.	كَانَتْ ثَقِيفُ حُلَفَاءَ لِبَنِى عُقَيْلٍ، فَأَسَرَتْ ثَقِيفُ رَجُلَيْنِ	١٢٢
٢٧.	«كُلُّ ذَنْبٍ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَغْفِرَهُ، إِلَّا مَنْ مَاتَ مُشْرِكًا	١٠٤
٢٨.	«لاَ تُنْكَحُ الأَيِّمُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ، وَلاَ تُنْكَحُ البِكْرُ»	٧٨
٢٩.	«لَا يَحِلُّ دَمُ رَجُلٍ مُسْلِمٍ»	١٠٤
٣٠.	«لِكُلِّ غَادِرٍ لِوَاءٌ يَوْمَ القِيَامَةِ يُعْرَفُ بِهِ»	٣٢
٣١.	لَمَّا كَاتَبَ سُهَيْلُ بْنُ عَمْرٍو يَوْمَئِذٍ كَانَ فِيمَا اشْتَرَطَ	١٨٢
٣٢.	«لَمَّا نَزَلَتْ بَنُو قُرَيْظَةَ عَلَى حُكْمِ سَعْدٍ »	٣٣
٣٣.	لن يزال المؤمن في فسحة من دينه	١٠٤
٣٤.	لَوْلَاْ أَنَّ الْرُّسُلَ لَا تُقْتَلُ لَقَتَلْتُكُمَاْ	٢٠٤
٣٥.	الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ	١٩٢
٣٦.	«مَنْ أَحْيَى أَرْضًا مَيْتَةً، فَهِيَ لَهُ »	١٣١
٣٧.	«مَنْ أَعْمَرَ أَرْضًا لَيْسَتْ لِأَحَدٍ فَهُوَ أَحَقُّ»	١٣٢
٣٨.	«نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَعْدَ ذَلِكَ ..»	١١٦
٣٩.	«هَذَا مَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ وَسُهَيْلُ»	١٦٩
٤٠.	«وَلاَ يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ، وَلاَ يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ»	٢٦
٤١.	«يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ»	٢٦

ثالثًا: فهرس الآثار

م	الأثر	الصفحة
١.	أَمَرَنِي عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ أَنْ آخُذَ مِنْ نَصَارَى ...	١٤٩
٢.	أَنَّ رَجُلاً مِن النَّصَارَى اسْتَكْرَه امْرَأَةً مُسْلِمَةً عَلَى نَفْسِهَا	١٦٢
٣.	أَنَّهُ سَأَلَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، وَكَلَّمَهُ فِي نَصَارَى	١٤٥
٤.	أَنَّ عُمَرَ ﷺ صَالَحَ نَصَارَى بَنِي تَغْلِبَ	١٤٦
٥.	أَنَّهُ صَالَحَ نَصَارَى بَنِي تَغْلِبَ عَلَى أَنْ تُضَعَّفَ عَلَيْهِمَ	١٤٦
٦.	أَنَّهُ صَالَحَهُمْ عَلَى أَنْ تُضَاعَفَ عَلَيْهِمْ الصَّدَقَةُ	١٤٨
٧.	بَعَثَنِي عُمَرُ إِلَى نَصَارَى بَنِي تَغْلِبَ	١٤٦
٨.	كُنَّا مَعَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ﷺ وَهُوَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ	١٦٣
٩.	لَقَدْ خَشِيتُ أَنْ يَطُولَ بِالنَّاسِ زَمَانٌ، حَتَّى يَقُولَ قَائِلٌ:	٨٠
١٠.	مَا نَصَارَى الْعَرَبِ بِأَهْلِ كِتَابٍ وَمَا تَحِلُّ لَنَا ذَبَائِحُهُمْ	١٤٨
١١.	هَذِهِ فَرِيضَةُ الصَّدَقَةِ الَّتِي فَرَضَهَا رَسُولُ اللَّهِ	١٥٦

رابعًا: فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

آل الشيخ: هشام بن عبد الملك.

١- أثر التقنية الحديثة في الخلاف الفقهي: مكتبة الرشد، الرياض، ط٤، ١٤٣١هـ.

إبراهيم مصطفى.

٢- المعجم الوسيط: دار الدعوة، مصر.

ابن الأثير: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني.

٣- النهاية غي غريب الحديث والأثر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ .

أحمد بن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني.

٤- المسند: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ .

أحمد مختار عبد الحميد عمر.

٥- معجم اللغة العربية المعاصرة: عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٢٩هـ.

ابن الأزرق: محمد بن علي بن محمد الأصبحي الأندلسي.

٦- بدائع السلك في طبائع الملك: وزارة الإعلام العراقية، العراق، ط١.

الأزهري: محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور.

٧- تهذيب اللغة: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

الألباني: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين.

٨- صحيح الجامع: المكتب الإسلامي، بيروت.

٩- تحقيق المشكاة: المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٩٨٥م.

١٠- ضعيف أبي داود: مؤسسة غراس، الكويت، ط١، ١٤٢٣هـ.

