

المناهج الأصولية في دراسة دلالة حديث (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) على حكم الإكراه في الدين

أ. د. عارف عز الدين حامد حسونه

أستاذ الفقه وأصوله في قسم الشريعة والدراسات الإسلامية، كلية القانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة
البريد الإلكتروني: Aref.h@uaeu.ac.ae

(قدم للنشر في ١٤٤٢/٠١/٠٥هـ؛ وقبل للنشر في ١٤٤٢/٠٤/٢٦هـ)

المستخلص: ثبت بالتواتر قولُ النبي ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله). وقد اختلفت المناهج الأصولية في دراسة دلالة - ظاهراً - على مشروعية الإكراه في الدين؛ حتى فصلت في هذا البحث منهجين للأقدمين في تقرير دلالة على تلك المشروعية، وأحصيت للمعاصرين أربعة مناهج في نفي دلالة عليها: فأول هذه الأربعة: تقييد إطلاق الحديث بأدلة أخذ الجزية من كل كافر. ويؤخذ عليه استلزامه نسخ المتواتر بالآحاد في حق الوثنيين. وثانيها: نسخ الحديث بآية النهي عن الإكراه في الدين. ويؤخذ عليه أنه نسخٌ للمتأخر بالمتقدم. وثالثها: إسقاط حججته بكثرة الاحتمالات في لفظ (الناس) منه. ويؤخذ عليه جعله العامّ مُجملاً. ورابعها: تخصيص الحديث بالحريين المعتدين. ويؤخذ عليه إهمال دلالة الإيماء فيه إلى علية وصف الشرك. وعلى هذا فقد هدفت من هذا البحث إلى اقتراح منهج أصولي جامع في دراسة دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين، تحصل به السلامة عن هذه المآخذ على تلك المناهج، ويُجمع به بين أدلة القضية كلها على وجه أنتج أن الإكراه على الإسلام ممنوع في حق كل كافرٍ، ولكن الكافر الحربي إن بادر بالإسلام - أثناء القتال أو بعد القدرة عليه - ولو لوأذا من القتل، صح إسلامه، وعُصم به دمه، لكن احتياطاً لعصمة دم المسلم، لا لصحة إسلام المكره في الأصل، ولا لجواز الإكراه على الإسلام. على أن هذه الصورة من صور الإكراه في الدين - إن عدناها إكراهاً وليست كذلك على التحقيق - خارجة عن عموم الإكراه في آية النهي عنه؛ تخصيصاً لعمومها بهذا الحديث في هذه الصورة عيناً، مع أنها إنما جازت في حق أهل الكتاب والمجوس إلى حين نسخ جوازها بدليل مشروعية قبول الجزية منهم، وفي حق الوثنيين إلى حين نسخ جوازها بدليل مشروعية خروجهم من دار الإسلام إن هم أبوه، ولم تقبل منهم الجزية.

الكلمات المفتاحية: الإكراه في الدين، الوثنيون، الجهاد.

The Methodologies of Schools of the Principles of Islamic Jurisprudence in directing & explaining the indication & connotation of the prophetic saying: “I was commanded to fight the people till they say there is no god but Allah” on its legitimacy in compulsion in religion

Prof. Aref Izzeddin Hamed Hassouneh

*Professor of Jurisprudence and its Foundations in the Department of Sharia and Islamic Studies, College of Law, United Arab Emirates University
Email: Aref.h@uaeu.ac.ae*

(Received 24/08/2020; accepted 11/12/2020)

Abstract: the prophetic saying “I was commanded to fight the people till they say there is no god but Allah” is considered a Mutawtir (has a total consensus in terms of its authenticity), and by its direct superficial indication it allows or legalizes to force people to be Muslims.

Muslim scholars investigated and searched in depth this indication & connotation and they differed in their methodologies in directing or interpreting this saying. This research has studied these deferent methodologies, by explaining and highlighting them, then explaining the defects and weakness points from the principles of Islamic jurisprudence point of view, then it suggested the best methodology in how to understand and explain this prophetic saying and what is the exact correct meaning of it.

Key Words: compulsion in religion, The pageans, Jihad.



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق والمرسلين،
وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فقد تواتر عن النبي ﷺ قوله: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله). وهو ما أشكل من ظاهره دلالته على مشروعية الإكراه في الدين، وجبر الناس على الإسلام؛ حتى استعمله بعض العلماء في تجويز إكراه كل كافر، ولو ذميًّا أو مستأمنًا، واستعمله جمهورهم في تجويز إكراه الحربي والوثني لا غير. وقد هال هذا طائفة من العلماء المعاصرين؛ فانتصبوا لنفيه ورفع دلالة الحديث عليه، مستثمرين في ذلك أوجهًا من المشكل فيه، هي: الاشتراك اللفظي في آل التعريف من كلمة (الناس)، وفي الحرف (حتى)، والتعارض بينه وبين أدلة مشروعية الجزية، وأدلة النهي عن الإكراه في الدين؛ ولهذا اختلفت المناهج الأصولية في دراسة دلالة هذا الحديث على مشروعية الإكراه في الدين؛ بين مقرر لتلك الدلالة - موسّعا، أو مضيّقًا - ورافع لها جملة. وقد فصلت في هذا البحث منهجين للأقدمين في تقرير دلالاته على تلك المشروعية، وأحصيت للمعاصرين أربعة مناهج في رفع دلالاته عليها؛ مبيّنًا في أثناء ذلك المآخذ الأصولية على كل منهج من تلك المناهج الستة، ومقترحا من ثمّ منهجا أصوليًا جديدًا يخلص من تلك المآخذ، ويجمع بين أدلة القضية.

* الدراسات السابقة:

لم أجد - في حدّ بحثي - من أفرد هذا الحديث الشريف بدراسة مستقلة يبحث

فيها عن مناهج الأقدمين والمعاصرين في دراسة دلالاته على مشروعية الإكراه في الدين، ومناقشتها مناقشة علمية وافية؛ فكل ما وجدته من الدراسات المستقلة دراسةً واحدةً بعنوان «وقفات أصولية تزيل الالتباس في فهم حديث أمرت أن أقاتل الناس»، وهي بحث للدكتور عبدالله فتحي سيد أحمد، منشور في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بجامعة الأزهر، عام ٢٠١٧م، ويؤخذ على الباحث فيه أنه لم يُفصّل المناهج الأصولية المختلفة في دراسة دلالة الحديث، ولم يُورد أدلتها ولا مناقشته إياها؛ بل اقتصر على بيان الرأي الذي اختاره، مستغرقاً في بيانه والاستدلال له، مع تناقض في بعض ما قاله، وسوء فهم لبعض ما نقله، كما تأتي الإشارة إليه. وأما ما عدا هذه الدراسة المستقلة فلا يعدو كونه مباحثاتٍ مختصرةً في أثناء كتب التفسير والحديث والفقهاء المعاصرة والقديمة، أو على بعض مواقع الانترنت لبعض العلماء المعاصرين؛ ولعلّ أشمل وأعمّ ما وجدته من ذلك أربع مقالات:

أولها: مقالة محمد بن الأزرق^(١)، بعنوان: «حديث (أمرت أن أقاتل الناس): ناقصٌ مشوّهُ يؤسّس لثقافة التطرّف»، وفي مقالته هذه تناقضاتٌ، ومغالطاتٌ، وتجاوزٌ على الأئمة من علماء المسلمين الأقدمين بما لا يليق من القول.

وثانيها: منشور على شبكة الألوكة للدكتور ربيع أحمد، بعنوان: «الدرر والفوائد من حديث (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله) والرد على

(١) انظر مقالته على الموقع الإلكتروني:

<https://www.hespress.com/writers/291120.html>

وهو - كما عرف بنفسه في ذيل مقاله - «خريج دار الحديث الحسنية في المغرب، وخطيب جمعة موقوف بسبب مقالاته وآرائه، وأستاذ التربية الإسلامية بالتعليم الثانوي».

المغرضين والزائغين»^(١). وقد أطال فيه الكاتب بشرح ألفاظ الحديث وما تعلق ببعضها من مباحث كلامية، وأحكام فقهية، ولكنه - مع طول شرحه - لم يُوفِّ بشيء من مقاصد بحثي هذا.

وثالثها: مقالة طويلة بعنوان: «المعني الصحيح لحديث النبي ﷺ (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله)»، منشورة على صفحة (ردود أزهريّة على المتهجمين على السنة النبوية) على الفيسبوك^(٢)، وقد نُقلت في المقالة أقوال لبعض علماء الأزهر في توجيه دلالة الحديث على نحو يمنع دلالة على مشروعية الإكراه في الدين، إلا أنها لم تخل من تلبس ظاهر في تفسير بعض ما نقله كاتبها من كلام العلماء الأقدمين في شرح الحديث.

ورابعها: ورقة علمية للباحث علاء إبراهيم عبد الرحيم بعنوان: «دفع الشبهات عن حديث أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله»، منشورة برقم ٢٥ ضمن أوراق علمية نشرها مركز (سلف) للبحوث والدراسات^(٣). وفيها تخصيص الحديث بالمحاربين من المشركين لا غير، وردُّ شبهة معارضته بآية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: من الآية ٢٥٦]، ردًّا لا تحقيق فيه.

(١) انظر المقالة على الموقع الإلكتروني:

<https://www.slideshare.net/ssuserfb3494/ss-41154678>

(٢) على الموقع الإلكتروني:

<https://www.facebook.com/1583876748542429/posts/1586611364935634/>

(٣) انظر الورقة العلمية على الموقع الإلكتروني:

<https://salafcenter.org/1749/>

والأستاذ علاء إبراهيم باحث في مركز (سلف) للبحوث والدراسات الذي يشرف عليه الدكتور محمد بن إبراهيم السعيد.

وعلى أية حال فإن ما يزيده بحثي هذا على هذه الدراسات السابقة، وعلى ما استقرَّ أنه من شروح هذا الحديث والمقالات والمباحث التي عليه مدارها - ستُّ زيادات:

الأولى: بحث ما لم تتعرض له تلك الدراسات من دلالة السكوت في الحديث عن ذكر الجزية قبل تشريعها - على مشروعية الإكراه في الدين آنذاك، مع أن نفي تلك المشروعية في تلك الدراسات متوقَّف على بحث هذه الدلالة.

الثانية: إثبات أن الإكراه على الإسلام محرَّم وممنوعٌ في حق كل كافر، وأن إسلام الكافر المكروه لا يصح شرعا ولا يرتبُ عصمةً دمه، إلا احتياطا لعصمة دم المسلم، بلحاظ احتمال كونه أسلم إيمانا لا خوفا من القتل؛ حتى لو قطعنا بأنه أسلم خوفا لا إيمانا، لم يُعصَم بإسلامه.

الثالثة: إثبات أن الإكراه على الإسلام قبل تشريع الجزية، ما كان في صورة إكراه آحاد الكفار عليه إذا لم يبادروا به؛ بل في صورة مبادرة الحربي بالإسلام - أثناء القتال، أو بعد القدرة عليه - لا إيمانا، بل لأنَّ به - لا غير - يُعصم دمه وماله. وهذا إن عدنا هذه الصورة إكراه في الدين؛ وليست هي على التحقيق كذلك.

الرابعة: المباحث في مشروعية خيار (الخروج من دار الإسلام) بدلا عن القتل في حق من لا تقبل منه الجزية؛ بحيث ترتفع بهذا الخيار جميع صور الإكراه في الدين في حق هؤلاء.

الخامسة: تتبُّع المناهج الأصولية في دراسة دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين، ثم بيان المآخذ الأصولية على كلِّ منها، والمصير في الحديث - من ثم - إلى الوجه الذي يقع به الخلاص من تلك المآخذ جملةً.

السادسة: الاستدراك على بعض الكاتبين فيما وقع لهم من الخطأ في الاستدلال ببعض ألفاظ الحديث، وبخاصة من ذلك استدلالهم بصيغة المفاعلة (أقاتل)؛ لتخصيص الحديث بالحريين من أهل الكفر دون غيرهم.

*** مشكلة البحث:**

تنحصر مشكلة البحث في الإجابة على الأسئلة الآتية:
ما المناهج الأصولية المسلوكة في دراسة دلالة حديث (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) على حكم الإكراه في الدين؟ وهل إكراه الكافر على الإسلام مشروع في الفقه الإسلامي، أم ليس مشروعاً؟ وما دليل عدم مشروعيته؟ وكيف يُرفع التعارض بين ظاهر هذا الحديث وآية النهي عن الإكراه في الدين؟

وما المنهج الأصولي المقترح الذي يقع به السلامة عن أي إشكال إصولي في تفسير هذا الحديث وبيان مدلوله؟

*** منهجي في البحث:**

سلكت في هذا البحث المنهج الاستقرائي؛ لتتبع آراء الفقهاء وأدلتهم من مظانها، والمنهج النقدي؛ لمناقشة تلك الآراء وأدلتها، والمنهج الاستنباطي؛ لاستنباط بعض الأحكام الشرعية من الحديث وبعض الأدلة الأخرى.

*** خطة البحث:**

- وضعت البحث - بعد المقدمة - على الصورة الآتية:
- **المبحث الأول:** نص الحديث ورواياته وتاريخ وروده، وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: نص الحديث ورواياته.
- المطلب الثاني: تاريخ وروده.
- **المبحث الثاني: المناهج الأصولية في دراسة دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين، وفيه مطلبان:**
 - المطلب الأول: المنهج الأصولي في تقرير دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين، وفيه ثلاثة فروع:
 - * الفرع الأول: المنهج الأصولي في تقرير دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين في حق كل كافر ولو معاهدا.
 - * الفرع الثاني: المنهج الأصولي في تقرير دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين في حق الكافر الحربي دون المعاهد.
 - * الفرع الثالث: المنهج الأصولي في تقرير دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين في حق الوثنيين فقط.
 - المطلب الثاني: المناهج الأصولية في رفع دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين جملة، وفيه أربعة فروع:
 - * الفرع الأول: تقييد إطلاق الحديث بأدلة مشروعية أخذ الجزية من كل كافر.
 - * الفرع الثاني: نسخ الحديث بآية النهي عن الإكراه في الدين.
 - * الفرع الثالث: إسقاط حجية الحديث بكثرة الاحتمالات في لفظ (الناس) منه.
 - * الفرع الرابع: المنهج الأصولي المقترح في نفي دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين جملة.
- **الخاتمة: وفيها أهم النتائج.**

هذا وأسأل الله لي التوفيقَ والرشاد والسداد فيما تصدّيتُ من هذا البحث له، وأن يغفر لي هجومي على البحث في حديث نبيه ﷺ، مع قلة علمي، وضعفي، وهوان أمري؛ فلولا أن أدفعَ عن السنة ما استطعت، ولولا الطمعُ من الله بتوفيقه وعونه، ومن الناظر في بحثي بتسامحه؛ لما اجترأتُ، ولا اقتحمت، والله وليُّ الذين آمنوا، والحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول

نص الحديث ورواياته وتاريخ وروده

وفيه مطلبان:

* المطلب الأول: نص الحديث ورواياته وحكمه.

هذا الحديث متواتر^(١)، وقد روي بأكثر من رواية صحيحة، إلا إنها جميعاً متقاربة، وفي بعضها زيادة ليست في غيرها؛ وفي بعضها دون بعض ذكرٌ مناسبٌ للحديث أو سببٍ وروده، وأنا هنا أورد الحديث برواياته المتضمنة للزيادات والمناسبات؛

(١) ورد هذا الحديث الشريف في أكثر من مصنف من المصنفات المختصة بالأحاديث المتواترة. انظر مثلاً: الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة، السيوطي، (ص ٣٤-٣٥) علماً بأن السيوطي التزم في كتابه هذا أن لا يورد فيه إلا ما بلغت روايته من الصحابة عشرة فصاعداً. وانظر أيضاً: نظم المتناثر من الحديث المتواتر، الكتاني، (ص ٣٩-٤٠) حيث سُمي الكتاني من رواته تسعة عشر صحابياً، وهو العدد الذي ذكره خليل الميس أيضاً في تحقيقه على الأزهار المتناثرة. وانظر أيضاً: لقط اللآلي المتناثرة من الأحاديث المتواترة، الزبيدي، (ص ١٣٣-١٣٦) وقد سُمي الزبيدي من رواته خمسة عشر صحابياً. وكذلك قال المناوي فيه: «وهو متواتر؛ لأنه رواه خمسة عشر صحابياً». فيض القدير شرح الجامع الصغير، المناوي (٢/ ١٨٨). وقد استقصى الألباني طرقه جميعاً عن سبعة من الصحابة رضي الله عنهم، ثم قال: ثم إن الحديث قد رواه غير من ذكرنا من الصحابة، فمن شاء الاطلاع على ذلك فليراجع (مجمع الزوائد). انظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة، الألباني (١/ ٧٦٤-٧٧٠)، برقم (٤٠٧)، ومجمع الزوائد، الهيثمي (١/ ٢٤-٢٦)، برقم (٤٦ - ٥٤). وقد صرح بتواتره أيضاً: الألباني، وأحمد شاكر، كما نقلته عنهما في تخريج بعض رواياته تالياً.

اعتباراً بضرورة ذلك في توجيه معاني الحديث واستنباط أحكامه؛ على النحو الآتي:
قال رسول الله ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني نفسه وماله، إلا بحقه، وحسابه على الله)^(١).

وفي رواية أنه ﷺ قال: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا لحقها، وحسابهم على الله. ثم قرأ رسول الله ﷺ: ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ۖ إِلَّا مَنْ تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ ۗ فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ﴾ [الغاشية: ٢٢-٢٤]^(٢).

وفي رواية: أن رسول الله ﷺ قال يوم خيبر: (لأعطين هذه الراية رجلاً يحب الله ورسوله، يفتح الله على يديه). قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ما أحببت الإمارة إلا يومئذ،

(١) أخرجه هذا اللفظ: أحمد في مسنده، مسند أبي هريرة، (٧/ ١٩١)، وقال فيه أحمد شاكر: «حديث صحيح متواتر». والبخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب دعاء النبي ﷺ إلى الإسلام والنبوة (٣/ ١٠٧٧)، برقم (٢٧٨٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، (١/ ٥١)، برقم (٢٠)، وقد حكم الألباني على هذا الحديث بأنه «صحيح متواتر». انظر: تعليقات الألباني على سنن أبي داود، (٢/ ٥٠) الحديث رقم (٢٦٤٠).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، (١/ ٥٢)، برقم (٢١) بدون زيادة (إلا من تولى وكفر فيعذبه الله العذاب الأكبر). وأخرجه بهذه الزيادة: الحاكم في المستدرک على الصحيحين، كتاب التفسير، باب قراءات النبي ﷺ، ومعه تعليقات الإمام الذهبي في التلخيص، (٢/ ٢٧٩)، برقم (٣٠٠٧). وقال فيه الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه». وعلق عليه الذهبي في التلخيص بقوله: «على شرط مسلم».

قال: فتساوَرْتُ لها؛ رجاءً أن أدعى لها، قال: فدعا رسول الله ﷺ عليَّ بن أبي طالب ﷺ، فأعطاه إياها، وقال: (امش ولا تلتفت حتى يفتح الله عليك). قال: فسار علي شيئا، ثم وقف ولم يلتفت، فصرخ: يا رسول الله، على ما أقاتل الناس؟ قال: (قاتلهم حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله؛ فإذا فعلوا ذلك فقد منعوا منك دماءهم وأموالهم، إلا بحقها، وحسابهم على الله)^(١). وقد صرح ابن حمزة الحسيني بأن هذه الواقعة من وقائع غزوة خيبر هي سبب ورود هذا الحديث^(٢).

وفي رواية: عن معاذ بن جبل ﷺ أن رسول الله ﷺ أدلج للناس في غزوة تبوك، ثم قال: (يا معاذ، إن شئت حدثتك برأس هذا الأمر وقوامه. فقلت: بلى، بأبي وأمي يا رسول الله، قال: إن رأس هذا الأمر أن تشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وتشهد أن محمدا عبده ورسوله، وإن قوام هذا الأمر إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، إنما أمرت أن أقاتل الناس حتى يقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، ويشهدوا أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، فإذا فعلوا ذلك اعتصموا وعصموا دماءهم إلا بحقها، وحسابهم على الله)^(٣).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة ﷺ، باب من فضائل علي بن أبي طالب ﷺ، (٤/١٨٧١)، برقم (٢٤٠٥).

(٢) انظر: البيان والتعريف بأسباب ورود الحديث، ابن حمزة الحسيني، (١/١٦٧).

(٣) أخرجه ضمن حديث طويل: أحمد في مسنده، مسند معاذ، طبعة مؤسسة قرطبة، (٥/٢٤٥)، برقم (٢٢١٧٥)، وقال فيه شعيب الأرنؤوط: «الحديث من سؤال معاذ إلى آخره صحيح بطرقه وشواهده». وأخرجه مختصرا: الترمذي في سننه، كتاب الإيمان، باب ما جاء في قول النبي ﷺ أمرت بقتالهم حتى يقولوا لا إله إلا الله وقيموا الصلاة، والأحاديث مذيلة بأحكام =

وفي رواية: أن أوسًا بن أبي أوس الثقفي رضي الله عنه قال: أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في وفد ثقيف، فكننا في قبة، فقام من كان فيها غيري وغير رسول الله صلى الله عليه وسلم، فجاء رجل فساّره، فقال: (اذهب فاقتله. ثم قال: أليس يشهد أن لا إله الا الله؟ قال: بلى، ولكنه يقولها تعوُّذًا. فقال: رُدّه. ثم قال: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله الا الله، فإذا قالوها حرمت عليّ دماؤهم وأموالهم، الا بحقها)^(١). وقد أشار ابن حمزة الحسيني إلى أن هذه الواقعة أيضا سبب ثان لورود هذا الحديث^(٢)، وأن غزوة خيبر لذلك أول سببٍ وُروده، لا سببٌ وُروده الأوحد.

وفي رواية أخرى: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان في غزاة^(٣)، فبارز رجل من المشركين رجلا

- =الألباني عليها، (٤/٥)، برقم (٢٦٠٨)، وقال فيه الألباني: «صحيح». وابن ماجه في سننه، افتتاح الكتاب في الإيمان، باب في الإيمان، (٢٨/١)، برقم (٧٢).
- (١) أخرجه بهذا اللفظ: أحمد، في مسنده، حديث أوس بن أبي أوس الثقفي، (٨/٤)، برقم (١٩٢٠٥)، وقال فيه شعيب الأرنؤوط: «حديث صحيح وهذا إسناد رجاله ثقات رجال الصحيح غير صحابه؛ فقد روى له أصحاب السنن ما خلا الترمذي». والنسائي في سننه الصغرى، (٧/٧)، برقم (٣٩٧٩)، وقال فيه الألباني: «صحيح». والدارمي، في سننه، كتاب السير، باب في القتال على قول النبي صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله الا الله، والأحاديث مذيّلة بأحكام حسين سليم أسد عليها، (٢/٢٨٧)، برقم (٢٤٤٦)، وقال فيه حسين سليم أسد: «إسناده صحيح». في رواية الدارمي زيادة: «قال أوس: وَهُوَ الَّذِي قَتَلَ أَبَا مَسْعُودٍ، قَالَ: وَمَا مَاتَ حَتَّى قَتَلَ خَيْرَ إِنْسَانٍ بِالطَّائِفِ».
- (٢) انظر: البيان والتعريف بأسباب ورود الحديث، (١/١٦٧).
- (٣) لم أجد اسم هذه الغزاة في كتب الحديث وشروحه التي وصلت إليه؛ وبخاصة أن الحديث من الزوائد على الكتب الستة.

من المسلمين، فقتله المشرك، ثم برز له آخرُ من المسلمين، فقتله المشرك، ثم دنا فوقف على النبي ﷺ فقال: على ما تقاتلون؟ فقال: (ديننا أن نقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله، وأن نفيي الله بحقه). قال: والله إن هذا لحسن، آمنت بهذا. ثم تحول إلى المسلمين، فحمل على المشركين، فقاتل حتى قُتل، فحُمِل، فوُضِع مع صاحبيه اللذين قتلتهما. فقال رسول الله ﷺ: (هؤلاء أشد أهل الجنة تحاباً)^(١).

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، (١٣٥/٦)، وأبو نعيم في حلية الأولياء، (٣١٧/٢) - (٣١٨)، وقال فيه أبو نعيم: «هذا حديث غريب، رواه أعلام ثقات، لم نكتبه من حديث أبي عمران إلا من حديث الإمام عبدالله بن المبارك». وأورده الهيثمي، في مجمع الزوائد، باب في شهداء البر والبحر، (٢٩٦/٥)، برقم (٩٥٣١)، وقال فيه: «رواه الطبراني في الكبير والأوسط، وسمع ابن المبارك من المسعودي صحيح؛ فصَحَّ الحديث إن شاء الله؛ فإنَّ رجاله ثقات».

* المطلب الثاني: تاريخ ورود الحديث.

لم يكن بدُّ قبل البحث في التوجيه الأصولي لنفي دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين - من توطئةٍ لذلك ببحث تاريخ وروده أول مرة؛ لأن بذلك - لا غير - يُعلمُ التاريخ بينه وبين معارضه من أدلة مشروعية الجزية، وقوله سبحانه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: من الآية ٢٥٦].

والواقع أنني لم أجد أحداً من شراح هذا الحديث - فيما اطلعتُ عليه من كتبهم - يذكر تاريخ وروده أول مرة؛ إلا أن ابن حمزة الحسيني صرح بأن ما وقع في غزوة خيبر من سؤال علي عليه السلام النبي ﷺ: (علام أقاتل الناس؟) هو سبب ورود هذا الحديث^(١). وهو في الواقع أول سببٍ وروده؛ بما أن السبب الثاني - وهو واقعة الرجل الذي سارَّ النبي ﷺ حين كان مع وفد ثقيف بعد فتح مكة - متأخراً عن تاريخ غزوة خيبر بكثير؛ فإذا كانت غزوة خيبر وقعت في صفر من السنة السابعة للهجرة^(٢)، فقد لزم أن هذا التاريخ هو أول زمنٍ مُتيقَّنٍ لورود هذا الحديث؛ بما هو تاريخ أول سببٍ وروده.

ومهما يكن من أمر فإن ورود هذا الحديث تكرر بعد السنة السابعة للهجرة مرتين على الأقل، إحداهما: في غزوة تبوك في شهر رجب من السنة التاسعة للهجرة^(٣)،

(١) انظر: البيان والتعريف بأسباب ورود الحديث، (١/١٦٧).

(٢) ذكر ابن كثير أن غزوة خيبر كانت في السنة السادسة للهجرة. انظر: السيرة النبوية من البداية والنهاية، ابن كثير، (٢/٣٥٤). وذكر الواقدي أنها كانت في صفر من السنة السابعة للهجرة. انظر: المغازي، الواقدي، (٢/٦٣٤). وذكر ابن حزم وابن حبان أنها كانت في محرم من السنة السابعة للهجرة. انظر: جوامع السيرة النبوية، ابن حزم، (ص ١٦٧)، والسيرة النبوية، ابن حبان، (١/٣٠٠).

