

**العنف والحرّيات الدينية
قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي**

العنف والحریات الدينية

قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي

الجزء الأول

- | | |
|--------------------------|------------------------------|
| □ الشيخ يوسف الصانعى | □ السيد محمد حسن الأمين |
| □ الشيخ محسن كديور | □ أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد |
| □ الشيخ أحمد عابدينى | □ الشيخ فاضل ميدى |
| □ السيد محمد جواد الغروي | □ أ. عبد العالى العبدونى |
| □ الشيخ محمد حسين مهوري | □ الشيخ حيدر حب الله |
| □ أ. عماد الهملاوى | □ الشيخ علي ناصر |
| وآخرون | |

إعداد وتقديم

حيدر حب الله

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

كلمة المجلة

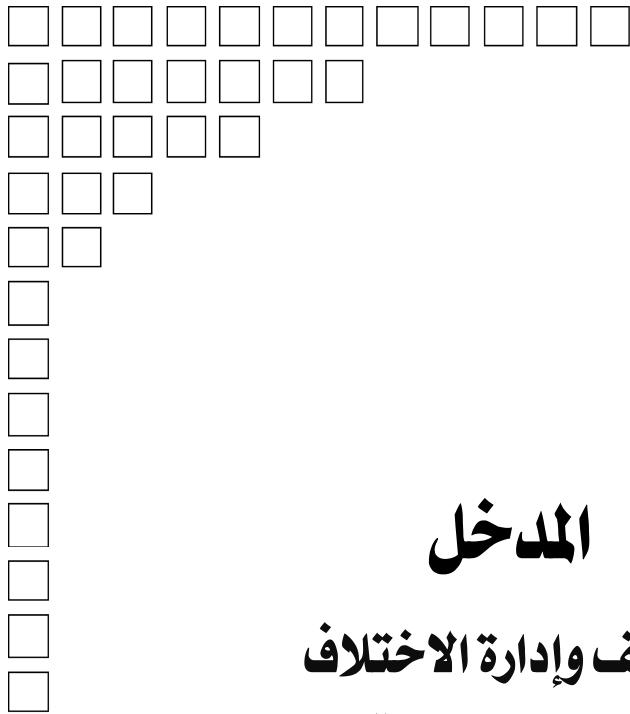
يسعدنا أن نزف إلى قرائنا الكرام، مشروع مجلة «الاجتهد والتجديـد»، وهو إصدار كتاب المجلة، الذي سيكون كتاباً كل عام في الحد الأدنى إن شاء الله تعالى.

إن كتاب المجلة سوف يجمع في طياته جملة الموضوعات التي تلتقي في محور واحد، يحتوي على وجهات نظر متعددة في هذا المحور، ليكون المشهد واضحاً أمام القارئ، كما يستقبل أي دراسة مستقلة يرغب صاحبها في نشرها، ولو لم تطبع على صفحات المجلة. وقد رأينا أن نأخذ محور: «العنف والحرابيات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي» ثالث محاور «سلسلة الاجتهد والتجديـد»، كونه من المحاور الحامة، والتي لاقت رواجاً وترحيباً بعد نشر دراساته في المجلة.

ونشكر مركز الثقلين على جهوده المتواصلة في تنظيم المجلة وكتابها، ليخرجـا بحلة جميلة زاهية.

نـسأل الله سبحانه أن يوفقـنا لـمـراضـيهـ، ويـجـبـنـا مـعـاصـيـهـ، إـنـهـ نـعـمـ الـمـوـلـيـ، وـنـعـمـ النـصـيرـ.

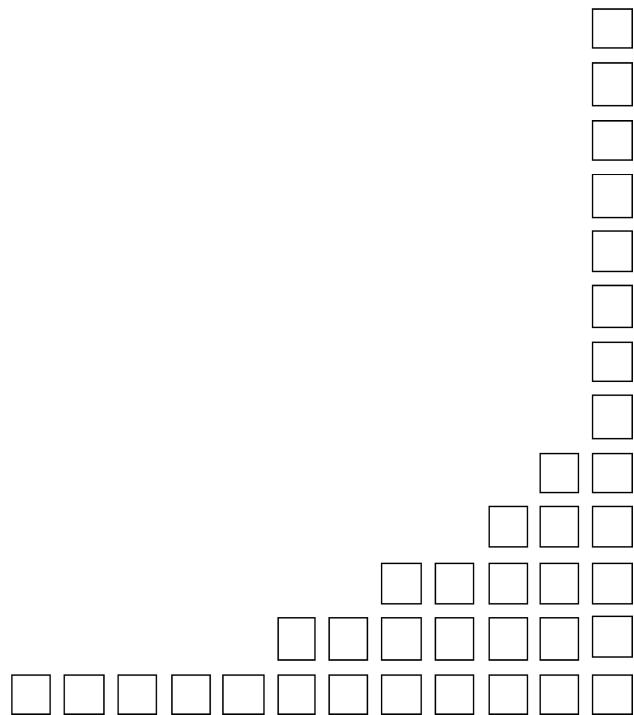
حيدر حب الله



المدخل

العنف وإدارة الاختلاف

بين حق الإبداع ومحاربة الابتداع



العنف وإدارة الاختلاف

بين حق الإبداع ومحاربة الابتداع

حيدر حب الله

تمهيد

سعى الإسلام - من موقع حمايته لأبنائه من مختلف أنواع الانحراف - أن يقدم لهم وصفات ورؤى تحميهم من الانزلاق في المهاوي. وقد بدأ الإسلام هذا الأمر من خلال البُعد الفكري أولاً، حين طرح في الداخل الإسلامي التحصين من ظواهر البدع والانحرافات الفكرية.. من هنا وجدنا في الكتاب والسنة تحذيراً من البدعة والهرطقة لتجنيب المؤمنين النتائج السلبية لحالات الابتداع التي قد تظهر في الوسط الديني أحياناً، حتى لا ينجر ذلك إلى الفساد والإفساد في الإسلام والمسلمين.

بدورنا، سوف نحاول هنا دراسة فكرة البدعة والتمييز بينها وبين حق الاختلاف ومبدأ شرعية الاجتهاد في الإسلام، نظراً لوجود إشكالية في هذا السياق ليست جديدة الظهور، وإنما لها جذورها التاريخية أيضاً.

وببدايةً، نطلّ - إطلالة سريعة وعابرة - على النقاط التي جاءت في الكتاب والسنة في

الموقف من البدع وأهلها، ثم ندخل في النقطة التي نريد أن نتحدث فيها، مشيرين هنا إلى قيام بحثنا هذا على المبالغة في الاختصار والإشارة؛ لضيق المجال.

وتعلّم كذلك، أننا لا نبحث هنا في معايير الكفر والإسلام، ولا معايير التشيع وعدمه، ولا في مفهوم الضرورة الدينية أو المذهبية أو الفقهية ولا غيرها، وإنما في العلاقة الملتبسة بين مقولتي: الإبداع والابتداع، بين الاجتهاد والهرطقة، بين اختلاف الرأي وتقويض دعائم الدين بالرأي نفسه..

البدعة في الكتاب والسنة، جولة في المواقف والتوجيهات

١ . البدعة في القرآن الكريم

لم يرد تعبير البدعة في القرآن الكريم وما يتصل باشتقاقاتها اللغوية إلا في أربع آيات كريمة، هي:

١ - قوله تعالى: ﴿ .. وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَا هَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاء رِضْوَانِ اللَّهِ فِيمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ..﴾ (الحديد: ٢٧).

ومعنى ذلك أنهم اخترعوا رهبانية لم يكتبها الله تعالى عليهم، وهناك بحث ضاف للمسرين، لا يهمّنا التعرّض له هنا، يدور حول طبيعة الاستثناء الذي جاء في الآية الكريمة: ﴿ .. إِلَّا ابْتِغَاء ..﴾.

٢ - قوله سبحانه: ﴿ قُلْ مَا كُنْتُ بِذِكْرِ مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَذْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ ..﴾ (الأحقاف: ٩). أي أنني لست أول رسول من نوعه يُرسل إلى الناس، بل قد وقعت في سياق مسلسل من الرسل الذين سبقوني.

٣ - قال عز من قائل: ﴿ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (البقرة: ١٦)، وقال سبحانه: ﴿ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٠١).

والمعنى في الآيتين أنَّ الله تعالى مبدع السماوات والأرض، ذلك أنَّ صيغة «فعيل» تأتي بمعنى «مفعل»، أي إنَّه مخترع ومحدث وموجد السماوات والأرض.

وبالتأمل في آيات الكتاب الكريم، لا نجد ما يتصل بموضوعنا بشكل مباشر سوى الآية الأولى، وقد ذكرت البدعة في موقع الذم، وبينت أنها شيء اخترعه الناس مع أنَّ الله تعالى لم يجعله في دينه، أو جعله في دينه على طريقةٍ لكنَّ الناس حولوه إلى طريقة أخرى، فما رعوه حقٌّ رعايته.

٢ . البدعة في السنة الشريفة

إذا جئنا إلى الحديث الشريف، وجدنا عدَّة محاور تعرَّضت لها النصوص، ونحن نضع الأحاديث ضمن مجموعات، ونبدي أهم المجموعات تحت عنوان المبادئ، ثم نذكر أئمذجاً أو اثنين لكل مجموعة؛ طلباً للاختصار:

المبدأ الأول: مبدأ رفض البدعة

ومن بين هذه المجموعة يبرز الحديث المشهور بين المسلمين عن رسول الله ﷺ، حيث قال: «كُلَّ بدعة ضلالٌ، وكل ضلالٌ في النار»، أو قال: «كُلَّ بدعةٍ ضلالٌ، وكل ضلالٌ سبِيلٌها إلى النار»، وقد ورد هذا الحديث أو ما في مضمونه عن بعض أئمة أهل البيت ع عليهما السلام أيضاً^(١).

المبدأ الثاني: مبدأ القطعية الاجتماعية و.. مع أهل البدع

وفي سياق هذا النوع من الأحاديث يبرز أمامنا الحديث الصحيح المسند إلى عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله ع عليهما السلام أنه قال: «لا تصحروا أهل البدع، ولا تجالسوهم، فتصيروا

(١) راجع الحديث بصيغه في: جامع أحاديث الشيعة ١٤: ٤٤١ - ٤٤٣.

عند الناس كواحد منهم. قال رسول الله ﷺ: المرء على دين خليله وقرينه^(١). فإنّ هذا الحديث يطالب بممارسة القطيعة الاجتماعية مع أهل البدع، حتى أنه ينهى عن مجالستهم ومصاحبتهم، في رغبة واضحة بوضعهم ضمن حجر اجتماعي، وهو يعرض حديث النبي ﷺ؛ ليربط الفكرة الأولى بعدم التأثر ببدعه.

المبدأ الثالث: مبدأ مواجهة البدع وأهلها

ويبّرّز أمامنا هنا بعض الأحاديث، التي قد يقف على رأسها صحيح داود بن سرحان، عن أبي عبد الله علّي عليهما السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سبّهم، والقول فيهم والواقعة، وباهتوهم، كيلا يطمعوا في الإفساد في الإسلام، ويحذّرهم الناس، ولا يتعلّموا من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات، ويرفع لكم الدرجات في الآخرة»^(٢).

فهذا الحديث يطرح في مواجهة البدع وأهلها مبادئ: إظهار البراءة، وليس فقط أصل إيقاع البراءة في القلب، وكذلك السبّ بل الإكثار منه، وكذا الغيبة والبهتان، بمعنى جواز الكذب عليهم لتشويه صورتهم عند الناس؛ لينقطع سيل أمرهم ويفشلوا.

وفي رواية أخرى تقدّم لنا سبيلاً آخر لمواجهة البدع تقول - كما ينقله مرفوعاً محمد بن جمهور العمي عن رسول الله ﷺ -: «إذا ظهرت البدع (البدعة) في أمتي، فليظهر العالم علمه، فمن (فإن) لم يفعل فعليه لعنة الله»^(٣).

كانت هذه خلاصة أهم المجموعات الحدّيثية في هذا الإطار؛ من مبدأ رفض

(١) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٢: ٣٧٥؛ والحر العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ٤٨.

(٢) الكليني، الكافي ٢: ٣٧٥.

(٣) البرقي، المحاسن ١: ٢٣١؛ والكليني، الكافي ١: ٥٤.

الابداع في الدين، إلى مبدأ القطيعة مع أهل البدع، وصولاً إلى مبدأ المواجهة الشاملة معهم.

ولا نريد هنا أن نخوض في تحليل أسانيد روایات البدعة في كتب الحديث، فبعض هذه الروایات ضعيف السند، مثل الخبر الأخير الذي نقلناه، وذلك لأنّ محمد بن جمهور العمي أرسل الخبر إلى رسول الله دون أن يبيّن لنا سنده إليه، فيما رواية داود بن سرحان صحيحة السند، وإن كان هناك وقفات مع صحة متنها عند بعضهم، من حيث الترخيص في الإكثار من السبّ، وفي تجويزها البهتان المخالف - على رأي هؤلاء - لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِللهِ شُهَدَاءِ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجِرُّ مَنْكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ...﴾ (المائدة: ٨)؛ فهذا الحديث يعدّ عند بعضهم معارضًا لمبدأ العدل مع الخصوم الوارد في الكتاب الكريم، لأنّه يحيّز البهتان والكذب عليهم وتقويلهم ما لم يقولوا، مع أنّ هذا خلاف العدل معهم حتى لو كانوا خصماء لنا، ومعارضة القرآن توجب طرح الحديث ولو كان صحيح السند.

وعلى أيّة حال، لا نريد الخوض في هذا الأمر، وإنّما نهدف تناول موضوع آخر يتصل بالعلاقة الملتبسة بين البدعة والاجتهاد؛ فالإسلام أعطى حقّ الاجتهاد في قضايا الدين، وحفظ المذهب الإمامي هذا الحقّ للعلماء، ليس في الفقه فقط، بل في مختلف مجالات الفكر الإسلامي؛ من الفلسفة والكلام والمنطق والعرفان، إلى الحديث والتفسير والرجال والفقه والأصول والأخلاق والتاريخ و..

والسؤال هو: هل كل نظر جديد بدعة؟ إذا توصل مجتهد في الفقه أو الأخلاق أو العقيدة إلى نظرية جديدة، هل يكون ذلك ابتداعاً في الدين؟ وإذا لم يكن ابتداعاً فما هو الابداع إذًا؟

الصورة الأولى للبدعة أنها إقحام ما ليس من الدين في الدين، وهذه قضية واضحة لا يشك فيها اثنان فيما نعلم، لكنّ السؤال: كيف نعرف اليوم أنّ القضية الفلانية التي

يطرحها فلان من الناس - مجتهداً كان أم غير مجتهد - هي بدعوة، بحيث نرتب آثار الابداع عليه وعلى فكرته؟ هذا ما نسميه بالبحث الإثباتي لقضية البدعة، ونعني به أنَّ الله تعالى يعلم في واقع الأمر من هو الذي زاد في الدين ومن أنقص منه، سواء عن عدم أم عن خطأ واشتباه، لكن نحن البشر نريد أن نعرف أنَّ هذه التوجيهات من المقصومين عليهم السلام في مواجهة أهل البدع، أين نطبقها مادمنا لا نملك علم الله تعالى؟ وكيف نحرّكها في واقعنا اليوم أمام الأفكار التي نسمع بها هنا أو هناك؟

الفرضيات التفسيرية في تحليل البدعة إثباتاً

سأقدم هنا عدّة فرضيات في تفسير البدعة ليس في نفسها، وإنما على صعيد إثباتها لنا، وبتعبير أصولي: البحث هنا إثباتي وليس ثبوتياً، وضمن ذلك تقوم بتحليل هذه الفرضيات التفسيرية لنصل إلى الفرضية الأرجح، مشيراً - بدايةً - إلى أننا نطرح الفرضيات وبعضها قد لا يقول به أحد، لكننا نثيره لمزيد من تحليل المحتملات الأولية في الموضوع.

١ . فرضية عدم الأهلية العلمية

التفسير الأول: أن يكون صاحب القضية أو المقوله من لا يملك حقّ إبداء الرأي، والمقصود بذلك أنه لو كان مجتهداً في الفقه الإسلامي مثلاً وقدم وجهة نظر جديدة مختلفة، فهنا لا يكون كلامه بدعة، بمعنى أن لا نتعامل معه تعاملنا مع البدعة، مهما كانت نظريّته غريبة؛ لأنَّه مجتهد في الموضوع الذي اشتغل عليه، وقدم رأياً ولو كان مخالفًا لجميع علماء الإسلام فيه. أمّا لو لم يكن مجتهداً فإنَّه إذا قدم هذا الرأي نفسه سوف نحسبه مبتداً؛ وبهذا يكون المعيار في الإبداع والابداع هو شخص المفكر أو العالم أو الباحث؛ فنحن ننظر فيه؛ فإذا كان يحمل سمة علميةً ما، صنّفناه مبدعاً في نظرية الجديدة، وإذا لم يحمل هذه السمة أدرجناه في دائرة المبتدعين.

وهنا نحن لا ننظر إلى نظريته نفسها، وإنما إلى شخصه؛ فكون نظريته جديدةً لا يعني أنها بيعة؛ إذ المهم أنه من يحق له إبداء هذا القول أو لا يحق.

هذه الفرضية التفسيرية لا نجدها توفر على عناصر الصحة؛ وذلك أن حمل المفكر أو صاحب الفكرة والرأي مؤهلات في شخصه لا شك أنه أمر ضروري، لكن ضرورته تُنبع من عدم جواز حكمه بأمر ما مع عدم كونه أهلاً لذلك، فهذا أمر حرام؛ حيث لا يجوز الإفتاء - مثلاً - من ليس أهلاً للإفتاء، كما يذكر ذلك الفقهاء المسلمين، فالأهلية ضرورية جداً لشرعنة سلوك هذا الإنسان بينه وبين الله تعالى فيما تصدّى له، حتى لا يفترى على الله سبحانه، ولا يتسم منصباً ليس له.

لكن هذا شيء، وتقوّم الكشف عن البدعة بهذا العنصر شيء آخر؛ وذلك أننا إذا راجعنا الآيات والروايات التي تتحدث عن موضوع البدعة، سنجد أنها لا تشير إلى صفةٍ يتصرف بها صاحب البدعة، بل على العكس تماماً، حيث ينسب صاحب البدعة إلى البدعة لا أنها تنسب له، فيقال: أهل البدع، وأصحاب البدع، ويحذّر منهم خوفاً من التأثير بيدهم، فالمشكلة هي بدعهم في كونها خارجة عن الإسلام وسياقه، لا في أشخاصهم في كونهم خارجين عن الأهلية، فلو فرضنا أن المؤهّل عاد وأخذ بذلك الرأي، هل يصبح ذلك الرأي إبداعاً بعد أن كان ابداعاً، لأنّ صاحب الرأي تغير؟! أليس هذا نظراً إلى القائل دون القول، وفي الرواية عن علي عليه السلام جاء: «لا تنظر إلى من قال، وانظر إلى ما قال»؟!^(١)

علماً أنه إذا أريد تطبيق هذا التفسير على المجموعة الأولى من الروايات، فهي تتحدث عن أن البدعة ضلاله بصرف النظر عن أصحابها، فهل تقلب الضلال إلى هداية بانقلاب حال أصحابها أم أن هذا الوصف وصفٌ لطبيعة البدعة وأنها تضلّ، لا

(١) المتقي الهندي، كنز العمال ١٦: ١٩٧.

أئمّها تضلّ فقط إذا كان صاحبها غير مؤهّل ولا تضلّ إذا كان صاحبها مؤهّلاً؟ وهو ما يجري على بعض تعبيرات المجموعات الأخرى أيضاً.

إذن، ليست أهلية صاحب الفكرة هي المعيار الوحيد والنهائي في توصيف فكره بالبدعة، بل لابد لنا أن نبحث عن عنصر آخر قد يكون له دور، أو له الدور الأساس هنا.

٢ . فرضية فقدان الامتداد التاريخي في الموروث الإسلامي

التفسير الثاني: أن يقصد بالبدعة كل أمر حادث لم يكن له وجود معروف بين المسلمين، فكل فكرة أو طريقة أو نهج أو .. لم يسبق أن تداوله المسلمون أو عرفه علماء الإسلام، فإذاً فهو بدعة.

وفقاً لهذا المعيار، لا يعود مضمون البدعة هو المهم من حيث وجود دليل عليه أو عدم وجود دليل، ولا يعود المهم أن يكون صاحب البدعة عالماً فقيهاً مفكراً باحثاً أو يكون نكرةً جاهلاً لا قبل له بممارسة بحث علمي بسيط، وإنما المطلوب - حتى نحدد صاحب البدعة - أن ننظر في ادعاءاته؛ فإذا لم نجد لها سابقة ولا قائل بها، ولم يسبق أن طرحت من قبل علماء الإسلام أو المذهب، فإذاً فصاحبها مبتدع ولو كان أفقه الفقهاء وأحكم الحكماء وال فلاسفة فيها لو نسبها للدين.

ولكي نحلّل هذا التفسير نقول: إنّ بنيته بنية تاريخية، بمعنى أنه يجعل معيار تحديد البدعة والكشف عنها هو التاريخ، فليس المطلوب سوى إجالة النظر في تاريخ الفكر الإسلامي أو الإمامي، وهناك نجد الجواب؛ فإن لم نعثر على فكرة من هذا النوع تبنّاها ولو عدد بسيط من العلماء قلنا: إن صاحب هذه الفكرة مبتدع، أما إذا وجدنا في تاريخ الفكر الإسلامي أو الإمامي قوله - ولو قليلاً من حيث الأنصار - يأخذ بهذه الفكرة، أخرجنا صاحب هذه المقوله عن حدّ الابداع.

وربما يُنتَصِر لصالح هذا التفسير بالتحليل اللغوي لكلمة «بدعة»، فإنّها من الاختراع والإنشاء؛ فكأنّ شيئاً لم يسبق له وجود، ثم جاء من أوجده، فنقول عنه: إنّه مبتدعٌ لهذا الشيء، وهذا ما ينطبق تماماً على هذا التفسير هنا، فكأنّ صاحب الفكرة الجديدة أبدعها حيث لا سابق لها فيها.

لكن هل هذا التفسير صحيح؟

يبدو لنا أنّ هناك مشكلات تواجهنا مع هذا التفسير، وأهمّها:

أولاً: إذا دعى شخص من العلماء أو غيرهم أنّه توصل إلى فكرة أو نظرية في فهم الإسلام أو بعض معالمه وأحكامه، ثم أخذ بالاستدلال على ذلك من الكتاب والسنة، فما هو موقفنا منه؟ هل نأخذ بقوله لو اقتنعنا بدلائه؟ هل نستمع إلى دلائه؟ هل نتركه ونذره لأنّ فكرته لم يسبق أن طرحها أحدٌ قبله؟ ماذا نفعل في هذه الحال طبقاً لتوجيهات النصوص في التعامل مع البدعة؟

هل إذا أخذنا بقوله نكون مبتدين على أساس أنّه لا قائل بهذا القول قبله؟ أم ننظر في الكتاب والسنة فإذا وجדنا دلائه صحيحاً فلا يمكن وصف مقولته بالبدعة مجرّد أنها خالفت السائد حتى اليوم، ثم هل يجوز لنا بعد الاقتناع بأدلة أن نترك هذه الأدلة الموجودة - من وجهة نظرنا - في الكتاب والسنة ونحو نراهما صادعين بهذه الحقيقة وحجّتنا في الترك أنّ أحداً من العلماء لم يقل بذلك؟ أليس هذا نقضاً لحديث الثقلين؟ أليس هذا خرقاً لما دلّ على لزوم اتّباع الكتاب والسنة؟ فكيف إذاً نجعل المعيار الوحيد للكشف عن البدعة هو حداثة القول فيها، وعدم وجود قائل بها من قبل، دون أن نرجع إلى الأدلة التي يسوقها صاحب الدليل؟ ولو قدّم شخصٌ نظريةً وساق عليها عشرات الأدلة وكان فقيهاً علامة دهره، غاية الأمر لم يسبق أن طرحها أحدٌ قبله.. هل نتعامل معه بوصفه مبتعداً وكلامه بدعة؟!

هذا كله يعني أنّ مجرد عدم وجود قول سابق لا يعني - لوحده - صيرورة هذه

الفكرة ابتداعاً، بل يحتاج الأمر إلى عناصر أخرى.

ثانياً: معنى هذا التفسير للبدعة أننا - أي كل المسلمين بمذاهبهم - نتبع أهل البدع، ذلك أنه إذا ذهب الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠هـ) إلى نظرية أو فتوى، وكان هو أول من قال بها، ثم اتبعه بعده جماعة من العلماء.. هنا يصبح الأخذ بقوله مما لا مشكلة فيه، بمعنى أنه لو عاد أحد العلماء اليوم وطرح هذه المقوله التي أسسها الشيخ الطوسي فلن يكون مبتدعاً لأنّه لن يكون أول من قال بها، حسناً هذا جيد.

لكن ألا يعني ذلك أنّ الشيخ الطوسي نفسه صار صاحب بدعة - والعياذ بالله - لو أردنا تطبيق المفاهيم عليه نفسه على أساس أنه قال بهذا القول ولم يسبقه إليه أحد؟ فنحن هنا نطبق هذه الفرضية التفسيرية على الطوسي نفسه، فكيف صار وجود رأي الشيخ الطوسي في التراث مشرعاً للنظرية مع أنّ المفروض أن يكون تفرّده بها في القرن الخامس الهجري دليلاً على كونها بدعة؛ حيث لم يُسبق إليها؟ وأيّ فرق بين القرن الخامس والقرن الخامس عشر؟

ولو أردنا تطبيق هذا الكلام، لكان الكثير من العلماء الكبار مبتدعة؛ لأنّه لا يكاد يخلو عالم منهم من الإتيان بفكرة أو نظرية ينسبها للدين ولم يقل بها أحد قبله.

ثالثاً: إنّ هذا التفسير للبدعة يناقض نظريات العديد من كبار العلماء في أصول الفقه الإمامي، وذلك أنّ بعض العلماء - مثل أنصار المدرسة الإخبارية العريقة - رفضوا بشكل قاطع حجية الإجماع، واعتبروا الإجماع مقوله سنّية بامتياز، ونجد أنّ مثل السيد الخوئي (١٤١٣هـ) يرفض الأغلبية الساحقة من الإجماعات؛ إما لكونها منقوله، أو لمدركيتها أو احتمال مدركيتها.. وهذه كتب الفقهية والأصولية - ككتب الإخباريين - تشهد على ما نقول.

إنّ مثل هؤلاء العلماء لا يرون دليلاً أو قيمة حاسمة لنظرية الإجماع أو الشهرة؛ فالمفترض على نظرياتهم الأصولية أن لا يكون هناك أيّ معنى لهذا الكلام في تفسير

البدعة؛ لأنّ مجرد الإجماع السابق لا يشكّل إلزاماً نهائياً عندهم في تبنيّ رأي أو رفض آخر، نعم قد يحتاطون في مقام الإفتاء، وهذا أمرٌ آخر، لا لقولهم بوجوب الاحتياط في الإفتاء حينئذٍ، بل لدعاعٍ آخر لسنا بصدد بحثها هنا.

ونحن هنا لا نجعل قول هؤلاء العلماء دليلاً، وإنما نأخذ بفكرتهم لمحاولة تحليل الموقف العام من هذا التفسير للكشف عن البدعة.

رابعاً: معنى هذا التفسير للبدعة هو تحريم الاجتهاد الإبداعي لصالح الاجتهاد الانتقائي الترجيحي، أي أنّ المطلوب - فقط - من علماء اليوم أن يجتهدوا في إطار ترجيح رأي فقهـي على آخر، وكلا الرأيين موجود سابقاً، لا أن يجتهدوا للإتيان برأي جديد، أو مع جواز الإتيان برأي جديد.

ومعنى هذا الكلام هو تحويل باب الاجتهاد عند الشيعة إلى الاجتهاد السائد عند الكثـير من أهل السنة، فإنّ ما يقوم به الاجـهاد السنـي بعد سـد بـاب الاجـهاد عندـهم هو - في الغـالب - ممارسة تـحليلـية لـترجـيحـ رـأـيـ فـقـهـيـ عـنـ الـقـدـماءـ عـلـىـ رـأـيـ فـقـهـيـ آـخـرـ، معـ المـنـعـ عـنـ الـإـتـيـانـ بـرـأـيـ فـقـهـيـ جـدـيدـ لـاـ سـابـقـ لـهـ، فـهـذـاـ هـوـ اـنـسـادـ بـابـ الـاجـهـادـ فـيـ الـوـسـطـ السـنـيـ، فـلـوـ كـانـتـ هـذـهـ هـيـ السـنـةـ وـغـيرـهـاـ الـبـدـعـةـ، فـمـاـ مـعـنـىـ فـتـحـ بـابـ الـاجـهـادـ عـنـ الشـيـعـةـ حـيـنـئـذـ؟ـ وـبـمـاـذـاـ يـمـتـازـ الشـيـعـةـ عـنـ السـنـةـ فـيـ هـذـاـ المـجـالـ؟ـ أـلـيـسـ هـذـاـ مـنـاقـضاـ لـكـلـ سـيـرـةـ عـلـمـاءـ الـإـمـامـيـةـ وـمـشـهـورـ مـتـقـدـمـيـ عـلـمـاءـ سـائـرـ الـمـذاـهـبـ الـذـينـ لـاـ يـخـلـوـ وـاحـدـ مـنـهـمـ عـادـةـ إـلـاـ وـلـهـ رـأـيـ أـوـ رـأـيـانـ أـوـ أـكـثـرـ لـمـ يـسـبـقـهـ إـلـيـهـاـ أـحـدـ؟ـ عـلـىـ أـنـ دـمـ سـبـقـ أـحـدـ لـهـ لـاـ يـعـنيـ آـنـهـ بـالـضـرـورةـ بـخـالـفـهـمـ؛ـ فـقـدـ يـطـرـحـ نـظـرـيـةـ لـمـ يـكـونـواـ يـبـحـثـونـ بـهـاـ أـوـ عـنـهـاـ أـسـاسـاـ فـيـ فـكـرـهـمـ السـابـقـ.

ثم ما معنى التدبر في القرآن لو كان المطلوب أن لا نخرج بنتيجة إلا ويكون لها من قال بها سابقاً؟ فأين هو تطور العلوم الدينية إذاً في الكشف عن مخازن علوم الكتاب والسنة؟ وهل حقاً اكتشف العلماء السابقون كلّ خفايا الكتاب والسنة حتى ثُمنَعَ أن

نأتي بشيء لم يسبق أن طرحوه، مع أنهم - والجميع يقرّون - لم يكتشفوا سوى التز
اليسير من علوم القرآن والنبي ﷺ وأهل بيته عليهما السلام؟

وهذه المناقشة نقضية، بمعنى أنني أريد بها - فقط - إعادة تبنيه وجدان من قد يتبنّى
هذه النظرية في تفسير نهج اكتشاف البدعة في المجتمع.

بهذا كلّه نعرف أن تفسير البدعة بأئمّها كل حادث لم يسبق أن تم تداوله في مطلق
شؤون الحياة أو في شؤون الدين خاصةً، تفسير يعاني من بعض المشكلات.

٣. فرضية إدخال ما ليس من الدين فيه

التفسير الثالث: أن يكون الابداع هو نسبة شيء إلى الدين ليس منه، فإذا دخل شيء
في الدين ليس منه بدعة وابتداع، فإذا أردنا أن نعرف البدعة في حياتنا اليوم ونعرف
أصحاب البدع، علينا النظر في أفكارهم؛ فكل من وجدنا عنده فكرةً أو مقوله أو نظرية
ينسبها للدين ورأينا أن الدين لا علاقة له بها، إذ ليس لها وجود في الكتاب ولا في
السنة.. نقول: هذا صاحب بدعة، وفكرته هذه بدعة، وكل من نظرنا في فكره
ومقولاته، فلم نجد عنده شيئاً لا وجود له في الكتاب أو السنة، قلنا عنه: إنه متّبع
وليس بمبتدع.

هنا يكون المعيار هو مراجعة الكتاب والسنة، فكل ما نراه نسبة لها غير صحيحة
نقول: هو بدعة، وكل نسبة لها نراها صحيحة نقول: هي اتباع وسنة.

وبهذا يمتاز هذا التفسير الثالث للبدعة عن تفسيرها الثاني؛ لأنّ المرجع في التفسير
الثاني كان تاريخ الفكر الإسلامي أو الإمامي، ومدارس العلماء ونظرياتهم، أمّا هنا
فالمرجع والمعيار هو الكتاب والسنة عينهما، بصرف النظر أخذ بذلك أحد من العلماء
من قبل أم لم يأخذوا بذلك ولم يلتفتوا إليه إطلاقاً؛ فلو جاء شخص بنظرية جديدة لم
يقل بها أحد قبله، لكنّها كانت موجودة في الكتاب والسنة وهم لم يلتفتوا إليها، فإنّ

كلامه هذا سيكون بدعةً على التفسير الثاني، ولن يكون كذلك على التفسير الثالث، وهذا كله في التفسيرين - الثاني والثالث - بصرف النظر عن مؤهلات صاحب الفكرة علمياً وعدم هذه المؤهلات، وبهذا يمتاز التفسيران: الثاني والثالث، عن التفسير الأول.

وعندما نرجع إلى كلمات العلماء في تعريفهم للبدعة، نجد أن العلامة المجلسي (١١١١هـ) يقول: «البدعة في الشرع ما حدث بعد الرسول ولم يرد فيه نص على الخصوص، ولا يكون داخلاً في بعض العمومات، أو ورد نهي عنه خصوصاً أو عموماً»^(١).

ويقول السيد محسن الأمين (١٩٥٢م): «البدعة - كما مر في المقدمات - إدخال ما ليس من الدين.. ولا بدعة فيما فهم من إطلاق أدلة الشرع أو عمومها أو فحواها أو نحو ذلك، وإن لم يكن موجوداً في عصر النبي»^(٢).

ولدى دراسة هذا التفسير الأكثر شيوعاً بين العلماء، نجد سمتين رئيسيتين للبدعة:

الأولى: أنها مما لم يرد فيه نص خصوصه في الكتاب والسنة.

الثانية: أنها مما لم يشمله عام أو مطلق في الكتاب والسنة.

ومعنى ذلك أن أي فكرة نظرها اليوم، إذا دل عليها دليل خاص، مثل البكاء على الإمام الحسين عليه السلام الذي وردت فيه روايات تصرّح به، لم تكن بدعة، وإذا لم يدل عليها دليل خاص يصرّح بها وبعنوانها، لكن شملتها العمومات والخطوط العريضة المذكورة والمدوحة في الكتاب والسنة دون أن تعارض الشرع في مورد آخر ومن ناحية أخرى، مثل تنظيم المسيرات العاشورائية في الشوارع والساحات المشمول لعمومات إحياء أمرهم وتذكير الناس بمصابهم.. لا تكون بدعة أيضاً، رغم أنه لا يوجد بين أيدينا دليل

(١) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٧١: ٢٠٢.

(٢) محسن الأمين، كشف الارتياب: ١٣١ - ١٣٠، نشر مكتبة الحرمين، قم، إيران.

خاص ونصّ خاص - مثلاً - بالظاهر لإحياء ذكرى عاشوراء، أو إشعال الشموع للغرض نفسه أو...

هذه الفرضية الثالثة لتفسير البدعة - وهي الأوفر حظاً - تواجهنا معها ميدانياً بعض المعيقات، أبرزها أنه إذا كانت البدعة تأسيساً لشيء في الدين ليس له أساس من دليل خاص أو عام، فهذا معناه أنه عندما يرى فقيه أنّ جلسة الاستراحة - وهي الجلسة التي تعقب السجدة الثانية في الركعات التي لا تشهد فيها - ورد عليها دليل بخصوصه أو عمومه يفيد وجوبها أو استحبابها، لكنّ الفقيه الآخر توصل إلى عدم وجود هذا الحكم في الشريعة الإسلامية، لا بدليل خاص ولا عام يثبت وجوبها أو استحبابها؛ فالمفترض أن يصف الفقيه الثاني حكم الفقيه الأول بأنه بدعة؛ لأنّه - من وجهة نظره - زيادة في الدين ليست منه، وهذا معناه أنّ المبدأ في اختلافات الفقهاء والعلماء عموماً هو أن يدّع بعضهم بعضاً ويرون بعضهم أهل بدعة، تحب محاربتهم وبهتانهم وسبّهم ومقاطعتهم أو تستحبّ، وهذا أمر لا يقول به أيّ متفقّه مسلم، فضلاً عن فقيه!!

وربما يأتي إلى خاطرك ما يقول لك: إنّ هذا الأمر خاص بحالة ما إذا كان الفقيه الثاني قاطعاً متيقناً من عدم وجود هذا الحكم في الدين، لا ما إذا كان غير متأكد من وجوده ..

ويمكنني الجواب بأنّه حتى في هذه الحال سيدّع العلماء بعضهم بعضاً، ولا شك نجد عالماً إلا ويتأكد من أنّ بعض نتائج العالم الآخر - ولو فتوى واحدة أو فكرة واحدة - هي عنده بالتأكيد ليست من الدين؛ لقيام دليل يقيني عنده على ذلك، وهذا أمر يلمسه كل من يطلع على نظرياتهم في العلوم الإسلامية في الفقه وأمثاله فضلاً عن العقائد والفلسفة وغيرهما، مما يغلب في نتائجه الطابع اليقيني.

علمًا أنه ليس كل عدم تأكّد معناه أنه لا يدع، بل في كثير من الحالات يمكنه ذلك؛ لأنّ دليله الظني على عدم وجود هذا الحكم في الشريعة ولو لم يعطه يقيناً بالعدم، لكنّه

حيث كان حجّةً عنده من باب الكشف والأمارية صار - وفقاً للعديد من النظريات في علم الأصول - بمثابة اليقين التعدي بالعدم؛ فترتب عليه الأحكام عينها المترتبة على اليقين والقطع.

هذا كله، هو ما يجرّنا إلى تقديم تفسير آخر للبدعة في أساليب الكشف عنها، وهو:

٤ . فرضية شهادة النص وفقدان المشروع الاستدلالي التفسيري

التفسير الرابع: إنّ البدعة يتم اكتشافها عبر سبل ثلاثة:

السبيل الأول: وهو أن ينسب شخصٌ ما - سواء كان مؤهلاً من الناحية العلمية أم غير مؤهل، حائزًا على درجة الاجتهاد في الدين أم غير حائز عليها - ينسب إلى الدين أمراً ما في الاعتقاد أو العمل، وفي الفقه أو الأخلاق أو العقيدة أو.. ولا يكون هذا الأمر - من وجهة نظرنا، نحن الفرد أو الجماعة - من الدين إطلاقاً، بحيث قام عندنا الدليل ولو ظنّي المعتبر، على عدم كونه من الدين، ولا نراه يشمله خاصّ أو عام معتبرين، لا في كتاب ولا سنة، ثم لا يقدم الطرف الآخر صاحب هذا القول المدعى دليلاً على دعواه من كتاب أو سنة، فلا يستند - ولو حسب زعمه - إلى نظرية تقوم على أدلة، بصرف النظر عن صحة هذه الأدلة وعدم صحتها عندنا، فهنا إذا سئل هذا الشخص: من أين لك هذا؟ أجاب: أنا أرى ذلك، وأستنسن به ذلك، وأعتقد أنه من الدين وفيه خدمة للدين، وأنّ هذا هو السبيل القويم، ولا يقدم دليلاً على كلامه من كتاب أو سنة أو عقل.. فهذا هو المبتدع في عالم الإثبات، وهو الذي يمكننا ترتيب آثار الابداع عليه.

فمقوّم البدعة هنا هو النسبة إلى الدين ما ليس منه، وعدم إقامة نظرية تفسيرية تبرّر هذه النسبة، وعدم وجود دليل خاص أو عام يدعمها.

السبيل الثاني: أن يرد نصّ قرآن أو حديث ثابت ومعتبر عندنا من حيث السند

والدلالة، على أنّ القضية الفلانية بدعة أو فلاناً المعين مبتدع، فهنا نتعبد بالدليل الخاص من مصدر التشريع على ذلك، وكمثال على ذلك ما جاء - شيعياً - في الخبر الصحيح السند الذي رواه الفضلاء الثلاثة: محمد بن مسلم وزراراة بن أعين والفضيل بن يسار، قالوا: سألهما عن الصلاة في رمضان نافلة بالليل جماعة؟ فقالا: «إنّ النبي ... وصلاة الضحى بدعة»^(١).

إذن، فكل اجتهداد في فهم الدين وتصوّره يسعى لتقديم نظرية قائمة على معايير علمية وأدلة، لا يصنف - إثباتاً وميدانياً وعملياً - على أنه بدعة، حتى لو كنا نرى هذه الأدلة غير صحيحة، وحتى لو كان هذا القول هو في علم الله ابتداعاً وزيادة في الدين بالمعنى اللغوي للكلمة والمدلول التبوي للمفهوم، نعم القول بلا مستند وإقحام أمور في الدين بلا شاهد عليها من الكتاب أو السنة وأمثالها، مع اعتقادنا القائم على أدلة معتبرة أنها ليست من الدين.. هو بدعة يحارب أصحابها ويواجهها، سواء كان متعمداً النسبة للدين مع علمه بعدم كون هذا من الدين أم لم يكن متعمداً، بل عن حبٍ وإرادة صادقة لهذا الدين.

السبيل الثالث: وهو أن نعلم أنّ صاحب هذه الفكرة يعتمد إقحام ما ليس من الدين فيه بنية غير صادقة، أي إنّه ينطلق من نوايا خبيثة في هذا الأمر، لا عن اشتباه أو خطأ في الاجتهداد أو التفسير أو فهم الدين وقراءاته، ونكون من جهة أخرى على علم - بالدليل المعتبر - أنّ هذا الشيء الذي يدعوه ليس من الدين في شيء، فهنا نطبق عليه أحكام الابداع، سواء ظاهر بإقامة الدليل على نظريته أم لم يقم دليلاً عليها، مع التزامنا بأنّ مناقشته العلمية من قبلنا - لو أقام أدلةً على مزاعمه - تظلّ محفوظة في إطار

(١) الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ١٣٧؛ والطوسى، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ١: ٤٦٧ - ٤٦٨؛ وتهذيب الأحكام ٣: ٦٩ - ٧٠.

البحث العلمي، لأنّ النوايا لا علاقة لها بقيمة الأدلة، فالمطلوب مناقشته علمياً وفق المعايير الفكرية، ولكن مع الالتزام بالتوجيهات النبوية في إطار السلوك الاجتماعي العام مع أهل البدع.

وفقاً لذلك، فمقوّم البدعة:

أ- تعمّد إدخال ما ليس من الدين فيه.

ب- العلم بأنّ هذا المقحّم في الدين ليس منه، من وجهة نظر المبتدع نفسه.

ج- العلم بأنّ هذا المقحّم ليس من الدين من وجهة نظرنا نحن.

وطبعاً هذا السبيل الثالث يواجه معضلة كبرى وهي أنّ الوصول إلى النوايا أمرٌ بالغ الصعوبة، ولا بد أن تقوم عليه الأدلة القضائية لإثبات الجرم، ولا تكفي الإدانة الإعلامية أو السياسية أو الفكرية العامة، وهذا قليلاً جداً ما يحصل في مثل هذه الأمور، لاسيما وأنّ الفقهاء يعتقدون بأن الأمور القلبية يندر معرفتها في مجال القضاء إلا من الشخص نفسه.

هذه الدوائر الثلاث التي تمثلها هذه السبل الثلاثة هي المقدار الذي يمكن الركون إليه، مع إمكان أوّلي لوجود مجال للمناقشة في بعضها لا نخوض فيها الآن، وأما غير ذلك فنحن نجد معيقات تمنعنا عن الأخذ بدلالة النصوص الواردة هنا في كيفية التعامل مع أهل البدع.

وبهذا يتبيّن أنه لا يوجد أيّ تنافٍ بين حق الاجتهاد والإبداع في مجال الفكر الديني، وبين مبادئ مواجهة الابتداع في المجال نفسه، وبهذا التفكير يمكننا إدارة عملية الاختلاف في الداخل الإسلامي والحفاظ على حق الاختلاف، على أن لا يؤدي هذا الاختلاف إلى التنازع المضيق للأمة، والله العالم.

ظواهر الابتداع في القرون الأولى

يمكن للإنسان أن يوجّه سؤالاً هنا: إذا كان هذا هو معنى البدعة وهذه هي وسيلة

تعرّفنا وتحديدنا للمبتدع، فلماذا كلّ هذه النصوص؟ هل يقوم أحد باختراع أمرٍ في الدين ثم لا يغلفه بأمرٍ ديني، أو يحاول البرهنة عليه بعامٍ من العمومات أو مطلقٍ من المطلقات؟! إذاً فأين هي مصاديق البدعة في القرون الثلاثة الهجرية الأولى، والتي لا يزعم لنا فيها صاحبها أنّ بين يديه دليلاً ما؟!

إنّ هذا التساؤل سيوضع على تفسيرنا للبدعة - على المستوى الإثباتي - علامه استفهام كبيرة.

ويمكن أن نجيب عن هذا السؤال بأنّا قلنا بأنّ أهل البيت عليهم السلام كانوا يكشفون لشيعتهم مصاديق البدعة والمبتدعين، فياخذون بكتشفهم ويعملون عليه، ولو لا كشف أهل البيت عليهم السلام ما كنّا نتمكن من ترتيب آثار البدعة عملياً. يضاف إلى ذلك أنّ الكثير جداً من أصحاب الدعوات ما كانوا يقيمون أدلة واهية على دعواهم، فضلاً عن الأدلة القوية؛ فكثيرون كانوا يدعون ويسيرون الناس بالعاطفة والوجдан، وكثيرون - حتى في زماننا - يخترعون أموراً، وعندما طالبهم بالدليل لا يقدمون سوى استمزاجهم الشخصي، لا دليلاً من كتاب أو سنة أو.. بل بعضهم ينهرك عندما تسأله عن دليل، ويقول لك: هذه أمور لا يُسأل عن دليل لها، أو هذه فوق الأدلة؛ فهؤلاء هم من قصدتهم الروايات، وقد كثر المدعون في تلك القرون بلا علم ولا بینات، وكان الناس سذجاً يتبعون بعضهم ل מקانتهم القبلية أو السياسية أو..

كما أنّ من يزيدون شيئاً في الدين بنية سلبية وهم يعلمون أنّه ليس من الدين قاصدين بذلك الإساءة للدين، ليسوا قلة، لكن المهم أن نكشف عن نوایاهم، وهو أمرٌ عسير جداً في مثل هذه الأمور، نحتاج فيه للكتاب والسنة كي يخبرانا عن ذلك أو تقوم أمامنا أدلة قضائية يقينية أو معتبرة شرعاً تثبت مثل هذه النوايا.

وبهذا نعلم أنّ نصوص البدعة من المجموعة الأولى تتحدث عن البدعة بوجودها الشبوقي الواقعي، فيما المجموعتان الثانية والثالثة تتحدثان عن التعامل مع البدعة،

وتفترض سلفاً أتمها - أي البدعة ومبتدعها - ثبتت لنا بوجودها الإثباتي، أي ما صار عندنا بدعة ورأيناها بدعة.

ونشير ختاماً إلى أنّ نصوص مواجهة البدعة وأهل البدع يتحمل أن تقصد صاحب البدعة ومُطلِّقها فقط، ولا تعمّ من تأثر به واقتنع بها قال؛ إذ لعلَّ المنصرف من عنوان (صاحب البدعة)، هو مَطْلُقُهَا ومؤسسها، فيما أنصاره يقال لهم: أنصار صاحب البدعة، فلو صحّ هذا الاحتمال وكانت نصوص مواجهة المبتدعين خاصةً بمطلقين البدع، لا بأنصار مذاهبهم ومقالاتهم وآرائهم.

ختام فيه درسٌ وعبرة

وأختم كلامي بالرواية التي نقلها لنا الشيخ أبو عمرو الكشي في رجاله، وصحّحها سندًا جماعة من العلماء، منهم السيد الخوئي في أبحاثه الرجالية^(١)، بالسند المتصل إلى أبي العباس البقياق، قال: تدارء (تذاكر - تزارا) ابن أبي يعفور ومعلى بن خنيس، فقال ابن أبي يعفور: الأوصياء علماء أبرار أتقياء، وقال ابن خنيس: الأوصياء أنبياء، قال: فدخل على أبي عبد الله عَلَيْهِ الْكَلَمَةُ، قال: فلما استقر مجلسهما، قال: فدائماً أبو عبد الله عَلَيْهِ الْكَلَمَةُ، فقال: «يا عبد الله! أبراً ممن قال: إنا أنبياء»^(٢).

لا أريد أن أعلّق على هذا الحديث، وهل الإمام الصادق عَلَيْهِ الْكَلَمَةُ بنفيه النبوة يريد إثبات رأي ابن أبي يعفور حيث لم يعلّق عليه أم لا دليل على ذلك..؟ بقدر ما أريد أن أستفيد منه أنَّ الخلاف بين ابن أبي يعفور وابن خنيس، وهما من الشيعة، كان كبيراً في فهم قضيّة الإمامية، لكن مع ذلك كانوا يتذاكران ويتجالسان ودخلان معاً عند أبي عبد الله الصادق عَلَيْهِ الْكَلَمَةُ، وجالساه، وكانا من أصحابه، ولم يطبّق عليهما أو على أحدهما الإمام

(١) أبو القاسم الموسوي الخوئي، معجم رجال الحديث ١٩: ٢٦٧.

(٢) اختيار معرفة الرجال، المعروف بـ رجال الكشي: ٣٢١.

مبادئ العلاقة مع أهل البدع، بل ظلّ يستقبل ويلتقي مع معلّى بن خنيس، ولم يقطع الطرفان - ابن أبي يعفور وابن خنيس - العلاقة مع بعضهما رغم موقفهما من فكر بعضهما، وابن أبي يعفور رمزٌ من رموز الطائفة الشيعية، وله روايات كثيرة، أما ابن خنيس فقد وقع كلام في توثيقه، وإن وثقه كثيرون، منهم السيد الخوئي^(١) المعروف بنقده في علم الرجال، وقد امتدح العلماء هذين الرجلين رغم الخلافات الكبيرة التي كانت بينهما؛ فحرى بنا ونحن في زمن رديء تحاكم علينا فيه المؤامرات من كل جانب، أن نحسن إدارة خلافاتنا، ونتعلم من هذه المشاهد التاريخية دروساً نستفيد منها في تعاملنا مع بعضنا؛ فلا نفسق ببعضنا ولا نجهّله ولا نقصيه، بل نحترمه ونمارس النقد عليه، كما يمارس هو بنفسه النقد علينا، من منطلق الحرص على تلاقي الأفكار للمزيد من التقدّم إن شاء الله تعالى، ومن شعارنا في علاقاتنا الأخوية:

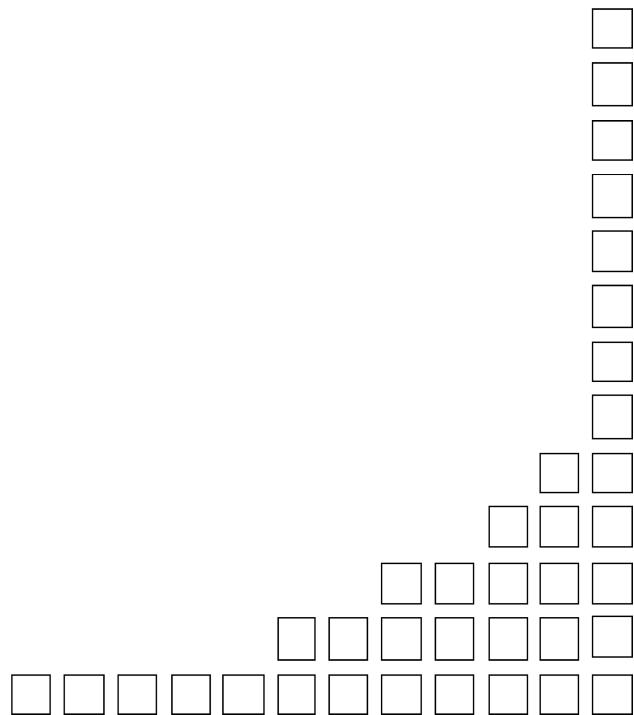
﴿لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِي إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ (المائدة: ٢٨).

(١) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٩: ٢٥٧-٢٦٩، رقم: ١٢٥٢٤-١٢٥٢٥.



الفصل الأول

الحريات الدينية في الفقه الإسلامي



الفكر الإسلامي المعاصر

وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلم والحربيات . . .

حوار مع السيد محمد حسن الأمين^(*)

أجرى الحوار وأعدته: السيد قاسم الغريفي

﴿أَرْحَبْ بِسَاحِتُكُمْ وَآمِلْ أَنْ يَكُونَ صَدْرُكُمْ رَحْبًا إِذَا أَكْثَرْتُ مِنَ الْأَسْئَلَةِ وَبَعْضِ الْإِثْرَاتِ، دَاعِيًّا لَكُمْ بِالْتَسْدِيدِ، وَهَذِهِ مَجْمُوعَةٌ مِنَ الْأَسْئَلَةِ تَتَعَلَّقُ بِها يَجْرِي فِي السَّاحَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْإِسْلَامِيَّةِ تَحْتَاجُ إِلَى بَحْثٍ وَنَظَرٍ وَدِرَاسَةٍ مِنْ ذُوِي الْفَكْرِ النَّافِذِ، وَلَا أَشْكُ لَحْظَةً أَنْ ذَلِكَ يَحْتَلُّ مَوْقِعَ الصَّدَارَةِ فِي اهْتِمَامِكُمْ﴾.

هناك سؤال يحتاج إلى جواب وعلاج في نفس الوقت، وهو فيما يتعلق بمفهوم الأمن والسلم، هذا المفهوم الذي هو من متطلبات كل عصر وخاصة عصرنا الراهن بلا شك. إن الله تبارك وتعالى أراد لهذا المجتمع أن يقوم على الأمن والاستقرار، فوضع الأسس والبرامج، وأول هذه الأسس طاعة الله وطاعة رسوله والسير على سنته النبوية ﷺ وأهل

(*) مفكّر إسلامي بارز، له مساهمات عديدة قيمة في مجال الاجتماع والسياسة والمرأة والأدب، من لبنان

بيته عليه السلام والرجوع إلى كتاب الله والالتزام بما فيه من أحكام وتعاليم عند التنازع والاختلاف. فإذاً الكتاب والسنة أصلان عاصمان من الزلل والزيغ والاختلاف والضلالة سواء للحاكم أم المحكوم؛ فلا طاعة للحاكم في عنق الرعية إذا كان من أهل الضلال.

إلا أن هناك فهماً خطأً أو قل - إن شئت - : تحريفاً أو وضعاً على ما ورد في القرآن والسنة النبوية المطهرة، فمثلاً يستدل بعض على السكوت والخنوع أمام السلطان الغاشم ما دام مصلياً ومعالجة أمر طغيانه بالصبر دون الثورة ومطالبة التغيير، بالحديث المروي في صحيح مسلم: «... وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم، قالوا: يا رسول الله! أفلانا نتابذهم عند ذلك؟ قال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، إلا من ولـي عليه والـ فـ رـأـهـ يـأـتـيـ شـيـئـاًـ منـ معـصـيـةـ اللهـ،ـ فـلـيـكـرـهـ ماـ يـأـتـيـ منـ معـصـيـةـ اللهـ وـلـاـ يـنـزـعـنـ يـدـاًـ منـ طـاعـةـ»^(١).

والفهم الخاطئ يكمن في اعتبار وجوب طاعة الحاكم - على كل أشكاله - يمنع من القلق والمشاكل وزعزعة الاستقرار. وأعتقد أن ذلك شكل عاماً مهماً في ما وصلنا إليه من تماييـ الحـكـامـ فيـ الـظـلـمـ وـالـجـوـرـ وـالـقـمـعـ فيـ كـلـ أـلـوـانـهـ.ـ وـدـعـاـ بـعـضـاـ إـلـىـ مـحاـوـلـةـ التـغـيـرـ فـأـخـطـأـ فـيـ مـحاـوـلـتـهـ؛ـ فـسـادـ الـهـرـجـ وـالـمـرـجـ.ـ فـلـاـ بدـ مـنـ تـصـحـيـحـ هـذـاـ فـهـمـ.

لكن يا ترى كيف نستطيع أن نصحح وكل متمسك بما لديه وأصبح حال المسلمين

أشبه بقول الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف
وإذا لا بد من حوار وتلاق وتصحيح فكيف يمكن أن يكون هذا التصحيح وفي هذا
الوقت خاصة؟ وهذا الحوار لا بد من مركبات يرتكز عليها؛ فما أهم هذه المركبات؟

مبدأ التعارف في الإسلام، تأصيل للسلم الاجتماعي
✿ الحقيقة ينقسم هذا السؤال إلى قسمين: قسم يتعلق بمبدأ السلام في الاجتماع

(١) صحيح مسلم ٦: ٢٤.

الإسلامي وفي الاجتماع الإنساني في التصور الإسلامي، وقسم آخر يدور حول علاقة السلطة بالمجتمع. وظيفي أن هذين المحورين يتتقاطعان ويتباينان أحياناً، فلا بد من الإجابة عليهما بالترتيب، وأن ننظر - أولاً - إلى مبدأ السلام في التصور الإسلامي، وهنا علينا أن نلاحظ منذ البداية أن هذه الدعوة الدينية الكبرى سميت دعوة الإسلام. ولا بد لأبسط المفكرين والتأملين أن يتتسائلوا ما سر أن نسمى هذا الدين بـ (الإسلام)؟ وما علاقة هذا الدين بالسلام؟

الإسلام مشتق من السلام، وأهداف الدين الإسلامي العميقه والإستراتيجية البعيدة هي إقامة السلام الاجتماعي، أي أن السلام ليس هدفاً عابراً أو مؤقتاً في الحياة الإسلامية بل هو في صلب الدين وجوهره، والله سبحانه مطلع على طبائع البشر وعلى تصرفاتهم وعلى أنماط سلوكهم. وقد توجه في القرآن الكريم إلى هذه الناحية بالذات في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاءِكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣) أو قوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَّالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود: ١١٨).

إن الله سبحانه وتعالى أشار إلى هذه الغريزة وهذه الطبيعة، أعني طبيعة الصراع بين البشر، وكان التوجيه الإسلامي باستمرار لا إلى إلغاء هذه الطبيعة من الأساس، بل بالعكس، فإنه تعالى أكد عليها: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِعَضٍ لَهُدِّدَتْ صَوَامِعُ وَبَيْعُ وَصَلَوَاتُ وَمَسَاجِدُ يُذْكُرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَسْتَرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحج: ٤٠)، إذًا طبيعة التدافع موجودة. وفي المذهب المعاصر هناك ترکيز على أن طبيعة التدافع في الكائن الإنساني موجودة؛ وبالتالي فإن للإسلام رؤيته في إدارة هذه الطبيعة البشرية؛ رؤيته الواضحة بأن جعل هذا التدافع مجالاً من مجالات الحوار، وليس من مجالات الصراع، فقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: ١٣) صريح، وربما كان مصطلح التعارف هو المصطلح

الفريد من نوعه، وهو مصطلح إسلامي، والتعارف هو الحوار، علماً من الله سبحانه وتعالى أن كل حوار صادق ومحلص لا بد أن يتمهي إلى نتيجة يتسامل فيها الناس ولا يتصارعون؛ لأن الصراع هو نفي الآخر، بينما الحوار هو تأكيد الآخر، وعندما تحاول أن تنفي الآخر فأنت هنا لا تتجه نحو سلام المجتمعات وإنما تتجه إلى تفتيتها وتكريس عنصر الصدام والإلغاء المتبادل فيها.

في الإسلام هناك اتجاه إلى أن يكون أي حوار - أي التعارف - هو الوسيلة التي يدار فيها هذا الاختلاف البشري: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَوْنَ مُخْتَلِفِينَ﴾؛ إذَا الاختلاف هو هدف داخل جوهر خلق الكائن الإنساني: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاحْتِلَافُ السِّتَّةِ﴾ (الروم: ٢٢) فهل خلق الله هذا الاختلاف من أجل الصراع؟! كلا؛ بل خلقه من أجل التكامل، ونظرية الإسلام في الوسيلة التي تحقق هذا التكامل هي التعارف، أي هي الحوار.

أزمة الوضع في أحاديث العلاقة بالسلطة

وأما في الشق الثاني من السؤال، وهو يتصل بشكل وبآخر بالسؤال الأول، أعني علاقة الحاكم بالمحكوم، علاقة السلطة بالمجتمع، فأرجح أن كثيراً من الروايات والأحاديث التي تكلمت عن عدم عزل الحاكم حتى وإن ظلم ما دام يقيم الصلاة أو يقيم بعض الشعائر الإسلامية هي من الموضوعات في التاريخ، وإلا هل يمكن أن يقوم الحسين عليه السلام بثورته على قصر الحمراء في دمشق، وقصر الحمراء محاط بالمساجد التي ترفع الأذان وتدعوا إلى الصلاة؛ بحيث تؤمن هذه الشعيرة الإسلامية التي ينهي الرسول عليه السلام بموجب الحديث المزعوم عن مواجهتها... أن يقوم ليواجهها بهذه الطريقة؟! حاشا للإسلام أن يقول ذلك وحاشا للرسول عليه السلام أن يتغافل بكلمة مثل هذه.

إن الظلم أو إدارة السلطة بصورة لا تتوافق مع المدف الاستراتيجي للإسلام لإقامة

العدل هو مبرر كافٍ، للانتفاضة على الحاكم لتغيير هذه السلطة. وهنا أود أن أشير إلى أن فكرة ومشروع السلطة في الإسلام، وبكل أسف وخاصة بعد فترة الخلافة الراشدة التي يوجد فيها ثغرات كثيرة مع الأسف، أصبحت تأخذ شكلاً يتناقض مع مفهوم الإسلام للسلطة. صحيح أن القرآن الكريم لم يقدم لنا رؤية تفصيلية لما يجب أن تكون عليه السلطة وإنما قدم لنا مفهوم العدل، إلا أن السلطات التي قامت بعد الخلافة الراشدة - على الأقل - كانت سلطات مؤسسة على مفهوم مختلف جداً عن الإطار الذي دعا الإسلام إلى إقامة السلطة في ضوئه، واستمد هذا المفهوم من العصور التي سبقت الإسلام وعاصرت الإسلام عند الشعوب الأخرى؛ فأنشأت الإمبراطوريات مفهوم الإمبراطورية، لهذا تلاحظ معاوية أقام إمبراطورية متاثراً بالإمبراطوريات المعروفة في عهده.

نعم وقد جند معاوية لهذه الإمبراطورية المرجنة والخشوية وعددًا من الفرق الضالة، كما أتاح لعدد من المنحرفين والمنافقين كعب الأحبار وعبد الله بن سلام باختلاق أحاديث عن لسان النبي ﷺ تدعوا إلى ما يتواافق مع منهج معاوية وتعطيه الشرعية في أن يستبد باسم الله.

تخريب السلطات المسلمة الأمر بالمعروف بتحويله من فريضة إلى وظيفة حكومية !!

نعم، فإنه قد جند - وبكل قوة - بعد الثقافي. ويوجد في الإسلام مبدأ وفريضة أساسية تم تخريبها، وهي ذات دور فاعل في إقامة السلطة العادلة، وهي فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فالذي فعله معاوية أن حول هذه الفريضة التي هي شكل من أشكال السلطة التي يقوم بها المجتمع؛ كما يقال اليوم: الصحافة هي السلطة الرابعة، وفي الإسلام: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو السلطة التي يمارسها الناس، فلما جاءت السلطة ذات النزعة الإمبراطورية حولت هذا المرفق من سلطة حرة

إلى وظائف في الدولة، أي أصبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وظيفة تحدها الدولة وسيف من سيفها، من هنا نشأ شكل للسلطة مختلف عن الهدف الذي يسعى إليه الإسلام، ويختلف عن الهدف الذي أشار إليه القرآن الكريم: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)؛ وبالتالي نشأت السلطة الظالمية، ونشأت الأحلام الإمبراطورية، ونشأت نزعة الاستبداد والتملك بها لا يتناسب مع كل المفاهيم، التي أراد الإسلام أن تقوم السلطة على أساسها.

ومع الأسف - كما أشرت في سؤالك - إنه عبر التاريخ نشأت سلطات متعددة قد تتفاوت عملية الظلم والعدل فيها، ولكن بصورة عامة أَسَّست هذه السلطات على غير مفهوم الشورى، وكان من نتائج ذلك أن ظلت العلاقة بين المجتمع والسلطة علاقة عدم ثقة، وفي أحسن الحالات علاقة نفي وخوف متبادل، وعندما يكون الاجتماع الإنساني بين السلطة والمجتمع ملغمًا بهذا القدر من عدم الثقة فإن ذلك يؤثر تأثيراً سلبياً وكبيراً على إنتاج هذا المجتمع وقدرته أن ينجذب الحضارة التي هو مكلف بإنجازها؛ فمن هنا لا بد من نقد تاريخي لها ومن فهم تاريخي لها بين السلطة والمجتمع في الإسلام، وأن هذه السلطة أَسَّست بصورة منحرفة عن المفهوم الإسلامي لها.

تحويل مفهوم السلطة من البشرية إلى الإلهية

﴿إِذْن لَا بدْ مِنَ الْأَمَانَةِ فِي النَّقْلِ أَوْ مِنْ فَهْمِ الْأَحَادِيثِ النَّبِيِّ ﷺ وَبِالْتَّالِي تَسْمَى غَرْبَلَةُ الْأَحَادِيثِ وَفَرْزَهَا وَفَهْمَهَا فِي ضَوْءِ الْقُرْآنِ﴾

نعم أكيد، استطاعت السلطة التي تم تأسيسها بشرياً، ودائماً أريد أن استثنى فترة الخلافة الراشدة. لا لأننا متفقون تماماً على تقييمها ولكن على الأقل تبقى مرحلة مميزة لا تشبه المراحل التي تلتها. ولأول مرة حصل في الإسلام أن الحاكم يلقب نفسه بأنه خليفة الله على الأرض، أي إن السلطة هي شأن إلهي يختص به هذا الحاكم، بمعنى أن الأوامر والنواهي التي تخرج من هذا الحاكم هي أوامر ونواه من الله سبحانه وتعالى؛

من هنا أعطيت السلطة طابع القداسة، وأصبح السلطان ناطقاً باسم الحق الإلهي على الأرض، وهذا يشبه إلى حد بعيد الفترة التي سادت فيها الكنيسة على مستوى أوروبا والتي اعتبرت نفسها أنها تملك النطق باسم الحق الإلهي على الأرض وهذا ما أصاب الإسلام.

أقول: إن الرسول ﷺ تحدث عن الحاكم وتحدث عن البشر، فقال: «أطيعوه ما أقام العدل فيكم»^(١) ولكن لم نلتفت إلى أن الرسول ﷺ أيضاً يريد أن يكون للحاكم مواصفات؛ وهل من المعقول أن لا يكون للحاكم مواصفات وشروط؟!