ابن أنس: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني.

١١- المدونة: دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ .

١٢- الموطأ: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦ هـ .

الأنصاري: زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري.

١٣- الغرر البهية في شرح البهجة الوردية: المطبعة الميمنية.

١٤- أسنى المطالب شرح روض الطالب: دار الكتاب الإسلامي، بيروت.

البابرتي: محمد بن محمد بن محمود.

١٥- العناية شرح الهداية: دار الفكر، بيروت.

البجيرمي: سليمان بن محمد بن عمر.

١٦- تحفة الحبيب على شرح الخطيب: دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.

البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي.

١٧- صحيح البخاري: دار طوق النجاة،، ط١، ١٤٢٢هـ.

بدوى: محمد طه.

١٨- مدخل إلى علم العلاقات الدولية: المكتب المصرى الحديث، القاهرة، ١٩٧٦م.

ابن بطال: أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك.

١٩- شرح صحيح البخارى: مكتبة الرشد، الرياض، ط٢، ١٤٢٣هـ.

ابن بطة: أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكْبَري.

٢٠- إبطال الحيل: المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ .

البغوي: أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء.

٢١- معالم التنزيل: دار إحياء التراث، بيروت، ط١، ١٤٢٠ هـ.

أبو بكر: عوض عبد الله:

٢٢- نظام الإثبات في الفقه الإسلامي: مجلة المدينة المنورة.

البهوتي: منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس.

٢٣- شرح منهى الإرادات: دار عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.

٢٤- كشاف القناع: دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ.

البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني.

٢٥- السنن الكبرى: دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٤٢٤هـ.

الترمذي: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك.

٢٦- السنن: مطبعة البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٣٩٥ هـ.

التهانوي الحنفي: محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد.

٢٧- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام.

٢٨- الفتاوى الكبرى: دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ .

٢٩- نقد مراتب الإجماع: دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ .

٣٠- الصارم المسلول: دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.

٣١- مجموع الفتاوى: مجمع الملك فهد، السعودية، ١٤١٦هـ.

الجرجاني: علي بن محمد بن علي الزين الشريف.

٣٢- التعريفات: دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.

الجصاص: أحمد بن علي أبو بكر الرازي.

٣٣- أحكام القرآن: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.

الجمل: سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهري.

٣٤- فتوحات الوهاب بتوضيح منهج الطلاب: دار الفكر، بيروت.

الجمل: يحيى الجمل.

٣٥- الأنظمة السياسية المعاصرة: دار النهضة، القاهرة، ١٩٦٩م.

الجهني: مانع بن حماد

٣٦- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ط٤، ١٤٢٠هـ.

ابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد
٣٧- الضعفاء والمتروكين: دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.
الجوهري: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي.
٣٨- الصحاح: دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٤٠٧ هـ .
الجويني: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد.
٣٩- نهاية المطلب في دراية المذهب: دار المنهاج، السعودية، ط١، ١٤٢٨هـ.
ابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ البُستي.
٤٠- صحيح ابن حبان: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.
٤١- المجروحين: دار الوعي، حلب، ط١، ١٣٩٦هـ.
ابن الحجاج القشيري: مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري
٤٢- صحيح مسلم: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني.
٤٣- فتح الباري: دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.
٤٤- طبقات المدلسين: مكتبة المنار، عمان، ط١، ١٤٠٣هـ.
٤٥- تهذيب التهذيب: مطبعة دائرة المعارف، الهند، ط١، ١٣٢٦هـ.
ابن حجر الهيتمي: أحمد بن محمد بن علي.
٤٦- تحفة المحتاج شرح المنهاج: المكتبة التجارية، مصر، ١٣٥٧هـ.
ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم القرطبي الظاهري.
٤٧- مراتب الإجماع: دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٨- المحلى: دار الفكر، بيروت.
الحجاوي: موسى بن أحمد بن موسى بن سالم المقدسي.
٤٩- الإقناع في فقه الإمام أحمد: دار المعرفة، بيروت.

الحربي: عاتق بن غيث بن زوير بن زاير بن حمود بن عطية.

٥٠- معجم المعالم الجغرافية: دار مكة، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٢هـ.

حسن قائد.

٥١- المعلم في حكم الجاسوس المسلم: مؤسسة السحاب، ط١.

حسن كيرة.

٥٢- المدخل للعلوم القانونية: منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٧١م.

أبو الحسن الندوي.

٥٣- السيرة النبوية: دار ابن كثير، دمشق، ط١٢، ١٤٢٥ هـ.

حسني: محمود نجيب.

٥٤- جرائم الاعتداء على الأموال في قانون العقوبات اللبناني: دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤م.

الخرشي: محمد بن عبد الله.

٥٥- شرح مختصر خليل: دار الفكر، بيروت.

الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي.

٥٦- تاريخ بغداد: دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن محمد.

٥٧- تاريخ ابن خلدون: دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٠٨ هـ

خليل بن إسحاق: بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري.

٥٨- مختصر خليل: دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٦هـ.