(٣) انظر: السيرة النبوية، ابن هشام، (٢/٥١٥).

كما دلت عليه رواية معاذ بن جبل رضي الله عنه. والثانية: حين وفد إلى المدينة وفدٌ ثقيف في شهر رمضان من السنة التاسعة للهجرة^(١) أيضاً، كما دلت عليه رواية أوس بن أبي أوس الثقفي رضي الله عنه، ولكن الحديث في هاتين المرتين اللتين تكرر وروده فيهما، جاء مطلقاً عن التقييد بالجزية غايةً ثانيةً ينتهي إليها قتالُ الناس فيه، على الرغم من أن الجزية كانت سُرعت قبل غزوة تبوك^(٢)، وأن المقصودين بالقتال في تلك الغزوة الروم، وهم أهل كتابٍ تُقبل الجزيةُ منهم باتفاق.

- (١) انظر: المغازي، الواقدي، (٣/٩٦٢)، وجوامع السيرة النبوية، ابن حزم، (ص ٢٠٣).
- (٢) اتفق المفسرون على أن آية الجزية - وهي قوله تعالى: «فَقَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» [التوبة: ٢٩]، نزلت بعد فتح مكة الواقع في العشرين من شهر رمضان من السنة الثامنة للهجرة، وقبل غزوة تبوك الواقعة في شهر رجب من السنة التاسعة للهجرة؛ فتكون الآية في المقطوع به نزلت فيما بين شهر شوال (١٠) من السنة الثامنة للهجرة، وشهر جمادى الآخرة (٦) من السنة التاسعة للهجرة، إلا أن أكثر العلماء على أنها نزلت في السنة التاسعة، ولا بد أن يكون ذلك قبل شهر رجب (٧) منها؛ فتكون على أبعد تقدير نزلت بعد منتصف السنة التاسعة للهجرة. انظر: تفسير الطبري، (٢٠٠/١٤) حيث صرح الطبري بأن آية الجزية نزلت قبل غزوة تبوك. كما صرح ابن كثير وابن القيم أيضاً بأنها نزلت في السنة التاسعة للهجرة قبل غزوة تبوك وبعد الفتح. انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (٢/٥٦)، (٤/١٣٢)، وأحكام أهل الذمة، ابن القيم، (١/٩٠).

المبحث الثاني

المناهج الأصولية في دراسة دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين

وفيه مطلبان:

* المطلب الأول: المنهج الأصولي في تقرير دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين.

المتأمل في ألفاظ الحديث يجد فيها أوجهاً من المُشكل تتيح التصرف والجدل في ألفاظه على النحو الذي يراه كل فريق من المختلفين في توجيه دلالاته على مشروعية الإكراه في الدين؛ وذلك إما للاشتراك اللفظي في ال التعريف من لفظ (الناس) فيه - بما هي مشتركة بين العهد، والاستغراق - وإما للاشتراك اللفظي في الحرف (حتى) - بما هو مشترك بين انتهاء الغاية، والتعليل - وإما للتعارض الظاهري بينه وبين أدلة مشروعية الجزية، وأدلة منع الإكراه في الدين.

والواقع أن هذه الإشكالات الدلالية في ألفاظ الحديث هي مبنى اختلاف المناهج الأصولية في دراسة دلالاته - ظاهراً - على مشروعية الإكراه في الدين؛ وذلك بين منهج مقرر لتلك الدلالة، ومنهج رافع لها؛ وهو ما نوضحه ونُجِّلِي مناهجَه الأصولية في هذا المطلب والذي يليه؛ بادئين بالمنهج المُقرّر؛ فنقول:

- الفرع الأول: المنهج الأصولي في تقرير دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين في حق كل كافر ولو معاهداً.

قرر كثير من العلماء دلالة هذا الحديث على مشروعية الإكراه في الدين، حين قرروا - عملاً بظاهره - مشروعية الإكراه على الإسلام في حق كل كافر، حريباً كان،

أم ذميًّا، أم مستأمنًا. وهو مذهب الحنفية^(١)، وبعض المالكية^(٢)، والشافعية في وجه^(٣).
قال السرخسي: «ولو أكره نصرانيًّا على الإسلام، فأسلم كان مسلمًا... والذميُّ
في هذا، والحربيُّ سواءٌ عندنا»^(٤).

وقال أبو الحسن السُّغدي الحنفي: «الإكراه على اعتناق الإسلام): ولو أن ذميًّا
أكره على الإسلام فأسلم ثم ارتدَّ، فقال مُحَمَّدٌ: هُوَ مُسْلِمٌ، ويُجبر على الإسلام، غيرَ
أنه لا يقتل؛ للشبهة، ولكنه يحبس حتى يُسلم»^(٥).

وفي الاختيار لتعليل المختار: «ولو أكره الذميُّ على الإسلام صحَّ إسلامه، كما
لو قُوتل الحربيُّ على الإسلام فأسلم، فإنه يصحُّ بالإجماع... فإن رجع الذميُّ لا
يُقتل، لكن يُحبس حتى يُسلم؛ لأنه وقع الشكُّ في اعتقاده، فاحتمل أنه صحيح؛ فيقتل
بالردَّة، ويُحتمل أنه غيرُ مُعتقد؛ فيكونُ ذميًّا فلا يقتل، إلا أننا رجحنا جانب الوجود
حالة الإسلام؛ تصحيحًا لإسلامه»^(٦).

وقال الكاساني: «ولو أكره على الإسلام فأسلم، ثم رجع، يُجبرُ على الإسلام،

(١) انظر: المبسوط، السرخسي، (٨٤ / ٢٤).

(٢) انظر: التوضيح في شرح المختصر الفرعي، خليل، (٢١٦ / ٨)، والتبصرة، اللخمي،
(٥٨٠٢ / ١٢).

(٣) انظر: نهاية المطلب في دراية المذهب، الجويني، (١٤ / ١٦٠ - ١٦١)، والمجموع، النووي،
(١٥٩ / ٩).

(٤) انظر: المبسوط، السرخسي، (٨٤ / ٢٤).

(٥) التنف في الفتاوى، السغدي، (٧٠٣ / ٢).

(٦) الاختيار لتعليل المختار، ابن مودود، (١٠٧ / ٢).

ولا يُقتل، بل يُحبس.. والقياس أن يُقتل؛ لوجود الردّة منه.. وجه الاستحسان أنا إنما قبلنا كلمة الإسلام منه ظاهراً؛ طمعاً للحقيقة... فإذا رجع تبين أنه لا مطمع لحقيقة الإسلام فيه، وأنه على اعتقاده الأول؛ فلم يكن هذا رجوعاً.. فلا يُقتل»^(١).

وقال سيدي خليل المالكي: «هل يجوز إكراه الكافر على الإسلام أو لا؟ فروى أشهب وغيره أنه إكراه بحق... وروى في القول الأول أن الإكراه لا يجوز»^(٢). وقال النووي: «المُرتدُّ والحربيُّ إذا أُكْرهَا على الإسلام صحَّ إسلامُهُمَا؛ لأنَّهُ إكْرَاهٌ بِحَقٍّ.. وأما الذمِّيُّ... فإذا أُكْره فهل يصحُّ إسلامه؟ فيه طريقتان، أحدهما: لا يصحُّ وجهًا واحدًا، وهو مقتضى كلام المصنف هنا وآخرون. والطريق الثاني: فيه وجهان... أصحُّهُمَا باتِّفاق الأصحاب: لا يصحُّ»^(٣).

فأما المنهج الأصوليُّ المسلولُ إلى تقرير دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين في حق كل كافر ولو معاهدًا؛ فيقوم على أمرين، هذا - آتيا - تفصيلها والجواب عن كلٍّ منهما:

الأمر الأول: عدُّ الحرف (حتى) من الحديث للتعليل^(٤)، لا لانتهاء الغاية؛ بحيث إن معنى الحديث لذلك: أمرت أن أقاتل الناس من أجل أن يقولوا لا إله إلا الله. لا إلى أن يقولوها، أو إلا أن يقولوها.

(١) بدائع الصنائع، الكاساني، (١٧٨/٧).

(٢) التوضيح في شرح المختصر الفرعي، خليل، (٢١٦/٨).

(٣) المجموع، النووي، (١٥٩/٩).

(٤) لم يصرح أصحاب هذا المنهج بهذا الدليل إلا أنه دالٌّ على مطلوبهم؛ فأوردته ونَبَّهْتُ عليه لذلك.

قال ابن عثيمين في شرح الحديث: «(حتى)، هل هي للتعليل، بمعنى: (أن أقاتل ليشهدوا)، أو هي للغاية، بمعنى (أقاتلهم إلى أن يشهدوا)؟ والجواب: هي تحتل أن تكون للتعليل، ولكن الثاني أظهر، يعني أقاتلهم إلى أن يشهدوا»^(١).

وأقول في جواب هذا الأمر الأول مؤكدا ما قواه الشيخ رحمته الله: نعم الحرف (حتى) في الحديث مشترك لفظي بين معنيي التعليل وانتهاء الغاية، ولكن المعين لإرادة انتهاء الغاية من ذينك المعنيين: الأدلة الآتية التي يثبت بها تحريم إكراه الكافر على الإسلام في صورة حمله عليه بالقوة إن لم يبادر هو به؛ فإن بتلك الأدلة يمتنع حمل (حتى) على معنى التعليل المفيد جواز هذه الصورة.

والأمر الثاني: عدُّ ال التعريف من لفظ (الناس) في الحديث استغرافية لا عهدية؛ بحيث إن لفظ الناس لذلك يتناول بعمومه كل كافر من كتابي، ووثني، وحربي، وذمي، ومستأمن - في مشروعية قتاله حتى يقول لا إله إلا الله، مع أن قتاله حتى يقولها ليس إلا إكراهها له على قولها؛ حين لا يعصمه من القتل إلا ذلك.

قال السرخسي: «ولو أكره نصرانياً على الإسلام، فأسلم كان مسلماً... والأصل فيه... قال رحمته الله: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله)»^(٢).

وقد أوضح ابن قدامة وجه استدلال الحنفية بالحديث بقوله في الذمي إذا أكره على الإسلام: «وقال مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ: يصيرُ مُسْلِمًا فِي الظَّاهِرِ، وَإِنْ رَجَعَ عَنْهُ قَتْلُ إِذَا امْتَنَعَ عَنِ الإِسْلَامِ؛ لِعُمُومِ قَوْلِهِ رحمته الله: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله،

(١) شرح الأربعين النووية، ابن العثيمين، (ص ١٢٧).

(٢) انظر: المبسوط، السرخسي، (٨٤ / ٢٤).

فإذا قالوها، عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها»^(١).

والجواب عن هذا من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن تجوز إكراه الكافر - ولو حربياً - على الإسلام، منافٍ للنهي عن الإكراه في الدين في قوله سبحانه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: من الآية ٢٥٦]. وهو عام في كل إكراه فيه؛ فيعم بالتحريم إكراه الحربي والمعاهد، ذمياً كان المعاهد أم مستأمناً. قال ابن قدامة: «والدليل على تحريم الإكراه، قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: من الآية ٢٥٦]^(٢).

ورّد: بأن الآية فيما كان من الإكراه في الدين إكراهاً بالباطل؛ أما الإكراه على الإسلام؛ فهو إكراهٌ بحق؛ فكان لذلك مشروعاً، ولو في حق المعاهد من ذمّي ومستأمن؛ وبهذا يُجمع بين الآية والحديث؛ بجعل الحديث مخصّصاً عمومها بإخراج ما كان من الإكراه في الدين إكراهاً بحق، وهو الإكراه على الإسلام.

قال خليل مستدلاً لتجوز إكراه الكافر على الإسلام: «روى أشهب وغيره أنه إكراهٌ بحق»^(٣)، وإنما لا يعتبر المكروه عليه إذا كان باطلاً^(٤).

وقال النووي: «المرتد والحربي إذا أكرها على الإسلام صح إسلامهما؛ لأنّه إكراهٌ بحق»^(٥).

(١) المغني، ابن قدامة، (٩/٢٣-٢٤).

(٢) المرجع السابق، (٩/٢٣).

(٣) يعني فهو لذلك جائز.

(٤) التوضيح في شرح المختصر الفرعي، خليل، (٨/٢١٦).

(٥) المجموع، النووي، (٩/١٥٩).

وقال ابن قدامة: «وفارق الحربيّ والمرتدّ؛ فإنّه يجوز قتلُهُما، وإكراهُهُما على الإسلام... لأنّه أُكْرِهَ بحقِّ»^(١).

قلت: الأصل أن الإكراه على الإسلام إن كان جائزاً لأنه إكراه بحق؛ فقد وجب أن يجوز إكراه كل كافر، ولو معاهداً، ولكن من فرق بين الحربيّ والمعاهد في الجواز، فقد استند إلى أن عقد الذمة أو الأمان يتضمن - بحكم الشرع - إقرار المعاهد على دينه إذا بذل الجزية؛ وفي إكراهه على الإسلام نقض لذلك؛ فامتنع لذلك إكراهه عليه، وصار - من هذه الجهة - إكراهاً بغير حق.

قال الجويني في منع إكراه الذمي على الإسلام: «إكراهه عليه غير سائغ، فلئن استدّ ما ذكرناه في إكراه الحربيّ من جهة أنه إكراه بحق، فلا ثبات لهذا المسلك والمكره ذمي»^(٢).

وقال النووي: «وأما الذميّ إذا أُكْرِهَ على الإسلام فهو إكراه بغير حق؛ لأننا شرطنا في الذمة أن نُقرّه على دينه»^(٣).

وقال خليل في منع إكراه الذمي: «لأن الشرع قد أقر الذمي على دينه؛ فلا يُكره على الخروج منه»^(٤).

وقال ابن قدامة في منع إكراه المعاهد على الإسلام: «وأجمع أهل العلم على أن الذميّ - إذا أقام على ما عوهد عليه - والمستأمن لا يجوز نقض عهده، ولا إكراهه»

(١) المغني، ابن قدامة، (٩/٢٣-٢٤).

(٢) نهاية المطلب، الجويني، (١٤/١٦٠-١٦١).

(٣) المجموع، النووي، (٩/١٥٩).

(٤) التوضيح في شرح المختصر الفرعي، خليل، (٨/٢١٦).

على ما لم يلتزمه^(١).

قلت: وأيضا: فإن الجزية إن كانت بدلا عن الإسلام^(٢) في حق الذمي، فقد لزم أن لا يجوز إكراهه عليه؛ وإلا لم يكن لكونها بدلا عنه فائدة. وإن كانت بدلا عن القتل^(٣) في حقه؛ فقد لزم أن لا يجوز إكراهه على الإسلام بالقتل؛ وإلا لم يكن لكون الجزية بدلا عنه فائدة. أما إكراهه عليه بما دون القتل من الإكراه الملجئ؛ فالقائلون بإكراهه لم يشترطوا أن يكون ذلك بما دون القتل.

وعلى أية حال فإذا امتنع الإكراه على الإسلام في حق المعاهد - من ذميٍّ ومستأمنٍ - لما ذكرناه من أنه إكراه بغير حق^(٤)، وأنه لذلك مشمول بعموم آية النهي عن الإكراه في الدين؛ فقد بقي منع الإكراه على الإسلام في حق الحربي أيضا؛ رداً على من أجاز إكراهه عليه؛ عملا بعموم هذا الحديث، واعتبارا بأنه إكراه بحق؛ وأنه لذلك خارج عن عموم الآية؛ وهو ما أقول في إثبات منعه، ومنع إكراه المعاهد معه تبعاً:

ثمة ثلاثة أدلة شرعية تمنع إكراه الحربي - والمعاهد - على الإسلام، وتجعل

(١) المغني، ابن قدامة، (٩/٢٣).

(٢) انظر كون الجزية عند الحنفية بدلا عن الإسلام، في: الهداية، المرغيناني، (٢/٣٨٣).

(٣) انظر كون الجزية عند الحنفية والمالكية والشافعية بدلا عن القتل بسبب الكفر، في: الهداية، المرغيناني، (٢/٤٠٢)، وتفسير القرطبي، (٨/١١٣-١١٤)، وحاشيتا قليوبي وعميرة، (٤/٢٣٠)، ونظراً لكون الجزية بدلا عن القتل، لم تجب على من لا يُقتل من أهل الحرب، كالمرأة والصبي.

(٤) وبهذا يتأكد ما نقله في الفرع الآتي من تصريح الجمهور بأن لفظ الناس في هذا الحديث لِو فُرُصٍ عَامَّةٍ، فهو مخصوص بإخراج كل من تقبل منهم الجزية.

إكراهه لذلك إكراهها بغير حق، ومشمولا بعموم آية النهي عن الإكراه في الدين، وهي:
الدليل الأول: حديث أسامة بن زيد رضي الله عنه، قال: بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم سريةً إلى الحُرقات، فنَدَرُوا بنا فهُرَبُوا، فأدركنا رجُلًا، فلَمَّا غَشِينَاهُ قال: لا إله إلا الله. فضرَبناه حتَّى قتلناه، فعرض في نفسي من ذلك شيءٌ فذكرتُه لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: (من لك بلا إله إلا الله يوم القيامة؟) قال: قُلْتُ: يا رسول الله، إنَّما قالها مخافة السَّلاح والقتل. فقال: (ألا شققت عن قلبه حتَّى تعلم من أجل ذلك أم لا؟!) من لك بلا إله إلا الله يوم القيامة؟! قال: فما زال يقول ذلك حتَّى وددتُ أنِّي لم أسلم إلا يومئذٍ^(١).
والحديث يدلُّ على منع إكراه الكافر على الإسلام، من ثلاثة أوجه:
الوجه الأول: أن قوله صلى الله عليه وسلم: (ألا شققت عن قلبه حتَّى تعلم من أجل ذلك أم لا). في جواب قول أسامة رضي الله عنه: (إنَّما قالها مخافة السَّلاح والقتل). دل بعبارة^(٢) على أن

(١) أخرجه هذا اللفظ أحمد في مسنده، حديث أسامة بن زيد، (١٣٣/٣٦)، برقم (٢١٨٠٢)، وقال فيه شعيب الأرنؤوط: «إسناده صحيح على شرط الشيخين». وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله، (٩٦/١)، برقم (١٥٨)، وأخرجه بنحوه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب بعث النبي صلى الله عليه وسلم أسامة بن زيد رضي الله عنه إلى الحُرقات، (١٤٤/٥)، برقم (٤٢٩٦)، قلت: وقد وقعت سرية الحُرقات في السنة الثامنة للهجرة، أو في رمضان من السنة السابعة. انظر: غزوة مؤتة والسرايا والبعوث النبوية الشمالية، بريك العمري، (ص ١٦١)؛ فأمنًا بذلك دعوى نسخ ما دلَّ عليه الحديث من منع الإكراه في الدين، بحديث الأمر بقتال الناس حتَّى يقولوا لا إله إلا الله الوارد في صفر من السنة السابعة للهجرة، كما مر بيانه.

(٢) أي بدلالة اللفظ على لازم معناه العقلي المقصود أصالة؛ بما أن قوله صلى الله عليه وسلم: (هلا شققت عن قلبه حتَّى تعلم من أجل ذلك أم لا) يلزم عن معناه عقلاً أنه لو علم قطعاً أنه قالها مخافة =

أسامة لو قطع^(١) بأن ذلك الكافر إنما أسلم مخافة السلاح والقتل، لساغ أن لا يُصحح إسلامه، وأن يقتله بعد، وأن النبي ﷺ إنما صحح إسلامه؛ لاحتمال أنه أسلم إيمانا، لا لصحة إسلامه لو أسلم مخافة السلاح والقتل وقطعنا بذلك منه؛ وإلا فلو صحح إسلامه مع القطع بأنه إنما أسلم مخافة السلاح والقتل، واستوى بذلك إسلامه إيمانا وإسلامه خوفا، لما كان لهذا الجواب من النبي ﷺ فائدة^(٢)؛ فإنّ مبناه على التفريق بين الحالين، ولما ساغ أن يعذبه الله إن أسلم خوفاً لا إيمانا؛ لأنّ تصحيح إسلامه مع القطع بأنه أسلم خوفاً مُستلزمٌ تصحيحه ظاهراً وباطناً، لا ظاهراً فقط؛ وحينئذ لم تَعُزْ محاسبته عليه؛ لأن محاسبته عليه - في قوله ﷺ: (وحسابهم على الله) - ما

= السلاح والقتل، لساغ له قتله، ولما أنكر ذلك عليه؛ وهو ما يلزم عنه أيضاً أن إسلامه إذا قالها مخافة السلاح والقتل غير صحيح؛ بما أنه لم يرتب عصمة الدم والمال. وكلا هذين المعنيين العقليين الالتزاميين مقصود من سوق الحديث أصالة أو تبعاً؛ وتلك عبارة النص.

(١) العلم المقصود بقوله ﷺ في هذا الحديث: (حتى تعلم) هو العلم القطعي اليقيني، لا الظنّي الغالب؛ لأن العلم الحاصل بالشق عن القلب قطعي يقيني مبني على إدراك الباطن، وليس ظنيا مبني على مجرد الظاهر؛ ولهذا حَمَلْتُ قوله ﷺ: (حتى تعلم..) على معنى: (حتى تقطع).

(٢) يلاحظ هنا إن من مسالك النص على العلة: الإيماء إليها بخلو الكلام عن الفائدة لو لم يكن علةً للحكم. انظر: المستصفى، الغزالي، (ص ٣٠٨). فيكون قوله ﷺ هنا: (ألا شققت عن قلبه حتى تعلم من أجل ذلك أم لا) نصّاً - بطريق الإيماء - على أن علة تصحيح إسلام الكافر إذا أسلم خوفاً من القتل ظاهراً: (عدم القطع بأنه أسلم خوفاً لا إيمانا)، أو (احتمال أنه أسلم إيمانا لا خوفاً)، وليست هي صحة إسلام المكره مطلقاً، ولو مع القطع بأنه إنما أسلم خوفاً لا إيمانا.

جازت إلا اعتباراً بأنه في الحقيقة والباطن كافرٌ، وإن كان في الظاهر مسلماً. على أن الغالب على الظن في المكروه على الإسلام أنه يُسلم خوفاً ولو إذاً من القتل لا إيماناً؛ فإذا لم يصح إسلامه إذا قطعنا بأنه أسلم خوفاً لا إيماناً؛ فقد وجب أن لا يصح إسلامه أيضاً إذا غلب على الظن ذلك منه؛ لأن غلبة الظن حجة في العمل كالقطع واليقين. وإذا لم يصح إسلام من يغلب على الظن أنه إنما يُسلم لو إذاً من القتل لا إيماناً؛ وكانت هذه غالباً حال المكروه على الإسلام؛ فقد وجب أن لا يجوز الإكراه عليه، حربياً كان المكروه أم معاهداً^(١)؛ لأن ما لا يصح شرعاً - وهو الإسلام لو إذاً وخوفاً لا إيماناً - فلا يجوز تحصيله وإيجاده، ولا القصد إليه، ولا تجوز - من ثم - كل وسيلة إلى تحصيله وإيجاده، ومنها الإكراه.

والوجه الثاني: أن إسلام المكروه لو كان صحيحاً تترتب عليه عصمة الدم والمال، لكان النبي ﷺ علل إنكاره على أسامة قتله ذلك الكافر؛ لا باحتمال أنه أسلم إيماناً لا خوفاً، بل بصحة إسلام المكروه مطلقاً، سواء قطعنا بأنه أسلم خوفاً، أم غلب ذلك على الظن فقط؛ وكان ﷺ قال له مثلاً: من قال لا إله إلا الله صح إسلامه وعصم دمه ولو قالها مخافة السلاح والقتل.

(١) فإن قيل: الفرق بين القطع بأنه أسلم خوفاً، وغلبة الظن بذلك: بقاء احتمال أنه أسلم إيماناً في حال غلبة الظن، وعدمه في حال القطع؛ فهلاً جاز إكراه الكافر على الإسلام؛ رعايةً لاحتمال إسلامه إيماناً، إذا لم نقطع بأنه أسلم خوفاً؟ قلنا: احتمال أن المكروه أسلم إيماناً لا خوفاً احتمال مغلوب مرجوح؛ لأن الغالب في المكروه أنه يسلم خوفاً لا إيماناً، مع أن الاحتمال المغلوب المرجوح لا تتعلق به الأحكام، ولا ينأط به الجواز؛ لأن الأحكام إنما تناط بغالب الظن أو بالقطع، ولا تناط بالمغلوب المرجوح في الأصل.

والوجه الثالث: أن أسامة رضي الله عنه اعتقد في إسلام المكره أنه لا يصح؛ ولهذا استجاز قتل المشرك الذي دلت قرائن الحال على أنه إنما أسلم مكرها لائذا من القتل والسلاح؛ إذ لو اعتقد صحة إسلام المكره، لما استجاز قتله. وقد أقره النبي صلى الله عليه وسلم على اعتقاده هذا حين لم يُنكر عليه إلا أنه لم يحتط لدم من قال لا إله إلا الله مكرهاً، وهو لا يقطع بأنه قالها خوفاً لا إيمانا.

على أن دلالة هذا الحديث - بوجوهها الثلاثة - على عدم صحة إسلام المكره، وعدم جواز إكراهه على الإسلام لذلك؛ لا تستلزم أن لا نُصحح إسلامه إذا لم نقطع بأنه أسلم مخافة السلاح والقتل؛ لأن تصحيح إسلامه حالئذ لا لجواز إكراهه على الإسلام، ولا لصحة إسلام المكره في الأصل، بل احتياطاً لعصمة دم المسلم؛ حين أحتمل أنه أسلم إيماناً لا خوفاً؛ ولو احتمالاً مغلوباً مرجوحاً^(١). وإذا كان الأصل في الأحكام الفرعية أنها لا تناط بالمغلوب المرجوح من الاحتمال؛ فإنها تناط به إذا كان شبهةً في باب ما يندريء بالشبهات - كالحدود والقصاص - احتياطاً للدماء والنفوس؛ تعظيماً لها، وتنوئياً بخطرها.

ويمكن - بشيء من التسامح^(٢) - أن يقال أيضاً: سبب تصحيح إسلام الكافر

(١) وعلى هذا فالفرق بين القطع بكون المكره أسلم خوفاً لا إيماناً، وغلبة الظن بذلك: لا أن إكراه الكافر على الإسلام جائز مع القطع بأنه لا يسلم إيماناً، وممنوع مع غلبة الظن بذلك؛ بل أن وجه الاحتياط لدمه مع غلبة الظن: بقاء احتمال أنه أسلم إيماناً؛ فيصح إسلامه لذلك ويعصم دمه. أما مع القطع فلا وجه للاحتياط لدمه؛ لعدم بقاء احتمال أنه أسلم إيماناً؛ فلا يصح إسلامه، ولا يعصم.