من أين تستمد هذه المواصفات والشروط؟ تستمد بلا شك من الأديبات الإسلامية، وبالدرجة الأولى من قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ و﴿وَشَاوِرُهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩) أي إن السلطان لا يمكن أن يصبح سلطاناً إلا بشرعية بشرية أي باختيار بشري، وعندما يكون السلطان م منتخبًا من الناس، نعم حيثئذ لا يجوز عصيائه. لماذا؟ لأنه ما دام قد تم اختياره من البشر فمعنى ذلك أن عقداً اجتماعياً قد حصل بين الأمة وبين السلطة، والسلطة ليست فرداً في الأساس، وإنما هي مجموعة من الناس تقود المجتمع؛ فإذا كان هناك عقد قائم - ككل العقود الأخرى - لا يجوز فك هذا العقد إلا بأسباب، وهي الخروج على هذا العقد؛ فالنبي ﷺ لا يدعو بالملتفق إلى طاعة الحاكم، إنما يدعوا إلى طاعة الحاكم بما يتناسب مع هذه الشروط وهي شروط العقد الاجتماعي بين الحاكم والمحكوم، أي بمعنى لا يثور المحكومون على الحاكم إذا لم يخل بشرط من شروط هذا العقد الاجتماعي.

الديمقراطية والإمامية الشيعية

✿ هناك أمر لا ينبغي أن يغيب عننا، وهو ما يخص رأي المدرسة الإمامية فيما يتعلق

(١) المصدر نفسه: ٣٣٣

بالإمام المعصوم، إن الآيات الكريمة التي دعت إلى التشاور وحثت عليه ما كانت تعني تأسيساً حالة اختيار الخليفة بعد رسول الله ﷺ بالشوري، وإنما نفهم من مجموعة القرائن المقالية والعملية أن مشاورة النبي ﷺ جاءت رحمة لهم، كما أنها جاءت وفقاً للظروف التي كانت محيطة بالنبي ﷺ، ولا ننسى أنهم كانوا قريبين عهد بالجاهلية؛ فمشاورة النبي لهم إنما هي لذتهم وخلق روح التفاعل معه.

﴿ ما دمت قد دخلتني وأثرت هذه النقطة، فإنني أحب أن أتكلّم فيها وأقول: لماذا نريد الديمقراطية؟ والجواب على ذلك: إننا نريد لها لأنها أصوب الوسائل في تكوين العلاقة السوية بين الحاكم والمحكوم. في فترة وهي فترة النبوة عند المسلمين جميعاً، وفي فترة وهي فترة الإمامة، نحن لا نتعطل الديمقراطية، لكننا لا نحتاج إليها؛ لأن الديمقراطية هي وسيلة من وسائل الوصول إلى القرار الصحيح؛ فإذا كان القرار الصحيح متولاً من السماء فما هي حاجتنا إليها؟! ولكنها فترة محدودة، محدودة حتى عند المسلمين الشيعة الذين يؤمنون بإمامنة اثنى عشر إماماً. وفي التنفيذ التاريخي موضوع السلطة عزل هؤلاء الأئمة المعصومون، واستئثار بالأمر.

ولا أستطيع أن أبرر أخطاءهم وانحرافاتهم على أنهم معصومون، لأنهم حكام بشر غير معصومين. فإذاً لا بد من أن يقوم بينهم وبين المجتمع عقد اجتماعي. وهو أن يكلف المجتمع من أبنائه لإدارة السلطة. أما لو جاء الأمر وفق ما أراده النبي ﷺ ووفق إرادة الإسلام الحقيقي بأن كان هؤلاء الحكام هم الأئمة عليهما السلام لما كانوا بحاجة إلى الشوري. فإذا تسلمنا الحقيقة من السماء فهل نحن بحاجة إلى أن أقترح عليها؟! نعم المعصوم قد يشرك بعض أفراد المجتمع بعض الأمور ولكن دون أن يكون محتاجاً إليهم، فالامر قد جاء من السماء والمعصوم مؤيد من الله تعالى، وهذه مرحلة في حياة المسلمين أريد لها أن تدرب المسلمين. ولو كان هذا حاصلاً فعلاً في التاريخ، أي أن الأئمة الاثني عشر عليهما السلام لو كانوا قد حكموا الأمة، لكان سيأخذ التاريخ مجرى مختلفاً عن هذه الدراما، حيث مدة ٢٥٠ سنة كافية لأن تضع أصولاً وركائز للحكم وتربى

أجيالاً على هذا النحو.

كمن يكون طفلاً ف تكون عليه وصاية، فيبلغ سن الرشد وهو تحت هذه الوصاية الحكيمه؛ فسينطلق انطلاقه العظيمة عند ذلك. ولكن، لأن الإسلام حرم هذا الحق؛ لذلك بدأ مشكلات السلطة منذ أن تولى معاوية الحكم، وبذلت التزعة الإمبراطورية في ذهن الحاكم الإسلامي.

العلاقة مع غير المسلمين بين القطيعة والتعايش، الدفاع والهجوم

هناك سؤال يدور في أذهان الكثير من الشباب، من دون شك إن فقهاء المسلمين أشبعوه بحثاً ودراسة، وهو فيما يتعلق بحركة التعايش المشترك بين المسلمين والكافرین؛ فهل البراءة من الكفر والكافرین، في نطاق الرفض السلبي لفكر الكافر، يقود إلى المقاطعة الإنسانية على صعيد العلاقات الخاصة والعامة، ولا سيما في المجتمعات المختلطة التي يعيش فيها المسلمون والكافرون، أو أن هناك افتتاحاً اجتماعياً واقعياً في حركة المصالح المتبادلة، وفي نطاق التعايش المشترك؟

قلت ذات مرة في مجال حواري على مستوى هذا الموضوع: إن عظمة الإسلام ليست في أن أحکامه إذا طبقت تتج دولة عادلة، وإنما هناك عظمة غير مرئية في الإسلام، وهي أنه لو كان هناك مجتمع مختلط، يستطيع الإسلام أن يقترح صيغة للتعايش مع هذا المجتمع، فالإسلام يحترم دين الآخر والرأي الآخر، بما يعني أن إمكانية التعايش بين المسلم وغير المسلم، لا تتوقف على وحدة العقيدة، وهناك دائرة يمكن أن تكون وحدة العقيدة فيها هي الرمز الأساسي لهذا الاجتماع البشري، وهناك دائرة يمكن أن يكون التعدد هو الرمز للتعايش البشري، والإسلام لا يمنع التعايش بين المسلم وغير المسلم، بل أكثر من ذلك حتى لو كانت الغلبة للإسلام، فإن الإسلام يعطي لغير المسلم حقوقه الكاملة في أن يمارس عقيدته وأن يمارس شعائره على النحو الذي ي ملي علينا فكرة التعايش مع الآخر.

إن عظمة الإسلام تكمن في قدرته على التعايش مع الآخر. أما ما حصل في التنفيذ التاريخي لهذه المسألة فهو بالحقيقة شكل من أشكال العنصرية والصراع الذي لا يبرره اختلاف العقيدة، والأية القرآنية واضحة في هذا المجال: ﴿لَا يَهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (المتحنة: ٨)، ومعنى ذلك دعوة واضحة للتعايش في حالة السلام. أما الإسلام فإنه يطلب الحد الأدنى من السلبية، وهي في حالة تعرضه للغزو أو للإخراج من الدار أو منع الممارسات الدينية، هذه هي الحالة التي يطلب الإسلام الدفاع فيها عن النفس، أما أن يبدأ الإسلام بمحاصرة المختلفين دينياً أو المختلفين عقائدياً فهذا لا يعرفه الإسلام بالطلاق. وكل ما حصل في التاريخ فهو انحراف واضح في هذا المجال. وأنا هنا أدعو في واقعنا الراهن والمعاصر إلى أن نفتش عن مأثرة للإسلام في كونه قادراً على التعايش مع الآخر. نعم، نحن فتشنا عن مأثرة الإسلام في ما إذا كانت الدولة عقائدية أو دينية أو كان المجتمع إسلامياً صافياً، ولكن الأعظم من هذا أن نفتش عن قدرة الإسلام على التعايش مع الآخر.

هل ينهي الحوار الفقهي الكلامي أزمة الصراع بين الأديان والمذاهب؟

إن اختلاف المدارس الفكرية والمذاهب المسيحية والإسلامية وكل منها في المركز البشري ليس بالأمر الذي يمكن التغطية عليه. وهناك مباحثات ونزاعات بين الفرق المسيحية، ونشاهد هذا الاختلاف والنزاع في العالم الإسلامي بين الفرق الإسلامية المختلفة، حتى يقول شيخ الطائفة الشيخ الطوسي نور الله ضريحه: إن الشهادة على هذا الاختلاف هي في كيفية التفكير، ويقول السيد الطباطبائي رحمة الله: إن أسباب الاختلاف المذهبي لدى الشيعة والسنّة هي في إطار اختلاف الرأي والأسلوب الفقهي واستنباط الأحكام... وينبغي أن نرى أن هذه الحفرة هل يمكن ردمها؟ وهل أن هذا الفراغ الديني يمكن ملؤه؟ ألا يمكن في نظركم إزالة الاختلاف بالمنطق والقوانين

العقلية؟ ثم ما هو أسلوب النبي في هذا الصدد؟

﴿لَسْتُ مِيالًا إِلَى الْأَفْكَارِ الْمَثَالِيَّةِ الَّتِي تَذَهَّبُ إِلَى أَنَّ الْاِخْتِلَافَ بَيْنَ الْمَذاهِبِ يَمْكُنُ إِزالتَهُ عَبْرَ طَرِيقِ الْمَنْطَقِ وَالْبَحْثِ الْمُسْتَمِرِ بَيْنَ الْفَقَهَاءِ وَبَيْنَ الْمُتَكَلِّمِينَ، بَلْ أَذَهَبَ إِلَى أَنَّ السُّعْيَ إِلَى تَكْوِينِ وَحْدَةِ الْمُسْلِمِينَ عَنْ طَرِيقِ الْحَوَارِ الْفَقَهِيِّ هُوَ أَمْرٌ لَيْسَ ذَا جَدْوِيَّةَ (أَعْنِي أَنَّ لَهُ جَدْوِيَّةً وَلَكِنَّهَا لَيْسَتْ كَبِيرَةً)؛ لَأَنَّ الْخَلَافَ هُوَ جَزْءٌ مِنْ طَبَائِعِ الْبَشَرِ أَسَاسًاً، وَمِنْ طَبَائِعِ الْعِلْمِ وَمِنْ طَبَائِعِ النَّظَرِ إِلَى الْأَمْرَاتِ، فَالْحَقِيقَةُ الْكُلُّيَّةُ الْكَامِلَةُ الصَّائِبَةُ لَا يَمْكُنُ الْوَصُولُ إِلَيْهَا بَيْنَ الْبَشَرِ مَا دَامَتْ تَنْوِيُّ وَجْهَاتِ نَظَرِهِمْ وَتَنْوِيُّ الزَّوَّاِيَا الَّتِي يَنْظَرُونَ إِلَى الْأَمْرَاتِ مِنْهَا، وَلَا أَعْتَدَ أَيْضًا أَنَّ هَذَا الْاِخْتِلَافَ هُوَ سَبَبُ الْمُصَراَعِ، إِنَّمَا سَبَبُ الْمُصَراَعِ يَرْجُعُ إِلَى اِعْتِبارَاتِ سِيَاسِيَّةٍ وَلَيْسَ إِلَى اِعْتِبارَاتِ دِينِيَّةٍ. وَكَنْتُ فِي كَثِيرٍ مِنِّيَّاتِي الْمُؤَتَّمَاتِ الَّتِي انْعَقَدَتْ تَحْتَ شَعَارِ وَحْدَةِ الْمُسْلِمِينَ أَتَقْدَمَ بِطَرْحٍ مَا زَلَّتْ أَتَمْسِكَ بِهِ حَتَّى الْآَنَ، وَهُوَ أَنَّ الْوَحْدَةَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ لَا تَأْتِي عَنْ طَرِيقِ الْإِتْفَاقِ عَلَى الْأَحْكَامِ الْفَقَهِيَّةِ فِيهَا بَيْنَهُمْ، لَأَنَّ هَذَا لَا يَحْصُلُ.

إن الوحدة بين المسلمين تتأتى عن طريق الاتفاق على وحدة المعاناة بينهم؛ فعندما يشعر المسلمون أن أشكال المعاناة التي يعاونها هي من سُنن واحد، سواء كانوا مسلمين عرباً أم إيرانيين أم هنوداً أم بنغاليين، إذا فهموا أن شكل المعاناة واحد، فقد بدأت تقترب بينهم المعطيات وتقام بينهم جسور الوحدة. في ظل هذا التقارب السياسي سوف يصبح هذا الحوار الفقهي أكثر جدوياً. أما في ظل الاختلاف السياسي وفي ظل التفرق والتمزق السياسي فإن الحوار الفقهي لن يتبع، وهو قد وجد عبر التاريخ ويمكن أن يكون بعضه يمارس الآن؛ لهذا لن يجدي ما دامت القاعدة الأساسية لم تقم. والرسول وحد العرب ووحد القبائل لأنه كان يدرك - وهو سيد المدركين - أنه لا يمكن فهم الدين وتطبيقه دون هذه الوحدة السياسية بين المسلمين.

ومن هنا أعتقد أن الخلاف الفقهي هو مظهر من مظاهر الإبداع ومن مظاهر العطاء ومن مظاهر حركة العقل الإسلامي، ولكن لا نريد أن نحول هذه المذاهب التي أنتجهها

التنوع وأنتاجها العقيرية الفقهية إلى أصنام نتعبد لها. هذه المذاهب هي وجهات نظر وهي خيارات. عندما نستطيع أن نقترب سياسياً يسعنا أكثر أن نفهم ما هي هذه المذاهب. وإذا وسعنا ذلك - أي إذا فهمنا ما هي هذه المذاهب - سوف يصبح الحوار العلمي وال الحوار الفقهي وال حوار المنطقي أكثر جدوى. أما في حالتنا الراهنة التي يظن كل مذهب أنه يقبض على عنق الحقيقة بكمالها، فإن الحوار ليس سوى إضاعة لوقت، بل أكثر من ذلك هو تأكيد لعنصر التباعد والتنافر بين المسلمين. وإذا لاحظتم في الفترة الأخيرة باتت أشكال الحوار تشبه أشكال مراهنة اللاعبين في ملعب، أي يتحاورون ليظهروا قوة الحجة، لا ليصل أحدهم إلى الحقيقة.

مهارات الجدل المذهبي على الفضائيات العربية والإسلامية

✿ نعم، في مسألة الحوار والخلاف العقائدي في بعض فصوله بين الشيعة والسنّة، لعبت بعض المؤسسات دوراً فاعلاً عبر عدد من الفضائيات المرئية في تأجيج الخلاف وتأصيله وخلق روح التنافر عبر إثارة نقاط خلافية حساسة؛ ومن دون شك، إن هذه القنوات تحركها أيدي خبراتية لها اتصال بالموساد الإسرائيلي والأمريكي، لأن هذا أسلوب الدول الاستكبارية التي تريد دائمًا تزويق الشعوب بخلق روح التنازع والخلاف والانقسام بينهم. وقد كرست هذه القنوات بشكل كبير وتزامنت مع دخول القوات الأمريكية إلى العراق، وقد أتت هذه المحاولات للأسف الشديد أكلها؛ فقد زاد الصراع بين المسلمين.

✿ نعم، كنت أتضائق جداً عندما أشاهد هذه الفضائيات، وهذه المناظرات، ولا أسميهما مناظرات، بل هي مهارات يقصد منها تعميق مقاصد الخلاف. وهي ذات أهداف سياسية لا شك في ذلك.

✿ كنا ننتظر منكم ومن مجموعة من علمائنا ومفكرينا أن يستنكروا هذه المهارات، وفي نفس الوقت تدعون إلى حوار ليس من هذا النوع بل إلى حوار هادف محتوا على

أسس التلاقي والوحدة بين المسلمين، أي حوار هادف وجد.

﴿كُنتُ أَتَمْنِي لَوْ تَوَجَّهَ إِلَيَّ الدُّعَوةُ لِأَتَكَلَّمُ فِي هَذَا الْمَجَالِ، وَلَكِنَّهُمْ لَا يَدْعُونِي وَيَدْعُونَ أَمْثَالِي لِأَنَّهُمْ يَعْرُفُونَ جَيْدًا أَنِّي سَوْفَ أَتَحْدُثُ بِغَيْرِ مَا يَرِيدُونَ وَمَا يَهْدِفُونَ.﴾

حاجات تحديد الخطاب الديني

﴿تَشَارِكُ الآن قضايا عديدة ومهمة حول مسألة تجديد الخطاب الديني أو تحديده من باب تشكيل مفاهيم الحداثة في الوضع الراهن لخدمة الصالح العام، دون أي بحاث حقيقة تقترب من الدين نفسه تفكيرًا وفهمًا وتحليلًا وتركيبًا. فهل يجد سماحتكم أن تحديد الخطاب الديني اليوم بحاجة إلى إعادة قراءة كل ما كتب من تاريخ أكثر ثناياه يشوبها التقديس الذي ليس له معنى في هذا المجال، وكثيره هي المسائل التاريخية الواردة في هذا الباب ومنها ما سمي تاريخياً بـ(حروب الردة)؟ أم أن هناك ركائز لا بد من الاستناد إليها لتحقيق ذلك؟﴾

﴿عندما يجري الكلام عن تحديد الخطاب الديني، علينا أن نهتم بال موضوع اهتماماً يوازي أهمية الخطاب الديني، لنستعين في تصورنا وفي رؤيتنا طبيعة الإسلام نفسه. هل يجوز أن نقول: (إسلام حديث) و(إسلام قديم)؟ وهل يجوز أن نقول: إسلام متتطور وإسلام متخلّف؟ هنا نتوقف لنقول: إن الإسلام واحد والإسلام دعوة ذات جوهر واحد. ولكن ذلك لم يمنع المسلمين الذين تعاطوا مع النص الإسلامي أن يكونوا فريقين: فريق يقرأ هذا النص بصورة ما أو يكتفي من قراءة هذا النص بالقراءات السلفية التي قدمها السلف الصالح وغير الصالح، وفريق آخر لديه قراءة للإسلام تأخذ بنظر الاعتبار أن الإسلام دين خالد وأنه ينفتح باستمرار على إمكانيات كبيرة للفهم.﴾

وهنا لا بد أن نقف مع وجهة النظر الثانية، أي أن الإسلام لم يجر تفسيره مرة واحدة وللأبد وكان على الأجيال المسلمة الأخرى أن تأخذ بهذا التفسير مرة واحدة وإلى

الأبد، وإن لم يعد ديناً خالداً، ولم يعد القرآن ديناً خالداً، إذا تم استيعاب القرآن في مرحلة واحدة استيعاباً كاملاً أصبح القرآن موجهاً إلى تلك المرحلة وانتهى تأثيره ويجب أن نبحث عن مصادر أخرى. أما القرآن موجّه إلى الإنسان، وهو مظهر من مظاهر الكون؛ لأنّه يوجد لدينا (الكون، القرآن، الإنسان) ثلاثة عناصر هي في حوار دائم وعلاقة جدلية دائمة. فنذهب إلى الكون لنحصل منه على معلومات، ونعود إلى القرآن ونقرأه في ضوء هذه المعلومات، ومن ثم نقرأ القرآن ونأخذ منه المعلومات ونفسر هذا الكون.

ومن هنا ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ بمعنى أن التأمل دائم بين هذه المحاور الثلاثة. إذن القرآن لا تتوقف قراءته عند زمان واحد. وبالتالي عندما نقول بالتحديث ماذا يعني؟ يعني أن نقدم قراءتنا الخاصة أيضاً، أي قراءة عصرنا للقرآن الكريم، وهذا أمر جداً ضروري، ولا يعني أن نلغي قراءات العصور السابقة بلعكس هو الصحيح، إن التراث وقراءة القرآن تراث، وليس القرآن تراثاً، بل قراءته هي تراث، وتفسيره هو تراث؛ فيجب أن نقراءها ولكن لا يجب أن نتوقف عندها، ومن هنا لابد من تحديد الخطاب الديني، من حيث احتكاك القراءة القرآنية بالعصر، أي يجب أن تكون القراءة متحركة، مطردة، متغيرة. وهذا عنصر تملّيه الطبيعة الحالدة للقرآن الكريم. وتحديث الإسلام يعني تحديد الرؤية الإنسانية للإسلام، وليس تحديداً للإسلام نفسه، وهذا ما حصل في التاريخ، فنحن نجد أن هناك مراحل في تاريخ المسلمين نشأت فيها اتجاهات فكرية واتجاهات عقائدية واتجاهات كانت تختلف عنها سبقها، فلماذا لا يكون لنا نحن - ونحن في عصر العولمة وفي عصر الانترنت - متغيرات كبرى أو محاولات للقراءة الحية للقرآن؟

وأود أن أذكر بما قاله السيد الشهيد الصدر رحمه الله ذات يوم في النجف الأشرف في تسمية هذا النوع من القراءة بـ(القراءة الموضوعية)، أي التي نذهب فيها إلى القرآن، ونحن نحمل حصيلة من المعلومات والمعطيات الجليلة، فنعرضها على القرآن، ثم

نرجع إلى هذه المعلومات في ضوء ما عرفنا من القرآن الكريم. وبهذا المعنى لا بد من هذا التحديث لكي تكون الدعوة الإسلامية دعوة مستمرة، وليس دعوة قاصرة على ما أنجزه السلف.

الإسلام والتعددية الدينية

❖ دعني سيدني انتقل إلى ظاهرة أخرى وهي أيضاً من متطلبات العصر، وهي ظاهرة التنوع الديني لكونها اليوم ظاهرة تستحق الدراسة والتأمل، فهذه الظاهرة من أكبر الإثارات أو التساؤلات المطروحة أمام الفكر الديني اليوم. كما أن وجود المجتمعات التي تعيش في أوساطها قيم وتعاليم دينية مختلفة ومتباعدة وما تعليه هذه المعايشة من ضرورة توسيع العلاقات الاجتماعية وما أحدثته وتحدّثه ثورة الاتصالات على اعتاب الألفية الثالثة. كل ذلك أو بعضه ربما يكون سبباً لأن نمنح هذه المفردة الحيوية أهميتها المطلوبة. والسؤال الذي ينبعق من هذا الاستهلال.. هو: كيف السبيل لفهم أفضل وتقدير أرجح لظاهرة التنوع الديني هذه..؟ هل واحدة فقط من العقائد الدينية مثلاً هي الأصل والأجدر من غيرها بالتصديق والاعتقاد وأنها الدين التام الكامل، فيما العقائد والديانات الأخرى كلها باطلة، أو منسوخة..؟ وأنها متبنيات بشرية غير حقيقة (أي لا علاقة لها بالوحي، أو السماء)؟ بكلمة أخرى: هل يمكن أن نرى نور الحقيقة في جميع الأديان العالمية واعتبارها وبلا استثناء تجلياً متبيناً لرأياً مختلفاً ينعكس فيها هذا النور الساطع، وتترشح عنه فكرة الخلاص الكبرى...؟ وإذا كان وارثو دين واحد محدد بعينه هم وحدهم الذين يشملهم الخلاص فأين سيكون موضوع الرحمة والعطف الإلهي؟ وكيف يمكن تفهم الهدایة الربانية لبني البشر؟

ومن ناحية أخرى، إذا كانت فكرة الخلاص محتملة أو واردة لجميع وارثي الأديان على اختلاف مللهم ونحلهم ومعتقداتهم وبلا استثناء وعلى حد سواء، فكيف يمكن تبني فكرة الخلاص مع هؤلاء البشر المختلفين في الرؤى ووجهات النظر والاعتقادات

والقناعات؟ هذه الأسئلة المهمة والشائكة والمربيكة هي الحصاد الطبيعي أو الإرث الطبيعي لإشكالية التنوع الديني المطروحة في عالم اليوم. فكيف يمكن لك - بكونك مفكراً إسلامياً كبيراً - أن تعاطي مع هذه الأسئلة؟

﴿أَوْلَأَوْدَ أَهْنَاكَ عَلَى صِياغَةِ هَذِهِ الْأَسْئَلَةِ وَدِقَّةِ التَّعْبِيرِ، وَهُوَ سُؤَالٌ مَهِمٌ جَدًا وَلَهُ مَدَارِكٌ كَثِيرَةٌ، وَأَوْدَ أَنْ أَدْخُلَ إِلَيْهِ مِنْ مَدْخُولٍ خَاصٍ، هُوَ الرِّوَايَةُ الْمَشْهُورَةُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: «تَفَرَّقَ أَمْتِي ثَلَاثًا وَسَبْعِينَ، فِرْقَةً نَاجِيَةً وَالْبَاقِيَ فِي النَّارِ»^(١) هَاهُنَا أَضِيقَ مِنَ الْإِطَّارِ الَّذِي طَرَحَهُ السُّؤَالُ؛ فَالسُّؤَالُ طَرَحَ الْإِخْتِلَافَ بَيْنَ الْأَدِيَانِ وَالْمَلَلِ وَالْمَذاَهِبِ وَالْأَدِيَانِ الْوَضْعِيَّةِ وَالْأَدِيَانِ السَّمَاوِيَّةِ وَغَيْرِهَا. بَيْنَمَا هَذَا الْحَدِيثُ يَتَكَلَّمُ عَنِ الْأَحَادِيثِ لِلْأَمَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ. وَالْحَقِيقَةُ، كَثِيرٌ مِنَ الْأَحَادِيثِ مُشَكِّلَتُهَا تَتَأَتَّى مِنْ الْفَهْمِ الْسَّطْحِيِّ لَهَا. إِذَا تَأْمَلَ الْإِنْسَانُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ نَفْسِهِ يَتْسَاءَلُ: هَلْ كَانَ الرَّسُولُ يَعْنِي ذَلِكَ ثَلَاثَ وَسَبْعِينَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ هُوَ النَّاجِيُّ وَالْبَاقِيُّ فِي النَّارِ؟! هَلْ كَانَ الرَّسُولُ يَعْنِي ذَلِكَ بِمَعْنَاهُ الظَّاهِرِيِّ؟ أَمْ أَنَّ عَلَيْنَا - وَخَاصَّةً فِي الْأَحَادِيثِ النَّبُوَّيَّةِ - أَنْ نَتَعَمَّقَ وَأَنْ نَكُونَ مَسْؤُلِينَ اتِّجَاهَ تَفْسِيرِهَا وَاتِّجَاهَ الْمَوْقِفِ مِنْهَا، إِنَّهُ لَا يَرِيدُ الْقُولُ بِالْمُطْلَقِ: (اثْنَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً فِي النَّارِ وَفِرْقَةً وَاحِدَةً هِيَ النَّاجِيَّةُ) بَلْ يَرِيدُ الْقُولُ: إِنَّ الْإِسْلَامَ سَيَفِرَقُ عَلَى مَذَاهِبِ لِمَرْفَتِهِ ﷺ بِأَنَّ الْعُقُولَ الْبَشَرِيَّةَ وَأَنَّ مَجَالَاتَ الْاجْتِهَادِ وَآفَاقَ الْاجْتِهَادِ وَالْمُؤَثَّراتِ الاجْتِمَاعِيَّةِ وَالتَّارِيَخِيَّةِ وَ... سُوفَ تَنْطَلِقُ وَتَوَزَّعُ الْإِسْلَامُ عَلَى فِرَقٍ مُتَعَدِّدةٍ، يَدْرِكُ ذَلِكَ وَأَنَّ ذَلِكَ مِنْ طَبِيعَةِ الْبَشَرِ.

إِذْنَ ما هِيَ الْفِرْقَةُ النَّاجِيَّةُ؟ الْفِرْقَةُ النَّاجِيَّةُ هُنَا لَأَنَّهَا تَحْرِيُ الْحَقِيقَةَ وَتَبْذُلُ وَسْعَهَا فِي مَعْرِفَةِ الْحَقِيقَةِ، فَإِذْنَ هِيَ فِرْقَةً لَأَنَّهَا نَاجِيَّةٌ وَلَيْسَ نَاجِيَّةً لَأَنَّهَا فِرْقَةٌ، بِمَعْنَى أَنَّ بَيْنَ هَذِهِ السَّبْعِينِ فِرْقَةً هُنَاكَ مَجَمُوعَاتٌ تَكَدُّحُ وَتَعْمَلُ عَلَى مَعْرِفَةِ الْحَقِيقَةِ الْدِينِيَّةِ وَتَلْتَزِمُ بِهَا، فَسُمِّيَتْ هَذِهِ فِرْقَةٌ، أَيِّ أَنَّ هَذِهِ فِرْقَةٌ مِنْ ثَلَاثَ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَسُمِّيَتْ فِرْقَةً، لَأَنَّهَا

(١) انظر على سبيل المثال: ابن طاووس، الطرائف في معرفة مذهب الطوائف: ٥٢٧.

ناجية. فإذا اتسعت الدائرة وتأملنا في بقية الأديان والمذاهب والمعتقدات في عالمنا المعاصر سنذهب إلى دائرة أوسع، وهي دائرة الأديان السماوية أو ما يسمى بأهل الكتاب، فلو نظرنا إلى موقف الإسلام من أهل الكتاب لوجدنا أنه يمكن أن نرى أن هذه الفرق أيضاً تدخل في نطاق الفرق الناجية وغير الناجية، وذلك يتوقف على ممارساتها لإيمانها الصحيح، لأن الإسلام كما نعلم ليس سوى تطور أو تتابع للأديان الإبراهيمية التي تسمى بالأديان السماوية، ويسمى أتباعها بأهل الكتاب. وبالتالي نجد أن القرآن الكريم حث على احترام أهل الكتاب وعلى الحوار فيما بيننا وبينهم. ونحن نعتقد بأن العدالة الإلهية لا يمكن أن تعاقب مسيحيًا عاش في مكان لم يصل إليه الإسلام، ولم تصل إليه التفاصيل، والتزم التزاماً كاملاً بالقيم الدينية والروحية لدين المسيحية... لا يمكن أن يعاقب هذا الإنسان على ذلك. فإذا تجاوزنا حتى المذاهب السماوية وذهبنا إلى الأديان الوضعية، ولا أدرى ما إذا كان هناك أديان وضعية، لأننا نشك ولا يوجد لدينا أدلة مثلاً أن البوذية دين صنعه فرد أم وحٰيٰ ما أتى به، ولكن لنفترض أنه اتبّق من فرد متّور اطلع على الحقيقة الكونية بصورة عامة وأنشأ مجموعة من المبادئ، أعني مبادئ الخير والعطاء مما هو متصل بمقاصد الشرائع الدينية، يعني لو وصل الإنسان - وفق الأطروحة التي قدمها ابن طفيل في كتابه الفلسفية المشهور - إلى الحقيقة بمجهوده العقلي ووصل إلى التمييز بين الخير والشر والحب والكرابية والعدل والظلم، فهو أيضاً مكافأً على ذلك. وبالتالي فإن الرحمة والرعاية الإلهية لا تحاسب البشر كما يحاسب البشر بعضهم بعضاً.

الإسلام دعوة إلى التعايش مع كل هذه الفرق، لا يضع حدًّا فاصلاً يمنع فيه التعايش بين المسلم وغير المسلم، سواء كان غير المسلم، كتابياً أم غير كتابي، فالإسلام وضع أنظمة تسمح بهذا اللون من التعايش وتقر بهذا النوع من البشر الذين لم يتعرفوا على الإسلام، فكيف أعرّفهم على الإسلام دون أن أصوغ منهاجاً للتعايش معهم؟ وبالتالي فإن القول بأن الله سبحانه وتعالى جعل الجنة لكمية محدودة من البشر بغض

النظر عن الأعمال الصالحة التي يقوم بها البشر على تنوع أديانهم... قول لا ينسجم مع شمول الرحمة الإلهية للإنسان بما هو إنسان.

حرية التعبير وأزمة العنف في المجتمعات الإسلامية المعاصرة

﴿ وَنَحْنُ نُعِيشُ فِي عَصْرِنَا الرَّاهِنِ: الْعُنْفُ وَالتَّطْرُفُ وَالْإِرْهَابُ، هَذِهِ الْمُفَرَّدَاتُ الْفَاسِدَةُ الَّتِي أَخْدَتْ شَرَائِحَ بَعْضِ الْمُجَتمِعَاتِ إِلَى الْانْحِدَارِ وَالَّتِي أَوْسَعَتِ الْأُمَّةَ شَرًّاً، لَا بَدْ مِنْ وَقْفَةٍ لِدِرَاسَةِ أَسْبَابِ ذَلِكَ كُلِّهِ، وَعِنْدِ دراستِنَا لِأَهْمِ الْعِوَافِلِ وَالْأَسْبَابِ لِمَا يَحْدُثُ الْيَوْمَ مِنْ قَتْلٍ وَإِرْجَافٍ، نَجِدُ أَنَّ الْمُجَتمِعَ الْإِسْلَامِيَّ شَهِدَ تَطْوِيرَاتٍ سِيَاسِيَّةً وَفَكْرِيَّةً كَبِيرَةً، فَبَعْدَ وَفَاتَ الرَّسُولَ ﷺ بَقِيَ الْحُكْمُ أَقْرَبَ لِلنَّظَامِ الْجَمْهُورِيِّ حِيثُ تَمَّ اخْتِيَارُ أَرْبَعَةِ خَلْفَاءَ بِأَسْبَابٍ مُتَنَوِّعةٍ، وَاسْتَمَرَ الْعَهْدُ الرَّاشِدِيُّ تِسْعَةَ وَعِشْرِينَ عَامًاً. ثُمَّ تَحُولَ نَظَامُ الْحُكْمِ الْإِسْلَامِيِّ إِلَى نَظَامٍ مُلْكِيٍّ وَرَاثِيٍّ بَدْءًا مِنْ الدُّولَةِ الْأُمُوَّرِيَّةِ ثُمَّ الدُّولَةِ الْعَبَاسِيَّةِ ثُمَّ الدُّولَةِ الْفَاطِمِيَّةِ إِلَى الدُّولَةِ العُثْمَانِيَّةِ.﴾

وخلال هذه العهود الطويلة لم يتجسد البناء النظري لحرية التعبير، التي كفلها القرآن الكريم، على أرض الواقع إلا نادراً في ظل تلك الأنظمة الدكتاتورية. صحيح أن هناك بعض الحوادث المنفردة التي ارتفع فيها صوت معارض بوجه الخليفة أو ولاته وحكومته، ولكن لم يقبل فيها ذلك الصوت إلا نادراً. ويعود ذلك إلى طبيعة الخليفة وخلفيته الفكرية والسياسية والدينية وإلى طبيعة الصوت المعارض والظروف السياسية آنذاك. ولكن بشكل عام لم توجد حرية التعبير في المجتمع الإسلامي إلا في حدود ضيقة أو في أمور لا علاقة لها بالسياسة والسلطة. وللأسف بقيت المبادئ الإسلامية العظيمة التي تؤكد حرية التعبير مجرد أفكار ونظريات.

إن هذه المبادئ الإسلامية لم تجد طريقها للتجسيد على أرض الواقع، ولذلك أدت النزاعات السياسية إلى صراعات مسلحة وأعمال عسكرية بين المعارضة والسلطة، ولم يكن هناك خليفة أو سلطان قادر على الاستماع إلى نقد معارضيه وموافقتهم الرافضة

لحكمه، ولذا صار الموت هو الأسلوب الوحيد لانتقال السلطة من خليفة إلى آخر، سواء بالموت الطبيعي وصعود ولـي العهد أم الانقلاب العسكري واغتيال الخليفة أم مؤامرة داخل البلاط تنجح في قتلـه أو عزلـه. وفي ظل ذلك القمع السياسي المنظم لم يكن بالإمكان أن يعبر الناس عن آرائهم بحرية، فاضطروا إلى العنف والقوة؛ فكيف يمكن إيجاد سـبيل للتعبير مختلف عن هذا التعبير المشوب بالعنـف والقسوة؟

الحقيقة أن السـؤال يقدم إجابتـه بنفسـه، وقد أجبتم بـلباقة وـمعرفـة بالـأسباب الحـقيقـية لـظـاهـرـةـ العنـفـ، لأنـكـمـ سـلـطـتـمـ الأـضـواـءـ عـلـىـ تـارـيـخـيـةـ السـلـطـةـ فـيـ الإـسـلامـ؛ـ فـسـرـتـمـ الـجـذـورـ التـارـيـخـيـةـ لـظـاهـرـةـ العنـفـ المـعاـصـرـةـ.ـ وـأـنـ ظـاهـرـةـ العنـفـ المـعاـصـرـةـ لـيـسـتـ إلاـ وـلـيـدـةـ سـوـءـ فـهـمـ أوـ سـوـءـ اـسـتـخـدـامـ لـلـسـلـطـةـ فـيـ الإـسـلامـ بـحـيـثـ بـدـاـ أـنـ كـلـ تـغـيـرـ لـاـ بـدـ أـنـ يـتـمـ بـصـورـةـ مـنـ صـورـ العنـفـ،ـ كـمـ هـوـ فـيـ التـارـيـخـ كـثـورـةـ الزـنـجـ وـمـاـ شـابـهـاـ.ـ إـنـ تـلـكـ الثـورـاتـ رـسـختـ فـيـ الـوـجـدانـ الإـسـلامـيـ أـنـ عـمـلـيـةـ التـغـيـرـ مـرـتـبـطـةـ بـالـعـنـفـ.ـ وـهـذـهـ مـسـأـلـةـ خـطـيرـةـ جـداـ؛ـ لـأـنـهـ بـالـرـجـوعـ إـلـىـ أـدـبـيـاتـ الإـسـلامـ نـجـدـ أـنـ عـمـلـيـةـ التـغـيـرـ عـمـلـيـةـ تـارـيـخـيـةـ وـإـنـسـانـيـةـ،ـ وـعـمـلـيـةـ تـدـرـيـجـيـةـ،ـ وـأـنـهاـ إـصـلـاحـيـةـ مـيـالـةـ إـلـىـ العنـفـ.

العنـفـ مـظـهـرـ مـنـ مـظـاهـرـ الـاسـتـبـادـ،ـ فـكـلـ عـنـفـ يـقـابـلـهـ عـنـفـ مـضـادـ.ـ مـنـ هـنـاـ أـنـ أـفـسـرـ ظـاهـرـةـ الـأـصـولـيـاتـ أـوـ الـتـيـارـاتـ السـلـفـيـةـ الـيـوـمـ الـتـيـ تـأـخـذـ شـكـلـ العنـفـ فـيـ موـاجـهـةـ حـكـومـاتـ الـعـالـمـ،ـ بـوـصـفـهـاـ اـسـتـمـرـارـاـ لـهـذـاـ النـمـطـ التـارـيـخـيـ الـذـيـ تـعـرـفـنـاـ عـلـيـهـ،ـ وـالـذـيـ قـيـضـ لـلـسـلـطـةـ فـيـهـ أـنـ تـؤـخـذـ غـلـابـاـ وـغـصـبـاـ.ـ وـهـنـاـ لـابـدـ لـيـ أـنـ ذـكـرـ رـؤـيـةـ أـحـدـ عـلـمـاءـ الـاجـتمـاعـ الـإـسـلامـيـنـ،ـ وـهـوـ اـبـنـ خـلـدونـ الـذـيـ قـسـمـ السـلـطـةـ إـلـىـ ثـلـاثـ أـقـسـامـ:ـ سـلـطـةـ طـبـيعـيـةـ وـهـيـ سـلـطـةـ الـقـهـرـ وـالـغـلـبـةـ،ـ فـمـنـ يـقـهـرـ وـيـغـلـبـ يـغـدوـ هـوـ سـلـطـةـ وـشـرـعـيـةـ السـلـطـةـ تـقـومـ عـلـىـ الـقـهـرـ وـالـغـلـبـةـ،ـ وـهـذـهـ سـلـطـةـ طـبـيعـيـةـ هـيـ سـلـطـةـ الـبـدـائـيـةـ،ـ أـيـ سـلـطـةـ الـغـابـ.

أـمـاـ فـيـ الـاجـتمـاعـ الـبـشـريـ فـلـاـ يـمـكـنـ قـبـولـ هـذـاـ نـوـعـ مـنـ السـلـطـةـ.

أـمـاـ الشـكـلـ الثـانـيـ مـنـ السـلـطـةـ فـهـوـ سـلـطـةـ الـعـقـلـ،ـ وـإـذـاـ توـسـعـنـاـ فـيـ وـصـفـهـ هـذـهـ السـلـطـةـ وـجـدـنـاـ أـنـهـ تـشـبـهـ إـلـىـ حدـ كـبـيرـ السـلـطـةـ الـمـوـجـودـةـ فـيـ الـعـالـمـ الـمـتـقـدـمـ الـيـوـمـ،ـ أـيـ هـيـ السـلـطـةـ

التي تقوم على عقد بين الناس وبين حكامهم. ثم يتكلم عن مفهوم آخر متقدم وهو ظاهرة السلطة الدينية، وهنا ينفرد ابن خلدون في الكلام عن ظاهرة السلطة الدينية، ويقول بأنها تأتي بعد تربية طويلة للإنسان على قضایا الحق والعدل والحرية، فيصبح تقریباً بغير حاجة إلى السلطة.

نحن في العالم الإسلامي - بكل أسف - ما زلنا في الطور الأول من السلطة، سلطة ال欺壓 والغلبة حتى في الأنظمة السياسية التي نشأت بعد انهيار الدولة العثمانية، أي انهيار الكيان السياسي للمسلمين، فإن الدول التي نشأت تدعى العلمانية نشأت على أساس القهر والغلبة، حيث يقوم ضابط في الجيش بانقلاب عسكري ويقف على رأس السلطة، ويفرض نفسه بقوة القهر والغلبة. وهكذا تجري الانتخابات، الانتخابات الشكلية.

إذن الإصلاح أين يبدأ؟ يبدأ هنا في تعبئة المسلمين بأن للسلطة شرعية، وأن هذه الشرعية تأتي من انتخابها، أي من رضا الناس بها و اختيارهم لها، فعندما تقوم سلطات في العالم الإسلامي بهذا المعنى لا يعود هنالك مبرر للمواجهات العنيفة؛ لأن السلطات قامت في العالم الإسلامي على أساس القهر والغلبة، إذاً فردود الفعل التي ستكون بين التيارات السياسية ستكون أيضاً ردوداً عنيفة.

فيما لو اعتدنا الشوري أو الديمقراطي وكانت عملية الإصلاح تجري وفق هذا الدستور، ووفق هذه القوانين المعتمدة داخل المجتمع وداخل السلطة. أما ما دامت السلطة تستمد شرعيتها من القهر والغلبة؛ فمن الصعب أن نلجم هذه القوى والتيارات العنيفة التي تقتل بهذه الصورة التي لا تشبه بوجه من الوجوه قيم الإسلام واحترام الإسلام للكائن الإسلامي. إنها مجرد مظهر من مظاهر الانحراف العنيف عن سوء اختيار السلطة، واستبداد السلطة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن التيارات التي تقوم ضد الغرب - ضد أمريكا وضد إسرائيل - تيارات العنف هذه أيضاً هي صورة من صور غياب العدل العالمي،

بحيث تبدو أنها الوسيلة الوحيدة لواجهة القدر الذي تمارسه القوى العظمى. من هنا رأينا أن مكافحة الإرهاب لا يمكن أن تتحقق نتائجها من خلال الأطر العسكرية والإمكانات العسكرية الأمنية الكبيرة؛ لأنها وبالتالي ليست جيشاً محدداً، وليس مشكلة مشكلة عسكرية إنما هي مشكلة اقتصادية ومشكلة اجتماعية، مشكلة أمن، مشكلة حقوق طبيعية، وعندما لا يتم وزن هذه الأمور بميزان الحق بحث تنال هذه الشعوب التي تظهر فيها تيارات العنف حقوقها، فإن تيارات العنف ستستمر في القيام بهذه الحركات العنيفة التي لا تتلاءم مع الإسلام بلا شك ولكنها تتلاءم مع الفعل ورد الفعل، مع الطبيعة البشرية الميالة للعنف.

أزمة الديمقراطية والاستبداد والغزو

✿ الديمقراطية اليوم شعار المجتمعات التي تحمل ادعاء الحضارة وحكم الشعب للشعب، ومن الطبيعي أن هكذا حالة تقرن بالمفاسد والمظالم؛ لأن الناس وفق هذه الرؤية يرسمون نهجاً لأنفسهم، وليس الله، والناس يخدعون ويُخدعون، يظلمون ويُظلمون. لقد ارتكبوا أعمالاً شريرة وتحريفات ومنافسات مخيفة باسم الديمقراطية، وبالتالي أثاروا أجواء تعتبر من المخاوف الشديدة التي يعاني منها البشر اليوم.

هناك تدخل في كل بلد اليوم باسم ممارسة وتوسيعة الديمقراطية، ممارسة القوة للسيطرة على مصير الإنسان. هناك تدمير باسم إعطاء الحرية، وأعطوا بعض الأمور طابعاً مثالياً فيها هي أسوء من كل ما يتنافى والمثالية. إن الذهنية الاستكبارية تحالف المباحثة والمرونة والمداراة. والمهم بالنسبة لها إخضاع الناس وإثارة الخوف والاغتيال وإسقاط الأنظمة الشعبية والإنسانية وقمع الحالة الحماسية والرأي العام وتغليب الاستبداد والقوة، وهو أمر يشاهد بوضوح اليوم في المجتمعات الكبيرة التي تزعم الحضارة.

كيف تنظرون إلى هذا الوضع؟ وكيف لجتمعنا اليوم أن يدرك هذا كله؟ وما هي مسؤوليته اتجاه ما يخطط له من قبل هذه القوى الاستكبارية؟

طبعاً بكل أسف، يمكنني القول بأن الأزمة الناشئة عن العلاقة بالدول الكبرى هي أزمة الكيل بمكيالين والوزن بميزانين والمعيار بمعاييرين. ليست المشكلة في الديمقراطية وفي سوء استخدامها، إنما المشكلة في أن الديمقراطية التي يمكن أن لا نقدم ملاحظات كبيرة عليها داخل المجتمع الأمريكي نفسه، نعجب كيف لمجتمع أو لدولة تؤمن بالديمقراطية أن لا تكون هذه الديمقراطية معياراً أخلاقياً في علاقتها مع دول أو شعوب أخرى؟! حيث يجري تطبيق الديمقراطية بدرجة عالية ضمن المجتمع الأمريكي وضمن المجتمعات الأوروبية، ولكننا لا نرى أن هذه الديمقراطية تسود العلاقات الدولية نفسها، يعني هذه الدول التي يحاكم فيها رئيس على خطأ ما ويصبح ضعيفاً أمام القضاء والقانون كما حصل لمجموعة من الرؤساء الأمريكيين.. هي نفسها تطلق يده في الدول والمجتمعات الأخرى على نحو لا يلقى فيه أي حساب.

إذن، هناك نقص في شمولية الديمقراطية، لأن الديمقراطية، منها يكن لنا عليها من ملاحظات (أستعيير هنا تعبر أحد الدستوريين الذي يقول: إن الديمقراطية ليست أفضل الأنظمة ولكنها أقل الأنظمة سوءاً. وهو كلام صحيح)، لكننا نحن المسلمين بحاجة إلى الديمقراطية، أعني بمفهوم الشورى، يجب أن نطور مفهوم الشورى الذي هو مفهوم قرآن ليغدو شبيهاً بالديمقراطية الصحيحة التي ضاف إليها عند المسلمين بعد الروحي وبعد الديني والعقائدي، وبهذا تسلم الديمقراطية من هذه الازدواجية التي أشرنا إليها، أي ثنائية المعايير عند المسلمين عندما توجد الديمقراطية عند المسلمين الذين يتزمون بأحكام دينهم لن تكون مزدوجة المعايير، يعني ديمقراطية للمسلمين واستبداد ضد الدول الأخرى. وال المسلمين بحاجة إلى الديمقراطية، وأنا أعتقد أن المسلمين إذا كانوا ملتزمين بأحكام الديمقراطية فلن يختاروا سلطة تتنافى مع دينهم ومع مقومات دينهم. ولنفترض أن هناك مجتمعاً إسلامياً اختار السلطة على أساس غير

ديني، ومجتمعًا إسلاميًّا آخر قامت فيه السلطة على أساس إسلامي ولكن بدون اختيار الناس، كأن يقوم مجموعة من الضباط بانقلاب عسكري، يقولون: إننا نريد أن نطبق الإسلام، لكن في مجتمع آخر قامت السلطة بالانتخاب ولكن ليس على أساس إسلامي، ففي العمق انطلاقًا من رؤيتي الإسلامية أرى أن الشرعية هي للنظام المنتخب حتى ولو لم يكن إسلاميًّا، في مواجهة النظام القهري حتى لو كان إسلاميًّا؛ لأنَّه لا ضمانة لهذا النظام الذي يرفع شعار الإسلام لا يؤمن بحرية المسلمين ... لا ضمانة لاستمراره إسلاميًّا. بينما في المجتمع الذي اختار السلطة غير الإسلامية توجد فرص كثيرة لأن يختار في المرة القادمة، سلطنة تطبق الإسلام وتطبق معاييره.

الإسلام الليبرالي: المقوله والمفهوم وال موقف

❖ من المفردات المطروحة في عصرنا الراهن (الإسلام الليبرالي)، ولتقدير طبيعة الإسلام الليبرالي وآفاقه السياسية، يتحتم علينا القيام بتفحص دقيق لصفة «الليبرالية» تلك التي تربطها بالإسلام، كونها مفردة غامضة تنطوي على الكثير من المعاني التي تدرج تدرج الطيف و لا تقف عند مفهوم واحد محدد. و السؤال الأهم الذي ينبغي الإجابة عليه قبل البدء بتأمل موضوعة الإسلام الليبرالي هو «ما الإسلام»؟ فهذا السؤال لا يمكن التقليل من أهميته بأي حال من الأحوال.

❖ لست ميالاً لاستعمال مصطلح الإسلام الليبرالي، ولكنني ميال إلى اكتشاف القيم الجوهرية والإيجابية في النزعة الليبرالية التي نشأت في سياق التطور الغربي للمجتمعات السياسية في الغرب. ومن دون شك أن الليبرالية والحرية وقيام المجتمع على النظام الحر وحرية الفرد بالذات، أنا أنظر إليها بإعجاب حينما أرى هذه المجتمعات قد استطاعت أن تتخبط أطوارًا كثيرة في تقدمها، ولكن أظن أن الاجتماع الإسلامي لا يمكنه أن يكون ليبرالياً بالمعنى الغربي للكلمة، ذلك أن لدينا نحن المسلمين رؤية للإنسان وللكون وللتاريخ، ففي الليبرالية توجد حرية الفرد المطلقة

وعدم التدخل في شؤونه الخاصة بصورة مطلقة أيضاً. فنشهد الآن مثلاً في الغرب أن عدم وجود نظام أو نسق للقيم الأخلاقية جاء بسبب هذه الليبرالية، ونجد أن هناك مفاسد كثيرة يشهدها المجتمع الغربي. أنا أعتقد أن المجتمع الإسلامي محصن ضد هذا النوع من الليبرالية، فبقدر ما يحتاج المجتمع الإسلامي إلى جرعة الحرية الكبيرة جداً، بقدر ما هو محتاج إلى هذه القيم الدينية والأخلاقية. فيمكن إذن أن نأخذ من الليبرالية حسناتها ولكن لسنا مجبرين أن نأخذ سيئاتها. ونحن ننتهي إلى نسق قيم جاء به الإسلام. ففي المنطق الليبرالي يتحقق للإنسان أن يشرب الخمرة وأن يزني و... ولكن أين هي نتائج ذلك في المجتمع الغربي؟! أين تفكك الأسرة في المجتمع الغربي؟! أين المفاسد والظلم الذي يقع على المجتمع الغربي؟ من هنا فالليبرالية - بمعناها السياسي وبمعنى حرية الفرد أن يقول وأن يقرر وأن يكون فاعلاً في المجتمع - مدعاوون إليها نحن المسلمين، وإلى الأخذ بها، لأنها من المسائل الضرورية والحيوية في الاجتماع الإسلامي، دون البعد الأخلاقي فلسنا بحاجة إليه لأن عندنا نسقاً قيمياً يؤمن به المسلمون ويشكل عاصماً لهم دون الواقع في السياسات التي وقع فيها الغربيون أنفسهم.

ما هي الحضارة؟ وما هو تعريفها ومكوناتها؟

﴿ حديث الحضارة الإسلامية حديث أكثر الكتاب والباحثين في هذا العصر، سواء منهم المسلمون أو غيرهم، فأكثر المؤلفات التي تظهر، ومعظم المجالات الفكرية التي تنشر، تحفل بأحاديث مسيبة ومكررة عن الحضارة الإسلامية ومدى أهميتها في عصر ازدهارها الغابر، غير أن جلّ بحوث هؤلاء الكاتبين، إنما يتناول من الحضارة الإسلامية بياناً وصفياً لمنجزاتها وإعجاباً بمظاهرها وأثارها، حتى عجبت مكتباتنا بعشرات بل بمئات المؤلفات الضخمة، وهكذا المقالات المتنوعة عنها، حيث يتغرون بها بالفاظ الإعجاب والإكبار. وفي يقيني أن هذه الطريقة في الحديث عن الحضارة الإسلامية من

شأنها أن تثير في أذهان القراء مشكلات، بل معضلات، تصرفهم عن التنبه إلى دواعي الإكبار لتلك المظاهر الحضارية منها بلغت أهميتها وارتقت قيمتها؛ فإن القارئ سيجد نفسه منجذباً عن التأمل في روعة تلك الحقائق الباسقة تدبر بعد إقبال وتحجر بعد طول نمو وازدهار!

ولكي نتناول هذا الموضوع - أعني الحضارة الإسلامية وسرّ ازدهارها وعوامل تحجرها - دعنا سيدyi أولأً أن نتعرف على معنى الحضارة وتعريفها، ما هو تعريف الحضارة؟ فكثير من المفكرين وعلماء الاجتماع عرّفوا الحضارة أنها ثمرة التفاعل بين الإنسان والكون والحياة. إلا أن بعضهم كأبي الأعلى المودودي عرف الحضارة في كتابه (الحضارة الإسلامية أسسها ومبادئها) أنها مجموعة المبادئ والعقائد والأفكار والأصول التربوية التي تشرّم لوناً من ألوان الحياة الاجتماعية بمقوماتها المختلفة. كما يُشكّل الكثير من المفكرين على هذا التعريف معتبرين الحضارة على هذا الأساس صفة للناس والجماعات وليس صبغة على الأرض! وهكذا نلاحظ مالك بن نبي يعبر عن الحياة بالزمن وعن الكون بالتراب وذلك في كتابه (شروط النهضة)؛ فكيف تعرفون الحضارة؟

﴿ قد يختلف المفكرون وعلماء الحضارة في تعريف أو مفهوم الحضارة، ولكنهم يلتقون بلا شك على مجموعة المفاهيم والصفات، ويعرفون بها يتناول المعطيات والثمرات التي تنجم عن ممارسة شعب أو أمة من الأمم للحياة. وما يتبع عن هذه الحياة من قيم ومفاهيم ومنجزات على الصعيد الفكري والأدبي والفن والفلسفية، وسائر منجزات الفكر، ويضاف إليها أيضاً العادات والتقاليد الاجتماعية التي تتكرّس في هذه الأمة.﴾

ومن ثم، فعندما نريد أن نعرف الحضارة، نميل إلى أنها مجموعة المنجزات الفكرية والإنسانية في مجالات الحياة والأدب والفن والمجتمع والعلوم، فهذه هي الحضارة التي تختلف بين عصر وعصر وأمة وأمة، والتي يمكن أن نطلق اسمها وعنوانها أو

اسمها على الحضارة الإسلامية، كما يمكن أن نطلق هذه الكلمة اليوم على حضارة شائعة لها طابع الانتشار وهي الحضارة الأوروبية وما يلابسها من معطيات في مجال الفنون والأداب والعادات والتقاليد، وهذا هو برأينا معنى الحضارة وما تتضمّنه هذه الكلمة من مصاديق.

أسباب تراجع الحضارة الإسلامية

❖ يوغرز بعض تحجّر الحضارة الإسلامية بعد ذاك الازدهار العجيب إلى التقوّع على الذات، وعدم الانفتاح على العالم الآخر، مثل الكاتبة والمستشّرقة الألمانية (زيغفرد هونكّة) في كتابها (شمس العالم تستطع على الغرب) ما تقولون في ذلك؟

❖ يمكن أن يقال الكثير حول تراجع الحضارة الإسلامية وتقوّعها عن الإبداع. وقد كتب وقيل الكثير في هذه المسألة، وخصوصاً في عصر النهضة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟ وهذا سؤال طالما طرح وقد قيل الكثير في شأنه. إلا أننا نميل إلى أن العوامل التي تجعل من حضارة ما تراجعاً أو تتجمداً هي كثيرة ومتعددة وليس عاماً واحداً.

فالقول بالجمود هو قول صحيح، ولكن لا يفسّر لوحده هذا التراجع الذي أصاب الحضارة الإسلامية. ويمكنني هنا أن أشير إلى عامل من هذه العوامل الفاعلة على مستوى الحضارة الإسلامية وتراجعها، يمكن للباحث وللمتأمل ولمن يراجع تاريخ الحضارة الإسلامية وتاريخ ما بعد هذا التراجع، أن يلحظه، وهو أننا - كمسلمين وكمجتمع إسلامي - لأنّ الحضارة بالنهاية هي سمة الاجتماع الإسلامي وليس سمة الأفراد، حيث انتشرت العلوم وازدهرت ترجمة الآثار والكتب والعلوم غير العربية والإسلامية كالفلسفة اليونانية، فمثلاً نلاحظ أنّ علماء من هذه العلوم لم يجر الاهتمام به كما ينبغي، أو لم يجر هذا الاهتمام على الإطلاق. ولم يوضع هذا العلم في أيدي العلماء والمفكرين والباحثين الذين استطاعوا أن يصلوا ببعض العلوم الإنسانية والفلسفية إلى

حدود عالية وكبيرة، أعني العلوم السياسية. والسبب في ذلك - كما أعتقد - أن العلوم السياسية كانت السلطة في الإسلام تفضل أن يجعلها موضوعاً من موضوعات الدواعين، ولا ترك أمرها للمفكرين والباحثين؛ فكانت الدواعين هي التي تهتم في رسم حدود ومعنى الفقه السياسي، الأمر الذي أدى هنا وهناك إلى مشاكل.

إن الاجتماع الإسلامي بالرغم من اقتحامه لكل موقع المعرفة الإنسانية وللعلوم الإنسانية، إلا أنه حرم من أحد هذه العلوم الإسلامية حتى في العصر العباسي، فالعقلية الإسلامية التي شهدتها العهد العباسي لم تلامس هذا الجانب الذي أعتقد لو أنها لامسته، أي لو جعلت من العلوم السياسية موضوعاً من الموضوعات والعلوم الأخرى، لأدى ذلك إلى أن يكتشف المسلمون نظماً جديدة في الشؤون السياسية، وهي نظم من شأنها أن تطور الاجتماع وأن يجعل من ثمرات العلوم التي اشتغل فيها المسلمون مادة لتطوير الاجتماع الإسلامي، وإرساء قواعد أكثر متانة وقوة للحضارة الإسلامية وامتدادها عبر الزمان.

وإذا أردنا أن نلخص هذا الأمر فإننا نعيده إلى الاستبداد. فالمجتمع الإسلامي بالرغم من إنجازه لحضارة متميزة وكبيرة إلا أنه كان مجتمعاً يعني من استبداد السلطة. هذا الاستبداد ضيق على المسلمين الكثير من الفرص، وحاصر إمكانات الإبداع في مجال العلوم والآداب السياسية التي هي الأساس في أي نهضة حضارية حقيقة، وهي الأساس في النهضة الحضارية الغربية والأوروبية. وبدون هذه العلوم السياسية وما يتصل منها بالرؤى الاجتماعية والفلسفية للاجتماع وللكون والحياة لا تقوم نهضة. هذه هي التي كانت أساساً لنشوء الحضارة الغربية، بينما الاستبداد هو الذي جمد الاجتماع الإسلامي وجعله يتراجع بدل من أن يدع وينتاج. وما نزال بالرغم من غياب السلطة الإسلامية وانحسارها منذ أوائل القرن العشرين، أي منذ انهيار الدولة الإسلامية الكبرى التي نسميتها الإمبراطورية العثمانية... ما نزال ضحية هذا الاستبداد وضحية الأنظمة السياسية التي هي أشبه بنظام القبيلة.

فكيف يمكن أن يتجانس ما يسمى بنظام القبيلة مع منطق الحضارة؟!
ما تزال شعوب هذه الأمة تعامل أو يجري التعامل معها بوصفها قبائل، وليس
بوصفها مجتمعات مدنية منتجة لحضارة في الماضي وتطمح لتجديدها هذه الحضارة على
الأقل في الحاضر والمستقبل؛ فلا يمكن تجديد الحضارة في ظل الاستبداد أبداً، لسببٍ
رئيس، وهو أن النسق الأساسي للحضارة يتجلّى في قدرة الأمة على الإبداع والتجدد.
وهذا الأمر يحتاج إلى قدر كبير من الحرية، الأمر الذي لا نجده ولا توفر منه في
مجتمعاتنا الإسلامية المقادير المطلوبة لكي يستطيع العقل الإسلامي أن يضطلع بمهمة
تجدد الحضارة الإسلامية وإبداع شروط مناسبة لانطلاق هذه الحضارة.

آلية التوفيق بين سنن الاستخلاف القرآنية وواقع الحضارة الإسلامية

﴿أَلَا تَجِدُ أَنْ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيَمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمْ ...﴾ كأنما جاء بجواب سؤال طالما جال في صدور كثير من المسلمين هو: أفلیست الأمة العربية والإسلامية، بكل فئاتها وعلى اختلاف ما تضم من نزعات واتجاهات، مسوقة بشكل أو باخر بيد هذه الحضارة، منقادة لسلطانها؟ فكيف أمكن الله أنها شأنها عبادة اللذة العاجلة، والخضوع لسلطان المادة وحدها، من التحكم بناصية العالم الإسلامي الذي شأنه - منها اعترفنا بانحرافاته وأخطائه - الإيمان بألوهية الله وحده والدينونة لسلطانه وحده؟ وكيف يتطابق ذلك مع قوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (القصص: ٥)؟

فترى الآية أعلاه أجابت أن الله عز وجل لم يلتزم في أي آية في كتابه ولا على لسان أحد من أنبيائه أن يمن على الذين استضعفوا في الأرض مجرد كونهم مستضعفين، وإنما كان علينا أن نرى جميع المستضعفين من الناس والأمم على اختلاف أديانهم واتجاهاتهم قد تحولوا إلى قادة وأئمة يرثون السيادة والحكم.

في الواقع إن الوعد الإلهي بالاستخلاف في الأرض وعد حقيقي لا شك في ذلك. وواقع المسلمين اليوم الذي وصفناه بالتراجع (تراجع الحضارة الإسلامية) جعل المسلمين ينبهرون ويعجبون بحضارة تعيش في عصرهم وهي الحضارة الغربية، وأن يأخذوا منها مناهجهم وأسلوب حياتهم، وبالتالي أقاموا علاقة مع هذه الحضارة ليس من موقع الند وموقع الذي يمتلك عناصر القوة التي تتيح لحضارة ما أن تقيم علاقة ودية وحوار مع الحضارات الأخرى، بل من موقع الضعف، ومن ثم يمكن أن نسمّي المظاهر المدنية التي يتمتع بها مجتمعنا المستمدة من مدينة الغرب بمفهوم الاستهلاك، أي نحن نستهلك ولا نصنع الحضارة، ونستهلك المنتجات والصناعات ومواد حضارية على المستوى المادي، ونستهلك الكثير من معطيات الحضارة الغربية على المستوى الفكري.

لأريد أن أقول: إن مشروع إنتاج حضارة إسلامية يجب أن يتم بانفصال وبابتعاد عن حضارات أخرى؛ لأن الحضارات بالرغم من اختلاف سماتها إلا أنها حضارات إنسانية، أو يوجد جانب إنساني مشترك في هذه الحضارة، ونحن حتى الآن في طابع أساسي لحياتنا واجتماعنا الإسلامي.

أما الوعد الإلهي بالاستخلاف والتمكين، فهو وعد بلا شك مشروط، كما توحّي لنا الآية وكما توحّي لنا السنن الإلهية في التاريخ كله.

إن ما نسميه المَنْ على المستضعفين في الأرض يتوقف على توفر العوامل الموضوعية والعوامل النفسية والإرادة لذلك الأمر الذي يتوفّر بالصورة التي تستوجب هذا النوع من الأمر الإلهي الذي هو أساس في تذكيرنا كمسلمين وفي رؤيتنا لصلة الناس بالله سبحانه وتعالى. والعكس هو الصحيح، هناك من الآيات القرآنية ما تشير إلى أن الله سبحانه وتعالى يستخلف قوماً بقوم عندما لا يقومون بدورهم المفترض، وأنذّر هنا الآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُتُّبْمَ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُواْ لَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتَهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءْتُ

﴿مَصِيرًا﴾ نلاحظ أن الخطاب موجه إلى المستضعفين في الأرض، بما يعني أن الاستضعفاف في حد ذاته ليس سبباً للإمداد الإلهي وللتحول المنشود في هذا الواقع، وإنما الاستضعفاف عندما يكون حافزاً للإرادة والجهاد.

في سبيل ذلك بالذات، يكون الاستضعفاف مصدرًا للوعد الإلهي في التمكين من الأرض، أما عندما تقبل الواقع الاستضعفاف وعندما لا تجاهد في سبيل تغيير واقعها، فإنني لا أعتقد إذ ذاك أن الشروط - أعني شروط النهضة في التمكين والتمكين في الأرض - قد توفرت. والمسلمون اليوم لا يوفرون هذه الشروط التي تحقق الوعد الإلهي. وإذا كان الغرب بصورة عامة منصرفاً عن التوجّه إلى الله فإن هذا لا يكفي أن يحبط الله تعالى جهود الغرب في إقامة حضارة ما دامت توفر الأسباب الموجبة لهذه الحضارة، فقد توفر العنصر الذي ذكرناه آنفاً في السؤال الماضي، وهو عنصر امتلاك الحرية، فالمجتمع السياسي الغربي استطاع أن يمتلك الحرية ويصنع منها مؤسسات أيضاً، وأن يتحققها وينجزها في الواقع هذا الاجتماع الغربي الذي أتاحت له هذه الحرية المجال في الإبداع، وهنا أذكر بأن هناك إشارة في القرآن الكريم للإنسان وخاصة في هذا العصر القائم بالذات عندما يقول سبحانه وتعالى : ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأُمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَيْنَ أَنْ يَحْمِلُنَّهَا﴾ وفي تقديرني إن الأمانة منها اختلفنا على تفسيرها فإنها لا شك تتصل إلى حد بعيد بأمانة الاختيار.

خلق الإنسان مختاراً؛ وهذا ما يتميز به الكائن الإنساني عن بقية الكائنات الحية التي خلقها الله سبحانه وتعالى، ولذلك حمله الأمانة، ومن هنا أعتقد أن الأمانة تتصل بالحرية؛ لأن الحرية أمانة صعبة تتضمن المسؤولية ﴿وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ والأمانة هنا مادتها الحرية وغايتها هي الله سبحانه وتعالى. ونلاحظ في العلاقة أو في ما أسميه التمييز بين الحضارة الإسلامية والغربية، أن عنصر الأمانة أو مادة الأمانة استطاع الغرب أن يحصل عليها ويتحققها وهي الحرية. ولكنه ضيع غاية الأمانة التي هي الله سبحانه وتعالى. أما المسلمون فاحتفظوا بصفة الأمانة التي هي الله سبحانه

وتعالى، ولكنهم ضيعوا مادة الأمانة، وأعني (الحرية)، وبذلك كان الإنسان ظلوماً جهولاً. وليس المسلم، وإنما الغرب، وال المسلمين كانوا يستحقون هذا الوصف (ظلوماً جهولاً).