أبو داود: سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني.

٥٩- سنن أبي داود: المكتبة العصرية، بيروت.

الداية: سلمان بن نصر.

٦٠- الجواسيس الظالمة والعيون الساهرة: نسخة مجانية بدون ناشر.

دبور: أنور
٦١- القرائن ودورها في الإثبات: دار الثقافة العربية، بيروت.
ابن دريد: أبو بكر محمد بن الحسن.
٦٢- جمهرة اللغة: دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.
ابن دقيق العيد: محمد بن علي بن وهب بن مطيع.
٦٣- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: مطبعة السنة، القاهرة.
الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز.
٦٤- تاريخ الإسلام: دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م.
الرازي: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر.
٦٥- مختار الصحاح: المكتبة العصرية، بيروت، ط٥، ١٤٢٠هـ.
الرحيباني: مصطفى بن سعد بن عبده.
٦٦- مطالب أولي النهى: المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ.
ابن رشد الجد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي.
٦٧- البيان والتحصيل: دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٨هـ
ابن رشد الحفيد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي.
٦٨- بداية المجتهد ونهاية المقتصد: دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٥هـ.
الزبيدي: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني.
٦٩- تاج العروس من جواهر القاموس: دار الهداية.
الزجاج: إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق.
٧٠- معاني القرآن وإعرابه: عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٨ هـ.
الزحيلي: وهبة
٧١- آثار الحرب: دار الفكر، دمشق، ط٣، ١٤٩١هـ.
الزحيلي: محمد
٧٢- وسائل الإثبات: دار البيان، دمشق وبيروت، ١٤٢٨هـ.

الزرقا: مصطفى أحمد.
٧٣- المدخل الفقهي: دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٨هـ.
الزرقاني: محمد بن عبد الباقي بن يوسف
٧٤- شرح الموطأ: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ١٤٢٤هـ.
الزركشي: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله
٧٥- شرح مختصر الخرقي: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٣هـ.
الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد.
٧٦- الكشاف: دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤٠٧ هـ.
ابن زنجويه: أبو أحمد حميد بن مخلد بن قتيبة بن عبد الله الخرساني.
٧٧- الأموال: مركز الملك فيصل للبحوث، السعودية، ط١، ١٤٠٦هـ.
زياد خليل قبلان.
٧٨- التفاوض علم وفن وأخلاق: رسالة ماجستير، الأكاديمية العربية البريطانية.
ابن أبي زيد القيرواني: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن النفزي.
٧٩- النَّوادر والزِّيادات: دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.
الزيلعي: عثمان بن علي بن محجن البارعي.
٨٠- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق: المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣١٣هـ.
السدلان: صالح بن غانم.
٨١- القرائن ودورها في الإثبات: دار بلنسية، الرياض، ط٢، ١٤١٨هـ.
السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة.
٨٢- المبسوط: دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م
٨٣- شرح السير الكبير: دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.

سعد عصفور.
٨٤- القانون الدستوري والنظم السياسية: مكتبة المعارف، الإسكندرية.
السعدي: عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله.
٨٥- تيسير الكريم الرحمن: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ.
سيد قطب: إبراهيم حسين الشاربي.
٨٦- في ظلال القرآن: دار الشروق، ط١٧، ١٤١٢ هـ.
الشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي.
٨٧- الموافقات: دار ابن عفان، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ.
الشافعي: أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان.
٨٨- الأم: دار المعرفة، بيروت، ١٤١٠هـ.
الشربيني: شمس الدين، محمد بن أحمد.
٨٩- الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع: دار الفكر، بيروت.
٩٠- مغني المحتاج: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
الشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله.
٩١- نيل الأوطار: دار الحديث، مصر، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
ابن أبي شيبة: عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان العبسي.
٩٢- المصنف: مكتبة الرشد، السعودية، ط١، ١٤٠٩هـ.
شيخي زاده: عبد الرحمن بن محمد بن سليمان.
٩٣- مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر: دار إحياء التراث، بيروت.
الشيرازي: أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف.
٩٤- المهذب: دار الكتب العلمية، بيروت.
الصنعاني: أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني.
٩٥- المصنف: المجلس العلمي، الهند، ط٢، ١٤٠٣هـ.

الطبري: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي.
٩٦- جامع البيان: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٠ هـ.
الطحاوي: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة.
٩٧- شرح مشكل الآثار: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
ابن عابدين: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي.
٩٨- رد المحتار على الدر المختار: دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ.
ابن عادل الحنبلي: أبو حفص سراج الدين عمر بن علي النعماني.
٩٩- اللباب في علوم الكتاب: الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.
ابن عاشور: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور.
١٠٠- مقاصد الشريعة: دار النفائس، الأردن، ط٢، ١٤٢١هـ.
١٠١- التحرير والتنوير: الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤هـ.
ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي.
١٠٢- الاستذكار: دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.
١٠٣- التمهيد: وزارة الأوقاف المغربية، ١٣٨٧هـ .
عبد العزيز بن عبد اللطيف.
١٠٤- نواقض الإيمان القولية والعملية: مدار الوطن للنشر، السعودية، ط٣، ١٤٢٧هـ.
العبدري: محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف.
١٠٥- التاج والإكليل لمختصر خليل: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٤م.
أبو عبيد: القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي.
١٠٦- الأموال: دار الفكر، بيروت.
العتيبي: سعد بن مطر المرشدي.
١٠٧- فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين: دار

الهدي النبوي، مصر– دار الفضيلة، السعودية، ط١، ١٤٣٠هـ–٢٠٠٩م.