(٢) وجه التسامح: ترك الالتفات إلى أن احتمال كون المكره على الإسلام أسلم إيماناً احتمالاً =

المكره إذا أسلم مع قيام قرائن الحال الدالة بالظاهر على أنه إنما أسلم مخافة السلاح والقتل - إنما هو تعارضُ أدلة الظاهر فيه تعارضاً أورث شبهةً فيما يندريءُ بالشبهات؛ وذلك أن الكافر لما قال لا إله إلا الله، فقد وجب الحكمُ بإسلامه؛ عملاً بظاهر قوله الذي هو عبارته عمّا في قلبه، لكنّ ظاهر قوله هذا معارضُ بظاهر حاله الدال على أنه أسلم مخافةً القتل والسلاح، لا إيماناً؛ فرجّح الشارحُ فيه ظاهرَ قوله على ظاهر حاله؛ احتياطاً لأصل عصمة دم المسلم، ودرءاً بالشبهة فيما يندريءُ بالشبهات.

قال الجويني: «إذا أكره الحربي على الإسلام، فنطق بالشهادتين تحت السيف، حكم بكونه مسلماً؛ فإن هذا إكراه بحق،... مع ما فيه من الغموض من طريق المعنى، فإن كلمتي الشهادة نازلتان في الإعراب عن الضمير منزلة الإقرار، والظاهر من المحمول عليها بالسيف أنه كاذب في إخباره»^(١).

وقال السرخسي في تصحيح إسلام المكره، مع منع قتله إن ارتد؛ لوجود الشبهة: «ولو أكره نصرانياً على الإسلام، فأسلم، كان مسلماً؛ لوجود حقيقة الإسلام مع الإكراه؛ فإن ذلك بالتصديق بالقلب، والإقرار باللسان، وقد سمعنا إقراره بلسانه، وإنما يُعبّر عمّا في قلبه لسانه؛ فلهذا يُحكم بإسلامه... والأدلة قد تعارضت، فكون الإسلام ممّا يجبُ اعتقاده دليلٌ على أنه مُعتقدٌ، والإكراه دليلٌ على أنه غيرُ مُعتقدٍ بما يُقول؛ وتعارضُ الأدلةُ شبهةً في درء ما يندريءُ بالشُّبهات»^(٢).

=مرجوح مغلوب، لا يبلغ أن يعارض الظاهر الراجح الغالب من احتمال أنه أسلم خوفاً لا

إيماناً؛ وبخاصة أن الإقرار - بالإسلام وغيره - لا يُقبل مع الإكراه؛ فلا يكون دليلاً.

(١) نهاية المطلب، الجويني، (١٤/١٦٠-١٦١).

(٢) المبسوط، السرخسي، (٨٤/٢٤).

والدليل الثاني: ما ثبت في سيرة النبي ﷺ ومغازيه من أنه لم يُكره أحدًا من آحاد الوثنيين وأهل الكتاب على الإسلام بحمله عليه حملاً حين لا يبادر هو به؛ مع أن إكراههم عليه في هذه الصورة لو كان جائزاً لفعله ﷺ، إمّا امتثالاً لأمر الله إياه بذلك - لو فرضنا دلالة أمره بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله على ذلك - وإما بياناً للجواز؛ فحيث لم يفعله ﷺ، فقد دل على عدم جوازه، وبخاصة مع ثبوت تحريمه بما فصلناه في الدليل الأول، إذا صحَّ أن الترك لا يدل على حرمة الفعل.

قال ابن القيم في هداية الحيارى: «فلما بعث الله رسوله ﷺ استجاب له ولخلفائه بعده أكثر أهل الأديان طوعاً واختياراً، ولم يُكره أحدًا قطُّ على الدين... امتثالاً لأمر ربه ﷺ حيث يقول: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: من الآية ٢٥٦]. وهذا نفي في معنى النهي، أي لا تکرهوا أحدًا على الدين»^(١).

وقال أيضاً: «ومن تأمل سيرة النبي ﷺ تبين له أنه لم يُكره أحدًا على دينه قطُّ... والمقصود أنه ﷺ لم يُكره أحدًا على الدُّخول في دينه البتة»^(٢).

والدليل الثالث: أن المكره على الإسلام إذا أقرَّ بكلمة التوحيد تحت الإكراه والتهديد بالقتل؛ فقد وجب أن لا يُعتدَّ بإقراره؛ لأن من شرط حُجِّية الإقرار أن يكون مع الرضا والاختيار؛ فأقرار المكره لذلك باطلٌ لا يُعتدُّ به؛ وإذا كان باطلاً؛ لم يجز تحصيله ولا إيجادُه، ولا القصدُ إليه، ولو جعلناه شبهةً في درء ما يندريءُ بالشبهات كلما وقع وحصل.

(١) هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، ابن القيم، (ص ٢٣٧).

(٢) المرجع السابق، (ص ٢٣٨).

ثم إذا ثبت بهذه الأدلة الثلاثة عدم جواز إكراه الكافر على الإسلام، ولو كان حربياً؛ فقد ثبت امتناع تخصيص عموم آية النهي عن الإكراه في الدين بحديث الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، إذا جعلناه دالاً على مشروعية الإكراه في الدين؛ وذلك لما يأتي:

أولاً: أن نتيجة هذا التخصيص - وهي جواز إكراه الحربى والمعاهد على الإسلام - مخالفة لمفاد تلك الأدلة الثلاثة، ولمفاد أدلة وجوب الوفاء للمعاهد بما عاهدناه عليه من تركه وما يدين، وترك إلزامه بما لم يلتزمه من الإسلام.

وثانياً: أن هذا التخصيص للآية بالحديث لو صحَّ وسلمت نتيجته تلك؛ لكان ﷺ أكره على الإسلام ولو كافراً واحداً - في الأقل - من آحاد الكفار؛ عملاً بهذا التخصيص؛ وبياناً لجواز العمل بنتيجته؛ وقد قدّمنا آنفاً أنه ﷺ في سيرته مع الكفار لم يُكره أحداً منهم على الإسلام البتة، لا حربياً، ولا معاهداً.

وثالثاً: أن تلك الأدلة الثلاثة المانعة من الإكراه على الإسلام معارضة لظاهر هذا الحديث في دلالة على مشروعية إكراه الكافر - ولو حربياً - على الإسلام؛ وحيثُ فقد وجب رفع التعارض بينه وبينها إما بالترجيح، وإما بالجمع، وإما بتساقط الأدلة الأربعة جميعاً.

فإن رجحنا بينه وبينها: فإن ترجيحه عليها ممتنع؛ لأنها أكثر منه عدداً، ولأنها متأيّدة أيضاً بآية النهي عن الإكراه في الدين، وهي متواترة مثله؛ وإذا رجحت عليه، وصار بذلك مرجوحاً متروك العمل بظاهره من الدلالة على مشروعية إكراه الكافر على الإسلام؛ لم يصلح مخصّصاً لتلك الآية بالنسبة إلى هذا الظاهر منه.

وإن جمعنا بينه وبينها: فلا يتحقق الجمع إلا بحمله على وجه يمنع دلالة على مشروعية إكراه الكافر على الإسلام، وهذا هو المتعين، وهو ما نُفصّل بيان الوجه فيه

في المطلب الثاني من هذا المبحث قريبا؛ مع أن الحديث إذا لم يُعد بهذا الجمع دالا على مشروعية إكراه الكافر على الإسلام، لم يصلح مخصصا لآية النهي عن الإكراه في الدين بالنسبة إلى هذا الحكم.

وإن حكمتنا بتساقط تلك الأدلة الأربعة؛ لتعارضها مع تعذر الجمع والترجيح فيها، سقط هذا الحديث من جملتها؛ فلم يصلح مخصصا لآية النهي عن الإكراه في الدين لذلك.

وبالجملة فهذه خلاصة الرد على تقرير دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين في حق كل كافر؛ يأتي في الفرع الثاني الآتي مزيد إحكام له، وتفصيل فيه، وتوكيد لخلاصته.

- الفرع الثاني: المنهج الأصولي في تقرير دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين في حق الكافر الحربي دون المعاهد.

ولا بد من التوطئة لهذا الفرع بالكلام أولا على المراد بالكافر الحربي فيه، وعلى صور إكراهه على الإسلام؛ فنقول:

المراد بالكافر الحربي^(١): الكافر الذي ليس بينه وبين المسلمين عهد خاص من

(١) يلاحظ هنا أن بين (الكافر) و(الحربي) عموما وخصوصا مطلقا؛ فيجتمعان في الكافر - كتابيا أم وثنيا - إن كان حريبا، وينفرد الكافر في المعاهد - ويشمل الذمي والمستأمن - كتابيا أم وثنيا - إن جاوزنا عقد الذمة للوثني - ولا ينفرد الحربي؛ إذ كلُّ حربيٍّ كافر، ولا عكس. وعلى هذا فمن أجاز إكراه الكافر، فقد أجاز إكراه الحربي، والمعاهد من الكتابيين والوثنيين. ومن منع إكراه الكافر، فقد منع إكراه الحربي والمعاهد من الكتابيين والوثنيين. أما من أجاز إكراه الحربي دون المعاهد، فقد أجاز إكراه الحربي - كتابيا أم وثنيا - ومنع إكراه =

ذمة أو أمان، ولا عهدٌ عامٌّ من صلح أو معاهدة بين بلده وبلاد المسلمين. وسواء أكان كتابيا، أم وثنيا، أم من ملة أخرى.

جاء في الموسوعة الكويتية: «أهل الحرب أو الحربيون: هم غير المسلمين الذين لم يدخلوا في عقد الذمة، ولا يتمتعون بأمان المسلمين ولا عهدهم»^(١).

وظاهر من إطلاق هذا التعريف أنه متناولٌ نوعين من الحربيين:

النوع الأول: الكافر الحربي المعتدي هو أو دولته على الدولة أو الدعوة الإسلامية فعلاً وحقيقَةً. وهو مقصودٌ بحديث الأمر بقتال الناس عند كلٍّ من حمل الحديث على الحربي من الأقدمين والمعاصرين.

والنوع الثاني: الكافر المحايد الذي لا يعتدي على الدولة ولا الدعوة الإسلامية، ولكنه من أهل الدار التي أصل العلاقة بها الحرب؛ لغرضِ الفتحِ وبسطِ سلطان الإسلام عليها. وهذا الحربي ليس مقصوداً بحديث الأمر بقتال الناس إلا عند من يذهب مِمَّنْ حمل الحديث على الحربي إلى أن أصل العلاقة بغير المسلمين الحرب^(٢)، وأن جهاد

= المعاهد من الكتبيين والوثنيين، إن جَوَّزَ عقد الذمة للوثنيين.

(١) الموسوعة الكويتية، (٧/١٠٤). وانظر هذا التعريف أيضا في: معجم لغة الفقهاء، محمد قلعجي وحامد قنبي، (ص ٩٥).

(٢) قال ابن باز رحمته الله مقررًا تناول الحديث حتى من لم يحارب المسلمين من الكفار في جواز قتاله حتى يقول لا إله إلا الله: «القتال شرع لإزالة الكفر والضلال، ودعوة الكفار للدخول في دين الله، لا لأنهم اعتدوا علينا فقط؛ ولهذا قال رحمته الله: (فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها). ولم يقل: فإذا كفوا عنا أو اعتزلونا». مجموع فتاوى ابن باز، (٣/٢٠٠).

الطلب لذلك مشروع^(١).

وأما صُورُ إكراه الحربي على الإسلام؛ فصورتان:

الصورة الأولى: أن يقاتل الحربي لا لإكراهه على الإسلام، بل إما دفعاً لغائلته وعدوانه على المسلمين، على سبيل جهاد الدفع، وإما لفتح بلاده على سبيل جهاد الطلب. ثم هو قبل القتال أو أثناءه أو بعد القدرة عليه يبادر بالإسلام؛ لو إذا من القتل أو القتال، حين لا يُقبل منه إلا الإسلام؛ إما لكون الجزية لم تكن سُرعَت بعدُ، وإما لأنه ليس من أهلها، وإما لأننا لم نوجب قبولها منه^(٢) وإن بذلها وكان من أهلها.

=وقال أيضا: «وقال النبي ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله...)... والأحاديث في هذا المعنى كثيرة،... وهي تعم جهادَ الطلب، وجهادَ الدفاع، ولا يستثنى من ذلك إلا من التزم بالجزية بشروطها إذا كان من أهلها». مجموع فتاوى ابن باز، (١٨ / ٧٠-٧٢).

(١) اتفق العلماء الأقدمون على أن أصل العلاقة بغير المسلمين الحرب لا السلم، أما المعاصرون من العلماء، فمنهم من وافق الأقدمين. انظر من هؤلاء: مجموع فتاوى ابن باز، (٣ / ٢٠٠)، وأكثرهم ذهب إلى أن أصل العلاقة بغير المسلمين السلم لا الحرب. انظر من المعاصرين القائلين بأن أصل العلاقة بغير المسلمين السلم: نظرية الحرب في الإسلام، محمد أبو زهرة، (ص ٣٧-٤٢)، وآثار الحرب، الزحيلي، (ص ١٣٠-١٣٦)، والجهاد في الإسلام، البوطي، (ص ١٩٦-١٩٧).

(٢) ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة إلى وجوب قبول الجزية من الحربي إذا بذلها. انظر: العناية شرح الهداية، الباقري، (٥ / ٤٦٧)، ومنح الجليل، عليش، (٣ / ٢١٧)، والمجموع، النووي، (١٩ / ٤٠٨)، والإنصاف، المرادوي، (٤ / ٢٢٨)، ولبعض المالكية تفصيلاً في حكم قبولها إذا بذلها الحربي؛ وذلك قول الخرشي: «(قَوْلُهُ وَيَجِبُ عَلَيْهِ) =

على أن هذه الصورة لا تعد من صور الإكراه على الإسلام إلا إن عددنا من الإكراه عليه اضطرار الكافر إليه؛ لو اذنا من القتل، وعصمة لدمه وماله؛ وفي عد ذلك إكراها نظر؛ لأن الكافر إذا استحق عليه القتل والقتال بعدوانه - في جهاد الدفع - أو بمنعه فتح بلاده وبسط سلطان الإسلام عليها بعد بلوغ الدعوة وقيام الدلائل - في جهاد الطلب - فإن في إسلامه لو اذنا من القتل والقتال حائذ منجاة له مما استحق عليه، أكثر من ما فيه من إكراهه على الإسلام.

والصورة الثانية: أن يُعرض على الحربي الإسلام، مع تهديده بالقتل إن لم يسلم، إما لكون الجزية لم تكن شرعت رأساً، وإما لأنه ليس من أهلها، وأما لأننا لم نوجب قبولها منه وإن بذلها وكان من أهلها^(١).

ثم إذا كان هذا كذلك فقد ذهب إلى جواز إكراه الكافر على الإسلام بشرط كونه حربياً لا معاهداً: الشافعية، والحنابلة^(٢)، وبعض المالكية^(٣). وهو لازم صنيع من حمل

=أَيُّ وَيَجِبُ الْعُقْدُ عَلَى الْإِمَامِ إِذَا بَدَّلُوهُ... وَالَّذِي يَظْهَرُ أَنْ يُقَالَ: إِنْ تَعَيَّنَتِ الْمَصْلَحَةُ فِي الْجِزْيَةِ وَجَبَتْ، وَإِنْ تَرَجَّحَتْ الْمَصْلَحَةُ فِيهَا تَرَجَّحَتْ، وَإِنْ اسْتَوَى الْأَمْرَانِ أَيُّ الْمَصْلَحَةِ وَعَدَمُهَا جَازَتْ جَوَازًا مُسْتَوِي الطَّرْفَيْنِ، وَإِنْ تَعَيَّنَتِ الْمَصْلَحَةُ فِي عَدَمِهَا حَرَمَتْ، وَإِنْ تَرَجَّحَتْ الْمَصْلَحَةُ فِي عَدَمِهَا تَرَجَّحَ عَدَمُهَا هَذَا مَا ظَهَرَ فَلَعَلَّهُ يُقْبَلُ». شرح مختصر خليل، الخرخشي، (١٤٣/٣).

(١) يلاحظ أن قبول الجزية من الكتابي عند الحنفية لم يمنع جواز إكراهه على الإسلام حتى بعد قبولها منه وعقد الذمة له، أما الجمهور غير الحنفية فلما منعوا إكراه المعاهد، فقد منعوا إكراه الحربي على الإسلام، كلما كان ممن تقبل الجزية منه، وقد بذلها وقُبلت منه.

(٢) المغني، ابن قدامة، (٩/٢٣-٢٤).

(٣) انظر: التوضيح في شرح المختصر الفرعي، خليل، (٨/٢١٦-٢١٧)، والتبصرة، اللخمي، =

من المعاصرين حديث الأمر بقتال الناس على الحربي من الكفار، ومن هؤلاء: شيخ الأزهر الدكتور أحمد الطيب^(١)، والدكتور محمد سعيد البوطي^(٢)، والدكتور عبد الله فتحي^(٣)، والباحث محمد بن الأزرق^(٤)، والباحث علاء إبراهيم^(٥)، وموقع ردود أزهريّة على المتهجمين على السنة النبوية^(٦)، وغيرهم. ولكن مع ملاحظة ما نوهنا به آنفاً من أن من هؤلاء المعاصرين مَنْ قصد بالحربي: الكافر المعتدي على المسلمين حقيقة وفعلاً، لا المحايد الذي ليس بينه وبين المسلمين عهد. وأن مراده بالإكراه الجائر الصورة الأولى من صورتيه، لا الثانية.

قال النووي: «المرتدّ والحربي إذا أكرها على الإسلام صحّ إسلامُهُما لأنّه إكراه»

(= (١٢/٥٨٠٢-٥٨٠٣).

- (١) انظر: الحلقة ١٩ من برنامج الإمام الطيب، على الموقع الإلكتروني:
<https://www.youtube.com/watch?v=AwlpKbDZFIU>
- (٢) انظر: الجهاد في الإسلام، البوطي، (ص ٥٩).
- (٣) انظر: وقفات أصولية تزيل الإلباس في فهم حديث أمرت أن أقاتل الناس، (ص ٧٢٤ و٧٢٨).
- (٤) انظر: مقالة: حديث (أمرت أن أقاتل الناس): ناقص مشوّه يؤسّس لتقافة التّطرف، للباحث المغربي محمد بن الأزرق، منشورة على الموقع الإلكتروني:
<https://www.hespress.com/writers/291120.html>
- (٥) انظر: (دفع الشبهات عن حديث أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله)، للباحث علاء إبراهيم عبد الرحيم، منشورة برقم (٢٥) ضمن أوراق علمية نشرها مركز (سلف) للبحوث والدراسات الورقة العلمية على الموقع الإلكتروني:
<https://salafcenter.org/1749/>
- (٦) انظر: مقالة: المعني الصحيح لحديث النبي ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله)، منشورة على موقع (ردود أزهريّة على المتهجمين على السنة النبوية):
<https://www.facebook.com>

بحقّ.. وأما الذمّيّ... فإذا أكره فهل يصحّ إسلامه؟ فيه طريقتان، أحدهما: لا يصحّ وجهًا واحدًا، وهو مقتضى كلام المصنف هنا وآخرون. والطريق الثاني: فيه وجهان... أصحهما باتّفاق الأصحاب: لا يصحّ^(١).

وقال ابن قدامة: «إذا أكره على الإسلام من لا يجوز إكراهه، كالذمّيّ والمُستأمن، فأسلم، لم يثبت له حكم الإسلام... وفارق الحربيّ والمُرتدّ؛ فإنّه يجوز قتلُهما، وإكراههما على الإسلام، بأن يقول: إن أسلمت وإلا قتلناك. فمتى أسلم، حكم بإسلامه ظاهرًا، وإن مات قبل زوال الإكراه عنه، فحكمه حكم المسلمین؛ لأنّه أكره بحقّ، فحكم بصحّة ما يأتي به»^(٢).

وجاء في الردود الأزهريّة: «وقد فهم البعض من هذا الحديث المتواتر إكراه الناس على ما لا يريدون، واستحلال دمهم على ما لا يعتقدون؛ فكتبنا هذه المقالة لنبين الواضح فيها شرعًا... إذن فالمقاتلون... هم المعنيون بالحديث... وأما غيرهم من أهل الكفر، فحقهم الأمن والاستقرار على أموالهم وأنفسهم ودينهم»^(٣).

وقال الدكتور عبدالله فتحي: «وهؤلاء المشركون الذين قصدهم الرسول الكريم ﷺ بقوله في هذا الحديث الشريف: (أمرت أن أقاتل الناس...)». قد حددت صفاتهم آيات قرآنية كريمة وأحاديث نبوية شريفة في مواضع أخرى ثبتت أنهم ليسوا كل المشركين، بل إن مشاركة الاقتتال إنما شرعت للذين منعوا انتشار الدعوة وابتدأوا

(١) المجموع، النووي، (١٥٩/٩).

(٢) المغني، ابن قدامة، (٢٣-٢٤).

(٣) المعني الصحيح لحديث النبي (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله):

المسلمين بالعدوان والحرب»^(١).

وقال محمد بن الأزرق نافيا دلالة الحديث على الإكراه في الدين: «والمعنى الواضح السليم للحديث هو هذا لا غير: (أمرت) في كتاب الله عبر عشرات الآيات (أن أقاتل) أعدائي العدوانيين المبتدئين لنا بالحرب والتأمر العسكري، وإذا قابلتهم في ساحة الحرب، فلن أتوقف عن قتالهم (حتى يقولوا لا إله إلا الله)، أي يعترفون بالهزيمة ويظهرون الاستسلام العسكري من خلال إعلان الشهادة المتضمنة للولاء السياسي؛ فإنني أتوقف عندئذ عن مقاتلتهم، ولو قالوها أثناء الحرب؛ تعوذا ونفاقا وفرارا من القتل، ثم يبقى (حسابهم على الله)»^(٢).

وقال علاء إبراهيم على هذا المنهج ذاته: «ومن شبهاتهم التي حاولوا التمويه بها: لفظ (أقاتل) في الحديث يدل على العموم، فيه الأمر بقتل الناس جميعا، وقهرهم على الدخول في الإسلام... نخلص إلى أن المراد بكلمة (الناس) في الحديث هم المشركون المحاربون»^(٣).

أما المنهج الأصولي المسلوك إلى حمل الحديث على الحربي مطلقا ولو غير معتد: فيقوم على عدل من لفظ (الناس) في الحديث استغراقية تعم كل كافر، إلا من خرج بدليل مخصص، وهو المعاهد. ولأن أدلة مشروعية جهاد الدفع توجب قتال الحربي المعتدي، وأدلة مشروعية جهاد الطلب تأذن بقتال الحربي غير المعتدي

(١) انظر: وقفات أصولية تزيل الإلباس في فهم حديث (أمرت أن أقاتل الناس)، (ص ٧٢٨).

(٢) حديث (أمرت أن أقاتل الناس) ناقص مشوّه يؤسس لثقافة التطرف:

<https://www.hespress.com/writers/291120.html>

(٣) دفع الشبهات عن حديث (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله):

<https://salafcenter.org/1749/>

أو توجبه؛ فكانت تلك الأدلة قرينةً في صرف (أل) عن العهدية إلى الاستغراق والعموم.

وأيضاً: لأن إكراه الحربي - ولو محايداً - على الإسلام إكراه بحق، ولا معارض له من عقد ذمة أو أمان نلتزم بموجبه إقراره على دينه.

وأقول في جواب تجويز إكراه الحربي على الإسلام، معتدياً كان أم غير معتدٍ: إن الحربي إن كان ممن تُقبل منه الجزية بعدما شُرعت، وقلنا - على مذهب الجمهور - بوجوب قبولها منه: فهذا لا يتصور إكراهه على الإسلام رأساً؛ لأن له مندوحةً عن القتل وعاقبة القتال ببذل الجزية وطلب الذمة.

وإن كان الحربي ممن لا تُقبل منه الجزية، أو وقع قتاله قبل أن تُشرع رأساً، أو لم يُقبل الجزية منه: فهذا لا يجوز إكراهه على الإسلام؛ لما أثبتناه قريباً من عدم جواز إكراه كل كافر عليه، معاهداً كان أم حربياً، ومعتدياً كان أم محايداً. وأما تصحيح إسلامه إن بادر به قبل القتال أو أثناءه أو بعد القدرة عليه؛ لو اذنا من القتل والقتال؛ فقد قدمنا أنه إنما وقع احتياطاً لعصمة دم المسلم، وأن هذا لا يستلزم جواز إكراه الكافر على الإسلام، ولا أن يكون إكراهه عليه مقصوداً من جهاده وقاتله.

وأما المنهج الأصولي المسلك إلى حمل الحديث على المعتدي من الحريين

حصراً: فيقوم على أمرين: أحدهما: ملاحظة وصف المحاربة في المعهودين بأل العهدية من لفظ الناس في الحديث. والثاني: ملاحظة البناء الصرفي لكلمة (أقاتل) في الحديث؛ بما هو دالٌّ على مشاركة طرفين في فعل واحد.

فأما ملاحظة وصف المحاربة في المعهودين بأل العهدية من لفظ الناس في

الحديث:

فذلك أن الأصل في آل عند جمهور الأصوليين أنها للعهد^(١)؛ ولا معهود لها في زمن النبي ﷺ إلا المشركون الوثنيون الذين قاتلهم، وهؤلاء كانوا حرييين^(٢) معتدين، لا محايدين. وكذا لو كان معهودها يهود بني النضير؛ بما أن الحديث وارد - في أحد سببَي ورودِه - فيهم؛ فهم أيضا حرييون معتدون، لا محايدون.

وأقول في جوابه: تخصيصُ الحديث بالحرييين معارضٌ بأن في بعض رواياته المتقدمة: (أمرت أن أقاتل المشركين)، وهذا تنصيص - بدلالة الإيحاء - على أن علة الأمر بالقتال فيه الشرك والكفر، لا المحاربة؛ وإلا لقال ﷺ: (أمرت أن أقاتل الحرييين)، ولم يقل: (المشركين). ولهذا استدل العلماء بهذا الحديث لإيجاب قتال

- (١) انظر الخلاف في الأصل في آل التعريف، وترجيح أنها في الأصل للعهد، وأن هذا مذهب جمهور الأصوليين، في: ميزان الأصول في نتائج العقول، السمرقندي، (١/٣٩٥-٣٩٧).
- (٢) نبّه الدكتور أحمد الطيب إلى أن المراد بلفظ الناس في الحديث مشركو العرب، وأن هؤلاء كانوا في حالة عداوة مع المسلمين (الحلقة ١٩)، برنامج الإمام الطيب، على الموقع الإلكتروني:

<https://www.youtube.com/watch?v=AwlpKbDZFIU>

كما نبه على ذلك أيضا الدكتور عبدالله فتحي. انظر: وفقات أصولية تزيل الإلباس في فهم حديث أمّرت أن أقاتل الناس، (ص ٧٢٤). على أن الدكتور عبدالله فتحي أساء فهم ما نقله - في (ص ٧٢٢) من بحثه - من اتفاق الجمهور على أن لفظ (الناس) في الحديث من العام الذي يراد به الخصوص، أو من العام المخصوص؛ وذلك أنه - في (ص ٧٢٤ و ٧٢٨-٧٢٩) من بحثه - جعل مرادهم بذلك أن لفظ (الناس) يراد به الحرييون المعتدون من المشركين لا غير، حين أن مرادهم به مطلق المشركين، ولو محايدين؛ أي أنهم خصّصوا لفظ (الناس) بالمشركين لا بلحاظ كونهم حرييين معتدين، بل بلحاظ كونهم لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف، ولو محايدين، كما هو مذهبهم في المشركين الوثنيين.