ومن هنا أعتقد أن هذه النقطة بالذات تصلح لأن تكون نقطة ارتباك لحوار حضاري بين المسلمين والغرب، لحوار حضاري يؤدي إلى أن يحصل الغرب على غاية الأمانة وهي الله عز وجل، وأن يحصل المسلمين على مادة الأمانة التي هي الحرية. وبما أن الغرب حقق مادة الأمانة أنجز حضارة بشرية مادية، ولكن ليس حضارة متكاملة ذات علاقة بهذه الغاية، فهي حضارة بدون غايات سامية، وإنما هي حضارة تعتمد كما تفضلت على اللذة؛ ونتذكر هنا الفلسفة الوجودية التي هي أحد خلاصات الحضارة الغربية التي تعتقد أن الإنسان يجب أن يحقق ذاته في هذا الوجود الذي حذف فيه قذفاً بدون هدف، يحقق ذاته عبر كل ما يشعره بوجوده، وباللذة، وبكل ما يتاح له بهذه الفرصة التي يعيشها.

فكم هي الحضارة الغربية بحاجة إلى عنصر الغاية؟! وهذا ما نادى به مفكرون غربيون كثيرون، أذكر منهم (روجيه غارودي) الذي رأى أن الحضارة الإسلامية تمتلك الغاية، ولكن الحضارة الأوروبية تفتقد لها. وبالتالي العمل على التجدد الحضاري على مستوى المسلمين لا بد أن يأخذ بنظر الاعتبار الأخذ بتجارب الحضارات الأخرى، فضلاً عن العناصر الواضحة في الوحي القرآني التي تمكّن - في حال اعتمادها - من التطلع نحو إنجاز حضارة حديثة. ولا أعتقد أن الحضارة تكرر ذاتها، أي أن المسلمين ليسوا مطالبين بأن يستعيدوا حضارة ما سلف في تاريخهم. وإن كانوا بحاجة إلى الاستناد إليها لإنتاج حضارة تتصل بعصرهم الراهن بالذات، وتمكنهم لأن يكونوا فاعلين ومؤثرين في حركة الأحداث في عالمنا المعاصر. وهذا أمر ممكن حين تتوفر العناصر الموضوعية، على رأسها الحرية - بمعناها الفردي والاجتماعي - للعقل الإسلامي.

شروط النهضة وإشكالية العلاقة بالغرب

﴿ وَنَحْنُ نَخْوَضُ وَنَتَحْدِثُ عَنِ الْحَضَارَةِ الإِسْلَامِيَّةِ وَإِمْكَانِيَّةِ اسْتِعْادَتِهَا وَالْوُقُوفُ عَلَى أَهْمِ الْعَنَاصِرِ أَوِ الْمُرْتَكِزَاتِ الَّتِي يَنْبَغِي أَنْ تَعُوْفَرَ لِقِيَامِهَا، وَهَكُذَا عِنْدَمَا نَتَحْدِثُ عَنِ إِمْكَانِيَّةِ التَّعَاطِيِّ مَعَ الْحَضَارَةِ الْغَرْبِيَّةِ، يَجْوِلُ سُؤَالٌ فِي خَاطِرِي وَخَاطِرِ الْكَثِيرِينَ عَنِ اسْلُوبِ التَّعَاطِيِّ فِي هَذَا الْعَصْرِ، فَعِنْدَمَا قَامَتِ الْثَقَافَةُ الْغَرْبِيَّةُ الْمُعَاصِرَةُ شَرَعَتْ مِنْذَ قَرْنِ بَعْدِ الْمُلْكِيَّةِ غَزوَ الْمُجَمَّعِ الإِسْلَامِيِّ الَّذِي أُصِيبَ بِالْعَسْرِ الْسِّيَاسِيِّ وَالْاجْتِمَاعِيِّ، وَفِي ظَلِيلِ هَذِهِ الْأَجْوَاءِ تَكَوَّنَتْ أَوْ بَرَزَتْ فِي الْعَالَمِ الإِسْلَامِيِّ مَوَاقِفٌ تَجَاهُ الْنَّظَرِيَّةِ الْغَرْبِيَّةِ، وَمِنْ هَذِهِ الْمَوَاقِفِ الْمُوَقَّفُ الرَّافِضُ مُطْلِقاً لِلتَّعَاطِيِّ مَعَ الْحَضَارَةِ الْغَرْبِيَّةِ وَفَكِرْهَا وَاعْتِبَارِ ذَلِكَ إِثْمًا كَبِيرًا، مَا سَبَبَ أَصْرَارًا فَادِحةً بِالسَّاحَةِ الْثَقَافِيَّةِ الإِسْلَامِيَّةِ، فَنَشَأَتْ مِنْ وَرَاءِ هَذَا الْجَمْهُورَةِ فَعَلَعْنَدَ مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْأَقْلَامِ وَالْعُقُولِ الْفَكِّرِيَّةِ تَبَنَّتْ كَامِلَ مَعْطِيَّاتِ الْثَقَافَةِ الْغَرْبِيَّةِ وَافْتَتَنَتْ بِهَا كَ (طَهُ حُسْنَى) فِي مِصْرَ، وَسَاطَعَ الْحَصْرِيُّ فِي الشَّامِ. وَمَوْقِفُ آخَرُ وَهُوَ مَوْقِفُ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ عَبْدِهِ وَالْسَّيِّدِ جَمَالِ الدِّينِ الْأَفْغَانِيِّ وَمُحَمَّدِ إِقبالِ الَّذِينَ لَا يَرَوُنُ فِي الْثَقَافَةِ الْغَرْبِيَّةِ بِكَامِلِهَا شَرًّا وَخَطَرًا عَلَى ثَقَافَتِنَا الإِسْلَامِيَّةِ.

وَتَفَسِّرُتْ أَدْوَارُ هُؤُلَاءِ الْثَلَاثَةِ إِلَى ثَلَاثَ أَدْوَارٍ مُتَنَوِّعةٍ حَسْبَ الظَّرُوفَ بِلَأْشِبَهِ مَا يَكُونُ بِالتَّقْسِيمِ التَّكتِيكِيِّ مِنْهُمْ، وَمَا زَالَتْ جَهُودُ الْغَربِ تَتَزايدُ اتِّجَاهًا سَلْبِ الْإِنْسَانِ الْمُسْلِمِ هُوَيْتِهِ الْحَقِيقِيَّةِ، فَفِي عَصْرِنَا الْحَاضِرِ تَرَى مِنْ أَيِّ مَوْقِعٍ يَجِبُ أَنْ يَتَحَرَّكَ الدَّاعِيَةُ لِمَجَابِهِ الْغَزوِ الْثَقَافِيِّ؟ وَعَلَى أَيِّ طَرْفٍ يَقْفَ فيَ المَرْكَةِ الْثَقَافِيَّةِ مَعَ هَذَا الْاسْتِعْمَارِ؟ أَنْتَ كَمُفَكِّرِ إِسْلَامِيٍّ هَلْ تَرَى أَنَّ الْمَرْحَلَةَ تَقتَضِي إِعَادَةَ الْعَنَاصِرِ الَّتِي حَدَّدَهَا مَوْقِفُ الْأَفْغَانِيِّ أَوْ مُحَمَّدِ عَبْدِهِ؟

﴿ فِي الْحَقِّ أَنْ هَذَا السُّؤَالُ وَجِيهٌ جَدًّا، وَهُوَ يَحْكِي جَمْلَةَ الْمَوَاقِفِ وَالرَّؤْيَى الَّتِي اتَّخَذَهَا رَمُوزُ عَصْرِ النَّهْضَةِ الْآخِيرَةِ الَّتِي حَدَثَتْ فِي أَوَّلِ أَعْوَالِ الْقَرْنِ الْعَشِيرِ عَشَرَ وَأَوَّلِيَّاتِ الْقَرْنِ الْعَشِيرِ اتِّجَاهَ الْحَضَارَةِ الْغَرْبِيَّةِ، وَكَانَ هَذَا شَأْنًا مَطْرُوحًا باسْتِمرَارِهِ عِنْدَمَا شَعَرَ الْعَرَبُ وَالْمُسْلِمُونَ بِالْفَرَاغِ إِبَانِ انْهِيَارِ الْكَيَانِ الإِسْلَامِيِّ الْكَبِيرِ، حِيثُ نَشَأَتْ هَذِهِ

الاتجاهات الثلاثة تدعوا تماماً - كما عبر عنها السؤال - إلى اتجاه الالتحام والانسياق الكامل في مناهج الحضارة الغربية، والاتجاه المعادي كلياً للحضارة الغربية والانغلاق تماماً من أجل الحفاظ على الهوية، والاتجاه الثالث الذي نسميه بالاتجاه الانتئائي والذي مثله بصورة دقيقة عبد الرحمن الكواكبي والشيخ محمد عبده والسيد جمال الدين الأفغاني وعدد كبير من المفكرين الذين كانوا يدركون أن إنتاج حضارة إنسانية وإنتاج مجتمع إسلامي جديد لا بد أن يستند إلى هذا الاتجاه الانتئائي.

من وجهة نظرنا، هذه مسألة مطروحة منذ أكثر من مائة عام على أفكار عصر النهضة، فما زالت أفكار عصر النهضة تطرح ذاتها، وما زال كل بحث لتجديد الحضارة الإسلامية لا بد له أن يقف عند هذه النقطة وأعني بها نقطة العلاقة مع الغرب. ونحن من وجهة نظرنا نرى الاتجاه الذي سميته بالانتئائي هو الاتجاه الموضوعي المدرك للعناصر التي يجب توفيرها للتقدم، وهو الاتجاه الذي يفرض نفسه في هذه الرحلة الراهنة. نحن كمسلمين ينبغي أن نحافظ على هويتنا الإسلامية، ولكن في الوقت نفسه يجب أن نتذكر أن الهوية نفسها ليست مخلوقاً ثابتاً مستقراً غير قابل للتطور والتغيير، فالهوية أيضاً متغيرة، ولكن يوجد في داخل هذه الهوية عناصر من الثبات لا يجوز أن تتخل عندها، ولا يكون التمسك بها مضرًا في السعي نحو إنتاج حضارة جديدة.

الحفاظ على الهوية لا يمنع من التفاعل مع الحضارة الغربية. ونذكر ذلك إبان النهضة الأولى في العصر العباسي التي كانت حريصة على التواصل مع التراث اليوناني ومع التراث الهندي والروماني والتراثات العالمية الأخرى، بصورة تكاد تشعر أن هذا التفاعل هو شرط من شروط إنجاز حضارة، لا يمكن أن يتم إنجاز حضارة بمعزل عن استحضار أسباب تفتح وقيام الحضارة الغربية الراهنة للأخذ بالموجبات الموضوعية وليس للأخذ بالموجبات الفلسفية والأخلاقية، أو يعني ما أسميه بتحول هذه الحضارة الغربية الراهنة أمامنا إلى مادة استهلاك فحسب، وهذا هو معنى حوار الحضارات، وهذا الحوار مقدمة ضرورية لإنتاج حضارة إسلامية، خصوصاً على

صعب العلوم التطبيقية التي لا هوية لها. فيجب أن نتبه أن المعرفة الموجودة هنا هي ذات هوية وذات معطيات معرفية علمية لا هوية لها، خصوصاً في مجالات العلوم التطبيقية.

ثم إنني أقول: إن العلوم الإنسانية كعلم الاجتماع والنفس والفلسفة، توجد فيها عناصر إنسانية لا يمكن أن تتجاهلها أيضاً، ويوجد فيها عناصر تخص هوية الشعوب التي تنتجهما، ونحن مسؤولون عن تمثيل هذه العلوم، حيث يمكننا تمثيلها من إنجاز علومنا الإنسانية وخاصة في ما يتعلق بنظرتنا للكون والحياة والإنسان. ويوجد العنصر المتعلق بالمجتمع نفسه وهو عنصر الحرية وعنصر إعادة الاعتبار للفرد، وهذه يركز عليها تركيزاً دقيقاً وكثيراً أيضاً، حيث في اجتماعنا الإسلامي - كما قلت - يوجد ما أسميه بطبع القبيلة التي لا تعطي للفرد المكانة التي يستحقها، فالمكانة هي للجماعة دائمًا، أما الفرد فهو مسحوق أمام الجماعة. إذاً لا بد من الاستفادة من الحضارة الغربية في ما أجزته على مستوى الحرابيات الفردية أيضاً. ولا يجوز هنا أن نغفل عن أن الحرابيات الفردية لا تعني الانفلات من القيود ولكن تعني أن الفرد جزء فاعل في إنتاج المجتمع كله، وفي إنتاج المنجزات العلمية والفنية والأدبية. فهذا الفرد بحاجة إلى الحرية وهو بحاجة أيضاً إلى الاعتراف به من داخل المجتمع، فإلى أي مدى المسلمين بحاجة إلى ذلك؟ أعتقد أن الحاجة كبيرة وملحة لأن يكون للفرد مكانته وحرابيته واستقلاله دون أن يؤدي ذلك إلى أفراد منفصلين ومنعزلين، لأن هذه الحرية تعود بدورها فتتسع حلقات تواصل داخل المجتمع الإسلامي، لكنها حلقات تواصل فاعلة وحيوية ومؤثرة على إنتاج المجتمع الإسلامي المنشود.

التنمية أساس تحولات القوة في العالم الإسلامي

﴿ اسْمَحْ لِيْ أَنْ أَنْتَقُلْ إِلَىْ مَوْضِعْ آخَرْ، وَإِنْ كَانَ هَذَا الْمَوْضِعُ لَا يَنْفَكُ بِلَ يَرْتَبِطُ بِهَا تَحْدِيثُمْ بِهِ، وَهُوَ مَوْضِعُ حَرْكَةِ الْفَكْرِ الإِسْلَامِيِّ وَإِلَىْ أَيِّ مَدِيْ يُمْكِنُ لَهُ أَنْ يَكُونَ فَاعِلًاً فِي التَّغْيِيرِ الإِسْلَامِيِّ وَدُعْنِي أَبْدَأُ مِنَ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا أَسْتَطَعْتُمْ مِنْ

فُوَّةٌ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ ... ﴿الأنفال: ٦٠﴾ فالملاحظ من الآية الكريمة أنها لم تحصر القوة في القوة العسكرية كما يفهم ذلك الكثير، وإنما جاءت تفيد الإطلاق والشمول؛ فالقوة التي دعا إليها القرآن الكريم تتتنوع إلى القوة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وأيضاً الفكرية، فهل لسماحتكم أن يبين ما ميزة قوة الفكر؟ وكيف له أن يكون قوة أو بعبير آخر: أني لها أن تتعكس على حيوية وفاعلية مناهج التغيير الإسلامي؟

لا شك أن الآية القرآنية هنا تعالج مسألة أو حدثاً تاريخياً، يدعو الله المسلمين فيه إلى إعداد القوة في المواجهة الظالمة التي كان المسلمون يتلقونها من المشركين، ولكن كما نعلم فإن خصوصية المورد لا تخصّص الوارد، وهذه الآية يصح أن توجه للمسلمين في كل عصر من العصور مع متغيرات في مفهوم القوة التي أشرتم إليها، لأن القوة في مرحلة ما تتركز في المجال العسكري، وفي مرحلة ما تتركز في المجال الاجتماعي والسياسي والعلمي والاقتصادي والثقافي وإلى ما هنالك، فإذاً هذه الآية مستمرة في مخاطبتها المسلمين.

علينا كمسلمين أن ندرك ما هي عناصر القوة التي يحتاجها اجتماعنا الإسلامي الراهن، وعلينا أن ندرك أن عالمنا المعاصر يوجد لديه معايير لهذه القوة لا أريد أن أقول: إنها تبتعد كثيراً عن المفهوم المادي لهذه القوة والمفهوم العسكري لها، فبكل أسف إحدى التغرات الكبيرة في الحضارة الغربية المعاصرة أنها ما زالت تعتمد القوة العسكرية كوسيلة من وسائل السيطرة على المجتمعات الأخرى، ولكن لا أعتقد أن هذه الوسيلة وحدها هي الوسيلة المطلوبة لتعزيز قوة الأمة ما لم تكن مرتبطة بمنجزات متكاملة على صعيد العلوم وعلى صعيد التنمية أيضاً.

الأمر الذي أرجح أنه يشكل أولوية السعي إلى امتلاك القوة في عالمنا الإسلامي هو تنشيط العلوم من جهة والإنجازات على مستوى التنمية الاقتصادية والبشرية أيضاً، وهذه التنمية حاجة ملحة للمجتمع الإسلامي في عصرنا الراهن. وأتذكر وأنا أستعرض هذا المفهوم - وهو مفهوم الأمة - أننا أمة بالرغم من أن الله سبحانه وتعالى

أفاض عليها ثروة غير عادية وثروة استثنائية، هي ثروة النفط الذي يحتاجه العالم، لم تستطع أن تتحقق من خلال هذه الثروة درجة من التنمية تجعل منها أمة مستقلة، فهي باستمرار أمة بحاجة إلى الآخر، وهذه الظاهرة المؤسفة هي بالواقع نتاج خلل سياسي أيضاً لم يمكن لهذه الأمة أن تتحقق نوعاً من الوحدة إن لم أقل الوحدة الشاملة، ولم تستطع أن تتحقق نوعاً من التكامل الاقتصادي الذي يمكنها من تحقيق ثورة إنتاجية وثورة تنمية، بالرغم من توفر العناصر الأساسية لديها على هذا الصعيد، كتوفر الأرض والثروة والثروة وتوفّر الإنسان، باعتبار أن للتنمية عناصر ثلاثة هي: (الأرض والثروة والإنسان)، وهي أمور تتوفر في العالم العربي وفي العالم الإسلامي. لم يقم هذا التكامل الذي يمكن للأمة أن تكون مكتفيةً بذاتها وليس بحاجة إلى الدول الأخرى في مجال حاجاتها الضرورية، ولا يمكن أن تكون هناك أمة قوية تحتاج في كل ضرورة من ضرورات حياتها إلى الآخرين.

إذن، عنصر القوة الأساسية في نظرنا هو قيام التنمية على مستوى العالم الإسلامي، وهذا يتطلب وجهة سياسية تقود هذه التنمية وتجعل منها أمراً حقيقةً ومحتمماً، فبذلك يتتوفر عنصر أساسى من عناصر القوة. وهذا العنصر إذا توفر فإنه يسرّع اتجاه الأمة نحو الكفاية من جهة، ويسرع خطوة الأمة نحو امتلاك مصادر القوة الأخرى سواء منها العسكرية السياسية الاجتماعية وغير ذلك من عناصر القوة التي تحتاج إليها، والتي استطاع الغرب أن يحققها. ولنلاحظ مثلاً أن الغرب رغم أن كل دولة من دوله هي دولة متمكنة وقدرة أن تعيش بمفردها، مع ذلك نشأ الاتحاد الأوروبي، وهو نوع من التكامل الجديد الذي يضيف إلى الأمم الأوروبية عناصر قوة جديدة؛ فكم بالأحرى أن تكون هذه الوحدة موجودة على مستوى العالم العربي على الأقل، كجزء من العالم الإسلامي. وهي لو توفّرت على مستوى العالم العربي والإسلامي فيما بعد فإنها برأيي ستجعل المسلمين القوة الكبرى في العالم.

البديل الإسلامي أم مشروع المواجهة الحضارية؟!

﴿ يرى بعض الكتاب والمفكرين الإسلاميين أن ضروريات التجديد الثقافي تكمن في صياغة البديل، معتبراً أن الفكر الإسلامي لم يعد بحاجة إلى أن يوازن بين الإسلام وغيره، وأن الإسلام دين يتماشى مع كل زمان ومكان، بل نحن بحاجة ماسة في الانتقال إلى مرحلة التحدي التي نحن نعيشها. ويعتبر أن على كل مفكر أن يكون على استعداد كافٍ لإقناع الأمة بأننا البديل الحضاري المناسب، وأننا الأقدر على تقديم الفكر السليم والثقافة الصحيحة والحضارة القوية وال عمران الأكيد.﴾

فالسؤال الذي يجب أن يوجه لكم معاشر المفكرين، هل ترون أننا مؤهلون لأن نجتاز بالأمة حاجز التخلف؟ أي بعبارة أخرى: هل نمتلك الوسائل لتقديم البديل الإسلامي أمام كل ما قدمه الغرب؟ وهل هناك من عناصر لنجاح هذا المشروع؟

﴿ علينا أن نفكر في أولويات تسبق تطلعاتنا إلى منافسة الغرب أو الانتصار عليه، وليس هدف الحضارة الإسلامية أو هدف النمو والتقدم الإسلامي - من وجهة نظري - أن يحقق انتصاراً على الغرب، إنني أعتقد كمسلم وأتبني روؤية وفلسفة وتوجه الإسلام نحو هذا العالم، وأعتقد أنني كمسلم ينبغي أن أحقق نموذجاً حضارياً غير صدامي، بل إنسانياً يستطيع أن يجد فيه الغرب حاجاته وليس التحديات فقط. وبهذا المعنى أظن أن المسلمين بحاجة إلى ثورة أو نقلة حيوية على مستوى الاجتماع الإسلامي قبل أي تفكير في التصدي للحضارات الأخرى أو للطموح نحو إحلال حضارتنا الإسلامية مكان حضارات أخرى؛ لذلك لا بد من إصلاح حقيقي في الفكر الإسلامي نفسه، ويبداً هذا الإصلاح من وجهة نظرى في مواجهة ظاهرة مؤسفة قائمة في الاجتماع الإسلامي، وهي حاجة المجتمع إلى العلم والمعرفة، وربما ووجهنا بأرقام من إحصاءات تدل على أن نسبة الأمية داخل المسلمين تتجاوز الخمسين بالمائة، وهذا بحد ذاته أمر محبط يشعرنا باليأس والإحباط. كم نحن بحاجة إلى أن نتجاوز مرحلة الأمية أو لا؟! أي بمعنى أن يكون المجتمع الإسلامي مجتمعاً متعلماً، لأن أي خطاب يتوجه فيه

المفكر المسلم إلى العالم الإسلامي لا يصل إلا إلى نخب قليلة في هذا العالم؛ فكيف يمكن أن يكون الفكر الإسلامي الجديد الموجه والذي يحضر إلى نقلة حضارية أن يكون فاعلاً في مجتمع نصفه أميون؟! والنصف الآخر من المتعلمين فيه هم شبه متعلمين أيضاً، ونصف المتعلمين فيه لا يمتلكون إرادة النهضة؟! وبالتالي لا بد من ورشة عمل كبيرة على مستوى العالم الإسلامي تشكل نقلة في نمو هذا الاجتماع، بحيث يغدو للمثقف والمفكر المسلم قاعدة واسعة عندما تطرح الأفكار الإستراتيجية والأفكار الكبيرة، بحيث يتلقاها هذا المجتمع ويبداً بتحويلها إلى مؤسسات وعناصر إنتاج وتغيير وتفاعل، هذا ما ينبغي أن نفكر فيه أولاً. فالمهم هو الانبعاث الحضاري وشروطه التي تتعلق في تهيئه المجتمع إلى أن يكون مجتمعاً قابلاً للقيام بهذه النقلة.

الفكر الإسلامي وحده يمكن أن يكون مؤثراً وفاعلاً ولكن بدرجات قليلة جداً.

إذا لاحظنا مثلاً كتاباً يصدر عن مفكر إسلامي يعالج فيه مثل هذه الشؤون التي تكلمنا عنها، فإن كان هذا الكتاب ناجحاً جداً فإن قراءه لا يتجاوزون ثلاثة آلاف فرد في المجتمع - على الأقل عربي - عدد سكانه يتجاوز مائتين أو ثلاثة مليون نسمة، هذه مسألة لا يجوز أن نغض النظر عنها، ولا يجوز إطلاق وصف النقلة الحضارية حينما تتم وسط قلة قليلة من أبناء هذا العالم العربي، فهم يتداولون أفكارهم ويتناقشون وينتقلون فيها، ويتفقون حولها. إن المطلوب نقلة في طبيعة الاجتماع لتتوفر العناصر الضرورية والكافية والعدل والعلم للأمة على النحو الذي يمكن النقلة الحضارية أن تقود نقلة الأمة، وليس نقلة نخبة صغيرة.

الفكر العربي الإسلامي وقضايا العولمة

❖ حيال موضوع العولمة، وخلال تبعنا لاتجاهات الفكر العربي، وخاصة السياسي، أمام موضوع العولمة وإشكالياته وتحدياته ومبرراته، نجد الفكر العربي ناشطاً في قراءة العولمة والاحتراك بها، وبتفسيرها وتحليلها والتنبؤ بنتائجها وتداعياتها، لكن ألا تجد أن

الفكر العربي في أزمة وفي عجز عن القيام بدوره الجوهرى في صوغ تيارات للرأي العام في المجتمع العربي وإنماجها؟

لَا أوافق تماماً على القول: إن الفكر العربي عاجز عن التعامل مع واقع العولمة، وأدين كثيراً من اتجاهات الفكر العربي التي تحاول أن تهجو العولمة وكأن العولمة فكرة، نأخذ بها أو لا نأخذ بها، نمتدحها أو نهجوها، فالعولمة ليست فكرة بقدر ما هي واقع زاحف لا يمكن تفاديه مطلقاً إلا في التعامل معه. نعم لا شك أن الفكر العربي يواجه الكثير من الإحباط والشعور بالعجز عندما يرى تدفق العولمة وتدفق الإعلام والمعلومات، ويجدد هذا التأثير الفاعل للدول القوية في ساحة العولمة، فيأتي الفكر العربي أحياناً ليطلق مقولاته ضد العولمة وهذا لا يكفي؛ فالعولمة واقع قائم ولا يمكن تفادي سلبياتها وتأثيراتها المخيفة على عالمنا العربي والإسلامي إلا من خلال الدخول فيها، ومن خلال التأثير فيها، وهذا ينقصه الكثير من الإمكانيات التي لا تتوفر لنا، ولنبدأ بالإمكانية الأساسية، وهي الإمكانية السياسية، حيث لا يوجد في عالمنا العربي قرار سياسي واحد، ولا توجد رؤية سياسية واحدة؛ فكيف يمكن إذاً أن ندخل في العولمة من جانبها السياسي؟!

العولمة أيضاً ذات مظهر علمي وتقني، ونحن فيها هو متوفّر لدينا نشعر بإحباط وعجز عن قدرتنا عن التأثير في هذه العولمة، لذلك نعود إلى موضوع التنمية والنمو الداخلي دون أن نهمّ بطبيعة الحال القدرات المتاحة لنا لأن نكون مؤثرين في هذه العولمة، وهي قدرات متيسّرة بالحدود الثقافية مثلاً. يمكن للمثقف العربي والإسلامي أن يكون مساهماً في إنتاج المعطيات الفكرية والثقافية للتعاطي مع هذه العولمة. ويمكن للمفكرين الإسلاميين أن يتّجروا فكراً قد يرشد ويقود إلى صورة أفضل، أو إلى الصورة الأقل سوءاً في التعامل مع العولمة، ولا أعتقد أن مفكراً إسلامياً بوسعيه أن يطلب من المسلمين أن يوقفوا التعامل مع العولمة وهي زاحفة شاءوا أم أبوا، لكن يمكنه في الوقت نفسه أن يشير إلى المخاطر والاتجاهات التي يمكن التعاطي معها من خلاها.

بهذا يمكننا أن نكون قد قللنا من حجم الأضرار التي تتعكس على الشعوب الضعيفة جراء انتشار العولمة. فلا بد لنا أن نقرّ بأن العولمة ساحة عالمية كبيرة، المؤثر الحقيقي فيها هم الأقوياء وهم المتحدون والمتوجون أيضاً، ولذلك يضخون ثقافاتهم بصورة أيسر مما يتاح لنا نحن أمام ثقافتنا، ولكن هذا معناه أن لدينا انترنت نستطيع من خلاله أن نبث ثقافتنا وقراءتنا للأحداث ويكون ذلك مؤثراً ومفيداً في ظل مشروع نهضوي كامل على مستوى العالم العربي وربما على مستوى العالم الإسلامي فيما بعد. فلا يجب أن يتوقف هذا المشروع، ولا ينبغي أن يقال: أن العولمة لم تعد تتيح لنا إنجاز مشروعات على مستوى العالم العربي والإسلامي، بل لا بد من متابعة السعي نحو إنجاز هذه المشروعات التي تتعلق بمشروع التكامل والنهضة الاجتماعية والاقتصادية، وفي تجسيد وتنمية الرؤية الحضارية لشئون عالمنا المعاصر.

راشد الغنوشي ومقدمة مثالية الفكر الإسلامي

❖ في موضوع عجز الفكر العربي تحدث الأستاذ راشد الغنوشي في عام ١٩٨٢ في مقالة نشرها تحت عنوان (الفكر الإسلامي بين المثالية والواقعية)، حيث راح يعتقد أن العقلية المثالية التي ينظر الإسلاميون من خلالها إلى واقعهم هي أحد الأسباب الرئيسية المسؤولة عن عجزهم في استيعاب ذلك الواقع وطاقاته المتحركة، وتوليد فكر إسلامي يقدم للمسلم وعيًّا صحيحاً بذلك الواقع، وقدرة على تسخير طاقاته لصالح مشروعه الإسلامي الحضاري. ما مدى تفاعلكم مع ما ذهب إليه الغنوشي؟

⇨ إلى حد ما، كلام الغنوشي حول الفكر المثالى كلام جوهري وأساسي. نحن نعم منشدون إلى المثالية في التفكير، ومن مظاهر المثالية ما تمت الإشارة إليه في هذه المقابلة، من أننا أمّة ذات حضارة تاريخ ومعطيات، وبالتالي فإننا أمّة تستحق أن تستعيد هذه المعطيات وهذه الحضارة وهذا التاريخ دون أن يكون هذا الكلام قد مر في شبكة الواقع، وفي قنوات الواقع الذي يعالج مشكلات حقيقية كمشكلات التخلف والتراجع على مستوى العالم

الإنساني. لا يوجد في النظرية الإسلامية مشروع شبه متكامل، بل يوجد لدينا وعد أن الإسلام هو الحل، ولكن لا يوجد لدينا برنامج يواجه الواقع والمعطيات ومظاهر التخلف ويضع حلولاً لها على مستوى العالم الإسلامي. وبهذا المعنى نحن مدعوون درجة أعلى من الواقعية، ومن التخفيف من وطأة هذا الخطاب الإسلامي ومثاليه وطموحاته التي لا تمر عبر شبكة الواقع الذي يحيط بنا والذي نغرق فيه.

الثورة الإسلامية في إيران وتحديات النهضة أمام الفكر الشيعي المظلوم

❖ دعني انتقل في الكلام في هذه المحطة الأخيرة، إلى النهوض في الفكر الإسلامي الشيعي وامتداده في العالم الإسلامي. يقول راشد الغنوشي: كان لانتصار الثورة الإسلامية في إيران أن أطلق موجة عاتية من الفكر الشيعي اجتاحت عدداً كبيراً من مثقفي العالم ومثقفي السنة. وفي غمرة الحماس لانتصارات الثورة كانت تجد أفكار هؤلاء الرواد - الصدر ومطهرى وشريعتى - بل حتى التراث الشيعي، صدى متعاظماً. فكيف تقرأ ذلك وخاصة أنتم من عاصرتم هذه المرحلة من عهد السيد الشهيد باقر الصدر رحمه الله إلى انتصار الثورة الإسلامية في إيران، إلى هذا الانفتاح الذي نشهده اليوم؟ خاصة أن هؤلاء الكتاب المعاصرين ينظرون ويعتبرون أن انتصارات هذه الثورة قامت مقام كاسحات الشلوج أمام الفكر الشيعي، تفتح في وجهه الطريق فيتقدم دون مقاومة تذكر. فبأي عين تنظرون إلى نهوض الفكر الشيعي؟ وهل ترون ما رأى الغنوши وأمثاله من الكتاب؟ علمًا أن ما قاله الغنوши هو رأي الكثيرين من الشباب المثقف من الجيل الجديد. ولكن عند مراجعتنا لحركة النهضة والإصلاح على يد السيد جمال الدين الأفغاني وبقية المفكرين في عصره أو بعده بقليل، نرى أن هؤلاء أحدثوا هزة في الوسط العربي والإسلامي، بل حتى الغربي، حتى لقد اعتبر أحد المستشرقين الفرنسيين (آرنست رينان) أن الأفغاني كابن سينا أو ابن رشد في حركة فكره وتأثيره؟

﴿ هـ هذه مناسبة للتذكرة والتذكير بأن الرؤية الشيعية والفكر الشيعي كان مظلوماً في التاريخ الإسلامي، وخصوصاً في الحقبة الأخيرة من التاريخ الإسلامي، وأعني بها حقبة الدولة العثمانية. كان الفكر الشيعي ينمو خارج دائرة التفاعل الذي تتيحه الحرية للمذاهب الأخرى عبر هذه المراحل الأخيرة من مراحل الكيان الإسلامي. والثورة الإسلامية جاءت لتشكل نوعاً من الانفجار التاريخي للفكر ظل مضطهدًا ومحاصراً داخل المذاهب وحتى داخل الإسلام نفسه. وهذا معلم أساس من معلم قيام الثورة الإسلامية. .

ولكن لم تقم الثورة في إيران بوصفها ثورة شعبية فحسب، والتراث الذي اتكأت عليه الثورة في إيران هو تراث إسلامي عريق. هي ثمرة الصحوة الإسلامية التي لم تكن شيعية فقط، بل كانت سنية أيضاً وكانت في إطار الاجتماع الإسلامي كله. فإذا بهذه الثورة التي كان يمكن أن تقوم في مصر أو في دولة إسلامية أخرى، تقوم في إيران، و يجعل قيامها المسلمين عموماً والمفكرين خصوصاً ينظرون بعين الدهشة والإعجاب إليها؛ ذلك أنهم لم يكونوا على تواصل حقيقي مع الفكر الشيعي وتفاعلات هذا الفكر ودوره في إنجاز أهداف الصحوة الإسلامية.

قامت الثورة في إيران؛ فكان لها تأثير، وهي التي دفعت عدداً من المفكرين إلى مراجعة الفكر والفقه والتاريخ الشيعي؛ كي يتفهموا ما هي العناصر التي مكّنت من أن تقوم. إنني أظن بأن هذه الفرصة الإيجابية التي أتاحتها الثورة الإسلامية أمام الفكر الشيعي يجب الاستفادة منها أولاً لإنصاف المذهب الجعفري الشيعي من جهة، ولإزالة الأفكار العالقة لدى كثير من المذاهب الإسلامية حول طبيعة الفكر الشيعي الذي كان يمارس الاعتراف داخل المجتمع الإنساني؛ الاعتراف الناطق أحياناً، والصامت أحياناً آخر، يقع على عاتقه في هذه الفترة أكثر من أي فكر أو اتجاه آخر أن يضطلع بقيادة النهضة الإسلامية، ليس لأن للشيعة دولة وهي الجمهورية الإسلامية الإيرانية، فهذه دولة وهذا إنجاز ما سياسي له أهميته الكبرى ويطلب أن يكون هناك تصميم

عقائدي وتصميم فكري على إنجاز هذا النموذج بوصفه نموذجاً إسلامياً، وبوصفه أيضاً نموذجاً يتخذ الفكر الشيعي نموذجاً له لتقديم النموذج أمام المسلمين جميعهم. ولكن أيضاً علينا نحن الذين نعتنق المذهب الشيعي أن نشعر أننا أكثر من أي فترة أخرى قادرون على المساهمة على إقامة النهضة الإسلامية بصورة كاملة. قادرون على أن يكون لنا دور فاعل في قيام النهضة الإسلامية. ومن الملاحظ أنه بعد قيام الثورة الإسلامية ونجاحها هناك تداعيات إيجابية كالتي أشرتم إليها عند راشد الغنوشي وغيره من المفكرين الإسلاميين، ولكن أيضاً هناك تداعيات سلبية حصلت اتجاه هذه الثورة، وذلك منها الفرق والتيارات المتشددة التي اعتبرت إن مثل هذه الثورة هي ثورة صالح المذهب الشيعي. ولم يدركوا أن هذه الثورة هي لصالح النهضة الإسلامية ككل. وبالتالي كان من أثر هذه التداعيات أن نشأت موجة عنف داخل بعض المذاهب الإسلامية ما يطلق عليها الأصولية الإسلامية وما يطلق عليها التيارات السلفية الإسلامية التي كان أحد أمثلتها أفغانستان، وما بات يجري على مستوى العالم الإسلامي من مظاهر عنف باسم الدين وباسم الإسلام. وكان هؤلاء يظنون أن محاكاة الثورة الإسلامية لا يكون إلا بهذه الدرجة من العنف، وهذه بنظري نكسة كبيرة للمشروع الإسلامي الكبير.

نحن في المذهب الشيعي مطالبون بأن ننجح نموذجنا الإسلامي الحقيقي الذي لا يتخذ العنف وسيلة بحد ذاتها أو هدفاً مطلوباً بحد ذاته. علينا أن نساهم في إصلاح مشروع النهضة، وأن نواجه ظاهرة العنف باسم الإسلام، أي باسم الدين، والتي تضر ضرراً بالغاً بمشروع النهوض الإسلامي الذي نفكر فيه. فنحن نلاحظ أن هناك تراجعات، فالعالم الإسلامي منذ عقدين من الزمن كان في مرحلة أكثر تفاؤلاً، وأكثر نضجاً مما هو عليه في مواجهة تيارات عنف نشأت في العالم الإسلامي، والتي لا يمكن أن تتحقق هذا المنقلب المرجو في حضارة المسلمين وفي تقدمهم وفي إقامة كيان مستقل لهم. ولكنني أعتقد أن في العالم الإسلامي اليوم من أصبحوا، رغم انتهاهم إلى مذاهب

آخرى غير المذهب الشيعي، أقدر على التفاعل مع الرؤية الشيعية ومع التصور الشيعي ليس للتاريخ فحسب بل للمستقبل أيضاً. ونحن قد نختلف على التاريخ، وهذه مسألة قائمة منذ نشوء التيارات السياسية في عصر الخلافة الأولى ونشوء المذاهب الإسلامية في عصور متقدمة عليها أو تالية لها. وهذا بحد ذاته لا يجوز أن يكون سبباً من أسباب الصراع داخل الكيان الإسلامي، والشيعة مؤهلون أن يلعبوا دوراً أساسياً في نشر الفكر التوحيدى، وفي نشر العناصر الضرورية لقيام نهضة إسلامية تهدف ليس إلى تقوية كيان الشيعة بقدر ما تهدف إلى وضع مداميك قوية لهدف التجدد الحضاري لل المسلمين بـأجمعهم.

✿ المفكر الإسلامي والشاعر اللامع والمستشار القضائي الكبير العلامة السيد محمد حسن الأمين! لا يسعني في هذا المقام إلا أن أقدم لسماحتكم جزيل الشكر على ما أوليتموني به من الاهتمام والتفاعل، وأرجو أن لا تكون قد أخذت من وقتكم الثمين، وأرجو أن تتبع هذه المقابلة وهذه المطاراتحات الفكرية مقابلات أخرى في المستقبل، فإن الأمة الإسلامية في حاجة ماسة لإثارة هذه المسائل مع سماحتكم، والاستفادة من رأيكم، خاصة ونحن نعيش في خضم التحديات بكل أنواعها. أكرر شكري لكم. ◇ و أناأشكرك على إثارتك لأهم المسائل الفكرية، والحقيقة لا أراني مبالغأ حينما أقول: إن ما قدمتموه هو أرقى ما واجهني من الأسئلة.

حرية الدين والعقيدة في الإسلام

مطالعة فقهية

الشيخ محسن كديور (*)

ترجمة: علي الوردي

تمهيد

تعني حرية العقيدة والمذهب فيما تعني: امتلاك حق الاختيار بالتمسك بأى عقيدة أو مذهب، كما تعني: حرية إبراز العقيدة وبيانها، ومارسة الطقوس والشعائر المذهبية، وتعليم المبادئ الدينية للأطفال والناشئة، وتعني كذلك: حرية الدعوة والتبلیغ وترویج التعالیم والقيم الدينیة في المجتمع، وحریة إنشاء دور العبادة، كذلك تعني: حریة ترك الإيمان والخروج من الدين (الارتداد)، وترك الممارسات الدينية ونقدھا، بشرط أن لا يؤدي ذلك إلى التعدي على حقوق الآخرين ومصادرة حریاتهم والإخلال بالنظام والسلوك العام.

إنّ حرية المذهب والعقيدة إنما تتحقق في حال لم تحول ديانة الشخص وعقيدته - أيًّا كانت - إلى جريمة من شأنها مصادرة حقوقه الفردية والاجتماعية في الحياة.

(*) أستاذ جامعي وكاتب معروف، متخصص في الفلسفة والفكر السياسي، من إيران.

لقد اشتهر إسلامياً أنَّ الناس على ثلاث طوائف: مسلمين وأهل الكتاب وكفار. وكل طائفة من هذه الطوائف الثلاث مقيدة بجملة من القيود تجاه الأمور المذكورة - أي تجاه عناصر حرية العقيدة والمذهب - ومن ثُمَّ فإنَّ كل طائفة لا تتمتع، بشكل أو باخر، بحرية العقيدة والمذهب، بحسب المنظور الإسلامي طبعاً، ويمكن اكتشاف ذلك من خلال العودة إلى مجموعة من الآيات والأحاديث.

ومن وجهة نظر الكاتب فإنَّ حرية العقيدة والمذهب تتمتع بحسن عقلٍ، أي إنَّ هذه الحرية مدوحة ومضادة لدى العقلاء، والقرآن الكريم من خلال سبعة من غرر آياته الكريمة التي تتحدث عن طبيعة الدين القويم والعقيدة الصحيحة قد أفرَّ الكثير من الديانات والعقائد المتشرة هنا وهناك، وترك حرية اختيار العقيدة للناس، وتصدِّي بشدة للإكراه في الدين، ولم يشرع عقوبة دنيوية لمن أساء في اختيار العقيدة، بالرغم من أنه وعد المبطلين والمناهضين للحق بالعذاب الآخروي.

إنَّ الأدلة التي تبيح إعدام المرتد ساقطة عن الاعتبار لثلاثة أسباب، وإنَّ أحكام الذميين هي كأحكام الرقيق من الأحكام القرآنية التي تحكمها الظروف الزمنية.

وأما الجهاد فالمراد منه إزالة العقبات الكأداء المفروضة على المجتمعات غير الإسلامية لكي يتمكن الناس في تلك المجتمعات من ممارسة حرياتهم في اختيار الدين والعقيدة التي يشاؤون.

إذاً يمكننا من خلال التجديد في الاجتهاد، ومن خلال الاعتماد على المبادئ الأصلية للكتاب والسنة، الوصول إلى حرية العقيدة والمذهب في الإسلام.

إنَّ قبول التعددية والتنوع في العقائد والمذاهب من أبرز مقومات نظرية حوار الحضارات، وذلك لأنَّ الحضارات تمتلك ثقافات مختلفة، والثقافات المختلفة ناشئة من عقائد وديانات ومدارس مختلفة، إذن فحوار الحضارات لا يمكن تصوره بعيداً عن حرية العقيدة والمذهب.

إنَّ الثقافة السائدة في إيران - والتي تتبنى وتدعى لحوار الحضارات - تستمد جذورها

من الإسلام نفسه، في حين نجد أنَّ الفهم الظاهري للإسلام - سواء السائد أم الرسمي - لا يعكس عن الإسلام صورة يتبنى من خلالها حرية العقيدة والمذهب.

من هنا جاءت هذه الدراسة التي تأمل من خلالها تقديم قراءة جديدة عن الإسلام باعتباره مؤسساً ومتبيناً داعماً للتعددية الدينية وحرية العقيدة والمذهب.

ومن أجل الوصول إلى هذه القراءة لابد أولاً وقبل كل شيء من استعراض جملة من التساؤلات التي قد نستطيع من خلال الإجابة عليها تحديد موقف الإسلام من التعددية الدينية وحرية العقيدة والمذهب.

ما المراد من حرية العقيدة والمذهب؟ وما هو محل هذه الحرية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؟ ما هي الرؤية الإسلامية السائدة لموضوع حرية العقيدة والمذهب؟ وما الجدوى الدينية لهذه الرؤية؟ أي إلى ماذا تستند هذه الرؤية الإسلامية؟ وأساساً هل الحرية في العقيدة والمذهب ضرورية ومفيدة أم هي أمر عبئي يفضي إلى الفوضى؟ إنَّ ما نفترضه في هذه المقالة هو أنَّ الحرية في العقيدة والمذهب أمر إيجابي وضروري، والعثور عليه في الإسلام يتطلب مراعاة جملة من العناصر الدينية، كما يتطلب استنباطاً جديداً لمجموعة من الأحكام الفقهية.

ومشروعنا البسيط هذا يصب في ذات الاتجاه، وهو يتألف من عدة أقسام: أوها يتناول المصطلحات الرئيسية ويسلط الضوء عليها، وثانياً يتناول موضوع حرية العقيدة والمذهب من وجهة نظر إسلامية إلى جانب استعراض الأدلة المسافة لإثباته أو نفيه.

أما القسم الثالث فيكرس لإثبات إيجابية هذا الموضوع والفوائد المرتبة عليه. والقسم الرابع تنفرغ فيه لمراجعة النصوص الإسلامية واستخراج الجذور الدينية لموضوع حرية العقيدة والمذهب، بالإضافة إلى نقد الفهم التقليدي السائد.

ونظراً لأهمية الموضوع وحساسيته فإننا مستعدون لاستقبال جميع النقود والأخذات الموضوعية التي تؤخذ عليه.

توضيح المصطلحات وتفسيك المداخل

من جملة المفردات المستخدمة في هذا المقال: الحرية، والعقيدة، والمذهب، والإسلام، والفهم السائد، وإعلان حقوق الإنسان.

وبعد أن نسلط الضوء بشكل إجمالي عليها، نتناول موضوع حرية العقيدة والمذهب من زاوية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي حدد تعريفاً لكل واحدة من هذه المفردات.

الحرية: وهي حق نظري وتطبيقي يمتلكه الإنسان في جميع المجالات إلا في حال أدى ذلك الحق إلى التطاول على حقوق الآخرين أو كان مخلاً بالنظم والأخلاق العامة.
المعتقد أو العقيدة: وهي مجموعة الاتجاهات والنظريات والأراء والمعتقدات والأفكار (الأيديولوجيات) التي تكون لدى المرء رؤيته للكون والمجتمع والتاريخ والإنسان والدين والثقافة، ويشمل ذلك كل عقيدة محترمة وصحيحة ومفيدة وراجحة بالنسبة للمعتقد بها. حتى لو كانت هذه العقيدة باطلة أو كاذبة أو مضرة أو منحرفة في رأي الآخرين.

المذهب أو الدين: وهو كل عقيدة تتمحض عن رؤية شاملة للإنسان والكون، ببعديه المادي والغيلي إلى جانب منظومة من التعاليم والقيم الأخلاقية والعبادات والطقوس التي يرى صاحب هذه الرؤية أنّ تمسكه بهذه التعاليم والعبادات - التي جاء بها الرسل والأئمّاء - سيوصله إلى السعادة الدنيوية والأخروية.

حرية المعتقد: وهي أن يكون للإنسان حق الانتفاء لأي ديانة وعقيدة شاء، كما أنها تعني امتلاك الإنسان حرية التفكير والاعتقاد والتعبير والتعليم والترويج لعقيدته ومارستها مادامت هذه الممارسة لا تؤدي إلى التعدي على حقوق الآخرين أو تكون مخلة بالنظم والأخلاق العامة.

ونؤكد على أنّ حرية العقيدة لا يمكن لها أن تتحقق في حال أدت إلى مصادر حرق الآخر، سواء كان هذا الحق فردياً أم اجتماعياً، وليس مهمّاً طبيعة هذه العقيدة أو

نوعيتها، وإنما المهم فيها عدم التعدي على حقوق الآخرين.

حرية الدين والمذهب: وتعني امتلاك الإنسان حرية الانتهاء والتمسك بأي دين أو مذهب شاء، وتشمل حرية الانتهاء والتعبير والإعلان عن المذهب والترويج له وممارسة الشعائر والطقوس وتربية الأطفال عليها وتشييد دور العبادة، كما تعني هذه الحرية أن يكون المرء مختاراً في ترك المذهب والخروج من الدين (الارتداد) وترك ممارسة الشعائر والطقوس وال تعاليم الدينية ونقدتها والتصدي لها.

وكل ذلك متاح ويعني بهذه الحرية، إلا في حال أدى إلى التعدي على حرية الآخرين أو كان مخلاً بالنظام والأخلاق العامة.

إذاً فحرية الدين والمذهب - أي دين كان - إنما تتحقق في حال لم تعد تتجاوز أو تؤدي إلى مصادرة حقوق الآخرين الفردية والاجتماعية.

الإسلام: ويعني الإيمان بالله والمعاد وبنبوة محمد بن عبد الله ﷺ وأنه خاتم المرسلين من قبل الله تعالى.

القرآن الكريم: وهو عبارة عن منظومة الوحي الإلهي الذي أنزله على نبيه محمد ﷺ.
سنة رسول الله ﷺ: وتعني قول النبي و فعله و تقريره.

والقرآن والسنة يشكلان المصدر الأساسي للتشريع الإسلامي ولدين الإسلام بصورة عامة.

التسنن والتشيع: وهما أبرز المذاهب الإسلامية وأشملها.

فالتشيع يعني اتخاذ تراث أهل البيت ع وتفسيرهم مصدرًا ثالثًا يلي القرآن والسنة النبوية.

أما التسنن فلا يقر بعصمة شخص آخر غير النبي ﷺ، على الرغم من إقراره بسنة صحابة النبي والعمل بها.

الفهم السائد للإسلام: ويشمل كل ما فهم من الكتاب والسنة وانعكس في كتب الفقهاء والمتكلمين وعلى مستفهم، ومن ثم تحول إلى ثقافة إسلامية سائدة في أرجاء

العالم الإسلامي، بحيث يشكل انطلاقه لعمل المسلمين وممارساتهم، ويمكن التعبير عنه بالفهم التقليدي للإسلام.

وأغلب الأحيان يكون هذا الفهم سائداً في المجتمعات التي تسيطر عليها الحكومات الإسلامية.

وقد واجه هذا الفهم في عصرنا الحاضر الكثير من النقود والمؤاخذات من قبل المتدينين الإصلاحيين، وقد قدم هؤلاء فهماً جديداً للكتاب والسنّة (وسيرة أهل البيت عليه السلام في المذهب الشيعي).

مواثيق واتفاقيات حقوق الإنسان: وتشمل كل ما تم التوافق عليه وإقراره في المحافل الدولية من إعلانات ومواثيق وبروتوكولات تتعلق بحقوق الإنسان، (بحيث يحرز الميثاق موافقة كل الأعضاء من دول العالم أو الأكثريّة المطلقة)، ويكون هذا الميثاق بمثابة معيار لرصد أداء الدول في تطبيق حقوق الإنسان على أراضيها.

ويتمكن للدول الموقعة على الميثاق أو البروتوكول أن تضع شروطاً مقابل توقيعها أو توقيع من دون أي شروط.

إن بين أبرز المواثيق والعقود الدولية لحقوق الإنسان المتعلقة بحرية العقيدة والمذهب ما يلي:

المواضيع ١٩ و ٢٦ (البند ٢ و ٣) و ٢٩ (البند ٢) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

والمواضيع ١٨ و ١٩ و ٢٠ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية^(١).

(١) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان اعتمد بموجب قرار الجمعية العامة ٢١٧ (ألف د - ٣) المؤرخ في ١٠ كانون الأول / ديسمبر ١٩٤٨.

المادة ٢: لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحربيات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء، وفضلاً عنها تقدم فلن يكون هناك أي تمييز أساسه الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي لبلد أو البقعة التي يتسمى إليها الفرد، سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً أو تحت الوصاية

أو غير ممتع بالحكم الذاتي أو كانت سيادته خاضعة لأي قيد من القيود.

المادة ١٨: لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير دينه أو عقيدته، وحرية الإعراب عنها بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرًّا أم مع الجماعة.

المادة ١٩: لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقييد بالحدود الجغرافية.

المادة ٢٦: البند ٢: يجب أن تهدف التربية إلى إنباء شخصية الإنسان إنماء كاملاً، وإلى تعزيز احترام الإنسان والحراء الأساسية وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية أو الدينية، وإلى زيادة مجهود الأمم المتحدة لحفظ السلام.

المادة ٢٦: البند ٣: للأباء الحق الأول في اختيار نوع تربية أولادهم.

المادة ٢٩: البند ٢: يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقررها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير واحترامها ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي.

المعاهدة الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية:

اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بقرار الجمعية العامة ٢٢٠٠ (ألف) المؤرخ في ١٦ كانون الأول / ديسمبر ١٩٦٦.

المادة ٢: البند ١: تتعهد كل دولة طرف في هذه المعاهدة باحترام الحقوق المعترف بها فيها، وبكفالة هذه الحقوق لجميع الأفراد الموجودين في إقليمها والداخلين في ولايتها، دون أي تمييز بسبب العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو غير سياسي، أو العرق أو الاجتماعي، أو الثروة أو النسب أو غير ذلك من الأسباب.

المادة ١٨: البند ١: لكل إنسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما، وحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالطبع وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة.

٢ - لا يجوز تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره.

٣ - لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده إلا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.

٤ - تتعهد الدول الأطراف في هذه المعاهدة باحترام حرية الآباء أو الأوصياء عند وجودهم في تأمين تربية أولادهم دينياً وخلقياً وفقاً لقناعاتهم الخاصة.

المادة ١٩ : البند ١ : لكل إنسان حتى في الخادِي أيّ رأي دون مضائقه.

٢ - لكل إنسان حق في حرية التعبير، ويشمل هذا الحق حرفيته في التماس مختلف ضروب المعلومات والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين دونما اعتبار للحدود، سواء على شكل مكتوب أم مطبوع أم في قالب فني أم بأية وسيلة أخرى يختارها.

٣ - تستتبع ممارسة الحقوق المنصوص عليها في الفقرة ٢ من المادة واجبات ومسؤوليات خاصة، وعلى ذلك يجوز إخضاعها لبعض القيود، ولكن شريطة أن تكون محددة بنص القانون وأن تكون ضرورية:

أ - لاحترام حقوق الآخرين أو سمعتهم.

ب - لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة.

المادة ٢٠ : البند ١ : تحظر بالقانون أية دعاية للحرب.

٢ - تحظر بالقانون أية دعاية إلى الكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية تشكل تحريضاً على التمييز أو العداوة أو العنف.

ونشير إدناه إلى إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام الذي تم إجازته من قبل مجلس وزراء خارجية منظمة المؤتمر الإسلامي، القاهرة، ٥ أغسطس، ١٩٩٠ .

ونصت المادة الأولى منه على أن :

أ - البشر جميعاً أسرة واحدة جمعت بينهم العبودية لله والنبوة لأدم وجميع الناس متساوون في أصل الكرامة الإنسانية وفي أصل التكليف والمسؤولية دون تمييز بينهم بسبب العرق أو اللون أو اللغة أو الجنس أو المعتقد الديني أو الانتهاء السياسي أو الوضع الاجتماعي أو غير ذلك من الاعتبارات، وإن العقيدة الصحيحة هي الضمان لنمو هذه الكرامة على طريق تكامل الإنسان.

المادة ٩ :

أ - طلب العلم فريضة والتعليم واجب على المجتمع والدولة، وعليها تأمين سبله ووسائله وضمان

حرية العقيدة والمذهب في الفهم الإسلامي السائد

يقسم الناس بحسب دينهم وعقيدتهم إلى ثلات طوائف: الطائفة الأولى: المسلمين،

تنوعه بما يحقق مصلحة المجتمع ويتيح للإنسان معرفة دين الإسلام وحقائق الكون وتسخيرها لخير البشرية.

ب - من حق كل إنسان على مؤسسات التربية والتوجيه المختلفة من الأسرة والمدرسة وأجهزة الإعلام وغيرها أن تعمل على تربية الإنسان دينياً ودنيوياً تربة متكاملة متوازنة تبني شخصيته وتعزز إيمانه بالله واحترامه للحقوق والواجبات وحمايتها.

المادة : ١٠

الإسلام هو دين الفطرة، ولا يجوز ممارسة أي لون من الإكراه على الإنسان أو استغلال فقره أو جهله على تغيير دينه إلى دين آخر أو إلى الإلحاد.

المادة : ١٦

لكل إنسان الحق في الانتفاع بثمرات إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني أو التقني، وله الحق في حماية مصالحه الأدبية والمالية العائد له على أن يكون هذا الإنتاج غير مناف لأحكام الشريعة.

المادة : ١٨

أ - لكل إنسان الحق في أن يعيش آمناً على نفسه ودينه وأهله وعرضه وماله.

المادة : ٢٢

أ - لكل إنسان الحق في التعبير بحرية عن رأيه بشكل لا يتعارض مع المبادئ الشرعية.

ب - لكل إنسان الحق في الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفقاً لضوابط الشريعة الإسلامية.

ج - الإعلام ضرورة حيوية للمجتمع، ويحرم استغلاله وسوء استعماله والتعرض للمقدسات وكرامة الأنبياء فيه، ومارسة كل ما من شأنه الإخلال بالقيم أو إصابة المجتمع بالتفكك أو الانحلال أو الضرر أو زعزعة الاعتقاد.

د - لا يجوز إثارة الكراهية القومية والمذهبية، وكل ما يؤدي إلى التحرير على التمييز العنصري بكافة أشكاله.

المادة : ٢٤

كل الحقوق والحريات المقررة في هذا الإعلان مقيدة بأحكام الشريعة الإسلامية.

والثانية: اليهود والمسيحيون، والثالثة: سواهم من الديانات والمذاهب الأخرى. وقد أقر الإسلام - أو الفهم الإسلامي السائد - لكل من هذه الطوائف جملة من الأحكام والقرارات، وسنستعرض هذه الأحكام معتمدين على أبرز المصادر الإسلامية، ومن ثم نتحول إلى بيان أدلتها التفصيلية.

١. المسلمين وحرية الاعتقاد

الحق الذي يمتلكه المسلمون في الإعلان عن دينهم ومعتقداتهم وممارسة الشعائر الإسلامية بصورة فردية أو جماعية وتربية أبنائهم على الدين الإسلامي وترويجه والتبلیغ له، وبناء المساجد مما لا اختلاف عليه. كما للMuslimين الحق في نقد الأديان الأخرى وإظهار عيوبها وبيان أفضلية الدين الإسلامي عليها.

كما لا يحق لأي جهة أو فرد إكراه المسلم أو إجباره على ترك دينه ومعتقداته أو منعه من ممارسة الشعائر الدينية. وهذا كما قلنا مما لا اختلاف فيه ولا شبهة.

لكن هناك جملة من الأحكام، سنذكرها أدناه، لم تؤخذ فيها حرية العقيدة والمذهب بنظر الاعتبار، وهي:

أولاً: إنّ المسلم لا يمتلك حرية تغيير دينه، لأن يتتحول إلى المسيحية أو البوذية أو يكون ملحداً على سبيل المثال.

وال المسلم الذي ترك دينه تحت آية ذريعة سيحكم عليه بالارتداد، ومن ثمَّ سيواجه أقسى العقوبات.

إنّ المسلم الذي ولد واختار الإسلام عند بلوغه، أي المولود على فطرة الإسلام، إذا ارتد فستترتب عليه الأحكام التالية:

١- لا يقبل منه الإسلام. ٢- ويقتل إذا ظفر به. ٣- وتبين منه زوجته بنفس الارتداد

وتلزمها عدة الوفاة ^٤ - ويصير ماله ميراثاً لورثته المسلمين.

أما المسلم الذي لم يولد على فطرة الإسلام، أي لم يكن أبواه أو أحد هم المسلمين، والذي اختار الإسلام بعد بلوغه، إذا ارتد يستتاب إلى ثلاثة أيام، فإن تاب قبلت توبته، وإن لم يتوب في الثلاثة قتل، وبيان منه زوجته بمجرد الارتداد.

والمرأة المسلمة إن ارتدت، فأولاً: بانت عن زوجها في الحال من غير طلاق ولزمتها عدة الطلاق، وثانياً: تستتاب فإن تابت قبل منها وإن لم تتب حبست وأضر بها، وتستمر على هذه الحال حتى تتوب أو تموت.

فالنتيجة أنّ المسلم إن ارتد ولم يشا العودة إلى الإسلام، فإن كان رجلاً قتل، وإن كان امرأة حبست وأضر بها^(١).

وثانياً: إنّ المسلم لا يمتلك الحرية في إنكار ما أجمع عليه علماء الإسلام - ولو على المستوى النظري فقط - فإنه لو أنكر أمراً يعد ضرورياً في ذلك الزمان، واعتبر إنكاره جحوداً بالرسالة وتكذيباً للنبي ﷺ وإنقاضاً لشريعته، فهذا الشخص يعد مرتدًا وتطبق عليه أحكام المرتد حتى لو ادعى أنه لا يزال على الإسلام^(٢).

(١) ذكرنا هذه الأحكام بالاعتماد على فتاوى علماء الشيعة، ولمزيد من الاطلاع راجع:
الإمام روح الله الموسوي الخميني: تحرير الوسيلة ٤٩٤:٢، كتاب الإرث: موانع الإرث: الكفر:
المسألة ١٠.

آية الله السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي: مبانی تکملة المنهاج ١: ٣٢٤ - ٣٢٧، الارتداد؛ ١: ٤٩٤،
المسألة ٢٧١.

والمراد من الإضرار بها: أن تضرب أوقات الصلاة، وتستخدم خدمة شديدة وقمع الطعام والشراب،
إلاً ما يمسك نفسها، وتلبس خشن الثياب. (مبانی تکملة المنهاج: ٣٣١ - ٣٣٢).

واتفق فقهاء السنة على وجوب قتل المرتد مطلقاً (أي سواء كان ملياً أم فطرياً، رجلاً أم امرأة) في
حال عدم توبته، يستثنى من ذلك فقهاء الحنفية فإنهم أولاً: حكموا على المرتد إن كان امرأة
بالحبس والإضرار بها حتى تتوب أو تموت. وثانياً: قالوا باستحباب الاستتابة وليس بوجوبها.

للاطلاع أكثر، راجع: الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي: ٦: ١٨٣ و ١٩٣.

(٢) «المراد بالكافر من كان منكراً للألوهية أو التوحيد أو الرسالة أو ضرورياً من ضروريات الدين

إنَّ الفهم السائد لعلماء الإسلام من بعض النصوص الدينية يدفعهم لإصدار أحكام مماثلة للأحكام المتقدمة على غرار ما جرى على مرِّ التاريخ، فالكثير والكثير اتهموا بالكفر وصدرت بحقهم أحكاماً بالارتداد جرّاء مثل هذا الفهم السائد^(١).

وثالثاً: الصبي، إن كان أبواه أو أحد هما مسلماً وبلغ الحلم، فإنه ليس حرّاً في أن ينتحل غير الإسلام ديناً، ولو كان كذلك، أي دان بغير الإسلام، فتترتب عليه أحكام المرتد الملي التي تقضي بإستتابته فإن لم يتلب، إن كان رجلاً قتل وإن كان امرأة حبست وأُخْرِجَ بها حتى تتوب أو تموت^(٢).

رابعاً: لا يمتلك المسلم الحرية في الإحجام عن الواجبات الدينية، كما لا يمتلك

مع الالتفات إلى كونه ضروريًّا بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة، والأحوط الاجتناب عن منكر الضروري مطلقاً وإن لم يكن ملتفتاً إلى كونه ضروريًّا».

السيد محمد كاظم الطاطبائي اليزيدي: العروة الوثقى ١: ٦٧، كتاب الطهارة، في النجاسات.

«من انتحل غير الإسلام، أو انتحله وجحد ما يعلم من الدين ضرورة، بحيث يرجع جحوده إلى إنكار الرسالة، أو تكذيب النبي ﷺ أو تنفيص شريعته المطهرة، أو صدر منه ما يقتضي كفره من قول أو فعل ..» تحرير الوسيلة ١: ١١٨، كتاب الطهارة، في بيان النجاسات.

«من انتحل الإسلام وجحد ما يعلم أنه من الدين الإسلامي، بحيث رجع جحده إلى إنكار الرسالة، نعم إنكار المعاد يوجب الكفر مطلقاً»، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، منهاج الصالحين ١: ١٠٩، كتاب الطهارة، الأعيان النجسة.

وللاطلاع على آراء أهل السنة في هذا الصدد، راجع: (الفقه الإسلامي وأدلته: ٦: ١٨٣).

«المرتد هو الراجع من دين الإسلام إلى الكفر ... أو حل حراماً بالإجماع .. أو حرم حلالاً بالإجماع .. أو نفى وجوب مجمع عليه أو اعتقاد وجوب ما ليس بواجب بالإجماع ... أو عزم على الكفر غالباً أو تردد فيه».

(١) كثير من علماء الإسلام وقعوا ضحية التكفير، وكان من بينهم الحكماء وال فلاسفة والعرفاء أمثال ابن سينا والسهوردي وصدر المتألهين ومحبي الدين بن عربي، وفي عصرنا الحاضر الفقيه الشيخ هادي نجم آبادي (المشهور بالكافر)، وهذا غيض من فيض.

(٢) راجع: تحرير الوسيلة ٢: ٤٩٥، كتاب الحدود، القول في الارتداد، المسألة ٤.

الحرية في الإتيان بالحرمات، وإن تصرف على هذا النحو عالماً عامداً يعزز من قبل الحاكم الشرعي^(١)، وأبرز مصاديق التعزير الجلد.

٢. أهل الكتاب والحرية الدينية

المراد من أهل الكتاب كل من اليهود والنصارى والمجوس (الزردشتيون) بلا إشكال ولا خلاف، بل الصابئة أيضاً على الأظهر^(٢)، ولا يلحق بهم غيرهم من أصناف الكفار والمرشكيين^(٣).

ويجب على المسلمين محاربة أهل الكتاب وتخييرهم بين أمرين: اعتناق الإسلام أو إعطاء الجزية عن يد وهم صاغرون، فإن التزموا بشروط الذميين صينت أنفسهم وأموالهم وأعراضهم.

ولا حد للجزية وإنما تقديرها إلى الوالي أوولي الأمر بحسب ما يراه من المصالح والظروف، وعلى عاتقه أيضاً تطبيق معايير الذميين على النحو الذي يؤدي قدر الإمكان إلى إسلامهم.

وللذميين الحق في الإعلان عن دينهم والإبقاء على معابدهم بعد استجازة ولي الأمر، كما لهم الحق في ممارسة الطقوس والشعائر الدينية سواء كانت الممارسة فردية أم جماعية، وبإمكانهم تعليم عقidiتهم..

ويحق للذمي الخروج عن دينه واعتناق دين آخر (بشرط أن يكون هذا الدين الجديد مقراً من قبل الدين السابق الذي كان متمنياً له)، وباستطاعة الذمي الدخول إلى الإسلام في أي وقت شاء بعد الخروج عن دينه.

(١) راجع: مباني تكملة المنهاج ١: ٣٣٧، المسألة ٢٨٢، وفي تحرير الوسيلة ٢: ٤٧٧، (فروع حد القذف، الخامس): ويترتب التعزير على ترك الواجب وارتكاب المحرم إن عد من الكبائر.