ابن العربي: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري.

١٠٨– أحكام القرآن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٤٢٤هـ.

العربي: محمد عبد الله.

١٠٩– نظام الحكم في الإسلام: جامعة الكويت.

العقيلي: أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد.

١١٠– الضعفاء الكبير: دار المكتبة العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.

عفيفي: محمد الصادق

١١١– المجتمع الإسلامي والعلاقات الدولية: مؤسسة الخانجي، القاهرة.

عليش: محمد بن أحمد بن محمد.

١١٢– منح الجليل شرح مختصر خليل: دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ.

العمراني: أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم.

١١٣– البيان في مذهب الإمام الشافعي: دار المنهاج، جدة، ط١، ١٤٢١ هـ– ٢٠٠٠ م.

أبو عيد: عارف أبو عيد

١١٤– العلاقات الخارجية في دولة الخلافة: دار الأرقم، بريطانيا، ط٢، ١٤١٠هـ.

العيني: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين.

١١٥– البناية شرح الهداية: دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ

١١٦– عمدة القاري شرح صحيح البخاري، إحياء التراث العربي، بيروت.

الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد.

١١٧– الوسيط في المذهب: دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ.

ابن فارس: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين.

١١٨– مقاييس اللغة: دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ.

فاضل زكى محمد.

١١٩- السياسة الخارجية وأبعادها فى السياسة الدولية: مطبعة شفيق، بغداد، ١٩٧٥م.

الفراهيدي: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم.

١٢٠- العين: دار ومكتبة الهلال.

الفرحاني: عمر أحمد

١١٩- أصول العلاقات الدولية في الإسلام: دار اقرأ للنشر، طرابلس، ط٢، ١٣٩٧هـ.

ابن فرحون: إبراهيم بن علي بن محمد برهان الدين اليعمري.

١٢٠- تبصرة الحكام: مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط١، ١٤٠٦هـ.

الفيروزآبادى: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب.

١٢١- القاموس المحيط: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٨، ١٤٢٦هـ.

الفيومي: أحمد بن محمد بن علي.

١٢٢- المصباح المنير: المكتبة العلمية، بيروت.

ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري.

١٢٣- أدب الكاتب: مؤسسة الرسالة، بيروت.

القحطاني: سعيد بن علي بن وهب.

١٢٤- فقه الدعوة في صحيح البخاري: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء، السعودية، ط١، ١٤٢١هـ.

ابن قدامة: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد.

١٢٥- المغني: دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

١٢٦- الكافي في فقه الإمام أحمد: دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.

ابن قدامة: عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي.

١٢٧- الشرح الكبير على متن المقنع: دار الكتاب العربي، بيروت.

القدومي: عيسى.

١٢٨- فلسطين وأكذوبة بيع الأرض: مركز بيت المقدس، الكويت، ط١، ١٤٢٥هـ.

القرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي.

١٢٩- الذخيرة: دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٤ م.

القرضاوي: يوسف بن عبد الله.

١٣٠- فقه الجهاد: مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٤٣٠هـ.

القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري.

١٣١- الجامع لأحكام القرآن: دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ١٣٨٤هـ .

القلقشندي: أبو العباس أحمد بن علي.

١٣٢- قلائد الجمان: دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، ط٢، ١٤٠٢هـ.

ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين.

١٣٣- إعلام الموقعين: دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.

١٣٤- أحكام أهل الذمة: رمادي للنشر، الدمام، ط١، ١٤١٨هـ.

١٣٥- زاد المعاد: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢٧، ١٤١٥هـ.

١٣٦- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٨هـ.

١٣٧- الفوائد: دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٣٩٣ هـ.

الكاساني: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد.

١٣٨- بدائع الصنائع وترتيب الشرائع: دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ.

ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري.

١٣٩- تفسير القرآن العظيم: دار طيبة، السعودية، ط٢، ١٤٢٠هـ.

١٤٠- السيرة النبوية: دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٥هـ.

١٤١- البداية والنهاية: دار إحياء التراث، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

الكلوذاني: محفوظ بن أحمد بن الحسن، أبو الخطاب.

١٤٢- الهداية على مذهب أحمد: مؤسسة غراس، ط١، ١٤٢٥ هـ.

الكيا الهراسي: أحمد بن علي أبو بكر الرازي.

١٤٣- أحكام القرآن: دار إحياء التراث العربي – بيروت، ١٤٠٥ هـ.

ابن ماجه: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني.

١٤٤- السنن: مكتبة البابي الحلبي، مصر.

الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البغدادي.

١٤٥- الأحكام السلطانية: دار الحديث، القاهرة.

١٣٣- الحاوي الكبير: دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩ هـ.

محيي الدين عيسى.

١٤٦- المصالحات والعهود في السياسية الشرعية: دار طيبة، الرياض، ط١، ١٤٣٠هـ.

المرداوي: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان.

١٤٧- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

مرعي: مرعي بن عبد الله.

١٤٨- أحكام المجاهد بالنفس في سبيل الله: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط١، ١٤٢٣هـ .

المرغياني: علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني

١٤٩- الهداية شرح بداية المبتدي: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

المزني: إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، أبو إبراهيم.

١٥٠- مختصر المزني: دار المعرفة – بيروت، ١٤١٠هـ.

ابن مفلح: شمس الدين محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج.

١٥١- الفروع: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ.

ابن مفلح: برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد.

١٥٢- المبدع شرح المقنع: الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.

ابن المنذر: أبو بكر محمد بن إبراهيم.

١٥٣- الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف: دار طيبة، السعودية، ط١، ١٤٠٥هـ.

١٥٤- الإجماع: دار المسلم للنشر، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ.

ابن منظور: محمد بن مكرم +بن على الأفريقي.

١٥٥- لسان العرب: دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤ هـ.

المهيري: سعيد عبد الله حارب.

١٥٦- العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.

الميناوي: رمزي.

١٥٧- الحرب النفسية والطابور الخامس: دار الكتاب العربي، دمشق، ط١، ٢٠١٠م.

نادية محمود مصطفى.

١٥٨- العلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ.

ابن نجيم المصري: زين الدين بن إبراهيم بن محمد.

١٥٩- الأشباه والنظائر: دار الكتب والعلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩ هـ.

١٦٠- البحر الرائق: دار الكتاب الإسلامي، بيروت.

النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف.

١٦١- شرح صحيح مسلم: دار إحياء التراث، بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ.

١٦٢- المجموع شرح المهذب: دار الفكر، بيروت.

١٦٣- منهاج الطالبين وعمدة المفتين: دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ.

١٦٤- روضة الطالبين وعمدة المفتين: المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤١٢هـ.

ابن هبيرة: يحيى بن هُبَيْرَة بن محمد بن هبيرة الذهلي الشيبانيّ.

١٦٥- اختلاف الأئمة العلماء: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣هـ.

ابن هشام: عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري.

١٦٦- السيرة النبوية: مكتبة البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٣٧٥هـ.

ابن الهمام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي.

١٦٧- فتح القدير: دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت.

الهيتمي: أحمد بن محمد بن علي بن حجر.

١٦٨- تحفة المحتاج شرح المنهاج: المكتبة التجارية، مصر، ١٣٥٧هـ.

هيكل: محمد خير.

١٦٩- الجهاد والقتال في السياسة الشرعية: دار البيارق، بيروت، ط٢، ١٤١٧هـ.

وزارة الأوقاف الكويتية.

١٧٠- الموسوعة الفقهية الكويتية: دار السلاسل، الكويت٢، ودار الصفوة، مصر، ط١، الوزارة ط٢.

أبو يوسف: يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبتة الأنصاري
١٧١- الخراج: المكتبة الأزهرية للتراث، مصر.

مراجع أخرى:

١٧٢- مجلة البحوث الإسلامية: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء، السعودية.

١٧٣- مجلة المنار: محمد رشيد رضا وآخرون.

١٧٤- مجلة القادسية للقانون والعلوم السياسية: جامعة القادسية، العراق

١٧٥- مشروع قانون العقوبات الفلسطيني.

١٧٦- موقع المجد الأمني: http://www.almajd.ps/

١٧٧- موقع ويكبيديا: http://ar.wikipedia.org/wiki

١٧٨- جريدة فلسطين: شركة الوسط للإعلام، غزة.

١٧٩- فتوى علماء المسلمين بتحريم التنازل عن أي جزء من فلسطين: توزيع دار الفرقان.

خامساً: فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
إهداء	أ
شكر وتقدير	ب
المقدمة	ج
أهمية الموضوع	د
أسباب اختيار الموضوع	هـ
الدراسات السابقة	و
خطة البحث	ز
منهج البحث	ي
الفصل الأول: حقيقة الاحتيال في العلاقات الخارجية وأنواعه وأحكامه	١
المبحث الأول: حقيقة الاحتيال والعلاقات الخارجية	٢
المطلب الأول: حقيقة الاحتيال لغة واصطلاحا	٢
الفرع الأول: الاحتيال لغة	٢
الفرع الثاني: تعريف الألفاظ ذات الصلة بالاحتيال	٢
الفرع الثالث: الاحتيال في اصطلاح الفقهاء	٤
اولا: المعنى العام	٤
ثانيا: المعنى العرفي	٥
ثالثا: المعنى الخاص	٥
التعريف المختار	٧
شرح التعريف ومحترزاته	٧