غير المعتدين من الحربين في جهاد الطلب.

نعم لم يقاتل النبي ﷺ في حياته الشريفة إلا الحربين المعتدين من الكفار، ولكن هذا لا يستلزم أن لا يجوز قتال غير المعتدين من الحربين أيضا على جهة جهاد الطلب؛ وبخاصة أن هذا النوع من الجهاد ثابت - مع النصوص - بإجماع الصحابة رضي الله عنهم^(١)، وهو مرجح لعلية وصف الكفر والشرك، على عليّة وصف المحاربة، ومانع من حمل المطلق من آيات الجهاد عن قيد الاعتداء علينا أولاً، على المقيد بذلك القيد منها.

قال الزيلعي مستدلاً بهذا الحديث لإيجاب قتال الحربي غير المعتدي: «(الجهاد فرض كفاية ابتداءً) يعني يجب علينا أن نبدأهم بالقتال وإن لم يُقاتلونا؛ لقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ [التوبة: من الآية ٣٦]... وقوله ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) الحديث. وعليه إجماع الأمة»^(٢).

وقال الملا علي القاري في هذا المعنى أيضاً: «وصريح قوله ﷺ في الصحيحين: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) يوجب ابتداءهم، بأدنى تأمل»^(٣).

وقال ابن الهمام: «(قوله وقاتل الكفار) الذين لم يُسلموا وهم من مشركي العرب، أو لم يُسلموا ولم يُعطوا الجزية من غيرهم (واجب وإن لم يبدؤونا)؛ لأن الأدلة الموجبة له لم تُقيد بالوجوب ببداءتهم، وهذا معنى قوله (للعومات)»^(٤).

(١) انظر حكاية هذا الإجماع في: تبين الحقائق، الزيلعي، (٣/ ٢٤١).

(٢) تبين الحقائق، الزيلعي، (٣/ ٢٤١).

(٣) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، القاري، (٦/ ٢٤٧٥).

(٤) فتح القدير، ابن الهمام، (٥/ ٤٤١).

وقال ابن باز مستدلاً بهذا الحديث أيضاً في الرد على من منع القتال إلا لرد العدوان: «القتال شرع لإزالة الكفر والضلال، ودعوة الكفار للدخول في دين الله، لا لأنهم اعتدوا علينا فقط؛ ولهذا قال ﷺ: (فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها). ولم يقل: فإذا كفوا عنا أو اعتزلونا»^(١).

وأما ملاحظة البناء الصرفي لكلمة (أقاتل) في الحديث؛ بما هو دالٌّ على مشاركة طرفين في فعل واحد:

فذلك: أن لفظ (أقاتل) في الحديث دلٌّ على أن المراد بالناس فيه الحريون المعتدون لا المحايدون؛ لأن صيغة المفاعلة تقتضي اشتراك اثنين في فعل واحد هو هنا القتال؛ فوجب أن يكون النبي ﷺ إنما أمر بقتال من يقاتله، وهو الحربي المعتدي، لا المحاييد.

قال الدكتور محمد سعيد البوطي: «تبقى مشكلة الدليل الثاني، وهو حديث ابن عمر: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله)... لقد كان الحديث مُشكلاً حقاً لو كان نصه هكذا: (أمرت أن أقتل الناس حتى...)؛ إذ هو يتناقض عندئذ مع سائر الآيات والأحاديث الكثيرة الأخرى الدالة على النهي عن القسر والإكراه. أما التعبير بـ(أقاتل)... فليس فيها لدى التحقيق ما يُناقض النصوص»^(٢).

وقال مبيّنًا سبب توهم دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين: «إن

(١) وهذا الوجه من الاستدلال يسقط احتمال أن يراد بالمشركين في الحديث: المعهودون منهم،

وهم شركو قريش الحريون.

(٢) مجموع فتاوى ابن باز، (٣/٢٠٠).

(٣) الجهاد في الإسلام، البوطي، (ص ٥٨).

المشكلة تنشأ في ذهن الباحث في هذا الموضوع من عدم تنبُّههِ إلى الفرق بين كلمتي (أقاتل) و(أقتل)، مع أن بينهما فرقا كبيرا لا يخفى على العربي المتأمل^(١). ثم أوضح الفرق بين الكلمتين بقوله: «كلمة (أقاتل)، على وزن أفعل، تدل على المشاركة؛ فهي لا تصدق إلا تعبيراً عن مقاومة من طرفين، بل هي لا تصدق إلا تعبيراً عن مقاومة لبادئ سبق إلى قصد القتل؛ فالمقاوم للبادئ هو الذي يسمى مقاتلاً، أما البادئ فهو أبعد ما يكون عن أن يسمى مقاتلاً، بل هو في الحقيقة يسمى قاتلاً بالتوجه والهجوم، أو بالفعل والتنفيذ؛ إذ لا ينشأ معنى الاشتراك إلا لدى نهوض الثاني للمقاومة والدفاع... إذن فما معنى الحديث في ضوء هذا الذي أوضحناه؟ معناه: أُمرت أن أُصدَّ أيَّ عدوانٍ على دعوتي الناس إلى الإيمان بوحداية الله، ولو لم يتحقق صدُّ العدوان على هذه الدعوة إلا بقتال المعادين والمعتدين، فذلك واجب أمرني الله به^(٢)».

وجاء في الردود الأزهرية: «كل صيغ الحديث بروايته المتعددة لم يرد فيها: أمرت أن (أقتل)، وإنما وردت صيغة (أقاتل)، وهي دالة على المفاعلة والمشاركة في هذا الأمر بين طرفين، وأما لو وردت صيغة (أقتل) لكان هناك إشكال، إذ يفهم من هذه الصيغة الثانية المبادرة والمبادأة بقتل الناس^(٣)».

(١) الجهاد في الإسلام، البوطي، (ص ٥٨).

(٢) المرجع السابق، (ص ٥٩).

(٣) المعنى الصحيح لحديث النبي ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله):

<https://www.facebook.com>

وانظر هذا الاستدلال عينه أيضاً، في: وقفات أصولية تزيل الإلباس في فهم حديث أمرت أن =

وأقول في جواب هذا: لا وجه لهذا الاستدلال بلفظ (أقاتل) في الحديث؛ لأن صيغة المفاعلة نعم تقتضي اشتراك اثنين في فعل واحد، ولكنها لا تقتضي أن يكون ذلك الفعل مقاومةً وصدًا للعدوان لا غير، بل يجوز أن يكون مقاومة وصدًا ويجوز أن يكون مبادرةً ومبادأة^(١)، وهو ما يثبت ويدل عليه نحو قوله ﷺ: (سباب المسلم فسوقٌ، وقتاله^(٢) كفر^(٣)). فلا شك أن المراد بقتال المسلم فيه: مبادرته بالقتال وابتدائه به، لا مقاومته وصدّه من بداهة بالقتال؛ وإلا لزم أن مقاومته البادئ بالقتال كفرٌ!، كيف ودفع صياله واجبٌ شرعاً؟!.

ثم إن الدكتور البوطي زعم أن كلمة (أقاتل) «لا تصدق إلا تعبيراً عن مقاومة من طرفين». وهذا منه ﷺ تناقض؛ إذ كيف يصحُّ أن المقاتلة مقاومة من طرفين، مع أن كلاً منهما لا بد أن يكون مبادراً بادئاً أيضاً؛ ليصحَّ أن الآخر مقاومٌ له؛ وإذا كان كل منهما مبادراً بادئاً فقد ثبت ما فرّ منه الدكتور، وهو جواز كون المقاتل مبادراً بادئاً.

=أقاتل الناس، (ص ٧١٩-٧٢٠)، وفي: دفع الشبهات عن حديث (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله)، (ص ٤).

(١) بل إن من العلماء الأقدمين - كما تقدم - من استدل بهذا الحديث لتجوز ابتداء الكفار بالقتال - في جهاد الطلب - ولو لم يحاربونا.

(٢) يلاحظ ههنا أن لا فرق بين القتال والمقاتلة؛ لأن المقاتلة هي القتال، ولأن كلاً من القتال والمقاتلة مصدر للفعل قاتل. جاء في لسان العرب: «المُقاتلة: القتال. وقد قاتله قتالاً» (و) قاتله مقاتلة وقاتلاً. انظر: لسان العرب، ابن منظور، (١١/٥٥٢).

(٣) أخرجه البخاري، صحيحه، كتاب الإيمان، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله، (١/٢٧)، برقم (٤٨).

وكذا لو فُرض أن البوطي يقصد بكون كل منهما مقاوماً: أن المبادر منهما لا يُسمى مقاتلاً حتى يصير مقاوماً حين يقاومه صاحبه فيقاومه هو أيضاً. فإن فيه: أن منع تسمية المبادر مقاتلاً حتى يصير مقاوماً؛ تحكُّمٌ، لا دليل عليه، ولم أجده فيما وصلتُ إليه من كتب الصَّرف واللغة.

على أن هذا من البوطي - ومن كثيرين ممن وافقوه على هذا الرأي^(١) - مبني على ما ذهب إليه من منع جهاد الطلب رأساً، وحصره الجهاد في جهاد الدفع لا غير^(٢)، ويردُّه ما نقلناه آنفاً من الإجماع على خلافه.

فهذه جملة الجواب عن حمل الحديث على المعتدي من الحربين حصراً، وأما جواب تجويز إكراهه على الإسلام - بنتيجة هذا الحمل ولازمه - فتقدم في جوابٍ منهج من حملوا الحديث على الحربي مطلقاً، معتدياً أم غير مُعتد.

وأنبه ههنا إلى أن من ذكرناهم من المعاصرين الذين حملوا هذا الحديث على الحربين المعتدين، إنما أرادوا بهذا الحمل - فيما يظهر - نفي دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين مطلقاً، جملة وتفصيلاً؛ وهو ما لا يسعفهم في الواقع ولا

(١) ننبه هنا إلى أن الدكتور عبدالله فتحي في بحثه (وقفات أصولية تزيل الإلباس في فهم حديث أمّرت أن أقاتل الناص) قد أقر في (ص ٧٥٤) منه بمشروعية جهاد الطلب، ولكنه نقض ذلك في (ص ٧٥٧ و٧٥٩) منه، حين قيّد أدلة مشروعية الجهاد المطلقة - ومنها هذا الحديث - بأدلة مشروعيته المقيّدة بكون الحربين بادروا بالاعتداء على الدولة أو الدعوة؛ فإن بهذا التقييد ترتفع مشروعية جهاد الطلب القاضي بمبادرة المحايد من غير المسلمين بعرض الخصال الثلاث عليهم، ولو لم يبدأوا بالقتال والاعتداء.

(٢) انظر رأيه هذا في: الجهاد في الإسلام، البوطي، (ص ١٩٦-١٩٧).

يُساعدهم؛ لأن حمل الحديث على الحريين المعتدين لا ينفي دلالته على مشروعية الإكراه في الدين مطلقاً من كل وجه، بل غايته حصر تلك المشروعية في إكراه المعتدين من الحريين دون المحايدين منهم، مع أن المعتدين إن كانوا ممن لا تقبل منهم الجزية، أو قاتلناهم قبل تشريعها؛ فلم نقبل منهم لذلك إلا الإسلام، ولم نكف عنهم حتى يقولوا لا إله إلا الله؛ فقد أكرهناهم عليه. اللهم إلا أن لا يُعد ذلك إكراهاً رأساً؛ بما أن إسلامهم حينئذ منجاة لهم مما استُحق عليهم من القتل بعدوانهم، وأن قبوله منهم رحمة بهم، وإحساناً إليهم، واحتياطاً لعصمة دم المسلم، وليس إكراهاً.

- الفرع الثالث: المنهج الأصولي في تقرير دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين في حق الكافر الوثني فقط.

وذلك أن كثيراً من العلماء قرروا دلالة هذا الحديث على مشروعية الإكراه في الدين، لكن في حق الوثنيين فقط من أصناف أهل الكفر؛ حيث ذهب جمهور العلماء^(١) من الأقدمين^(٢)، وكثير من المعاصرين^(٣) إلى أن المراد بلفظ (الناس) في هذا الحديث

(١) نسب الخطابي هذا المذهب إلى الصحابة أيضاً ﷺ؛ وذلك لأن امتناع عمر ﷺ عن أخذ الجزية من المجوس حتى شهد له عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر، دليل على أن الصحابة ﷺ كانوا يرون أن الجزية لا تقبل من كل كافر، وأنها إنما تقبل من أهل الكتاب. انظر: معالم السنن، الخطابي، (٣/٣٩).

(٢) انظر: الهداية، المرغيناني، (٢/١٣٦)، والأم، الشافعي، (٤/١٨٢)، وشرح السنة، البغوي، (١/٦٦)، والمغني، ابن قدامة، (١٠/٣٨١)، والشرح الممتع، ابن العثيمين، (٨/٥٧).

(٣) انظر مثلاً: مجموع فتاوى ابن باز، (٨/٢٨٨)، والفقهاء المنهجية على مذهب الإمام الشافعي، البغا وآخرون، (٨/١٢٧-١٢٨)، وعطية بن محمد سالم، دروس صوتية مفرغة، المكتبة =

الوثنيون لا غيرٌ، وأن هؤلاء - دون أهل الكتاب والمجوس - لا يُقبل منهم إلا الإسلام أو السيف. ولكن هؤلاء العلماء اختلفوا بعد في أن المراد بالوثنيين في الحديث: وثنيو العرب فقط - كما ذهب إليه الحنفية^(١)، وابنُ القاسم، وأشهبُ، وسحنونُ من المالكية^(٢) - أم وثنيو العجم أيضاً، كما ذهب إليه الشافعية^(٣)، والحنابلة^(٤)؟.

وبالجملة، فإنما خصَّ هؤلاء العلماءُ الوثنيَّ بحمل هذا الحديث عليه؛ لأنه وحده الذي لا تقبل منه الجزية بعدما شرعت، ولا يقبل منه لذلك إلا الإسلامُ أو السيف؛ ووحده لذلك من يُتصوّر إكراهه على الإسلام؛ أما الكتابي؛ فلا يتصور إكراهه عليه؛ إما لأننا التزمنا في عقد الذمة أو الأمان إقراره على دينه إن كان معاهداً، وإما لأن له مندوحةً عن القتل ببذل الجزية إن كان حربياً، مع أن قبول الجزية منه واجب عند هؤلاء العلماء.

=الشاملة، الدرس (٤) وموقع الإسلام سؤال وجواب، على الموقع الإلكتروني:

https://islamqa.info/ar/answers/34770 حيث رجَّح الموقع عدم قبول الجزية من غير اليهود

والنصارى والمجوس

(١) انظر: الجوهرة النيرة، الحدادي، (٢/ ٢٧٤)، وقد رجح ابن باز في موضع آخر من مجموع الفتاوى أن الجزية تؤخذ من كل كافر إلا العرب؛ وذلك قوله ﷺ: «أما ما يتعلق بالجزية فقول من قال إنها تؤخذ من الجميع أظهر، إلا من العرب خاصة... فالقول بأنها لا تؤخذ من العرب هو الأقوى والأظهر والأقرب». مجموع فتوى ابن باز، (٣/ ١٩٤-١٩٥).

(٢) انظر: تفسير القرطبي، (٨/ ١١٠)، ومنح الجليل شرح مختصر خليل، عlish، (٣/ ٢١٤).

(٣) انظر: شرح السنة، البغوي، (١/ ٦٦).

(٤) انظر: المغني، ابن قدامة، (١٠/ ٣٨١)، وابن عثيمين، الشرح الممتع، (٨/ ٥٧).

والمناهج الأصولية المسلوك إلى تقرير دلالة هذا الحديث على مشروعية إكراه الوثني على الإسلام - يقوم في جملته على حمل لفظ (الناس) منه على الوثنيين؛ اعتباراً بأن أُل منه عهديَّة هم معهودُها، أو استغراقيةً مخصوصةً بمنَّ عداهم من أهل الكفر؛ وذلك مع التمسُّك بإطلاق الأمر بقتالهم في الحديث عما عدا ما قيَّد به من قول لا إله إلا الله^(١)؛ بحيث لا يقبل منهم لذلك إلا قولُها، وإنَّ الجزيةَ - من ثمَّ - لا تُجزِيءُ في عصمتهم وإيجاب الكف عنهم إن بذلوها. وأما آية النهي عن الإكراه في الدين؛ فهذا الحديث - بعد حمله على الوثنيين فقط - ناسخٌ لها، أو مخصصٌ لعمومها بمن عداهم، وهو ما تفصيلُهُ:

أنَّ حمل لفظ (الناس) في الحديث على الوثنيين منهم لا غيرُ هو ما صرح به أكثرُ شراحه من العلماء:

قال الإمام الشافعي في شرحه هذا الحديث: «ولكن أولئك الناس: أهل الأوثان»^(٢).

وقال القاري في شرحه أيضاً: «أكثر الشراح على أن المراد بالناس: عبدة الأوثان،

(١) انظر تمسك الجمهور بذلك في: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني، (١/ ١٨١)، والتيسير بشرح الجامع الصغير، المناوي، (١/ ٤٨٠)، ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، القاري، (١/ ٨٠)، والحاوي الكبير، الماوردي، (١٤/ ١٥٤)، وبحر المذهب، الروياني، (١٣/ ٢١٣)، والمغني، ابن قدامة، (٩/ ٣٣٣)، وابن عثيمين، الشرح الممتع، (٨/ ٥٧)، وابن عثيمين، القول المفيد على كتاب التوحيد، (٢/ ٤٩١)، وعطية بن محمد سالم، دروس صوتية مفرغة، المكتبة الشاملة، الدرس (٤).

(٢) الأم، الشافعي، (٤/ ١٨٢).

دون أهل الكتاب»^(١).

وقال العظيم آبادي من المعاصرين: «(أن أقاتل الناس) المراد به: المشركون وأهل الأوثان»^(٢).

وقال ابن باز: «فلم يخيرهم النبي ﷺ بين الإسلام وبين البقاء على دينهم الباطل، ولم يطلب منهم الجزية؛ فدل ذلك أن الواجب إكراه الكفار على الإسلام حتى يدخلوا فيه، ما عدا أهل الكتاب والمجوس»^(٣).

وإما المسلك الأصولي لحمل لفظ (الناس) على الوثنيين: فذلك أن من الجمهور من عدّ آل من لفظ الناس في الحديث عهديةً معهودها الذهني أو الحضوري الوثنيون لا غير، ومنهم من عدّها استغراقيةً مخصوصةً بإخراج من عدا الوثنيين عن عمومها. مع أن مَنْ عدّها من الجمهور عهديةً: فقد جعل لفظ الناس خاصاً بمعهوده لا غير، عامّاً في أفراد ذلك المعهود^(٤)؛ فلا هو عام مخصوص، ولا عام يراد به الخصوص. ومن عدّها من الجمهور استغراقيةً: فقد جعل لفظ الناس عاماً لا خاصاً، لكن القائلين بهذا اختلفوا بعدد في أن لفظ الناس حينئذ أهو من العام المخصوص بإخراج أهل الكتاب والمجوس عن عمومه - كما عليه أكثرهم - أم من العام الذي

(١) مرقاة المفاتيح، القاري، (١/ ٨٠).

(٢) عون المعبود شرح سنن أبي داود، العظيم آبادي، (٤/ ٢٩٠).

(٣) مجموع فتاوى ابن باز، (٨/ ٢٨٨).

(٤) يلاحظ هنا أن المعرف بأل الاستغراقية عام، مفرداً كان أم جمعاً. أما المعرف بأل العهدية، فإنه بحسب المعهود: فإن كان المعهود عامّاً - كالناس المشركين هنا - فالمعرف بها عام، وإن كان المعهود خاصّاً، فالمعرف بها خاص.

يُراد به خصوص الوثنيين^(١)، كما ذهب إليه بعضهم؟.

وعلى أية حال فسواء جعلنا آل عهدية، أم استغراقية، وسواء جعلناها من العام المخصوص أم من العام المراد به الخصوص؛ فعلى كل تقديرٍ من ذلك لا يُراد بلفظ الناس في الحديث عند الجمهور إلا الوثنيون. ولكن يبقى أن من جعلها عهدية؛ فقد جعل الحديث خاصا بالوثنيين لا يتناول بحكمه غيرهم رأسا، وحكمه في حقهم مُحكمٌ باق أبداً؛ لامتناع نسخه بدليل الجزية في حقهم. ومن جعلها استغراقية فقد جعل الحديث عاما يتناول بحكمه جميع أفراد الكفار وأصنافهم، إلا أنه نُسخ في حق أهل الكتاب والمجوس من تلك الأفراد بأدلة مشروعية الجزية في حقهم، ولم ينسخ في حق الوثنيين؛ لامتناع نسخه بدليل الجزية في حقهم؛ فبقي الوثنيون تحت عمومه، وبقي حكمه في حقهم مُحكماً أبداً.

قال العيني: «قال الكرمانى: و(الناس)، قالوا: أريد به عبدة الأوثان، دون أهل الكتاب؛ لأن القتال يسقط عنهم بقبول الجزية. قلت: فعلى هذا تكون اللام للعهد»^(٢). وقال المناوي في لفظ الناس من الحديث: «عام خص منه من أقر بالجزية»^(٣).

(١) العام المراد به الخصوص هو أن يطلق اللفظ العام ويراد به بعض ما يتناوله؛ فلم يُردَّ عمومُه لا تناولا، ولا حكماً؛ فهو كلي استعمل في جزئي. أما العام المخصوص: فيراد عمومُه تناولا، لا حكماً؛ بحيث إن الأفراد الخارجة عنه بعد التخصيص، يتناولها عمومُه، ولكن لا يتناولها حكمه. وهذا مع ملاحظة أن العام الذي أريد به الخصوص مجاز؛ بما أن اللفظ العام فيه مستعمل في غير ما وضع له من العموم. انظر: تشنيف المسامع، الزركشي، (٢/٧٢١).

(٢) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني، (١/١٨١).

(٣) التيسير بشرح الجامع الصغير، المناوي، (١/٢٣٨).

وقال الملا علي القاري: «وقال الطيبي: المراد الأعم، لكن خص منه أهل الكتاب بالآية^(١)»^(٢).

وقال الماوردي: «وروى أبو صالح عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم). فكان علي عمومه، إلا ما خصه دليل^(٣)».

وقال ابن قدامة: «وقول النبي ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها). وهذا عامٌ خصّ منه أهل الكتاب بالآية، والمجوس بقول النبي ﷺ: (سُنُوا بهم سنة أهل الكتاب). فمن عداهم من الكفار يبقى على قضية العموم^(٤)».

وقال ابن حجر: «فإن قيل: مقتضى الحديث قتال كل من امتنع من التوحيد، فكيف ترك قتال مؤدّي الجزية والمعاهد؟ فالجواب من أوجه... ثانيها: أن يكون من العام الذي خصّ منه البعض... ثالثها: أن يكون من العام الذي أريد به الخاص؛ فيكون المراد بالناس في قوله: (أقاتل الناس) أي المشركين من غير أهل الكتاب، ويدل عليه رواية النسائي بلفظ (أمرت أن أقاتل المشركين)^(٥)».

(١) يعني آية الجزية.

(٢) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، (١/ ٨٠).

(٣) الحاوي الكبير، الماوردي، (١٤/ ١٥٤).

(٤) المغني، ابن قدامة، (٩/ ٣٣٣).

(٥) فتح الباري، ابن حجر، (١/ ٧٧). وانظر: رواية النسائي في سننه الصغرى، (٧/ ٧٥)، برقم

(٣٩٦٦).

وقال ابن عثيمين: «واستدلوا بعموم قول النبي ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس)... ففيه أننا نقاتل الناس عامة، خُص منهم المجوس؛ لأنه ثبت بالسنة أن الرسول ﷺ أخذ منهم الجزية، واليهود والنصارى في القرآن، فبقي سائر الكفار على أنه لا يقبل منهم إلا الإسلام أو القتال»^(١).

على أن قول جمهور العلماء بأن الوثنيين لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف، ليس صريحا في صورة الإكراه المرادة به؛ فإنه - لو تأملت - يحتمل ثلاث صور من صور الإكراه على الإسلام، فهل أرادوا به تلك الصور جميعا، أم بعضها؟.

فأما أولى هذه الصور: فأن تبادر بالإسلام قبل القتال، أو أثناء جماعة الوثنيين أو أحادهم؛ لا إيماننا به، بل لو إذا وهربا من عاقبة القتال من القتل والأسر وفوت المال. فالإكراه على الإسلام في هذه الصورة حاصل باضطرار الوثنيين إلى الإسلام؛ ليعصموا به دماءهم وأموالهم، حين لا يتأخرون لهم عاصمٌ غيره من جزية أو غيرها.

وأما ثاني هذه الصور: فأن تبادر بالإسلام بعد القدرة عليهم جماعة الوثنيين أو أحادهم؛ لا إيماننا به، بل لو إذا من القتل عند استئسارهم والظفر بهم. فالإكراه على الإسلام في هذه الصورة حاصل باضطرار الوثني إلى الإسلام؛ ليعصم به دمه، حين لا يتيح له الإمام عاصمًا من المن أو الفداء، أو ضرب الجزية، أو الاسترقاق^(٢).

على أن هاتين الصورتين لا تُعدّان من صور الإكراه على الإسلام إلا إن عددنا من الإكراه عليه إجماع الكافر إليه؛ لو إذا من القتل والقتال، وعصمةً لدمه وماله؛ وفي

(١) الشرح الممتع، ابن العثيمين، (٥٧/٨).

(٢) المقصود بكون استرقاق الأسير عاصما دمه: أن استرقاقه لما كان بدلا عن قتله إن اختار الإمام استرقاقه ولم يختر قتله؛ فقد صار استرقاقه عاصما لدمه من هذه الجهة.