(٢) منهاج الصالحين ١: ٣٦١ و ٣٩١، كتاب الجهاد، المسألة ٦٢.

(٣) المصدر السابق ١: ٣٩١؛ وتحرير الوسيلة، تتمة كتاب الحدود، أحكام أهل الذمة، المسألة ٢.

وهناك جملة من أحكام أهل الذمة تتنافى مع مبدأ الحرية، وهذه الأحكام هي:
أولاً: لا يحق لأهل الذمة تنشئة أولادهم على التدين بدينه - سواء اليهودية أو النصرانية أو المجوسية أو نحوها - بأن يمنعوهم من الحضور في مجالس المسلمين ومراكز دعوتهم للدين والاختلاط مع أولادهم، بل عليهم تخلية سبيلهم في اختيار الطريقة، وبطبيعة الحال إنهم يختارون الطريقة المواقفة للفطرة، وهي الطريقة الإسلامية^(١).

ثانياً: لا يجوز لأهل الذمة إحداث الكنائس والبيع والصومع وبيوت النيران في بلاد الإسلام^(٢).

ثالثاً: ليس للكفار، ذميين كانوا أم غيرهم، تبليغ مذاهبهم الفاسدة في بلاد المسلمين وتضعيف الإسلام والإنتاص من شأنه^(٣).

رابعاً: ومن باب أولى - لا يحق للذميين نقد التعاليم والمبادئ الإسلامية أو الطعن فيها.

خامساً: لا يجوز لأهل الذمة التجاهر بما هو ساعي في شرعيتهم وليس بسائع في شرع

(١) منهاج الصالحين ١: ٣٩٧، كتاب الجهاد، مسألة ٨١.

(٢) تحرير الوسيلة ٢: ٥٠٢، شرائط الذمة، السادس؛ منهاج الصالحين ١، ٣٩٩: ١، كتاب الجهاد، مسألة ٨٥.

(٣) «ليس للكفار - ذميين كانوا أو لا - تبليغ مذاهبهم الفاسدة في بلاد المسلمين ونشر كتبهم الضالة فيها، ودعوة المسلمين وأبنائهم إلى مذاهبهم الباطلة، ويجب تعزيزهم وعلى أولياء الدول الإسلامية أن يمنعوهم عن ذلك بأية وسيلة مناسبة، ويجب على المسلمين أن يحترزوا عن كتبهم ومحالسهم وينعوا أبناءهم عن ذلك، ولو وصل إليهم من كتبهم والأوراق الضالة منهم شيئاً يجب محوها، فإن كتبهم ليست إلا محرفة غير محترمة، عصم الله تعالى المسلمين من شرور الأجانب وكيدهم وأعلى الله كلمة الإسلام».

تحرير الوسيلة ٢: ٥٠٧، كتاب الحدود، فروع أحكام أهل الذمة، الرابع.

الإسلام^(١).

سادساً: لا يجوز للذمي الانتقال إلى دين سوي الإسلام أو النصرانية أو اليهودية أو المجوسية وإلا قتل^(٢).

سابعاً: إذا أخلّ أهل الكتاب بشرائط الذمة بعد قبولها خرجوا من بلاد المسلمين ولم يجز لهم المكث فيها، وعندئذ هل على ولی الأمر ردهم إلى مأمنهم أو له قتلهم أو استرقاقهم؟ فيه قولان^(٣).

٣. الكفار

وهم غير المسلمين، سواء كانوا من أهل الكتاب من لم يقبل شروط أهل الذمة أو كانوا من الكفار المشركين، فهؤلاء يعدون كفاراً حربين يجب دعوتهم إلى كلمة التوحيد والإسلام، فإن قبلوا وإلا وجب قتالهم وجهادهم إلى أن يسلموا أو يقتلوا^(٤). وتسبى نساؤهم وأطفالهم وتسرق، وتكون أموالهم وأراضيهم غنائم للمسلمين^(٥).

وعلى الرغم مما اشتهر بين فقهاء الشيعة من عدم جواز الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة^(٦)، إلا أنّ عصراًنا الحاضر شهد جدلية واسعة وآراء طرحتها فقهاء معاصرون حول عدم سقوط وجوب الجهاد في عصر الغيبة وثبوته في الأعصار كافة لدى توفر شروطه وعدم إناظة ذلك بحضور المعصوم^(٧).

(١) تحرير الوسيلة ٢: ٥٠٦، كتاب الحدود، الثاني من فروع أحكام أهل الذمة؛ منهاج الصالحين ١، ٣٩٧: ١، كتاب الجهاد، المسألة ٨٠.

(٢) تحرير الوسيلة ٢: ٥٠٦، كتاب الحدود، الثاني من فروع أحكام أهل الذمة.

(٣) منهاج الصالحين ١: ٣٩٨، كتاب الجهاد، مسألة ٨٢؛ تحرير الوسيلة ٢: ٥٠٣، شرائط أهل الذمة، مسألة ٨.

(٤) منهاج الصالحين ١: ٣٦٠، كتاب الجهاد.

(٥) منهاج الصالحين ١: ٣٧٩-٣٨١، كتاب الجهاد، الغنائم.

(٦) تحرير الوسيلة ١: ٤٨٢، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ختام المسألة ٢.

(٧) راجع على سبيل المثال: الشيخ محمد مؤمن القمي، الكلمات السديدة في المسائل الجديدة: ٣١٥ -

والحاصل أنّ غير المسلم إن لم يكن ذمياً فهو لا يملك حق الحياة، ومن باب أولى - كما يقولون - فهو لا يملك أي حق من الحقوق الإنسانية الأخرى.

يتربى على ذلك أن أحكام الكفار لا تلتقي مع مبدأ الحرية وتنافى معه بشكل تام. وبالنظر لما تقدم من أحكام الطوائف الثلاث نستنتج أنّ الفهم السائد للإسلام إن حالفه النجاح في بسط نفوذه وتمسكه بزمام الأمور، فإنّ حرية العقيدة والمذهب في ظل هذا الفهم سوف لن يبقى لها معنى وستغيب إلى الأبد.

ونظراً للمحاور السابقة فإنه ليس من الغريب أن لا يتمخض عن الفهم التقليدي السائد للإسلام مبدأ حرية الدين والعقيدة.

وسنلخص هنا أبرز الأدلة التي يستدل بها على الأحكام المتقدمة، وسنختار من بين كل طائفة من الأحكام حكماً واحداً ونستعرض أقوى دليل سبق للاستدلال عليه.

والأحكام الثلاثة التي سوف نختارها ونتعرض لأدلة هي: قتل المرتد عن الإسلام، وأخذ الجزية من أهل الكتاب، ومصادرة حق الحياة من الكافر غير الذمي.

أما حكم قتل المرتد عن الإسلام فقد اعتمد فيه على مجموعة من الأحاديث. فاستدل أهل السنة بالحديث النبوي القائل: «من بدل دينه فاقتلوه»^(١).

واستدل فقهاء الشيعة على قتل المرتد الفطري بموثوقة عمار السباطي، قال: سمعت أبا عبد الله عاشور يقول: «كل مسلم بين المسلمين ارتد عن الإسلام وجحد محمد صلى الله عليه وسلم نبوته وكذبه، فإن دمه مباح لمن سمع ذلك منه، وامرأته بائنة منه يوم ارتد، ويقسم ماله على ورثته وتعتذر امرأته عدة المتوفى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتب له»^(٢).

٣٥٨، كلمة في الجهاد البدائي؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٦٤ - ٣٦٦، كتاب الجهاد، منهاج الصالحين ١: ٣٧٩ - ٣٨١، كتاب الجهاد، الغنائم.

(١) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من بدل دينه فاقتلوه» نيل الأوطار، ٧: ٩٠.

(٢) الكافي ٧: ٢٥٧، الحديث ١١؛ من لا يحضره الفقيه ٣: ٩٨، الحديث ٣٣٣؛ التهذيب ١٠:

واستدلوا على حكم المرتد الملي بصحيحة علي بن جعفر الذي قال: سأله (أي أخيه) أبا الحسن موسى بن جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ عن مسلم تنصر، قال: «يقتل ولا يستتاب»، قلت: فنصراني أسلم ثم ارتد، قال: «يستتاب، فإن رجع وإلا قتل»^(١).

وفي ما يتعلق بحكم المرأة إذا ارتدت استدلوا بصحيحة حماد عن الإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ قوله: «لا تقتل و تستخدم خدمة شديدة و تمنع الطعام والشراب إلا ما يمسك نفسها، وتلبس خشن الثياب و تضرب على الصلوات»^(٢).

وبالنسبة إلى مصادر أحكام أهل الذمة أو الذميين فأبرزها الآية القرآنية: ﴿فَاتَّلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحِرِّمُونَ مَا حَرَمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْحِرْزَةَ عَنْ يَدِهِمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة: ٢٩). وأبرز مصادر أحكام الكافر غير الذمي مأخوذة من القرآن أيضاً، وهي هذه المجموعة من الآيات:

﴿وَقَاتَلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ (التوبة: ٣٦).

﴿فَإِذَا انسَلَحَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حِينُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاعْدُوهُمْ كُلَّ مَرْضَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَخَلُوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (التوبة: ٥).

﴿وَقَاتَلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِّي انْهَاوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (الأనفال: ٣٩).

إذن لو دققنا في الأدلة التي تقدمت لوجدنا أنَّ الفهم السائد والتقليدي للإسلام

١٣٦، الحديث: ٥٤١ الإستبصار ٤: ٢٥٣، الحديث ٩٥٧؛ وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢٤، أبواب حد المرتد، الباب ١، الحديث ٣.

(١) الكافي ٧: ٢٥٧، الحديث ١٠؛ التهذيب ١٣٨: ٥٤٨؛ الاستبصار ٤: ٢٥٤، الحديث ٩٦٣؛ وسائل الشيعة ٣٢٥: ٢٨، أبواب حد المرتد، الباب ١، الحديث ٥.

(٢) التهذيب ١٤٣: ١٤٣، الحديث ٥٦٥؛ من لا يحضره الفقيه ٣: ١٥٠، الحديث ٣٥٤٨.

يمتلك مجموعة محكمة وقوية من الأدلة القرآنية والروائية، مما يجدر بنا أن نتوقف لمناقشتها، وهذا ما سيكون في القسم الرابع من هذه الدراسة.

الحرية العقائدية والدينية، أهميتها وإيجابياتها

بعد أن فرغنا من بحث المسألة من زاوية روائية وحديثية نتناولها في هذه المرحلة من ناحية عقلية لاستعراض وجهة النظر العقلية أو المنطلق العقلي الذي ينطلق منه المعارضون على حرية العقيدة والمذهب، ثم نمحض هذا المنطلق ونستعرض أهم ركائزه ونقاط الضعف فيه، ومن ثم ننقده لنصل في النهاية إلى إبراز ما تتطوّي عليه حرية العقيدة والمذهب من إيجابيات ومصالح.

إنَّ موضوع حرية العقيدة والمذهب ليس من المواضيع التعبدية الواقفية التي لا يمكن للعقل البشري أن يبيت فيها أو أن يدرك المصالح المترتبة عليها، كما هو الحال في بعض العبادات كالصلاحة، فقد لا يسع العقل البشري أن يدرك الحكمة من ثنائية بعض الصلوات ورباعية الأخرى، بل هو من المواضيع التي تشتمل على مساحة واسعة للنقاش، وإن كل شخص أبدى رأياً في هذا الموضوع - سواء كان إيجابياً أم سلبياً - فإن رأيه جاء بعد احتساب مقدار المصالح المترتبة على حرية العقيدة والمذهب أو المفاسد الناجمة عنها.

وهذا هو حال العلماء والفقهاء والمتكلمين، فإن الذي ناهض مبدأ حرية العقيدة والمذهب لم تكن مناهضته لها إلا بسبب ما أحصاه من المضار والمفاسد التي فاقت، بحسب رأيه، المصالح المترتبة عليها، وبخلافه الذي أيد ودعم هذا المبدأ فإنه إنما قام بذلك لرجحان كفة المصالح والفوائد المترتبة على هذه الحرية.

إذن فهذا الموضوع يعتبر موضوعاً مرحناً ويمكن التعاطي معه معرفياً، وليس من المسلمات أو الثوابت العقلية التي لا تقبل الجدل، ولو كان ثابتاً عقلياً لنوّقش في مرحلة الدراسات العقلية، المتقدمة على مرحلة الدراسات الروائية.

وبغض النظر عن عقلانية هذا الموضوع أو عدم عقلانيته، فإن مبدأ حرية العقيدة والمذهب يعتبر مبدأً متقدماً على الأديان سابقاً لها، أي إنه يأتي في مرحلة تسبق مرحلة اختيار الدين، إذ إن قبول هذا المبدأ هو الذي يمنح الحرية لاختيار الدين والعقيدة. فالدين الذي يؤكد على أهمية التروي والفحص والاستدلال من أجل اعتناق العقيدة، ويمنع التقليد واتباع الآباء والأجداد، هل يعقل أنه لا يتبنى حرية العقيدة والمذهب؟

إذن من السذاجة أن نسبق نتائج الفحص والاستدلال لنقول بأنّ الناس أحرار في اختيار دين محدد من بين الأديان، وما لا شك فيه أنهم سيختارون الإسلام ! فهذه مقوله متهافتة كما هو الظاهر منها؛ لأنّ الناس إن كانوا أحراراً فلا يسعنا إثراز النتائج مسبقاً، وإن كانوا مضطرين إلى اعتناق الإسلام فحينئذ لن يكونوا أحراراً. ما هو الفرق يا تُرى بين الشخص الذي ولد في بيئة إسلامية وكان أبواه مسلمين فنشأ مسلماً، وبين المسيحي الذي ولد في بيئة مسيحية ولأبوين مسيحيين وانتهى به المطاف مسيحياً؟!

إن الاختيار الواعي للإنسان هو الذي يشكل محور الثواب والعقاب، بل هو محور العقائد والتدين بصورة عامة، ولو فرضنا أنّ هناك ديناً لا يعترف بحرية العقيدة والمذهب، إذاً كيف يتوقع وجود أنسٍ أحرار ستمكّنهم حرية انتقاء، وبعد انتقاء سيصادرون حرية؟!

ومن المؤسف القول: إن هذا المبدأ، أي حرية الدين والعقيدة، لم ينل حتى هذه اللحظة حظاً وافراً من البحث والدراسة من قبل العلماء والفقهاء، لذلك فإنّ جذوره الفقهية والكلامية لم تنفع وتحقق، وعليه لا تزال غير واضحة المعالم، وهذا الأمر قد أدى إلى صدور فتاوى وأحكام فقهية قاصرة بعض الشيء ومخالفة لجملة من المبادئ الدينية العامة والأسس الكلامية، وذلك من قبيل: حكم المرتد وشروط الذمي ومصادرة حق الحياة من الكافر غير الذمي.

نظرة نقدية للأسس التي اعتمدتها المناهضون لحرية العقيدة والمذهب

يمكننا أن نوجز أدناه بعض المطلقات الفكرية والأسس العقلية للأحكام المناهضة لحرية العقيدة والمذهب:

أولاًً: تكوين بيئه اجتماعية مغلقة، فقد ظن المناهضون لحرية العقيدة والمذهب أنّ بمقدورهم إنشاء مجتمع مغلق يمكن التحكم به من خلال إقصاء الآراء المخالفة التي من شأنها تلوث المجتمع ومن ثمّ عزله بحيث لا يكون بمقدوره التعرف والاطلاع على العقائد الفاسدة، فيكون بذلك مصانًا عن الانحراف.

ثانياً: اعتقادوا أنّ للعقوبات الصارمة دوراً إيجابياً في إصلاح المجتمع، وذلك أنّ الإنسان بطبيعته لا يرتدع عن الباطل إلاّ بالقوة والعنف، ولو ترك حراً لم يادر إلى السيئات وأصبح عرضة لوساوس الشيطان. وإنما جعل القتل عقوبة للخارج عن الإسلام؛ كي يكون رادعاً لكل من تسول نفسه الارتداد عن الدين.

ويكفي أهل الكتاب إحساسهم بالذلة والمهانة التي يعانيها الذمي كي يكفوا عن دينهم ويعتنقوا الإسلام.

وأمّا الكفار فلو خيروا بين القتل أو الإسلام فمما لا شك فيه أنّهم سوف يختارون الإسلام.

وملخص القول: إنّ هذا هو السبيل الوحيد لبسط نفوذ الدين في أرجاء المعمورة كافة.

ثالثاً: هيمنة الإعلام على المجتمع، فإذا تعددت الآراء واختلفت وجهات النظر وتضاربت الأفكار فإنّ المجتمع في مثل هذا الوضع سيكون عرضة للفتنه ويسهل على الشيطان التلاعب بعقول الناس والتأثير عليها، الأمر الذي يفضي إلى اسلام الناس عن عقيدتهم وتركهم لدينهم.

إذاً فالسبيل الوحيد لصيانة المجتمع عن الانحراف، وبقاءه محافظاً متمسكاً بدینه

وعقidiته، هو تقويض أي مشروع إعلامي يستهدف المجتمع، وإلا فلا يوجد ضمان لبقاء الدين مهيمناً على الناس.

رابعاً: إن العقوبات الصارمة والأحكام الشديدة التي شرّعها الإسلام لمعتنقي الديانات الأخرى ليست من خصوصياته أو ما انفرد به الإسلام وحده، فقد شهدت الألفية السابقة صراعات عنيفة بين الأديان والمذاهب، وهكذا هو حال الأديان فيها بينها على مدى التاريخ.

إذاً فليس من العيب أو القصور إصدار مثل هذه الأحكام تجاه أتباع الديانات الأخرى.

خامساً: وجود مهمة على عاتق المسلمين، وهي الدعوة للإسلام بالرغم من كونه إسلاماً ظاهرياً، فمن البديهي أن اعتناق الإسلام خوفاً من القتل أو هروباً من إعطاء الجزية لا يتلاءم مع الإسلام الحقيقي، ويبقى المسلم الذي اعتنق الإسلام لأحد هذه الأسباب مسلماً بالظاهر في أغلب الأحيان ولما يدخل الإيمان في قلبه.

ومن الصعب أن تتقبل فكرة تحول هذا المسلم إلى مسلم حقيقي مقتنع بالإسلام بعد أن صدرت بحقه مثل هذه الأحكام التي مرت بنا، وبعد أن رأى الموت مقبلاً عليه، لكنه نجا منه بأعجوبة بعد أن أعلن إسلامه.

يبقى هنا سؤال قد يتصل ببحثنا بشكل أو بآخر، وهو: هل يا ترى يجوز لعلماء الدين أن يحكموا على باطن الناس كما جاز لهم أن يحكموا على ظاهرهم؟

من الطبيعي أن المنطلقات الفكرية الخمسة التي مرت بنا آنفًا لابد أن يصدر عنها مثل تلك الأحكام الشديدة ولا شك في ذلك، لكن المشكوك فيه أن هذه المنطلقات قد تكون أغفلت كثيراً من الأمور، وعليه لم ترق لتكون منطلقات تامة تشكل أساساً رصينة لأحكام من هذا القبيل، ونحن إذ ن تعرض لهذه المنطلقات الخمسة نشير إلى نقاط الضعف والاختفافات التي منيت بها:

أولاً: إن النطور الهائل الذي تشهده حقول الاتصالات ووسائل الإعلام المرئية

والمسومة لم يُقِّل الباب موصداً أمام المجتمعات، كما أنه لا يسمح بوجود مجتمع مغلق ومنطوي على نفسه بأي حال من الأحوال، وسواء شئنا أم أبينا فإنَّ الآراء والأفكار الدينية والعقائد المختلفة أصبحت تداهم الأسماع من كل حدب وصوب ولا مناص للحؤول دون سماعها.

ثانياً: العنف والعقوبات الشديدة والرعب كلها أدوات قد تساعد على فرض الأديان والعقائد على مجتمع ما، لكنها بالتأكيد لا ترسخ الإيمان في القلب، وإنما تبني عليه سطحياً على أهبة الزوال بمجرد التخلص من الظرف الحالي.

والذي ييدو لي أنه بات من الضروري مراجعة منظومتنا الفكرية إزاء الإنسان وتجديد نظرتنا تجاهه، ولابد من الاعتماد عليه وتوطيد الثقة به، فإنه لو ترك حراً فإنه سيختار طريق الحق، لكن المهم عند الاختيار أن يشعر الفرد بالحرية والقناعة التامة.

ثالثاً: إنَّ الأجواء العالمية السائدة والظرف الذي نعيشه اليوم يمنع قيام أي نوع من أنواع الحرروب والنزاعات الطائفية أو المذهبية أو الدينية، ومثل هذه الأحكام القاسية - كأحكام الذمة والمرتد وما إلى ذلك - تسبب ردود فعل وسخط عام تجاه أي عقيدة تصدر عنها، ولا تكون بأي حال عاملاً مساعداً لقبول تلك العقيدة.

رابعاً: إذا كانت مثل هذه الأحكام تؤدي إلى هروب الناس من الدين أو على الأقل تزلزل عقيدتهم وإيمانهم به، إذاً كيف نسمح لأنفسنا إصدار مثل هذه الأحكام في حين أنَّ الهدف والغاية الأساسية التي تشدها الأديان هي تغيير النفوس وتزكيتها ليقوى إيمانها ويشتد يقينها بالمبادئ الدينية؟!

قراءة نقدية عقلانية لنظرية منع الحريات الدينية

بعد هذا العرض النقدي المجمل للجذور الروائية أو البعد النقي ب بصورة عامة التي انطلق منها مناهضو مبدأ حرية العقيدة والمذهب، نحاول هنا تسليط الضوء على البعد العقلي لهذه القضية، فنقول:

١- إنّ الدين والعقيدة من المسائل الاختيارية التي يمتلك المرء فيها حرية الاختيار بين القبول أو الرد، ولا يمكن للإنسان اختيار عقيدة ما إلّا من بعد توفر مجموعة من الأسباب والمقدمات، فإذا ما تتوفر تسنى له قبول العقيدة وإن لم تتوفر فإنّ العقيدة سوف لا تعني شيئاً بالنسبة له.

إنّ هذه الأسباب والمقدمات إن حصلت وقبل الشخص بموجبها العقيدة المحددة فإنّ ممارسة أي نوع من العنف والقسوة سوف لن تنفع في زعزعة إيمانه بعقيدته، كما أنّ العكس صحيح أيضاً، أي لو لم تحصل هذه الأسباب والمقدمات فلن يكون هناك إيمان بالعقيدة منها بلغت حدة العنف والقسوة.

وغاية ما يمكن للعنف تحقيقه هو الاعتقاد الظاهري فحسب، دون الإيمان الباطني.

٢- من الواضح والبديهي أنّ هناك تمايزاً واختلافاً بين الأديان والمعتقدات، وهي لا تتمتع بالقدر نفسه من الحقيقة، فبعضها أكثر قرباً من الحقيقة وبعضها أبعد وهكذا. ومن البديهي أيضاً أنّ من جملة هذه الأديان ما هو باطل وليس من الحق في شيء، لكن في الوقت نفسه يجد هذا الدين الباطل أتباعاً ومحنتين متمسكين به لا يحيدون عنه.

إذن يا ترى هل من سبيل إلى إصلاح هؤلاء من خلال تغيير دينهم وعقيلتهم؟ إنّ أفضل سبل للاصلاح، وخصوصاً على مستوى الدين والعقيدة والمذهب، هو من خلال التحاور مع أتباع ذلك الدين وإقناعهم، لكن هذا الإقناع لا يمكن حصوله إلّا في فضاء واسع من الحرية، فإن قبل هؤلاء بأطروحتنا فذلك ما كنا نبغى، وإن رفضوا فليس علينا أكثر من ذلك، أي لا يجوز لنا أن نتعذر هذه المرحلة ولنلجمأ إلى استخدام القوة أو ممارسة العنف؛ فإنّ الدين والعقيدة إن صودرت بالقوة فستكون النتيجة اللجوء إلى عقيدة جديدة أخرى أو ممارسة العقيدة الأولى في الخفاء.

وبصورة عامة فالعنف والرعب يؤدي إلى احتفاء العقيدة وضمورها، لكنه لا يحيثها أو يقضي عليها إطلاقاً، فمادام البشر يعتقد بوجود منفعة مترتبة على هذا الدين أو تلك

العقيدة كمنحه السعادة أو تخفيف وطأة الحياة عليه أو إيصاله إلى غاية سامية، فمن المستحيل عليه الانسلاخ من هذا الدين أو تلك العقيدة.

وال تاريخ يحدثنا أن كل عقيدة إنما تسنى لها البقاء والاستمرار بسبب ما كانت تدر على معتقداتها من منافع وموهوب سخية.

والبشر بطبيعتهم شديدو التمسك بدينهم وعقيدتهم، ومن العسير جداً مصادرة الدين منهم أو تبديله، وحتى لو تسنى للمرء تغيير دينه أو معتقده فلن يكون ذلك إلا عن رغبة منه لا عن إجبار أو قسر.

٣- من ناحية أخرى فإن الدنيا دار تحيص وامتحان للناس، وهم في هذا الامتحان أحرار يختارون دينهم من بين الأديان كيما شاؤوا، ونتيجة اختيارهم سواء كان صحيحاً أم سقيماً ستتجلى لهم في الآخرة ويرونها رؤيا العين.

وليس ثمة إكراه أو عنف في هذا الاختيار، إذ لو أكرهنا الناس على اتباع الحق (أو يكون مصيرهم الموت) لكان الله أولى منا بإكراهم ومصادرة حرياتهم، فيجعلهم على الطاعة المضطهدة كما هو حال الملائكة، ويرفع التضاد بين الحق والباطل عن عالم المادة ويجعله كعالم المجردات حقاً مخصوصاً ليس للباطل فيه نصيب.

ولو فرضنا إمكان حدوث مثل هذا الأمر فما ترى هل سيقى معنى للحساب الآخروي الذي يثاب فيه المطيع ويعاقب فيه العاصي؟!

٤- التعددية الدينية والتنوع في المعتقدات والأديان أمر لا مناص منه، على الأقل هذا ما يعكسه تاريخ الفكر الإنساني، وفي مثل هذه التعددية والكثرة إن مورس العنف لمصادرة حرية العقيدة فسيؤدي ذلك إلى ظهور حالات الرياء والنفاق والازدواجية؛ لأنّ اتباع أي دين من الأديان إن لم يتسمّ لهم إظهار عقيدتهم والمجاهرة بها وتم مواجهتهم بالقتل والإعدام أو مصادرة حقوقهم الاجتماعية والإنسانية فسيضمرون دينهم الحقيقي ويتظاهرون بالدين الحاكم المتسلط.

إنّ الرياء آفة الإيمان، ولا يمكن بناء مجتمع ديني باللجوء إلى تكفير المنافقين

وإبادتهم؛ لأن النفاق هو نتيجة طبيعية لمصادرة حرية العقيدة والدين.

٥- هناك الكثير من العقائد والأديان تعدّ نفسها أكمل الأديان وأتمها وأفضلها وأشملها وختامها أيضاً، ولو انتهى المطاف إلى هنا لمان الأمر، لكن المشكلة تكمن في أن معتقد هذه الديانات يؤمنون بكل هذه الكمالات التي يصف الدين بها نفسه ولا يشكون في صحة أي واحد منها.

ونحن لا نرتاب بأنه سيأتي يوم يميز فيه الصادق من الكاذب وتتضح فيه حقيقة هذه الكمالات من زيفها، لكن في هذه الدنيا لا تزال الأديان - ومنذ قرون - تقييم البراهين وتسوق الأدلة لإثبات هذه الصفات الخيرة لنفسها، ولكنها على ما يبدو لم تتوقف في إقناع الآخرين.

ولو تسنى لكل دين أن يدعى لنفسه الكمال والشمولية ويخطر باقي الأديان ويبقى حرية العقيدة والدين متاحة لأبنائه فحسب (من غير إمكانية تغيير دينهم) فسوف تكون النتيجة الحتمية لهذا السلوك تحجيم الطوائف والمذاهب وتأثيرها ضمن حدود ضيقية للغاية، وإبقاء الباب مشرعاً أمام الملحدين الذين يشكلون أكبر خطر على الدين والعقيدة.

إن التوقع ضمن مجتمع مغلق يؤدي إلى فقدانه الحركة والنمو والتطور والازدهار، وإن كانت هناك حركة فستكون حركة موضعية لا تجدي نفعاً لذلك المجتمع.

إن أتباع مثل هذه الديانات المغلقة بمجرد أن يخرجوا إلى النور ويشعرون بقدر من الحرية عادةً ما يتصرفون عقلياً أو يتزكيون دينهم نهائياً.

٦- إن غياب حرية العقيدة عن أي دين من الأديان يؤدي إلى التحجر في الفهم السائد ويحول دون ظهور الحركات الإصلاحية والاجتهادية التي تنطلق من الذات، أي من المجتمع المتدين نفسه.

إن الحكم على شخص بالارتداد أو تكفيره واتهامه بالإلحاد هو إفراز طبيعي مثل هذه المجتمعات التي ستفقد من جراء ذلك أبرز مفكريها ورجالاتها.

٧ - لو حاول أتباع دين من الأديان مصادرة حرية أتباع الديانات الأخرى (ولم يسمحوا حتى لأنفسهم التفكير في تغيير دينهم) فأدى ذلك إلى ردود فعل في المناطق الأخرى التي تخرج عن نطاق سيطرة هؤلاء، وقبلت هذه الممارسة بالمثل فصودرت حرية أتباع هذا الدين ومنعوا من إظهاره أو الجهر به في تلك المناطق، فيا ترى من سيتضرر من جراء ذلك؟ أليس أتباع ذلك الدين أنفسهم؟

٨ - إنّ المضار والسلبيات المتربعة على مصادرة حرية العقيدة والمذهب تصل إلى درجة بحيث لا يمكن لأي عاقل إذا ما أدرك حجمها الإقرار بها.

وقد تصور العلماء الذين أفتوا ضد مبدأ الحرية أن ذلك سيسهم في الحفاظ على الدين وصيانة العقيدة بشكل أكبر، في حين أن هؤلاء العلماء لو عاشوا الأجيال ذاتها، أي التي تصدر فيها حريتهم الدينية، لسارعوا إلى سحب فتاواهم السابقة أو على الأقل إعادة النظر بها.

إنّ من أهم ما طرح على أنه من سلبيات حرية العقيدة والمذهب هو إمكانية تعرض الأطفال والنشء للانحراف، لكن ذلك القلق يتلاشى إذا ما علمنا بأنّ التربية الدينية، وخصوصاً في مرحلتي الطفولة والراهقة، تمتلك قواعد وأصولاً لابد من مراعاتها، والوالدان -الأب والأم- يؤديان الدور الأبرز في تنشئة الطفل دينياً.

بالإضافة إلى ذلك فإنّ الإعلام الديني في المجتمع الحرّ يتحرك وفق قوانين وضوابط، ولا يسمح لأي دين أو عقيدة بالتعدي على حرية الآخرين أو الإخلال بالنظام والأمن والأخلاق العامة تحت ذريعة ممارسة الطقوس والشعائر الدينية.

٩ - إنّ العقيدة إذا كانت تمتلك جذوراً قوية ورصينة فهي لن تهاب الدخول في معرمة حرية العقائد والأديان، أي الفسحة الواسعة التي تطرح فيها عقائد وأديان مختلفة.

لكنها إن كانت سطحية ولا تمتلك جذوراً عميقاً فستجدها تتهرب من مواجهة العقائد الأخرى، وإن واجهتها فستتجه إلى العنف والقمع.

١٠ - هناك اتجاه يميز بين نوعين من الحرية: الأول هو حرية الفكر، والثاني هو حرية

العقيدة، ويقرّ بحرية الفكر لطبيعتها العقلانية، وينم حريّة العقيدة مبرراً ذلك بأنّها، أي العقائد، غالباً ما تكون فوق مستوى العقل، ومن ثم لا يملك العقل مساحة كافية للحركة في دائرة فهـي ((في النهاية)) غير عقلانية^(١).

وهذا التبرير غير مقبول؛ لأنّ إعمال الفكر لا يحتاج إلى رخصة من أحد أو من مرجعية معينة، وعليه فليس لأحد منعه أو الوقوف بوجه العملية الفكرية حتى يمنّ هذا الاتجاه على المفكرين بأنّه أباح لهم حرية الفكر.

والخلاف يتمحور حول حرية إبراز العقيدة أولاً، وحرية ممارسة الطقوس والشعائر، أي العمل طبقاً لمبادئها ثانياً، وإذا كان هذا هو محور الخلاف فإنّ تصنيف الحرية إلى صنفين خارج عن موضوع بحثنا من الأساس ولا يمكن أن يكون حلّاً للخلاف، ويا ترى هل هناك عقيدة تجد نفسها منحرفة أو على ضلال؟

إذن فالاتجاه الذي يصنف الحرية إلى صنفين إنما يريد بذلك مصادرة حرية العقيدة والدين ليس إلاً.

والملخص من ذلك كله أن مبدأ حرية العقيدة والدين من المبادئ الحسنة ذاتاً والمدوّحة بحسب العقلاء، فهو إذاً مبدأ إيجابي ومفيد وضروري في الوقت نفسه.

هل الأصل في الاعتقاد الحرية أم عدمها؟

نحاول في هذه المرحلة من الدراسة أولاً: استعراض الأدلة والجذور الدينية لمبدأ حرية العقيدة والمذهب في الإسلام، وثانياً: نقد الأدلة التي تمسك بها المعترضون على هذا المبدأ.

وقبل الخوض في هذين الأمرين نجد أنفسنا مضطرين للإجابة عن تساؤل مهم

(١) الأستاذ الشهيد مطهرى: كتاب بيرامون جمهوري اسلامي (حول الجمهورية الإسلامية): ٨٧ - ٢٢؛ حول الثورة الإسلامية: ٦ - ١٣٦.

يستبق البحث، وهو:

هل الأصل في الدين (العقيدة) هو حرية العقيدة، وعدتها يحتاج إلى دليل، أم الأصل عدتها، وإثبات الحرية هو الذي يحتاج إلى دليل؟

الذي يبدو لنا بوضوح هو أنّ المراد من حرية العقيدة والمذهب هي الحرية الدنيوية، أي الحرية التي تتيح للإنسان الاختيار في الحياة الدنيا، وإذا كان كذلك فلو اختار الإنسان ديناً محدداً - كالإسلام على سبيل المثال - واعتقد بأنه سبيل النجاة والصراط القويم ففي مثل هذه الحالة هل يعتبر الاعتقاد بغيره من الأديان جريمة دنيوية يجب مقاضاته عليها؟

إذاً مرادنا من تأسيس الأصل هو الوصول إلى هذه النقطة، وهي: هل الأصل هو تجريم غير المسلم ومحازاته (سواء كان مرتدًا أو ذمياً أو كافراً غير ذمي)، وبراءته هي التي تحتاج إلى دليل، أم عكس ذلك، أي أنّ الأصل هو براءة الجميع من العقوبة الدنيوية؟

الظاهر أنّ الأصل هو براءة الجميع من العقوبة الدنيوية، أما الحدود المذكورة، أي حد المرتد والذمي والكافر غير الذمي الذي يجب قتله، فكل هذه الحدود هي التي تحتاج إلى دليل.

ويجب التنويه إلى أنّ بحثنا هذا لا يتصل بالعقوبة الأخروية ولا بالمعاصي المترتبة على الارتداد أو الذمة أو الكفر، فلا نقاش في كون هذه الحالات الثلاث إن ثبت لها أن الإسلام هو الحق وسواء هو الباطل، ومع ذلك أصرروا على غيهم فإنهم عصاة غاوون ولا إشكال في ذلك، لكن ما نركز عليه بحثنا هنا هو دراسة الحدود والعقوبات الدنيوية التي تترتب على هذه الحالات؛ لأننا نعلم بأن المعاصي ليست كلها على نمط واحد تتطلب عقوبات دنيوية، فكثير منها لا يقام عليه الحد ولا يعزر مرتكبها.

إذاً إن لم نعثر على دليل معتبر يجرّم هذه الأصناف الثلاثة - المرتد والذمي والكافر غير الذمي - فليس لنا الحق في إقامة الحد عليهم أو تعزيرهم، وإنما نتمسّك بالأصل

الذي يقتضي براءتهم.

المستند القرآني في نظرية الحرية الدينية

نستعرض في هذه المرحلة أبرز الآيات القرآنية التي تناولت مبدأ حرية العقيدة وأثبته، وسلط الضوء عليها من خلال تصنيفها إلى سبع طوائف^(١).

المجموعة الأولى: الآيات التي تنهى عن الإكراه في الدين أبرز الآيات في هذه المجموعة ثلاثة:

١- ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَن يَكْفُرُ بِالظَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرُوهَةِ الْوُثْقَى لَا فِضَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (الأنفال: ٣٩).

تشتمل هذه الآية على عنصرين: الأول هو النفي؛ والثاني النهي، فهي تنفي في المرحلة الأولى وجود الإكراه والإجبار في الدين، وتنتفي أن الله قد أجبر عباده على اعتناق الدين، وتنهى في المرحلة الثانية عن هذا السلوك، والسبب في ذلك أن الإيمان الذي يحصل عن إكراه لا قيمة له.

ويتمحض عن نفي الإكراه الذي نجده في هذه الآية تكريس حرية الدين والعقيدة، وهذه الحرية تنقسم بدورها إلى قسمين: الأول حرية المرء في اعتناق الدين، والثاني حريته في الخروج من الدين أو تغييره.

أما تخير الناس بين اعتناق دين محمد أو القتل فهو يعني مصادرة حرية هم وإكراهم على الدين.

ولو فرضنا أن الناس كانوا أحراراً واعتنقوا ديناً محدداً، لكنهم فقدوا حرية هم بعد اعتناقهم ذلك الدين، ففي مثل هذه الحالة سيكون بقاوئهم على هذا الدين عن إكراه، وخوفاً من الحد الذي سيقام بحقهم نتيجة الخروج من الدين والارتداد عنه.

(١) و قريب من هذا التصنيف نجده لدى جمال البنا في رسالة حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام .

ومع أن القرآن الكريم عَبَر عن الإيمان بالله بالرشد والحق، بقوله: قد تبين الرشد من الغي، إلّا أنه لم يجبر الناس أو يكرههم على التمسك به.

«من خلال إطلاق الآية الشريفة نعرف بأنّ القرآن المجيد لم يحصر حرية العقيدة وعدم الإكراه بالدين الإسلامي، وإنما جعلها لسائر الأديان، بل يمكننا أن ندعى أنه نظراً لعدم خصوصية المورد فإنّ الإكراه في الدين شامل لجميع الأديان والعقائد برمتها، فإنّ مثل هذه الحرية التي هي من خصائص ذاتيات النوع البشري لا يمكن لأحد وضعها كما لا يمكن مصادرتها»^(١).

وبخصوص شأن نزول الآية رُوي عن مجاهد أنها نزلت في رجل من الأنصار كان له غلام أسود يقال له: صبيح، وكان يكرهه على الإسلام، فنزلت الآية لتنهى المسلمين عن ذلك.

وقيل: نزلت في رجل من الأنصار يُدعى أبي الحصين، وكان له ابنان، فقدم تجّار الشام إلى المدينة يحملون الزيت، فلما أرادوا الرجوع من المدينة أتاهم ابنًا أبي الحصين فدعوهما إلى النصرانية، فتنصراً ومضياً إلى الشام، فأخبر أبو الحصين رسول الله ﷺ فأنزل الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ﴾^(٢).

إذن فما نشاهد من العقوبات والحدود التي تشمل القتل أو السجن المؤبد للمرتد والتخير بين الإسلام والقتل للكفار كلها نماذج وعيّنات واضحة على الإكراه في الدين، ومثل هذه السلوكيات تتعارض مع الآية تعارضًا كليًّا.

٢- ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً إِنَّمَا تُكَرِّهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يوحنا: ٩٩).

(١) الدكتور الشيخ مهدي الحائرى اليزدي، الإسلام وإعلان حقوق الإنسان، التقويم الشيعي، العدد ٤، ١٣٤١، ص ٦٧ - ٧٦.

(٢) الطبرسي: مجمع البيان ٣: ٣٦٣ - ٣٦٤.

على الرغم من أن الإيمان بالله والآخرة حق لا ريب فيه، إلا أن الله سبحانه لم يشأ أن يؤمن من في الأرض كلهم جمِيعاً؛ لأن هذه المشيئه التكوينية لله تعالى تُفقد الإنسان اختياره، وإذا غاب الاختيار غاب معه التكليف فلا مجال حينئذ للثواب والعقاب الموعودين. فالإيمان إنما تكون له قيمة في حال حصوله مع الاختيار لا مع الإجبار، ومع الحرية لا مع الإكراه.

لقد كان رسول الله ﷺ يتحسر على الذين لم يدخلوا الإسلام ويصر عليهم حتى يكونوا مسلمين، إلا أن الله سبحانه خاطبه بأن ربكم الذي خلقكم وخلقهم لم يشأ إكراهم على الدين، فكيف ترضى لنفسك إكراهم؟

وهذا الاستفهام يطرح على سبيل الاستنكار: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩)؟

وبالطبع سوف يكون الجواب سليماً.

ونحن نتساءل: إذا كان الإكراه على اعتناق الإسلام أمراً مرفوضاً، فكيف يمكن أن يكون الإكراه على الإبقاء على الإسلام ذاته - وعدم السماح بالعدول عنه - أمراً مقبولاً؟ إن الإسلام حق ولا شك في ذلك، إلا أن الله سبحانه لم يسمح لنا أن نجبر الناس على قبول هذا الحق ونكرههم عليه، إذن كيف يمكننا تخدير الناس بين الإسلام والقتل؟

إن بقاء المسلم على إسلامه وعدم ارتداده عنه حق ولا نرتاب في ذلك، لكن هل يتحقق لنا إكراه الناس على ذلك من خلال قتلهم أو حبسهم حتى الموت إذا شاؤوا تغيير دينهم؟

٣- ﴿قَالَ [نوح] يَا قَوْمَ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَيَّ بَيْنَةً مِّنْ رَبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِهِ فَعَمِّيْتُ عَلَيْكُمْ أَنْلِزِيْمُكُمُوهَا وَأَتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ (هود: ٢٨).

عندما عرض نوح على قومه الرسالة الإلهية التي بعث بها أعرضوا عنه وكذبوا. فجاجّهم وطلب منهم التفكير والت روّي بما جاء به، فقد يكون تكذيبهم له إفرازاً طبيعياً لجهلهم بالرسالة التي يحملها، الأمر الذي حمله على دعوتهم للفكر والتأمل.

وهل يجوز للنبي إكراه قومه على قبول الحق إن رفضوا ذلك؟

استفهام استنكاري مفاده أنّ من الواضح أنه لا يجوز له ذلك.

فإن لم يكن الإكراه متاحاً للنبي فهل يجوز لخلفاء النبي وأصحابه إكراه الناس على تبني الإسلام، وفي حال أسلموا هل يجوز تهديدهم بالقتل أو الحبس المؤبد إن عدوا عن الإسلام؟

يمكننا أن نستنتج من مجموع الآيات الثلاث المتقدمة قاعدة مفادها: حرمة إكراه أي شخص على تبني أي دين من الأديان، وهذه القاعدة تمثل أوضح تفسير لمبدأ حرية العقيدة والمذهب.

المجموعة الثانية: حرية الاختيار في الدنيا بين الهدامة والضلال

١- ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكُفِرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ (الكهف: ٢٩).

على الرغم من أننا لا نشك في هيمنة الدين الإسلامي على باقي الأديان، وعلى الرغم من أنّ القرآن يخّير الناس في مواضع كثيرة بين الإيمان والكفر ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكُفِرْ﴾ (الكهف: ٢٩)، إلا أنّ الله سبحانه اقتصر على الحساب الأخرى ولم يذكر الحساب الدنيوي.

وبهذا الصدد نقول: هل يجوز مؤاخذة المرء أو التعرض له جراء تدينه بدين معين أو تمسكه بعقيدة ما من العقائد؟

إذا جاز ذلك فلن يعود هناك معنى لقوله سبحانه: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكُفِرْ﴾ وستفرغ الآية من محتواها كما هو واضح. إنما نقول: إنّ الآية الكريمة بصدق تكريس حرية العقيدة والدين في الدنيا، وأما سوء الاختيار فجزءه موكول إلى الآخرة، ولا يحق لأي مؤمن تجاوز هذا المبدأ الإلهي وتعنيف الناس وتهديدهم بحجّة إدخالهم في دين الله.

٢ - ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضْلُلُ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾ (يوحنا: ١٠٨).

ما لا شك فيه أن القرآن لا يساوي بين الهدى والضلال، كما لا يساوي بين الإيمان والكفر، وحرية الإنسان في تحديد الخير والشر وتركه مختاراً هي السر في ترتيب الثواب والعقاب، وأما لو كان الطريق واحداً والجميع مجبول على سلوكه ومن رام عن هذا الطريق بدلاً سوف يكون الموت حتفه، إذاً لن يبقى معنى للامتحان والابتلاء والاختبار الديني كما لن يبقى معنى للثواب والعقاب الآخرة.

والمعاد إنما يتمحور حول مبدأ حرية الدين والمذهب، فلو فقد هذا المبدأ أو صودر فحيئذ لن يبقى للمعاد أي مفهوم.

٣ - ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضْلُلُ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾ (آل عمران: ٤١).

مهمة القرآن الكريم هي بيان الحق للناس، وأماماً اتباعه أو عدم اتباعه فعائد لهم، فهم في الدنيا أحرار مخيرون بين لزوم الحق أو تركه، والذين أسوأوا الاختيار فحسابهم موكول إلى الآخرة، ولا يجوز لنا أن نمارس بحقهم أية ممارسة لم يرتكبها الله سبحانه ولرسوله، فإنّ سنة الله ورسوله اقتضت ترك الناس أحراراً في قبول الدين أو رده، واقتصرت على تذكيرهم بالحق وإرشادهم إليه، فإن أحسنوا الاختيار ولزموا الحق فستكون الآخرة خير مثوى لهم.

٤ - ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وَأَنْ أَتَلُو الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنْذِرِينَ * وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيِّرِيْكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُوهُنَّا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (آل عمران: ٩١ - ٩٣).

مهمة رسول الله ﷺ هي إنذار الناس وتحذيرهم من عواقب الأديان والعقائد الفاسدة ومن الآثار السيئة الناجمة عنها وتلاوة القرآن عليهم وإرشادهم إلى الدين

القويم والعقيدة الصائبة، فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فسيلقى في الآخرة جزاء عمله. والله سبحانه وتعالى سميع بصير وليس بغافل عما يعملون.

وهذه الطائفة من الآيات التي استعرضناها تعد من الركائز المهمة التي يتکئ عليها مبدأ حرية العقيدة والمذهب، إذ إنها تمنح الإنسان فضاءً واسعاً من الحرية يتمكن فيه من تحديد وجهته في الدنيا بين الخير والشر من دون أن يشعر بأنه مكره على أي منها.

المجموعة الثالثة: النبوة تعني إبلاغ الحق دون الإكراه عليه

لقد حدد القرآن الكريم مهمة النبي ﷺ العظمى تجاه الرسالة التي يحملها للناس، وهي تمثل في حمل الرسالة، وتبلیغها والإرشاد لها وهداية الناس نحوها، وليس مخولة إكراه الناس على قبولها.

١- ﴿فَذَكَرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾ (الغاشية: ٢١ و ٢٢).

مهمة النبي ﷺ إنما تتلخص في تبليغ الرسالة الحقة وتذکیر الناس بالحق، فمن شاء قبل الحق، وبالطبع سيكون متتفعاً بكل المزايا والمنافع التي تتمحض عن الحق، ومن شاء رفض وسيتحمل عواقب رفضه للحق وانحرافه عن جادة الصواب. وهذه المزايا أو العواقب إنما تكون في الحياة الدنيا التي هي دار الامتحان، أما حقائقها، أي الآثار الحقيقة التي تترتب على اتباع الحق أو الباطل، فستظهر في الآخرة دون أدنى شك.

والنبي الذي يحمل مثل هذه المهمة الجسيمة والشاقة لا يمتلك صلاحية إكراه الناس على اعتناق الإسلام أو إجبارهم على البقاء عليه فيما لو كانوا مسلمين، فإذا كانت صلاحية النبي ﷺ تنتهي عند هذا الحد، أي كونه غير مجاز في إكراه الناس أو إجبارهم على تقبل الرسالة، فهل يجوز لأصحابه مصادرة حرية الناس وإكراهم على الدين؟

٢- ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَارٍ فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدٍ﴾

(ق: ٤٥).

٣- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ

يَتَّخِذَ إِلَى رَبِّهِ سِبِيلًا * وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ حَبِيرًا﴿ (الفرقان: ٥٦ - ٥٨).

٤- ﴿وَإِن مَا نُرِيَتَكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَنْوَهُنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ (الرعد: ٤٠).

٥- ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبَدِّلُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ (المائدة: ٩٩).

فإذا كان رسول الله الذي يعد أعظم شخصية إسلامية لا يمتلك خياراً تجاه عقيدة الناس سوى كونه بشيراً ونذيراً فهل يحق للأخرين من هم دونه شأن أن يختاروا طريقاً غير التبشير والإذار ويصادروا حرية الناس في دينهم وعقيدتهم؟

وإذا كان حساب الناس على الله - في الآخرة - وإنذارهم وإبلاغهم الرسالة على رسول الله، فإن من يسحب هاتين المهمتين إلى الدنيا من خلال مصادرته حرية الناس في عقيدتهم ومحاسبتهم على دينهم إنما هو آخذ دور رب العالمين، وهو نوع من التطاول على الله، وهذا ما لا يسمح به الله سبحانه لأي بشر كان حتى رسول الله نفسه.

المجموعة الرابعة: عقوبة المرتد والتبعات السلبية المترتبة عليها

ليست قضية الإكراه في الدين وما يترب عليها من حد المرتد وغيره من المسائل المعاصرة أو حديثة الظهور، وإنما تتد جذورها إلى أمد ليس بالقريب، وقد تصدى لها القرآن الكريم من خلال استعراضه ثلاثة نماذج للازداد:

١- ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكَبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَتُخْرِجَنَّكَ يَا شَعِيبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرِيبَتِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوْلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ﴾ (الأعراف: ٨٨).

ففي هذه الآية يضع المستكبرون من قوم شعيب شيئاً والذين آمنوا معه على مفترق طرقين: إما إخراجهم من قريتهم وتبعيدهم وإما الرجوع عن دينهم وارتدادهم عنه. فكان جواب شعيب عليه السلام: أتكرهوننا على تغيير ديننا؟ وهل يمكن للإكراه أن يكون وسيلة للتغيير الدين؟ فليس لنا أن نبدل ديننا بالقوة والعنف والإكراه.

وقد أقر القرآن الكريم هذا المنطق الذي اختاره شعيب. وربما يقال بأن الإكراه يكون مباحاً إذا استخدم لغرض التحول من العقيدة الباطلة إلى الحقة في حين ترتفع هذه الإباحة إذا كان التحول من العقيدة الحقة إلى الباطلة كما هو الحال في قصة شعيب التي مرت قبل قليل. لكن آية ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ﴾ قد بددت هذا القول بعد أن عرفنا من خلال تحليينا لها أن الإكراه في الدين غير مباح بشكل مطلق سواء كان التحول من الباطل إلى الحق أو العكس.

٢ - ﴿قَالُوا [السحر] أَمَنَا بِرَبِّ الْعَالَمَيْنَ * رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ * قَالَ فِرْعَوْنُ أَمْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرُ مَكْرُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوهَا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ * لَا قُطْعَنَّ أَيْدِيْكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ ثُمَّ لَا صَلَبَّيْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الأعراف: ١٢١ - ١٢٤).

بعد أن شاهد السحرة معجزة موسى كليم الله ألقوا ساجدين وقالوا: آمنا برب العالمين، وتحولوا من الكفر إلى الإيمان بالله سبحانه، وبعبارة ثانية أنهم ارتدوا عن عقيدتهم. وقد أثار ذلك جنون فرعون واستغرابه، فكيف تنسى لهؤلاء السحرة الارتداد عن عقيدتهم قبل أن يؤذن لهم؟

وقد اعتبر فرعون ظاهرة الارتداد هذه مؤامرة قام بها السحرة في المدينة ليخرجوا منها أهلها، فأعلن مباشرة عن العقوبة التي ستلحق بهم، وهي تقطيع أيديهم وأرجلهم من خلاف وصلبهم أجمعين.

لقد كان القتل هو جزاء المرتدین في حکومة فرعون، لكن القرآن الكريم نهى عن هذا السلوك وتصدى له بقوة.

ويمكن اعتبار الأطروحة القرآنية البديلة عن الإكراه في الدين هي حرية الدين والعقيدة.

٣ - ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرْوِنِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ

يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ» (غافر: ٢٦).

كان قانون فرعون يقضي بإعدام كل من ارتدى عن دينه وتحول من الكفر إلى الإيمان، وقد شمل هذا الحكم النبي موسى؛ لأنّه كان يسعى لتبديل دين الناس، وبحسب فرعون: يظهر في الأرض الفساد.

والقرآن الكريم رد على هذا القانون الفرعوني المرغم، وترك الناس أحراراً في دينهم وعقيدتهم، فليس لأحد إكراههم على الإيمان بهذا الدين أو ذاك، فقد تبين الرشد من الغي.

ونتيجة ما تقدم أن القرآن الكريم يعرض على سلوك المستكبرين والفراعنة تجاه ظاهرة الارتداد ويتصدى لها، وبالرغم من أنه يعتبر الإيمان بالله هو الحق وما سواه باطل إلا أنه يترك الناس أحراراً في الدنيا في اختيار دينهم وعقيدتهم.

المجموعة الخامسة: أساليب المواجهة الدينية والحكمة من الاختلاف

١- ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذِلِكَ خَلَقَهُمْ وَمَنَّتْ كَلِمَةً رَبِّكَ لِأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (هود: ١١٨ و ١١٩).

إنّ الله سبحانه الذي خلق البشر ولم يجعلهم يفكرون بالطريقة ذاتها أو على نمط واحد، وبعبارة أخرى: إنّ هناك مصلحة إلهية وراء تعدد الأديان والمذاهب في الحياة الدنيا، وأما الضاللون فموعدهم جهنم وحسابهم في الآخرة، ومحاولة تهميش الأديان وإقصائها في الدنيا أمر مخالف لنظرية القرآن وللرؤى الإسلامية.

٢- ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتَلَوَّنَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (آل عمران: ١١٣).

يتنقد القرآن الكريم ظاهرة الصراع بين الأديان، ويؤجل الله سبحانه الحكم بينها إلى

الآخرة وليس في الدنيا، فالناس في الدنيا أحرار يختارون أي دين شاؤوا، وما على الرسول إلا البلاغ المبين، لكن الاختيار يبقى عائداً إلى الناس أنفسهم، وبهذا يصح مبدأ الاختبار والامتحان.

٣- ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَنَا عَابِدُ مَا عَبَدْتُمْ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: ١-٦).

تعد سورة «الكافرون» الوثيقة الأبرز من بين الوثائق القرآنية التي تؤيد مبدأ حرية العقيدة والمذهب، كما أنها تضع الآليات المناسبة لكيفية المواجهة بين الأديان والعقائد المختلفة.

المجموعة السادسة: رفع الحد عن المرتد في الدنيا

على الرغم من الصورة المظلمة التي يعكسها القرآن لعملية التحول من الإيمان إلى الكفر، وعلى الرغم من نهيه الشديد عنها، إلا أنه يحافظ على مبدئه الذي يقضي بتأجيل العقوبة إلى الآخرة، فهو يمنع إقامة أي نوع من الحدود تجاه المرتد في الحياة الدنيا كالقتل أو الحبس المؤبد.

والدليل على ذلك نستقيه من الآيات التاليتين:

١- ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنِ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبَطْتُ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٢١٧).

نخبرنا الآية عن موت المرتد من خلال تعبيرها (فيمت)، والمقصود من هذا الموت هو الموت الطبيعي، وليس القتل أو الإعدام، ولو كان المقصود في الآية من الموت هو أحد هذين الأمرين لعبّرت بنحو آخر: ومن يرتد منكم عن دينه فيقتل أو يصلب وأمثال ذلك.

كما نكتشف من قوله سبحانه: ﴿فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ﴾ أنه ربها يعود المرتد مؤمناً قبل

موته، فالعقوبة التي نجدها في الآية إنما تترتب على المرتد في حال بقائه على الارتداد حتى الموت لا بمجرد الارتداد، الأمر الذي يتبعه فرصة للتوبة قبل الموت إن حالفه التوفيق لها.

أما العقوبة التي أقرتها الآية للذى يموت وهو كافر فتشمل أولاً: حبط الأعمال، أي بطلانها وفسادها ووقوعها على نحو لا تستتبع الثواب، لا في الدنيا ولا في الآخرة.
وثانياً: الخلود في نار جهنم.

وكل هذه العقوبات التي نصت عليها الآية إنما هي عقوبات أخروية وليس فيها أي مؤشر إلى القتل أو الإعدام في الدنيا.

٢- ﴿وَمَنْ يَتَّبِعُ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ * كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ * خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُغَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ * إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾ (آل عمران: ٨٥ - ٩٠).

على الرغم من أن القرآن الكريم رفض من الناس اعتناق أي دين غير الإسلام بعد بعثة رسول الله ﷺ واعتبر الذي يتبع غير الإسلام ديناً من جملة الخاسرين، إلا أنه مع ذلك لم يقر آية عقوبة على أتباع باقي الديانات الأخرى، ولم يشرع حدّاً بحقهم. بالإضافة إلى ذلك فإن العقوبات الأخروية التي نصت عليها الآية إنما شملت الذين عرفوا الحق وانسلخوا عنه كفراً وعدواناً، أي المرتدین على المستوى التطبيقي والسياسي، لا المرتدین نظرياً وعلمياً.

بل إنّ الذين أسوأوا في اختيار الدين الحق واعتنقوا ديناً باطلاً أو عقيدة منحرفة نتيجة لجهلهم فهم في مأمن من العذاب، سواء في الدنيا أم في الآخرة.
إن العذاب الأخروي الذي يلحق المرتد - السياسي - يشمل لعنة الله والملائكة

والناس أجمعين، كما يشمل الخلود في النار وعدم التخفيف عنه وعدم إنظراره وإمهاله. وهذه المجموعة من العقوبات إنما تلحق بالمرتد - التطبيقي - في حال لم يلجمأ إلى التوبة، وأما لو تسبت له التوبة فاحتمال أن يشمله الله برحمته قائم، والله هو التواب الرحيم. أما لو ازداد المرتد كفراً فإنّ فرصته في التوبة ستتضاءل أو تنتفي كلّياً، لكن مع ذلك يبقى أن نفهم أنّ عدم قبول التوبة من المرتد في الآخرة لا يعني عدم قبولها منه في الدنيا أيضاً. إذاً من خلال المجموعات الست من الآيات التي مرت بنا يمكننا أن نخرج بالنتائج

التالية:

١- إنّ ظاهرة التحول من الإيمان إلى الكفر تعد من الظواهر الفاسدة المنهي عنها، ويمكن تصنيف هذه الظاهرة إلى صفين:

صنف يتحول من الإيمان إلى الكفر نتيجة وقوفه على نظريات ورؤى منحرفة تؤدي به إلى إنكار الله والآخرة والإعراض عن الدين الإسلامي أو التشكيك به (وهو ما يطلق عليه بالارتداد النظري أو العلمي).

وصنف ثان يتحول من الإيمان إلى الكفر نتيجة بعض النزوات النفسية أو المصالح السياسية أو الوساوس الشيطانية أو نتيجة للانغماس باللذائذ الدنيوية، وهذا النوع من الارتداد يطلق عليه (الارتداد السياسي أو التطبيقي).

٢- لم يقر القرآن الكريم أي نوع من العقوبات بحق الصنف الأول من المرتدين (أي العلميين أو النظريين)، لا دنيوية ولا أخرى، لكن يبقى هذا الصنف مفتراً للإيجابيات التي تترتب على اتباع الحق (الآثار الوضعية)، فهو سوف يفتقد مثل هذه الإيجابيات بشكل وضعٍ وتكويني.

٣- أما الصنف الثاني وهو المرتد السياسي أو التطبيقي (الذي ارتد من بعد ما تبين له المدى) فإنه موعود في الآخرة بعذاب جهنم خالدأ فيها.

ويجب أن نلتفت إلى أنّ استعمال القرآن الكريم لمفردة المرتد غالباً ما يقصد به الصنف الثاني من المرتدين.

٤ - لم يشرع القرآن الكريم أي حد أو عقوبة دنيوية أمثال: القتل أو الحبس المؤبد وما إلى ذلك، بحق المرتد مطلقاً، أي بصنفيه الأول والثاني.

المجموعة السابعة: الحرية وأساليب الدعوة الدينية

﴿إِذْ أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهَتَّدِينَ﴾ (النحل: ١٢٥).

يعتمد المنهج القرآني في الدعوة إلى الإسلام على أساليب سلمية وعقلانية ويوصي أتباعه بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن، ولا مكان في هذا المنهج للإكراه والعنف والتهديد والرعب والقتل. وبما أنّ الإسلام دين الرحمة فالدعوة إليه لابد أن تتسم بالرحمة أيضاً.

خلاصات قرآنية في الموقف من الحرية العقدية

في هذه المرحلة من الدراسة نقف لنتطلع قليلاً إلى ما استعرضناه من الآيات القرآنية التي تتصل بمبدأ حرية الدين والعقيدة والتي صنفناها ضمن مجموعات سبع، ومن خلال هذه الوقفة التأملية تتضح لنا جملة من النتائج:

أولاً: الإسلام هو الدين الحق، وقد بين للناس عقيدتهم الصحيحة بأيسر أنواع البيان، كما نهاهم عن اتباع السبل الضالة وأوضح لهم المفاسد والمضار المترتبة عليها.

ثانياً: يجد الإسلام أنّ سعادة الإنسان الحقيقية تكمن في اتباعه الدين الحق والعقيدة الصحيحة، وينهى ويهذر أشد التحذير من مغبة الانحراف عن ذلك.

ثالثاً: من وجهة نظر الإسلام الناس أحرار في اختيار دينهم وعقيدتهم، وليس لأحد الحق في إكراهم على دين أو عقيدة ما حتى لو كانت تلك العقيدة صحيحة.

رابعاً: أقر الإسلام الديانات السماوية المتعددة، وذلك بعد أن بين للناس الدين الحق وأرشدهم إليه. وبعبارة أخرى: إنّ من الناس من استجاب للدعوة الإلهية واعتنق الإسلام، ومنهم من اختار البقاء على الضلال، وهؤلاء الضالون ينقسمون إلى فرق

وطوائف متعددة.

خامساً: الرؤية الإسلامية تقضي بأن من لم يستجب لداعي الله وأصرّ على عقيدته الباطلة في الدنيا، فإنّ جزاءه موكول إلى الآخرة.

سادساً: لم تشرع في الإسلام عقوبة دنيوية تجاه الفرق والطوائف الدينية المنحرفة.

سابعاً: المنهج الإسلامي في الدعوة منهج عقلاني يميل إلى السلم والرحمة ويتكئ على الحكمة والمعونة الحسنة، ويبتعد عن كل أنواع العنف والقوة.

ثامناً: من الخطأ إكراه الناس للبقاء على دين محمد إن راموا العدول عنه إلى دين آخر (أي إن عزموا على الارتداد)، فالارتداد لم تشرع له عقوبة في الدنيا، وأمام العذاب الشديد في الآخرة فإنما يستحقه المرتد إن كان ارتداده ناشئاً عن عناد وإصرار على الباطل.

إذن نستنتج مما تقدم أنّ الإسلام قد أقر مبدأ حرية العقيدة والدين، لكن هذه النتيجة لا تكتمل إلا إذا تمكنا من رد الأدلة التي ساقها المعارضون لهذا المبدأ، ويلزم أن يكون الرد متسائلاً بحيث يمكنه الثبات أمام الاعتراضات الموجهة إليه، وهذا ما ننوي القيام به في المرحلة التالية من هذه الدراسة.

نظريّة رفض الحرية الدينية، أدلة ومناقشات

يتطلب نقد الأدلة التي ساقها المعارضون على مبدأ حرية العقيدة والدين مساحة كبيرة ربما تخرج عن إطار هذه الدراسة المقتصبة، لذا سنختار من بين الأحكام المعارضة لهذا المبدأ ثلاثة أحكام قد تكون هي الأبرز مما بنا سابقاً والتي تتمحض عن الفهم السائد للإسلام.

وهذه الأحكام الثلاثة هي: قتل المرتد الذكر؛ وحبس المرأة المرتدة حتى تسلم أو تموت؛ والجزية التي يجب على أهل الكتاب دفعها، ومصادرة حق الحياة من الكافر غير الذمي.

وقد أشرنا في نهاية القسم الثالث من الدراسة الحالية إلى أهم الأدلة - النقلية والعقلية - التي تستند إليها هذه الأحكام. وانطلاقاً من ذلك ستتناول هنا مناقشة هذه الأدلة معتمدين في هذه المناقشة على ما عرضناه سابقاً من الأدلة المؤيدة لمبدأ حرية العقيدة والدين.

١. حكم المرتد عن الإسلام، وقفية نقدية مع النظرية المشهورة

يعتمد الفقهاء السنة في الحكم على المرتد بالقتل على مجموعة من الأحاديث النبوية (كما ورد في المصنفات الفقهية السنوية)، ويعتمد فقهاء الشيعة على مجموعة من الروايات وردت عن طريق أهل البيت عليهما السلام (كما هو مذكور في المصنفات الفقهية الشيعية). وطبقاً لعملية الاجتهاد - التي تعني استنباط الحكم الشرعي - فإن جملة من هذه الأحاديث والروايات تكتسب اعتبارها من صحة سندتها، وتبقى دلالتها فإن تمت فلا مناص من الأخذ بها، على الرغم من وجود الإطلاقات العقلية والقرآنية المخالفة. ولنا في هذا المضمار عدة ملاحظات:

أولاً: لا إشكال في تطبيق أحكام المرتد إن تم ذلك على يد المعصوم أو بحضوره؛ لأنَّه ملِّمُ بجميع جوانب الأحكام الشرعية ومطلع على المصالح والمفاسد التي تترتب على هذه الأحكام أفضل من أي شخص آخر، ولا شك في صحة كل ما يصدر عنه من الأحكام الشرعية.

إنما البحث يقع في تطبيق الأحكام عند غيبة المعصوم، فلو فرضنا تامة أدلة هذه الأحكام فهل أنَّ إقامة الحدود الشرعية من الأحكام المنوطبة بحضور المعصوم، أم أنَّه حكم مطلق، لا يشترط فيه حضور المعصوم أو عدم حضوره، ومن ثمَّ يكون من الأحكام التي لا تخضع للظروف الزمنية؟

للفقهاء الشيعة قولان في ذلك: قول مشهور^(١)، لا يجيز إقامة الحدود في غير زمان

(١) السيد أحمد الخوانساري: جامع المدارك في شرح المختصر النافع ٥: ٤١١، وأما إقامة الحدود في غير زمان الحضور وزمان الغيبة فالمعروف عدم جوازها.

الحضور وزمن الغيبة^(١)، وادعى البعض إجماع فقهاء الطائفة عليه^(٢)، وبها أنّ حد المرتد يدخل ضمن دائرة الحدود الشرعية كما هو المشهور^(٣)، إذن لابدّ من إناطته بزمن حضور المقصوم وعدم جواز إقامة الحد على المرتد في زمن الغيبة.