الفرع الرابع: الاحتيال في القانون	٨
المطلب الثاني: حقيقة العلاقات الخارجية	٩
الفرع الأول: تعريف العلاقات الخارجية لغة	٩
الفرع الثاني: تعريف العلاقات الخارجية اصطلاحا	٩
المطلب الثالث: حقيقة الدولة وأركانها	١١
الفرع الأول: تعريف الدولة لغة	١١
الفرع الثاني: تعريف الدولة اصطلاحا	١١
الفرع الثالث: أركان الدولة	١٤
الفرع الرابع: تعريف الدولة الإسلامية	١٥
شرح التعريف ومحترزاته	١٦
المطلب الرابع: حقيقة دار الإسلام ودار الكفر	١٨
الفرع الأول: تعريف دار الإسلام في المذاهب الأربعة	١٨
التعريف المختار وشرحه	١٨
الفرع الثاني: تعريف دار الكفر في المذاهب الأربعة	٢٠
التعريف المختار وشرحه	٢٠
المطلب الخامس: حقيقة الاحتيال على الدولة الإسلامية في العلاقات الخارجية	٢١
شرح التعريف	٢١
المبحث الثاني: الأدلة الشرعية على منع الاحتيال في العلاقات الخارجية	٢٣
المطلب الأول: الأدلة الشرعية على تحريم الاحتيال في الأحكام عامة	٢٣
الفرع الأول: الأدلة من الكتاب	٢٣
الفرع الثاني: الأدلة من السنة	٢٣

الفرع الثالث: الإجماع	٢٨
المطلب الثاني: الأدلة الشرعية على تحريم الاحتيال في العلاقات الخارجية	٢٩
الفرع الأول: الأدلة من الكتاب	٢٩
الفرع الثاني: الأدلة من السنة:	٣١
الفرع الثالث: الإجماع:	٣٤
المبحث الثالث: أقسام الاحتيال وأحكامه	٣٥
المطلب الأول: أقسام الاحتيال وأحكامه عند العلماء	٣٥
الفرع الأول: أقسام الاحتيال باعتبار حقيقته	٣٥
الفرع الثاني: أقسام الاحتيال باعتبار حكمه	٣٩
الفرع الثالث: أقسام الاحتيال باعتبار مقاصده	٤١
المطلب الثاني: علاقة التقسيم بالاحتيال في العلاقات الخارجية	٤٥
الفصل الثاني: أثر الاحتيال على الدولة الإسلامية في حالة الحرب	٤٧
المبحث الأول: أثر الاحتيال في الأحكام المتعلقة بالقتال	٤٨
المطلب الأول: الأثر المترتب على تجنيد دار الحرب للجواسيس	٤٨
توطئة	٤٨
الفرع الأول: تعريف الأثر	٤٩
الفرع الثاني: تعريف الجاسوس	٥٠
التعريف المختار	٥١
الفرع الثالث: حكم الجاسوس المسلم	٥٢

الفرع الثاني: حكم استتابة الجاسوس المسلم	٦٨
المطلب الثاني: أثر التقنية الحديثة في التجسس على الدولة الإسلامية	٧٠
الفرع الأول: تعريف التقنية الحديثة في التجسس	٧٠
الفرع الثاني: صور التقنية الحديثة في التجسس	٧١
الفرع الثالث: الآثار الشرعية لاستخدام التقنية الحديثة في التجسس	٧٤
أولا: تعريف القرينة لغة واصطلاحاً	٧٥
ثانيا: مدى حجية القرائن في الإثبات عند الفقهاء	٧٥
ثالثا: أثر التقنية الحديثة في التجسس على الإثبات	٨٤
المطلب الثالث: أثر استغلال دار الحرب للشائعات في الدولة الإسلامية	٨٦
الفرع الأول: تعريف الشائعات	٨٦
الفرع الثاني: أسباب انتشار الشائعات وأهدافها	٨٦
الفرع الثالث: عقوبة مروجي الشائعات في المجتمع الإسلامي	٨٩
حكم الغزو مع الإمام إذا كان مثبطا مرجفاً	٩٣
حكم مشاركة المرجفين والمخذلين في القتال	٩٣
المبحث الثاني: أثر الاحتيال في الأحكام المتعلقة بالأسارى	٩٥
المطلب الأول: تعريف الأسير لغة واصطلاحاً	٩٥
المطلب الثاني: تترس العدو بأسرى المسلمين	٩٦
الفرع الأول: تعريف التترس لغة واصطلاحاً	٩٦
الفرع الثاني: أثر تترس العدو بأسرى المسلمين	٩٦