عدّ ذلك إكراهاً نظراً - كما قدمناه - لأن الكافر إذا استُحِقَّ عليه القتل والقتال بعدوانه، أو بمنعه فتح بلاده وبسط سلطان الإسلام عليها بعد بلوغ الدعوة وقيام الدلائل؛ فإن في إسلامه لو اذنا من ذلك منجاةً له مما استُحِقَّ عليه، أكثر من ما فيه من إكراهه على الإسلام.

وأما ثالث هذه الصور: فأن يُحمل الوثني على الإسلام حملاً حين لا يبادر به؛ بطريق تهديده بالقتل ونحوه إن لم يسلم.

والواقع أن باستقراء كلام الجمهور في تعيين مرادهم بأن الوثنيين لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف، تبين اتفاقهم على هذه الصور الثلاث جميعاً؛ لكنهم بالنسبة إلى الصورة الثالثة منها إنما اتفقوا عليها؛ تبعاً لاتفاقهم على منع أخذ الجزية من الوثني، وجواز إكراه الحربي على الإسلام^(١). وبالنسبة إلى الصورة الثانية منها، فإنما

(١) بين (الحربي) و(الوثني) عموم وخصوص وجهي؛ فيجتمعان في الوثني إن كان حربياً، ويفرد الوثني في الوثني المعاهد - إن جَوَّزنا عقد الذمة للوثني - ويفرد الحربي في الكتابي إن كان حربياً. وعلى هذا فمن أجاز إكراه الحربي، وهو يُجَوِّز أخذ الجزية من الوثني، فهو يجيز إكراه الوثني إن كان حربياً لا معاهداً، أما من أجاز إكراه الحربي، وهو يمنع أخذ الجزية من الوثني؛ فهو يجيز إكراه الوثني مطلقاً؛ بما أنه لا يقبل منه إلا الإسلام أو السيف.

ويلاحظ على هذا المتقدم أيضاً: أن من أجاز إكراه الكافر مطلقاً - حربياً أم معاهداً - فإن تجويز أخذ الجزية من الكافر عنده لا يستلزم منع إكراهه على الإسلام، ولو بعد أخذها منه وعقد الذمة له. وبهذا يُفهم كيف أن الحنفية يجوزون أخذ الجزية من كل كافر إلا وثنيي العرب، حين أنهم يجوزون إكراه كل كافر على الإسلام، ولو معاهداً أخذنا الجزية منه، وعقدنا الذمة له. أما من أجاز إكراه الحربي دون المعاهد، فإن تجويز أخذ الجزية من الكافر عنده يستلزم منع إكراهه على الإسلام بعد أخذها منه وعقد الذمة له، لا قبل ذلك.

اتفقوا على جواز إكراه الوثني على الإسلام بعد أسره والقدرة عليه من جهة اتفاقهم على أن قتله حالئذ مما يُخَيَّرُ فيه الإمام، وأن الإمام إن اختار قتله، فلا يعصمه منه إلا إسلامه، مهما اختلفوا بعد ذلك فيما يجوز للإمام من الخصال الأخرى في حق الأسير من الوثنيين إن أبى الإسلام؛ فإن منهم مَنْ لم يُجز فيه إلا القتل، أو المفاداة^(١)، وهم الحنفيّة^(٢) - على خلاف بينهم في المفاداة - والحنابلة في رواية^(٣). ومنهم من أجاز فيه القتل، أو الاسترقاق، أو الفداء، أو المنّ؛ وهم المالكية^(٤)، والشافعية^(٥)، ولكن زاد المالكية خصلةً هي تركه حرّاً مع ضرب الجزية عليه. ومنهم من لم يُجز فيه إلا القتل، أو الاسترقاق، أو المفاداة، وهم الحنابلة في الرواية الثانية^(٦).

وعلى هذا التفصيل في ما يجوز في الأسير من الوثنيين: فإن إكراهه على الإسلام مُتصوّرٌ وحاصلٌ إذا بادر به؛ لا إيماناً، بل لو اذاً من القتل، كلما اختار الإمام القتل فيه، وعددنا إسلامه لو اذاً منه إكراهاً. أما المفاداة، أو المنّ، أو التّرك مع ضرب الجزية؛ فليس في شيء من ذلك ضررٌ عليه يضطرّه إلى الإسلام لو اذاً منه؛ فلا يتحقق به الإكراه

(١) ننبه هنا إلى أن الحنفية في القول المشهور عندهم يمنعون فداء الأسير بالمال، واختلفوا في المفاداة به بأسرى المسلمين، والأرجح عندهم جوازها. انظر: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، ومعه حاشية الشلبي، الزيلعي، (٢٤٩/٣).

(٢) انظر: تبين الحقائق، الزيلعي، (٢٤٩/٣)، ومجمع الأنهر، شيخي زاده، (٦٧١/١).

(٣) انظر: مختصر الخرقى، (ص١٣٩)، والإنصاف، المرادوي، (١٣١/٤).

(٤) انظر: النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، القيرواني، (٧٠/٣).

(٥) انظر: روضة الطالبين، النووي، (١٠/٢٥٢)، وتكملة المجموع للنووي، المطيعي، (٣١٢/١٩).

(٦) المغني، ابن قدامة، (٩/٢٢٤)، والإنصاف، المرادوي، (١٣١/٤).

رأساً. وأما الاسترقاق، فإذا كان إسلام الأسير بعد أسره^(١) لا يمنع استرقاقه باتفاق الجمهور^(٢)؛ فقد امتنع أن يكون إسلامه لو اذاً من الرق؛ فلا يكون مكرها عليه.

قال ابن نجيم الحنفي مبيِّناً ما يكون للإمام في المرتدين ومشركي العرب: «فلا يُقبل من الفريقين إلا الإسلام أو السيف؛ زيادةً في العقوبة. وإذا ظهر عليهم فنسأؤهم وصيائهم فيء... ومن لم يُسلم من رجالهم قُتل»^(٣).

وقال ابن قدامة: «وإنما يكون له استرقاقهم إذا كانوا من أهل الكتاب أو مجوساً، وأما ما سوى هؤلاء من العدوّ، فلا يُقبل من بالغي رجالهم إلا الإسلام أو السيف أو الفداء، قد ذكرنا فيما تقدّم أنّ غير أهل الكتاب لا يجوز استرقاق رجالهم في إحدى الروايتين»^(٤).

وقال أيضاً: «قال: (ومن سواهم، فالإسلام أو القتل) يعني من سوى اليهود والنصارى والمجوس لا تُقبل منهم الجزية، ولا يُقرّون بها، ولا يُقبل منهم إلا الإسلام، فإن لم يُسلموا قُتلوا، هذا ظاهر مذهب أحمد»^(٥).

- (١) أما إسلامه قبل أسره، فإنه يمنع استرقاقه. انظر: بدائع الصنائع، الكاساني، (١٢٢/٧).
- (٢) اتفق الجمهور على أن إسلام الأسير بعد أسره يعصم دمه، ولكنه لا يعصمه من الاسترقاق إن رأى الإمام ذلك؛ لتعلق حق المسلمين به. انظر: بدائع الصنائع، الكاساني، (١٢٢/٧)، البيان والتحصيل، ابن رشد الجدي، (٥٧٣/٢)، وروضة الطالبين، النووي، (٢٥٢/١٠) والمغني، ابن قدامة، (٢٢٢/٩).
- (٣) البحر الرائق، ابن نجيم، (١٢٠/٥).
- (٤) المغني، ابن قدامة، (٢٢٤/٩).
- (٥) المرجع السابق، (٣٣٣/٩).

فهذا تفصيل المنهج الأصولي لمن قرروا دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين، محصورة في الوثنيين فقط.

وقد أُجيبَ عن هذا المنهج: بأنه معارض بما ينافي مشروعية الإكراه على الإسلام مطلقاً في حق كل كافر، ولو وثنياً، وهو ما قدمنا أدلته قريباً، وما دل عليه أيضاً قول الله ﷻ: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: من الآية ٢٥٦]. وأما تخصيص هذه الآية بحديث الأمر بقتال الناس بعد حمله على الوثنيين خاصة؛ فالمانع منه عين المانع من تخصيصها به بعد حمله على عموم الحربيين من أهل الكفر؛ وقد تقدم بيان ذلك المانع تفصيلاً، فلا أعيده، ولكنني أزيد في توكيده وتقريره، بنقل كلام العلماء في تقرير دلالة هذه الآية على منع الإكراه في الدين جملةً، وكلامهم في رفع التعارض الواقع بينها وبين هذا الحديث بعد حمله على الوثنيين خاصة؛ وذلك لمناقشة ما قالوه، والإيراد عليه:

قال ابن كثير في تفسير الآية: «لا تُكرهوا أحداً على الدُّخول في دين الإسلام؛ فإنه بينٌ واضحٌ جليٌّ دلائله وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يُكره أحدٌ على الدُّخول فيه»^(١).

وقال ابن عاشور في تفسيرها: «والتعريف في الدين للعهد، أي دين الإسلام. ونفي الإكراه خبرٌ في معنى النهي، والمراد نفي أسباب الإكراه في حكم الإسلام، أي لا تُكرهوا أحداً على اتباع الإسلام قسراً، وجيء بنفي الجنس^(٢) لقصد العموم نصاً. وهي دليلٌ واضحٌ على إبطال الإكراه على الدين بسائر أنواعه؛ لأن أمر الإيمان يجري على

(١) تفسير ابن كثير، (١/٦٨٢).

(٢) يعني بلا النافية للجنس التي هي نص في العموم، لا ظاهر فيه فقط.

الاستدلال، والتمكين من النظر، وبالاختيار^(١).

وقد نزلت هذه الآية في ربيع الأول من السنة الرابعة للهجرة؛ بما أن هذا تاريخ جلاء بني النضير، وأنها نزلت أثناءه، كما دل عليه سبب نزولها الذي أخرجه أبو داود في سننه^(٢) عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: «كانت المرأة تكونُ مقلاتاً^(٣)، فتجعلُ على نفسها إن عاش لها ولدٌ أن تُهوده، فلما أُجليت بنو النضير كان فيهم من أبناء الأنصار، فقالوا: لا ندع أبناءنا^(٤)، فأَنْزَلَ اللهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: من الآية ٢٥٦]»^(٥).

قال النحاس: «قولُ ابن عباسٍ في هذه الآية^(٦) أولى الأقوال؛ لصحة إسناده، وأنَّ

- (١) التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، (٣/٢٥-٢٦).
- (٢) سنن أبي داود، باب في الأسير يكره على الإسلام، (٣/٥٨)، برقم (٢٦٨٢)، وقال فيه الألباني في تعليقه على السنن: «صحيح».
- (٣) قال أبو داود: المقلات: التي لا يعيش لها ولد. وأصله من القلت، وهو الهلاك. انظر: أبو داود، سننه، (٣/٥٨).
- (٤) يعني بل نكرهم على الإسلام.
- (٥) انظر هذا السبب لنزول الآية أيضا في: تفسير الطبري، (٥/٤٠٨)، وأسباب النزول، الواحدي، (١/٨٥)، والصحيح المسند من أسباب النزول، الوادعي، (ص ٤٠)، وانظر تاريخ غزوة بني النضير في: المغازي، الواقدي، (١/٣٦٣). هذا وقد ذكرت أسباب أخرى لنزول هذه الآية تدور بجملتها على قريب من هذا السبب المذكور، لكن باختلاف في التفاصيل، إلا أن جميع هذه الأسباب الأخرى من المراسيل، وليست من المسند الصحيح في سبب نزولها. انظر: أسباب النزول، الواحدي، تحقيق كمال زغلول، (ص ٨٧) حيث صرح المحقق بإرسال تلك الأسباب الأخرى كلها.
- (٦) أي قوله في سبب نزولها، وأنها نزلت في المتهودين من أبناء الأنصار.

مثله لا يُؤخذ بالرأي^(١).

ولكن أجيب عن هذه الآية بأجوبة كثيرة^(٢) أهمها جوابان:

الجواب الأول: أن الآية مخصوصة^(٣) بإخراج إكراه الوثنيين عن عموم الإكراه فيها؛ لأن النبي ﷺ أكره الوثنيين على الإسلام، حين قاتلهم وهو لا يقبل منهم غيره. ويصح أن قوله ﷺ: (أمرت أن أقاتل المشركين حتى يقولوا لا إله إلا الله) هو المخصص لها، بعد حملة على الوثنيين خاصة.

قال القرطبي في الآية: «قيل إنها منسوخة، لأن النبي ﷺ قد أكره العرب على دين الإسلام، وقاتلهم، ولم يرض منهم إلا بالإسلام. قاله سليمان بن موسى.. وروي هذا عن ابن مسعود، وكثير من المفسرين»^(٤).

قلت: يُردُّ هذا الجوابُ بأن النبي ﷺ كما قاتل الوثنيين على الإسلام؛ فلم يقبل منهم غيره، فإنه قاتل على الإسلام أهل الكتاب أيضاً إلى أن شرعت الجزية في

(١) انظر: تفسير القرطبي، (٣/ ٢٨٠-٢٨١).

(٢) انظر الأقوال الستة عشر في تفسير هذه الآية مفصلةً مع ذكر القائلين بها، في: «لا إكراه في الدين/ دراسة تفسيرية مقارنة»، جاد الله بسام وجهاد نصيرات، (ص ١١٢٦-١١٢٧).

(٣) وعبارة ابن مسعود وسليمان بن موسى أنها منسوخة، ولكن الصواب أنها مخصوصة، لا منسوخة؛ لأن النسخ لا يكون إلا بعد العمل بالحكم المنسوخ مدة، وهذه الآية لم يُعمل بها في حق الوثنيين - ولا في حق أهل الكتاب قبل تشريع الجزية - رأساً من أول الأمر؛ فوجب أن تكون مخصوصة بإخراج إكراههم عن عموم الإكراه فيها؛ ولهذا قال ابن عاشور معلقاً على قول هذين بنسخها في حق وثنيي العرب: «وَلَعَلَّهُمَا يُرِيدَانِ مِنَ النَّسْخِ مَعْنَى التَّخْصِيسِ». التحرير والتنوير، ابن عاشور، (٣/ ٢٥).

(٤) تفسير القرطبي، (٣/ ٢٨٠).

حقهم؛ وهو ما ثبت بما تقدّم من أنّ من أسباب ورود حديث الأمر بقتال الناس قتالَهُ
ﷺ يهود خيبر قبل تشريع الجزية بثلاث سنين تقريبا؛ وحيثُ فإنّ وجب أنّ الآية
مخصوصةٌ بإخراج إكراه الوثنيين؛ فينبغي أن تكون مخصوصةً بإخراج إكراه أهل
الكتاب أيضا، ولو في المدة قبل تشريع الجزية في حقهم؛ مع أنها إذا كانت في تلك المدة
مخصوصةً بإخراج إكراه الوثنيين، وإكراه أهل الكتاب؛ فقد لزم أنها مُهملةٌ غيرُ عاملة،
ولا محلٌّ لحكمها رأساً؛ إذ لم يبق تحت عمومها حينئذ ولا صنفٌ من أصناف غير
المسلمين تَنْهَى عن إكراهه على الإسلام^(١).

وهذا الرد جارٍ بعينه في رد الجواب عن هذه الآية بأنها خاصةٌ بأهل الكتاب،
وأَنهم لا يُكرهُون على الإسلام إذا أدّوا الجزية، وأن الآية لذلك ليست عامةً في جميع
أصناف غير المسلمين، وهو قول الشعبيّ وقتادة والحسن والضحاك^(٢)، وصوّبه

(١) وبهذا الذي قلناه من امتناع خروج جميع أصناف غير المسلمين عن عموم هذه الآية - وإلا
كانت مهملة غير عاملة - يقع الجواب على قول ابن عاشور في ردّه تخصيصها بمن عدا
الوثنيين: «والاستدلال على نسخها بقتال النبي ﷺ العرب على الإسلام، يُعارضه أنّه ﷺ
أَحَدَ الْجَزِيَّةِ مِنْ جَمِيعِ الْكُفَّارِ». التحرير والتنوير، ابن عاشور، (٣/ ٥٢). أعني لأن الجزية إذا
قُبِلت من جميع الكفار قبل نزول هذه الآية؛ فقد امتنع تصوُّرُ إكراه أيّ كافر على الإسلام،
وصارت الآية بذلك مهملة لا محلّ لحكمها. أما دعواه ﷺ أن الآية نزلت بعد الفتح، وأن
حكمها لذلك لم يوجد في المدة قبل تشريع الجزية، وأن الوثنيين لذلك لم يكونوا خارجين
عن عمومها في مدة سابقة على زمن نزولها؛ فلا تُسلّم له؛ فالصحيح أنها نزلت في غزوة بني
النضير في السنة الرابعة للهجرة.

(٢) انظر: تفسير القرطبي، (٣/ ٢٨٠)، وتفسير الخازن، (١/ ١٩١)، وفتح القدير، الشوكاني،
(١/ ٣١٥)، وتفسير الألويسي، (١/ ٢٨١).

الطَّبْرِيُّ^(١)، وأيده الآلوسي بسبب النزول^(٢)؛ بما أنها نزلت في المتهوِّدين. وذلك أن هذه الآية إن كانت خاصة بأهل الكتاب في النهي عن إكراههم على الإسلام إذا أدوا الجزية؛ فقد لزم أنها قبل تشريع الجزية كانت مهملة غير عاملة؛ لأن إكراه أهل الكتاب على الإسلام قبل تشريع الجزية وقع فعلا حين لم يقبل منهم النبي ﷺ قبل تشريعها إلا الإسلام أو السيف والقتال.

وأما أن الآية قد عمل بها في حق أولئك المتهوِّدين من أبناء الأنصار قبل الإسلام؛ وأن إكراه أهل الكتاب لذلك ليس بخارج عن عموم الإكراه فيها حتى قبل تشريع الجزية - وهذا يُعارض ما وقع من إكراههم قبل تشريعها - فقد أجاب بعضُ المفسرين عنه بجوابين:

أحدهما: أن الآية خاصَّةٌ بأولئك المتهوِّدين من أبناء الأنصار فقط^(٣)، ولا تتناول بعمومها عامَّة أهل الكتاب. وهو ما ذهب إليه الشوكاني، وصديق خان^(٤). قال الشوكاني: «والذي ينبغي اعتماده، ويتعيَّن الوقوفُ عنده: أنها في السَّبب الذي نزلت لأجله، مُحكَّمةٌ غيرُ منسوخةٍ، وهو أنَّ المرأة من الأنصار تكونُ مقلاةً لا يكادُ يعيش لها ولدٌ... الخ»^(٥).

(١) انظر: تفسير الطبري، (٥/٤١٤).

(٢) انظر: تفسير الآلوسي، (١/٢٨١) حيث قال ﷺ في الآية: «مخصوص بأهل الكتاب الذين قبلوا الجزية... وفي سبب النزول ما يؤيده».

(٣) نقل الطبري هذا القول عن سعيد بن جبيرة. انظر: تفسير الطبري، (٥/٤٠٩).

(٤) انظر: فتح القدير، الشوكاني، (١/٣١٥)، وفتح البيان في مقاصد القرآن، صديق خان، (٢/٩٧-٩٨).

(٥) فتح القدير، الشوكاني، (١/٣١٥).

والثاني: أن حادثة هؤلاء المتهودين إنما وقعت قبل أن يُؤمر النبي ﷺ بقتال أهل الكتاب، أي قبل أمره بقتال الناس - ومنهم أهل الكتاب - حتى يقولوا لا إله إلا الله. جاء في تفسير القرطبي بعد حكاية تهوّد بعض أبناء الأنصار من أسباب نزول الآية: «ولم يُؤمر يومئذ بقتال أهل الكتاب... ثُمَّ إِنَّهُ نُسِحَ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: من الآية ٢٥٦]؛ فأمر بقتال أهل الكتاب في سورة براءة»^(١).

قلت: يُكَدَّرُ على هذين الجوابين من هؤلاء المفسرين: أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ ولم يتعيّن أن تكون الآية في السبب الذي نزلت لأجله، مع بقاء احتمالاتٍ أخرى سائغة في تفسيرها.

على أن حادثة المتهودين من أبناء الأنصار إنما وقعت في غزوة بني النضير، وكان النبي ﷺ حينذاك مأموراً بقتالهم، وهم أهل كتاب، ومنهم أولئك المتهودون من أبناء الأنصار، حتى خيروا لذلك في الالتحاق بهم إن لم يختاروا الإسلام.

والجواب الثاني عن الآية: أنها إنما كانت في أول الإسلام، قبل أن يؤذن للنبي ﷺ بالقتال؛ فلما أذن له به، نُسخت^(٢).

قال الخازن: «وقيل: بل الآية منسوخة، وكان ذلك في ابتداء الإسلام، قبل أن يؤمروا بالقتال، ثم نُسخت بأية القتال. وهو قول ابن مسعود. وقال الزهري: سألت زيد بن أسلم عن قول الله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: من الآية ٢٥٦]. قال: كان رسول الله ﷺ بمكة عشر سنين لا يُكره أحداً في الدين؛ فأبى المشركون إلا أن يقاتلوه،

(١) تفسير القرطبي، (٣/٢٨١).

(٢) نقل الطبري هذا القول عن زيد بن أسلم. انظر: تفسير الطبري، (٥/٤١٤).

فاستأذن الله في قتالهم فأذن له^(١).

وفي تفسير الألوسي: «وأما قوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: من الآية ٢٥٦]. وقوله سبحانه: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: من الآية ٩٩]. فقد كان قبل الأمر بالقتال، ثم نُسخ به^(٢).

قلت: هذا الجواب الثاني مردودٌ بأن الآية - فيما صحَّ وثبت - إنما نزلت في غزوة بني النضير في السنة الرابعة للهجرة، وذلك بعد الإذن للنبي ﷺ بالقتال بستتين تقريباً؛ حيث أُذن له به في صفر من السنة الثانية.

فهذه جملة الكلام على المنهج الأصولي الأول الذي سلكه جمهور الفقهاء في تقرير دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين، محصورةً في الوثنيين فقط من عموم غير المسلمين. ويأتي في المنهج الذي أقرحُه في نهاية هذا البحث إن شاء الله، مزيدُ مباحثٍ ومناقشةٍ لهذا المنهج من جهة تقريره مشروعية الإكراه في الدين، على خلاف مقتضى مجموع الأدلة في القضية؛ ونأخذ الآن بالعرض للمطلب الثاني؛ فنقول:

(١) تفسير الخازن، (١/١٩١).

(٢) تفسير الألوسي، (١/٢٨١).

*** المطلب الثاني: المناهج الأصولية في رفع دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين جملة.**

- الفرع الأول: تقييد إطلاق الحديث بأدلة مشروعية أخذ الجزية من كل كافر.

سلك النافون لدلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين جملةً مناهج أصوليةً متنوعةً إلى ذلك، أجودها وأقواها: تقييد إطلاق الحديث عن ذكر الجزية فيه، بأدلة مشروعية أخذها من كل كافر، مع أن زيادة قيد (بذل الجزية) غايةً ثانيةً ينتهي إليها قتال الناس في الحديث، وجعل الجزية بذلك بدلاً عن القتل في حق من أبى الإسلام منهم - منافٍ لإكراههم عليه؛ وبه تنتفي مشروعية الإكراه في الدين في حق كل كافر من وثني وغيره، ولا يعود الحديث دالاً عليها. وهذا ما ذهب إليه المالكية^(١)، وأكثر المعاصرين^(٢)، حين قالوا بمشروعية قبول الجزية من كل كافر، ولو وثنيًا.

وأما تفصيل المنهج الأصولي المسلك إلى هذا القول: فذلك أن الجزية شرعت

في حق أهل الكتاب بقوله سبحانه: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا

(١) ذهب المالكية في مشهور المذهب إلى أن الجزية تؤخذ من كل كافر إلا المرتد. انظر: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، الحطاب الرعيني، (٤/٥٩٣)، ومنح الجليل، عليش، (٣/٢١٤). وهو ما اختاره ابن تيمية. انظر: الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية لدى تلاميذه، جاد الله، (٢/٩٢٩). وتلميذه ابن القيم. انظر: زاد المعاد، ابن القيم، (٥/٨٤)، وأحكام أهل الذمة، ابن القيم، (ص٨٩). والصنعاني. انظر: سبل السلام، الصنعاني، (٢/٤٦٨)، والشوكاني. انظر: السيل الجرار، الشوكاني، (١/٩٧٣).

(٢) منهم ابن عثيمين. انظر: الشرح الممتع على زاد المستقنع، ابن عثيمين، (١٥/٢٤٩). ووهبه الزحيلي. انظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، الزحيلي، (ص٧٢٥).

سُحْرَمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿ [التوبة: ٢٩]. وشرعت في حق المجوس بالسنة العملية من أخذه ﷺ الجزية من مجوس هجر^(١)، مع إجماع الصحابة فمن بعدهم على العمل بها^(٢). وشرعت في حق المشركين الوثنيين - وسائر أصناف الكفار معهم، كالملاحدة - بحديث بريدة رضي الله عنه؛ إذ جاء فيه: «كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش، أو سرية، أوصاه في خاصته بتقوى الله، ومن معه من المسلمين خيراً، ثم قال: (اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله،... وإذا لقيت عدوك من المشركين، فادعهم إلى ثلاث خصال... ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك، فاقبل منهم، وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين... فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم)»^(٣).

ثم إن هذه الأدلة على مشروعية أخذ الجزية من كل كافر تُقَيَّدُ إطلاق حديث الأمر بقتال الناس، أو تُخَصِّصُ عموم لفظ الناس منه بإخراج كل من شرعت الجزية في حقهم عن عمومهم؛ وبهذا لا يعود الحديث دالاً على مشروعية الإكراه في الدين.

قال ابن رشد مبيناً سبب الخلاف في أخذ الجزية من الوثنيين: «والسبب في

(١) أخرجها البخاري في صحيحه، كتاب الجزية، باب الجزية والموادعة، (٣/١١٥١)، برقم

(٢٩٨٧)، وهجر: بلد معروف من ناحية البحرين. انظر: فتح الباري، (١/٢٠١).

(٢) انظر هذا الإجماع في: الاستذكار، ابن عبد البر، (٣/٢٤٢).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث،

(٣/١٣٥٧)، برقم (١٧٣١).

اختلافهم مُعارضة العُمووم للخصُوص؛ أمّا العموم... قوله ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله). وأمّا الخصُوصُ فقوله لأمرء السرايا الذين كان يبعثهم إلى مشركي العرب...: (فإذا لقيت عدوَّك فادعهم إلى ثلاث خصال؛ فذكر الجزية فيها)^(١).

وقال الشوكاني: «ظاهر الأدلة يقتضي أن بذل الجزية من أي كافر يوجب الكفَّ عن مقاتلته... كما في حديث بريدة... ولا ينافي ذلك أيضا ما ورد من الأمر بقتال المشركين في آية السيف وغيرها؛ فإن قتالهم واجب إلا أن يعطوا الجزية^(٢)؛ فإنه يجب الكف عنهم، كما يجب الكف عنهم إذا أسلموا»^(٣).