وتتسع أهمية هذا القول كلما ازدادت الإشكالات الواردة في عصرنا الحاضر على الحكم الشرعي الذي لا يشترط حضور المقصوم في تطبيق الحد على المرتد. وهكذا الحال مع الجهاد البدائي الذي يعد - بحسب المشهور - من الأحكام التي تختص بزمن حضور المقصوم.

فالحكام - إقامة الحد والجهاد البدائي - يشتراكان في محور واحد هو الإسلام باعتبار أنّ الجهاد البدائي هو الباب لدخول الإسلام، وحد المرتد هو الوسيلة للبقاء عليه.

ثانياً: تستند جميع الأحكام المذكورة، والتي من ضمنها قتل المرتد، إلى خبر الواحد (الثقة)، والعمدة في دليل حجية خبر الثقة هي سيرة العقلاء^(٤).

(١) المحقق الحلي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ١: ٣٤٤، ولا يجوز لأحد إقامة الحدود إلا للإمام مع وجوده أو من نصبه لإقامتها.

والمراد من التنصيب في العبارة السابقة هو التنصيب الخاص لا التنصيب العام، راجع في ذلك: جواهر الكلام ٣٨٦: ٢١.

(٢) ابن إدريس الحلي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ٢: ٢٥، الإجماع حاصل منعقد من أصحابنا ومن المسلمين جيئاً أنه لا يجوز إقامة الحدود ولا المخاطب بها إلا الأئمة عليهم السلام والحكام القائمون بإذنهم في ذلك، فأما غيرهم فلا يجوز له التعرض بها على حال، ولا يرجع أن هذا الإجماع بأخبار الآحاد، بل بإجماع مثله أو كتاب أو سنة متواترة مقطوع بها.

(٣) رأي آخر يعد مجازات الارتداد ضمن دائرة التعزيرات وليس الحدود، راجع في ذلك، شرائع الإسلام ٤: ١٤٧.

(٤) «العمدة في دليل حجية الخبر هي سيرة العقلاء المضادة عند الشارع»، مصباح الأصول ٢: ١٩٦.

لكن ما ينبغي قوله هو أن العقلاء لا يكتفون بخبر الثقة في المسائل الخطيرة والمهمة، وبالطبع فإن من أهم الأمور هو الحفاظ على أرواح الناس وصيانتها (حق الحياة) ولا يمكن مصادرة الحياة إلا في حال وجد دليل قطعي، كنص قرآن أو روائي متواتر. ولا يمكن بأية حال إصدار حكم القتل بالاعتماد على خبر الواحد، فإن مثل هذا الحكم يحتاج إلى دليل معتبر وقطعي.

إن الاحتياط في الدماء (خطورتها ولاؤ لها الشارع من اهتمام بالغ وكبير) يتضمن الامتناع عن إصدار أي حكم بالقتل ما لم يتتوفر دليل قطعي، بل لا يكفي أيضاً وجود دليل ظني معتبر.

يقول المحقق الأردبيلي بهذا الصدد: (ثم اعلم أن القتل أمر عظيم لاهتمام الشارع بحفظ النفس، فإنه مدار التكاليف والسعادات، ولهذا أوجبوا حفظها، حتى أنه ما جوزوا الترك ليقتل، بل أوجبوا عليها أن تقتل غيرها ولا تقتل، والعقل أيضاً يساعد في الجملة وحيثند ينبغي الاحتياط التام في ذلك)^(١).

وفي هذا الشأن أيضاً يقول الفقيه الكبير المعاصر السيد أحمد الخوانساري: (بأن خبر الثقة أو العدل مع توثيق بعض علماء الرجال أو تعديله من جهة بناء العقلاء أو الاستفادة من بعض الأخبار لا يخلو عن الإشكال في الدماء مع شدة الاهتمام في الدماء. ألا ترى أن العقلاء في الأمور الخطيرة لا يكتفون بخبر الثقة مع اكتفائهم في غيرها به..)^(٢).

(١) مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ١٣: ٩٠، كتاب الحدود.

(٢) جامع المدارك في شرح المختصر النافع ٣٥:٧، كتاب الحدود: (وفي المقام شبهة أخرى، وهي أن اعتبار خبر الثقة أو العدل مع توثيق بعض علماء الرجال أو تعديله من جهة بناء العقلاء أو الاستفادة من بعض الأخبار لا يخلو عن الإشكال في الدماء مع شدة الاهتمام في الدماء، ألا ترى أن العقلاء في الأمور الخطيرة لا يكتفون بخبر الثقة مع اكتفائهم في غيرها به؟ قال المحقق

وبناء على الاحتياط في الدماء أيضاً يخص صاحب كتاب «كاشف اللثام» إقامة جملة من الحدود كالقتل أو الرجم بالإمام المعصوم^(١).

ثالثاً: يتحقق الإكراه في الدين بمجرد تهديد أي شخص من الناس، بأن يقال له: إن لم تدخل الإسلام فستقتل، أو يقال له: إن عدلت عن دينك وارتدت عنه فستقتل. كل ذلك يعكس لنا صورة عن الإكراه في الدين الذي نهى عنه القرآن الكريم. إذاً فقتل المرتد يعارض النص القرآني ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ﴾، كما يعارض نصوصاً أخرى تقدمت في أول البحث.

أما الأحاديث والروايات التي تفيد حكم القتل فإنها مخالفة للقرآن ومتقدمة للتقييد والتفصيص، وذلك لأنها تعتمد على الحكم العقلي، كما أشرنا إلى ذلك في الحديث عن فوائد وإيجابيات حرية العقيدة والمذهب. فمثل هذه الروايات ساقطة عن الاعتبار والأفضل أن نرجح فحواها إلى أهلها، بمعنى: أن مراد هذه الروايات غير واضح لنا بشكل تفصيلي، إذاً فمن الجدير معرفة رأي المعصومين عليهما السلام فيها كي يرتفع ما يدور حولها من إبهام، وحتى ذلك الحين فالأفضل التوقف حيالها وعدم الأخذ بها.

٢. قانون الجزية بين التاريخية والدوم

يعد حكم الجزية من أبرز أحكام أهل الذمة التي شرعها القرآن الكريم والتي تم تطبيقها في زمن رسول الله ﷺ والفترات التي أعقبته.

وقد وقع البحث في طبيعة هذا الحكم - دفع الجزية - هل هو من الأحكام الثابتة

الأردبيلي رحمه الله في شرح الإرشاد: ثم اعلم أن القتل أمر عظيم لاهتمام الشارع بحفظ النفس، فإنه مدار التكاليف والسعادات، وهذا أوجبوا حفظها حتى أنه ما جوزوا الترك لقتل غيرها، والعقل أيضاً يساعد، وفي الجملة ينبغي الاحتياط التام في ذلك ... انتهى.

(١) «ولو كان الحد قتلاً أو رجماً اختص بالإمام، بناء على الاحتياط في الدم، واحتمال كون الحد من هؤلاء استصلاحاً»، بهاء الدين محمد بن الحسن الإصفهاني المشهور بالفاضل الهندي، كشف اللثام عن قواعد الأحكام ٢: ٤٠٥.

والدائمية التي لا تخضع للعامل الزمني أم إنه من جملة الأحكام التي تختص بفترة صدر الإسلام، أي من الأحكام المتغيرة والخاضعة لظروف الزمكانية؟

لقد كان لتطبيق حكم الجزية في تلك الفترة أهمية كبيرة، وكانت تترتب عليه مصلحة تامة، ولو لم يكن كذلك لما شرعه الله سبحانه. كما أنّ هذا الحكم ليس من الأحكام التعبدية المعتبر عنها بالتوقيفية، فهو اليوم لا يتوفّر، وعلى الأقل في المحاور السبعة التي ذكرناها سابقاً، لا يتوفّر على نفس المصلحة التي كانت تترتب عليه في الصدر الأول للإسلام. فحكم الجزية ماثل لأحكام العبيد والإماء التي تخضع لظروف وأجواء زمنية محددة ولا تسري على سائر الفترات والأزمنة.

والقرآن الكريم لم يقتصر على تشريع الأحكام الثابتة فحسب، وإنما كرس جزءاً من تشريعاته للأحكام التي تعلقت بفترة نزول الآيات فقط لا بسائر الفترات. وحكم أهل الذمة المذكور هو من هذا القبيل.

والجدير ذكره أنّ دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية الذي جعل من أولى أولياته عدم تجاوز الشريعة والحرص على مطابقة القانون معها، غابت عنه أحكام الارتداد وأحكام أهل الذمة.

٣. الكافر غير الذمي ومصادرة حق الحياة

يعدّ الجهاد من جملة الفرائض الإسلامية التي يجب على المسلم الالتزام بها، لكنه لا يعني - كما هو الفهم السائد منه - تسيير الجيوش واقتحام البلدان لإدخال الكفار إلى الإسلام وتخييرهم بين الإسلام أو القتل، وإنما المراد من الجهاد هو أن تكون هناك مناطق خاضعة لسيطرة الكفار والناس فيها مضطهدون مسلوبو الحرية الدينية ومحاصرون، بحيث لا يعود بمقدورهم معرفة الدين الحق من الباطل، ففي مثل هذه الحالة إن كانت هناك إمكانية للمسلمين لدعاهم تلك المناطق وتخلص المجتمع من الاضطهاد والظلم الذي لحق به عندئذ يجب عليهم محاربة الكفار والمرتكبين ليضعوا

عن الناس إصرهم وأغللهم ويعيدوا إليهم حريتهم التي سلبت منهم ليتسنى لهم اختيار الدين الذي يشارون.

ومن الطبيعي أنه مع توفر الاستقرار والأمن وصيورة الظروف ملائمة فإن الناس سيلجأون إلى الدين الحق ويختارونه من بين الأديان.

بناء على ذلك فإنَّ الجهاد البدائي في واقع الأمر إنما هو ضرب من الجهاد الدفاعي؛ لأنَّه يجسد الدفاع عن حرية الناس في دينهم وعقيدتهم، كما أنه يخلو من الإكراه أو الإجبار على الدين حتى لو كان ذلك الدين هو الدين الحق.

ويتضىَّح لنا أنَّه إنْ كان هناك شخص غير مسلم يعيش في الوسط الإسلامي أو خارجه، وكان صاحب دين أو عقيدة معينة، فإنه ما لم يرفع السلاح على المسلمين لا يجوز بأية حال إكراهه على الدين الإسلامي أو تخييره بين اعتناق الإسلام أو القتل، بل له الحق في البقاء على دينه وعقيدته، ولا يحق لأي مسلمٍ كان التعرض له تحت ذريعة الاختلاف في الدين أو العقيدة.

والذي يبدو لنا أنَّ الآيات القرآنية التي تجري مجرى الزمان ولا تخضع للظروف الواقية تفيد ما ذكرناه، لا ما اعتقده الفهم التقليدي السائد للإسلام.

وتحتيبة الكلام أنَّ الفهم التقليدي لا يعكس مبدأ حرية الدين والعقيدة عن الإسلام، على خلاف الفهم الآخر الذي ينبع على الأسس المتبعة للكتاب والسنة، فهو يعكس هذا المبدأ، أي حرية الدين والعقيدة التي تنسجم بشكل كامل مع حقوق الإنسان.

الإنسان، الدين، الارتداد

الشيخ فاضل ميبدي (*)

ترجمة: علي الوردي

سائر البشر حرث الإله، لا يمكنك التصرف فيه ولا العبث

١. البشرية وال الحاجة للاعتقاد الديني

للأساطير والمعتقدات القديمة دور محوري في بلورة مكونات الحضارة المعاصرة التي نعيش اليوم في خضمها، وللمؤرخ اليوناني (بلوتوارخ) مقوله بهذا الصدد يذكر فيها: أن كل حضارة انبثقت من صميم التاريخ، احتجت إلى عناصر دينية واعتقادية لتشييد صرحها، ولم تستثن أي حضارة من هذه القاعدة، ولو لا وجود هذه المعتقدات والطقوس الدينية ومارستها من قبل الناس، لما بقيت الأعراف والتقاليد، ولا اختفت معالم الحضارة والعلم. والسبب في ذلك يعود إلى أن الدين والإيمان بالأمور الغيبية يعد ان أمرًا فطريًا لازمًا الإنسان منذ اللحظة الأولى التي ظهر فيها، فقد كان الإنسان الأول يؤمن بقوى خفية تسيطر على الأرض والسماء وتحكم بالحياة.

(*) باحث وأستاذ، من رجالات الإصلاح الديني في إيران.

إن هذه الطبيعة الإيمانية والاعتقادية التي رافقت الإنسان، وهذه الزاوية لديه، كانت عاملاً حاسماً في بلورة ونشوء كثير من الثقافات - وليس العلوم -^(١) فإن العلوم لم تتسنى لها الإجابة عن كافة التساؤلات، وما تزال قاصرةً عن إعطاء تفسير لكيفية نشوء الحياة ومصيرها، وكيفية نشوء الإنسان ومصيره؛ فإذا شاء الإنسان معرفة مبدئه ومتناهيه وكذلك مبدأ الكون ومتناهيه، فسوف يلتجيء بفطرته إلى العقيدة الغيبية ويبحث عن ذلك في ما وراء الطبيعة.

وعلى سبيل المثال فـ «إن ديكارت لم يكن يفكر في «الأمر الممتد» بصورة ميكانيكية محضة. ومع أنه كان عازماً على اعتماد التصورات والمفاهيم الواضحة في بنائه المعرفي، إلا أنه التجأ إلى الهيولى المبهمة، المناهضة للتفكير والمعروفة بـ(الإنزواء في العلم)، في تفسيره لجملة من الأمور الغيبية»^(٢).

٢. تعدد الأديان ومنطقها في الاعتراف بالآخر

ومن الظواهر التي لا يمكن تجاهلها، وجود الأديان المختلفة وتعدد الملل والنحل على مدى التاريخ البشري، وليس بمقدور أي مؤرخ حصر الأديان التي دان البشر بها على مر العصور، كما ليس بمقدور أي دين نسخ الأديان الأخرى وفرض هيمنتها عليها. وقد ثبت في علم الأساطير أن الأساطير التي راجت بين البشر حول كيفية نشوء الكون والإنسان أو التي تروي حالات الآلهة المختلفة، اختلفت من قوم إلى قوم ومن طائفة إلى أخرى، فكل طائفة تحكي أسطورتها من منطلقها، أي بلسانها ومن خلال

١ انطلاقاً من النظرية التي تميز بين العلم المادي البشري، وبين الثقافة، فالعلوم البشرية هي المعنية بالجانب المادي للإنسان بينما الثقافة هي المعنية بالجانب الروحي والمعنوي لديه ومكوناته: الفلسفة والفن والدين و....، ولمزيد من الاطلاع راجع: علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب. [المترجم].

٢ مبادى ما بعد الطبيعي علوم نوين «المبادئ الميتافيزيقية للعلوم الحديثة»: سروش، المقدمة: ١٥

الرؤبة والانطباع الذي تحمله، ولم تكن الطوائف تهدف من وراء تدينها فرض رؤيتها وانطباعها وأسطورتها وديانتها على غيرها من الطوائف، وإن حصل ذلك بأن تصدّت طائفة لفرض عقيدة على طائفة أخرى فسيكون عاقبة ذلك الحرّوب الطاحنة وأنهار الدماء التي يغدو من الصعب السيطرة عليها، كما يحدّث التاريخ عن حروب دينية ومذهبية وطائفية كثيرة من هذا القبيل.

والقرآن الكريم يعبر عن ذلك بقوله: «وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ»، وهذا النوع من الاختلاف لا طائل من ورائه ولا نهاية لأمده. وقد التفت العرفاء إلى هذه الحقيقة فاعتبروا الحدود الفاصلة بين الأديان بمثابة جدران، وجودها مجازي لكنها ضرورية على كل حال، ولو رفعت هذه الجدران لعادت الحقيقة واحدة مشتركة بين سائر الأديان.

مثلها مثل نور الشمس، واحد غير كثير.

لكنه ما إن يقع على سطوح المنازل حتى يتکثر ويتعدد بتنوعها
وإذا أزْحَتَ الجدران وساويت بين المنازل.
يعود النور واحداً.

ولو أنك أتيت بعشرة مصابيح مختلفة وجعلتها في موضع واحد،
فستجد اختلافاً بين كل مصباح بعضها كبير والآخر صغير وهكذا..
لكنك بمجرد أن تضيئها وتشاهد نورها
لن تجد فرقاً بين سائر الأنوار، فالنور الذي يخرج من كل المصابيح هو واحد
اطلب المعنى من الفرقان قل لا نفرق بين آحاد الرسل، (مولوي).

بناءً على ذلك، فالسبب وراء معظم النزاعات الطائفية والمذهبية - بحسب العرفاء -
يعود إلى الجهل وقلة الوعي بين الأطراف المتنازعة، فإن كل فريق يروي قصته - ويعبر
عن معتقده - بلسانه الخاص:
عندنا المسجد والخانة سواء

باحة المسجد والدير سواء

المسبحة والكأس سواء

ما الحرب والنزاع الا من قلة الوعي

فإذاً أمعنت البصر وطهرت الفؤاد ستشاهد أن الكعبة ومعبد الأوثان سواء

لكن الاختلاف إنما هو في الرواية فكل فريق يروي قصته بلسان مختلف

ولكن لو دققت النظر لاكتشفت أن الروايات مؤداها واحد. (عماد خراساني)

والذي يهم بعد كل ذلك هو أن الله موجود في كل زمان ومكان، وعلى الجميع

الانقطاع والتضرع إليه:

وبعد أن كان الشيخ المرشد هو المعشوق بعينه فما الضير

فليس ثمة فناء خال من وجود الله فيه. (حافظ)

فما يقال من أن سائر الأديان على باطل ودين واحد هو الحق ليس له أساس من

الصحة، وقد أثبتت التاريخ بطلان هذه الدعوى.

فإياك أن تعتقد بأن الأديان على باطل

فحتى المبطلون إذا سمعوا بالحق مالت قلوبهم نحوه. (مولوي)

والذى يبدو لنا أن مولوي قد أخذ هذا المعنى من القرآن الكريم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا

وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ

أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ٦١).

إن حقيقة الدين تحمل أوجهًا مختلفة، وحيثما وجهت وجهك ستجد معشوقةً - فشم

وجه الله - يتجلّى لك آلاف التجلّيات، وتختلف هذه التجلّيات باختلاف الناظر

والمشاهد لها؛ فكل شخص ينظر بمنظاره الخاص:

تجليت بآلاف الصور

وشاهدتك بآلاف الرؤى بآلاف. (فروغي بسطامي)

الإسلام والاعتراف بالأديان السابقة

وتشير هذه العبارة العرفانية الرائعة إلى الآية الكريمة: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِرُونَكَ فِي الْأَمْرِ﴾ (الحج: ٦٧).

بناءً على ذلك، فإن الاختلاف بين الأديان والطوائف والمذاهب وتعدد الأمم يعتبر أمراً طبيعياً لا مناص منه، ولا يمكن تجاهله. وهناك آية في القرآن تشير إلى سبب هذا الاختلاف: ﴿... لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاءَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَلُوَّكُمْ فِي مَا آتَكُمْ...﴾ (المائدة: ٤٨).

إن أحد أهم القرارات التي اتخذها النبي ﷺ في المدينة، هي الاعتراف بالأديان السماوية السابقة، فقد جاء في نص معاهدة المدينة: «إِنْ يَهُودُ بَنِي عَوْفَ أَمْمَةُ مَعَاهِدِهِمْ وَالْمُؤْمِنُونَ لِلَّهِ دِينُهُمْ وَالْمُسْلِمُونَ دِينُهُمْ»^(١)

لكن البعض يتخذ قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (آل عمران: ٨٥)، مبرراً لإبطال كافة الأديان إلّا الإسلام، في حين فسر جمهور المفسرين - ومن جملتهم العلامة الطباطبائي - مفردة «الإسلام» في هذه الآية: بالإقرار والتسليم أمام الحق.

٣. الأديان السماوية وقضية الكرامة الإنسانية

ومن الأمور المشتركة بين الأديان وخصوصاً الدين الحنفي الإبراهيمي، الاهتمام بعنصر الكرامة والإباء الذاتي للإنسان، لأن نظرة الأديان السماوية تختلف عن النظرة الأرضية فهي ترى الإنسان حامل الروح الإلهية ﴿وَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾ و﴿وَلَقَدْ كَرَّرْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الحجر: ٢٩).

تاج كرمنا على رأسك

(١) ابن هشام، السيره النبوية، ٢، ١٢٦.

وقلادة أعطيناك مخطوطة على جيدك. (مولوي)
يا تُرى من الذي وقف بوجه الأنبياء العظام، وأي فريق حاربهم؟ وعلى حد قول الدكتور شريعتي، هل شهد التاريخ نبياً حارب العلماء وال فلاسفة والمفكرين؟!
يقول النائيبي: هل كان النزاع بين موسى وفرعون بسبب عدم تسليم الأخير لله تعالى أو كان لأجل أن فرعون قد تجبر وأرعب الناس، وصادر حريةهم واستهتر بكرامتهم ﴿فَاسْتَخَفَ قَوْمٌ فَأَطَاعُوهُ﴾؟ عليه، الإنسان منها كانت عقيدته ، له كرامة ذاتية لا يمكن مصادرتها.

تقول المادة ٢٣ من الدستور الإيراني: (العقائد مصانة ولا يجوز التعرض لها، ولا يمكن مؤاخذة أي شخص بسبب العقيدة التي يحملها).

والطريف أن هذه المادة حازت على موافقة كافة الأعضاء البالغ عددهم ٥٣ شخصاً سوى رأي واحد مخالف. وفي مقطع من كتاب الإمام علي عليه السلام إلى مالك الأشتر يصف فيه الناس بأنهم: «إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق»^(١) فعاملهم بحيث لا يشعر المسلم أنه مميز على غير المسلم.

وقد نصت المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على ما يأتي: «يولد جميع الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق، وهم قد وهبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الأخاء».

٤ . الحقوق الطبيعية للإنسان

وبناءً على ما لدى الإنسان من الكرامة المكونة في ذاته، فهناك جملة من الحقوق مهمتها صيانة هذه الكرامة ويعبر عنها بالحقوق الطبيعية. وهي:

٤.١ . حق الحياة

يعد حق الحياة من أول الحقوق التي أقرها الإسلام لكل فرد من أفراد البشر،

(١) نصيحة البلاغة، الكتاب: ٥٣.

وبذلك لم يسمح لأي كان التعرض لحياة الآخرين ومصادرتها، بحيث قرنَ من قتل نفساً بمن قتل الناس جميعاً، فقال في كتابه العزيز: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَاتَمَ قَتْلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَاتَمَ أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة: ٣٢). كما منع الإسلام مصادر المرض حياة نفسه بالانتحار، فقال سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (النساء: ٢٩) وهذا الحق محفوظ للإنسان في جميع مراحل حياته، بدءاً بمرحلة الجنين وانتهاءً بالمشيب. فقد أمر الإسلام الرجل أن يستمر في الإنفاق على المرأة التي طلقها في حال الحمل، لأن حق الجنين الذي تحمله محفوظ إسلامياً، ولتضعيف المرأة على أفضل حال ممكن، ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق: ٦). وقد أمر الإمام علي عليه السلام مالك الأشتر قائلاً له: «إياك والدماء وسفكها بغير حلها... فلا تقوين سلطانك بسفك دم حرام... فإنه ليس شيء أدعى لنعمة ولا أعظم لتبعة ولا أخرى بزوال نعمة وانقطاع مدة من سفك الدماء بغير حقها».

٤ .٢ حق الحرية

والمراد منه: الحرية في العقيدة والفكر والبيان والسلوك والحياة، وهذا الحق من الحقوق الطبيعية للإنسان. وقد تم التأكيد عليه في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية وفي المادة الأولى من لائحة حقوق الإنسان.

والحرية ليست من الحقوق التي يهبها الحكم للمحكوم، وإنما هي حق طبيعي وتكويني وإلهي، ومهمة الحكم تجاه هذا الحق تتمثل في الحفاظ عليه والدفاع عنه والوقوف بوجه كل من تسول له نفسه مصادرته من الآخرين.

يقول الإمام علي عليه السلام: «ولا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حرّاً»، ويقول في موضع آخر: «إن الناس كلهم أحراً».

وتنص المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على ما يلي: «يولد جميع

الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق، وهم قد وُهبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء». وتنص المادة الثامنة عشرة على أنه: «يحق لكل إنسان أن يتمتع بحرية الفكر والوجدان والدين، ومنها حقه في اعتناق المذهب والعقيدة التي يرغبهما، كما أن له الحق في التظاهر بمذهبه أو عقيدته انفرادياً أو جماعياً، سراً أو علناً، عن طريق العبادات ومارسة الفرائض والطقوس الدينية».

وتنص المادة التاسعة عشرة على أنه: «لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية تبني الآراء دون أي تدخل واستقاء الأنبياء والأفكار وتلقينها وإذاعتها بأي وسيلة كانت، دون التقيد بالحدود الجغرافية».

وقد عد الشيخ مطهرى الحرية بأنها حق فطري مُسلّم به، وقال بهذا الصدد: «إن الحرية عنصر حيatic وتكاملى هام، وهي حاجة ضرورية للكائن الحي، كما أن إقرار الحرية الاجتماعية وصيانتها كان أحد أبرز أهداف الأنبياء، فقد عملوا جاهدين على تخلص الناس من مختلف العبوديات الاجتماعية»^(١)، ويقول في موضع آخر: «ومن وجهة نظر الإسلام فإن الحرية والديمقراطية يساهمان بشكل مباشر في تكامل الإنسان، أي أن الحرية هي حق للإنسان بما هو إنسان، وهي حق ذاتي ناشئ من صميم الإمكانيات التي أودعت في الإنسان...»^(٢).

وهنالك أمران أساسيان في موضوع الحرية:

الأول: هو أن لكل شخص الحق في تبني أي عقيدة يختارها. وهو حر في التدين بأي ديانة يشاء.

الثاني: أن لا يشعر الإنسان بأن هناك ما يجبره على الإعلان عن عقيدته، ويجب على الحكومة أن تعمل على هذا الأمر بحيث يكون المرء حرًا في الإعلان عن معتقده، فإن

(١) مطهرى: آزادى معنوي «الحرية المعنوية»: ١٥.

(٢) مطهرى: پيرامون انقلاب إسلامي «حول الثورة الإسلامية»: ٦٥.

شاء أعلن وإن شاء سكت. يقول الإمام علي عليه السلام مالك الأشتر في عهده المشهور: «وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم، ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم، فانهم صنفان: إما أخ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق»^(١).

والقرآن الكريم يحرص بشكل كبير على مراعاة حقوق الناس المتمثلة في حريةتهم في اختيار العقيدة. تقول الآية الكريمة بهذا الصدد: ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ﴾ أي أن الدين ليس أمراً يجبر المرء على قوله والتمسك به، وكان هذه الآية توجه دعوة لاحترام معتقدات الآخرين ومحارتهم في دينهم، وعدم إكراههم على تغيير عقائدهم بالقوة. ونحن لا نريد من هذا القول إجهاض مشاريع الحوار بين الأديان وإنما هدفنا هو تهذيب الحوار، وإبعاده عن العنف والأخذ به نحو سبيل العقل والمنطق. والقرآن الكريم يكرس هذه الحقيقة من خلال خطاب يوجهه للمسلمين قائلاً لهم: ﴿وَلَا تُحَاجِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (العنكبوت: ٤٦).

وفي موضع آخر يدعو القرآن الكريم لحوار قائم على أساس الحكمـة والموعظـة الحسنة: ﴿إِذْ أُذْعَ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ ويفسر الراغب الإصفهاني الحكمـة بأنـها: (إصابة الحق بالعلم والعـقل).

٤ .٣ . مستثنـيات حقـ الحياة

بعد أن علمـنا بأنـ الحياة والحرـية من الحقوق الطبيعـية والمـسلم بثبوتها للإنسـان، لـابـدـ أنـ نـقفـ عندـ الحالـاتـ التيـ يـسمـحـ الإـسلامـ عندـ وجودـهاـ بمـصادـرةـ حـيـةـ الإـنسـانـ، فيـاـ تـرىـ، ماـ هيـ هـذهـ الحالـاتـ والـظـروفـ التـيـ إـذاـ ماـ توـفـرتـ لـزـمـ قـتـلـ الإـنسـانـ؟

لـقدـ تـقدـمـ قبلـ قـليلـ أنـ الأـصـلـ لـدىـ الإـسلامـ هوـ حـمـاـيةـ حـيـةـ الإـنسـانـ وـصـيـانتـهاـ وـحـرـمةـ القـتـلـ بـأـيـ شـكـلـ مـنـ الأـشـكـالـ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ و ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَانَهَا قَتَلَ النَّاسَ بِجُمِيعِهَا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَانَهَا أَحْيَ النَّاسَ

(١) مطهرـيـ: پـيرـامـونـ انـقلـابـ إـسـلامـيـ (ـحـولـ الثـورـةـ إـسـلامـيـةــ): ٦٥ـ.

جَمِيعًا》 و 《وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ》. وهذه الآية صريحة بتحريم القتل بكلفة أشكاله بل إنها تنزل قتل الإنسان الواحد منزلة قتل الناس جميعاً أو قتل المجتمع البشري بأسره. وتبقى لدينا الحالات التي حكم الإسلام فيها بالإعدام ومصادرة الحياة، وهي حالتان لا غير:

الأولى: في القتل العمد، فإذا أقدم إنسان على قتل آخر متعمداً، فلا ولاء الدم ثلات خيارات: إما القصاص، أو التجاوز عن القصاص وطلب الفدية، أو التجاوز عن القصاص والفدية معاً. والمفت للنظر هنا، أن الإسلام بعد تشريعه مسألة القصاص 《كُتُبَ عَلَيْكُمُ الْقِصاصُ》 يأتي ليقول: 《فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِأْ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ》， أي إنه يقدم خياراً - إلى جانب القصاص - أخلاقياً وعاطفياً وهو اعتبار القاتل أخاً، فإذا ما عفوت عنه فإنك سوف تلبي نداء الرب وتتمظهر بمظاهر التخفيف الذي أقره ومنحه الله للمجرم، وهذا الخيار التربوي الذي يكرسه القرآن، يقدمه على خيار القصاص ويفضله عليه.

الثانية: حالة التصدي للذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً 《إِنَّمَا جَزَاءَ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقْطَعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنَفَّوْ مِنَ الْأَرْضِ》.

٥ . الارتداد في المفهوم القرآني والمنهج الفقهي

المراد من هذا المصطلح - بحسب تعريف الراغب الإصفهاني له - هو: «الارتداد والردة: الرجوع في الطريق الذي جاء منه، لكن الردة تختص بالكفر والارتداد يستعمل فيه وفي غيره». وأورد ابن فارس في مقاييس اللغة: (إنما قيل للمرتد مرتداً لكونه ارتدّ وعاد إلى كفره).

وأجمع الفقهاء على تعريف المرتد بكونه: «هو الذي يكفر بعد أن قبل الإسلام عن عقل وإرادة وبلغه»، وبعبارة أوضح: هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر.

والآيات التي ورد فيها هذا المصطلح هي:

١- ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنِ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبَطْتُ أَعْمَالَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٢١٧).

وهذه الآية لم تقر حداً أو جزاءً للمرتد في الدنيا سوى أنه إحباط عمله، في حين أرجأت العذاب إلى الآخرة. والذي يظهر من صدر الآية أنها نزلت بشأن طائفة من الكفار، كانت تقاتل المسلمين في الأشهر الحرم مستغلة حرمة القتال فيها، بغية رد المسلمين عن دينهم وتوريتهم بالكفر، ليتسنى لها إجهاض المشروع الإسلامي، كما جاء في صدر الآية: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَّالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَنِ دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَاعُوا وَمَن يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنِ دِينِهِ﴾، فيتضح أن المراد من الارتداد في هذه الآية هو التخلي عن جانب الإسلام والتحول إلى جانب الكفر، وليس بغرير أن يستدعي مثل هذا التحول العقوبة الدنيوية، لخطورته وخطورة المرحلة التي حدث فيها. شأنه في ذلك شأن الكثير من قوانين الحرب المعمول بها في معظم البلدان، فإن الجنود المنحازين إلى جانب العدو تنتظرون أقسى العقوبات، لأنهم يفشلون الأسرار العسكرية، ويحولون دون تحقيق النصر والغلبة.

ينقل زيد بن أسلم عن النبي ﷺ أنه قال: «من غير دينه فاضربوا عنقه»، وإلى جانب هذا الحديث النبوي الشريف الحديث الآخر، فيجب التأمل من أراد إصدار فتوى مطلقة ضد كافة المرتدين معتمداً على هذا الحديث النبوي، فقد ورد في الحديث الآخر التمييز بين المرتد الكافر والمرتد الحربي، فال الأول أشد خطورة من الأخير لأنه يحمل أسرار المسلمين العسكرية في حين لا يملكها الحربي، إذاً يجب التأمل عند إصدار الفتاوى وأخذ هذا التمييز بنظر الاعتبار.

وقد ورد في كتاب (الأم) للشافعي أن رسول الله ﷺ عندما كان يحالقه النصر على المشركين لم يكن يهم بقتل الأسرى، وإنما كان يمن عليهم أو يفادهم بهال يأخذه منهم

أو بأسرى من المسلمين يُطلقون لهم، وأمّا المرتد فكان يخирه بين الإسلام والقتل^(١). ويظهر من هذه السنة النبوية أن المشرك لم يكن يشكل ذلك التهديد الذي يشكله المرتد، باعتبار أن الأخير كان مسلماً في يوم ما، وبالتالي فهو على علم بالأسرار والخطط العسكرية التي يتمتع بها المسلمون.

٢ - الآية الأخرى التي تناولت مسألة الارتداد هي الرابعة والخمسون من سورة المائدة وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنِ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَدْلَلَةً عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾.

ويعتقد العلامة الطباطبائي «بأن السير الإجمالي في هذه الآية يوجب التوقف في اتصال هذه الآيات بها قبلها، وكذلك في اتصال ما بعدها» والتي تشدد وتحرص على أن لا يكون للكافرين ولاية على المسلمين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ﴾، المراد من ولاية الكفار هذه؛ هي ردّة شاملة تعم المجتمع الإسلامي بأسره وتطفي نور الدين فيه، وأكثر من يكون عرضة لهذه الردة هم المسلمون حديسي العهد بالإسلام، مما يؤدي إلى انهيار تدريجي للدولة الإسلامية التي عمل رسول الله ﷺ على إنشاء جاهداً في تشييد صرحها، وكان هذا الأمر كثيراً ما يقلق النبي ﷺ.

وبهذا نفهم أن هذه الآية: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ كانت بصدده طمأنه وتبييد قلقه إزاء المجاميع المرتدة أو التي قد تتعرض للارتداء، فإن الله سوف يستبدل قوماً غيرهم ولا يضروه شيئاً.

ونتيجة القول أن المراد من الارتداد هنا هو تعريض الجانب الإسلامي للخطر من خلال الالتحاق بجبهة الكفار وقويتها.

ثم يعقب الله تبارك وتعالى على الآيات السابقة بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارُ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا

الله إن كُتُمْ مُؤْمِنِينَ》 (المائدة: ٥٧).

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو:

لو افترضنا شخصاً توصل من خلال قراءاته العلمية ودراساته الكلامية والفلسفية إلى أمور مخالفة لثوابته، وبالتالي، تلاشى جزء من منظومته التي كان متيناً بصحة كل مكوناتها، وبعبارة أخرى فقد إيمانه بكثير من الثوابت الدينية التي كان يُسلِّم بصحتها ويستيقن بحقيقةها، فمثل هذا الشخص هل ينطبق عليه تعريف المرتد؟ وإن كان كذلك فهل يحكم بارتداده ويتم إصدار حكم الإعدام بحقه؟

الجواب هو كلا، لأن تلاشي اليقين بالثوابت والمسلمات والعقائد السابقة على النحو الذي ذُكر ليس أمراً اختيارياً يملك المرء زمامه، فالإنسان ليس بمقدوره عدم التسليم بالأمور المسلمة أو التي أصبحت مسلمة له، وقد جاء في تعريف المرتد: «هو الذي يرجع عن الإسلام باختيارة». أي أن عنصر الاختيار مأخوذه في تعريف المرتد. إذن، فمن الضروري ومن المهم التمييز بين الارتداد الفكري والارتداد السياسي.

إن الفقهاء ذكروا أمرين يجب توفيرهما في المرتد ليكون مرتدًا، الأول إعلانه الكفر، والثاني إنكار ضرورة من ضروريات الدين. وبالنظر إلى هذين الأمرين مضافاً لها الآيات المتقدمة، هل يصح أن نرمي بالارتداد من كان بقصد البحث، ثم عثر على أمرٍ أو بانت له مسألة مخالفة للمشهور؟ وبعبارة ثانية: إن حصل التحول في العقيدة أو في جزء منها دون أن يعلن المتحول أو يجهر بذلك، فهل يصح مؤاخذته بتهمة الارتداد أو معاملته على أنه مرتد؟ إن دراسة تاريخ الارتداد في عهد النبي ﷺ ومن بعده الخليفة الأول تُظهر أن ظاهرة الارتداد كانت تشكل انقلاباً سياسياً وتياراً مهمته الالتفاف على القيادة النبوية وإجهاضها من خلال بث الفتنة وحياة المؤامرات.

يقول ابن أثيم بهذا الصدد: إن البعض ارتد بعد وفاة النبي ﷺ ليدعى النبوة، والبعض الآخر منع الزكاة ليضيق الخناق على المسلمين، وينهك المجتمع الإسلامي

اقتصادياً، وبعض رشح امرأة لمنصب النبوة...^(١) إذن، فالارتداد في عهد النبي ﷺ وال الخليفة الأول لم يكن ارتداداً عقائدياً محضاً وإنما إلى جانب الارتداد العقائدي كان هناك تحريض وفتنة ونفاق. حيث وصل الأمر بطائفة من المرتدين أن تقوم بالاتفاق حول مسيرة الكذاب مقرة له بالنبوة.

وفيما يتصل بحد الردة الموجب قتل المرتد، فإن كان الهدف من وراء الارتداد هو التحريض على الفتنة وابتغاء غaiات سياسية، فسيكون القتل خارجاً عن دائرة الحدود وداخلها ضمن دائرة التعزيرات التي تُعدّ من مهام الحاكم. كما نوه إلى ذلك المحقق الحلي (٦٠٢ - ٢٧٦ هـ) في شرائع الإسلام حينما اعتبر أن الارتداد جريمة لا يحكمها حد شرعي، أي إنها خارجة عن نطاق (الحدود) وداخلة ضمن دائرة (التعزيرات)^(٢).

وربما كان السبب وراء دخول الارتداد بباب التعزيرات - وليس الحدود - كونه لا يشكل بمفرده موضوعاً للحكم وإنما ينضم إليه عنصر التحريض والفتنة والنفاق وإفشاء الأسرار العسكرية للمسلمين. يحدثنا التاريخ عن مقتل أربعة من المرتدين في عهد رسول الله ﷺ، لكن الارتداد لوحده لم يكن السبب في مقتل هؤلاء. فعلى سبيل المثال كان من بينهم عبد الله بن سعد بن أبي سرح الذي أسلم وتعهد بكتابة الوحي، لكنه وبمرور الوقت أصبح لا يلتزم بما يلقى إليه، وبالتالي راح يخون الوحي من خلال كتابة ما يحلو له، ثم انتهى به المطاف إلى الخروج عن الإسلام والعودة إلى الشرك، وبعد فتح مكة تم قتله بأمر من رسول الله ﷺ.

المرتد الآخر هو عبد الله بن خطل، وكان في المدينة مصاحباً لرسول الله ﷺ، وقد أمره بجباية الزكاة، لكنه قتل خادمه ثم ارتد عن الإسلام، فُقتل أثناء فتح مكة. الآخرتان هما مقيس بن صبابة وسارة، كانتا أمتين لعبد المطلب لكنهما خانتا

(١) صرامي، أحکام مرتد از دیدگاه إسلام « موقف الإسلام من ظاهرة الارتداد»: ١٢٩ .

(٢) شرائع الإسلام:٤: ١٤٧ .

ال المسلمين فَحُكِمَ عَلَيْهِمَا بِالْقَتْلِ^(١).

الظروف الزمانية لإصدار الأحكام

هناك أصل يجب مراعاته عند الاجتهاد واستنباط الحكم الشرعي، وهذا الأصل هو عبارة عن شأن نزول الآيات والظروف الزمانية والمكانية المحيطة بصدور الحكم. أي إذا ما أردنا الوقوف على معالم حكم معين، لابد من ملاحظة الدور الذي لعبه الزمان والمكان وأثرهما على تشريع هذا الحكم. فالشارع المقدس لم يشرع حكماً بعيداً عن الواقع ولم يشرع حكماً دون مراعاة الفترة الزمنية والظروف المكانية له. وهذا الأمر يصدق أيضاً على الأحكام التي أمضتها الإسلام، فهو إنما أمضها حرصاً منه ومراعاة للمصالح الزمنية المترتبة على إمضائتها في ذلك الحين.

وهذه الحقيقة تنجر على واقع الارتداد، فمن الضروري عند دراسة الأحكام الصادرة بحق المرتدين دراسة واقع الارتداد بصورة عامة، ملاحظة الدوافع الكامنة خلف الارتداد، بل ملاحظة سائر الظروف والأجواء التي حصل فيها الارتداد ورافقت صدور الحكم عليه؛ فالتأريخ يحدثنا أن أحد أسباب الردة كان يقف خلفها اليهود، فقد كانوا يؤلفون شبكات للتجسس تعمل على إيجاد أكبر عدد من المرتدين، وقد نزلت بحقهم هذه الآية: ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَأَكْفَرُوا أَخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (آل عمران: ٧٢). والمراد بأهل الكتاب هنا: اليهود كما جاء في التفاسير.

ومن خلال نظرة إجمالية للآيات القرآنية نحصل على النتائج التالية:

- ١- إن معظم الآيات القرآنية تدعو الإنسان للتعقل والتدبر والتفكير.
- ٢- إن القرآن الكريم يحرص على حرية العقيدة وعدم الإكراه في اختيار الدين.

(١) صرامي، أحكام مرتد از دیدگاه إسلام « موقف الإسلام من ظاهرة الارتداد»: ١٢٩.

٣- يؤكد القرآن على الكرامة الذاتية للإنسان.

٤- حرمة قتل الإنسان إلا في موردين تقدم ذكرهما .

٥- إن قانون العدالة سار على النظام التكيني والتشريعي .

إذن، نستخلص مما تقدم، عدم جواز دفع الإنسان إلى المقصلة بسبب تغيير عقيدته أو نكرانه ضرورة من ضروريات الدين؛ لأنه كما تبين بأن الارتداد لا تترتب عليه عقوبة دنيوية، وأما الردة التي حصلت في الصدر الأول للإسلام والتي ترتب عليها قتل المرتدين فلم تكن محض ردة، وإنما كانت عبارة عن حركة سياسية هدفها تمزيق الجسد الإسلامي من خلال بث الفتنة ومارسة النفاق. فلا يمكنها أن تشكل سنة للحكم على المرتدين - عقائدياً فحسب - بالإعدام، وإنما يجب أن تكون أحكام الارتداد أحکاماً تعزيرية يمتلك الحاكم زمامها ويطبقها مراعياً الظروف الزمانية والمكانية.

الردة وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم

دراسة تقييدية

(*) أ. عماد الهمالي

مقدمة

اقنعت إرادة الله تعالى في الوجود أن تكون الحرية من سمات الأمم الكريمة، التي تستطيع أن تعيش معها تحت ظل ثابت من الأمان على قرار مكين من الاطمئنان، تشيع من خلالها روح المسؤولية، مما يلزم من ذلك أن يعيّن لكل واحد من أفرادها حد لا يتجاوزه، وتُقرر له حقوق لا تعلقها عن استيفائها يد غالبة^(١).

والحديث عن الحرية حديث هام وشائك في وقت واحد، هام لأنَّه يمس موضوعاً هو المحرك الأساس للأفراد والشعوب، وشكٌ لأنَّ كلَّ كلام في الحرية هو كلام في المجتمع والدين، ولئن كانت الحرية الفكرية هي أهم صور الحرية، فإنَّ حرية الاعتقاد والحرية الدينية هي أهم جوانب الحرية الفكرية، وأشدّها حساسية.

(*) باحث في الحوزة العلمية، من العراق.

(١) الدكتور تيسير خميس العمر، حرية الاعتقاد في ظل الإسلام: ٣١، دار الفكر - دمشق، دار الفكر المعاصر - بيروت، ١٩٩٨ م.

مررت الدعوة الإسلامية في أثناء حياة الرسول بمرحلتين مكانيتين، وأسلوبين متباينين (ويبدو كأنهما متعارضتان):

أ - المرحلة المكية: ومدتها ثلاثة عشرة سنة، وكان أسلوبها الواضح: الدعوة بالحوار والوعظة الحسنة.

ب - المرحلة المدنية: ومدتها عشر سنوات، وكان أسلوبها الدعوة بالجهاد والقتال واستخدام القوة.

بين الحوار والإكراه، والأخذ والعطاء، جاءت آيات قرآنية وأحاديث نبوية، تبدو في ظواهرها متناقضةً ومتباينة، وكأنه لا لحمة بينها، لهذا السبب استخدمها بعض الفقهاء والعلماء من المسلمين وكأنها جزر لا ترابط بينها. فالذي يصل منهم إلى إحدى هذه الجزر يحسب أنها منفصلة عن غيرها، فيعمل على استنباط الأحكام منها دون ما رابط مع غيرها من الجزر الأخرى في بحر النص الإسلامي الواسع، كيف لا، وبشكل خاص عندما يُسْبَغ على النص قدسيّة، فلا يمكنه بعدها أن يجادل فيه^(١).

بدورنا، حسب أن كثيراً من النصوص التي تسمى بالتشابهات، قد فقدت، بل ضاع عنها الربط المكاني والزمني وخصوصية الحديث، مما جعل أكثر فقهاء المسلمين يعتقدون أنها قوانين ثابتة تصلح لكل زمانٍ ومكانٍ وخاصية، ويلتبس الأمر أكثر لأنَّ الظرف التاريخي والجغرافي والاجتماعي كان غير واضح أو غير ثابت أو غير موثوق. ويستدل على وجود هذه الإشكالية من كثرة الروايات، وتعدد مصادرها وتعارضها. فالغموض بشكل عام هو السائد في علاقة النص بالحدث، ويُتَضَّحُ الفتن بالالتباس أكثر، إذا عُرِفَ أنَّ عصر تدوين الأحداث والسنة النبوية قد ابتدأ بعد أكثر من مئة وخمسين سنة من حصولها؛ فإذا لم يكن النص المحكم بغير حاجة لمعرفة الظرف لكي

(١) للمزيد حول هذا الموضوع راجع: رشاد سلام، تطبيق الشريعة بين القبول والرفض: ٤٠ - ٤٦، سينا للنشر، القاهرة - مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت، ١٩٩٧ م.

يصبح تفسيره أقرب إلى الصحة، فإنَّ النص المتشابه هو بحاجة ماسَّة إلى معرفة دقيقة بهذا الظرف.

وعلى الرغم من أن فقهاء المسلمين قد واجهوا حلًّا لهذه المشكلة على قاعدة الناسخ والمنسوخ، فإنَّهم وقعوا في كثير من الزلل في أكثر من وجه، ومن ذلك: أنَّهم لم يتتفقوا تماماً على تحديد هذه القاعدة، بل إنَّهم تناقضوا فيها أيًّا تناقض من جهة، وقد ثبَّتوا المتغيِّر المرحلي على حساب تحريك الثابت القيمي من جهة أخرى. وكان هذا التغليب يحصل كما نحسب، بسبب من تسابق الفقهاء على احتلال موقع العصبية الشديدة، والمغلقة أحياناً، إلى تحويل الدعوة الإسلامية الكثير والكثير من المثاليات، ويصبح هذا الاتجاه أكثر وضوحاً عندما يأخذ التسابق بين الفرق الإسلامية أقصى مدياته لاحتلال مكانة الفرقة الناجية من النار.

إسناداً إلى هذه الملاحظات، وقع الفقه الإسلامي في مطبات كثيرة حول تحديد مبدأ الردة، تعريفاً وأصولاً وأحكاماً، كان ذلك يتم على الرغم من تسابق الفرق الإسلامية إلى إشهار سيف الردة بشدَّةٍ وحدَّةٍ على رقاب المتسبيين إلى صنوف إسلام الغير !!

من المواقع الخلافية التي لا تزال تثير الذهن الفردي والجمعي قضية الردة، وقد طُرِح هذا الموضوع بقوة في السنوات الأخيرة إزاء الكتاب والمفكرين في العالم الإسلامي، الذين ظهرت لهم تصورات وأفكار من خلال صفحات كتبهم وسطور مقالاتهم.

لهذا حاولنا أن نسعى إلى تفسير دقيق لهذه المسألة، وفي هذه المحاولة نحسب أننا بدأنا طريقاً شائكاً، ولكنه في الوقت ذاته وبواسطته نحاول أن نردم بعضًا من الثغرات التي لم يعطها بعض اهتماماً في سبيل الوصول إلى أقرب ما يمكن من السلامة في استنباط الأحكام حول مبدأ الردة في الإسلام، لأنَّه - ويمكن اعتبار هذا المبدأ - محور حياة الإنسان، ومبني حقوقه وملكه تصميياته على مستوى حفظ نفوس الناس وأعراضهم. لا سيما وأنَّه قد تجاوز موضوع الحرية الدينية المحلية والإقليمية^(١) ...

(١) انظر: محمد الطالبي، الحرية الدينية حق من حقوق الإنسان أم قدر الإنسان: ٥٥، المنشور في

المعنى اللغوي للارتداد

في معجم مقاييس اللغة: الراء والدال، أصل واحد مطرد منقاسى، وهو رجع الشيء. تقول: ردتُ الشيء أرده رداً، وسمى المرتد مرتدًا لأنَّه رد نفسه إلى كفره^(١). وفي مجمع البحرين: رد عليه الشيء: إذا لم يقبله. وأمرُّ ردًا: أي مردود، والمردَد: من ارتد عن الإسلام إلى الكفر. والرِّدَد بالكسر والتشدید: إسم من الارتداد^(٢). وفي المنجد: إرتدَ الشيءَ، رَدَهُ، طَلَبَ رَدَهُ عَلَيْهِ وَاسْتَرْجَعَهُ. وارتَدَ على آثِرِه أو عن طريقة. رَجَعَ. وارتَدَ عن دينه: حاد^(٣). وفي المفردات: الرَّد: صرف الشيء بذاته أو بحالة من أحواله، يقال: ردتُه فارتَدَ... فمن الرد بالذات قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُوا لَعَادُوا لِمَا نَهَوْا عَنْهُ﴾ (الأنعام: ٢٨)، ومن الرد إلى حالة كان عليها قوله: ﴿يُرْدُوكُمْ عَلَى أَعْقَابِكُم﴾ (آل عمران: ١٤٩) ... والارتداد والرِّدَد: الرجوع في الطريق الذي جاء منه: لكن الرَّدَة تختص بالكفر، والارتداد يستعمل فيه وفي غيره^(٤).

الارتداد في الثقافة الفقهية السائدة

يقال: ارتَدَ عن دينه، إذا كفر بعد إسلامه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرَأُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾

مجلة المجلة العربية لحقوق الإنسان، العدد الأول، السنة الأولى، تونس، ١٩٩٤ م.

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٢: ٣٨٦، تحقيق: عبدالسلام هارون، القاهرة. وجاء في الصحاح: رَدَّه عن وجهه يُرُدُّه رَدَّه وَمَرْدَّه: حَرَفَه. وَرَدَّ عَلَيْهِ الشيءَ إِذَا لَمْ يَقْبِلْهُ، كَذَلِكَ إِذَا خَطَأَهُ وَالرِّدَاد: الرجوع، وَمِنْهُ الْمُرْتَدُ. والرِّدَد بالكسر): مصدر قولك رَدَه يُرُدُّه وَرَدَّه. والرِّدَد: الإسم من الارتداد. الجوهرى، الصحاح ٢: ٤٧٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧ م.

(٢) الطريحي، مجمع البحرين ٣: ٤٨، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٥ م.

(٣) الألب لويس، المنجد في اللغة والأعلام: ٢٥٤ - ٢٥٥، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٨ م.

(٤) الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ٣٤٨ - ٣٤٩، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ١٩٩٦ م.

حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنِ دِينِكُمْ أي الرجوع إلى الكفر بعد الإسلام. وشرعًا: أسباب الكفر: الكفر يكون عزماً، أو قولهً أو فعلًا، أو استهزاء كان ذلك، أو عناداً، أو اعتقاداً، كنفي وجود الله تعالى، أو نفي النبي أو تكذيبه، أو جحد أمر مجمع عليه معلوم في الدين ضرورة بلا عذر، أو تردد في كفر، أو إلقاء مصحف بقاذرة، أو سجود لخلوق.

وبعض عرفة بـ(الكفر بعد الإسلام) باعتبار أن الإسلام هو الأصل الذي فطر عليه الإنسان. فكان المرتد صرف نفسه عما فطر عليه، أو رد هذا الأصل ورجع عنه ولم يقبله^(١). إلا أنَّ أبا الصلاح الحلبي (٤٤٧هـ) فصل في تعريفه للإرتداد وزاد عليه أموراً أخرى، فقال: «الردة: إظهار شعار الكفر بعد الإيمان بما يكون معه منكر نبوة النبي ﷺ أو شيء من معلوم دينه كالصلة والزكاة والزنا وشرب الخمر»^(٢).

فالردة استخفاف بالدين، وتمهيد الطريق للانسلاخ من المجتمع الإسلامي، وتزداد على العادات والتقاليد، والشائع والقوانين...، فالارتداد يرافق جريمة الخيانة العظمى. وبالتالي فمقاومته تعتبر واجباً مقدساً^(٣)؛ فالمرتد كل من أتى كبيرةً من الكبائر، أو ترك شيئاً من الفروض المخصوصة، على الاستحلال لذلك، فهو كافر مرتد^(٤). وقال بعض بأن الردة في الشريعة الإسلامية هي الرجوع عن الإسلام إلى دين آخر^(٥).

أقسام المرتد في الفقه الإسلامي

المعروف بين فقهاء الإمامية أنَّ المرتد على نوعين: فطري: وهو الذي ولد على

(١) ليث الحيدري، الارتداد وحقوق الإنسان: ١٨، دار الغدير، قم، ٢٠٠٠م.

(٢) أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ٣١١، مكتبة أمير المؤمنين العامة، إصفهان، ١٤٠٣هـ.

(٣) انظر: ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير ٢: ٣٣٦، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م. وكذلك انظر له: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام: ١٧١، تونس، ١٩٦٤م.

(٤) انظر: أصول العدل والتوحيد وكتاب العدل والتوحيد ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، القاسم الرسي ١: ١٥٤، تحقيق: محمد عمارة، دار الهلال، القاهرة ١٩٧١م.

(٥) انظر: تدوين السنة، إبراهيم فوزي: ٣٢٩، رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت، ٢٠٠٢م.

الإسلام، ثم كفر بعد ذلك. ملّي: وهو الذي لم يولد على الإسلام، فأسلم ثم ارتد عن إسلامه^(١).

وحكم الأول القتل ولا يستتاب، وقيل لا تقبل منه التوبة، وتبيّن عنه زوجته وتلزمها العدّة، ويصير ماله ميراثاً لورثته المسلمين، إلى غير ذلك من الأحكام. أما الثاني (المرتد الملي) فيُستتاب ويُمهل ثلاثة أيام أو أكثر، وتقبل منه التوبة إذا تاب، وإلا قتل على كل حال^(٢). أمّا المرأة فقد أجمعوا قولًا واحدًا على أنها إذا ارتدت لا تُقتل بحال، وإن كان ارتدادها عن فطرة أو عن ملة. وإذا تابت تُقبل توبتها ويُخلّ سبيلها، فإذا بقيت مصّرة على الارتداد تخلّ في السجن مع الأشغال الشاقة، ويُضيق عليها في المأكél والمشرب والملبس وتُنْزَب أوقات الصلاة^(٣).

أمّا عند فقهاء أهل السنة، فالمشهور عدم التفريق بين المرتد الفطري والمرتد الملي، فيمهل الجميع ثلاثة أيام. نعم، منهم من لم يعتبر الإهمال ولكنه يرى اعتبار عرض الإسلام عليه ثم القتل إن لم يقبله^(٤).

وفي الآونة الأخيرة حاول بعض الفقهاء أن يخفف من شدة وصرامة فتوى قتل المرتد، فأعطياها مرونة وليناً أكثر، مثل الشيخ يوسف القرضاوي يقول: «إنّ المرتد المصر على رده محكوم عليه بالإعدام الأدبي من الجماعة المسلمة، فهو محروم من ولائها وحبها ومعاونتها، فالله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ (المائدة: ٥١)، وهذا أشد من القتل الحسي - الجنسي - عند ذوي العقول والضمائر من الناس»^(٥).

(١) انظر: الارتداد وحكمه من زاوية المركبات الاجتهادية، الشيخ محمد إبراهيم جناتي، مجلة الحياة الطيبة، ص ١٥٧، بيروت، العدد التاسع، ٢٠٠٢م.

(٢) الارتداد وحقوق الإنسان، ليث الحيدري، ص ٢٠، دار الغدير، قم، ٢٠٠٠م.

(٣) انظر: فقه الإمام جعفر الصادق، محمد جواد مغنية ٦: ٣٠٣، دار الجواب، بيروت، ١٩٨٢م.

(٤) انظر: موارد السجن في النصوص والفتاوي، نجم الدين الطبسي، ص ٢٣١، مكتب الاعلام الإسلامي، قم ١٤١٦هـ.

(٥) جريمة الردة... وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة، الدكتور يوسف القرضاوي، ص ٣٦،

الإسلام وحرية الاعتقاد

إذا كانت المشكلة الفكرية والثقافية هما المحور الأهم في التحدي الحضاري الذي يواجه المسلمين، فإن تحديد موقف الإسلام من الحرية الفكرية، وحرية الاعتقاد بالذات، هو المطلق والأساس لمواجهة هذا الجانب من التحدي، فارتأينا قبل الدخول في البحث أن نقدم لحة بسيطة عن مدى حرية الاعتقاد في الإسلام.

الحرية - كمصطلح مجرد عن الإضافة - كان محط جدل بين الباحثين، وتواجه الباحث فيها صعوبة - لا سيما في تحديد مفهوم الحرية - وتنبع من كثرة استعمالها في ميادين متنوعة، تشمل مختلف العلوم الاجتماعية والسياسية والفلسفية^(١). وقد عرفت الموسوعة العربية العالمية الحرية بأنها: «الحالة التي يستطيع فيها الأفراد أن يختاروا ويقررها ويفعلوا بمحض إرادتهم، دونما أية ضغوط من أي نوع عليهم»^(٢).

ويمكن استخلاص أربعة معانٍ أساسية متميزة للحرية:

١ - معنى خُلقي: وهو الذي كان معروفاً في الجاهلية وحافظ عليه العرب.

٢ - معنى قانوني: وهو المستعمل في القرآن (تحرير رقبة).

٤ - معنى اجتماعي: الحر هو المعفي من الضريبة.

٤ - معنى صوفي: الخروج من رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأخيار^(٣).

من خلال هذه المقاربات لمفهوم الحرية، نلاحظ أنها كانت ترکز على عنصر الإنسانية

مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠١ م.

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير: الدكتور معن زيادة ١: ٣٥٠، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٦ م.

(٢) الموسوعة العربية العالمية ٩: ٢٩٨، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٩٦ م.

(٣) انظر: مفهوم الحرية، عبدالله العروي، ص ١٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ١٩٩٨ م.

كأساس فطري للحرية، ومن خلال هذا التلازم بين الإنسانية والحرية خلصت الموسوعة الإسلامية الميسرة إلى تعريفها بأنها: «القدرة على الاختيار بين الممكنات بما يحقق إنسانيتي»^(١).

إذن الاعتقاد هو: اعتناق فكرة، والتسليم بصحتها، ويقوم على اعتبارات اجتماعية أو وجدانية أو عقلية، وهو على درجات أقواها الراسخ الجازم الذي هو بمرتبة اليقين، وقد يكون ظناً، وفي أضيق معانيه التسليم بشهادة إنسان لا لشيء إلا لأننا نثق به^(٢).

ما مدى حرية الاعتقاد في القرآن؟ هل يعطي القرآن الحرية حقاً؟

جاء هذا البحث من المنطلق القرآني لتصور الوحدة الموضوعية فيه، واحتى الله على تقرير الأصول والمقاصد التي بُني عليها الإسلام، لذا فإنَّ هذا لا يحمل دلالةً بخصوص السنة من حيث حجيتها وتأصيلها للأحكام، مع ملاحظة أنَّ السنة لا تأتي بها يخالف القرآن لا سيما في موضوع هو من كليات الإسلام.

١. آية نفي الإكراه في الدين، تأسيس مبدأ الحرية

والنصوص القرآنية التي تتحدث عن حرية الاعتقاد هي:

النص الأول: ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرُ بِالظَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلَيْهِمْ﴾ (البقرة: ٢٣).

وقد تعددت الآراء في سبب التزول، ونجملها فيما يلي:

(١) الموسوعة الإسلامية الميسرة ٤: ٨٦٩، دار صاري، حلب ١٩٩٧ م. وقد نقلت التعريف عن الدكتور محمود عكام.

(٢) انظر في ذلك: الكليات في الفروق اللغوية، أبو البقاء الكفووي، ص ١٥١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣. المعجم الفلسفـي، مراد وهبة، ص ٣٥-٣٦، مصر ١٩٧٣ م.

الأول: رأي ابن عباس وسعيد بن جبير والشعبي، أنها نزلت في رجل من الأنصار، أو في قوم منهم كان لهم أولاد قد هُودُوهُم أو نصّرُوهُم، فلما جاء الإسلام أرادوا إكراههم عليه فنهاهم الله عن ذلك، حتى يكونوا هم الذين يختارون الدخول في الإسلام^(١).

الثاني: رأي مجاهد والحسن، أنها نزلت في استرضاع بعض الأنصار أولادهم فيبني النضير^(٢).

الثالث: رأي السّدي ومسروق، أنها نزلت في رجل من الأنصار منبني عوف^(٣).

الرابع: رأي آخر لمجاهد، أنها نزلت في رجل من الأنصار، كان له غلام أسود يُقال له: (صُبَح)، وكان يُكرهه على الإسلام^(٤).

الخامس: رأي أنس، أنها نزلت فيمن قال له الرسول: «أَسْلِم»، فقال: أجدهي كارهاً^(٥).

(١) انظر: جامع البيان عن تأویل القرآن، أبو جعفر محمد بن جریر الطبری ٥: ٤٠٨ - ٤٠٩ ، تحقيق: محمود شاکر، دار المعارف، القاهرة.

(٢) انظر: جامع البيان عن تأویل القرآن، الطبری ٥: ٤٠٨ - ٤٠٩ (مصدر سابق). الجامع لأحكام القرآن، أبو عبدالله محمد بن أحمد القرطبي ٣: ٢٨٠ ، تصحیح: إبراهیم اطفیش، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٥ م. المحرر الوجيز في تفسیر الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق الأندلسي الشهير بابن عطیة ٢: ٢٨١ ، المغرب، ١٩٧٢ م.

(٣) زاد المسیر في علم التفسیر، أبو الفرج جمال الدين، ابن الجوزي ١: ٣٠٥ (دون مكان وتاريخ)، أسباب التزول، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدی النیسابوری: ٥٩ ، مصر، وبهامشه الناسخ والمتسوخ لأبي القاسم هبة الله بن سلامة «حَدَّثَ أَبُو حَمِيدَ بِسْنَدِهِ عَنْ أَبِنِ عَبَّاسٍ قَالَ: نَزَّلَتْ فِي رَجُلٍ مِّنَ الْأَنْصَارِ مِنْ بَنِي سَالِمٍ بْنِ عَوْفٍ يُقالُ لَهُ: الْحَصِينُ، كَانَ لَهُ أَبْنَانٌ نَصْرَانِيَّاتٌ، وَكَانَ هُوَ رَجُلًا مُسْلِمًا فَقَالَ لِلنَّبِيِّ: أَلَا أَسْتَكِرُ هُمَا، فَإِنَّهُمَا أَبِيَا إِلَّا الْنَّصْرَانِيَّةَ؟ فَأَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ ذَلِكَ». (٤) زاد المسیر في علم التفسیر، أبو الفرج ابن الجوزي ١: ٣٠٥. أسباب التزول، الواحدی النیسابوری: ٥٩.

(٥) البحرمحيط، ابن حیان ٢: ٢٨١ ، دار السعادة، مصرن ١٣٢٨ هـ.

هذه أقوال بعض المفسرين في سبب نزول الآية، ولم نتعرض لتقدأسانيد الروايات، حيث لا أثر لذلك في الدلالة، إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. جاءت هذه الآية عقب آية الكرسي، وتضمنت تقرير أصول الدين وإيضاح قواعد التصور الإيماني، وبيان صفة الله وعلاقة الخلق به، مما يؤذن بأنّ من حق العاقل أن لا يحتاج إلى التكليف والإلزام، بل يختار الدين الحق من غير تردد، فيَّن قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ طريق المؤمنين وهم يحملون تصورهم الاعتقادي والإيماني إلى غيرهم عن طريق الدعوة^(١). وإذا كانت آية الكرسي في تنزيه الله تعالى فإنّ آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ في تنزيه الإنسان من الاضطهاد والإستعباد والخضوع لغير الله^(٢).

هذا، وقد سبق آية الكرسي ذكر اختلاف الأمم، وأنه لو شاء الله لأكرههم على الدين، ثم بيَّن تعالى دين الحق والتوحيد، وعقبه بأنّ الحق قد ظهر وأنّ العبد قد خُير فلا إكراه^(٣).

هذه الآية ترك الحرية في اختيار الدين، ولا ترى إكراهم على الإسلام. ومن جانب آخر، فإن عدم الإكراه على الإسلام ابتداءً يفيد عدم الإكراه للاستمرار عليه، ولا شك أنه لا خير فيمن يظل مؤمناً بدينه على خوف أو على إكراه، فمن أراد تغيير دينه حرّاً مختاراً فإن دينه يُراد منه، لن يخسر بفقدانه شيئاً، بل الخسارة في بقائه ملحداً به في الباطن، وهو في الظاهر يدعى الإيمان^(٤). والآية بيان لما قد يتبدّل في الآية ٢٤٤ من

(١) انظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين البقاعي ٤: ٤٠، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٢م؛ وكذلك انظر: في ظلال القرآن، سيد قطب ١: ٢٩٠، دار الشروق، بيروت - القاهرة، ١٩٧٧م.

(٢) انظر: لا إكراه في الدين، جودت سعيد: ٢٦، مركز العلم والسلام للدراسات والنشر، دمشق، ١٩٩٧م.

(٣) جمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي ٢: ٣٠٦، دار الفكر - دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٥٧م.

(٤) أصول الشريعة، المستشار محمد سعيد العشماوي: ١٦٤، الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٤م.

سورة البقرة: ﴿وَقَاتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلَيْهِ﴾ إذ ييدو للسامع أنَّ القتال لأجل دخول العدو في الإسلام، فَبَيْنَ في هذه الآية أنه لا إكراه على الدخول في الإسلام^(١).