أولا: حكم رمي الترس من المسلمين عند الاضطرار	٩٧
ثانيا: حكم رمي الترس من المسلمين لحاجة القتال	١٠٧
الفرع الثالث: أثر قتل الترس إذا كانوا مسلمين	١٠٩
المطلب الثالث: تحصن العدو بأسرى المسلمين وأطفالهم	١١٣
الفرع الأول: تعريف التحصن لغة واصطلاحا	١١٣
الفرع الثاني: أثر تحصن العدو بأسرى المسلمين	١١٣
الفرع الثالث: أثر رمي الحصن إذا كان فيه أسرى	١١٨
الفرع الرابع: مسؤولية تحمل الدية هل يقع على العاقلة أم بيت المال؟	١١٨
المطلب الرابع: حكم إسلام الأسير	١٢٠
الفرع الأول: حكم أسرى الكفار إذا أسلموا	١٢٠
الفرع الثاني: أثر احتيال الأسير بإعلان إسلامه	١٢٢
المبحث الثالث: أثر الاحتيال في الأحكام المتعلقة بالفيء والغنائم	١٢٤
المطلب الأول: تعريف الفيء والغنائم	١٢٤
الفرع الأول: تعريف الفيء لغة واصطلاحاً	١٢٤
الفرع الثاني: تعريف الغنيمة لغة واصطلاحاً	١٢٤
المطلب الثاني: التدخل العسكري في أراضي الدولة الإسلامية	١٢٦
الفرع الأول: حقيقة التدخل العسكري	١٢٦
الفرع الثاني: أثر التدخل الأجنبي في أراضي المسلمين	١٢٧
المطلب الثالث: الاستيلاء على أراضي المسلمين بالشراء	١٢٩
الفرع الأول: حكم بيع الأرض العشرية إلى ذمي	١٢٩
الفرع الثاني: أثر إحياء الموات في انتقال الملكية لأهل الذمة	١٣٠

المطلب الرابع: أثر احتيال اليهود في اغتصاب أرض فلسطين	١٣٤
توطئة	١٣٤
الفرع الأول: حكم بيع شيء من أرض فلسطين لليهود	١٣٦
أولاً: قرار اجتماع علماء الأمة الإسلامية في القدس	١٣٧
ثانيا: فتوى العلامة محمد رشيد رضا	١٣٨
ثالثا: فتوى علماء المسلمين المحرِّمة للتنازل عن فلسطين	١٣٨
الفرع الثاني: عقوبة من يبيع شيئا من فلسطين لليهود	١٣٩
الفصل الثالث: أثر الاحتيال على الدولة الإسلامية في حالة السلم	١٤١
المبحث الأول: أثر الاحتيال في عقد الذمة	١٤٢
المطلب الأول: حقيقة عقد الذمة لغة واصطلاحًا	١٤٢
الفرع الأول: عقد الذمة لغة	١٤٢
الفرع الثاني: عقد الذمة في الاصطلاح	١٤٢
المطلب الثاني: أثر دفع الجزية تحت مسمى آخر في نفوذ عقد الذمة	١٤٤
الفرع الأول: حكم دفع الجزية تحت مسمى آخر	١٤٤
الفرع الثاني: الآثار المترتبة على أخذ الجزية بمسمى الزكاة	١٥١
أولا: حكم تضعيف الزكاة على من يبذلها بدلا عن الجزية	١٥١
ثانيا: هل تجب الزكاة على أطفالهم ونسائهم	١٥٢
ثالثا: مصرف الزكاة المأخوذة منهم	١٥٥
المطلب الثالث: أثر الاحتيال في شروط عقد الذمة	١٥٨
الفرع الأول: أثر التجسس على عقد الذمة	١٥٨

الفرع الثاني: حكم الذمي يحتال لفتنة المسلمين عن دينهم	١٦٠
الفرع الثالث: حكم الذمي يصيب المسلمة باسم نكاح	١٦٠
المبحث الثاني: أثر الاحتيال في عقد الهدنة والمعاهدات	١٦٦
المطلب الأول: حقيقة الهدنة والمعاهدات لغة واصطلاحًا	١٦٦
الفرع الأول: الهدنة والمعاهدات لغة	١٦٦
الفرع الثاني: الهدنة والمعاهدة اصطلاحاً	١٦٦
المطلب الثاني: أثر الاحتيال في صيغة عقد الهدنة وألفاظها	١٦٨
الفرع الأول: حكم قول الكفار: «صالحناكم مطلقاً»:	١٦٨
الفرع الثاني: صيغة «نصالحكم على أنه إذا نقض فلان فالصلح لاغ»	١٧٢
المطلب الثالث: أثر خيانة المعاهدين في استدامة عقد الهدنة	١٧٥
المطلب الرابع: أثر الشروط المتضمنة للاحتيال في الهدنة والمعاهدات	١٧٨
الفرع الأول: أثر الاحتيال باشتراط بذل المسلمين مالاً لأهل الحرب	١٧٨
الفرع الثاني: أثر الاحتيال باشتراط رد المسلمين إلى الكفار	١٨١
المبحث الثالث: أثر الاحتيال في عقد الأمان	١٨٦
المطلب الأول: حقيقة عقد الأمان لغة واصطلاحاً	١٨٦
الفرع الأول: الأمان لغة	١٨٦
الفرع الثاني: الأمان اصطلاحا	١٨٦
المطلب الثاني: أثر الاحتيال للحصول على عقد الأمان	١٨٧