ولكن يُجاب عن هذا المنهج الأصولي من وجهين:

الوجه الأول: أن تقييدَ إطلاق الحديث بأدلة مشروعية الجزية، أو تخصيصَ عمومها بها - ليس في حقيقته هنا إلا نسخًا لحكمه بتلك الأدلة؛ لأنها متأخرة عنه في تاريخ ورودها، ولا نزاع في وقوع العمل به قبل ورودها على إطلاقه وعمومه^(٤) في حق

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، (٢/١٥١-١٥٢).

(٢) يلاحظ هنا أن الشوكاني ﷺ جعل حديث بريدة مقيدا لإطلاق حديث الأمر بقتال الناس، لا مخصصا لعمومه.

(٣) الشوكاني، السيل الجرار، (١/٩٧٣).

(٤) بل إنَّ من أجاز أخذ الجزية من الوثنيين فقد سوَّغ عدم أخذه ﷺ الجزية من وثنيي العرب بأنهم كانوا أسلموا جميعًا قبل تشريعها؛ وهذا إقرار من هؤلاء بأن النبي ﷺ عمِلَ بهذا الحديث في حق الوثنيين على إطلاقه وعمومه قبل ورود حديث بريدة. انظر: زاد المعاد، =

مَنْ وردت بمشروعية أخذ الجزية منهم، ولا نزاع كذلك في أن المتراخي من المطلق أو المقيد أو العام أو الخاص إلى ما بعد العمل بمعارضه من ذلك - ناسخٌ لحكمه^(١)، لا مبيِّنٌ له بتقييد مطلقه، ولا بتخصيص عمومه.

وإذا صحَّ نسخُ حكم هذا الحديث بأدلة مشروعية أخذ الجزية من أهل الكتاب والمجوس؛ بما هي متواترة، ولو حكمًا^(٢)؛ فإنَّ نسخ حكمه بحديث بريدة الوارد بمشروعية أخذ الجزية من الوثنيين من تلك الأدلة لا يصحُّ إلا عند من يُجوِّزُ نسخ

(٥/٨٣) حيث قال ابن القيم في الجزية: «وإنما لم يأخذها ﷺ من عبدة الأوثان من العرب؛ لأنهم أسلموا كلهم قبل نزول آية الجزية؛ فإنها نزلت بعد تبوك، وكان رسول الله ﷺ قد فرغ من قتال العرب».

(١) اتفق الأصوليون على نسخ المطلق بالمقيد - أو العام بالخاص - إذا تأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق، واختلفوا إن كان التأخر عن وقت الخطاب بالمطلق لا عن وقت العمل به، أيكون المقيد ناسخاً للمطلق - كما ذهب إليه الحنفية - أم مبيِّنًا له ويحمل المطلق عليه، كما ذهب إليه الجمهور. انظر: حاشية العطار على جمع الجوامع، (٢/٨٤-٨٥)، والتقريب والتحرير، ابن أمير الحاج، (١/٢٩٦).

(٢) أعني بذلك السنة العملية الأحادية في أخذه ﷺ الجزية من المجوس؛ فإنها تأيدت بإجماع الصحابة فمن بعدهم على العمل بها؛ حتى صارت لذلك بمنزلة المتواتر، وفي حكمه. انظر: إرشاد الفحول، الشوكاني، (١/١٣٨)، حيث قال ﷺ: «وأعلم أن الخلاف الذي ذكرناه في أول هذا البحث من إفادة خبر الواحد الظن أو العلم - مقيد بما إذا كان خبر الواحد لم ينضم إليه ما يقويه، وأما إذا انضم إليه ما يقويه، أو كان مشهوراً أو مستفيضاً؛ فلا يجري فيه الخلاف المذكور، ولا نزاع في أن خبر الواحد إذا وقع الإجماع على العمل بمقتضاه فإنه يفيد العلم؛ لأن الإجماع عليه قد صيرره من المعلوم صدقُه».

المتواتر بالأحاد من العلماء؛ خلافاً لجمهورهم^(١).

على أن من ما لعله يؤكد عدم نسخ حكم هذا الحديث في حق الوثنيين: أنه لم يثبت عن النبي ﷺ أخذه الجزية من مشركي العرب طوال حياته الشريفة، وسيرته المباركة^(٢).

والوجه الثاني في الجواب عن هذا المنهج: أن النبي ﷺ إذا ثبت أنه لم يقبل الجزية من الوثنيين مطلقاً، لا قبل تشريع الجزية، ولا بعد تشريعها، وأنه إنما قبل الجزية من أهل الكتاب بعد تشريعها لا قبله، وأنه قبل تشريعها في حقهم قاتلهم لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف والقتال؛ فإذا عددنا من الإكراه على الإسلام إجماعهم إليه؛ لو اذنا من القتل والقتال، وعصمة لدمائهم وأموالهم؛ فقد ثبتت به حصول الإكراه في الدين - في الصنفين - **ولو في المدة قبل تشريع الجزية**؛ فلا يكون الإكراه في الدين لذلك مُتَّفِياً مطلقاً وجملةً في كل عصر، وفي حق كل كافر.

- **الفرع الثاني: نسخ الحديث بآية النهي عن الإكراه في الدين.**

وذلك أن الطاهر بن عاشور ﷺ سلك في نفي دلالة هذا الحديث على مشروعية الإكراه في الدين منهجاً أصولياً انفرادياً، ولم أره - في حد اطلاعي - لغيره من العلماء؛ وهو نسخ الحديث بآية النهي عن الإكراه في الدين، حين ذهب إلى أن هذه الآية الكريمة نزلت بعد أن فتحت مكة، وأسلم وثنيو العرب جميعاً، **وشُرعت الجزية**؛ بحيث إنها لذلك نُسخت كل ما قبلها من النصوص الآمرة بقتال الوثنيين

(١) اتفق جمهور الأصوليين على اشتراط التساوي في قوة الثبوت بين الناسخ والمنسوخ؛ بحيث لا ينسخ المتواتر بالأحاد. انظر: الورقات، الجويني، (ص ٢٢)، والمستصفى، الغزالي، (١/٩٨)، الإحكام، الأمدي، (٣/١٤٦).

(٢) انظر: هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، ابن القيم، (ص ٢٣٧).

وأهل الكتاب، وبأن لا يُقبل منهم إلا الإسلام أو السيف؛ ومن تلك النصوص حديثُ الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله.

قال ابن عاشور: «وقد تقرّر في صدر الإسلام قتال المشركين على الإسلام، وفي الحديث: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها). ولا جائز أن تكون هذه الآية قد نزلت قبل ابتداء القتال كله، فالظاهر أن هذه الآية نزلت بعد فتح مكة... وذلك حين خلصت بلاد العرب من الشرك بعد فتح مكة... فلما تم مراد الله من إنقاذ العرب من الشرك والرّجوع بهم إلى ملة إبراهيم، ومن تخليص الكعبة من أرجاس المشركين، ومن تهية طائفة عظيمة لحمل هذا الدين... لما تم ذلك كله أبطل الله القتال على الدين... وعلى هذا تكون الآية ناسخة لما تقدّم من آيات القتال... على أن الآيات النازلة قبلها أو بعدها أنواع ثلاثة: أحدها: آياتُ أمرت بقتال الدفاع، كقوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً ﴾ [التوبة: من الآية ٣٦]... وهذا قتالٌ ليس للإكراه على الإسلام بل هو لدفع غائلة المشركين. النوع الثاني: آياتُ أمرت بقتال المشركين والكفار ولم تُعَيَّ بغاية؛ فيجوز أن يكون إطلاقها مُقيّداً بغاية آية حتى يُعطوا الجزية؛ وحينئذٍ فلا تُعارضه آيتنا هذه ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ [البقرة: من الآية ٢٥٦]. النوع الثالث: ما عُيِّ بغاية كقوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ﴾ [البقرة: من الآية ١٩٣]؛ فيتعيّن أن يكون منسوخاً بهاته الآية، وآية حتى يُعطوا الجزية، كما نُسخ حديثُ «أمرت أن أقاتل الناس». هذا ما يظهر لنا في معنى الآية»^(١).

(١) التحرير والتنوير، ابن عاشور، (٢/٥٠٠-٥٠١).

قلت: للمفسرين قريبٌ من ستة عشر قولاً في تفسير هذه الآية، دائرة بين أن الآية منسوخةٌ أو مُحكمة، وليس منها ولا قولٌ واحد بأنها ناسخة؛ لأن المفسرين متفقون على أنها نزلت قبل فتح مكة بقريب من خمس سنين، وأنها لذلك متقدمةٌ على النصوص الآمرة بقتال المشركين وأهل الكتاب على الإسلام، لا متأخرةٌ عنها؛ وهي - من ثم - إما مُحكمةٌ مخصوصةٌ بتلك النصوص، وإما منسوخةٌ بها. أما أن تكون ناسخةٌ لها؛ فلا يصح ذلك إلا لو سَلِمَ أنها إنما نزلت بعد الفتح، وهو ما لا يَسَلِمُ للشيخ بحال؛ وبخاصة مع ما صح سنداً من سبب نزولها الدالُّ على تاريخه، وأنه سببٌ لا يقال بالرأي! ولا أدري كيف أغفل الشيخ ذلك السبب، مع إيراده إياه في تفسير الآية، وعدم اعتراضه عليه بشيء!؟

وأما قوله في تسويغ دعواه نزول الآية بعد الفتح: «فالظاهر أن هذه الآية نزلت بعد فتح مكة... إذ يُمكنُ أن يدوم نزولُ السُّورة سنينَ كما قدَّمناهُ». فجوابه: أن إمكان الوقوع، لا يدل - بمجرد - على الوقوع؛ وإمكان أن يدوم نزول سورة البقرة - وهذه الآية منها - سنينَ، لا يستلزم أن نزولها دام سنينَ فعلاً، ولا أن هذه الآية منها من آخر ما نزل. كيف وقد ثبت خلافُ هذا الممكن؛ حين ثبت نزول الآية قبل الفتح، حتى لم يعد نزولها بعده ممكناً رأساً؟!.

- الفرع الثالث: إسقاط حجية الحديث بكثرة الاحتمالات في لفظ (الناس) منه. وهو المنهج الأصولي الذي انفرد به أيضاً الدكتور عبدالكريم زيدان، القائل في تقريره: «وأما الحديث الشريف (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله)، فقد قال البعض: إن المراد بالناس في هذا الحديث هم المشركون من غير أهل الكتاب، أو إن المراد به أهل الكتاب، وقال آخرون: يجوز حمل الحديث على أنه كان قبل نزول

آية الجزية، أو يحمل على مشركي العرب فقط. فمع هذه الاحتمالات في مدلول هذا الحديث لا يبقى حجةً للمستدلين به على عدم جواز عقد الذمة لغير أهل الكتاب^(١). ولا شك أن إسقاط حجتيه في الاستدلال به لمنع عقد الذمة للوثنيين، يتضمّن إسقاط حجتيه في الاستدلال به لإثبات مشروعية إكراههم في الدين، وهي طريق إلى نفي دلالته على تلك المشروعية مطلقاً.

قلت: وهذا في الواقع عجيّب؛ فإنه تنزيل للفظ العام بالنسبة إلى تعدد أفراده، منزلةً للفظ المشترك بالنسبة إلى تعدد معانيه؛ بحيث إن انقلبَ المشترك مجملاً بعدم المرجح للمعنى المراد به من معانيه؛ فقد وجب أن ينقلبَ العامُ أيضاً مجملاً^(٢) بعدم المرجح للفرد المراد به من أفرادهِ!! مع أن الأصل في اللفظ العام - خلافاً للفظ المشترك - أن يعمَّ جميع أفرادهِ، لا أن يكون مراداً به أحدها بعينه، وأن اللفظ العام لو فرض مُجملاً، أو أنّ المراد به هنا الخصوصُ؛ فيبقى أن رواية (أمرت أن أقاتل المشركين) بيّنت المراد بالمجمل من لفظ الناس، أو عيّنت الخصوصَ المراد به، وأنه الوثنيون لا غيرٌ. وكذا لو فرضت أُل من لفظ الناس عهديةً لا استغراقيةً؛ وعلى هذا فالوثنيون مُرادون بهذا الحديث على كل تقدير، وفي كل احتمال، ولكنهم مُرادون به إما بعمومه، وإما بخصوصه؛ فكيف تسقط حجتيه باحتمال أن يكون المرادُ به غيرُهم؟!.

(١) أحكام الذميين، (ص ٢٨-٣٠).

(٢) نعم اختلف الأصوليون في أن اللفظ العام مجمل أم لا؟ ولكن جمهورهم على أنه ليس مجملاً. انظر المسألة في: كشف الأسرار، البخاري، (١/٢٩٨-٣٠٠)، وأصول السرخسي، (١/١٣٤).

الفرع الرابع: المنهج الأصولي المقترح في نفي دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين جملةً.

تلك فيما تقدّم جملةً المناهج الأصولية المسلوكة في توجيه دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين، تقريراً ورفعاً؛ لم يخل منها منهجٌ عن مأخذٍ عليه، أو معارضٍ لمفاده، بما أوج إلى اقتراح منهج جديد لعله إلى الحق أقرب، وأصح مما عداه وأصوب، وبه يقع الخلاص من المآخذ الواردة على المناهج السابقة المذكورة، وهو فيما أرى - والله أعلم - أن يجمع بين أدلة القضية، على الوجه الذي يُنتج ما تفصيله:

أن المراد بالناس في حديث الأمر بقتالهم حتى يقولوا لا إله إلا الله: الكفار الحريون المعتدون على الدولة أو الدعوة، والكفار الحريون المحايدون الذين ليس بينهم وبين المسلمين عهد خاص من ذمة أو أمان، ولا عهد عام من صلح ونحوه. والمراد بقول: (لا إله إلا الله) في الحديث: الإسلام حقيقة، لا مطلق الخضوع للدولة الإسلامية. والمراد بالحرف (حتى) في الحديث: انتهاؤ الغاية، لا التعليل؛ وعلى هذا فإنّ تقدير الكلام في الحديث: (أمرت أن أقاتل الكفار الحريين المعتدين، والكفار المحايدون الذين ليس بيني وبينهم عهد، إلى أن يسلموا، اختياراً^(١)، أو لوأذا من القتل؛ فإن أسلموا اختياراً أو لوأذاً فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم، وحسابهم على الله إن كانوا أسلموا لوأذاً ومخافةً لا إيماناً).

(١) من صور إسلام الحربي اختياراً أثناء القتال: ما تقدم في إحدى روايات هذا الحديث من أن مشركاً قتل رجلين من المسلمين في إحدى غزوات النبي ﷺ، ثم أسلم بعدما استحسن جواب النبي له عما يُقاتل الناس عليه، وقاتل مع المسلمين حتى استشهد.

وهذا قبل انكسار العدو، أما بعد إنكساره:
فمن أسلم منهم قبل أسره، اختياراً، أو لوأذاً من الاسترقاق أو القتل لو أُسر؛ فقد عَصَمَ دمه، وماله، وحسابه على الله إن كان أسلم لوأذاً لا إيماناً.
ومن أسلم بعد الأسر، اختياراً، أو لوأذاً من القتل - إن جعلنا الإمام مخيراً في قتله - فقد عَصَمَ دمه، وحسابه على الله إن أسلم لوأذاً من القتل لا إيماناً. أما الاسترقاق، فلا يعصمه منه إسلامه؛ فلا يكون مكرهاً على الإسلام؛ لوأذاً منه.
ومن فرّ ولم يقدر المسلمون عليه: فهذا لا سبيل عليه، ولا يتصور إكراهه على الإسلام لذلك رأساً.

على أن هذا كله مع التنويه بأربعة أمور:
أولها: أن إسلام الحربي - بنوعيه - لوأذاً من القتل والقتال، متصوّرٌ قبل تشريع الجزية^(١) في حق الكتابي والمجوسي والوثني وسائر ملل الحريين. أما بعد تشريعها، فلا يتصور إلا في حق من لا تقبل منهم، وهم الوثنيون عند الجمهور.
وثانيها: أن قتال هؤلاء الحريين لا يجوز أن يُقصد به شرعاً إلا كسر المعتدي منهم، ودفع غائلته - وهذا المقصود الشرعي من جهاد الدفع - أو فتح البلاد وبسط سلطان الإسلام عليها بعد بلوغ الدعوة وقيام الدلائل - وهذا المقصود الشرعي من جهاد الطلب - أما الإكراه على الإسلام فلا يجوز أن يكون مقصوداً من قتال الكفار بحال؛ لما ثبت بدليله - فيما تقدم - من حرمة إكراه الكافر على الإسلام مطلقاً.

(١) فإن قيل: ما الحكمة من عدم قبول الجزية في الفترة التي قبل تشريعها؟ قلنا: لعل ذلك من أجل تأمين قاعدة الدعوة الإسلامية في الجزيرة؛ بكسر شوكة أهل الكفر فيها؛ مقدمة لإخلائها من بقيتهم بعد الفتح.

وثالثها: أن من أسلم من الحربيين لو اذنا من القتل؛ فإسلامه صحيح يُرتبُ عصمة دمه وماله، ولكن تصحيح إسلامه حائذ لا لجواز إكراهه على الإسلام، ولا هو مستلزم ذلك الجواز، بل هو احتياطٌ لعصمة دم المسلم، فيما يُدْرَأُ بالشبهات، على ما تقدم بيانه وتقريره.

ورابعها: أن اضطرار الحربي إلى الإسلام؛ لو اذنا من القتل والقتال؛ ليس على التحقيق من الإكراه عليه؛ لأن الحربي مستحق للقتل والقتال إما لعدوانه، وإما لمعارضته فتح البلاد لسلطان الإسلام بعد بلوغ الدعوة، وقيام الدلائل؛ فإذا صحح الشارع إسلامه حين يُسلم لو اذنا من القتل والقتال؛ كان ذلك منجاةً له مما استحق عليه من القتل، وكان معنى النجاة بالإسلام في ذلك أقوى وأظهر من معنى الإكراه على الإسلام فيه؛ كيف وإلجاء الحربي إلى الإسلام؛ لو اذنا من القتل، ليس مقصوداً شرعاً من قتاله، ولو فرض من الإكراه على الإسلام؟!.

فهذا - في تقديري - المعنى الصحيح لحديث الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، والوجه الراجح للجمع بين أدلة هذه القضية على وجه لا يرد عليه مأخذ سالم، ولا اعتراض صحيح.

وأما المنهج الأصولي التي يتخرج عليه هذا المعنى المقترح؛ فهو على التفصيل الآتي:

أولاً: ترجيح أن أَل من لفظ (الناس) في الحديث استغرافية لا عهدية؛ والمرجح فيما تقدم بيانه: رعاية أدلة مشروعية جهاد الطلب، وأن هذا مدلول تعليق الأمر بالقتال بوصف الشرك في رواية (أمرت أن أقاتل المشركين). وهو متأكد بأن كثيراً من الفقهاء الأقدمين استدلوا بهذا الحديث لإيجاب جهاد الطلب، مع أن الاستدلال به لإيجاب

ذلك لا يستقيم إلا أن تكون علة الأمر بالقتال فيه الشرك والكفر لا العدوان، وتكون آل من لفظ (الناس) فيه استغرافيةً شاملةً للحريين المعتدين، والحريين المحايدين الذين ليس بينهم وبين المسلمين عهد خاص ولا عام؛ سواء أكان أولئك كتابيين، أم وثنيين.

وثانياً: الجمع بين شتى الأدلة المتعارضة في القضية، على النحو الآتي:

نعمل بحديث الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله؛ في إيجاب قتال الحريين من المعتدين والمحايدين - كتابيين أم وثنيين - بقصد دفع العدوان، أو قطع الممانعة من الفتح؛ إلى أن يُسلموا حقيقة، أو يدفعوا الجزية - إن كانوا من أهلها - بعدما شرعت بأدلتها، وقيدت إطلاقاً هذا الحديث عن ذكرها فيه، ولو على جهة النسخ^(١) لا التقييد. أما من لم يكن من أهل الجزية؛ فالعمل بهذا الحديث في حقه يستوجب قتاله حتى يُسلم لا غير، اختياراً أو لوإذا من القتل. وهل له مندوحة عن القتل بالخروج من دار الإسلام، بحيث لا يعود إكراهه على الإسلام لذلك متصوراً

(١) وهو نسخ لا تقييد؛ لما أشرنا إليه قريباً من أن حديث الأمر بقتال الناس حتى يسلموا قد عُومِل به في حق من تُقبل الجزية منهم على إطلاقه وعمومه في المدة قبل تشريع الجزية، ومن المقرر أصولاً أن المقيد إذا تراخى إلى ما بعد العمل بالمطلق على إطلاقه كان ناسخاً لا مقيداً؛ ونسخ المتواتر بما تواتر من أدلة مشروعية الجزية صحيح، فصَحَّ نسخ الحديث بها في حق من ثبت قبول الجزية منهم بالتواتر، وهم أهل الكتاب والمجوس، دون الوثنيين. نعم لزم تكرُّر النَّسخ عن نسخ هذا الحديث بأدلة الجزية في حق من تُقبل منهم، بعدما كان الحديث ناسخاً آية النهي عن الإكراه في الدين في حقهم قبل تشريع الجزية؛ ولكنَّ تكرُّره إنما يمتنع أن لو لم يَنْعَيْنَ، وهو هنا مُتَعَيْنٌ.

مطلقاً؟. هذا ما نباحث فيه تالياً.

ثم إن اضطرار الكافر الحربي - بنوعيه - إلى الإسلام؛ لوأذاً من القتل وعاقبة القتال، إن عددناه من صور الإكراه على الإسلام^(١) - وليس هو على التحقيق كذلك - فقد وجب أن حديث الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله مُخَصَّصٌ عمومًا للإكراه في النهي عنه في قوله سبحانه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: من الآية ٢٥٦]. بحيث يخرج عن عمومه إكراه الحربي على الإسلام في صورة واحدة فقط هي مبادرته بالإسلام؛ لوأذاً من القتل، وعصمةً لدمه وماله، لا في صورة حمله عليه حملاً بتهديده بالقتل إن لم يُسَلِّم، حين لم يبادر هو به. وذلك مع ملاحظة أن هذه الصورة المستثناة بالجواز لا تتحقق إلا قبل تشريع الجزية، أو بعد تشريعها لكن في حق من لا تُقبل منه، ولا يُتاح له خيارُ الخروج من دار الإسلام.

كذلك نعمل أيضاً بأدلة منع إكراه الكافر على الإسلام مطلقاً - كتابياً أم وثنياً، حربياً أم معاهداً - في منع القصد إلى إكراه الحربيين على الإسلام من قتالهم، وفي منع إكراههم عليه بعد القدرة عليهم بالأسر ونحوه.

ونعمل بحديث أسامة رضي الله عنه في تصحيح إسلام الكافر إذا أسلم لوأذاً من القتل، ولو أثناء القتال، مع ملاحظة أن تصحيح إسلامه لا يستلزم جواز إكراهه عليه.

(١) صرح اللخمي في التبصرة بما يدل على إن إلقاء الكافر إلى الإسلام لوأذاً من القتل إكراهٌ له على الإسلام، ولكنه عدّه إكراهاً بحق. وذلك قوله: «وقد أجمع الناس على أن من أسلم بعد القتال والسيف أنه مسلم كالطائع بغير إكراه؛ لأنه إكراه بحق» (١٢/٥٨٠٢). فهذا صريح في أن إسلام الكافر لوأذاً من القتل أو الاسترقاق بعد القدرة عليه بالقتال والسيف - هو في حقيقته إكراه على الإسلام، وإن كان إكراهاً بحق.

ثم يبقى بعد هذا أمران:

الأمر الأول: دفع ما يُتوهم من التعارض بين أمر النبي ﷺ بقتال الحريين حتى يسلموا لا غير، وكفه ﷺ عنهم إذا انكسروا بعد القتال، بدون أن يسلموا^(١).

وهو ما يُدفع بأن يقال: أن النبي ﷺ كان منهيًا عن الإكراه في الدين إلا في صورة لؤاذ الكافر من القتل، إن عدناها من الإكراه في الدين أولاً. أما الإكراه على الإسلام بحمل الكافر عليه حملاً بتهديده بالقتل إذا لم يسلم، حين لم يبادر به؛ فهو - كما تقدم إثباته - على أصل المنع، ولا دليل على جوازه يُخصّص عموم النهي عن الإكراه في الدين، كما خصّص بهذا الحديث في صورة مبادرة الكافر بالإسلام لو اذًا. وعلى هذا فإن العدو إذا انكسر بعد القتال: فمنهم من قُتل في المعركة، ومنهم من فرّ، ومنهم من أُسر. فمن قُتل، أو فرّ، فلا كلام فيه. ومن أُسر: فإن أسلم قبل الأسر أو بعده - اختياراً، أو لو اذًا من القتل أو الاسترقاق - فقد انتهى قتال النبي ﷺ إياه بإسلامه. ومن لم يسلم فإنما كفّ النبي ﷺ عن قتاله وتهديده بالقتل إن لم يسلم؛ لأن الإكراه على الإسلام محرّم ممنوع، ولا يجوز إلا في صورة مبادرة الكافر بالإسلام، إن عدناها من الإكراه عليه؛ ولهذا ثبت أن النبي ﷺ لم يُكره أهل مكة على الإسلام بعد قدرته عليهم يوم الفتح، ولم يُكره على الإسلام أحداً من الأسرى في جميع غزواته

(١) بل إن من العلماء من استشكل كفّ النبي ﷺ عن الحريين إذا دفعوا الجزية ولم يسلموا، مع أنه ﷺ ما مور بقتالهم حتى يسلموا لا غير؛ وهو ما نقل ابن حجر ﷺ جوابات العلماء عنه، فيما نقلناه في هذا البحث من قوله: «فإن قيل: مُقْتَضَى الْحَدِيثِ قِتَالُ كُلِّ مَنْ امْتَنَعَ مِنَ التَّوْحِيدِ، فَكَيْفَ تَرَكَ قِتَالَ مُؤَدِّي الْجَزِيَةِ وَالْمُعَاهِدِ؟ فَالْجَوَابُ مِنْ أَوْجِهِ...». فتح الباري، ابن حجر، (١/٧٧).

ومعاركِهِ.

والأمر الثاني: أن للوثنيين بعد تشريع الجزية - لا قبله - خياران كُلُّ منهما يمنع تصوُّرَ إكراههم على الإسلام رأساً:

أحدهما: قبول الجزية منهم؛ عملاً بحديث بريدة رضي الله عنه؛ مراعاة للخلاف في جواز نسخ المتواتر بالآحاد، على ما تقدم بيانه.