والإكراه لغةً: إلزام الغير فعلاً لا يرى فيه خيراً يحمله عليه، أو هو الإجبار على الفعل من غير رضى، أو الحمل على فعل مكروره، ويكون بتخويف فعل ما هو أشد كراهة من الفعل المدعا إليه^(٢). والإكراه لا يقف عند حد الضغط المادي، فقد يكون معنوياً من خلال استغلال ظروف سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية^(٣).

والدين لغة: بمعنى الجزاء، إذ أصله من دان بمعنى خضع، ويغلب استعماله فيما يعتقده الإنسان ويعمل به. والمعنى الأخير هو المقصود من الآية بقرينة قوله: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ فيطلق الدين على الملة والمعتقد، كما يطلق على الإيمان والكفر^(٤)، ويشتمل الدين على اعتقادات وعواطف وأخلاق وسلوكيات وتشريعات؛ فإذا نظرنا إلى قوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ على أنه قضية إخبارية حاكية عن حال التكوين، فإنه ينتج حكمـاً دينـاً بنفي الإكراه في الدين والاعتقاد، وإن لم تكن صيغة إنشائية، يشهد لذلك ما عقبـه من قوله: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^(٥).

(١) التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور ٣: ٢٥، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤ م.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي ٢: ٣٤٢، مؤسسة الأعلمـي للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٧ م، وكذلك انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأوـيل، أبو سعيد عبدالله بن عمر البيضاوي ٥٦، المطبعة البهـية، مصر، ١٩٢٥ م.

(٣) حرية الاعتقاد في القرآن الكريم، عبدالرحمن حلبي: ٣٥، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت: ٢٠٠١ م.

(٤) انظر: المحـيط في اللغة، الصاحـب بن عـبـاد ٩: ٣٦٠، تـحـقـيق: محمد حـسن آل يـاسـين، ١٩٩٤ م (دون مـكان). كذلك انـظر: روح المعـاني في تـفـسـير القرآن العـظـيم والسـبعـ المـثـانـي، أبو الفـضـل شـهـاب الدـينـ الـآلـوـسيـ الـبغـدادـيـ ١٣: ٣٤٣، دـارـ إـحـيـاءـ التـرـاثـ الـعـرـبـيـ، بـيـرـوـتـ (دونـ تـارـيخـ).

(٥) انـظر: المـيزـانـ فيـ تـفـسـيرـ الـقـرـآنـ ٢: ٣٤٣، مؤـسـسـةـ الأـعـلـمـيـ لـمـطـبـوـعـاتـ، بـيـرـوـتـ، ١٩٧٧ م.

٢. آية استنكار الإكراه، بناء وجودي لظاهرة الإيمان

النص الثاني: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنِ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ بِجِلْدٍ أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩).

هذه الآية هي أول آية صريحة تنزل على النبي تنفي الإكراه في الدين، وقد أعقبت آيات سابقة تؤكد طبيعة دعوة النبي وعلاقته بهم، وأن لا سلطة له عليهم، لكن سعيه وتقانيه في سبيل إرشاد الناس سيطر عليه وعلى عاطفته، فأنزل الله هذه الآية بأسلوب تربوي فيه الإنقاع المشوب بالعتاب^(١)، وكان في نزول هذه الآية تسلية النبي وترويحاً لما كان يحمله من هم، ولما يضيق به صدره من طلب صلاح الكل الذي لو كان بالإكراه لم يكن صلاحاً محققاً بل كان إلى الفساد أقرب^(٢).

يقرر الله سبحانه في هذه الآية متعلق مشيئته بإيمان الناس، وأنه مرتبط بإرادتهم ولذلك خلقهم أحراضاً غير مجبرين، ولو أراد إجبارهم عليه خلقهم طائعين كالملائكة لا استعداد عندهم لغير الإيمان، لكنّ الله لم يشاً ذلك لأنّه ينافي الحكمة التي بُني عليها أساس التكوين والتشريع في ابتلاء الناس وتركهم أحراضاً في اختيارهم^(٣). وإذا كان الأمر كذلك؛ فلا ينبغي لك (يا محمد) أن تجتهد في طلب إيمانهم حتى تكون كذلك تكرههم عليه؛ لأنك لا تقدر على إكراههم وإجبارهم على الإيمان، إذ الإيمان الذي تريده منهم هو ما كان عن حسن اختيار لا ما كان عن إكراه أو إجبار^(٤).

(١) انظر: قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل، عبدالله جنكة الميداني: ٨٦، دار القلم، دمشق، ١٩٨٩ م.

(٢) لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد البغدادي الخازن: ٢١٧، دار الثقافة بيروت (دون تاريخ)؛ والبحر المحيط، ابن حيان: ٤٥٢، ٢: ٤٥٢، مطبعة السعادة مصر، ١٣٢٨ هـ.

(٣) حرية الاعتقاد في القرآن الكريم: ٥١ - ٥٢.

(٤) انظر: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، الإمام فخر الدين الرازي، ح: ١٦٧، ١٧: ١٦٧، طبعة مصر، ١٩٣٨ م. وكذلك انظر: الميزان في تفسير القرآن، ١١: ١٢٦، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٧ م.

والهمزة في قوله: «أفأنت» للإنكار، فنَزَّل النبي - لحرصه على إيمان قومه - منزلة من يحاول إكراههم على الإيمان حتى رتب على ذلك التنزيل إنكاره عليه^(١)، وتقديم الضمير على الفعل للدلالة على أنَّ خلاف المشيئة مستحيل^(٢)، والإنكار مرتبط بما هو خلاف المشيئة حسبما يُبَيِّنُ عنه حرف الامتناع، والفاء للعطف على مقدَّر ينسحب عليه الكلام، كأنَّه قيل: ربك لا يشاء ذلك؛ فأنت تكرههم^(٣).

ويتضح من الآية أنها تدل على ما دلَّت عليه آية: ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ﴾، وترزيذ عليها هنا بعلَّة أخرى لعدم الإكراه في الدين وهي: إرادة الله أن يكون الناس مختلفين، وهذا يؤكِّد عدم نسخ منع الإكراه في الدين، باعتبار أنَّ هذه العلة لا تقبل النسخ. إذن الإسلام لا يُكره أحداً على الدخول فيه، ولا على الخروج من دينه إلى دين ما، لأنَّ الإيمان المعتمد به هو ما كان عن اختيار وإقناع^(٤).

٣. آية استنكار الإلزام مع الكراهة

﴿قَالَ يَا قَوْمَ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّنْ رَّبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَّتْ عَلَيْكُمْ أَنْلَزْمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ (هود: ٢٨).

(١) انظر: التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي الشهير بابن جزيء ٢: ٩٩، تحقيق: عبد المنعم اليونسي - إبراهيم عطوة عوض، دار الكتب الحديثة، القاهرة (دون تاريخ). وكذلك انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، أبو عبدالله محمد البيضاوي: ٢٤٦، المطبعة البهية المصرية، ١٩٢٥ م.

(٢) انظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين البقاعي ٩: ٢١٠، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٢ م.

(٣) انظر: إرشاد ذوي العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، محمد العماوي أبو السعود (تفسير) ٤: ١٧٧، القاهرة (دون تاريخ).

(٤) انظر: القرضاوي، جريمة الردة... وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة: ٣٧.

تتضمن الآية استنكار نوح إمكانية إكراه قومه على قبول دعوته التي لم يقتنعوا بها، وفيها دلالة واضحة على أنه لا مجال للقوة والإكراه في الدعوة والعلاقة بين الرسول وقومه، بل إن مجرد التفكير في أسلوب الإكراه يعتبر تفكيراً غير سليم، إذ إن الإيمان لا يصح مع الكراهة^(١). والاستفهام في قوله «أنزل مكموها» إنكاراً، أي ما كان لنا ذلك؛ لأن الله نهى عن الإكراه في الدين^(٢). واللاحظ من تبع التفاسير أن هذه هي الآية الوحيدة من الآيات الدالة على حرية الاعتقاد لم يُدع فيها النسخ...^(٣).

٤. آية التخيير بين الإيمان والكفر

قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءْ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءْ فَلْيَكُفِرْ﴾ (الكهف: ٢٩).

تأتي هذه الآية معطوفة على قوله: ﴿وَأَنْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ﴾ ضمن تعداد مهام الرسول تجاه مواقف الكفار المعاندين، فتعطي الرسول مزيداً من الطمأنينة للpedia والعزة به، وترشده على دينه (كفره) حراً مختاراً، لن يخسر بفقدانه شيئاً، بل الخسارة في بقائه على دينه (كفره)^(٤). فليس ينفعنا إيمان المؤمن ولا يضرّنا كفر الكافر.

٥. آية إطلاق عبادة غير الله

قال سبحانه: ﴿قُلِ اللَّهُ أَعُوْذُ بِحُلْصَانَهُ دِينِي * فَاعْبُدُوا مَا شَيْئُمْ مِنْ دُونِهِ﴾ (الزمر: ١٤ - ١٥).

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ٢٦: ٩.

(٢) انظر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأowيل، أبو القاسم جار الله بن محمود الزمخشري ٢: ٢٦٦، مكتب الاعلام الإسلامي، قم (طباعة بالأفست)؛ وكذلك انظر: تفسير الطبرى ٧: ٢٩، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢.

(٣) انظر: التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور ١٢: ٥٠ - ٥١.

(٤) انظر: أصول الشريعة، المستشار محمد سعيد العشماوي: ١٦٤.

تأتي هذه الآية في سياق الحديث عن حوار الرسول مع قومه، وتحديد موقفه من الإله الذي يستحق العبادة، ليبين لهم أنه لا يُعبد إلا الله وحده، أمّا هم فليعبدوا ما شاءوا من دونه من أصنام وغيرها، ويبيّن لهم عاقبة المصير الذي يختارونه من سبيل^(١). ويفيد الأمر: «فاعبدوا» معنى التخلية أو التسوية، وهي هنا كناية عن قلة الاتكتراث بفعل المخاطب، وأنَّ الله غير مبالٍ به وأنه لا يضره عبادة غيره^(٢).

٦. سورة الكافرون وإعلان الثنائية

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: ١ - ٦).

إنَّ توحيد العقائد والمذاهب والأديان مستحيل. ومن الخير الاعتراف بتعدد المشارب والنزاعات، ومواجهة ذلك بالحكمة والوعي. وقد أجمع المحققون على أنَّ الإسلام ما يقاتل إلَّا منعاً للفتنة ورداً للعدوان. وكل قتال للإكراه على عقيدة، فهو من نزغ الشيطان وجبروت المسلمين، ولا نتيجة له إلَّا المزيد من الأحقاد... فلنعرف بتعدد الأديان، ولندع للجدال الحسن والحوار الهادئ أن يمتد وتعقد مجالسه^(٣). وإذا كنا نريد أن نتكلّم عن عقوبة المرتد (وحرية الاعتقاد) في الإسلام، تواجهنا أكثر من إشكالية، ومنها إشكالية الخبر والاختيار^(٤).

(١) انظر: جامع البيان عن تأويل القرآن، الطبرى: ١٠، ٦٢٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م.

(٢) انظر: الكشاف للزمخشري: ٣، ٣٩٧، وتفسير التحرير والتفسير لابن عاشور: ٣، ٣٥٩، تونس: ١٩٦٤م.

(٣) نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، محمد الغزالى: ٥٤٥، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ٢٠٠٠م.

(٤) الردة في الإسلام، قراءة تاريخية وفكرية في الأصول والاتجاهات والنتائج، حسن خ. غريب:

الردة في القرآن

لم ي تعرض معظم المفسرين لربط الردة بآيات حرية الاعتقاد إلا نادرًا، ولم يحصل هذا النادر إلا في آية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ فنجد إشارةً عند الطبرى بترجمته القول بتخصيص آية «لا إكراه في الدين»، حيث استدل على التخصيص بإكراه المرتد عن دينه^(١)، كما نجد إشارة محتملة عند ابن حيان في تفسيره، حيث يقول: «وقيل: لا يكره على الإسلام من خرج إلى غيره»^(٢).

ونعرض فيما يلي، الآيات التي ورد فيها لفظ الردة أو ما يدل على معناها، وإليكم هذه الآيات:

- ١ - ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُرْدُونَكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا﴾ (البقرة: ١٠٩).
- ٢ - ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قَتَالٍ فِيهِ قُلْ قَتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدُّ عَنْ سَيِّلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ القَتْلِ وَلَا يَرَأُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يُرْدُوكُمْ عَنِ دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنِ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ﴾ (البقرة: ٢١٧).
- ٣ - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يُرْدُوكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنَقَّلُوا خَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ١٤٩).
- ٤ - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يُرْدُوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾ (آل عمران: ١٠٠).
- ٥ - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنِ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ

.٥٧ ، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ٢٠٠٠ م.

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبرى: ٤١٥. تحقيق: محمود أحمد شاكر، دار المعارف، مصر.

(٢) البحر المحيط، ٢: ٢٨١، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٨ هـ.

وَجِئْبُونَهُ ﴿المائدة: ٥٤﴾.

٦ - ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُوا عَلَى أَدْبَارِهِم مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لُهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لُهُمْ وَأَمْلَى لُهُمْ﴾ ﴿محمد: ٢٥﴾.

وجاء التعبير القرآني عن الرّدة بأسلوب آخر، كالكفر بعد الإيمان أو التحرير علىه^(١).

السياق التاريخي لظاهرة الارتداد في إطار مفهوم الدولة

كان أساس الدولة في العصور الوسطى يخالف أساس الدولة في العصر الحديث؛ ففي تلك العصور لم تكن فكرة الدولة في ذاتها واضحة ومحددة، وكان الدين هو أساس الدولة، كما كان التدين هو الجنسية وهو المواطنة. ففي الشرق الأدنى كان الإسلام هو الدولة، وفي أوروبا كانت المسيحية، وكان المسلم مواطناً في أي مجتمع إسلامي وعضوًا في كل جماعة مسلمة، كما كان المسيحي كذلك في المجتمع المسيحي والجماعات المسيحية، وكانت الأقليات الدينية في كل جماعة تتمتع بحماية الأغلبية^(٢).

في هذا المفهوم، فإن الخروج من الدين يقارب معنى اقتراف جريمة الخيانة، لأن الشخص حين يترك دينه إنما ينضم إلى دين الأعداء، وهو دولتهم^(٣).

وقفات تحليلية لنصوص الرّدة في الكتاب

١ - ردة المؤمنين عن دينهم هدف أساس للكفار وأهل الكتاب، وتعبر عن ذلك

(١) انظر: في ذلك سورة آل عمران من الآية ٧٢ - ٧٣، وكذلك ٨٦ - ٩٠، وسورة النساء من الآية ٨٨ - ٨٩، وكذلك الآية ١٣٧. والمائدة الآية ٥. والأنعام الآية ٨٨. والتوبه من الآية ٧٣ - ٧٤. والنحل الآية ١٠٦. والزمر الآية ٦٥.

(٢) انظر في ذلك: أصول الشريعة، المستشار محمد سعيد العشماوي: ١٦٣.

(٣) يميل إلى هذا الرأي الأستاذ محمد أبو زهرة في كتابه: الجريمة والعقوبة في الإسلام ١٨٩، وفي ذلك يقول: «إن الدولة الإسلامية قائمة على الدين، فمن خرج منه فقد تأوهَا وخرج عليها، وهو يشبه الآن من يرتكب الخيانة العظمى...».

حالة الأمانة المبنية على الحسد.

٢ - رد المؤمنين عن دينهم هو هدف للمنافقين أيضاً، الذين وصفهم القرآن بأنهم قالوا كلمة الكفر، وكفروا بعد إسلامهم.

٣ - إنّ الذين يكفرون بعد إيمانهم هم صنف من الناس معلوم في المجتمع، وقد تحدّث القرآن عنهم وعن مصيرهم، واستثنى الذين يتوبون، وبين أنّ منهم طائفة يستمرون على الكفر ويزدادون كفراً.

٤ - تمثل موقف القرآن من الردة والكفر بعد الإيمان بما يلي:

أ- أمر المؤمنين بالغفو والصفح عقب بيان رغبة أهل الكتاب ردّ المؤمنين عن دينهم، وإرشاد الرسول إلى عدم المبالغة بمحاولة طائفة من أهل الكتاب تشكيك المؤمنين عن طريق الردة، وذلك بأمر الرسول بيان أنّ الهدى هدى الله، وأنّ الفضل بيد الله يؤتىه من يشاء.

ب- إرشاد المؤمنين إلى البعد عن طاعة وموالاة الكافرين والمنافقين، وتهذيد المؤمنين باستبدالهم بخير منهم في حال ردّهم عن دينهم.

ج- بيان جزاء المرتددين عن الدين والكافرين بعد الإيمان، والتمثيل بحط العمل في الدنيا والآخرة، واستبعاد الهدایة عنهم باعتبارهم من الظالمين.

د- الترغيب بالتوبة من الردة.

هـ- رفع الغضب والعذاب عنمن يكفر بعد إيمانه مكرهاً ما دام قلبه مطمئناً بالإيمان. ونلاحظ من خلال الأسس التي استخلصناها من الآيات أنها لم تنص على عقوبة دنيوية مادية جزاء للردة والكفر بعد الإيمان، وهذا ينسجم مع ما قدمناه من عموم قول القرآن: ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ﴾ ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلِيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلِيَكُفُرْ﴾^(١).

نظريّة قتل المرتد، وقفّة نقدية مع المستند القرآني

استشهد كثير من الفقهاء والمفسرين ببعض آيات الارتداد عند بحثهم في هذا

(١) انظر في ذلك: القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، الصادق بلعيد: ٣١٤، مکرّز النشر الجامعي، تونس ٢٠٠٠ م. وكذلك انظر: حرية الاعتقاد في القرآن الكريم: ١١٢ .

الموضوع، فقد أورد ذلك الإمام الشافعي في كتابه (الأم) في باب الارتداد الآية ٣٩ من سورة الأنفال، والآية ٥ من سورة التوبة، والآية ٢١٧ من سورة البقرة: ﴿وَلَا يَرَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَنِ دِينِكُمْ...﴾. والآية ٦٥ من سورة الزمر. وذكر الشيخ الطوسي أيضاً في بداية بحث الارتداد الآية ٥ من سورة المائدة. والآية ١٣٧ من سورة النساء، والآية ٢١٧ من سورة البقرة.

ويستدل السيد ليث الحيدري في كتابه «الارتداد وحقوق الإنسان» بعد إثبات قتل المرتد من خلال القرآن الكريم بالآية ٢٥ من سورة محمد: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِم مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لُهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لُهُمْ وَأَمْلَى لُهُمْ﴾، هذا التوبیخ والإنكار على المرتدين مقید بكونهم «تبين لهم الهدى» وتعرّفوا على حقيقة الإسلام، وتوضّح لهم صحة سبile، وبعبارة أخرى قد قامت الحجة عليهم. وهذا القيد وإن لم يرد في مقام بيان الحكم الفقهي والقانوني للمرتد، إلا أنّ هذا الإنكار والوعيد القرائي للمرتد المذكور مع هذا القيد يمكن أن يساعد على فهم خصوصيات الحكم عند استنباطه من مصادره الشرعية^(١).

واستدل ابن عاشور في تفسيره على عقوبة القتل للمرتد من القرآن فقال: «وقد أشار العطف في قوله: «فيُمْتَ»^(٢) بالفاء المفيدة للتعليق إلى أنّ الموت يعقب الارتداد، وقد علم كُلُّ أحدٍ أنّ معظم المرتدين لا تحضر آجالهم عقب الارتداد، فيلزم السامع حينئذ أنّ المرتد يعقوب بالموت عقوبة شرعية، فتكون الآية بها دليلاً على وجوب قتل المرتد»^(٣).

وقد استدل بعض بالآية نفسها قائلاً: والآية ساكتة عن مسألة قبول التوبة الظاهرية

(١) الارتداد وحقوق الإنسان، ليث الحيدري: ٢٨ - ٢٩، دار الغدير، قم، ٢٠٠٠ م.

(٢) البقرة: ٢١٧: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنِ دِينِهِ فَيُمْتَ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبَطْتُ أَعْمَالَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.

(٣) تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور ٢: ٣٣٥.

وعدمها، فالآيات الشريفة ذكرت العذاب الآخرى الذى يتتظر المرتد عن دينه، واستثنى التائبين، ولكنها لم تذكر العذاب والعقوبات الدنيوية، فلم يُستثنَ التائبون منها^(١).

ونجد عند التأمل في هذا الاستدلال أنه غير دقيق:

أولاًً: بالالتفات إلى شأن نزول الآية، حيث دار القتال في الشهر الحرام من دون إذن النبي، حيث وجّه رسول الله ﷺ عبدالله بن جحش قائداً على سرية، وطلب منه أن يفتح كتابه في منطقة محددة عينها له، ويعمل بما فيه، فحين وصل ابن جحش إلى المكان المطلوب فضّل كتاب النبي، وقد أمره فيه أن يتحرّك نحو أطراف مكة، لكن من دون أن يجبر منْ معه على أداء هذه المهمة، بل من شاء تحرك معه، ومن لم يرغب قفل راجعاً، أعلن عبدالله لأفراد سريّته أنَّ من وطّن نفسه على الشهادة فليمض معه، فتبّعه أفراد سريّته ولم يتخلف منهم سوى سعد بن أبي وقاص، وربيعة، اللذان اختارا الرجوع من بين المجموع^(٢).

يقول السيوطي في الدر المنثور: «عندما التقى عبدالله بن جحش بسرّيه قاتله المشركون فهاجم القافلة وخرج من المعركة بقدر محدود من الغائم، وأسيران عاد بهما إلى المدينة، وقد كان ذلك في الشهر الحرام، الأمر الذي أثار المشركين الذين بدأوا بطنع المسلمين بأنهم انتهكوا حرمة الشهر الحرام، وعندها سأّل المسلمون النبي عن القتال في هذا الشهر، فنزلت الآية الكريمة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدُّ عَنِ سَيِّلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْدِحُ الْحَرَامُ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقاتِلُونَكُمْ حَتَّى يُرْدُووكُمْ عَنِ دِينِكُمْ إِنِّي أَسْتَطَاعُوا وَمَنْ يُرْتَدِدُ

(١) الارتداد وحقوق الإنسان، ليث الحيدري: ٢٩ - ٣٠.

(٢) مجلة الحياة الطيبة، العدد التاسع، ربىع ٢٠٠٢م، ص ١٤١، مقال للسيد عبدالكريم الموسوي الأردبيلي، بتقرير: السيد جواد روحي تحت عنوان: أحکام الارتداد، دراسة مستأنفة على ضوء القرآن والسنة.

مِنْكُمْ عَنِ دِينِهِ فَيُمْتَلِئُ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبَطْتُ أَعْمَالَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢١٧﴾ (البقرة: ٢١٧).

بالالتفات إلى شأن نزول الآية حيث دار القتال في الشهر الحرام، من دون إذن النبي، يظهر أن العائdan وإن عاد، إلا أنه ليس من الثابت أن ذيل الآية الذي يتحدث عن الارتداد يرتبط بعودة هذين الصحابيين وتركهما للجهاد، ومرد ذلك أن عبدالله بن جحش خير من معه بين الرجوع إلى المدينة، والمسير معه بأمر رسول الله، كما جاء ذلك، فاختارت جماعة المسير معه في حين قرر الصحابيان العودة. أجل إن هدف المشركين من حربهم للمسلمين هو ردد المسلمين عن دينهم، وقد جاءت الآية تذمّر هذا الارتداد من أي طريق حصل. ومع ذلك فليس للأية ظهور في الارتداد الذي يكون منشؤه ترك jihad، حتى مع الأخذ بنظر الاعتبار شأن نزولها^(١).

وهذه الأمثلة وغيرها كثيرة، تكشف عن أن الارتداد الذي كان يحصل في عصر النبي وبعده بقليل كان ارتداداً سياسياً أو مصلحياً، ولم يكن مبنياً على موقف فكري واضح، وهذا هو ما يتحدث عنه القرآن في عدد من آياته، وللحظ أن آيات القرآن، تكتفي بالتهديد بعذاب الآخرة، ولا تثبت عقوبة دنيوية للمرتد، ولا صلة لها بالارتداد الفكري والعقيدي^(٢).

ثانياً: حمل الآية على المجاز من غير ضرورة، حيث رأى - ابن عاشور وغيره - أن التعقيب بالفاء لا يمكن أن يكون حقيقة بدليل الواقع، فحمله على المجاز على أنه إشارة إلى التعقيب بتنفيذ حكم شرعي هو القتل، وهذا مسلك غير دقيق لأن: أ - ليس هناك اتفاق بين اللغويين والأصوليين على أن الفاء العاطفة تفيد معنى التعقيب مع الترتيب دائمًا، وإنما يذهب كثير من اللغويين والأصوليين إلى أنها تأتي

(١) مصدر نفسه: ١٤٩ (هامش).

(٢) المصدر نفسه: ١١٤ - ١١٥.

بمعنى (ثم) للترتيب والترقي نحو: ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى * فَجَعَلَهُ غُنَاءً أَحْوَى﴾
(الأعلى: ٤ - ٥).

ب - على مذهب القائلين بأن الفاء تفيد التعقيب دائمًا بدون تراخ، فإنهم يرون أن التعقيب يكون بسحب المعقّب به، أي أن الفاصل الزمني الذي لا بد منه بين المتعاطفين بحكم العرف أو السنة الإلهية لا يعده تراخيًا يخدش في معنى التعقيب، وهذا يرى هؤلاء في مثل هذه الآية: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَيْرٌ﴾^١ لأن التعقيب بالانحراف حاصل، لكن ضمن السنة في نمو الزرع بين نزول المطر وانحراره^(١). إذن فلسنا بحاجة إلى اللجوء إلى المجاز، إذ الحقيقة ممكنة على اختلاف الأقوال في الفاء:

- ١ - إما بحملها على إفاده الترتيب فقط.
- ٢ - أو اعتبارها بمعنى (ثم) في إفاده الترتيب والترانخي.
- ٣ - أو اعتبار أن التعقيب فيها بحسب سنة الموت المعتمد بعد المهرم وانتهاء الأجل، دون أي خروج على اللغة أو قواعد الأصول، لأن الاعتماد على الحقيقة ولا يصار إلى المجاز إلا إذا استحالت^(٢).

الارتداد في حوار بين الفقيه والمثقف، المنتظري وسروش

عندما تقدم أحد الأخوة بالسؤال من سماحة الشيخ حسين علي المنتظري (فقيه) حول بعض الأحكام الفقهية من قبيل: الجهاد البدائي، الارتداد و... وأن هذه الأحكام ألا تدل على نوع من الخشونة الدينية؟ أجاب سماحته - إجمالاً - عن هذا

(١) انظر في ذلك: الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي ١: ٥٢٦، دار ابن كثير، دمشق، ١٩٩٦ م. وكذلك انظر: مباحث الكتاب والسنّة، محمد سعيد رحمـن البوطي: ١٨٠، جامعة دمشق - كلية الشريعة، ١٩٩٥ م.

(٢) انظر: حرية الاعتقاد في القرآن الكريم، عبد الرحمن حلي: ١١٣.

السؤال (الارتداد)، وانطلق في تبريره للأحكام المذكورة من موقع إلفات النظر إلى اختلاف الفتاوى وقاعدة التزاحم في الأحكام الإسلامية، محاولاًً سماحته إقناع القارئ بأن هذه الأحكام لا تدخل في إطار مفهوم الخشونة والعنف^(١)، وبعد أن أجاب بهذا الجواب في مقالة خاصة، ابرى الدكتور عبدالكريم سروش (مثقف) وطرح أسئلة أخرى بعنوان «الفقه في الميزان» من خلال رؤية أخرى ابستمولوجية (Epistemology).

ذكر الشيخ المتضري في تبرير حكم قتل المرتد: «إن الإنسان المسلم العريق في الإسلام إذا ارتد عليناً وأخذ يشكك في مقدسات الدين، فحاله حال الغدة السرطانية أو السنّ المسوس التي يمكن أن تسري إلى سائر أعضاء المجتمع السالم». ثم علل ذلك: «إن التجاهر بالارتداد والفسق والفحشاء وهتك مقدسات الناس وتضييع حقوقهم وتلويث محيط المجتمع السالم، منوع بحكم العقل والشرع».

وناقشه سروش بأنه يريد بهذا البيان أن يلفت نظر القارئ إلى أن التجاهر بالارتداد هو من نوع تضييع حقوق الناس، وبالاستعانة بهذا المفهوم المهم والمحدث «حقوق الإنسان» يتصدى (الفقيه) لمواجهة الارتداد والدفاع عن حكمه الشرعي؛ ليجعله أمراً مقبولاً لدى العقلاء.

وهنا أولاًً: ان التمثيل الذي ذكره الشيخ للمرتد في كلامه هذا غير سديد، ويضعف من قوة استدلاله على المطلوب، فعندما نشبّه المرتد بالغدة السرطانية أو السنّ المسوس وأمثال ذلك، فإن هذا بإمكانه أن يعين الحكم الذي سوف نصدره على المرتد، والتمثيل كما يقول المناطقة غير حجة، لأننا بمجرد تغيير المثال سنحصل على حكم آخر ونتيجة أخرى. فلو شبّهنا المجتمع الإسلامي بحديقة من أشجار العنبر، ولكن كانت هناك شجرة رمان واحدة في هذه الحديقة، ففي هذه الصورة هل نحكم على المرتد بوجوب

(١) انظر: في ذلك: مجلة (كيان) العدد: ٤٥ فبراير - مارس ١٩٩١م، طهران. فيها أجوبة الشيخ حسين علي المتضري على بعض الأسئلة تحت عنوان «قاعدة التزاحم» في الأحكام الإسلامية.

قتله أو نفيه من البلد؟

ثانياً: إن هذا التمثيل أو التشبيه يبعد عن نظرنا أمرين مهمين في دائرة الحقوق والقيم الإنسانية: أ - حق الإنسان المرتد. ب - كيفية عمل الجهاز الإدراكي لدى الإنسان.

عندما نقول: إن الكفر أو الارتداد هو ظاهرة مرضية لا أكثر، ونريد بحث هذه المسألة من زاوية حقوق الإنسان أو من زاوية معرفية وعقلانية، فلا ينبغي أن ننطلق على مستوى تمثيل الارتداد بالغدة السرطانية أو تلويث البيئة الاجتماعية وتضييع حقوق الناس. والمقالة المذكورة تلغى حق الإنسان في اختيار العقيدة، وتنكر دور العقل البشري في تشخيص الحقيقة واكتشافها، هذه الذهنية السلبية عن حقوق الإنسان والعقل البشري أفضت إلى الانحراف في المنهج النظري لعلاج ظاهرة الارتداد.

والسؤال هو: إن الشخص الذي يتمتع بحق اختيار الدين «كما يصرح الشيخ بأن الدين لا يقبل الإكراه» ماذا لا يحق له ترك دين معين؟ هل يُسلب منه هذا الحق بعد اختياره للدين؟ ألا يطلب المسلمون من غير المسلمين أن يتركوا دينهم ويعتنقوا الإسلام، فلماذا حرم هذا الأمر على المسلمين أنفسهم؟ هل أن الكافر الذي اعتنق الإسلام يشبه الغدة السرطانية أم أنه فاز بالنجاة والسعادة الأبدية؟

ويحيط الفقيه المتظربي بأن الإنسان المسلم العريق الإسلام إذا أعلن عن ارتداده فإن ذلك يحكي نوعاً ما عن مؤامرة سياسية ضد الإسلام والمجتمع الإسلامي، فهو في الحقيقة محارب للمسلمين...

ويرد سروش بأن هذا الكلام ليس سوى تبرير لحكم قتل المرتد، من بعيد أن يرى الفقهاء ومنهم ساحة الشيخ في فتواهم هذه العلة لهذا الحكم وهو المحاربة، لا تغيير العقيدة والدين، وكذلك من بعيد أن يفتني الفقهاء بأنه إذا كان الارتداد يحكي عن مؤامرة سياسية فإنه يستوجب القتل وإلا فلا، إن الفقهاء بصورة عامة يرون أنَّ عنوان الارتداد بذاته يستوجب حكم القتل بلا حاجة لضم عنوان آخر إليه.

ويعلق الفقيه بأن اهتماماً بأمر الحق والحقيقة وترشيد مسار الإنسانية يستوجب

التصدي للباطل وأهله، ومكافحة الأفكار المنحرفة وقلعها من جذورها في صورة الإمكان.

ويناقشه المتفق بأن هذا التبرير لقتل المرتد بدوره ضعيف أيضاً:
أولاً: إن نفس الارتداد في رأي الفقهاء يستوجب القتل، سواء أدى إلى اتساع رقة الباطل أم لا؟

ثانياً: يجب أن نتساءل عن حقيقة هذه المقوله: وهي هل أن أفضل طريق للتصدي إلى الباطل ومنع اتساعه وامتداده في مفاصل المجتمع هو قتل الحاملين للأفكار الباطلة؟ وهل قتل المرتد هو عبارة عن آخر حل للمسألة، بل إنهم يفتون بأن الإنسان بمجرد إحراز ارتداده فإن حكمه القتل، ولا يُقبل منه التوبة فيما لو كان مرتدًا فطرياً، على رأي الإمامية.

ثالثاً: نعم، إن «حفظ العقيدة» هو أحد حقوق الناس، وكذلك أحد مقاصد الشريعة أيضاً. ولكن هذا الحق ليس هو الحق الوحيد المحترم للناس، بل هناك حقوق أخرى من قبيل حرية اختيار العقيدة، وحرية البحث عن الحق من موقع التجدد الذهني والإنصاف الوج다كي. والحق الآخر هو حفظ أرواح الناس وسمعتهم وشرفهم. والآخر من هذه الحقوق هو حفظ حرياتهم في مقام كشف الحقيقة وبيانها، وأن لا يتعرض الإنسان السالك في طريق البحث عن الحقيقة إلى الأذى والعدوان.

يقول الفقيه: يجب تحجيم عمل بعض الفئات المناوئة والمرتدة، لئلا تسري عقائدهم وأخلاقهم السيئة إلى مفاصل المجتمع الإسلامي، وهذا الأمر، أي تحجيم عمل القوى المعادية، هو من الأمور الرائجة في سياسة عالم اليوم.

ويقول المتفق: بالنسبة إلى قتل المرتد يرى الشيخ المتظري أن ارتداد الشخص قد يستوحي مقدماته من أجواء معادية تحكي عن مؤامرة سياسية ضد الإسلام والمجتمع الإسلامي، وهو في الحقيقة محارب للمسلمين وهناك أصلان في هذا الموضوع:
الأول: أن الإنسان له الحق في أن تكون له رؤية دينية وآراء ونظريات في مجال العقيدة متفاوتة مع الآخرين و مختلفة عن آراء أرباب السلطة.

الثاني: إن الاستفادة من هذا الحق لا تعني زوال حرمة ماله ونفسه وإهار دمه. فهذا الأصلان من الأصول المقبولة والمعتبرة في العقلاوية الجديدة.

وبتقديرني إن الشيخ أشار تلوياً في تبريره لحكم قتل المرتد إلى هذين الأصلين. فهو لم يذكر بصرامة أن مجرد تغيير العقيدة يكفي لإهار دم الإنسان وسقوط حرمتة وشخصيته، بل أراد أن يقول: إن الشخص المرتد بسبب إضراره بالآخرين هو بحكم الغدة السرطانية ويعتبر محارباً ومتارماً على المجتمع الإسلامي ومصالح الأمة فيكون مشمولاً بحكم القتل هذا. وهل أن الإنسان يخرج عن دائرة الإنسانية بسبب تغيير العقيدة أم لا؟ هل الحقوق الإنسانية والامتيازات الاجتماعية للإنسان تتعلق به بسبب العقيدة، أو أنها ذاتية له؟ وهل أن الحق والباطل في دائرة الأديان جليان إلى هذه الدرجة، وأنها كالشمس في رابعة النهار لجميع أفراد البشر؟ فإذا اعتقد المسلمون بأن لهم الحق في دعوة الآخرين إلى الإسلام، وأحياناً بوسيلة الجهاد البدائي، فالآخرون لهم مثل هذا الحق أيضاً. لا يمكن القول بأن الأحكام الشرعية من قبيل الأحكام المتعلقة بالكافر والمرتد متعلقة بمرحلة التأسيس، أي المرحلة التي كان يعيش الإسلام فيها حالة استثنائية وثورية، وما يلزم ذلك من تحديات صعبة، وأن مرحلة الاستقرار تتطلب حكماً واجتهاداً من نمط آخر؟ فلو كنا نتعامل مع الأحكام الشرعية من خلال هذه الرؤية، لا يفضي ذلك إلى تحول كبير وأساسي في الأحكام الفقهية؟^(١) إذن، مسألة الردة تستحق إعادة النظر فيها في ضوء الكتاب والسنة، و أدلة تطبيق حد الردة ليست صريحة في وجوب القتل والإعدام. ولا مناص لنا من أن نقرّ بأن

(١) ١ - مجلة كيان، العدد: ٤٦ ، ابريل، مايو، ١٩٩٩ م، طهران. مقال للأستاذ الدكتور عبدالكريم سروش تحت عنوان: «الفقه في الميزان» وهو في الحقيقة رد على أجوبة الشيخ المتضري التي طرحتها في العدد السابق (٤٥) من المجلة نفسها.

٢ - مجلة الحياة الطيبة، أحكام الارتداد، دراسة مستأنفة على ضوء القرآن والسنة، السيد عبدالكريم الموسوي الأردبيلي، تقرير: السيد جواد رويعي، ١١٧ ، بيروت، العدد التاسع، ٢٠٠٢ م.

الأجواء التي توارثته بهذه الحدة لم تسمح بالمراجعة، لكونها أجواء مشحونة بالعداء الطائفي، وقد جر ذلك إلى شمول هذه العقوبة (الارتداد).

يقول الدكتور عبدالمجيد الشرفي: «القرآن خلو من الإشارة ولو من بعيد إلى أي عقاب دنيوي يسلط على المرتد، وإنما نص على جزاء آخر ويليس لأحدٍ من البشر أن يتولاه. والغريب رغم ذلك أنّ عديد المسلمين، بمن فيهم المحسوبون على العلماء، يظنّون أنه من الأوامر الدينية ل مجرد ورود حديث ضعيف في شأنه: «من بدّل دينه فاقتلوه»، واستناداً إلى سلوك أبي بكر في قتاله لمن وصفوا به «أهل الردة». والغريب كذلك أن تغلب مقتضيات إلزام بحسب الأنماط القديمة على مبدأ الحرية الدينية الأساسي، الذي جاءت به الرسالة المحمدية، والذي لا يتحمل أي شذوذ أو احتراز، فيخاف إن لم يسلط على المرتد «حد» القتل أن يوهم ذلك ضعاف النفوس بأن الذي خرج عن الإسلام قد جربه، ورأى أنه غير صالح، فينسلخون منه مثله، ويقل بذلك عدد المسلمين! وكأنّ العبرة بظاهر الأعمال لا بالاقتناع والإيمان عن طوعية واختيار»^(١).. في حين لا نعرف في تاريخ صدر الإسلام واقعة شهدت إقامة حد الارتداد على إنسان^(٢). وليس من الثابت أيضاً ادعاء ورود الردة في الحديث النبوي الشريف. ولنذكر أولاً بأن الحديث: «من بدّل دينه فاقتلوه» هو حديث آحاد وغير متواتر، فلا يجوز تأسيس الحد عليه، ونرى ثانياً أن هذه الحجة مردودة لسبب بسيط وقاطع؛ هو تعارض الحديث المذكور مع ما جاء في القرآن الكريم أن: ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ﴾ وكذلك: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَمَنِ مَنِ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ وأيضاً: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَمَنِ مَنِ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ وأيضاً الآية الكريمة ٢٩ في سورة الكهف التي تقول: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلِيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبدالمجيد الشرفي: ٦٧ - ٦٨، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠١.

(٢) أحكام الارتداد، دراسة مستأنفة على ضوء القرآن والسنة: ١١٧.

فَأَنْكُفُرُهُ^(١).

ويقول الدكتور يوسف القرضاوي: «إن السنة لم يرد فيها حديث واحد عن عقوبة المرتد، بل عدد من الأحاديث عن عدد من أصحاب رسول الله»^(٢).

إذن لم يضع القرآن حداً لمن يرتد عن دينه، تاركاً حسابه على الله ﷺ «مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنِ دِينِهِ...» فهذا المرتد الذي يموت على ارتداده وهو كافر سيحيط الله عمله، ولم يأمر النبي بقتله، كما أن الآية تتحدث عن مرتد حي باقٍ على ارتداده دون أن يتعرض لكرمه، ناهيك عن القتل. والقتل في القرآن حرم تحريماً كاملاً، إلا في القصاص فقط^(٣).

بين الارتداد والنفاق، أزمة بناء الشخصية المزدوجة

يُشبه ابن خلدون النفس الإنسانية بصحيفة بيضاء تنطبع بها يسبق إليها من عوائد المجتمع فيقول: «إن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى، كانت متهيئة بقبول ماها وعليها، وينطبع فيها من خير أو شر... وبقدر ما سبق إليها من أحد الخلقين تبعد عن الآخر»^(٤).

في القيمة الروحية، ما الفائدة لسلوك غير صادر عن انضباط واقتناع واعتقاد؟ أليس إظهار خلاف المعتقد هو النفاق؟ هل يجدر بنا أن نشجع النفاق، وهل هذا هو تحطيم الإسلام للحياة الدينية؟ فالخداع ومركب النقص^(٥) غير مرغوب في دين

(١) القرآن، والتشريع، قراءة جديدة في آيات الأحكام، الصادق بعيد: ٤٢١.

(٢) جريمة الردة... وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة، الدكتور يوسف القرضاوي: ٦.

(٣) الفردية، بحث في أزمة الفقه الفردي السياسي عند المسلمين، زيد بن علي الوزير: ٨٩، بيروت، ٢٠٠٠م.

(٤) المقدمة، ابن خلدون: ١٤٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٨م.

(٥) مركب النقص: مشاعر وأحاسيس مركبة تلازم الفرد الذي يحس نقصاً في شخصيته، أو نقصاً محدداً في جانب أساسي من جوانبها، أو مكون هام من مكوناتها، سواء كان جسمياً أم عقلياً أم

الإسلام، والله يأبى ذلك. كما أنّ من تمام حرية الإنسان في العقيدة أنّ له إذا اعتقد في شيء أن يرجع عن اعتقاده، فالإنسان - آياً كان معتقده - عاجز عن الإحاطة بالحق الكامل. لذلك يرى الدكتور محمد عمارة أن الآيات القرآنية تتحدث عن ردة النفاق والمنافقين، وأنها ردة ذاتية وسرية غير معلنة، ولهذا السبب لم يتضمن النص القرآني عقوبة دنيوية للردة^(١).

خاتمة واستخلاص

إنَّ ما قدَّمناه في دراستنا لآية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ والآيات المؤصلة لحرية الاعتقاد، ولوهذا الموضوع الردة كما عرض له القرآن، يؤكّد لنا عموم النهي عن الإكراه في الدين بما يشمل المرتد الذي يكفر بعد الإسلام. إذ لا يمكن لدين يرفع شعار (لا إكراه في الدين) مرات عديدة ويقرر أن الله أمر نبيه الكريم أن لا يستخدم وسائل الجبر والإكراه في دعوته السماوية، ومع ذلك فإنه من أجل إبقاء أتباعه على دينه يستخدم أدوات العنف والجبر. وبيان آخر: كيف يمكن أن يكون الدخول إلى الدين اختيارياً، ولكن البقاء فيه إجباري؟ كيف يمكن لدين يدّعى أنه دين الرحمة، ولكنه مع ذلك يحكم بقتل أبناء المسلمين الذين شكروا في بعض مبادئه، لا من موقع العناد بل من موقع الإطلاع على الأفكار والأديان الأخرى؟

وبشكل عام يمكن القول: أنَّ المسلم إذا أنكر الدين من خلال المطالعة والبحث؛ فإنه لا يعد مرتدًا، لأنَّه لم يقبل الإسلام ابتداءً من موقع التحقيق والاختيار الحر حتى يخرج منه كذلك. ولهذا السبب فارتداده لا يؤثر في اعتقاد الناس بالإسلام، بل على

نفسياً. معجم علم النفس والتحليل النفسي: ٢٩٢، مجموعة من الباحثين.

(١) انظر: حرية الضمير... واختيار الروح، الدكتور محمد عمارة، مجلة العربي: ١٢٧ - ١٢٨، العدد ٤٧٠، الكويت، ١٩٩٨م.

العكس من ذلك فإنَّ إعدامه قد يؤثِّر سلبيًّا على اعتقاد الناس في الدين، حيث يتصورون أن الإسلام يجبر الناس على اعتناقه. وإذا كان المرتد يستحق الإعدام فاللازم ذكر هذا الحكم في القرآن بالتفصيل، حيث لم يأت القرآن الكريم بحكم جزائي في ما يسمى «الردة»، وهي لم ترد في الكتاب العزيز كحد، في المعنى الدقيق للكلمة، أو «كجريمة» بالمعنى القانوني الدقيق^(١).

وهنا سؤال يطرح نفسه: لم فرضت العقوبة على المرتد، ولم تفرض على الكافر المشرك الأصلين، مع أن الجميع كفر، بحسب رأي المذاهب الإسلامية؟! وعلى فرض أننا أعلنا أنَّ كل مسلم يرجع عن دينه ويصبح مسيحيًّا أو بوذياً مثلاً حكمه القتل، وفي اليوم التالي قرر المسيحيون تشريع مثل هذا القانون في حق أتباع الديانة المسيحية؛ فقالوا بأن كل مسيحي يصير مسلماً فإنَّ حكمه القتل، وهكذا أتباع الديانة اليهودية والأديان الأخرى أيضاً. فماذا ستكون النتيجة على مستوى الروابط الاجتماعية والحروب النفسية بين أتباع الديانات المختلفة؟! وكيف يمكننا تشخيص هذه الحقيقة، وهي أن أتباع الإسلام قد اعتنقوا الدين الإسلامي عن وعي و اختيار تام لا عن خوف من القتل أو تقليد أعمى للآباء والأجداد؟ هل أن هذه الحالة أفضل أم أن نترك اختيار الدين للناس؟ هل يمكن سلوك طريق الكمال من خلال أدوات الجبر والإكراه؟ ألم تكن رسالة رب العالمين قد جعلت الإنسان أخاً للإنسان مهما اختلفت الآثار والأراء؟ فإذا لم يكن الأمر كذلك فلماذا نرى أن القرآن، لم يقبل بنفسه هذا المنهج وقال: ﴿وَلَوْ شاءَ رَبُّكَ لَمَنِ مَنِ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ بِجِيعِهِ أَفَأَنَّتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يوحنا: ٩٩).

وعليه، فالردة في الإسلام لا توجب قتل المرتد، وإنما يترتب عليها حرام يقع فيه هذا

(١) انظر: القرآن والتشريع، الصادق بلعيد: ٢١٤.

الفصل الأول: الحريات الدينية في الفقه الإسلامي

١٧١

الذي كفر، وهو اتجاه تدعمه الآيات القرآنية المؤصلة لحرية الاعتقاد، ويريد ما اتجهنا إليه الشرط الذي وافق عليه النبي في صلح الحديبية؛ من أنه إذا أسلم مشرك يعاد إلى قريش، وإذا ارتدَّ مسلم لا يعاد إلى المسلمين^(١).

(١) انظر: السيرة النبوية، أبو محمد عبد الملك ابن هاشم ٢: ٣١٧، تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، عبدالحفيظ شلبي، البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٥ م.

عقوبة المرتد

دراسة فقهية جديدة في الملابسات والظروف

(*) الشيخ أحمد عابديني

ترجمة: السيد حسن الهاشمي

تمهيد

ثمة كلام كثير حول المرتد، يدور بعضه في تعريفه، وبعضه في تقسيمه إلى الفطري والملي، كما يدور بعضه في الأحكام الكلامية، من قبيل: أَيُّطْلُ اللَّهُ عَمَلَ الْمُرْتَدُ أَمْ لَا؟ ومتى يبطله؟ وكيف يمكن الجمع بين بطلان عمل المرتد وعدالة الله سبحانه وتعالى، أو آيات من قبيل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧)؟ وإذا لم يبطل عمله فكيف يمكن تفسير الآية ٢١٧ من سورة البقرة والآيتين ٢٥ و ٢٨ من سورة محمد ﷺ؟ وهل تُقبل التوبة من المرتد أَمْ لَا؟ وما إلى ذلك من البحوث المطروحة في محلها، ومنها ما يحتاج إلى تنقيح وإعادة نظر.

إلا أنّ البحث الذي احتدمت فيه الآراء في عصرنا وأعطى أعداءنا فرصة ذهبية لبث سموهم وتقديم الإسلام بوصفه دين عنف وقسوة، والتغريب بالشباب من خلال

(*) أستاذ الدراسات العليا والبحث الخارج في الحوزة العلمية في إصفهان.

إثارة الشبهات عبر الإنترنت وغيره التي تقول: إن الإسلام قد حكم بقتل المرتد، وقال: «من بدل دينه فاقتلوه»، والحال أن الجدير بالبحث هو: أيترتب هذا الحكم على كل من بدّل دينه أم أنه يترتب على بعض الأفراد خاصة؟!

من هنا يبدو من الضروري بحث هذه القضية، فإن الدين الذي بنى أساسه على الفطرة وقال: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلَّذِينَ حَنِيفُا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (الروم: ٣٠). واتخذ من اتباع العلم والعقل والابتعاد عن العصبيات الجافة والمقيمة شعاراً له، وتصدّع قرآن بقوله: ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشُدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، من المستبعد جداً أن يكون قد حكم على شخص أو أشخاصٍ لمجرد إبدال دينهم وارتدادهم عن الإسلام.

وعليه لابد من النظر:

أولاً: هل ورد مثل هذا الحكم في الإسلام؟ وعلى فرض وجوده، ما هو موضوعه؟ وهل يشمل كل تغيير للعقيدة أم أن له شروطاً؟ وما هي شروطه؟ وهل هناك اختلاف بين الشيعة والسنّة في هذا الباب؟

القرآن وقضية الارتداد

لا شك في أنه لم يرد في القرآن ما يدل على وجوب أو جواز قتل المرتد، كما لا دخل للعقل في مثل هذه الموارد، فتنحصر الأدلة بالروايات والإجماع، ولا يكون في البين إجماع تبعدي؛ لأن الروايات في هذا الباب متعددة، ويعود دليل الإجماع إلى تلك الروايات، وعليه لابد من البحث في روايات حدّ المرتد، وقد بلغت عند الشيخ الكليني ٢٣ رواية، ولكن بعد الفحص يتضح أن ما يخصّ المرتد منها لا يتجاوز عدد أصابع اليد.

إن آيات القرآن الكريم وإن لم تبيّن عقوبة المرتد في الدنيا، إلا أن البحث في ما يتعلق بالمرتد لا يخلو منفائدة، إذ قد يُستنبط منها موضوع المرتد ودفاعه ومعاقبته،

وقبول توبته من عدمها، وعلاقته بالمناقف، وقد يُستخرج منها بعض القرائن التي تنفعنا في بحث الروايات وتعارضها، ومن هنا نبدأ بحثنا بالأيات الكريمة:

١- قوله تعالى: ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَبَدَّلِ الْكُفَّارُ بِالإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلُ * وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُرِدُونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحُقْقُ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ١٠٨ - ١٠٩).

أولاً: يبدو من هاتين الآيتين أن الحق واضح، ومع اتضاحه لأهل الكتاب - والآية في معرض ذمّهم - إلا أنهم لا يؤمنون، بل يحاولون إرجاع المسلمين من الإيمان إلى الكفر؛ لا لأنهم يريدون خيرهم وصلاحهم، بل لأنهم يحسدونهم، فكان من المتوقع بعد اتضاح الحق لهم أن يؤمنوا كما آمن المسلمون، لا أن يسعوا إلى إرجاع المسلمين إلى الكفر حسداً منهم.

ثانياً: تتضح الأساليب المتبعة لحرف المسلمين عن إسلامهم، وذلك من خلال دعوتهم إلى مطالبة الرسول ﷺ بأمور مستحيلة وغير معقوله، ومن الطبيعي أن لا يستجيب الله ورسوله لما هو مستحيل أو غير معقول، وهذا ما يتذرع به أهل الكتاب ليثبتوا عدم صدق النبي في إدعاء النبوة، وتحث الناس على الارتداد.

٢- قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدُّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفُّرُ بِهِ وَالْمُسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ القَتْلِ وَلَا يَرَوْنَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يُرِدُوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَاعُوكُمْ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيُمْتَذْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبَطْتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٢١٧).

بالالتفات إلى صدر الآية وسبب نزولها المتعلق بخطأ صدر عن بعض المسلمين في تعرضهم لقافلة قريش التجارية، وقتلهم رجلاً في الشهر الحرام، الأمر الذي اخذه المشركون ذريعة للتشهير بالإسلام، يتضح أنهم كانوا يستخدمون شتى الوسائل بغية

حمل المسلمين على الارتداد ابتداءً من التعذيب إلى الإعلام المدّام والمخرّب . هنا تعمل الآية على تحذير المسلمين من مغبة التأثير بدعابة المشركين، وتحثّهم على الثبات على دينهم، وتخبرهم بأن كفرهم وموتهم كافرين سبيط عملهم وكل ما قاموا به في سبيل الله قبل هجرتهم وبعدها . وعليه لا تتحدث هذه الآية عن معنى المرتد، واتضاح الحق له أو لا، ولا ت تعرض حكمه في الدنيا، وأقصى ما تدلّ عليه هو قبول توبته .

٣ - قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهَدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ * خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَّنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾ (آل عمران: ٨٦ - ٩٠) .

تصرّح هذه الآيات باستحقاق الذين كفروا للعذاب وللنعنة بعد اتضاح الحق بالأدلة اللاهبة الواضحة .

وعليه لا يشمل هذا الحكم الكثير من الشباب المعاصر الذي يجهل الدين ولا يعرف معجزاته، ولا يفهم خصائص القرآن وكونه معجزة خالدة، ولا يدرك بنيته اللغوية ولا تركيبته الأدبية ولا مغاراته، وإذا كان مطلعاً على ذلك فهو في حدود الاطلاع فقط، من دون أن يثبت له ذلك بالأدلة الواضحة، فلا يكون هذا وأمثاله من الظالمين الذين لا يهدّيهم الله، بل قد نكون نحن الذين ظلمناهم حيث تركناهم منذ البداية سادرين في غفلتهم ابتداءً من مشاهدتهم أفلام الرسوم المتحركة والبرامج التي تبثّ عبر الوسائل المسموعة والمرئية، ثم علمناهم فيما بعد، حيث دخلوا المدرسة قراءة وكتابة العلوم التجريبية، نعم ربما روينا لهم بعض الحكايات الدينية التي اضطروا إلى حفظها واستظهارها بغية الحصول على درجة النجاح، إلّا أننا لم نسعّ قطّ إلى مجالستهم ومخاطبة عقولهم وإعدادها لفهم هذه الأمور واستجلاء وضوحها في أعماق ذواتهم .

وعليه لا يستفاد حكم القتل وما إلى ذلك من هذه الآية.

نعم، إنّ هذه الآية تدلّ على أنهم كفروا بعد ثبوت الحق لهم بالأدلة القطعية وازدادوا كفراً، ولم يوفقا إلى التوبة بسبب إغرائهم بالأموال والمناصب وكثرة الأتباع حتى يدركون الموت، أو بلوغهم مرحلة من العناد وعدم الانصياع للحق، فيستحقون اللعنة والعذاب لذلك.

٤ - قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقاً مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرْدُو كُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾ (آل عمران: ١٠٠).

٥ - قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرْدُو كُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ فَتَقْلِبُوا خَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ١٤٩).

هاتان الآياتان كنظيرتها الآية التاسعة بعد المئة من سورة البقرة، لا تتحددان عن معنى المرتد وحكمه الدنيوي وقبول توبته، وإنما تقولان: إنّ تعذيب المشركين لا يؤدّي في العادة إلى ذلك، حيث إنّ المسلمين في مراحلهم الابتدائية من ناحية المضمون الديني، فقد يتّأّتى لأهل الكتاب استغفارهم بأساليبهم الخاصة، أو قد تستهويهم بعض خصائص الأديان التوحيدية، دون أن يدركوا أنّ في الإسلام ما هو أكمل منها ويفوقها.

٦ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا لَمْ يَكُنْ اللَّهُ لِيغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيهِمْ سَبِيلًا * بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (النساء: ١٣٧) -

(١٣٨).

تنتفق هاتان الآياتان مع الآية ٩٠ من سورة آل عمران؛ لكون مضمونها متحدداً معهما، فقد جاء فيها: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا﴾، وورد هنا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا﴾، وعلى الأخص عندما تضاف إلى هاتين الآيتين الآية الثالثة من سورة المنافقون، وهي قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾، فهذا الكذب واليمين الكاذب سببه أنهم آمنوا ثُمَّ كفروا فطبع على قلوبهم، الأمر الذي يثبت اشتراكهم في هذه الصفات.

ويحتمل أن يكون حكم المرتد والمنافق في الدنيا واحداً، أي كما أن المنافق لا يجازى في الدنيا، فكذلك المرتد، خاصةً أن الآية التي تتحدث عن المنافقين تقول: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ (النساء: ١٤٥).

وهناك تهديد في سورة الأحزاب في قوله تعالى: ﴿لَئِنْ لَمْ يَتَتِه الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمُدِينَةِ لَنُغَرِّيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الأحزاب: ٦٠).

لما كان القرآن لا يرى فرقاً بين عمل المنافق والمرتد واعتقادهما، بل ويرى المنافق أسوأ حالاً لكثرة تقلبه بين الكفر والإيمان، ويصرّح بأنّ المنافقين في الدرك الأسفل من النار، ويهدّد بالإيقاع بهم، مما لم يرد نظيره بالنسبة إلى المرتد، نجد أن الحكم بقتل المرتد والإبقاء على المنافق حياً مخالف للقرآن، لا أنّ القرآن ساكت عن هذا الحكم، وعليه فقبل الذهاب إلى كون قتل المرتد حكماً روائياً، علينا أن ننظر إلى هذا الحكم بشك وتردد؛ لاحتمال وجود دور ليد السياسة فيه، إلا إذا كانت دلالة الروايات من القوة بحيث تنفي شبهة التساوي في الحكم بين المنافق والمرتد، مضافاً إلى إثبات الحد للمرتد.

٧ - قوله تعالى: ﴿قُلْ أَنَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى أَتَيْنَا قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَأَمْرَنَا لِتُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمَيْنَ﴾ (الأنعام: ٧١).

نزلت سورة الأنعام بجميع آياتها في مكة المكرمة، فليس فيها سبب نزول، وفي هذه الآية استفهام استنكاري، يتضح منه أن المراد هو الارتداد بعد الهدایة عن فهم وتعقل، لا الهدایة الظاهرة الناشئة عن تقليد ومحاکاة.

٨ - قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌ بِالإِيمَانِ وَلَكِنَّ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدِرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَمْ يَعْذَابُ عَظِيمٌ * ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحْبُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهِدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (النحل: ٦) -

هاتان الآيات من سورة النحل، وهي مكية، ومنها تتضح دوافع الارتداد، فهناك من يرتد طلباً للدنيا وكسباً للأموال، وعليه لا يمكن القول بتوجيه العذاب وغضب الله على الذي يرتد لأسباب وراء هذه الدوافع، فمثلاً لو فرضنا أن عالماً من المسلمين سلك بعض المقدمات الخاطئة التي قادته إلى ترجيح دين على الإسلام، دون أن تكون له أي دوافع مادية أو مطامع دنيوية أو إكراه، فإن هذا العذاب والغضب لا يمكن أن يشمله.

٩ - قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَ مِنْكُمْ عَنِ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذْلَلَةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَا تِيمٌ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلَيْهِ﴾ (المائدة: ٥٤).

تبين هذه الآية سبباً آخر للارتداد يتمثل في الغرور والتكبر لدى بعض من يرى في دخوله الإسلام حدوث شوكة للإسلام، فيكرر لغرض الإضرار بالإسلام من هذه الجهة، فجاءت الآية لبيان خطأ هذا الوهم، إذ يعز الله الإسلام بغير هؤلاء من الأمم التي تفوقهم من حيث جبهم الله وحب الله لهم.

١٠ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لُهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لُهُمْ وَأَمْلَأَ لُهُمْ * ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لِلَّذِينَ كَرِهُوا مَا نَزَّلَ اللَّهُ سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْأَمْرِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ * فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ * ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهُ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾ (محمد: ٢٥ - ٢٨).

أ- تدل هذه الآية دلالة واضحة على أن العذاب إنما هو لمن يرتد عن هداية.

ب- الصفات المذكورة للمرتد هنا قد ذكرت للمنافق في آيات أخرى.

فلو ادعى شخص وجود عقوبة دنيوية للمرتد أعم من الحبس والقتل وغيرها، فعليه أن يأتي بفارق جوهري بينه وبين المنافق؛ لتوجيهه الاختلاف في الحكم بينهما. ربما أمكن القول بأن معاقبة المنافق والمرتد تدور مدار العناد، وبما أن المنافق يتلفظ بالشهادتين فليس عندنا يقين بعناده، خلافاً للمرتد، وعليه ثبت العقوبة على المرتد

لعناده، فإذا قبلنا بهذا الفارق علينا أن نشكك بثبوت العقوبة على المرتد إذا احتملنا عدم عناده.

العرض القرآني، خلاصة واستنتاج

- ١- إنّ المرتد الذي ثبت في حقّه أحكام، من قبيل العذاب الآخروي^(١) وغيره هو المرتد الذي اتضحت له الأحكام الإسلامية، وعليه فكلّ من جهل الإسلام، سواء أكان في البلاد الإسلامية أم في غيرها، خارجٌ عن موضوع هذا الحكم، وهذا يفهم من الآيات: ٢٥ من سورة محمد، و٧١ من سورة الأنعام، و٨٦ و١٤٤ من سورة آل عمران، وكذلك الآية ١٠٩ من سورة البقرة، بل وربما لا تكون بحاجة إلى تصريح هذه الآيات بعد ضرورة تقوّم الإيمان بالعلم، إذ لا يغدو المسلم من دون علمٍ ودليلٍ يبنِ مصداقاً للمؤمن ليتحقق بخروجه من الدين مصداقاً للمرتد.
- ٢- ليس في هذه الآيات أدنى إشارة إلى العقوبة الدنيوية، من قبيل حدّ المرتد وتعزيزه وقتله أو حبسه، وعليه لو ثبت هذا الحكم، فإنّما يثبت من الروايات فقط.
- ٣- جدير بالذكر أنّ المرتد يشتراك مع المنافق في الوصف، فكلاهما قد كفر بعد إيمانه، بل إنّ وقع الآيات على المنافق أشد، فقد هدّد اللهُ المنافقين في الآية ٦٠ من سورة الأحزاب بأنهم إنْ واصلوا أعمالهم التخريبية فإنَّ الله سبحانه وتعالى سيصدر أمره إلى نبيه باجتثاثهم واستئصال شأفتهم، ومع ذلك واصل المنافقون حياتهم الاعتيادية في المجتمع، بل واستلموا المناصب السياسية أحياناً، في حين كان المرتّدون يحكم عليهم بالإعدام على الدوام، فهذا أمر يجب بحثه وتحقيقه.
- ٤- اتضح من الكثير من الآيات المتقدّمة قبول توبة المرتد، في حين يجدو من بعض الآيات عدم قبول توبة المنافق، أو يقول أفضل: إنه لا يوفق إلى التوبة.

(١) هكذا ورد في النصّ، ويبعد أن الصواب هو العقاب الدنيوي، إذ البحث يدور حوله (المترجم).

٥- اتضح من بعض الآيات أنّ ارتداد الناس إما بسبب الدعاية المخربة من قبل أهل الكتاب والكفار، وإمّا بسبب تعذيب المشركين، وقد أبدى القرآن الكريم حساسية شديدة تجاه إعلام أهل الكتاب، وذلك لقلة معلومات المسلمين عن الأديان، مما قد تضلّهم أقوال أهل الكتاب، خاصةً مع الالتفات إلى أنّ هناك بعض الإيجابيات في جميع الأديان السماوية، وعليه لا بدّ من متخصص لإظهار إيجابيات الإسلام، وبيان نقاط الضعف الموجودة في تلك الأديان.

يمكننا أن نستفيد من الآيات الكريمة ضرورة إبعاد الشباب الجاهل بالمسائل الدينية، وجعلهم بمنأى عن البحوث المطروحة على موقع الإنترنت وغيرها، وذلك لافتقارهم إلى المعلومات الكافية، وعليه ينبغي أن يتولّ هذه المهمة علماء الإسلام، دون الشباب المسلم.

٦- اتضح من بعض الآيات، وخاصةً آيات سورة النحل، أنه إذا كان سبب الارتداد هو الحصول على الأموال والوصول إلى متع الدنيا فسيعاقب المرتد بأشدّ أنواع العذاب، وعليه فإنّ الذين يرتدون لا لدّوافع دنيوية، بل لمجرد الخطأ في سلوك المقدّمات العلمية، لا تشملهم اللعنة والعذاب.

والخلاصة: إنّ عذاب الآخرة إنّما يطال المرتد إذا تبيّن له أنّ الإسلام حقّ، ومع ذلك يختار الارتداد طلباً للمال والمناصب الدنيوية، من دون أن يكون للآيات أدنى تعرض للعذاب الدنيوي، كما أنها لا تتعرض لأفراد عصرنا من تكون لهم في العادة مجرّد شبّهات علمية، وليس لديهم جحود أو إنكار، وإذا كان لديهم إنكار فهو بسبب الشبهات العالقة في أذهانهم، ويبدو أنّ ما عليه الشباب والمثقفون في عصرنا الراهن مشمول لروح قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (التوبه: ٦).

إذا وجبت إجارة المشرك الذي نقض عهده ووجب قتله بعد انقضاء المهلة المحدّدة له والتي قدرت بأربعة أشهر، وجبت إجارة المشرك الذي لم يتعهد ولم ينقض عهده

طريق أول؛ ليتعلم الدين ويبلغ مأمه، وإذا وجبت إجارة المشرك وجبت إجارة الشاب الذي لا يعرف شيئاً من الدين أو المثقف الذي علقت في ذهنه بعض الشبهات في أصول الدين أو فروعه من طريق أولى، فلابدّ من احتضان الإسلام لهم ليستوعبوا الدين، فإذا حقّ لكل شخص - سواء أكان مشركاً أم غيره - أن يتعلم فلماذا لا يحقّ لل المسلم، الذي عرضت له شبهة قادته إلى الكفر، أن يصرّح بشبهته وأن يبحث بشأنها بحرية كاملة حتى يتضح له الحقّ؟!

بل ويبدو من قوله تعالى: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ و﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ والآيات الناهية عن اتباع الآباء، أنها تدفع الجميع إلى التحقيق في العقيدة، ومعلوم أنّ مقدمة التحقيق والطريقة المثلثة للوصول إلى التبيّنة هي الشك، وعليه فإنّ الإنكار الذي يعدّ مقدمة للتحقيق قد أوصى به القرآن الكريم.

هل يتحد المرتد والمنافق في الجرم ويختلفان في العقوبة؟ ازدواجية القانون

اتضح من آيات القرآن الكريم أنّ المرتد هو من آمن ثمّ كفر، وهكذا هو حال المنافق.