الفرع الأول: حكم ادعاء الحربي الأمان	١٨٧
الفرع الثاني: حكم تسلل الحربي إلى دار الإسلام	١٨٨
الفرع الثالث: استغلال أسرى المسلمين طلبا للأمان	١٩١
المطلب الثالث: أثر احتيال المستأمنين بأمن الدولة الإسلامية وسلامتها	١٩٤
توطئة	١٩٤
الفرع الأول: أثر التجسس على عقد الأمان	١٩٤
الفرع الثاني: أثر قطع الطريق على عقد الأمان	٢٩٦
المبحث الرابع: أثر الاحتيال في المفاوضات	٢٩٨
المطلب الأول: حقيقة المفاوضات ومشروعيتها	٢٩٨
الفرع الأول: حقيقة المفاوضات لغة واصطلاحاً	٢٩٨
الفرع الثاني: مشروعية المفاوضات في الإسلام	٢٠٠
المطلب الثاني: صور الاحتيال على الدولة الإسلامية في المفاوضات	٢٠٥
المطلب الثالث: الآثار الشرعية المترتبة على الاحتيال في المفاوضات	٢٠٨
خاتمة	٢١٣
أهم النتائج	٢١٤
التوصيات	٢١٩
فهرس الآيات القرآنية	٢٢١
فهرس الأحاديث	٢٢٥
فهرس الآثار	٢٢٧
فهرس المصادر والمراجع	٢٢٨

فهرس الموضوعات	٢٤٤
ملخص باللغة العربية	٢٥٣
ملخص باللغة الانجليزية	٢٥٤

ملخص

تشيرُ هذه الدراسةُ إلى أساليبِ الخداعِ التي تُستخدمُ من قِبَلِ دارِ الحربِ للإضرارِ بالدولةِ الإسلاميةِ في أصلِ وجودها أو توابعه، وما يترتَّبُ على ذلك من أحكامٍ عمليةٍ وآثارٍ فقهيةٍ سواءٌ كانَ ذلك في حالةِ الحربِ أو السلمِ وما ينتجُ عنهما، وقد ظهرَ من خلالِ هذا البحثِ أنَّ الاحتيالَ على الدولةِ الإسلاميةِ في العلاقاتِ الخارجيةِ ممنوعٌ شرعاً، واتفقتْ على ذلكَ دلالةُ الكتابِ والسنةِ وإجماعُ علماءِ الأمةِ، وينقسمُ الاحتيالُ إلى ما يفوِّتُ الضَّروراتِ أو الحاجيَّاتِ أوِ التحسيناتِ، وطرقُ الاحتيالِ التي يتَّخِذُها أهلُ الحربِ كثيرةٌ ومتنوعةٌ، وللعلمِ الحديثِ والتقنيةِ المعاصرةِ مجالٌ فسيحٌ في تطوُّرِها وخطورتها، ويختلفُ الأثرُ الشرعيُّ على حَسَبِ كُلٍّ منها؛ وهو في حالةِ الحربِ مدفوعٌ بالعقوباتِ الرادعةِ واليقظةِ البالغةِ وتغليبِ المصالحِ الكليةِ على الفروعِ الجُزئيَّةِ، وفي حالةِ السِّلم وما ينشأُ عنها من مصالحاتٍ وعهودٍ يُدفعُ بإبطالِ هذهِ العقودِ ونبذها على سواءٍ، فما استقامتْ دولةُ الحربِ في عهودها استقامتْ لها دولةُ الإسلامِ، والاحتيالُ في المفاوضاتِ يوجِبُ اتخاذَ موقفٍ حاسمٍ مبناهُ اجتهادُ إمامِ المسلمين في ذلك، والأصلُ في التفاوضِ الجوازُ لمصلحةٍ راجحةٍ وهذا في غيرِ العدوِّ المغتصبِ لديارِ الإسلامِ، فإنَّ الأصلَ تحريمه إلا لضرورة، واحتيالُهم في هذه الحالة مبطلٌ للاستثناءِ الطارئِ كما هو حالُ اليهودِ في فلسطين.

Abstract

This study tackles the techniques of deception used by the house of war to harm the Islamic state at the origin of its existence or its affiliates.It also sheds light on the resulted practical provisions and theoretical jurisprudence, whether it's in peace or war. This research shows that deception on the Islamic state, in the Foreign Relations, is religiously forbidden according to Quran, Sunnah and the consensus of the nation's scientists. Deception is classified according to necessities, needs or improvements. Additionally, methods of deception that used by the people of war are many and varied, Modern science and contemporary technology are playing vital roles in its development and danger. The theoretical jurisprudence is also varied as follows: In war, it's sentenced with deterrent penalties, awakening and giving priority to the public interests rather than personal interests. Furthermore, in peace, reconciliations and covenants, these agreements must be discarded. Moreover, if the state of war respected its agreements, the Islamic state would respect them. Deception in negotiation requires taking a decisive decision based on the diligence of the Imam. Negotiation is permissible, provided that it is a preponderant interest and with the enemy who is not occupying the Islamic countries. It is originally forbidden unless it is necessary, and in this case, this deception invalidates the emergency exception as it is the case with the Jews in Palestine.