وثانيهما: الخروج من دار الإسلام، إن أبوا الإسلام، ولم تقبل الجزية منهم. وهذا مُخَوِّجٌ إلى المباحثة في إثبات هذا الخيار، كالآتي:

ثمة دليل يصحُّ أن تثبَّت به للوثنيين مشروعية خيار الخروج من دار الإسلام بدلا عن القتل، إن أبوا الإسلام، ولم تقبل الجزية منهم، وهو قوله سبحانه في حق وثنيي العرب: ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٠﴾ فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَلِّمُوا أَنْكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُحْزِي الْكَافِرِينَ ﴿١١﴾﴾ [التوبة: ١-٢] إلى قوله سبحانه: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: ٥].

ووجه دلالة هذه الآية على مشروعية خروج الوثنيين من دار الإسلام بدلا عن القتل عند إباؤهم الإسلام: أن الله سبحانه أمر نبيه صلى الله عليه وسلم بقتال المشركين حتى يقولوا لا إله إلا الله لا غير، ثم أذن لهم في هذه الآية بالخروج من دار الإسلام بعدما أبوه ونقَضَ بعضُهم عهده مع النبي صلى الله عليه وسلم؛ فدل ذلك على أن خروجهم من دار الإسلام بدل عن القتل في حقهم، وأنه لذلك غاية ثانية ينتهي إليها قتالهم، مع الغاية الأولى التي هي قولهم لا إله إلا الله.

وذلك مع أن بتشريع خروج الوثنيين من دار الإسلام بدلاً عن القتل إن لم يسلموا؛ لا يعودُ إكراههم عليه مُتصوِّراً، وأنَّ إجماعهم إلى الإسلام ليعصموا دماءهم - حين لا تُقبل منهم الجزية - لو فُرِضَ من الإكراه على الإسلام، لبقِيَ أن مشروعية هذا الإكراه في حقهم صارت منسوخةً بدليل مشروعية هذا الخروج؛ وهو متواترٌ، يصحُّ أن يُنسخ به المتواتر من الأمر بقتالهم حتى يقولوا لا إله إلا الله لا غيرٌ، بعدما عُمل به في حقهم على إطلاقه وعمومه إلى حين تشريع هذا الخروج.

قلت: فإن قيل: يجوز أن هذه الآية الواردة بمشروعية الخروج للوثنيين خاصةً بمن نزلت فيهم منهم، دون سائرهم، وهم - حصراً - وثنيو العرب؛ بما أنهم المشركون الذين كان بينهم وبين النبي ﷺ عهدٌ، سواءً مَنْ كان نقضه منهم - وهؤلاء يُمهلون أربعة أشهر للخروج؛ وإلا قتلهم - ومَنْ كان حفظه منهم - وهؤلاء يُتم لهم عهدهم إلى مدَّتِهِمْ، ثم يُؤمرون بالخروج - أما مَنْ لم يكن من العرب من الوثنيين؛ فلا تتناولهم الآية رأساً، ولا يُعرض عليهم الخروج لذلك؛ ويكون الإكراه في حقهم بأن لا يُقبل منهم إلا الإسلام. وأما علة اختصاص وثنيي العرب بهذا الحكم؛ فلعلها البدء بإخلاء الجزيرة العربية من كلِّ دينٍ غير الإسلام، كما أشارت إليه وصية النبي ﷺ بذلك إلى خلفائه ﷺ، حين أوصاهم قبل وفاته بإخراج اليهود والنصارى من جزيرة العرب^(١)؛ ولهذا لا يقاس على وثنيي العرب في هذا الحكم سائر

(١) قال ﷺ: (لأُخرجنَّ اليهودَ، والنَّصارى من جزيرة العرب حتى لا أَدَعَّ إلا مسلماً). أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب إخراج اليهود والنصارى من جزيرة العرب، (٣/١٣٨٨)، برقم (١٧٦٧).

ويلاحظ هنا أن النبي ﷺ إنما أوصى أصحابه قبل وفاته بأن يخرجوا اليهود والنصارى، =

الوثنيين؛ فإنه قياس مع الفارق الذي هو إقامة وثنيي العرب في الجزيرة.
قلنا: سلّمنا أنّ الآية خاصةٌ بوثنيي العرب بالنسبة إلى مشروعية الخروج من دار الإسلام؛ بدلاً عن القتل إن أبوا الإسلام؛ ولكن هذا لا يمنع قياس سائر الوثنيين عليهم في هذا الحكم عينه؛ لأن قتال وثنيي العرب إن لم يقولوا لا إله إلا الله - امثالاً لأمر الله تعالى بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله - لو جازَ في حق وثنيي العرب تركهُ إلى بدلٍ هو الخروج من دار الإسلام، لوجبَ أن يجوزَ ذلك في حق سائر الوثنيين أيضاً؛ قياساً عليهم؛ بجامع الوثنية في الفريقين.

وأما أن إخلاء الجزيرة العربية من الوثنيين مقصودٌ للشارع؛ فهذا مانع من القياس على وثنيي العرب، لو أريد بهذا القياس تجويزُ إخراج سائر الوثنيين من غير الجزيرة من دار الإسلام؛ إخلاءً للدار منهم، أما إن أريد به تجويزُ خروج هؤلاء من دار الإسلام بدلاً عن القتل؛ فلا يكون قصدُ الشارع إلى إخلاء الجزيرة من

= لا المشركين الوثنيين؛ إذ لم يُعدّ للوثنيين وجود في جزيرة العرب بعد فتح مكة ودخولهم جميعاً في الإسلام؛ فكيف يوصي في آخر حياته ﷺ بإخراجهم من الجزيرة، ولم يكن لهم فيها حينذاك وجود؟! قال المَلْطِي في المعتمر: «وما روي عن ابن عباس أنه قال: أوصى رسول الله ﷺ بثلاث فقال: (اخرجوا المشركين من جزيرة العرب) الحديث. ففيه غلطٌ عن ابن عيينة؛ لأنه كان يُحدّث من حفظه؛ فيحتمل أن يكون جعلَ مكانَ (اليهود والنصارى) (المشركين)؛ إذ لم يكن معه من الفقه ما يميز به بين ذلك، وما حفظه الجماعةُ أولى وخالفهم فيه الواحد... ولأنه ﷺ إنما أوصى بذلك في مرضه الذي مات فيه، وقد كان أفنى الله الشرك وأهله... فكيف يوصى بإخراج المعدومين؟! بل أوصى بإخراج الموجودين، وهم اليهود والنصارى». المعتمر من المختصر من مشكل الآثار، المَلْطِي، (٢/٢٠٥).

الكفار مانعاً منه؛ وبخاصة أن من غير المعقول أن يجوز في وثنيي العرب الخروج من الجزيرة بدلاً عن القتل، ثم لا يجوز في سائر الوثنيين إلا الإسلام أو القتل حصرًا، مع أن مَن جاز لهم الخروج بدلاً عن القتل من وثنيي العرب من نَقَضَ عَهْدَهُ مع النبي ﷺ، واستحقَّ بذلك أن يُقتل، لا أن تُتاح له النجاة بالخروج بعدما غَدَرَ وخان.

على أنني في الواقع لم أجد للدكتور هيكل سلفاً من العلماء في قوله هذا بتعميم خيار الخروج من دار الإسلام بدلاً عن القتل لمن أبى الإسلام من جميع الوثنيين في كلِّ زمان، إن قلنا بعدم قبول الجزية منهم؛ ولو قال به من منعوا قبول الجزية منهم، لغلب أن يَنبَئَ عليه بعضُهم في الأقل، ولو لنفي شائبة الإكراه في الدين عن مذهبهم هذا، بدلاً من دَعواهم النسخ في آية النهي عن ذلك الإكراه، أو التكلّف في تأويلها. ولكنَّ عدمَ السلف من العلماء في هذا القول، لا يمنع القول به، ولا يكدر على رجحانه وتقديمه إن كان - بحسب الأدلة والقرائن - راجحاً قميناً بالتقديم، كما أراه - والله تعالى أعلم - ولا يُؤخذ على الدكتور فيه إلا أنه قاله جواباً عن لزوم مشروعية إكراه الوثنيين في الدين عن القول بمنع قبول الجزية منهم، مع أنه لا يصلح جواباً عن ذلك، إلا بالنسبة إلى ما بعد نزول الآية الواردة بهذا الخروج؛ أما قبل نزولها، فلا مناص من لزوم مشروعية إكراههم على الإسلام، كلما عددنا إكراههم إليه لو إذا من القتل والاسترقاق إكراهاً عليه.

وإنما لم يكن بُدُّ ولا مناص من القول بمشروعية إكراه الوثنيين وأهل الكتاب على الإسلام في المدة التي قبل تشريع الجزية وقبل تشريع خيار الخروج من دار الإسلام - إذا عددنا إكراههم إلى الإسلام لو إذا من القتل إكراهاً - لأننا إن هربنا من

القول بمشروعية إكراه الوثنيين وأهل الكتاب على الإسلام في تلك المدة، بدعوى أنهم كان يتاح لهم إذا أبوا الإسلام أن يخرجوا من الدولة الإسلامية التي لا تقبل الجزية منهم: فيبقى أن النبي ﷺ لم يكن في تلك المدة يعرض على أحد من الوثنيين أو أهل الكتاب الخروج^(١) من حدود دولته إن أبى الإسلام، مع أنه ﷺ كان في تلك المدة مأموراً بقتالهم حتى يقولوا لا إله إلا الله، وكان ينبغي لذلك أن يعرض عليهم الخروج لو كان غايةً ينتهي إليها قتالهم. وأما خروج بني النضير من المدينة بعد حصارهم؛ فإنما عرضه بنو النضير؛ استنزالاً، ولم يعرضه النبي ﷺ عليهم؛ فلا يدل على أن الخروج كان غايةً ثانية ينتهي إليها قتال الناس.

على أن بالإمكان في الأحوال التي يتعدّر فيها إخراج الوثنيين من دار الإسلام - كما لو فتح بلد أكثر مواطنيه منهم - أن يصار إلى قبول الجزية منهم؛ عملاً بحديث بريدة ﷺ، مع مراعاة الخلاف في نسخ المتواتر بالآحاد.

وبالجملة فهذا ما أفترحه من المنهج الأصولي في توجيه دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين؛ جمعاً بين أدلة القضية من النهي عن الإكراه في الدين، والأمر بقتال الناس حتى يسلموا، وعدم إكراهه ﷺ أحداً من الكفار على الإسلام؛ وهو عملاً بجميع الأدلة، وجمع بينها على وجه سالم عن بقاء المعارضة بشيء من الأدلة، وإن لزم عنه تجويز الإكراه في الدين في حق كل كافر في المدة قبل تشريع

(١) أما بعد نزول الآية الواردة بخيار الخروج من دار الإسلام لوثنيي العرب في السنة التاسعة للهجرة؛ فلم يقاتل النبي ﷺ أياً من الوثنيين؛ لأن آخر من قاتلهم من الوثنيين إنما قاتلهم في السنة الثامنة للهجرة في غزوة حنين وغزوة الطائف، ولم يقاتل في السنة التاسعة للهجرة إلا الروم في غزوة تبوك، وهم أهل كتاب لا وثنيون، وشرعت في حقهم الجزية.

الجزية، وفي حق مَنْ لا تُقبل منهم بعد تشريعها، إن لم نجعل لهم خيارَ الخروج من دار الإسلام بدلاً عن القتل، وعددنا مبادرة الكافر بالإسلام لو اذا من القتل إكراهاً.

الخاتمة

أما بعدُ فهذا ما أقدرني الله على بحثه ودَرْسه، وبه أخلِّص إلى نتيجته وثمرته، وهي:

- أن جمهور الفقهاء مُقرِّرون دلالة الحديث على مشروعية الإكراه في الدين في حق الحربيين، والوثنيين من غير المسلمين؛ سالكين في تقريرها منهجَ تقديم الحديث على معارضه، على جهة النسخ أو التخصيص.

- وأن مَنْ نَفَّوْا دلالتَه تلك أو رَفَعوها فقد سلكوا إلى ذلك مناهجَ مختلفةً أَحصيتُ في هذا البحث أربعةً منها: أولها: تقييدُ إطلاق الحديث بأدلة مشروعية أخذ الجزية من كل كافر. ويُؤخذ عليه استلزامُه نسخَ المتواتر بالآحاد في حق الوثنيين. وثانيها: نسخُ الحديث بآية النهي عن الإكراه في الدين. ويُؤخذ عليه أنه نَسَخُ للمتأخر بالمتقدم. وثالثها: إسقاطُ حُجِّيَّةِ الحديث بكثرة الاحتمالاتِ في لفظ (الناس) منه. ويُؤخذ عليه جعلُه العامَّ مُجملاً. ورابعها: تخصيصُ الحديث بالحربيين المعتدين. ويُؤخذ عليه إهمالُ دلالة الإيماء فيه إلى عليَّة وصف الشرك القاضية بشموله الحربيين المحايدين أيضاً.

- وأن المنهج المقترح الذي يُتَخَلَّصُ به من تلك المآخذ على تلك المناهج الأصولية الأربعة هو: الجمعُ بين أدلة القضية، على الوجه الذي يُنتجُ أنَّ الإكراه على الإسلام محرَّمٌ وممنوعٌ في حق كل كافر، وأنَّ إسلامَ المكروه لا يصح شرعاً ولا يُرتَّبُ عصمةُ دمه، إلا احتياطاً لعصمة دم المسلم، بلحاظ احتمالِ كونه أسلمَ إيماناً لا خوفاً من القتل؛ حتى لو قَطَعنا بأنه أسلم خوفاً لا إيماناً، لم يُعصَمْ بإسلامه. وأنَّ الإكراه

على الإسلام قبل تشريع الجزية، ما كان في صورة إكراه أحاد الكفار عليه إذا لم يبادروا به؛ بل في صورة مبادرة الحربي بالإسلام لا إيماناً، بل لأنَّ به يُعصَم دمه وماله. وهذا إن عددنا هذه الصورة إكراها في الدين؛ وليست هي كذلك. وأنَّ هذه الصورة إنما جازت في حق أهل الكتاب والمجوس إلى حين نَسْخِ جوازها بدليل مشروعية قبول الجزية منهم، أما في حق الوثنيين فإلى حين نَسْخِ جوازها بدليل مشروعية خروجهم من دار الإسلام إن هم أبَّوه، ولم نَقبل منهم الجزية.

وأما توصيات هذا البحث:

فأوصي بمزيد البحوث والدراسات الأصولية التي تتناول ما أشكَل على الأقدمين أو المعاصرين فهمه من حديث نبينا ﷺ؛ بحيث يتوظف علم أصول الفقه بذلك على تَجَلِيَّة الصواب، وبيان الحق، ويتمرَّس بهذا الضرب من البحوث الأصولية طلباً للجامعات في المراحل المختلفة؛ فيتعودوا تنزيل القواعد الأصولية على النصوص، ويصيرُ هذا العلم الشريف بذلك مستعملاً في الغرض من وضعه وتدرسه.

وصلَّى اللهُ على سيدنا محمد وآله وصحبه، والحمد لله رب العالمين.

فهرس المصادر والمراجع

- آثار الحرب في الفقه الإسلامي، الزحيلي، وهبة، دار الفكر، دمشق، ط ٣، ١٩٩٨ م.
- أحكام أهل الذمة، ابن القيم، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ)، تحقيق: يوسف البكري، وشاكر العاروري، رمادي للنشر، (د.م)، ط ١، ١٩٩٧ م.
- الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي، علي بن أبي علي (ت ٥١٠هـ)، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت (د.ط)، (د.ت).
- الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية لدى تلاميذه، جادالله، سامي بن محمد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط ١، ١٤٣٥هـ.
- الاختيار لتعليل المختار، ابن مودود، عبدالله بن محمود (ت ٦٨٣هـ)، تعليقات الشيخ محمود أبو دقيقة، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٩٣٧ م.
- إرشاد الفحول، الشوكاني، محمد بن علي (ت ١٢٥٠هـ)، تحقيق: أحمد عناية، دار الكتاب العربي، (د.م)، (د.ط)، ١٩٩٩ م.
- الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة، السيوطي (ت ٩١١هـ)، جلال الدين عبدالرحمن، تحقيق: خليل الميس، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٨٥ م.
- أسباب النزول، الواحدي، علي بن أحمد (ت ٤٦٨هـ)، تحقيق: كمال زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، ١٤١١هـ.
- الاستذكار، ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق: سالم عطا ومحمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، ٢٠٠٠ م.
- أصول السرخسي، محمد بن أحمد (ت ٤٩٠هـ)، دار المعرفة، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
- الأم، الشافعي، محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ)، دار الفكر، (د.م)، ط ٢، ١٩٨٣ م.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، المرادوي، علي بن سليمان (ت ٨٨٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، (د.م)، ط ٢، (د.ت).

- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، وبهامشه منحة الخالق لابن عابدين، ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم (ت ٩٦٩هـ)، دار الكتاب الإسلامي، (د.م)، ط ٢، (د.ت).
- بحر المذهب، الروياني، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل (ت ٤٩٤هـ)، تحقيق: طارق فتحي، دار الكتب العلمية، (د.م)، ط ١، ٢٠٠٩م.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد (ت ٥٩٥هـ)، دار الحديث، القاهرة، (د.ط)، ٢٠٠٤م.
- بدائع الصنائع، الكاساني، أبو بكر بن مسعود (ت ٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، (د.م)، ط ٢، ١٩٨٦م.
- البيان والتحصيل، ابن رشد الجد (ت ٥٢٠هـ)، تحقيق: محمد الحجي وآخرين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٨م.
- البيان والتعريف بأسباب ورود الحديث، ابن حمزة الحسيني، إبراهيم بن محمد (ت ١١٢٠هـ)، تحقيق: سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
- التبصرة، اللخمي، علي بن محمد (ت ٤٧٨هـ)، تحقيق: أحمد نجيب، وزارة الأوقاف، قطر، ط ١، ٢٠١١م.
- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، ومعه حاشية الشلبي، الزيلعي، عثمان بن علي (ت ٧٦٢هـ)، المطبعة الأميرية، القاهرة، ط ١، ١٣١٣هـ.
- التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، محمد بن محمد، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م.
- تشنيف المسامع بجمع الجوامع، الزركشي، محمد بن عبدالله (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق: سيد عبدالعزيز وعبدالله ربيع، مكتبة قرطبة، (د.م)، ط ١، ١٩٩٨م.
- تفسير الألوسي المسمى روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الألوسي، محمود بن عبدالله، تحقيق: علي عبدالباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ.
- تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، الخازن، علي بن محمد (ت ٧٤١هـ)، تصحيح محمد شاهين، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.

- تفسير الطبري المسمى جامع البيان، الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد شاكر، ط ١، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د.ط)، ٢٠٠٠م.
- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ)، تحقيق: سامي سلامة، دار طيبة، (د.م)، ط ٢، ١٩٩٩م.
- التقرير والتحبير، ابن أمير الحاج، محمد بن محمد (ت ٨٧٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣م.
- تكملة المجموع للنووي، المطيعي، محمد نجيب، دار الفكر، (د.م)، (د.ط)، (د.ت).
- التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، خليل بن اسحق الجندي (ت ٧٦٧هـ)، تحقيق: أحمد نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، (د.م)، (د.ط)، ٢٠٠٨م.
- التيسير بشرح الجامع الصغير، المناوي، عبدالرؤوف بن تاج العارفين (ت ١٠٣١هـ)، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، ط ٣، ١٩٨٨م.
- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، محمد بن أحمد (ت ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، (د.ط)، ١٩٦٤م.
- الجهاد في الإسلام، البوطي، محمد سعيد رمضان، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٩٩٣م.
- جوامع السيرة النبوية، ابن حزم، علي بن أحمد (ت ٤٥٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
- الجوهرة النيرة، الحدادي، أبو بكر بن علي (ت ٨٠٠هـ)، المطبعة الخيرية، (د.م)، ط ١، ١٣٢٢هـ.
- حاشية العطار على جمع الجوامع، العطار، حسن بن محمد (ت ١٢٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
- حاشيتا قليوبي وعميرة، أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرسلي عميرة، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، ١٩٩٥م.
- الحاوي الكبير، الماوردي، علي بن محمد (ت ٤٥٠هـ)، تحقيق: علي معوض وعادل عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، ١٩٩٩م.

- حلية الأولياء، أبو نعيم، أحمد بن عبدالله (ت ٤٤٣هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ط)، ١٤٠٥هـ.
- روضة الطالبين، النووي، يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٩٩١م.
- زاد المعاد، ابن القيم، محمد بن أبي بكر (ت ٧٢١هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢٧، ١٩٩٤م.
- سبل السلام، الصنعاني، محمد بن إسماعيل (ت ١١٨٢هـ)، دار الحديث، (د.م)، (د.ط)، (د.ت).
- سلسلة الأحاديث الصحيحة، الألباني، محمد ناصر الدين، مكتبة المعارف، الرياض، (د.ط)، ١٩٩٥م.
- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد (ت ٢٧٣هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، وتعليق الألباني، دار الفكر، (د.م)، (د.ط)، (د.ت).
- سنن الترمذي، محمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، والأحاديث مزيلة بأحكام الألباني عليها، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
- سنن الدارمي، عبدالله بن عبدالرحمن (ت ٢٨٠هـ)، تحقيق: فواز زمرلي وخالد العلمي، والأحاديث مزيلة بأحكام حسين سليم أسد عليها، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ط)، ١٤٠٧هـ.
- سنن النسائي، أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣هـ)، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط ٢، ١٩٨٦م.
- السيرة النبوية من البداية والنهاية، ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ)، تحقيق: مصطفى عبدالواحد، دار المعرفة، بيروت، (د.ط)، ١٩٧٦م.

- السيرة النبوية وأخبار الخلفاء، ابن حبان، أبو حاتم محمد (ت ٣٥٤هـ)، تحقيق: عزيز بك وآخرين، دار الكتب الثقافية، بيروت، ط ٣، ١٤١٧هـ.
- السيرة النبوية، ابن هشام، عبد الملك (ت ٢١٨هـ)، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين، مطبعة مصطفى البابي، مصر، ط ٢، ١٩٥٥م.
- السيل الجرار، الشوكاني، محمد بن علي (ت ١٢٥٠هـ)، دار ابن حزم، (د.م)، ط ١، (د.ت).
- شرح الأربعين النووية، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، دار الثريا، (د.م)، (د.ط)، (د.ت).
- شرح مختصر خليل، الخرشبي، محمد بن عبد الله (ت ١١٠١هـ)، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
- شرح السنة، البغوي، الحسين بن مسعود (ت ٥١٠هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣م.
- الشرح الممتع على زاد المستقنع، ابن عثيمين، محمد بن صالح، دار ابن الجوزي، (د.م)، ط ١، ١٤٢٨هـ.
- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، تحقيق: مصطفى البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط ٣، ١٩٨٧م.
- صحيح المسند من أسباب النزول، الوادعي، مقبل بن هادي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط ٤، ١٩٨٧م.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني، بدر الدين محمود بن أحمد (ت ٨٥٥هـ)، إدارة الطباعة المنيرية، (د.ط)، (د.م)، (د.ت).
- العناية شرح الهداية، البابرقي، محمد بن محمد (ت ٧٨٦هـ)، دار الفكر، (د.م)، (د.ط)، (د.ت).

- عون المعبود شرح سنن أبي داوود، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٤١٥ هـ.
- غزوة مؤتة والسرايا والبعوث النبوية الشمالية، بريك بن محمد بريك أبو مائلة العمري، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط ١، ٢٠٠٤ م.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، أحمد بن علي (ت ٨٥٢ هـ)، رقمه: محمد فؤاد عبد الباقي، وصححه: محب الدين الخطيب، وعلق عليه: عبدالعزيز بن باز، دار المعرفة، بيروت، (د.ط)، ١٣٧٩ هـ.
- فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق خان، محمد بن حسن، راجعه عبدالله الأنصاري، المكتبة العصرية، بيروت، (د.ط)، ١٩٩٢ م.
- فتح القدير، الشوكاني، محمد بن علي (ت ١٢٥٠ هـ)، دار ابن كثير، دمشق، ط ١، ١٤١٤ هـ.
- فتح القدير، ابن الهمام، الكمال محمد بن عبدالواحد (ت ٨٦١ هـ)، دار الفكر، (د.م)، (د.ط)، (د.ت).
- الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، البغا، مصطفى وآخرون، دار القلم، دمشق، ط ٢، ١٩٩٢ م.
- فيض القدير شرح الجامع الصغير، المناوي، عبدالرؤوف بن تاج العارفين (ت ١٠٣١ هـ)، المكتبة التجارية، مصر، ط ١، ١٣٥٦ هـ.
- القول المفيد على كتاب التوحيد، ابن عثيمين، محمد بن صالح، دار ابن الجوزي، السعودية، ط ٢، ١٤٢٤ هـ.
- كشف الأسرار، البخاري، عبدالعزيز بن أحمد (ت ٧٣٠ هـ)، دار الكتاب الإسلامي، (د.م)، (د.ط)، (د.ت).
- لا إكراه في الدين / دراسة تفسيرية مقارنة، جاد الله بسام وجهاد نصيرات، بحث منشور في مجلة دراسات لعلوم الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية، المجلد ٤٢، العدد ١٥، ٢٠١٥ م.
- لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم (ت ٧١١ هـ)، دار صادر، بيروت، ط ١، (د.ت).

- لفظ اللاكالي المتناثرة من الأحاديث المتواترة، الزبيدي، محمد مرتضى (ت ١٢٠٥هـ)، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٥ م.
- المبسوط، السرخسي، محمد بن أحمد (ت ٤٩٠هـ)، دار المعرفة، بيروت، (د.ط.)، ١٩٩٣ م.
- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، شيخني زاده، عبدالرحمن بن محمد (ت ١٠٧٨هـ)، دار إحياء التراث العربي، (د.م.)، (د.ط.)، (د.ت.).
- مجمع الزوائد، الهيثمي، علي بن أبي بكر (ت ٧٠٧هـ)، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، (د.ط.)، ١٩٩٤ م.
- مجموع فتاوى ابن باز، ابن باز، عبدالعزيز بن عبدالله، موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمي والإفتاء، السعودية، (د.ط.)، (د.ت.).
- المجموع، النووي، يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، دار الفكر، (د.م.)، (د.ط.)، (د.ت.).
- مختصر الخرقى، الخرقى، عمر بن الحسين (ت ٣٣٤هـ)، دار الصحابة للتراث، (د.م.)، (د.ط.)، ١٩٩٣ م.
- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الملا علي بن سلطان محمد القاري (ت ١٠١٤هـ)، دار الفكر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢ م.
- المستدرک على الصحيحين، الحاكم، محمد بن عبدالله (ت ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، ومعه تعليقات الإمام الذهبي في التلخيص، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط.)، ١٩٩٠ م.
- المستصفى، الغزالي، محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٣ م.
- المسند، أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط ١، ١٩٩٥ م.
- معالم السنن، الخطابي، حمد بن محمد (ت ٣٨٨هـ)، المطبعة العلمية، حلب، (د.ط.)، ١٩٣٢ م.