تتحدّث الآية ٩٠ من سورة آل عمران عن المرتدين، والآية ١٣٧ من سورة النساء عن المنافقين، والسؤال المطروح هو: هل يجوز لنا أن ننسب لله العادل إصدار حكمين مختلفين بالنسبة لمجرمين صدرت عن كل واحدٍ منها ذات الجريمة التي صدرت من الآخر، فالمرتد حكمه الإعدام وتقسيم تركته بين الورثة وبين زوجته، وأما المنافق فيحفظ دمه ويحترم ماله، بل وتحرم غيبته أيضاً؟!

بل نقول: ما دمنا لا نعرف المنافق بشخصه، وكان التجسس حراماً، إذن لا يمكننا اتهام شخص بالتفاق من دون دليل، وفي الوقت نفسه يُقتل المرتد في عهد الخلفاء الذين جاؤوا بعد النبي ﷺ ويخذل المنافقون تحت غطاء صحبة النبي ﷺ بالتكريم

والقريبي، وتبثت الحجية لكلامهم، ويقال: إذا قال الصحابي أو أفتى كان ذلك منه صحيحاً، وإن الحديث القائل: «أصحابي كالنجوم بأيمهم اقتديتم بهم»، يمنحهم نوعاً من العصمة! وهذا كلام عجيب للغاية! فهل يمكن لنا أن ننسب للدين مثل هذه الأزدواجية الصارخة؟!

ومن جهة أخرى لا يدفعنا هذا النمط من الفكر الديني إلى السطحية الجوفاء؟! فكل من نطق بالشهادتين ظاهراً تمعن بجميع الإمكانيات دون التتحقق في دخيشه الاعتقادية، ويقال: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاءُكُمْ﴾ إذ ليس لدينا معيار لقياس التقوى، فالذى ينطق بالشهادتين في الوقت الحاضر - ولو ظاهرياً - مساواً لذوى السوابق من المهاجرين أو الأنصار، في حين يُعدّ من تطرأ عليه في بعض المسائل الدينية شبهة، أو أنكر ضرورة دينية، أو شكّ وفقاً لبعض المذاقات في حكم من الأحكام مرتدًا ووجب إعدامه، وإنْ كان من ذوى السابقة في الإسلام! تخيل حجم الهوة السحرية والمستوى الذي بلغته السذاجة والسطحية!

مقاربة تاريخية لولادة فكرة عقوبة المرتد

يبدو من اختلاف الحكم بين المنافق والمرتد، والشدة على المرتد والتسامح مع المنافق والتستر عليه أنّ هناك تسوية للحسابات كانت تحاك خلف الكواليس، وليس غيرة حقيقة على الدين، ويبدو أن الذين تربعوا على سدة الحكم كانوا يبحثون عن بعض المطيعين الذين يمثّلون أوامرهم بشكل مطلق، فقلدوا كلّ من نطق بالشهادتين المناصب الحكومية، وفي المقابل قصوا على خصومهم السياسيين تحت طائلة الارتداد، وقاموا بتوسيع دائرة الارتداد، فلم تقتصر على إنكار الله، بل شملت كل منكر لفرع من الفروع الدينية، فأدخلوا حتى أهل القبلة من المصلين القاصدين لبيت الله الحرام في الارتداد مجرّد عدم دفع الزكاة للخليفة!

وعليه فإنّ حكم الارتداد بكل صخبه وما جرّه على الإسلام من الويالات حتى تمّ

وسمه بعدم المنطقية والقسوة وما إلى ذلك، كان ناشئاً من تحليلٍ انتهازيٍ للدين، وليس له أي مستند فقهي أو ملاك شرعي.

إشكال: يواجه هذا الكلام إشكالاً أساسياً مفاده: لماذا سكت الأئمة الأطهار عليهما السلام تجاه مثل هذا الانحراف والقتل والفحائح، بل وأمضوا حكم قتل المرتد بروايات صدرت عنهم؟

عبارة أخرى: لو كانت روايات الأئمة الأطهار عليهما السلام مخالفة لروايات أهل السنة، لأمكن المصير إلى هذا الكلام، ولكن لما كانت روايات الفريقين في أصل الحكم بقتل المرتد واحدة، وكان الخلاف فقط بين المرتد الفطري والملي، أمكن القول: إنَّ أصل الحكم بقتل المرتد ثابت بضرورة الدين وإجماع المسلمين، فلا غبار على أصل الحكم، وإنَّ أساء الخلفاء بعد الرسول ﷺ استغلاله للقضاء على خصومهم ومناوئتهم، وربما أمكن القول: إنَّ سكوت جميع الصحابة - ومن بينهم الإمام علي عليهما السلام - إزاء الأحكام الصادرة عن الخلفاء بشأن المرتدين دليلاً على أصالة هذه الأحكام، بل نجد في أحاديث الشيعة والسنة بعض الموارد التي تظهر الإمام وهو يواجه المرتد بغلظة وشدة مضاعفة.

جوابه:

أولاً: إنَّ الأئمة الأطهار عليهما السلام قد يبنوا لنا الملائكة، وقالوا مراراً: «ما خالف القرآن لم نقله»، «لا نقول ما لم يقله ربنا»، «ما بلغكم عنا ولم تجدوا له شاهداً في القرآن فليس منا، وهو باطل»، وما إلى ذلك من الأحاديث، وعليه لا يمكن أن ننسب للأئمة حكماً لم يرد في القرآن الكريم، لمجرد وجود موضوعه فيه.

ثانياً: يقتضي تزاحم المصالح أحياناً عدم بيان حكم ملدة من الزمن، أو عدم مخالفته، أو بيان حكم على نحو إجمالي لغرض إخافة المجرم، في حين أنَّ الحكم الواقعي على خلاف ذلك، فمثلاً يجب في إثبات الزنا توفر أربعة شهود، ويشرط فيهم رؤية الواقعية على نحو دخول الميل في المكحلة، وهذا ما لا يمكن تحققه في الخارج عادةً، ولم يتحقق أبداً، حتى في صدر الإسلام، حيث كان الفجور متفشياً.

نعم، قد يرى هؤلاء الشهود، أو يقال لهم: تعالوا وانظروا من الكوّة، ولكنهم سيغدون فاسقين قبل بلوغ تلك الكوّة، وتردّ شهادتهم لذلك؛ لأنّ الشهود عندما يذهبون باختيارهم لمشاهدة ما يحرم النظر إليه شرعاً، يفسقون قبل الرؤية، فلا تقبل شهادتهم.

وهكذا البحث هنا، فلو قال الأئمة علیہم السلام بعدم قتل المرتد، ووقفوا بوجه الحكومات، فسيغتنم الملحدون والانتهازيون وغيرهم هذه الفرصة، لذلك قالوا بقتل المرتد، ولكنهم قالوا أيضاً: «لا نقول ما يخالف قول ربنا»، وقد يكون هذا الحكم راجعاً إلى زمن كان فيه الناس يخرجون من الدين بغير شبهة علمية، كما لو كان ارتداهم عن عصبية أو تقليد للغير، أو للكبر والغرور، أو لأنهم قد أخذتهم العزة بالإثم ما سترعى إلى روایاته وموارده، وعليه قد تكون روایات قتل المرتد آنية ومتعلقة بتلك الفترة، حيث ندرة الشبهات العلمية، ولا دخل لها بعصرنا، حيث تعود أكثر الأفكار إلى الشبهات العلمية، وتصوّر أن الإسلام لا ينسجم ومقتضيات العصر، وربما عاد تقسيم المرتد إلى فطري و ملي و اختلاف الحكم بينهما إلى عدم قتل من تحتمل الشبهة في حّقه، وسيأتي تفصيله.

وعليه إما أن يكون القتل صادراً بداعي التقيّة ورعاية المصلحة الأهم، أو هي بيانُ في تلك الفترة، فليس هو حكمًا ثابتاً في كلّ العصور، أي حينما سُئل الإمام علیه السلام عن حكم المرتد، قال: «يُقتل» أي على يد الحكومة والقانون السائد آنذاك، ولكن هل هذا العمل صحيح أو لا؟ هذا ما سكت عنه الإمام، أو حينما قال: «يجب قتل المرتد» كان يعني المرتد في تلك الفترة وبتلك الشروط الخاصة، وليس كلّ مرتد. هذا مع أنّ الإمام لم يبادر أبداً إلى إصدار أمر بالقتل، ولم يخبر الخلفاء بارتداد شخصٍ من الناس، كما أنه لم يصدر حكمًا على مرتد، ولم يأمر شيعته بإقامة مثل هذا الحكم برغم كثرة المرتدين في زمانه، كابن أبي العوجاء وسائر الدهريين في عصره، وكانوا مع ذلك يحضرون مجلسه ويحجّرون بإنكار الحجّ والطواف، إلى إنكار الله تعالى، فلو كان قتل المرتد من المحدود

الإلهية، لوجب على الأئمة عليهم السلام إقامته بكل السبل، ولو بإخبار الحكومات، وهذا ما لم يصل إلينا من الأئمة الذين جاؤوا بعد الإمام علي عليه السلام، وأما الروايات المتعلقة بالإمام علي عليه السلام فسنبحثها لاحقاً.

وعليه اتضح من تفسير الآية ٢١٧ من سورة البقرة أنَّ هذه الآية - ومن خلال التهديد - تحول دون ارتداد الناس بسبب التعاطي عاطفياً مع الشبهات الموجودة في المجتمع، وكذلك يحاول الإمام الصادق عليه السلام من خلال جوابه الذي يحمل عدَّة وجوه، والذي يبدو قاسياً في ظاهره الحَدَّ من ظاهرة الارتداد، إلا أنَّ هذا الحكم المجمل بالالتفات إلى سائر كلماته بحيث لا تتوفر أرضية إجرائه، أو أنه من الأساس مؤقت بفترة محدودة.

ولو كان حكم المرتد هو القتل حقاً، فلماذا لم يقم الإمام الصادق عليه السلام بأي عملٍ لإقامته على الدهريين في عصره، بل كان يعقد معهم النقاشات العلمية؟ إذن يمكن القول: لا يعد كل مرتد، وإنما يطبق هذا الحكم على أفراد من المرتدين بخصوصهم، وفي ظلِّ ظروفٍ وشروطٍ خاصة، فكُلُّ من الحكم وموضوعه بحاجةٍ إلى تنقیح.

إشكال: ذكر التاريخ أنه قد تم بالفعل إقامة حد القتل على الارتداد في عصر النبي صلوات الله عليه وسلم والإمام علي عليه السلام، وإنما نخص عهد النبي والإمام علي بالذكر بوصفهما حجتين إلهيتين، وعليه يثبت حكم القتل للمرتد إجمالاً.

جوابه: لابد من دراسة تلك الموارد، ويظهر منها أنَّ المرتد قد ارتكب أموراً أخرى، وعليه لا يمكن القول بأن عقوبته كانت مجرد ارتداده، بل علينا دراسة جميع تلك الروايات وبحثها سندًا ودلالة، ومن ثم تطبيقها على ما قام به ذلك الفرد، ليتبين ما إذا كان الارتداد تمام العلة أو جزءها أو أنه لم يكن له أي دور في إقامة الحَدَّ عليه، وإنما كان قتيلاً بسبب تصرفات أخرى، ولم يكن الارتداد سوى عنوانٍ مشيرٍ إلى ذلك الفرد.

قتل المرتد في عصر الرسول ﷺ، مطالعة تاريخية تحليلية

ذكر السيد سيف الله الصرامي في ص ١٢٢ من كتابه (أحكام المرتد في الإسلام وحقوق الإنسان): «لقد أحصينا من خلال البحث والتحقيق في تاريخ نبي الإسلام ﷺ عدداً من المرتدين» ثم ذكر أربعة عشر شخصاً من ثبت ارتدادهم بإجماع المؤرخين، وأضاف أن خمسة منهم قد قتلوا في معركة بدر، وأن اثنين منهم لم يثبت ارتدادهم إلا بمحض من عمر، وكان ارتداد اثنين منهم ظاهرياً تحت وطأة التعذيب الذي أنزله المشركون بهم، وواحد تنصّر في الحبشة وأقام فيها، وأما الأربعة الآخرون فهم الذين أهدر الرسول ﷺ دماءهم أثناء فتح مكة، وهؤلاء الأربعة هم الذين يتعين علينا دراسة حالهم، فالباقيون إما لم يكونوا من المرتدين أو أنهم قتلوا في الحرب، وأما الأربعة فهم: عبدالله بن أبي سرح، وعبد الله بن خطل، ومقيس بن صبابة وسارا.

١ - عبدالله بن سعد، أسلم وأصبح كاتباً للوحي، ثم ارتد إلى الشرك، وعاد إلى مكة، وقال للمشركين: «دينكم خيرٌ من دينه، وقد كنت أكتب أحرف محمد في قرآنٍ حيث شئت، كان يقول لي: أكتب «عزيزٌ حكيمٌ» فأقول: أو « عليٌّ حكيمٌ» فأمر النبي ﷺ بقتله في فتح مكة مع عبدالله بن خطل ومقيس بن صبابة وسارا، وإن وجدوا متعلقين بأستار الكعبة، ففرّ عبدالله بن سعد إلى عثمان بن عفان وكان أخاه من الرضاعة، فغيّبه عثمان حتى اطمأن الناس، ثم أحضره عند رسول الله ﷺ وطلب له الأمان، فصمّت رسول الله طويلاً ثم آمنه، فلما انصرف قال الرسول ﷺ لأصحابه: «لقد صمت لقتله أحدكم، فقال رجل من الأنصار: هلّاً أو مات إلينا؟ فقال: ما كان للنبي أن يقتل بالإشارة، إنَّ الأنبياء لا يكون لهم خائنة الأعين»^(١).

فلو كان حكم المرتد هو القتل، فلماذا لم يأمر رسول الله بقتله في تلك الساعة؟ ولماذا

(١) أسد الغابة ٣: ٢٠٦؛ الكامل لابن الأثير ١: ٦١٦؛ السيرة النبوية: ٤٥، ٣، ٤٠٩؛ أحكام المرتد في الإسلام وحقوق الإنسان: ١٢٦.

لم يبادر إلى إقامة الحدّ بنفسه؟ ولماذا لم يؤمئ بيده أو عينه إلى قتله؟ وهل يكفي الاعتذار بأن الأنبياء لا يكون لهم خائنة الأعين، لتعطيل حكم الله؟! وهل يعد الإيماء بالعين في هذا المورد خيانة؟ وعلى فرض الخيانة، ألا يكون ارتكابها أهم في معرض التراحم مع إقامة الحدود الإلهية؟! هل كانت جنائية عبدالله هي الارتداد فقط؟! وهي خيانة الوحي، أو الكذب على رسول الله أو إضعاف الإسلام وتفضيل دين المشركين؟ والخلاصة: هل يمكن تعطيل الحكم الصادر في بعض الظروف، ولو كان من قبيل الشفاعة الشخصية؟

٢ - عبدالله بن خطل، أسلم، فأرسله رسول الله ﷺ ومعه رجل من الأنصار لجمع الزكاة، وكان له غلام رومي قد أسلم، فقال لغلامه في أحد المنازل: اذبح شاة واصنع لنا طعاماً، ثم ذهب إلى النوم، ولما أفاق من نومه، وجد الغلام لم يصنع الطعام، فقتله وارتدى، وكان له قيتان تغنيان بهجاء الرسول ﷺ، فاشترى في قتله رجلان هما: سعيد بن حرث المخزومي، وأبو بربة الأسلمي أثناء فتح مكة^(١).

واضح أنَّ هذا الرجل قد قتل مسلماً عادماً، وقد أمر قيتانه بسبِّ الرسول ﷺ والتجني بذلك، وهذا حكمه الخاص، إضافة إلى ارتداده، فإثبات إهدار دمه لأيٍ واحد من هذه الأمور مشكل، فإذا كان غلامه حراً كما يلوح من السيرة النبوية، ولم يكن له ولد في البلاد الإسلامية، كان للنبي ﷺ المطالبة بالقصاص بوصفه ولدٍ من لا ولد له، كما أنَّ حكم ساب النبي هو القتل أيضاً، وعليه فكل واحدٍ من هذين الأمرين يعدّ علة تامة لقتله.

٣ - مقيس بن صبابة أو ضبابة، وله قصة مشابهة لقصة عبدالله بن خطل، فقد كان له أخُ يدعى هشام قتله رجل من الأنصار عن طريق الخطأ، فعمد مقيس هذا إلى قتل الأنصاري، وارتدى والتجأ إلى قريش وهو مشرك، ومن الواضح أنه يمكن قتل

(١) الكامل في التاريخ ٦٦٦:١، السيرة النبوية ٣:٤١٠، أحكام المرتد: ١٢٧.

مقياس من باب القصاص^(١).

٤ - سارة، وهي مولاة لبني عبدالمطلب، قيل: إنها قدمت إلى المدينة وأسلمت، وهي التي حملت كتاب حاطب بن أبي بلترة إلى قريش لغرض التجسس، فأخبر الله تعالى نبيه ﷺ بشأنها، فأمر النبي الإمام علي عليه السلام باقتقاء أثرها وأخذ الكتاب منها كي لا ينكشف سر فتح مكة. وقال بعض: إنها كانت تؤذى النبي ﷺ في مكة المكرمة، ولم يذكر البعض إسلامها، ولم يذكر البعض: ارتدادها، وقال بعض: إنها قتلت في أحداث فتح مكة، وهناك من ذهب إلى حياتها حتى خلافة عمر.

وعليه هناك شك في أصل إسلامها وارتدادها وقتها وسائر أعمالها، فلا يمكن عدّ هذا المورد من مصاديق قتل المرتد في عصر النبي ﷺ.

فلم يثبت القتل للارتداد في أي واحدٍ من هذه الموارد الأربع^(٢).

وهناك أيضاً موارد أخرى يشك في أصل وجودها، فمثلاً جاء في «السيرة النبوية» أن رسول الله ﷺ أمر بقتل قيتي عبدالله بن خطل، فقتلت إحداهما، وفررت الأخرى ثم أسلمت، وعلى فرض القتل، لم يكن ذنبها الارتداد، وإنما هو هجو النبي.

وهناك كلام في «السيرة النبوية» أيضاً حول إهدار دم عكرمة بن أبي جهل، حيث هرب إلى اليمن ثم أسلم، ولم يقتل، كما أهدر النبي ﷺ دم حويرث، وقد كان يؤذى النبي بمكة، وعندما حمل العباس عم النبي ابنتي رسول الله ﷺ لإرسالهما إلى المدينة عمد حويرث هذا إلى إفزان ناقتهما فأسقطهما من المحمل أرضاً^(٣)، ولكن لم يرد كلام حول ارتداد هؤلاء النفر، ولم يتضح لنا جرمهم، مضافاً إلى الشك في أصل إهدار دمائهم وتنفيذ ذلك.

(١) المصادر المتقدمة.

(٢) أحكام المرتد في الإسلام وحقوق الإنسان: ١٢٧.

(٣) السيرة النبوية ٣: ٤١٠، ٤١١.

وبعد عصر النبي ﷺ وفي عصر الخلفاء الثلاثة، وخاصة في عهد أبي بكر قتل الكثير من الناس تحت طائلة الارتداد، وقامت حروب كثيرة ضدّ المرتدين، ولكن الخلفاء الثلاثة غير معصومين عن الخطأ عند الشيعة، بل يحتمل أنّ الكثير من حالات القتل تلك كانت لتصفية الحسابات السياسية والشخصية ودعماً لمنصب الخلافة، لذلك ستجawoz تلك المرحلة لنصل إلى عهد خلافة إمام المتقيين علي بن أبي طالب علیه السلام.

قتل المرتد في زمان خلافة الإمام علي علیه السلام

وردت تقارير كثيرة حول قتل المرتدين على يد الإمام علیه السلام، إلا أن في بعضها إشكالاً سندياً، وبعضها يثبت أنّ المقتول قد ارتكب الكثير من المظالم، وعليه لا يكون لقتلهم علاقة بالارتداد، ولأنّ أهل السنة كانوا يرون وجوب قتل المرتد، فقد استعملوا هذا العنوان لتبرير قتلهم.

و جاء في كنز العمال أنّ الإمام علیه السلام استتاب رجلاً كفر بعد إسلامه شهراً كاماً، فامتنع فقتله. ونقل في كنز العمال أيضاً قتلبني ناجية^(١)، ولكن بما أنه نقلها مبتورة فلم يتحدد جرمبني ناجية، لذا سننقل أصل القصة من كتاب شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، كيما يتضح أنّبني ناجية قد اقترفوا جنایات كثيرة ليس للارتداد علاقة بها، وينسب بنو ناجية أنفسهم إلى أسامة بن غالب بن مالك، إلا أنّ قريشاً تدفعهم عن هذا النسب ويسمونهم إلى أحدهم ناجية امرأة أسامة بن لؤي^(٢).

عرض ابن أبي الحديد الحادثة في الجزء الثالث من شرح نهج البلاغة في ذيل الخطبة الرابعة والأربعين من ص ١٢٠ إلى ١٤٦ بصيغتين، وخلاصتها كالتالي:

(١) المصدر المتقدم.

(٢) شرح ابن أبي الحديد ٣: ١٢٧.

الصيغة الأولى:

لما بايع أهل البصرة علياً عليه السلام بعد الهزيمة، دخلوا في الطاعة غير بنى ناجية، فإنهم عسكروا، فبعث إليهم علي عليه السلام رجلاً من أصحابه في خيل ليقاتلهم، فأتاهم فقال: ما بالكم عسکرتم، وقد دخل الناس في الطاعة غيركم؟ فافترقوا ثلاثة فرق، فرقة قالوا: كنا نصارى فأسلمنا، ودخلنا فيما دخل الناس فيه من الفتنة، ونحن نبايع كما بايع الناس، فأمرهم فاعتزلوا، وفرقة قالوا: كنا نصارى فلم نسلم، فخرجنا مع القوم الذين كانوا خرجوا، قهرونا فآخر جونا كرهًا، فخرجنا معهم فهزموا، فنحن ندخل فيما دخل الناس فيه، ونعطيكم الجزية كما أعطيناهم، فقال: اعتزلوا، فاعتزلوا، وفرقة قالوا: كنا نصارى فأسلمنا فلم يعجبنا الإسلام، فرجعنا إلى النصرانية، فنحن نعطيكم الجزية كما أعطاكم النصارى، فقال لهم: توبوا وارجعوا إلى الإسلام، فأبوااً فقتل مقاتليهم وسيبي ذاريهم، وقدم بهم على علي عليه السلام^(١).

لا ربط لهذه الواقعة بقضية مصقلة وشراء الأسرى وتحريرهم، وذلك لأنّ مصقلة قد اشتري الأسرى من بنى ناجية وحررهم في أردشير، في حين وقعت هذه الحادثة في ضواحي البصرة، وهي بعيدة جدًا عن أردشير، فلا يمكن أن تكون صحيحة^(٢). وإنما الحقيقة هي أن عدد الذين التحقوا بمعاوية قد ازداد بعد صفين، فمن البعيد أن يكون مصقلة وهو عامل الإمام قد التحق بمعاوية بعد حرب الجمل.

الصيغة الثانية:

كان الخريت بن راشد الناجي أحد بنى ناجية ساعده ما كان من أمر الحكمين من طاعة علي عليه السلام ولم ينزل لمناظرة أمير المؤمنين، وخرج مع جماعة من المدينة، وقتلوا رجلاً من شيعة الإمام يقال له (زادان فروخ) وأخذوا معه رجلاً يهودياً من أهل الذمة

(١) المصدر المتقدّم.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٥٠ - ١٥١.

فأضلوا سبيله، فأقبل ذلك الذمي وأخبر قرة بن كعب، وهو من عمال الإمام علي عليه السلام في ذلك، فكتب الإمام إلى زياد بن خصفة الذي أمره مع قومه بمحاورةبني ناجية أو قتالهم، بما حدث، فانطلق زياد وأدركبني ناجية في المدائن، ولم ينفع الكلام والنصيحة حتى احتمم قتال شديد، فرّ في أثره بنو ناجية في جنح الليل وسلكوا ناحية الأهواز، وبقي زياد وأصحابه في البصرة لمداواة الجرحى، وحتى يأتيهم أمرٌ من الإمام علي عليه السلام، فجهّز الإمام جيشاً كبيراً من البصرة والكوفة بقيادة معقل للقضاء علىبني ناجية، ونزل بنو ناجية جانياً من الأهواز، واجتمع إليه علوج كثُر من أهلها من أراد كسر الخراج ومن اللصوص، وأقبل الخريت على من يرى رأي الخوارج فأسر إليهم: إني أرى رأيكم، وقال من يرى رأي عثمان وأصحابه: أنا على رأيكم، وقال من منع الصدقة: شدّوا أيديكم على صدقاتكم، ثم صلوا بها أرحامكم، ثم قال لقومه منبني ناجية الذين كانوا نصارى قبل إسلامهم: ويحكم، أتدرون ما حكم علي فيمن أسلم من النصارى ثم رجع إلى النصرانية؟ إن حكمه أن يضرب عنقه ساعة يتمكن منه، فواجه معقلاً بمثل هذه الجماعة. فأخرج معقل راية أمانٍ فنصبها وقرأ عليهم كتاب أمانٍ من أمير المؤمنين علي عليه السلام وقال: من أتى هذه الراية من الناس فهو آمن إلا الخريت وأصحابه الذين نابذوا أول مرّة، فتفرق عن الخريت كل من كان معه من غير قومه، وقد حضر مع الخريت جميع قومه مسلمهم ونصرانيهم ومانعوا الصدقة منهم ووقفوا بوجه معقل، وثارت حرب شديدة قتل فيها الخريت وسبعون ومئة من قومه، وذهب الباقيون في الأرض يميناً وشمالاً، وبعث معقل الخيل إلى رجالهم فسبى من أدرك فيها رجالاً ونساءً وصبياناً، ثم نظر فيهم فمن كان مسلماً خلاه وأخذ بيته، وخلّ سبيل عياله، ومن كان ارتد عن الإسلام عرض عليه الرجوع إلى الإسلام وإلا قتل، فأسلموا، فخلّ سبيلهم، وسبيل عيالاتهم إلا شيئاً نصراانياً يقال له (الرماح بن منصور) فإنه قال: والله ما زلت مصبياً من دين الصدق، إلى دينكم دين السوء، لا والله لا أدع ديني ولا أقرب دينكم ما حييت، فقدمه معقل فضرب عنقه، وأخذ من المسلمين صدقاتهم، وعهد إلى النصارى

وعيالاتهم فاحتلهم معه وتوجّه بهم نحو الكوفة؛ إذ كان عليهم الحفاظ على شروط الذمة وعدم محاربة الحكومة الإسلامية، وفي الطريق رقّ مصقلة بن هبيرة عامل أمير المؤمنين عليهما السلام على أردشير لحال الأسرى وبكتائهم واشتراهم بخمس مئة ألف درهم يدفعها لعلي ولم يسأل الأسرى أن يعینوه في فكاك أنفسهم بشيء، فأعتقد الجميع ولم يدفع لأمير المؤمنين مالاً، فكتب إليه الإمام علي عليهما السلام كتاباً يطالبه بالأموال، فجاء بمئتي ألف وعجز عن الباقي، فلما علم أن أمير المؤمنين لا يتسامح معه ولا يترك له الباقي هرب حتى لحق بمعاوية، فقال الإمام علي عليهما السلام جملته المشهورة: «قبح الله مصقلة، فعل فعل السادة، وفر فرار العبيد».

وهذه الصيغة لها علاقة بمصقلة، ولكن في هذه القصة لم يقتل القائد إلا مرتدًا واحدًا، وكان جرمه مضافاً إلى الحروب الكثيرة ونقض البيعة أنه كان يرى الدين الإسلامي طالحاً والدين المسيحي صالحاً، وكان يقول: بأنه إن بقي حياً فلن يعتنق الإسلام، فكان كفره عن عناد، مضافاً إلى أنه قد اقترف الكثير مما يجب القتل، فلا تثبت هذه القصة وجوب قتل المرتد بما هو مرتد.

وقفات في النقد السندي والمتنى لروايات عقوبة المرتد

وأما الحديث الوارد في الكافي الدال على وطء المرتد بأمر الإمام علي عليهما السلام فليس له سند صحيح ولم يلتزم به أحد من الفقهاء، وهو كالتالي:

محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن موسى بن بكر، عن الفضيل بن يسار، عن أبي عبدالله عليهما السلام أن رجلاً في المسلمين نصر، فأتي به أمير المؤمنين عليهما السلام فاستتابه فأبى عليه، فقبض على شعره ثم قال: طأوا يا عباد الله، فوطئ حتى مات^(١).

(١) الكافي ٢/٢٥٦.

لا شك أن هذا النوع من القتل المصحوب بأسوأ أنواع التعذيب لا يصدر عن الإمام المعصوم، خصوصاً الإمام علياً الذي طلب أن لا يقتص من قاتله وهو أشقي الأشقياء إلا ضربة بضربة وأن لا يمثلن به.

هذا وفي سند الحديث موسى بن بكر، وهو وإن كان كثير الرواية إلا أن الشيخ الطوسي قال: إنه واقفي، وسكت الكشي والنجاشي ولم يقولا فيه شيئاً، فلم يوثقه أحد منهم^(١).

وعليه لم نعثر في سيرة الإمام علي عليه السلام على مورد قاطع على قتل المرتد، نعم، يتضح إجمالاً قتل رجل واحد في قصة بنى ناجية، وقد كان لهذا الرجل جرائم أخرى، ويتبين في الخبر الوارد في كنز العمال أن الإمام استتاب رجلاً لمدة شهر، فلما لم يتبع قتله، وواضح أن استتابة الإمام عليه السلام له كانت مصحوبة بعرض الأدلة الواضحة عليه، وعندها يكون عدم اقتناعه عن عناد مطلق تجاه الحق الواضح، وقتل مثل هذا الشخص في الوقت الراهن لا يعد قبيحاً عقلاً؛ لأن أهل هذا العصر يرون أنفسهم أتباع حق وليسوا معاندين، ومع ما نعرفه عن الإمام علي من قوة الحجة والبيان، وكون المقتول شخصاً مغموراً، يتضح أن الإمام قد أقنعه ولكنه أصر على عناده.

وأما الروايتان السادسة والخامسة عشرة في الكافي الدالستان على ضرب الإمام عليه السلام عنق زنديق^(٢) فهما في غاية الضعف سندًا، إذ فيهما مضافاً إلى سهل بن زياد^(٣)، محمد بن الحسن بن شمون وعبد الله بن عبد الرحمن الأصم، والجميع متافق على تضعيفهم^(٤).

وأما الرواية الثامنة عشرة في الكافي الدالة على أن جماعة أهلت علياً عليه السلام فاستتابهم

(١) معجم رجال الحديث ٢٢: ١٩ - ٣١.

(٢) الكافي ٦: ٢٥٧ و ٢٥٨ / ٧.

(٣) معجم رجال الحديث ٣٣٧ - ٣٥٢.

(٤) المصدر المتقدم ٢٢٠ إلى ٢٢٥.

فلم يتوبوا، فحضر لهم حفريتين وأفضى ما بينهما، وألقاهم في إحدى الحفريتين، وأوقد النار الأخرى حتى اختنقوا بالدخان^(١).

فسندهما صحيحان، ولكن لا علاقة لهما ببحث المرتد، وإنما ترطبطان بالغلاة، مضافاً إلى أنهما توضحان مدى حمق الغلاة، فالذي لا يستطيع الخروج من حفرة لينجو بنفسه، كيف يمكنه معرفة ربه؟! وربما لم يكن أمير المؤمنين عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ليتوكيلهم، وإنما أرادهم أن يتبعوا ويكتفوا، إلا أنهم بقوا على غيّهم وماتوا.

والحديث الثالث والعشرون وإن كان ضعيف السند بالإرسال، إلا أن مضمونه كمضمون الحديثين السابقيين.

وهناك إشكالات أخرى ترد على روایات باب حدّ المرتد من الكافي، وخلاصتها كالتالي:

الرواية الخامسة عشرة تكرار للرواية السادسة، فسندهما ومتنهما واحد، وكذلك الرواية الثامنة عشرة، هذا وإن الروایات السادسة والخامسة عشرة والسادسة عشرة والسابعة عشرة لها سند واحد ضعيف.

إذ مضافاً إلى ورود سهل بن زياد فيها، وقد تضاربت أقوال العلماء فيه، وأكثرهم على تضعيشه، فإن فيها محمد بن الحسن بن شمون وعبدالله بن عبد الرحمن، وكلاهما في غاية الضعف، فقد قال النجاشي بشأن محمد بن الحسن بن شمون: واقف، ثم غلا وكان ضعيفاً جداً، فاسد المذهب، وأضيف إليه أحاديث في الوقف وعاش مئة وأربع عشرة سنة^(٢).

وقال النجاشي بشأن عبدالله بن عبد الرحمن: ضعيف غالٍ، ليس بشيء^(٣).

(١) الكافي ٨: ٢٥٧ / ٢٥٨: ٧ و ٨.

(٢) معجم رجال الحديث ١٥: ٢٢٠ - ٢٢٥.

(٣) المصدر المتقدم ٢٤٢.

والحديث التاسع في الباب ضعيف أيضاً، إذ في سنته عمرو بن شمر، وضعفه واضح للجميع، والحديثان الثالث عشر والثاني والعشرون حول مدعى النبوة، والحديث الحادي والعشرون حول من يشتم النبي ﷺ، والحديثان الثامن عشر والثالث والعشرون حول الغلاة، وقد تقدم ذكرهما.

والحديث الرابع عشر مخالف للقرآن الكريم قطعاً، ولا يمكن التمسك بمضمونه، وفي سنته عبدالرحمن الأبزاري الكناسي، وهو مجهول، ولم ينقل له في الكتب الأربعية سوى هذا الحديث^(١)، وهو كالتالي:

«قلت لأبي عبدالله ع: أرأيت لو أنّ رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: والله ما أدرى أنّي أنت أم لا، كان يقبل منه؟ قال: لا، ولكن كان يقتله، أنه لو قبل ذلك منه ما أسلم منافقاً أبداً».

هذا المضمون لا ينسجم مع سيرة النبي ﷺ ومخالف سنته الله تعالى، حيث بعث أنبياءه بالأدلة الواضحة، وكذلك يخالف الآية السادسة من سورة التوبه وهي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (التوبه: ٦)، كما أن ذيل الحديث يظهر أنه لم يصدر عن الإمام إذ ليس كل المنافقين آمنوا عن خوف، بل هناك من آمن برغبته، ثم عرضت له الدنيا وفتنته.

ومهما كان فإن نظرة إجمالية في روایات الكافي تثبت أن تسع روایات من مجموع ثلاثة وعشرين منها تخصّ فعل الإمام علي ع، حيث ثلث منها تخصّ الغلاة وواحدة في وطء المرتد، وأثنان تخصّان الزنادقة، وواحدة تتعلق برجل منبني ثعلبة شهدوا عليه بالارتداد عند أمير المؤمنين ع فقال له: «ما يقول هؤلاء الشهود؟ قال: صدقوا، وأنا أرجع إلى الإسلام، فقال ع : أما أنك لو كذبت الشهود لضررت عنك»^(٢)، وفي

(١) المصدر المتقدم: ٢٩١.

(٢) آل عمران: ٨٦ - ٨٩.

سندها عمرو بن شمر، وهو ضعيف، والأخرى تتعلق بقبول الشهادة على ثبوت الجرم وعدم قبولها في إثبات البراءة^(١)، وسندها ضعيف أيضاً، وعليه يكون أكثر من نصف الروايات ليس فيه شيء يذكر، ومن هنا لا ينبغي أن نأخذ بكثرة روايات بحث المرتد ونذهب إلى توادرها الإجمالي والمعنوي.

والذي يدعو إلى العجب هو أنَّ الكليني برغم كونه أضبط من غيره من مؤلفي الكتب الأربع وأدق ت甿يباً، له في هذا الباب ثلاثة أحاديث متكررة بمتناها وسندتها، وله عدّة أحاديث في شتم النبي ﷺ ومن يدّعي النبوة، وهي عناوين مستقلة وأجنبيّة عن الارتداد، وهناك أيضاً ثلاثة أحاديث حول الغلاة، وهي إشكالات قلماً وجذناها في كتاب الكافي!

ومن هذا يثبت أنَّ روايات الارتداد منذ البداية لم يتم تحيصها، وأنَّ قتل المرتد إنما كان يتم على يد الحكومات، ولم يتمكن الأئمة علیهم السلام من تولي زمام الحكم، هذا وقد استغلت الحكومات آنذاك هذا الحكم بأبشع الصور، وكانت بذلك تقضي على المعارضين، مع أنَّ هذا الحكم يتنافى وروح العدالة، وذلك لتساوي المنافق والمرتد في المعصية، ومع ذلك يعاقب المرتد دنيوياً لوحده، ومن جهة أخرى فإنَّ توبته المرتد ظاهرياً تؤدي إلى انتشار السطحية في الدين.

وعليه لابد من تنقيح موضوع المرتد، وعندها سينحصر المرتد فيمن يعرف الحق بشكل كامل ومع ذلك يخرج من الدين وينكر الحق عناداً بغية الوصول إلى الأموال وحطام الدنيا، ويقوم بالدعوة إلى الكفر وبِـ سموه، وبذلك يخرج الجمّال ذوو المعرفة المحدودة عن موضوع الارتداد، وكذلك يخرج العالم إذا أوصله ابحاثه - بسبب سلوك بعض المقدّمات الخاطئة - إلى أفضلية دينٍ ومنذهب آخر. ويبدو أن روايات الباب تثبت ذلك.

(١) البهقي، السنن الصغرى ٣ : ٢٨؛ سنن النسائي ٧ : ١٠ نقاً عن كتاب أحكام المرتد في الإسلام وحقوق الإنسان: ١٤٤ .

نعم، هناك تفصيل في روایاتنا بين المرتد الفطري والملي، وهي بحاجة إلى شرح مستقل.

الروايات النبوية في المرتد، وقفات تحليل

١ - عن ابن عباس: ارتدَّ رجل من الأنصار فلحق بالمرتدين، فأنزل الله عزَّ وجلَّ: ﴿كَيْفَ يَهِدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهَدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ ... إِلَّا الَّذِينَ تَبُوا﴾ (آل عمران: ٨٦ - ٨٩)، فكتب بها قومه إليه، فلما قرئت عليه، قال: «والله ما كذبني قومي على رسول الله ﷺ، ولا كذب رسول الله على الله، والله أصدق الثلاثة، فرجع تائباً إلى رسول الله، فقبل ذلك منه وخلّ سبile»^(١).

٢ - ارتدَّ نبهان عن الإسلام، فاستتابه رسول الله ﷺ، فتاب وخلّ سبile، فارتدى ثانية، فاستتابه فتات وخلّ سبile، وفي الثالثة أو الرابعة دعا عليه أنْ: اللهم مكتنَا من نبهان والخبل في عنقه، فحمل إلى رسول الله على تلك الحالة، فأمر النبي بقتله، وعندما اقتيد للقتل مال برأسه إلى من يقوده وهمس له بشيء، فقال رسول الله ﷺ: «ماذا قال؟» فقال الرجل: أنه يقول أني مسلم وأقول أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله، فأمر رسول الله ﷺ بإخلاص سبile.

وهذا يدلّ على أن المرتد مهما تكرر الارتداد منه عن الإسلام، ثم يتوب لا يقتل.

٣ - ارتدت امرأة يقال لها أمُّ مروان، فأمر النبي ﷺ أن يعرض عليها الإسلام، فإن رجعت وإلا قتلت، فعرضوا عليها، فأبانت فقتلت^(٢).

إنَّ تصحيح أحاديث أهل السنة سنداً يستلزم منها خاصاً، ولكن لابد من التذكير بأن مضمون هذه الأحاديث لا ينسجم مع فقه الشيعة وروایاتهم، فالشيعة لا يحکمون

(١) السنن الصغرى: ٣؛ سنن الترمذى: ٢٨١؛ ١٠/٧ نقاً عن كتاب أحكام المرتد في الإسلام وحقوق الإنسان: ١٤٤.

(٢) السنن الصغرى: ٣؛ ٢٧٨.

بقتل المرتدة أبداً، وهناك من فقهاء أهل السنة من لا يحير قتل المرتدة أيضاً، وعليه فإن هذا الحديث مشكوك في أمره^(١).

وقفات مع روایات إضافية في عقوبة المرتد

١ - علي بن إبراهيم، عن أبيه؛ وعدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد جمِيعاً، عن ابن محبوب، عن العلاء بن رَزِين، عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر^{عليه السلام} عن المرتد فقال: «من رغبَ عن الإسلام وكفر بها أنزل الله على محمد^{صلوات الله عليه} بعد إسلامه فلا توبة له، وقد وجبَ قتله وبانت منه امرأته ويقسم ما ترك على ولده»^(٢).

سند الحديث معتبر حتى مع ورود سهل بن زياد فيه، وقد ضعفه أكثر الرجالين، إلا أنّ رواية عددٍ من الأصحاب الثقات يقوّي حديثه، ومن جهة أخرى ففي طبقته إبراهيم بن هاشم، والد علي بن إبراهيم، وقد نقلوا هذا الحديث عن ابن محبوب.

وأما دلالة الحديث فأولاً: لا ينبغي الوقوف عند ألفاظ هذا الحديث، فعدم الدقة في التعبير ووضع الغالب فيه موضع التام ملحوظ، إذ إنّ عبارة «ويقسم ما ترك على ولده» غير دقيقة، والصحيح «يقسم ما ترك على ورثته» ليشمل الزوجة والوالدين، ولو عدموا فالإخوة والأخوات وهكذا، ولكن بما أن الرجل في العادة يكون له أولاد، وعند موته لا يكون أبواه على قيد الحياة، يتسامح في التعبير، فيعبر بولده بدلاً من ورثته.

وعلى هذا المنوال يمكن النظر إلى تعريف المرتد وسائر الأحكام الواردة في هذه الرواية، وعليه يمكن أن يكون المراد: إنّ هذه الأحكام إنما تجري بعد تنفيذ حكم الإعدام، لا في صورة فراره أو العفو عنه وما إلى ذلك.

(١) حكم المرتد في الإسلام وحقوق الإنسان: ١٨٠؛ رؤية الأصناف: ١٩٥، ح رؤية الشوافع.

(٢) الكافي ١: ٢٥٦.

ثانياً: لفظ «رغم عن» يعني الإعراض والكرهية التي إنما تحصل عندما يتعرّف الفرد على شيء ولا يراه موافقاً ومنسجماً مع عقله وعاطفته، وعليه يكون الجاهلون بالإسلام خارجين عن موضوع الارتداد.

ثالثاً: قيد «بعد إسلامه» وكذلك «الكفر» يعطينا معنى دقيقاً، فالكفر يعني التغطية، فلا بد أن يكون هناك شيء حتى يمكن للكافر تغطيته، وبديهي أن المرتد لم يغطِّ ظاهر القرآن الخارجي، فلا بد من القول: إنه قد ارتكزت في ذاته حقيقة وحقانية القرآن، وقام الكافر بتغطية تلك الحقيقة، وفي الواقع إنَّ الكفر بما نزل على النبي ﷺ يعني تغطية تلك الحقيقة، وما دامت المسألة خافية على الفرد لا تتخذ شكل الحقيقة. وإنَّ «بعد إسلامه» تعني بعد الاعتقاد به، وعليه عندما يثبت شخص أن ما أنزل الله على نبيه حقٌّ، واعتقد بذلك، ثم كفر بما ثبت لديه واعتقد أنه ذلك منه عناداً محضاً للحق الواضح.

من هنا فإنَّ هذا الحديث كالآية الخامسة والعشرين من سورة محمد، وبعض ما تقدم من الآيات الأخرى تشرط التبَيَّن للارتداد، فيخرج ذوو الشبهات الكثيرة، مثل أكثر الناس في العصر الحاضر، ولم يتضح لهم الإسلام بعد، يخرجون من موضوع الارتداد.

رابعاً: عبارة «فلا توبة له» يبدو أنه أُسيء فهمها، إذ قالوا: «لا توبة له عند الحاكم» أو أنه عند الله أيضاً؟ في حين أنها لنفي الجنس، أي أنه لا وجود للتوبة لمثل هذا الشخص، فالنوبة تعني الرجوع والعودة، وهي إنما تصدق على من يضل الطريق ثم يدرك ضلالته فيعود، وأما حينما تتضح حقانية الدين الإسلامي له، واعتقد بذلك ثم يأتي ويكره بما اعتقده عناداً واستكباراً فلا توبة له، إذ لم يكن ما قام به عن جهة، بل تعمد أن يسلك طريق الضلال بعد اتضاح الحق له ولم تكن لديه أي شبهة.

وعليه توضح عبارة «لا توبة له» موضوع المرتد، فهو الذي لا تُتصور له توبة ، ويعين أن مثل هذا الفرد المعاند المناهض للحق، يعدَّ فاسداً عند جميع العقلاة، ويتفق قولهم على وجوب قتلهم، إذن وجوب قتلهم ليس حكماً تعبدياً شرعاً يثبت قسوة

الإسلام، بل هو حكم يوافق رأي العقلاء وبناءهم.

٢ - محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن موسى بن بكر، عن الفضيل بن يسار، عن أبي عبدالله عَلَيْهِ الْكَلَمُ أَنَّ رجلاً من المسلمين تتصرّر، فأتي به أمير المؤمنين عَلَيْهِ الْكَلَمُ ، فاستتابه فأبى عليه، فقبض على شعره ثم قال: طأوا يا عباد الله، فوطئ حتى مات^(١).

تقدّم أن ذكرنا عدم تمامية سند هذا الحديث؛ لعدم توثيق موسى بن بكر عند الرجالين، مضافاً إلى أن مضمونه يتنافى وأحكام الشريعة، وما نعلمه من الإمام علي عَلَيْهِ الْكَلَمُ ، فلا وجود للقتل بالوطء في الشرع، ولم يفت أحدٌ من فقهاء الشيعة والسنّة بقتل المرتد بهذه الطريقة.

إشكال: إن حد الزانية المحصنة الرجم، وحد اللواط هو القتل بالرمي من شاهق أو هدم جدار عليه ونحو ذلك، فما الضير في أن يكون قتل المرتد بالوطء من هذا القبيل؟
جوابه: أولاً: إن هذا الحديث ضعيف السند، وثانياً: إن رجم المحصنة قد تبيّن من الشرع بخلاف وطء المرتد، وعليه لا يمكن لهذا المورد أن يشكل صغرى أو مصداقاً للموارد الموجودة في الشرع.

وبعبارة أخرى: إن الموارد الموجودة في الشرع من هذا القبيل نادرة جدّاً، فهي خلاف القاعدة والقانون الأولى، وكلما كان هناك دليل حمل على مورده، وما لم يكن هناك دليل قطعي لا يصار إليه.

وبعبارة أوضح: إن الأمور المنافية للطبع والعاطفة إنما تنسب إلى الشرع إذا ثبتت بالسند المتواتر أو المقارب للتواتر.

٣ - علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن غير واحدٍ من أصحابنا، عن أبي جعفر وأبي عبدالله عَلَيْهِ الْكَلَمُ في المرتد يستتاب، فإن تاب وإلا قتل، والمرأة إذا ارتدت عن

(١) الكافي ٢/٢٥٦.

الإسلام استبيت، فإن تابت ورجعت وإلا خلدت في السجن وضيق عليها في حبسها^(١).

سند الحديث جيد، ومضمونه يفرق بين المرتد والمرتدة، إلا أنه كالآحاديث السابقة يشتمل على كلمات لا يمكن استنباط حكم قتل المرتد منها بسهولة، فمن بعيد أن يكون معنى كلمة «يستتاب» أو «استتب» أمراً للمرتد بالتوبة. إذ في هذه الحالة لا تحتاج إلى استتابة المرتد من قبل إمام المسلمين أو الحاكم الشرعي، بل يكفي أن يستتبه جندي بسيط، فإن لم يتبع نال جزاءه.

فيبدو أن استتابة المرتد يجب أن تكون من قبل شخص عالم بجميع الأحكام الإسلامية، كإمام المسلمين، بأن يحجب عن شبّهات المرتد ثم يطلب منه الرجوع إلى الإسلام، فإن امتنع قتل، وأما إذا كان ذهنه مفعماً بال شبّهات في أصول الدين وفروعه وتطبيقاتها، ولديه إشكالات حول سلوكيات المسلمين وما إلى ذلك، تغدو استتابته فاقدة للمعنى.

وبيان آخر: إن الآية السادسة من سورة التوبة تقول: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَا مَأْتَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (التوبة: ٦)، فهذه آية عامة تثبت عدم الحكم بالقتل ما دام هناك جهل، فلا بد من إزالة الجهل، وما دامت هناك شبّهة لم يُحجب عنها لا يمكن عدّ المرتد عالماً. وبعبارة ثالثة: إن المرتد إذا لم تكن لديه آية شبّهة وكانت أحقيّة الإسلام واضحة عنده، ومع ذلك يخرج عن الإسلام، فهو معاند، ويجوز قتله عند جميع العقلاء، وأما إذا كانت لديه شبّهة فإن البيان الوارد في ذيل الآية السادسة في سورة التوبة يحول دون قتله، مضافاً إلى أنّ كلمة «يستتاب» إنما تصدق يقيناً إذا طلبت التوبة منه بعد الإجابة عن شبّهاته.

سؤال: ما هو سبب التفريق بين المرتد والمرتدة؟

(١) الكافي ٣: ٢٥٦.

جوابه: ربما لكون المرأة أضعف عنصر في المجتمع، فقد منحت شيئاً من التخفيف، أو ربما لقوّة عاطفتها، لا تعود إلى الإسلام بعد حلّ شبهاها بسبب الضغائن الشخصية، لذا تخس ليمضي وقتٌ تخفّ معه حدة عاطفتها وتعود إلى الإسلام وينخلّ سبيلها.

سؤال: لماذا اختير للمرأة الخلود في الحبس؟

جوابه: يبدو أن تخلیدها في الحبس منوط بإصرارها على الكفر، وإنما فمجرد رجوعها إلى الإسلام يلغى حبسها.

٤ - عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن القاسم بن سليمان، عن عبيد بن زرار، عن أبي عبدالله عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبَرَّكُ في الصبي يختار الشرك وهو بين أبويه؟ قال: «لا يترك، وذلك إذا كان أحد أبويه نصرانياً»^(١).

فيما يتعلق بسند الحديث لم يرد مدح أو ذم في القاسم بن سليمان، برغم وجوده في تسعه عشر ومئة سنداً، وقد ورد في إسناد تفسير علي بن إبراهيم القمي^(٢).

وكذلك يبدو أن مراد الرواية أن والدي الطفل إذا لم يكونا مسلمين، وكذلك الطفل لم يكن مسلماً، كسائر الأطفال في البلدان غير الإسلامية امتيازاً للولد، وعليه لا ينبغي أن يترك، بل لابد من محاورته ونصحه وبيان الإسلام له، وبطريق أولى إذا كان كلا والديه مسلماً، وأماماً عبارات الحديث فيها إشكالات تحول دون التمسك بعين ألفاظه، فمثلاً: إذا كان أحد الوالدين نصرانياً والأخر مسلماً، فكيف يكون الولد مشركاً؟ فهل لفظ (مشرك) ورد سهواً أو لفظ (نصراني)؟ أو هناك توجيه آخر؟

و قريب منه الرواية الآتية، وهي السابعة في الباب ومضمونها كالتالي:

٥ - حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد بن سعاعة، عن غير واحد من أصحابه، عن

(١) الكافي ٤: ٢٥٦.

(٢) معجم رجال الحديث ٢٠: ٥١١٤.

أبان بن عثمان، عن بعض أصحابه، عن أبي عبدالله عليه السلام في الصبي إذا شبّ فاختار النصرانية وأحد أبويه نصراني أو مسلمين؟ قال: «لا يترك ولكن يضرب على الإسلام»^(١).

وهو حديث مرسل، ولكن هل يضرب حقيقة، أي يجبر على الإسلام بالقوّة؟! فلدى الشباب حمية وعنفوانُ، غالباً ما يكون الضرب دافعاً له نحو التمرّد، والإسلام لا يروم دفع الناس إلى التمرّد.

٦ - محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن حديد، عن جميل بن دراج وغيره عن أحد همایشل عليه السلام في رجل رجع عن الإسلام؟ قال: «يستتاب فإن تاب وإن قتل»، قيل لجميل: فما تقول إن تاب ثم رجع عن الإسلام؟ قال: «يستتاب»، قيل: فما تقول إن تاب ثم رجع؟ قال: «لم أسمع في هذا شيئاً»، ولكنه عندي بمنزلة الزاني الذي يقام عليه الحدّ مرتين، ثم يقتل بعد ذلك، وقال: روى أصحابنا أنّ الزاني يقتل في المرة الثالثة^(٢).

سند الحديث صحيح، وصدره كالحديث الثالث، إلا أنّ تصور تكرار الارتداد والتوبة منه وفقاً للمبني الذي شرحته مشكل، إذ لو بَيِّنَ له الإسلام جيداً، فإما أن يقتنع وإما أن يرفض، إلا إذا كان مرهف المشاعر شديد العاطفة، فيقبل الإسلام متاثراً بأحساسه، وكذلك يخرج من الإسلام لتأثير نفس الأحساس، وعندها لا يكون اجتهاد جميل بن دراج صحيحاً، ولا يقتل في المرة الثالثة أو الرابعة، وفي الحقيقة نظر جميل إلى المسألة من زاوية الجرح والجرح، وقاد مسألتنا على الزاني، في حين نرى أن الفرد إذا كان عاقلاً ومالكاً لزمام عواطفه، لا يكون هناك معنى لارتداده المتكرر، فإذا تكرر منه الارتداد اتضح أنه مريض، وليس مجرماً، وعليه يستحق التخفيف كما في

(١) الكافي ٧/٢٥٧: ٧.

(٢) المصدر المتقدم ٥/٢٥٦: ٧.

المرأة.

فلسفة اختلاف الحكم بين المرتد والمترددة

يتضح من هذه الرواية وغيرها أنّ المرتدة لا تُقتل مطلقاً سواءً أكانت فطرية أم ملية، والأحناف من أهل السنة يوافقون الشيعة في هذه المسألة^(١).

ويبدو أنّ فلسفة ذلك تكمن في مشاعر المرأة المرهفة الغالبة على عقلها والتي تحول دون القيام بأمورها عقلائياً، وربما أدّت هذه الأحساس المرهفة إلى الشك في حكم من الأحكام أو في مجموع الدين، بل وحتى إنكاره، فمثلاً: لو فقدت أمّاً وحيدتها فقد تنكر وجود الله تحت وطأة مشاعرها أو تنكر قدرته أو عدلها، إلا أنها بعد مضي عدة أيام وبعد محادثتها ومحاورتها والتخفيض عنها تؤوب إلى رشدتها وصوابها.

٧ - وقد تكررت في الرواية الخامسة عشرة، ومضمونها: إنَّ الإمام عليَّ^{عليه السلام} ضرب عنق زنديق، وفي سندها ثلاثة في الضعاف، مما يغينا عن البحث في محتواها، ومن جهة أخرى هناك اختلاف في معنى الزنديق، فقد ذكرت له الكثير من المعاني، وكلها لا ينسجم مع الارتداد.

٨ - وهي الرواية السادسة المتكررة في الرواية الثامنة عشرة وتدور حول الغلو، وهو مختلف عن الارتداد من الأساس، وذلك أنّ المرتد بعد معرفة الحق والاعتقاد به ينكره عناًداً، في حين أنّ الغالي هو الذي يعتقد جهلاً بربوبية بعض الأولياء بسبب رؤية بعض الكرامات منهم، ومثاله الرواية الآتية:

محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله^{عليه السلام} قال: أتى قوماً أمير المؤمنين^{عليه السلام} فقالوا: السلام عليك يا ربنا، فاستتابهم فلم يتوبوا فحفر لهم حفيرة وأوقد فيها ناراً وحفر حفيرة أخرى إلى جانبها وأفضى بينهما،

(١) المبسوط ١٠: ٩٨: نقلًا عن كتاب حكم المرتد: ٦.

فلما لم يتوبوا ألقاهم في الحفيرة وأوقد في الحفيرة الأخرى حتى ماتوا^(١).

وسندها صحيح إلا أنها لا تتعلق بالمرتد، ولذلك لم يعمد الإمام إلى قتلهم بعد امتناعهم من التوبة، بل قام بإيذائهم بشيء من الدخان ليعودوا إلى رشدهم ويكتفوا عن جهالتهم، إلا أن جهالتهم كانت من القوة بحيث رجحوا البقاء في غمرة الدخان والنار والاحتراق فيها على كل شيء، فمن عدم قتلهم بأجمعهم، وحرق حفيتين لهم بدلاً من رميهم في حفيرة أعدت مسبقاً، وكذلك من إلقاء الحطب في حفيرة وإضرام النار فيها، وإدخال الغلاة في الحفيرة، وليفهموا أنّ علیاً عَلَيْهِ الْكَلَمُ لِيَسْ رَبّاً؛ لأنّ الرب لا يحرق الحفيرة، وإنما يقول لها: (كوني) فتكون، ولكنهم برغم هذا كله لم يفهموا ولم تتغلب عقوتهم على أحاسيسهم ومشاعرهم، فماتوا بجهالتهم.

٩ - أبو علي الأشعري، عن محمد بن سالم، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي عبد الله، قال: أتى أمير المؤمنين عَلَيْهِ الْكَلَمُ برجل منبني ثعلبة قد تنصر بعد إسلامه، فشهدوا عليه، فقال له أمير المؤمنين عَلَيْهِ الْكَلَمُ: «ما يقول هؤلاء الشهود؟» قال: صدقوا وأنا أرجع إلى الإسلام، فقال عَلَيْهِ الْكَلَمُ: «أما إنك لو كذبت الشهود لضربت عنك، وقد قبلت منك ولا تعد، فإنك إن رجعت لم أقبل منك رجوعاً بعده»^(٢).

سندها ضعيف، فعمرو بن شمر من مشاهير الضعاف، فلا حاجة فيها إلى كثير من البحث، ولكن من المناسب أن نعرف أنّ مضمونها مخالف للقرآن الكريم، إذ ورد فيها أن شهوداً يشهدون على واقعة، وتكون شهادتهم مخالفة للواقع إما عمداً أو سهواً، ويشهد شهود آخرون على خلاف شهادتهم^(٣)، فكيف تتواءأ جماعة على الشهادة كذباً ضد شخصٍ ليقتل؟! ومن جهة أخرى نقول: ما علاقة تكذيب الشهود بضرب

(١) الكافي ٨: ٢٥٧.

(٢) المصدر المتقدم ٩: ٢٥٧.

(٣) راجع سورة المائدة: ١٠٦ - ١٠٧.

العنق؟! فأي دليل يقوم على أن حكم تكذيب الشهود هو القتل؟! يبدو أن هذا الحكم موافق للحنابلة، وقد نسبه عمرو بن شمر كذبًا إلى الإمام علي عليهما السلام^(١)، ولطالما نسب أهل السنة هذا الكلام الباطل إلى الإمام علي، هذا مضافاً إلى أن عبارة الرواية توحى بأن قبول الإسلام والارتداد كان لنزوة، وليس له ربط بالمنطق والاستدلال، في حين ينبغي أن يكون اعتناق الدين على أساس الدليل والبرهان. الأمر الآخر أنه طبقاً للرواية فقد صرّح الإمام علي عليهما السلام بأنه سوف لا يقبل له بعد ذلك رجوعاً من دون أن يتبيّن ما إذا كان حكمه عندها هو القتل أو بقاوته على الدين الذي اختاره؟ ولم يتضح أن الإمام إذا لم يقبل إسلامه فكيف سيكون تعامل الله معه؟ هذا مع أن النبي قد قبل إسلام رجل بعد تكرر الارتداد منه مراراً^(٢)، إلا أن الإمام علي عليهما السلام طبقاً لهذه الرواية يرفض ذلك!

١٠ - محمد بن يحيى، عن العمركي بن علي النيسابوري، عن علي بن جعفر، عن أخيه أبي الحسن عليهما السلام قال: سأله عن مسلم تنصر؟ قال عليهما السلام: «يقتل ولا يستتاب»، قلت: فنصراني أسلم ثم ارتد عن الإسلام؟ قال عليهما السلام: «يستتاب، فإن رجع وإلا قتل»^(٣).

سندها صحيح وتدلّ على اختلاف حكم المرتد الفطري والمالي.

١١ - عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد؛ وعلي بن إبراهيم، عن أبيه؛ ومحمد بن يحيى عن أحمد بن محمد جميعاً، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن عمار السباطي قال: سمعت أبا عبد الله عليهما السلام يقول: «كل مسلم بين المسلمين ارتد عن الإسلام وجحد محمداً عليهما السلام نبوته وكذبه فإن دمه مباح،... وامرأته بائنة منه يوم ارتد فلا تقربه ويقسم

(١) المعني لابن قدامة ١٠: ٩٩.

(٢) العسقلاني، الإصابة ٣: ٥٥، نقلًا عن كتاب حكم المرتد: ١٤٤.

(٣) الكافي ١٠: ٢٥٧ / ٧.

ماله على ورثته وتعتذر امرأته [بعد عدّة المتوفى عنها زوجها وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتبه] ^(١).

سندتها جيد، وتدلّ على تفصيل الشيعة بين المرتد الفطري والملي، كما أنها تبيّن معنى المرتد كالرواية الأولى من الباب، بل وأوضح، وترعرفه على أنه من ينكر النبي أو يكذبه. وأما ما ورد في بعض الرسائل العملية من أنّ المرتد يشمل من أنكر ضرورياً من ضروريات الدين، بحيث يؤدي إلى إنكار النبي فلم يتضح من الروايات، ولا بد من إثباته بدليل خاص، وما قيل من (أن الالتزام بشيء التزام بلوازمه) لا يكفي لإثبات مثل الارتداد وعقوبته القاسية، إذ قد تكون لدى الفرد شبّهات تؤدي به إلى إنكار الضروري دون الذهاب إلى إنكار النبي كأن يرى أنّ أحاديث النبي كانت لفترة محدودة، أو يشكك في جميع الأقوال المنسوبة عن النبي ﷺ، أو يفهم من الألفاظ معاني أخرى بالنظر إلى تطور اللغة.

فلسفة اختلاف الحكم بين المرتد الفطري والملي

من الأمور التي ينفرد الشيعة بها هي التفريق في الحكم بين المرتد الفطري الذي يقتل بعد ثبوت ارتداده لدى الحاكم، وبين المرتد ملي الذي يستتاب فإن امتنع قتل. ولم تبيّن الروايات سبب الاختلاف في الحكم بينهما، ولكن يبدو أنّ الوجه فيه أنّ المسلم الفطري المولود من أبوين مسلمين قد عاش وترعرع في مناخ إسلامي، ولم يسمع بما هو أفضل من الإسلام، ولم يعرف سواه، وهو دين كامل منسجم مع العقل ويتنااغم مع الفطرة وله معجزة خالدة وما إلى ذلك، وعليه لا يكون ارتداد مثل هذا الفرد عن شبهة، بل عناداً واستكباراً، وليس للمعاند موضع في الدين ويكون حكمه القتل.

(١) المصدر المتقدم ٧/٢٥٧: ١١.

وأمام المرتد الملي بفاللتفات إلى أنه كان يعتقد ديناً وطريقة أخرى فقد يحدث أحياناً أن يقارن بين بعض التعاليم الإسلامية وتعاليم الدين السابق، فيذهب إلى أفضلية الدين السابق فيها، فعندما يستتاب، بأن يناقشه الحاكم الإسلامي أو المتخصص في الإسلام ويحجب عن شبهته ويبيّن له أفضلية الإسلام على ذلك الدين بالدليل الواضح، وبعد إزالة شبهته فإن رجع إلى الإسلام خلي سبيله، وإلا عذر معانداً وقتل.

إشكال: جاء في الروايات والفتاوی لفظ «يستتاب» من دون التطرق إلى الإجابة عن شبهاته العلمية وما إلى ذلك، وعليه يكون الاختلاف بين المرتد الفطري والملي تعدياً صرفاً لا يحتاج إلى بيان سببه وحكمته وعلته.

جوابه: جاء في الروايات والفتاوی بشأن النزاعات والدعوى القضائية أنَّ البينة على من ادعى، فإن لم تكن له بينة، كان اليمين على من أنكر، فإذا كانت القضية كذلك لم نعد بحاجة إلى القاضي والمجتهد، بل يمكن لأي شخص أن يحكم بين المتخاصمين!!، أجل، لابد للقاضي أن يكون مجتهداً ليتمكن من تشخيص الحق من خلال التدقيق في التفاصيل قدر المستطاع.

وكذلك فيما نحن فيه، فإذا تمَّ الاكتفاء بمجرد طلب التوبة، فإنها تتأتى من كل ناطق، ولو كان طائر الببغاء، في حين أننا نجد في الروايات أنَّ الإمام علياً عليه السلام هو الذي يتصدى إلى استتابة المرتد، وليس غلامه قبر، فيفضح أنَّ الاستتابة يقوم بها القاضي أو العالم بعد الإجابة عن جميع شبهاته، لأنها كلام القاضي الأول والأخير.

وما قيل من أن الاختلاف بين المرتد الفطري والملي في الحكم تعدي، فيمكن مناقشته بأنَّ بعض الأمور الدينية محسنة لا يُسأل عن حكمها، ويلتزم محله، ولا تجحب سجدة السهو للذكر في غير محله؟ لأنَّه تعبد محسن، في حين يستفهم عن سبب الاختلاف بين المرأة والرجل في الميراث، وذلك لأنَّ العقل يراه خلاف العدل، فلابد من دليل شرعي لإقناع العقل، كأن يقال: إنَّ نفقات الزوجة والأولاد، وتوفير السكن والملابس والأكل ومهر المرأة يقع على عاتق الرجل، لذلك يضاعف له الإرث، وهذا

الأمر فيما نحن فيه، حيث لا يرى العقل فرقاً بين مرتدين أحدهما من أبوين مسلمين، والآخر من أبوين غير مسلمين، فيتساءل عن سبب منح أحدهما فرصة التوبة بينما يحرم الآخر منها، وعندما لا بدّ من العثور عن حكمة هذا الاختلاف بين الفطري والملي إلى عصرنا الحاضر.

لو قبل البيان المتقدّم في جعل العناد معياراً للقتل، وكان اختلاف الحكم بين المرتد الفطري والملي في أن المرتد الملي يتحمل وجود شبهة قادته إلى الارتداد وليس العناد، بخلاف الفطري، نقول بسحب هذا البيان إلى عصرنا الحاضر، حيث تتغلغل الشبهات في أذهان الشباب من جميع الجهات، وأهم شبهة تتلخص في أن الدين الذي نزل قبل خمسة عشر قرناً في بقعة نائية، كيف يمكنه أن يعمل على إسعاد الشباب المعاصر؟ وكيف يمكن رفع انعدام التجانس بين العلم والدين؟

ومن خلال تعامل هؤلاء الشباب مع الأمور والحقائق، نجد أن أغلبهم ليسوا من المعاندين سواء منهم من ينحدر من خلفيات إسلامية أو غيرها، وعليه يكون حكم القتل بحقهم متغرياً، كما أنّ حكم القتل بعد ذلك لا يمكن تتحقق في العالم الخارجي، وذلك لأنّ حلّ بعض الشبهات المطروحة ليست من السهولة التي يصدق عليها التبيّن والتي يمكن معها إقناع الطرف المقابل.