- المعجم الأوسط، الطبراني، سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠هـ)، تحقيق: طارق عوض الله،
وعبدالمحسن إبراهيم، دار الحرمين، القاهرة، (د.ط)، ١٤١٥هـ.
- معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي وحامد قنيبي، دار النفائس، (د.م)، ط ٢، ١٩٨٨م.
- المغازي، الواقدي، محمد بن عمر (ت ٢٠٧هـ)، تحقيق: مارسدن جونس، دار الأعلمي،
بيروت، ط ٣، ١٩٨٩م.
- المغني، ابن قدامة، عبدالله بن أحمد (ت ٦٢٠هـ)، المغني، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤٠٥هـ.
- الملطي، يوسف بن موسى (ت ٨٠٣هـ)، المعتصر من المختصر من مشكل الآثار، عالم
الكتب، بيروت، (د. ط)، (د. ت).
- منح الجليل شرح مختصر خليل، عlish، محمد بن أحمد (ت ١٢٩٩هـ)، دار الفكر، بيروت،
(د. ط)، ١٩٨٩م.
- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، الحطاب الرعيني، محمد بن عبدالرحمن (ت ٩٥٤هـ)،
تحقيق: زكريا عميرات، دار عالم الكتب (د. م)، (د. ط)، (د. ت).
- الموسوعة الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، دار السلاسل، الكويت،
ط ٢، ١٤٠٤هـ - ١٤٢٧هـ.
- ميزان الأصول في نتائج العقول، السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد (ت ٥٣٩هـ)،
تحقيق: الدكتور عبدالملك السعدي، مطبعة الخلود، (د. م)، ط ١، ١٩٨٧م.
- النتف في الفتاوى، السعدي، أبو الحسن علي بن الحسين (ت ٤٦١هـ)، تحقيق: صلاح الدين
الناهي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٤م.
- نظرية الحرب في الإسلام، أبو زهرة، محمد، مجلة دراسات إسلامية، صادرة عن وزارة
الأوقاف، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٨م، العدد ١٦٠.
- نظم المتناثر من الحديث المتواتر، الكتاني، محمد بن محمد بن جعفر، دار الكتب السلفية،
مصر، ط ٢، (د. ت).
- نهاية المطلب في دراية المذهب، الجويني، عبد الملك بن عبدالله (ت ٤٧٨هـ)، تحقيق:
عبدالعظيم الديب، دار المنهاج، (د. م)، (د. ط)، ٢٠٠٧م.

- النوارد والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، القيرواني، أبو زيد عبدالله بن عبدالرحمن (ت ٣٨٦هـ)، تحقيق: محمد الحججي وآخرين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٩٩م.
- هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت ٧٢١هـ)، تحقيق: محمد أحمد الحاج، دار القلم، جدة، ط ١، ١٩٩٦م.
- الهداية شرح البداية، المرغيناني، علي بن أبي بكر (ت ٥٩٣هـ)، المكتبة الإسلامية، (د. م)، (د. ط)، (د. ت).
- الورقات، الجويني، عبد الملك بن عبدالله (ت ٤٧٨هـ)، تحقيق: عبداللطيف محمد (د. ن)، (د. م)، (د. ط)، (د. ت).
- وقفات أصولية تزيل الإلباس في فهم حديث أمّرت أن أقاتل الناس، عبدالله فتحي سيد أحمد، بحث منشور في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بجامعة الأزهر، المجلد ٣٤، العدد ١، مارس ٢٠١٧م.

المواقع الإلكترونية:

- الدرر والفوائد من حديث (أمّرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله)، والرد على المغرضين والزائعين، مقالة للباحث الدكتور ربيع أحمد على الموقع الإلكتروني: <https://www.slideshare.net/ssuserfb3494/ss-41154678>
- ردود أزهريّة على المتجهّمين على السنّة النبويّة، على الموقع الإلكتروني: <https://www.facebook.com/1583876748542429/posts/1586611364935634/>
- عطية بن محمد سالم، دروس صوتية مفرغة، المكتبة الشاملة، الدرس ٤ وموقع الإسلام سؤال وجواب، على الموقع الإلكتروني: <https://islamqa.info/ar/answers/34770>
- حديث (أمّرت أن أقاتل الناس): ناقص مشوّه يؤسّس لثقافة التّطّرف، مقالة للباحث المغربي محمد بن الأزرق، منشورة على الموقع الإلكتروني: <https://www.hespress.com/writers/291120.html>
- الحلقة ١٩ من برنامج الإمام الطيب، على الموقع الإلكتروني: <https://www.youtube.com/watch?v=AwlpKbDZFIU>

- دفع الشبهات عن حديث أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، للباحث علاء إبراهيم عبد الرحيم، منشورة برقم ٢٥ ضمن أوراق علمية نشرها مركز (سلف) للبحوث والدراسات الورقة العلمية على الموقع الإلكتروني:

<https://salafcenter.org/1749/>

- المعني الصحيح لحديث النبي ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله)، مقالة منشورة على موقع (ردود أزهريّة على المتهمّين على السنّة النبويّة):

<https://www.facebook.com>

List of Sources and References

- athar alharb fi alfaqih al'iislamii, alzhilii, wahibat, dar alfikr, dimashq, t 3, 1998 m
- 'ahkam 'ahl aldhimat, abn alqiam, muhamad bin 'abi bikr (t 751 h), tahqiq yusif albikri washakir alearuri, rmadyin lilnashr, (d.m), t 1, 1997 m
- al'iihkam fi 'usul al'ahkam, alamadi, eali bin 'abi eali (t 510 h), tahqiq eabd alrazzaq eafifi, almaktab al'iislamii, bayrut (d.ta), (da.t).
- alaikhtharat alfaqhiat lishaykh al'islam abn timiat ladaa talamidhih, jadallh, sami bin muhamad, dar ealam alfawayid, makat almukaramat, t 1, 1435 h
- alaikhthar litaelil almukhtar, abn mawdud, ebdallh bin mahmud (t 683 h), taeliqat alshaykh mahmud 'abu daqiqatan, mutbaeat alhalabi, alqahrt, 1937 m.
- 'iirshad alfuhul, alshuwkani, muhamad bin eali (t 1250 h), tahqiq 'ahmad einayat, dar alkitab alearabii, (d.m), (d.t), 1999 m
- al'azhar almutanathirat fi al'akhbar almutawatirat, alsayuti (t 911 h), jalal aldiyn ebdalrhm, tahqiq khalil almays, almaktab al'iislamii, bayrut, t 1, 1985
- 'asbab alnzw, alwahidi, eali bin 'ahmad (t 468 h), tahqiq kamal zaghlul, dar alkutub aleilmiat, bayrut, (d.t), 1411 h
- alaistidhkar, aibn eabd albar, yusif bin eabdallh (t 463 h), tahqiq salim eataan wamuhamad mueawad, dar alkutub aleilmiat, bayrut, (d.t), 2000 m
- 'asul alsarkhasi, muhamad bin 'ahmad (t 490 h), dar almaerifat, bayrut (d.t), (d.t)
- al'umu, alshshafie, muhamad bin 'iidris (t 204 h), dar alfikr, (d.m), t 2, 1983 m
- al'iinsaf fi maerifat alrrajih min alkhilaf, almardawi, eali bin sulayman (t 885 h), dar 'iihya' alturnath alearabii, (d.m), t 2, (da.t).
- albahar alrrayiq sharah kanz aldaqayiq, wabihamishih minhat alkhaliq liaibn eabidin, abn najim, zayn aldiyn bin 'iibrahim (t 969 h), dar alkitab al'iislamii, (d.m), t 2, (da.t).
- bahar almudhahib, alruwiani, 'abu almuhasin eabd alwahid bin 'ismaeil (t 494 h), tahqiq tariq fathi, dar alkutub aleilmiat, (d.m), t 1, 2009 m
- bidayat almujtahad waniihayat almuqtasid, abn rashad alhafid, muhamad bin 'ahmad (t 595 h), dar alhadith, alqahrt, (d.t), 2004 m
- bidayie alsanayie, alkasani, 'abu bakr bin maseud (t 587 h), dar alkutub aleilmiat, (d.m), t 2, 1986 m
- albayan waltahsil, abn rashad aljida (t 520 h), tahqiq muhamad alhaji wakharin, dar algharb al'iislamia, bayrut, t 2, 1988 m
- albayan waltaerif bi'asbab warud alhadith, abn hamzat alhusayni, 'iibrahim bin muhamad (t 1120 ha), tahqiq sayf aldiyn alkatib, dar alkitab alearabia, bayrut, (da.ta), (da.t).
- altabsirat, allakhamiu, eali bin muhamad (t 478 h), tahqiq 'ahmad najib, wizarat al'awqaf, qatar, t 1, 2011 m
- tabiiyn alhaqayiq sharah kanz aldaqayiq, wamaeah hashiat alshilby, alzaylaei, euthman bin eali (t 762 h), almutbaeat al'amiriat, alqahrt, t 1, 1313 h
- altahrir waltanwir, altahir bin eashur, muhamad bin muhamad, muasasat alttarikh alearabii, bayrut, t 1, 2000 m

- tashnif almasamie bijame aljawamie, alzurkushii, muhamad bin eabdallh (t 794 h), tahqiq syd eabdaleziz waeabdallah rbye, maktabat qartabat, (d.m), t 1, 1998 m
- tafsir alalusii almusamaa ruh almaeani fi tafsir alquran aleazim walsbe almathanii, alalusii, mahmud bin eabdallh, tahqiq eali eabdalbari eatiatan, dar alkutub aleilmiat, bayrut, t 1, 1415 h
- tafsir alkhazin almusamaa libab altaawil fi maeani altanzilat, alkhazin, eali bin muhamad (t 741 h), tashih muhamad shahin, t 1, dar alkutub aleilmiat, bayrut, 1415 h
- tafsir altubrii almusamaa jamie albayan, altabrii, muhamad bin jarir (t 310 h), tahqiq 'ahmad shakir, t 1, muasasat alrisalat, bayrut, (d.t), 2000 m
- tafsir alquran aleazim, abn kthyr, 'iismaeil bin eumar (t 774 h), tahqiq sami salamat, dar tayibatan, (d.m), t 2, 1999 m
- altaqrir waltahbir, abn 'amir alhaj, muhamad bin muhamad (t 879 h), dar alkutub aleilmiat, bayrut, t 2, 1983 m.
- takmilat almajmue lilnawawii, almatieii, muhamad najib, dar alfikr, (d.m), (d.t), (d.t)
- tuadih fi sharah mukhtasir alfurei liaibn alhajib, khalil bin aishaqa aljundi (t 767h), tahqiq 'ahmad najib, markaz njibuih lilmakhtutat wakhidmat alturath, (d.m), (d.t), 2008 m
- altiysir bshrh aljamie alsaghir, almunawi, ebdalrwwf bin taj alearifin (t 1031 h), maktabat al'imam alshshafieii, alriyad, t 3, 1988 m
- aljamie bi'ijra' alquran, alqartibii, muhamad bin 'ahmad (t 671 h), tahqiq 'ahmad albrduni wa'iibrahim atfysh, dar alkutub almisriat, alqahrt, (d.t), 1964 m
- aljhad fi al'islam, albutii, muhamad saeid ramadan, dar alfikr, dimashq, t 1, 1993m
- jawamie alsiyrt alnubawiat, abn hizm, eali bin 'ahmad (t 456 h), dar alkutub aleilmiat, bayrut, (d.t), (d.t)
- aljawharat alniyrat, alhadadiu, 'abu bakr bin eali (t 800 h), almutbaeat alkhayriat, (d.m), t 1, 1322 h
- hashiat aleitar ealaa jame aljawamie, aleitar, hasan bin muhamad (t 1250 h), dar alkutub aleilmiat, bayrut (d.t), (d.t)
- hashitaan qilyubiun waeamirat, 'ahmad salamat alqilyubii wa'ahmad albirslie amiratan, dar alfikr, bayrut, (d.t), 1995 m.
- alhawi alkabir, almawirdiu, eali bin muhamad (t 450 h), tahqiq eali mueawad waeadil eabd almawjud, dar alkutub aleilmiat, bayrut, (d.t), 1999 m
- hilyat al'awlia', 'abu naeim, 'ahmad bin eabdallh (t 443 h), dar alkitab alearabia, bayrut, (d. t), 1405 h
- rawdat altalibin, alnawawiu, yahyaa bin sharaf, (t 676 h) tahqiq zahir alshshawish, almaktab al'iislamiu, bayrut, t 2, 1991 m
- zad almuead, abn alqiam, muhamad bin 'abi bikr (t 721 h), muasasat alrisalat, bayrut, t 27, 1994 m
- subul alsalam, alsaneaniu, muhamad bin 'iismaeil (t 1182 h), dar alhadith (d.m), (d.t), (d.t)

- silsilat al'ahadith alsahihat, al'albanui, muhamad nasir aldiyn, maktabat almaearif, alriyad, (d.t), 1995 m
- sunan abn majih, muhamad bin yazid (t 273 h), tahqiq muhamad fuad eabd albaqi, dar alfikr, bayrut (d.t), (d.t)
- sinn 'abi dawud, sulayman bin alasheth (t 275 h), tahqiq muhamad muhyi aldiyn eabd alhamid, wataeliq al'albanii, dar alfikr, (d.ma), (da.ta), (da.t).
- sunan altarmudhi, muhamad bin eisaa (t 279 h), tahqiq 'ahmad muhamad shakir wakharun, wal'ahadith mudhilatan bi'ahkam al'albanii ealayha, dar 'iihya' alturath alearabii, bayrut (d.t), (d.t)
- sunan alddarimi, eabdallah bin ebdalrhmn (t 280 h), tahqiq fawaz zamarliin wakhalid aleilmi, wal'ahadith mudhilatan bi'ahkam husayn salim 'asada ealayha, dar alkitab alearabiu, bayrut, (d.t), 1407 h
- sunan alnisaiyyu, 'ahmad bin shueayb (t 303 h), tahqiq eabdalfatah 'abu ghudat, maktab almatbueat al'iislatiyyat, halab, t 2, 1986 m
- alsiyarat alnubawiat min albidayat walnihayat, abn kthyr, 'iismaeil bin eumar (t 774h), tahqiq mustafaa eabdalwahd, dar almaerifat, bayrut, (d.t), 1976 m
- alsiyarat alnubawiat wa'akhbar alkhulafa', abn huban, 'abu hatim muhamad (t 354h), tahqiq eaziz bik wakharin, dar alkutub althaqafiat, bayrut, t 3, 1417 h
- Biography of the Prophet, Ibn Hisham, Abdul Malik (d.218 AH), edited by Mustafa Al-Sakka and others, Mustafa Al-Babi Press, Egypt, 2nd Edition, 1955 AD
- Al-Sail Al-Jarrar, Al-Shawkani, Muhammad bin Ali (d. 1250 AH), Dar Ibn Hazm, (d. M), ed. 1, (d).
- Explanation of Al-Arba`an Al-Nawawi, Muhammad Bin Saleh Bin Muhammad Al-Uthaimin, Dar Al-Thuraya, (d. M), (d).
- Mukhtasar explanation by Khalil, Al-Khurshi, Muhammad bin Abdullah (d.1101 AH), Dar Al-Fikr, Beirut, (d).
- Explanation of the Sunnah, Al-Baghawi, Al-Hussein Bin Masoud (d.510 AH), edited by Shuaib Al-Arna`ut and Muhammad Zuhair Al-Shawish, The Islamic Bureau, Beirut, 2nd Edition, 1983
- Al-Sharh Al-Mumti 'by Zad Al-Mustaqni', Ibn Uthaymeen, Muhammad Ibn Salih, Dar Ibn Al-Jawzi, (d).
- Sahih al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail (d. 256 AH), edited by Mustafa al-Bagha, Dar Ibn Kathir, Beirut, 3rd Edition, 1987.
- Sahih al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail (d. 256 AH), edited by Mustafa al-Bagha, Dar Ibn Kathir, Beirut, 3rd Edition, 1987.
- Sahih Al-Musnad as Reasons for Revelation, Al-Wada'i, Muqbel ibn Hadi, Ibn Taymiyyah Library, Cairo, No. 4, 1987 AD.
- Sahih Muslim, Muslim Ibn Al-Hajjaj (d.261 AH), edited by Muhammad Fuad Abdul-Baqi, House Revival of Heritage, Beirut, (d).
- Mayor of al-Qari Sharh Sahih al-Bukhari, al-Aini, Badr al-Din Mahmud bin Ahmad (d. 855 AH), Al-Muniriya Printing Department, (dt), (d. M), (dt)

- Al-Care Sharh Al-Hidayah, Al-Babarti, Muhammad bin Muhammad (d. 786 AH), Dar Al-Fikr, (dm), (dt), (dt)
- Aoun al-Ma'bood Sharh Sunan Abi Dawood, Abu al-Tayyib Muhammad Shams al-Haq al-Azim Abadi, Dar al-Kutub al-Ulmiyyah, Beirut, 2nd Edition, 1415 AH
- The Battle of Mu'ta, the Saraya, and the Northern Prophetic Envoy, Brik bin Muhammad Braik Abu Mayela al-Omari, Deanship of Scientific Research at the Islamic University, Madinah, 1st Edition, 2004 AD
- Fath al-Bari, Sharh Sahih al-Bukhari, Ibn Hajar, Ahmad bin Ali (d. 852 AH), numbered by Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, and it was corrected by Muheb al-Din al-Khatib.
- Fath al-Bayan fi Maqasid al-Qur'an, Siddiq Khan, Muhammad ibn Hasan, revised by Abdullah al-Ansari, Modern Library, Beirut, (D. T), 1992
- Fath Al-Qadeer, Al-Shawkani, Muhammad bin Ali (d. 1250 AH), Dar Ibn Kathir, Damascus, 1st Edition, 1414 AH
- Fath Al-Qadeer, Ibn Al-Hamam, Al-Kamal Muhammad bin Abdul Wahid (d. 861 AH), Dar Al-Fikr, (d. M), (d.)
- The Methodological Jurisprudence on the School of Imam Al-Shafi'i, Al-Bagha, Mustafa and others, Dar Al-Qalam, Damascus, 2nd Edition, 1992 AD
- Fayd Al-Qadeer, Explanation of Al-Saghir Mosque, Al-Manawi, Abdul-Raouf Bin Taj Al-Arifin (d.1031 AH), The Commercial Library, Egypt, 1st Edition, 1356 AH
- A useful saying on the Book of Tawheed, Ibn Uthaymeen, Muhammad Ibn Salih, Dar Ibn Al-Jawzi, Saudi Arabia, 2nd Edition, 1424 AH
- Kashf Al-Asrar, Al-Bukhari, Abdulaziz bin Ahmed (d. 730 AH), Dar Al-Kitaab Al-Islami, (d. M), (d.)
- "There is No Compulsion in Religion / Comparative Interpretive Study" Jad Allah Bassam and Jihad Nuseirat, a research published in the Journal of Studies for Sharia and Law Sciences, University of Jordan, Vol. 42, No., 2015 AD, pp. 1126-1127
- Lisan al-Arab, Ibn Manzur, Muhammad bin Makram (d.711 AH), Dar Sader, Beirut, 1st ed., (Dt)
- Al-Lali Scattered from the Frequent Hadiths, Al-Zubaidi, Muhammad Murtada (d.1205 AH), edited by Muhammad Abdul Qadir Atta, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, 1st Edition, 1985 AD
- Al-Mabsut, Al-Sarkhasi, Muhammad bin Ahmed (d. 490 AH), House of Knowledge, Beirut, (d. T), 1993 AD
- Al-Anhar Complex in Explaining Al-Bahr Junction, Sheikh Zadeh, Abdul Rahman bin Muhammad (d. 1078 AH), House of Revival of Arab Heritage, (d. M), (d.)
- Al-Zawaid Complex, Al-Haythami, Ali bin Abi Bakr (d. 707 AH), edited by Hussam Al-Din Al-Qudsi, Al-Qudsi Library, Cairo, (D. T), 1994 AD.
- Majmoo 'Fatwas of Ibn Baz, Ibn Baz, Abdulaziz bin Abdullah, General Presidency for Academic Research and Ifta, Saudi Arabia, (d. I), (dt)

- Al-Majmoo ', Al-Nawawi, Yahya bin Sharaf (d. 676 AH), Dar Al-Fikr, (dm), (dt), (dt)
- Mukhtasar Al-Kharqi, Al-Kharqi, Omar Bin Al-Hussein (d. 334 AH), Dar Al-Sahaba Heritage, (d. M), (D. T), 1993 AD
- Maraqat Al-Mufateh, Explanation of Miskat Al-Misbah, Mulla Ali bin Sultan Muhammad Al-Qari (d.1014 AH), Dar Al-Fikr, Beirut, 1st Edition, 2002
- Al-Mustadrak Ali Al-Sahihin, Al-Hakim, Muhammad bin Abdullah (d.
- Al-Mustasfi, Al-Ghazali, Muhammad bin Muhammad (d. 505 AH), verified by Muhammad Abd al-Salam, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, 1st Edition, 1993
- Al-Musnad, Ahmad Ibn Hanbal (d. 241 AH), verified by Ahmad Muhammad Shaker, Dar Al-Hadith, Cairo, 1st Edition, 1995 AD
- Milestones of Sunan, Al-Khattabi, Hamad Bin Muhammad (d. 388 AH), The Scientific Press, Aleppo, (D. T), 1932 AD
- Al-Mojam Al-Awsat, Al-Tabarani, Suleiman bin Ahmed (d. 360 AH), Tariq Awad Allah and Abdul Mohsen Ibrahim, Dar Al-Haramain, Cairo, (d. T), 1415 AH.
- The Dictionary of the Language of the Jurists, Muhammad Rawas Qalaji and Hamid Quneibi, Dar Al-Nafaes, (D.M.), 2nd Edition, 1988 AD
- Al-Maghazi, Al-Waqidi, Muhammad bin Omar (d. 207 AH), Marsden Jones investigation, Dar Al-Alami, Beirut, 3rd Edition, 1989 AD
- Al-Mughni, Ibn Qudamah, Abdullah bin Ahmed (620 AH), Dar Al-Fikr, Beirut, 1st Edition, 1405 AH
- Al-Malti, Yusef bin Musa (d. 803 AH), Al-Mu'tasir from Al-Muqtasar from Mushkil al-Archeology, The World of Books, Beirut, (D.
- Giving Al-Jalil a brief explanation by Khalil, Alish, Muhammad bin Ahmed (d. 1299 AH), Dar Al-Fikr, Beirut, (Dr. T), 1989 AD
- The Talents of Al-Jalil to explain Khalil's brief, Al-Hattab Al-Ra'ini, Muhammad bin Abdul Rahman (d. 954 AH), Zakaria Omairat's review, Dar Alam Al-Kutub (Dr. M), (Dr. T), (Dr. T)
- The Kuwaiti Encyclopedia, Ministry of Endowments and Islamic Affairs, Kuwait, Dar Al-Salasil, Kuwait, 2nd ed., 1404 AH-1427
- Miran Al-Usul fi Al-Aql's Results, Al-Samarkandi, Ala Al-Din Muhammad bin Ahmed (d.
- Plucking in Fatwas, Al-Sughdi, Abu Al-Hasan Ali bin Al-Hussein (d. 461 AH), edited by Salah Al-Din Al-Nahi, Al-Risalah Foundation, Beirut, 2nd Edition, 1984 AD.
- The Theory of War in Islam, Abu Zahra, Muhammad, Journal of Islamic Studies, issued by the Ministry of Endowments, Cairo, 2nd Edition, 2008 AD, Issue 160
- Al-Kutani Al-Mutawater, Al-Kettani, Muhammad ibn Muhammad ibn Jaafar, Dar al-Kutub al-Salafiyyah, Egypt, composed the second edition, (d. T)
- The End of the Matlab in Derayat al-Madhab, Al-Juwayni, Abd al-Malik bin Abdullah (d. 478 AH), Abd al-Azim al-Deeb, Dar al-Minhaj, (d. M), (d. I), 2007 CE



- Anecdotes and increases in what is in the code from other mothers, Al-Qayrawani, Abu Zaid Abdullah bin Abdulrahman (d. 386 AH), edited by Muhammad Al-Hajji and others, Dar Al-Gharb Al-Islami, Beirut, 1st Edition, 1999 AD
- Hedayat al-Hiyari in the answers of the Jews and Christians, Ibn al-Qayyim, Muhammad ibn Abi Bakr ibn Ayyub (d. 721 AH), verified by Muhammad Ahmad al-Hajj, Dar al-Qalam, Jeddah, 1st Edition, 1996 AD
- Al-Hidayah, Explanation of Al-Bidaya, Al-Marghanani, Ali bin Abi Bakr (d.593 AH), the Islamic Library, (Dr. M), (Dr. T), (Dr. T)
- Al-Warqat, Al-Juwaini, Abd al-Malik bin Abdullah (d. 478 AH), attested by Abd al-Latif Muhammad (d. N), (d.
- “Fundamentalist Stances Remove Confusion in a Modern Understanding I Ordered to Fight People”, Abdullah Fathi Sayed Ahmed, research published in the Journal of the College of Islamic and Arabic Studies at Al-Azhar University, Volume 34, Issue 1, March 2017, pp. 683-p. 788

Websites

- (The pearls and benefits from the hadith “I commanded to fight people until they bear witness that there is no god but God,” and to respond to those who disinterest and deflect) An article by the researcher, Dr. Rabih Ahmad on the website: <https://www.slideshare.net/ssuserfb3494/ss-41154678>
- (Azhar's responses to the attackers on the Prophet's Sunnah) On the website: <https://www.facebook.com/1583876748542429/posts/1586611364935634/>
- Atiyah bin Muhammad Salem, Free Audio Lessons, The Comprehensive Library, Lesson 4 and the Islam Question and Answer website, on the website: <https://islamqa.info/ar/answers/34770>
- (The hadith “I was ordered to fight the people”: a deformed defect that establishes a culture of extremism), article by Moroccan researcher Mohamed Ben Azraq, published on the website: <https://www.hespress.com/writers/291120.html>
- Episode 19 of the Imam al-Tayyib program, on the website: <https://www.youtube.com/watch?v=AwlpKbDZFIU>
- (Paying suspicions about a hadith that I commanded to fight people until they testify that there is no god but God), by researcher Alaa Ibrahim Abdel-Rahim, published under No. 25 in scientific papers published by the (Salaf) Center for Research and Studies, the scientific paper on the website: <https://salafcenter.org/1749/>.
- (The true meaning of the hadith of the Prophet, may God's prayers and peace be upon him, “I commanded that I fight people until they bear witness that there is no god but God”), an article published on the website (Azharian Responses to Attackers to the Prophetic Sunnah): <https://www.facebook.com>