إشكال: إنّ حقانية الدين في عصرنا واصحةً جداً، وإنّ قوله تعالى: ﴿مَنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لُهُمُ الْهُدَى﴾ (محمد: ٢٥)، تصدق في حقّ أبناء عصرنا، إذ نقول لهم: لا يمكنكم الإتيان بمثل هذا القرآن فيتضح أن الدين الذي يمتلك هذا الكتاب السماوي حقّ ويصلح لجميع العصور.

جوابه: بل إنّ أكثر الذين لديهم شبّهات لا تدور شبّهاتهم حول القرآن ومضامينه، فلو تمّ تعريف الدين من خلال القرآن لارتفاعت أكثر الشبهات، فمثلاً: لديهم إشكال حول تعلّق الزكاة بالأمور التسعة المعروفة في الرسائل العملية، إذ إنّ الذين يمتلكون في العصر الحاضر سبعة منها يعذّبون من القراء، ولكن ليس عندهم إشكال في آيات

القرآن التي أوجبت الزكاة بقول مطلق، ولا إشكال عندهم في ضرورة معاقبة المعاند، وإنما يشكلون على نوعية هذه العقوبة، فهم يذعنون بكون القرآن معجزة خالدة، إلا أنَّ الذي يتم طرحه حالياً بوصفه إسلاماً غير موجود بأجمعه في القرآن الكريم، وأكثر النزاعات تدور حول التي لا وجود لها في القرآن الكريم ومنها الحكم بقتل المرتد.

إشكال: كيف يصح هذا، وقد جعل القرآن الحجية لكلام النبي ﷺ والمعصومين من أهل بيته عليهما السلام، وأمرنا، بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم: ٣ - ٤)، وقوله تعالى ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأنباء: ٧)، باتباعهم، وفي حديث متواتر جعل النبي ﷺ العترة عدلاً للقرآن الكريم:

جوابه: هل أنزل الله تعالى قرآناً ناقصاً فأراد إكماله بواسطة النبي ﷺ والمعصومين عليهما السلام؟ هذا ما لا يدعه مسلم، فالقرآن كتاب كامل، وما دور النبي ﷺ إلا تبيان القرآن وتحديد المصدق وتطبيقه على العصر، وهكذا الأمر بالنسبة إلى المعصومين عليهما السلام، وعليه ما في القرآن ثابت لا يتغير، إلا أن تطبيقات المعصومين عليهما السلام متغيرة بتغيير العصور، وإذا تم إدراك هذه الحقيقة بشكل جيد، فسوف تحلّ الكثير من الشبهات والمشاكل^(١).

ينقل أنَّ آية الله جوادи الأعملي قال للسيد الإمام الخميني قدهما الله عز وجلهما بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران: «لقد نهضتم في ثورتكم بالقرآن ونهج البلاغة، وليس بالإمكان الحفاظ على هذا الانتصار بحاشية العروة الوثقى، والعلة المحدثة تحتاج إلى علة مبقة»، وهو كلام جميل ومتين.

١٢ - علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عاشور قال: «من أخذ في شهر رمضان وقد أفتر فرفع إلى الإمام يقتل في

(١) المجلة الفقهية، العدد ٣١ - ٣٤، مقال الثابت والمتحير لأحمد عابدين.

(١) الثالثة».

سند الحديث جيد، وهناك رواية أخرى بهذا المضمون.

١٣ - ابن حبوب، عن هشام بن سالم، عن بريد العجلاني، قال: سُئل أبو جعفر عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبَرَّأُ عن رجل شهد عليه شهود أنه أفتر من شهر رمضان ثلاثة أيام، فقال عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبَرَّأُ: يُسأَلْ هَلْ عَلَيْكِ فِي إِفْطَارِكِ إِثْمٌ؟ فَإِنْ قَالَ: لَا، فَإِنْ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يُقْتَلَهُ، وَإِنْ هُوَ قَالَ: نَعَمْ، فَإِنْ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يُنْهَكَهُ ضَرِبًا^(٢).

سندها جيد، ويحتمل قويًا أنَّ الذين ذهبوا إلى ارتداد منكر الضروري استندوا إلى هذه الرواية، ولكن يبدو أنه لا علاقة لها بالمرتد، بل تقول: لا ينبغي هتك القوانين الإسلامية ونقضها في المجتمع الإسلامي عمداً وعلناً، وكل من يقوم بمثل ذلك يجب قتله، ولا ربط لها بالارتداد بمعنى إنكار النبي ﷺ وتكذيبه، فهناك لكل ذنب عقوبة في المجتمع الإسلامي، وقد كان حكم المتعمد في الإفطار آنذاك القتل، ولكن هل كان حكماً إلهياً أو حكومياً؟ هل كان ثابتاً أو متغيراً؟ هل هو ذو جنحة وقائية أو أنه يطبق على نحو الحقيقة؟ من الحدود الإلهية التي لا تصل بمرتكبها حدّ الارتداد، وعليه لا يتضح وجه إدراج هاتين الروايتين في هذا الباب.

١٤ - محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن حمّاد بن عثمان، عن ابن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبَرَّأُ: إِنْ بَزِيعاً يَزْعُمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ، فَقَالَ عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبَرَّأُ: إِنْ سَمِعْتَهُ يَقُولُ ذَلِكَ فَاقْتُلْهُ، قَالَ: فَجَلَسْتُ لَهُ غَيْرَ مَرَّةٍ فَلَمْ يَمْكِنِي ذَلِكَ^(٣).

سندها حسنٌ، وقد تكررت بمتنهما في الرواية الثانية والعشرين، إلا أنَّ دلالتها على حكم المرتد غير واضحة، إذ قد ينكر شخص خاتمية النبي ﷺ دون أصل النبوة، بأن

(١) الكافي ١٢: ٢٥٨.

(٢) المصدر المتقدم ٢٠: ٢٥٩.

(٣) الكافي ١٣: ٢٥٨ و ٢٢: ٧/ ٢٥٩.

يرى استمرار النبوة باستمرار العصور، أو يرى النبي ﷺ إنساناً عقريّاً، ويرى لنفسه شيئاً من العبرية أو أنه عقري كامل، وهذه الأفكار وإن كانت باطلة، إلا أنها لا تدل بوضوح على ارتداد القائل والمعتقد بها.

ومن جهة أخرى فإن الحكم بقتله على فرض صدوره من الإمام عَلِيُّهُ الْأَكْبَرُ، فهو مؤقت بزمنٍ لم تستطع فيه الحكومة من القبض على ابن أبي يعفور، إذ لو قتل ابن أبي يعفور وألقت الحكومة القبض على قاتله وطالب أولاد المقتول بالقصاص، فكيف سيكتب له الخلاص؟ وكيف يثبت للحكومة أنه كان يدّعي النبوة وأن حكمه هو القتل؟ وعندها سيتّم قتل مؤمنٍ بفاسق.

ومهما كان فإن هذا الحديث يدلّ بمجموعه على كون الحكم مؤقتاً بزمان معين، وإذا ذهب شخص إلى إطلاقه، فعليه أن يفكّر بحلّ لطالبة أولياء الدم بالقصاص، وحدوث الفوضى في المجتمع، إذ سيجدوا بإمكان كلّ شخص أن يقتل آخر بادعاء النبوة، وأنه قام بواجبه الشرعي، ويشكل تحديداً الصادق من الكاذب، هذا مضافاً إلى أنه لماذا لم يبادر الإمام نفسه إلى رفع أمره إلى الحكومة؟ فإنّ الحكومات تعاقب المرتد ومدعى النبوة.

١٥ - الرواية الرابعة عشرة وقد تقدّمت، وضعف سندها ومخالفتها للقرآن الكريم واضحان.

١٦ - الرواية السادسة عشرة وسندها هو سند الرواية الخامسة عشرة والسادسة، وفيها ثلاثة من الضعاف، ودلالتها أضعف من روایة عمرو بن سُمر المقدمة، وهي كالتالي: إن أمير المؤمنين عَلِيُّهُ الْأَكْبَرُ كان يحكم في زنديق إذا شهد عليه رجلان عدلان مرضيان، وشهد له ألف براءة، جازت شهادة الرجلين وأبطل شهادة الألف؛ لأنّه دين مكتوم^(١).

(١) الكافي ١٦: ٢٥٨.

وفي هذا المورد لابد من إسقاط شهادة الجميع، وسؤال الشخص نفسه إذ لا يمكن الوصول إلى حقيقته ذلك إلاً من ناحيته.

١٧ - الرواية السابعة عشرة، وسندها هو سند الروايات الخامسة عشرة والسادسة عشرة، وهو سند ضعيف، وفي متنها إشكال، وهو فريد من نوعه: (وبهذا الإسناد قال: قال أمير المؤمنين عَلَيْهِ الْكَلَمُونَ: «المرتد تعزل عنه امرأته، ولا تؤكل ذبيحته، ويستتاب ثلاثة أيام، فإن تاب وإلاً قتل يوم الرابع»^(١)).

لم ترد استتابة المرتد ثلاثة أيام وقتله في اليوم الرابع في أية رواية أخرى، فالمرتد إنما فطري فيقتل من دون استتابة، أو ملي فيستتاب، وأما كيفية ذلك، وكم مرّة، وكم يوماً؟ هذا ما لم تبيّنه الروايات، إذن نتجاوز هذه الرواية أيضاً.

(١) المصدر المتقدم ١٧/٢٥٨.

معضلة التوبة عند المرتد الفطري

محاولة تثوير العقل الفقهي

أ. عبدالعالى العبدونى (*)

مقدمة

كثيرة هي الأبحاث التي تعاملت مع موضوع حد الردة إن تبّيناً أو ردّاً وفق مبانٍ معرفية مختلفة جداً بعضها عن البعض.

ونحن في هذا المقام سوف نحاول أن نجري قراءة معرفية هادئة وهادفة في نفس الوقت بخصوص موضوع حد الردة، حتى تكون وجهة نظرنا في الموضوع مع لاحظ أنّ ما سوف ننتهي إليه لا يمكن أن يفسر على أنه الرأي النهائي بهذا المخصوص، لأنّه على رأسها أنّ الموضوع؛ لكي يستوفي جوانبه بشكل علمي دقيق، لا بدّ من التعاطي معه فقهياً وكلامياً وفلسفياً ومعرفياً وأنترابولوجياً وتاريخياً، حتى نستطيع استيعاب مجموع جوانبه، وغير هذا تكميم للمشارب المعرفية، وكذا للمناهج فلا يمكن بتاتاً القول بالفصل في الموضوع.

(*) باحث متخصص بعلم الكلام الجديد، من المغرب.

وحفظاً منا على السقف المسموح به في المقالات ارتأينا الاهتمام بمعضلة جدّ حساسة وهي توبة المرتد الفطري ودورها في إقامة الحدّ من عدمه.

ذلك لأنّ التوبة - وعلى مدار التاريخ الديني الإسلامي - شكلت نقطة محورية تتأسس عليها مجموعة من السلوكيات والأخلاقيات وكذا الزجريات، حيث أريد لها من قبل الشارع الحكيم أن تكون ملاداً أخيراً لتجاوز المفوات والزلات التي يسقط فيها المرء المتدين.

بل نجد أنّ للتوبة أثراً منهاً جداً حتى فيما يخص عقوبات بعض الحدود، حيث يترك أمر تطبيق الحد من عدمه مرهوناً بنظر الحاكم الشرعي، والذي يكون قد عاين أثر وصدق التوبة على مقترف الكبيرة.

فمثلاً في حدّ الحرابة وحد الزنا يكون للتوبة دور مهمٌ في تنفيذ العقاب من عدمه، إلاّ أنها وعلى - خلاف المسار العقائدي - نجد أنّ أهمّ الحدود وأوثقها بحرية الإنسان في الاعتقاد تتهاجر، ذلك لأنّ حدّ الردة لم يعلق تنفيذ العقاب ولو مع تحقق توبة المرتد، إلا أنه خصص ذلك بالمرتد الفطري لا المرتد الملي.

ونحن في هذه الورقة الجد مختصرة سوف نحاول مباحثة موضوع عدم ناجعية توبة المرتد الفطري في عدم تطبيق العقاب، وهو إزهاق الروح «أولاً»، قبل أن ندلي بوجهة نظرنا في الموضوع على أساسٍ كلامي جديد «ثانياً».

لكن قبل ذلك لا بأس من إيضاح البعد القرآني لهذا الحديث الديني أو اللاديني حسب تفصيل الارتداد، على سبيل الاستهداء في مقام البحث.

ما إذا تحدّث القرآن عن الارتداد؟

يقول الباري جلّ وعلا في حكم كتابه العزيز بخصوص الارتداد والمرتد مجموعة أمور نرى تعدادها على التفصيل وفق الترتيب المصحفي:

برجوعنا إلى الآيات القرآنية الكريمة المتعلقة بالمرتد نقفُ على أنها تتعلق بالعقاب

الأُخْرَوِي لَيْس إِلَّا، وَلَا تَحْمِلُ أَيْةً إِشَارَةً إِلَى وُجُودِ عَقَابٍ دُنْيَويٍّ.

﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوْكُمْ عَنِ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوْا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنِ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبَطْتُ أَعْمَالَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٢١٧).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوْا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوْكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِيْنَ﴾ (آل عمران: ١٠٠).

ليُس من المُناسب بحث هذا المُوضُوع دون الرجوع إلى التفاسير التي تعاطت مع الآية الكريمة ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: ٢٥١). فالواضح من الآيات القرآنية الكريمة أن عقاب الردة هو عقاب أُخْرَوِي، ولم يتم فيه تفرييد عقاب دُنْيَوي، لكن مع ذلك ليس ثمة مانع من صدور نص نبوِي تشرعيٍّ لحدِّ الردة، ما دام كلام النَّبِي عليه وعلى آله أَزْكَى الصَّلَواتُ وَأَتَمُ التَّسْلِيمُ حاملاً للبُذرَة التشريعية الكافية لخلق منظومة عقابية أرضية، والتي هي بالضرورة ثمرة وحي من نوع آخر وها إِلَزَامِيَتها بنص القرآن ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَاتَّهُوا﴾ (الحشر: ٧).

السنة الشريفه ومعالجه إشكاليه الارقاد

ولذلك لا بأس من أن نمرّ، إلى بحث السقف الروائي بوصفه الجسم التشريعي الوحيد الذي تعاطى مع الردة تعاملًا اجتماعياً زجِرياً، جاعلاً لها عقوبة سريعة المفعول.

أولاً: عدم ناجعية التوبه في المرتد الفطري

ذهب الفقه الإمامي القديم في أغلبه إلى أن «المرتد على ضربين: مرتد ولد على فطرة الإسلام، وهذا لا يقبل إسلامه، ومتى ارتد وجب قتله، والآخر كان كافراً فأسلم، ثم ارتد فهذا يستتاب فإن رجع وإلا قتل»^(١) هذه كانت الخلاصة الفقهية التي وصل إليها

(١) الطوسي، أبو جعفر، المبسوط في فقه الإمامية ٧: ٢٨٢، صصحه وعلق عليه محمد الباقر

شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي، وهو ما نحا إليه أغلب التوجه الفقهي الإمامي إن لم نقل كله.

وقد اعتمد الفقهاء عدداً من الروايات التي تؤكد هذا الطرح، وهي أن المرتد الفطري يقتل بدون استتابة، فـ«عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر^{عليه السلام} عن المرتد، فقال: من رغب عن الإسلام وكفر بها أنزل على محمد^{عليه السلام} بعد إسلامه فلا توبة له، وقد وجّب قتله، وبانت منه امرأته، ويقسم ما ترك على ولده»^(١).

وفي رواية أخرى «عن سهل بن زياد نفسه، وعن أحمد بن محمد جميعاً، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن عمار السباطي قال: سمعت أبا عبد الله^{عليه السلام} يقول: كل مسلم بين المسلمين ارتد عن الإسلام وجحد محمداً نبوته وكذبه، فإن دمه مباح لكل من سمع ذلك منه، وامرأته بائنة منه يوم ارتد، فلا تقربه، ويقسم ماله على ورثته، وتعتذر امرأته عدة المتوفى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتبّيه»^(٢).

والكثير من الروايات تنحو هذا المنحى.

لكننا في نفس الوقت نجد مجموعة من الروايات تؤكد على الاستتابة، وكلها مروية عن فترة أمير المؤمنين^{عليه السلام}، فـ«عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن موسى بن بكر، عن الفضيل بن يسار، عن أبي عبد الله^{عليه السلام}: إنّ رجلاً من المسلمين تنصرّ فأتي به أمير المؤمنين^{عليه السلام}، فاستتابه فأبى عليه فقبط على شعره ثم قال: طؤوا عباد الله، فوطئ حتى مات»^(٣).

البهبودي، مؤسسة الغري للمطبوعات، سنة ١٩٩٢ م.

(١) الطوسي، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة ١٠: ١٣٧؛ الاستبصار ٤: ٢٥٢؛ الكافي ٢: ٣١٠.

(٢) الطوسي، التهذيب ١٠: ١٣٨، الاستبصار ٤: ٢٥٢؛ الكليني، الكافي ٢: ٣١٠؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٣: ٩١.

(٣) الطوسي، التهذيب ١٠: ١٣٨ و ١٣٩؛ الكليني، الكافي ٢: ٣١٠.

وَثُمَّة حَدِيثٌ آخَر مُشَابِهٌ لِلأوَّل مَرْوِيٌّ «عَنْ أَبِي عَلِيِّ الْأَشْعَرِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ أَحْمَدِ بْنِ النَّضْرِ، عَنْ عُمَرِ بْنِ شَمْرٍ، عَنْ جَابِرٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: أَتَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِرَجُلٍ مِنْ تَغلِبٍ قَدْ تَنَصَّرَ بَعْدِ إِسْلَامِهِ، فَشَهَدُوا عَلَيْهِ فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا يَقُولُ هُؤُلَاءِ الشَّهُودُ؟ قَالَ: صَدَقُوا، وَأَنَا أَرْجُعُ إِلَى الإِسْلَامِ، فَقَالَ: أَمَا أَنْكَ لَوْ كَذَبْتَ الشَّهُودَ لَضَرَبْتَ عَنْكَ، وَقَدْ قَبَلْتَ مِنْكَ، فَلَا تَعْدُ، وَإِنْكَ إِنْ رَجَعْتَ لِمَا قَبَلْتَ مِنْكَ رَجُوعًا بَعْدِهِ»^(١).

«وَعَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شَمْوَنَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَانِ، عَنْ مُسْمَعِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْمُرْتَدُ تَعَزِّلُ عَنْهُ امْرَأَهُ وَلَا تُؤْكَلُ ذَبِيْحَتَهُ وَيُسْتَتابُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ إِنْ تَابَ وَإِلَّا قُتْلَ يَوْمَ الْرَّابِعِ»^(٢).

إِلَّا أَنَّ شِيخَ الطَّائِفَةِ يَسْتَدِرُكَ عَلَى هَذِهِ الرَّوَايَاتِ مُصْرَحًا بِأَنَّ «هَذِهِ الْأَخْبَارُ لَا تَنَافِي الْأُولَى فِي أَنَّ الْمُرْتَدَ لَا يُسْتَتابُ؛ لِأَنَّ الْأَخْبَارَ الْأُولَى مُتَنَاهِّلَةٌ لِمَنْ وُلِدَ عَلَى فَطْرَةِ الإِسْلَامِ ثُمَّ ارْتَدَ، فَإِنَّهُ لَا تَقْبِلُ تُوبَتِهِ وَيُقْتَلُ عَلَى كُلِّ حَالٍ، وَالْأَخْبَارُ الْآخِرَةُ مُتَنَاهِّلَةٌ لِمَنْ كَانَ كَافِرًا ثُمَّ أَسْلَمَ ثُمَّ ارْتَدَ بَعْدَ ذَلِكَ فَإِنَّهُ يُسْتَتابُ إِنْ تَابَ فِيهَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَإِلَّا قُتْلَ، وَقَدْ فَصَّلَ مَا ذَكَرْنَاهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي مَا رَوَاهُ عَمَارُ السَّابَاطِيِّ عَنْهُ وَقَدْ قَدَّمَنَاهُ»^(٣).

فَالْوَاضِحُ أَنَّ الْعَالَمَ الْطَوْسِيَّ عَمِلَ عَلَى تَوْجِيهِ الرَّوَايَاتِ الْمُتَعَلِّمَةِ بِالاستِتابَةِ عَلَى اعْتِبَارِ أَنَّهَا تَهْمِيُّ الْمُرْتَدِ الْمَلِّيِّ، وَلَيْسَ الْمُرْتَدُ الْفَطَرِيُّ.

(١) الطَّوْسِيُّ، التَّهْذِيبُ: ١٩٣، الْاسْتِبْصَارُ: ٤: ٢٥٤؛ الْكَلِينِيُّ، الْكَافِيُّ: ٢: ٣١١؛ الصَّدُوقُ، مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيهُ: ٣: ٨٩ مَعْ زِيَادَةِ فِي آخِرِهِ.

(٢) الطَّوْسِيُّ، التَّهْذِيبُ: ١٠: ١٣٩؛ الْاسْتِبْصَارُ: ٤: ٢٥٤؛ الْكَافِيُّ: ٢: ٣١١؛ مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيهُ: ٣: ٨٩ مَعْ زِيَادَةِ فِي آخِرِهِ.

(٣) الطَّوْسِيُّ، التَّهْذِيبُ: ١٠: ١٣٩.

وما سوف نسعى إلى بحثه على مستوى سقف الرواية هو معاينة هل يصح مثل هذا التوجيه في المضمون وفي التشخيص.

١ - في ما يخص الرواية الصادرة عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن موسى بن بكر، عن الفضيل بن يسار، عن أبي عبد الله عليهما السلام: «إِنَّ رجلاً من المسلمين تنصرَّ، فَأُتِيَ به أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَاسْتَبَاهَ فَأَبَى عَلَيْهِ فَقَبضَ عَلَى شَعْرِهِ ثُمَّ قَالَ: طَأَوْا عِبَادُ اللَّهِ فَوْطَئَ حَتَّى مَاتَ» يمكننا ملاحظة مسألة جد مهمة، وهي أن المسألة تتعلق بمسلم تنصرّ، ومضمون الرواية لا يحمل أية إمارة على أن هذا المسلم كان على الكفر سابقاً، بل هي قائمة على عموم مسلم تنصرّ، فلا يتيسر توجيه هذه الرواية إلى أن المسألة تتعلق بمرتدٍ مليٍ.

والرواية صحيحة السند، ذلك أنّ أحمد بن محمد، مشترك بين جماعة من الرواة، وعلى بن الحكم بن الزبير النخعي الأنباري قال عنه النجاشي: «أبو الحسن الضرير، مولى، له كتاب»، وقال الطوسي: «الكوفي ثقة جليل القدر له كتاب» وعد الطوسي أيضاً في رجال الرضا والجواد عليهما السلام أكثر من ١٤٦٢ رواية في الكتب الأربع.

أما موسى بن بكر ففي ترجمته قال النجاشي: «موسى بن بكر الواسطي»، روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام، وعن الرجال، له كتاب يرويه جماعة، ذكره الطوسي في الفهرست، وروى كتابه بسند صحيح عن ابن أبي عمير، وصفوان، عنه، وعده في رجال الصادق والكاظم عليهما السلام، قائلاً: «الواسطي أصله كوفي، واقفي»، روى عنه بسند صحيح ابن أبي عمير وصفوان والبنطي وبعض أصحاب الإجماع، ولذلك وثقه بعض، ووصف حديثه بالصحة العلامنة في المختلف، واعتمد السيد الخوئي في توثيقه على شهادة صفوان بأن كتاب موسى بن بكر ليس فيه اختلاف عند أصحابنا».

الفضيل بن يسار (وليس الفضل بن يسار) ثقة.

٢ - في ما يخص الرواية الصادرة عن أبي علي الأشعري عن محمد بن سالم، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليهما السلام قال: أتى أمير المؤمنين عليهما السلام

برجل من تغلب قد تنصر بعد إسلامه، فشهدوا عليه فقال له أمير المؤمنين ع: ما يقول هؤلاء الشهود؟ قال: صدقوا وأنا أرجع إلى الإسلام فقال: أما أنك لو كذبت الشهود لضررت عنقك وقد قبلت منك، فلا تعد، وإنك إن رجعت لم أقلب منك رجوعاً بعده» فهذه الرواية يمكن التساهل معها والقول بأنها تخص المرتد الملي؛ لأنَّ الأمر يتعلق بشخص تنصر بعد إسلامه، إلا أنَّ هذا التساهل في الفهم لا يمكن أن يقوم في موضع الدماء؛ لأنَّ الجري اللغوي أن نقول بأنَّ زيداً من الناس قد تنصر بعد إسلامه، دون أن نقصد أنه ملي سابق، بل المتบรรد وأنَّ إسلامه فطري، لكننا لن نمحض في هذه الرواية كثيراً.

أبو علي الأشعري هو نفسه أحمد بن إدريس، قال عنه النجاشي والطوسي: «أبو علي الأشعري القمي، كان ثقة، فقيهاً في أصحابنا، كثير الحديث، صحيح الرواية، له كتاب النوادر، مات سنة ٣٠٦هـ بالقرعاء من طريق مكة على طريق الكوفة»، ذكره الطوسي في رجال العسكري ع، وفي من لم يرو عنهم ع، له أكثر من ٢٨٢ رواية في الكتب الأربع.

أما محمد بن سالم فهو محمد بن سالم بن عبد الحميد، وهو من رجال الإمام الجواد ع، ذكره الكشي في جماعة، وقال: «هؤلاء كلهم فطحية، من أجلة العلماء والفقهاء والعدل وبعضهم أدرك الرضا ع، وكلهم كوفيون».

وأما أحمد بن النضر الخزاز (أبو الحسين الجعفي)، فقد قال عنه النجاشي: «كوفي ثقة»، ذكره الطوسي أيضاً في الفهرست، فائلاً: «له كتاب، روى عنه البرقي محمد بن خالد وإبراهيم بن هاشم».

وأما في ما يخص عمرو بن شمر، فالرغم من تضييف النجاشي له، إلا أنَّ التضييف لا يضر ما دام الأمر ملتبساً بشكل كامل على العلامة النجاشي، فقد قال عنه الطوسي «له كتاب»، وذكره أيضاً في رجال الباقي والصادق ع، وروى عنه في كامل الزيارات وتفسير القمي، ووثقه المحدث التورى في المستدرك لأجل رواية خمسة من

أصحاب الإجماع والأجلاء عنه واعتبار المفید عليه، مما يجعل من المحصلة أن عمرو بن شمر ثقة.

وأما في ما يخص جابر بن يزيد الجعفي فهو ثقة معتبر في المذهب، فقد قال عنه الكشي: «إنّ الرجل لا بدّ عده من الثقات لما ذكر، ولقول الصادق سلام الله عليه في صحيحة زياد: إنه كان يصدق علينا»، وهذه تكفينا مؤونة الاستدلال أكثر، فالرجل ثقة معتبر الرواية.

فالحديث صحيح السند، وإنّه يتنزل إلى الحديث الحسن، وكلاهما في موطن الاعتبار في مقام الاستدلال.

٣ - وفي الرواية الثالثة الصادرة عن سهل بن زياد عن محمد بن الحسن بن شمون، عن عبد الله بن عبد الرحمن، عن مسمع بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: المرتد تعزل عنه امرأته ولا تؤكل ذبيحته، ويستتاب ثلاثة أيام، فإن تاب وإنّ قتل يوم الرابع» تفید وقوع العموم في الحكم دونها تفرقة بين الملي والفتحي، فلا نفهم كيف عمل شيخ الطائفة الطوسي على توجيهه مضمون هذه الرواية إلى تعلقها بالمرتد الملي، مع أنّ النص جاء عاماً دونها تحقق ما يخصصه.

المناخ العام ودوره في تكوين عقوبة الارتداد، الفهم التاريخي للنصوص

ولن ندخل في بحث اعتبار هذه الرواية، نظراً لتضارب الآراء بشكل قوي الذي يعرفه سهل بن زياد.

ما أحببنا الإشارة إليه هو أنّ الفقه الإمامي تعامل مع مجموعة من الروايات مغلباً إحداها على الأخرى دون أن يتتبّع إلى الفترات الزمنية التي تخصّها، وانعدام التحقيق الفقهي هو من أخطر الأمور التي يعاني منها الفقه الإسلامي على عمومه.

وما نقصد بالتحقيق التاريخي الفقهي هو النظر إلى الإطار العام الذي كانت تمرّ به

الأمة الإسلامية والتي على ضوئها كانت تصدر أقوال الأئمة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين، لأن التمعير في العقوبات تظل غير متيسرة، وهو ما قد يراه البعض الآخر بدوران الزمان والمكان في المجال الفتواي، لكن هذا خلاف ما نراه في ما يخص التحقيق الفقهي، فمدار البحث ليس هو عامل الزمان والمكان في الاجتهاد الفقهي، لأن مدماكاً كهذا يظل مسلماً به، لكن ما نقصده بالتحقيق هو التركيز على التمعير الحكمي الشرعي في مظان معينة، أي أن الحكم الشرعي يعرف شرائعاً عدة تدور مع مجموعة من المظان، كالثقافة الدينية والشرعية للمرتد، والإطار النفسي الذي يمتحن منه المرتد، والإطار الاجتماعي الذي يتحرك فيه والجو الديني العام وطريقة تكوين العقيدة عنده.

بمعنى أنه لا يمكننا أن نقف أمام زيد نقول: بعقله وفطرة إسلامه ارتد فنقتله بدون استتابة، في جو يعرف انجرافاً فكريأً مادياً إلحادياً والمجتمع ينحو نحو التغربن شكلاً وسلوكاً، فمن المؤكد أن ارتداد زيد ناتج عن هذا الجو العام، والذي لا يمكنه بتاتاً أن يكون دافعاً للمساءلة الإسلامية، هذه على الأقل تظل من أبجديات تطبيق الحدود في الإسلام، وهو تحقق أشراط تطبيقها من ذيوع جو إسلامي وانعدام المؤثرات السلبية على الأقل وفق القنوات العامة لتصريف الأفكار. وإنْ تطبيق الحد دون استتابة يكون انكasaة أنطولوجية خطيرة تهدد الوجود الديني نفسه.

فالتحقيق الفقهي يجب أن يأخذ بعين الاعتبار موارد صدور الدليل الشرعي، وفي أي إطار تم ذلك، ثم بعدها يتم استخلاص الأحكام الشرعية الدائرة مع تغير الأوضاع، مما يجعل من الأحكام الشرعية متكررة حول الموضوع نفسه.

بمعنى أنه لا نقول بتعليق الحكم الشرعي لانتفاء شروط تطبيقه، بل نقول بتكرر الأحكام الشرعية مع تلك الشروط، فنقول مثلاً: الحد بدون استتابة في الإطار «أ» والحد باستتابة في الإطار «ب» وعدم تطبيق الحد في الإطار «ج» وتطبيق التعزير في الإطار «د»، فالحكم لا يدور مع الزمان والمكان بقدر ما يدور مع الأوضاع.

ناهيك عن أنه وبغض النظر مثل هذه العملية فإنه وحتى على مستوى استنباط الحكم الشرعي الذي يظل معيارياً وتقنياً، فإنّ هناك مجموعة من الروايات تظل عامل فرملة له، ولا يمكنه أن يتجاوزها بالتحفيض من وزنها. فمسألة عدم استتابة المرتد الفطري تظل محل نظر حتى على مستوى السقف الروائي، ولا يمكن الجسم في مسألة عدم استتابة المرتد الفطري، إلا بتوجيه لمجموعة من الروايات لفائدة روايات أخرى، بمعنى تحقيق موازنة بين الأدلة مما يدفع إلى طرح السؤال التالي إلى أي حدّ ظلت هذه الموازنة مطابقة للبرهان العقلي؟

ثانياً: توبه المرتد الفطري تحت سقف العقل

يعدّ المذهب الإمامي من أقوى المذاهب الإسلامية، ليس فقط لتماسك مداركه المعرفية الكبرى، بل أيضاً لمنحه للعقل أساساً تشريعياً، فالعقل هذا الموجود الكوني حائز على مكانة ملكوتية قبل أن يكون له دورٌ شهودي....
والعقل بما له من كاشفية ليس فقط لأحكامه المستقلة، بل أيضاً نجد كاشفيته تنجر للأصول التشريعية الأولى نفسها، لأنّه لا يمكن قراءة النص الديني بدون إعمال للعقل.

وهو ما دفع الأصوليين إلى تقسيم أدوار العقل إلى قسمين كبارين، يتبعها تقسيم تفصيلي.

ذلك أنهم قسموا العقل إلى قسمين كبيرين: قسم يستقل العقل بإدراكه، وقسم لا يستقل بإدراكه، ثم عادوا فقسموا القسم الأول إلى قسمين آخرين هما: تارة تكون هذه المدركات من المستقلات العقلية، وتارة تكون من غير المستقلات العقلية^(١).

(١) الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملی، دور العقل في تشكیل المعرفة الدينیة: ١٤٠، دار الہادی، الطبعة الأولى ٢٠٠٥ م.

وهو ما أوضحه الشيخ المحقق جعفر السبحاني نفسه في رسالته الموسومة (قاعدة الملازمة بين حكمي العقل والشرع) حيث أوضح في هذه القاعدة في مقام تعريف الدليل العقلي ما يمكن التوصل ب الصحيح النظر فيه إلى حكم شرعي و «أنّ الدليل العقلي بما أنه يقع ذريعة إلى الحكم الشرعي، ينقسم إلى عقلي مستقل، و عقلي غير مستقل فلو توقف استنتاج الحكم الشرعي على وجود خطاب شرعي من الشارع بالنسبة إلى الصغرى أو الكبرى فهو من العقليات المستقلة، وأما إذا كانت كلتا المقدمتين عقليتين، والعقل لا يعتمد في مقام الاستدلال إلى مبدأ غيره فهي من المستقلات العقلية»^(١).

ونحن عندنا مجموعة من الملاحظات على الخلاصات الأصولية لدور العقل في مقام استنباط الحكم الشرعي وترتيب الآثار عليه في استقراء النص الديني، لكن قبل ذلك لا بأس من إبداء وجهة نظرنا في مقام النقل، قبل الانتقال إلى تفصيل البحث في دور العقل في توليد الحكم الشرعي.

الفهم الخارجي للنص الديني

لو حرصنا على محاولة بحث نقطة التوبة ودورها في تعليق تنفيذ الحد على المرتد الفطري، بحثاً تخومياً للنص الديني فإننا حقيقة سوف نجد أنفسنا نصل إلى خلاف ما هو متسلّم عليه فقهياً فالقراءة التي سوف نعملها لا تهم الروايات وحسب، بل سوف نقف على بعد الاجتماعي والإطار العام الذي أتت فيه الروايات CONTEXTE، ذلك أنه لو راجعنا الروايات التي سبق لنا أن أوضحناها في الشطر الأول من البحث، سوف نخلص إلى نتائج مخالفة لما انتهى إليها علماء الجعفرية، وخصوصاً تلك المختصة بفترة أمير المؤمنين علیه السلام.

(١) الرسائل الأربع قواعد أصولية وفقهية، تقرير البحث الفقيه المحقق الشيخ جعفر السبحاني، بقلم عدة من الأفاضل، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران ١٤١٥ هـ.ق.

ذلك أنّ الروايات الصادرة والمختصة بفترة أمير المؤمنين عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبِين، تؤكّد ما سوف نعمل على توضيحيه في هذا الشقّ من البحث.

فأمّر المؤمنين عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبِين كان يعيش في فترة زمنية متسمة بغيش معرفي ديني كلي اختلط فيها الحابل بالثابل، لا يمكن تفصيل السليم من المنظورات المعرفية إلّا بالرجوع إلى رمزية معرفية معينة، ومقوله أمير المؤمنين عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبِين في هذا المقام جاءت قاطعة «لا يعرف الحق بالرجال، اعرفوا الحق تعرفوا أهله»، فقد يتadar إلى الذهن أنّ ثمة تناقضًا في فحوى الرواية مع ما أوضحتناه من ضرورة الركون إلى رمزية معرفية دينية معينة، فالواضح من الرواية أنّها موضوعية لا شخصية، لكن ما يجب الانتباه إليه ابتداءً أنّها موضوعية كمسلكية لا كنهاية، فمعرفة أهل الحق والتي تكون خاتمة الطريق المعرفي، هي عين الشخصانية التي نرمي إليها.

فالمراد من الرواية هو الارتكاز على نظرة ثاقبة للحق والحقيقة، وأنه بعد القيام بهذه العملية الجهادية يمكن معرفة أهل الحق الذين يتاسب عقلاً ومنطقاً ملازمة أفكارهم، وأنه بخلاف مثل هذه المسلكية يقع الغيش، فتكون ثمرة هذه العملية الجهادية وضوحاً معرفياً دينياً كلياً، في قبال الغيش المعرفي الديني الكلي، لكنّ المسألة لا تتوقف عند هذا الحد، بل لا بد أن تنجرّ إلى الجانب العملاني في الفكر، وهو البعد التطبيقي والتقمصي لها، بمعنى أنه يجب قراءة الروايات ببعدها المكاني والزمني وتتنزيلها على الواقع المعاش، وليس بجعلها أيقونات معرفية صالحة لكل زمان ومكان على أساس فهم واحد.

ونحن عندما اعتمدنا مثال التوبة عند المرتد الفطري، فلكي ننوه إلى أنّه هناك تصورات فقهية تتولد نتيجة الجسم الروائي، هذا الجسم الذي يظل ليس فقط هادياً بل أيضاً آليات لاستقراء الواقع، وخصوصاً في الجنبة الفقهية منه.

فتكون الروايات بطبيعتها خاضعة لإسفين الزمان والمكان، وإلّا كيف نفسر قاعدة أنّ الأئمة يحدّثون الناس على قدر عقوتهم؟ بمعنى أنّ المحدّث به يكون ثمرة لдинامية

التلقي الزماني والمكاني^(١) وليس ثمرة بجمل علم الأئمة، فيكون من باب العقل العملي الصرف التعامل مع الروايات في سقف الإطار الخارجي الذي صدرت فيه، على أن تشكّل على عمومها – وهو ما أسميناه الجسم الروائي – حجة نقلية وعقلية تفي بغرض عملية التنزيل والتطبيق على الواقع.

فروایات أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ جاءت في بحر فتنوي، حيث كان أهل الحق يحتاجون إلى اعتراف بصفتهم هاته، أمام مجموعة من المترافقين على السقف المعرفي الديني، أي أنه كان ثمة فساد في تشخيص المرجعية الدينية، وهو عين ما اعتبره فتنة. ففي هذا الإطار كانت توبة المرتد الفطري لها دورها في إيقاف الحد من عدمه؛ لأن مجال الخلط المعرفي يشكل عذراً مخففاً من العقاب بالأصلالة.

لذا ففي هذه الظروف كان الارتداد أمراً وارداً، إلا أنّ الحكم الشرعي أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يكن ليحكم بقتل كل مرتد، وهو يعلم بأنّ ارتداده جاء نتيجة لهذا الخلط في الأفكار الدينية والمعتقدات التوحيدية، فأخذ على عاتقه استتابتهم، والاستابة لهم المناقشة، إذا ما رؤي في موضوع دعوى الارتداد خلط ما يتسعى رفعه، لذلك نجده – وعلى مستوى الروايات التي أوردناها – اهتم باعتراف الظنين وتراجعه عن ارتداده، معلماً إياه «أما أنك لو كذبَ الشهودَ لضربَتْ عنقَكَ، وقد قبلت منك فلا تَعدْ، وإنك إن رجعتَ لم أقبلَ منكَ رجوعاً بعده»، بمعنى أنّ المرتد كان حاملاً لبذرة جيدة، وهي الصدق في موطن الخطر، وقد قبل أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ منه رجوعه، وهي توبة حاملة لتفاصيلها المعتبرة.

الشيء نفسه نجده في القاعدة العامة التي أنشأها «المرتد تعزل عنه امرأته، ولا تؤكل ذبيحته، ويستتاب ثلاثة أيام فإن تاب وإلا قُتل يوم الرابع»، بمعنى أنّ الظرفية الفكرية

(١) أهم مثال في ذلك سؤال الكون وعدسة العين، فهناك روايتان: الأولى صادرة عن أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ، والثانية عن الإمام جعفر الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ.

والعقدية ما كانت لتسنّح بالقتل مباشرة دون استتابة، وصراحة هذا الكلام يؤكده الإمام جعفر الصادق ع عليهما السلام في الرواية المروية عن سهل بن زياد نفسه، وعن أحمد بن محمد جميعاً عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن عمار السباطي قال: سمعت أبا عبد الله ع عليهما السلام يقول: «كُلُّ مُسْلِمٍ بَيْنَ مُسْلِمَيْنَ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ وَجَحَدَ مُحَمَّداً نَبِيَّهُ، وَكَذَبَهُ فَإِنَّ دَمَهُ مَبْاحٌ لِكُلِّ مَنْ سَمِعَ ذَلِكَ مِنْهُ، وَامْرَأَتُهُ بِائِنَّهُ مِنْهُ يَوْمَ ارْتَدَّ فَلَا تَقْرُبُهُ، وَيَقْسِمُ مَالُهُ عَلَى وَرِثَتِهِ وَتَعْتَدُ امْرَأَتُهُ عَدَةً الْمَتَوْفِيَ عَنْهَا زَوْجُهَا، وَعَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَقْتُلُهُ وَلَا يَسْتَتِيْهُ»، حيث نجد أنّ صفة جحود النبوة تظل محورية، أي أنّ المرتد الجاحد هو مرتد مكابر أحّب الكفر عن الإسلام مع يقينه بأنّ الإسلام هو دين الحق، وبطبيعة الحال العمل على إثبات الجحود تستلزم وقوفاً على تحقق اليقين في صحة الإسلام، وأنّ الأمر لا يعود أن يكون مكابرة ليس إلا.

فالحقيقة أنه حتى بعض الروايات والتي يجب أن لا يتم تجاهلها، تتجه في اتجاه الاستتابة ولا يمكن حمل سعتها على أنها تهم المسلم المليّ، لأنّ الأصل عقلاً هو السعة لا التضيق بدون موجب.

وهنا موطن الخلاف بين العقل الفقهي والعقل الكلامي الجديد، فالمسألة ليست اختلافاً في الموضوعة التي يتعاطى معها كل عقل، لكن الكيفية التي يقرأ بها الكون القدسي، والكون القدسي كما نسب الإشارة إليه هو كُلُّ الموجودات الخارجية التي لديها علاقة ما مع الشأن الديني، حيث يضحي الكون كله مقدساً، ليس بمعنى أنّ لديه جنبة تعبدية، لكن بمعنى أنه مسلك تعبد ي يجب التعامل معه على هذا الأساس.

فالعقل الفقهي تحول إلى دينامية للتفكير النصي، حتى عندما يتراءى له الدليل العقلي نجد هذا الأخير إما أن يكون منقداً عندما لا يتتوفر نص، أو أن يكون آلية تعضيدية للنص المحتاج لركائز استدلالية، أي نصاً مزبور الدليلية.

وهذا خلاف المراد من العقل الكلامي الجديد الذي نرى أنه يتنبى على أكسيومه حية جداً، تتوافق مع الإرادة الإلهية له، بوصف العقل الكلامي الجديد ذا بعد أنطولوجي

يحافظ على جوهريته في قلب المادة، ويرغم تظاهراته الكثيرة في أحقاب زمنية مختلفة إلّا أنّ ذلك لا يمس بصبغته الأنطولوجية.

فهو الحجة في غياب المقصوم، وما النص إلّا دليل ظني الصدور، فكيف يمكن الاستجابة لقاعدة خلق جسر وسط بين الحجتين بما هو ظني الصدور.

رب قائل بأن حجية المقصوم لا تتوقف بغيابه، بل تستمر مع مروياته، وهذا يظل صحيحاً، لكن فقط في القطعي الصدور، فأين القطعي (أي الحديث المتواتر) من الظني (خبر الآحاد) وغيرها من تراتبيات الأحاديث.

فعلى هذا المستوى لا بد من أن يكون العقل الكلامي له دوره المحوري في استظهار الحكم الوقتي المناسب، وخصوصاً أنّ ثمة تقاطعات ذات طابع خارجي واقعي لا بدّ من استدلالها في عملية استنباط الحكم الشرعي، هذه التقاطعات المتركزة في البعد النفسي والاجتماعي والسياسي ربما للحدث الارتدادي تحتاج إلى إعادة صياغة وإبستمي جديد يرأب صدع الاجتهادات المراوحة في مكانها.

والغريب في المسألة أنّ العقل الفقهي يظل عقاً انتقائياً بامتياز، ذلك أنه في مقام الاستنباط لا يستحضر محمل الجسم الروائي بأبعاده التربوية والأخلاقية والأنطولوجية، بل يكتفي بعملية الشرح على المتون الروائية ال مجرية، مما يجعله مقطوعاً ليس فقط عن فلسفة الإسلام والتي تحتاج إلى بحث مطول جداً، بل عن ملاك الحدث الفقهي.

وخصوصاً أنه إذا راجعنا أول كتاب فقهي إمامي لوجدنا أن شيخ الطائفة الطوسي ركز على الردة وعلى تفاصيلها من ثبوتية وأثارها على الزوجية وخصوصية المرتد على أساس روایات العوام، التي تظل ساقطة الاعتبار ما لم تصل حدّ الحديث المؤوث، فالكتاب كان ثمرة استدلال مقطوع بعدم الصحة ما لم يثبت توثيق الرواية، ومع ذلك خلص إلى حكم يظل خطيراً في حدّ ذاته.

فدوران الزمان والمكان مع اللحظة الاجتهادية، والتركيز على جدلية الواقع

والخطاب ليستا إلى ضلعين في تركيبة الإبستمي الفقهي الذي نحاول الإلماحه إليه في هذه المقالة.

إعادة تشكيل الإبستمي الفقهي

ما نقصده من الإبستمي الفقهي هو نفس ما أصرّ عليه الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو عندما صاغ مفهوم الإبستمي جاعلاً منه «مجموعة العلاقات التي يمكن اكتشافها بين العلوم، في عصر معين، عندما نحللها على مستوى المنظومات الخطابية» FOUCAULT ARCHEOLOGIE DU SAVOIR الصفحة ٢٥٠، وعليه فهو ليس لا بنمط عقلي ولا بمعرفة في حد ذاتها. فالإبستمي الفوكالدي يقصد به الآليات المفاهيمية الكبرى الحاملة لتشكلاتها الخاصة والتي تنتج معارف متطابقة مع لوازمهما، وهو عين ما أوضحه الباحث الفرنسي فرنسوا كرو في مقالته عن ميشيل فوكو بين يدي الموسوعة الجامعية.

les scansions d'épistèmes, c'est-à-dire de formidables machines formelles à produire des savoirs vrais en fonction de factures déterminées.

دون أن يعني هذا أنّ ثمة (إبستمي) يظل متحكماً في زمن معين، بل قد يتصادف أن يتجاوز معه إبستميات مختلفة، فمثلاً لو أردنا أن ننزل مفهوم الإبستمي على الثقافة الإسلامية لقلنا بأنّ هناك أربع إبستميات عرفت تداخلاً مرحلياً فيما بينها خلال أزمة مختلفة، وهناك الإبستمي النصي، وهناك الإبستمي الجدلية وهو العقل الاعتزالي، وهناك الإبستمي العقلي، وهو العقل الفلسفى، وهناك الإبستمي الفيضي، وهو الموجود في العقل العرفاني، وخلال مراحل زمنية كثيرة عرفت هذه الإبستميات تدالحاً فيما بينها، فليست ثمة قطيعة متحققة، لكن في نفس الوقت ثمة تداخل ماهوي متحقق في نفس الوقت، لكننا مع ذلك نقول بأنه في المشهد المعرفي الفقهي ظل للإبستمي النصي القول الفصل، وكثيراً ما سارع إلى رد بقى الإبستميات عن الدخول في هذا المجال أو السعي إلى كسر التخوم، مما جعلنا نومن بأنّ الإبستمي

الإسلامي الفقهي هو واحد، وبرغم أنّ الإبستمي يتغير في الزمان والمكان (فالمشروع الفوκالدي ابني أساساً على التحقيق والمحفر) فإنه في المشهد الفكري الفقهي الإسلامي ظل جاماً رافضاً للمحفر، في اتجاه اكتشاف القطاعات المعرفية، بل أقصى ما يمكن الوقوف عليه هو حدوث تغير تفصيلي في نقطة معينة ابتدأ من زمن واستمرت أو انتهت، ولكن أبداً لا يمكننا الجسم معرفياً بحدوث قطيعة كلية في المتوج الفقهي، مثلاً بين الأخبارية والأصولية، حيث إنّ كلا التوجهين لا زالا مستمراً، بل حتى إنها كثيراً ما يتدخلان في تفاصيل فقهية وعقدية عندما يتذمرون الأصولي أو يتآصل الأخباري.

فالتحقيق يظل ممكناً، لكن المحفر للوقوف على القطاعات المعرفية يظل ممتنعاً بشكل كامل في المشهد الفكري الفقهي، فالزمن ظل مغيباً، والتحقيق لم يتحقق إلا في ضوء دخول علوم مساعدة على الخط، لكن وللأسف أنّ هذه العلوم لم تقم بتصحيح الأوضاع، بل كان ولو جهداً تدعيمياً وتعضيدياً ليس إلا.

لذا لا يمكن أن نكون جادين إذا أدعينا السعي في إيجاد إبستميات فقهية إسلامية، فالواقع أنّ هناك (إبستمي) واحداً متحكماً في حركة العلوم المساعدة في إطار انتباط معرفي كلي هو الإبستمي النصي، إلا أنّ هذا الأخير، ونظراً لتدخل بعض علوم الآلة العقلية في عملية استنباط الحكم الشرعي نجده يرتكن تبيئياً لبعض التتابع العقلية من إبستميات مختلفة، لكنه بعد أن يعمل على هضمها وكسر مائزها الخارجي، ونقصد بالائز الخارجي الآلية المفاهيمية التي بها نشأت التبيئة العقلانية المتبناة فقهياً.

فالإبستمي الفقهي الإسلامي الذي يتحرك فيه العقل الفقهي ينطلق من مقدمتين مهمتين تشكلان إرادة البقاء وصمود الهوية، لم يتم تجاوزهما بتفصيلة معرفية ضابطة منذ قرون انصرمت.

أولى المقدمتين: حكم الشارع، فالباري جلّ وعلا حكيم في أحکامه ولا يمكنها بتاتاً أن تتناقض مع فلسفة النوع البشري.

المقدمة الثانية: عقلانية الأحكام الشرعية حتىًّا، ومفاد هذه المقدمة أنَّ الحكم الشرعي مهما ظهر بأنه مخالف للعقل فإنَّه أكيد يظل عقليًّا، فقط أن العقل الكسيبي قد لا يصل لمرحلة متقدمة تسمح له باستيعاب نتائج العقل اللدني.

ولهاتين المقدمتين استتبعات خطيرة نجد العقل الفقهي راكعاً فيها، فالعقل الفقهي يعلم جيداً بأنَّ هاتين المقدمتين من مسلمات الإبستمي الإسلامي نفسه، وأنها تظل اللحمة التكوينية بين مختلف المجالات المعرفية، وإلاًّ لما صح إضافة ضميمة الإسلام إلى الفلسفة أو الحكمة أو الفقه أو الشعر وغيرها من المجالات المعرفية الكثيرة.

لكن التسليم بهاتين المقدمتين لا يشكل دعامة معرفية للمتوج الفقهي - والفقهاء أنفسهم يفهمون ذلك - لأنَّ أقصى ما يمكن أنْ يصل إليه الفقيه الفطحل هو ظاهرية الحكم الشرعي وليس واقعيته، بمعنى أنَّ الفقيه في أغلب الأحكام الشرعية لا يمكنه الفصل بأئمَّها مطابقة للمقدمتين.

بمعنى أنَّ العقل الفقهي يتذرَّ بمقدمتين في الكبرى لا نقاش بخصوصهما، ثم يعود ويخرج إنتاجاً لا يمكنه الحسم في سلامه اتفاقه مع المقدمتين، ومع ذلك يرتب عليه آثاراً تقف في وجه العقل.

نقول بأنَّ المقدمتين في الكبرى لا نقاش بخصوصهما، لكن في الصغرى يظلان موضوع مناقشة، ذلك أنَّ حكمة الشارع وإن كانت شيئاً مؤكداً، لكن الحكمة التفصيلية تكون منبنية على ملاكيات وعدم الإمام بالملالات يؤدّي لا محالة إلى مخالفة مراد الشارع الحكيم، في مقام التفعيل على أرض الواقع.

ناهيك عن أنَّ المقدمة الثانية لا تدور مع تحقق العقلانية المطلقة، بل تدور مع الإمام بالملال، وهي معضلة معرفية يعيشها المتدين دائمًا، وليس أزمة في العقلانية الكسيبية. يطيب لنا أن نعرض قصة طريفة تفي بالغرض، كان أحد التجار جالساً بمحله مع صديق له، فقال التاجر لصديقه: هل تريد أن ترى أغرب طفل في المنطقة؟ فأجاب صديقه، نعم. فنادى التاجر على طفل كان يلعب بالحبي، فطلب من الطفل أن يختار بين

الدولار الموجود في اليد اليمنى للناجر أو ٢٥ سنتاً الموجودة في اليد اليسرى، فاختار الطفل كعادته الـ ٢٥ سنتاً، ثم ضحك التاجر كثيراً ناظراً إلى صديقه الذي ظل مذهولاً، مصرحاً له: ألم أقل لك بأنه أغبى طفل في المنطقة؟ فبادر الصديق لتعقب الطفل الذي اشتري بالـ ٢٥ سنتاً بوضة، فسأل الطفل: يا حبيبي، لماذا لم تأخذ الدولار بدل ٢٥ سنتاً، فرد عليه الطفل: لأنني لو اخترت الدولار لانتهت اللعبة، وقد كسبت بهذه الطريقة أكثر من الدولار.

فالمعنى واضح أن الملاكات هي التي تفسر الكثير من القرارات، ولا علاقة لها بالعقلانية من عدمها، وملاكات الشارع الحكيم هي غير ملاكات العبد، والجهد المعرفي الديني يتجلّ في هذه الحقيقة، وهي السعي لفهم ملاك الشارع الحكيم، والبُون شاسع بين السعي لضبط الملاك وبين القول بأن المتوج الفقهي عنوان الحقيقة الإلهية، ولا يمكن مناقشتها إلا من داخل السياج الفقهي.

وهنا بالضبط تتجلّ أهم معضلة عند العقل الفقهي، ففي حين يقرّ بأنّ ثمة تناقضات في مجموعة من الأحكام الشرعية، إلاّ أنه ومع ذلك لا يقبل بالأراء القادمة من الخارج، إلاّ إذا جاءت تعصيدها للمراد الداخلي الفقهي.

وقد سبق للأستاذ أبي القاسم فنائي أن نوه إلى هذه المسألة، لكن من جانب آخر، عندما يُبيّن مبئيات العقلانية الفقهية والمتسلمة على ما يلي:

«١ - الله حكيم، والشريعة بوجودها في اللوح المحفوظ لا تعارض العقل أبداً في أي حكم.

٢ - يستحيل ظهور أحكام لا عقلانية في النصوص الدينية، إلاّ أنّ الاعتماد على الظن لا يمكننا من رفع اليد والتخلّي عن نص ديني يحتوى حكماً من هذا القبيل أو عدم العمل به، أي أنّ النصوص الدينية تفقد اعتبارها في حالة واحدة، وهي أن يحصل لنا علم ويقين بمناهضتها للعقل ومعارضتها له.

٣ - إنّ الأحكام التي تكون معارضة للعقل من وجهة نظر التفكير العلماني من

الممكن أن لا تكون كذلك في واقع الأمر، وعليه: لا يمكننا الحكم بأنّ تشرعًا ما مناقض للعقل، إلاّ إذا حصلنا على يقين بذلك.

إننا عقلاء، لكن الشارع سبحانه وتعالى سيد العقلاء ورئيسيهم، ومن الطبيعي أن يعرف رئيس العقلاء أشياء لا يعرفها العقلاء أنفسهم.

إنّ تحديد مناقضة التشريع للعقل من شؤون الله تعالى لا البشر»^(١).

ذلك أنّ موطن الخلاف مع مقاربتنا نحن للمسألة، وهي أنّ العقلانية الفقهية تنطلق من نصوص تشريعية وحسب، ولا توسع في مجال الجسم التشريعي برمته، كما أنها كثيراً ما تتتجاهل البعد الأخلاقي الأنطولوجي المراد التركيز عليه في الدين الإسلامي، وعليه لا يكون المحك العقلاني الفقهي قبلة العقلانية العرفية، بل ينجر إلى بحث فلسفة الدين نفسه، والتي كثيراً ما تظل مغيبة.

فمثلاً وحتى نبقى في قلب الموضوع ما هي الحكمة من استتابة المرتد الملي، وعدم استتابة المرتد الفطري، مع لاحظ بأنّ المرتد الملي يكون قد دخل الإسلام برغبته الخاصة وبعد اطلاع مقبول عقلاً بمضمونات الديانة الإسلامية بشكل مؤكداً، بخلاف المرتد الفطري الذي ولد مسلماً، وربما كان يرتفع في الأمة المعرفية لزمن قد يطول وقد يقصر. هذا من ناحية أولى، والكل ولو سلمنا بأنّ الفقه الإسلامي يصل للأحكام الواقعية دائمًا، لكنّ واقع الأمر أنّ أقصى ما يصل إليه الفقه هو الحكم الظاهري، فهل الحكم الظاهري يقطع بإصابته للحكم الواقعي؟ لا، لذلك يكون للعقل مدماكيته الخاصة ليس بوصفه جهة تعضديدية كما ينظر إليه الفقه، بل بوصفه جهازاً معرفياً مولداً لقراءة نقدية لبعض الاجتهادات الفقهية.

فالعقل الفقهي يرى حجية الضن النطلي، بل نجد أنه كثيراً ما يرفعها إلى مقام القطع، في

(١) الفناني، أبو القاسم، العقلانية العلمانية والعقلانية الفقهية، قراءة وتقويمية مقارنة: ١١١؛ مجلة الاجتهد والتجدد، العدد الرابع، السنة الأولى، خريف ٢٠٠٦ م.

حين يرفض الظن العقلي والنفسي. يصرح الأستاذ فنائي بهذاخصوص: يتلخص رأي العقلانية الفقهية في هذا المجال في أن المكلف - من ناحية معرفية - يكون على إحدى حالات ثلاث: إما اليقين، أو الظن، أو الشك، وحكمه في كل من الحالات الثلاث على الشكل التالي:

١ - حالة القطع، وهنا يكون القطع - مطلقاً - حجة.

٢ - حالة الظن، وهنا:

أ - الظن النطلي ضمن شروط خاصة يكون حجة.

ب - الظن النطلي المعتبر يكون محكماً بحكم القطع.

ج - لا حجية للظن العقلي والنفسي.

٣ - حالة الشك، وهنا:

أ - لا بد من الرجوع إلى الأصول العملية.

ب - إنّ الظنون العقلية والحسية - وكذا الظنون النطالية غير المعتبرة - كلها محكمة بحكم الشك.

ج - إنّ الفقه يحل محل الأخلاق.

د - إنّ الفقه يحل محل القانون والحقوق»^(١).

فالواضح أنّ العقلانية الفقهية تأخذ بالظن النطلي ولا تأخذ بالظن العقلي، وهو ما سوف نحاول أن نستوعبه الآن.

اتحاد الظنين وافتراق الحجية:

فاعتماد العقل في مقام تحقق اليقين - وبطبيعة الحال المقصود اليقين الموضوعي - يظل ضئيلاً جداً إن لم نقل منعدماً، وهنا بالضبط سياسة العقلانية الفقهية أنها بعد أن تسلم بحجية العقل تسعى جاهدة إلى تحجيم آثاره بدعوى ضرورة تتحقق اليقين الموضوعي

. (١) الفنائي: ١١٥

مع علمها بأنّ احتمال تحقق هذا اليقين يظل شبه منعدم، وأخيراً يتم تغييب دور العقل إلى أقصى درجة ممكنة، والحال أنه العقلانية الفقهية تسلم بالظن والاطمئنان كحججة فقهية، فأين هو الاطمئنان الذاتي من اليقين الذاتي؟ ولماذا لا نكتفي باليقين الذاتي قبلة الاطمئنان؟ ولماذا نؤخر اليقين الذاتي العقلي ونقدم الاطمئنان الفقهي؟ هي أسئلة كثيرة تجعلنا نشكك في حقيقة أن مصدرية العقل التشريعية مطبقة فعلاً في المجال الفقهي الإمامي.

فأين اليقين الموضوعي في المسألة من حجية الأحكام الشرعية المتزللة إلى مقام الظن في الغالب، بل تصل في حييات كثيرة إلى الاطمئنان، صحيح أننا نتفهم سعة المأزق الاحتجاجي في العقل الفقهي ونثمن مجهودات فقهائنا الكبار، لكن هذا لا يكون على حساب تحجيم دور العقل ليصير صامولة في آلة كبرى اسمها الفقه.

الحرية الدينية في الإسلام

محاولة نقدية في نظرية قتل المرتد

(*) السيد محمد جواد الموسوي الغروي الإصفهاني

ترجمة: عقيل البندر

فقدان الدليل القرآني على قتل المرتد

﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهَدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءُهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ * خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ * إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَّنْ تُقْبَلَ تَوْبَتِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ * إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مُلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرٍ﴾
آل عمران: ٨٦ - ٩١.

يُطلق الارتداد^(١) في اصطلاح القرآن والفقه على الرجوع عن دين الإسلام إلى

(*) أحد مراجع التقليد في مدينة إصفهان، يؤمن بالاجتهاد القرآني، وينكر حجية أخبار الآحاد، له دراسات عديدة مخالفة للسائل المشهور بين الفقهاء، توفي منذ فترة وجيزة.

(١) قال في المنجد: ارتدى الشيء: ردّه. طلب ردّه عليه واسترجعه، وارتدى على أثره، أو عن طريقه:

المعتقد السابق أو إلى دين آخر، وهو من المواضيع التي صنفت له مسائل عديدة في كتب الفقه (باب الحدود)، خالفت هي الأخرى القرآن الكريم وتصريح سنة النبي الأكرم ﷺ.

ونحاول عرض الموضوع وكشف النقاب عن زواياه الخفية، على أمل أن يكون مخط أنظار العلماء ورواد الفقه الإسلامي، سعياً لإعلاء رأية الإسلام وتنقيته من الخرافات.

قال الزمخشري تعقيباً على قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ...﴾: «كيف يلطف بهم وليسوا من أهل اللطف؟! لما علم الله من تصميهم على كفرهم، ودلّ على تصميهم بأنهم كفروا بعد إيمانهم، وبعد أن شهدوا بأنّ الرسول حق، وبعد ما جاءتهم الشواهد من القرآن وسائر العجزات التي ثبتت النبوة، وهم اليهود كفروا بالنبي ﷺ بعد أن كانوا مؤمنين به، وذلك حين عاينوا ما يوجب قوّة إيمانهم من البينات. وقيل: نزلت في رهط كانوا أسلموا ثم رجعوا عن الإسلام ولحقوا بمكة. منهم: طعمة بن أبيرق، ووحوج بن الأسلت، والحارث بن سويد بن الصامت ...»^(١).

وقال معقباً على قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَأْبُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ﴾؛ من بعد ذلك الكفر العظيم والارتداد، (وأصلحوا) ما أفسدوا، أو ودخلوا في الإصلاح. قيل: نزلت في الحارث بن سعيد حين ندم على ردّته وأرسل إلى قومه أن سلوا هل لي من توبة؟ فأرسل إليه أخوه الجلاس بالآية، فأقبل إلى المدينة فتاب، وقبل رسول الله ﷺ توبته»^(٢).

ثم قال في بيان قوله تعالى ﴿ثُمَّ ارْذَادُوا كُفُّرًا﴾؛ «هم اليهود كفروا بعيسى والإنجيل

رجع، وارتدى عن دينه: حاد، وقال الراغب الإصفهاني في مفرداته: الارتداد والردة: الرجوع في الطريق الذي جاء منه، لكن الردة تختص بالكفر، والارتداد يستعمل فيه وفي غيره. من يرتد منكم عن دينه: وهو الرجوع عن الإسلام إلى الكفر.

(١) الكشاف ١: ٣٣١.

(٢) المصدر نفسه: ٣٣٣.

بعد إيمانهم بموسى والتوراة ثم ازدادوا كفراً بكتاب الله ورسوله محمد والقرآن، أو كفروا برسول الله بعدما كانوا به مؤمنين قبل مبعثه، ثم ازدادوا كفراً بإصرارهم على ذلك وطعنهم فيه في كل وقت، وعداوتهم له، ونقضتهم ميثاقه، وفتنتهم للمؤمنين، وصدتهم عن الإيمان به، وسخريتهم بكل آية تنزل ...»^(١).

ويظهر ذلك أيضاً من تفسير مجمع البيان والصافي وتفسير الرازي.

ثم راح الزمخشري يكمل حديثه في بيان الآيات المذكورة بقوله: «وقيل: نزلت في الذين ارتدوا ولحقوا بمكة، وازديادهم الكفر أن قالوا: فإن نقيم بمكة نترصد بمحمدٍ ريب المنون، وإن أردنا الرجعة نافقنا بإظهار التوبة. فإن قلت: قد علم أن المرتد فيما ازداد كفراً فإنه مقبول التوبة إذا تاب فما معنى ﴿لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَةُهُمْ﴾؟ قلت: جعلت عبارة الموت على الكفر، لأن الذي لا تقبل توبته من الكفار هو الذي يموت على الكفر، كأنه قيل: إن اليهود أو المرتدين الذين فعلوا ما فعلوا مائتون على الكفر، داخلون من جملة من لا تقبل توبتهم»^(٢).

ونقل في مجمع البيان وتفسير الصافي عن الصادق عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبَرَّكُ أنه قال: «نزلت الآيات في رجل من الأنصار يقال له: حارث بن سويد بن الصامت، وكان قتل المخدر بن زياد البلوي غدراً وهرب وارتدى عن الإسلام ولحق بمكة ثم ندم، فأرسل إلى قومه أن يسألوا رسول الله عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبَرَّكُ: هل من توبة؟ فسألوا فنزلت الآية إلى قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا...﴾ فحملها إليه رجل من قومه، فقال: إني لأعلم أنك لصصدق ورسول الله أصدق منك، وأن الله أصدق الثلاثة، ورجع إلى المدينة وتاب وحسن إسلامه....»^(٣).

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الإمام علي عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبَرَّكُ، بيروت، الطبعة الأولى: ٣٣٨ / ٢.

فلم نجد أي كتاب من كتب مفسري السنة أو الشيعة، ولم نعثر كذلك على حديث واحدٍ أو كلامٍ من فقيه أو محدث ذهب إلى قتل المرتد عند تعليقه على الآيات المذكورة. قال الزمخشري في ذيل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ارْدَادُوا كُفُراً لَمْ يَكُنْ اللَّهُ لِيغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾ (النساء: ١٣٧): «والمراد بذفيهما (المغفرة والهدایة) نفي ما يقتضيهما وهو الإيمان الخالص، والمعنى: إنَّ الذين تكرر منهم الارتداد وعُهِدَ منهم ازدياد الإصرار عليه، يستبعد منهم أن يحدثوا ما يستحقون به المغفرة ويستوجبون اللطف من إيمان صحيح ثابت برضاء الله، لأنَّ قلوب أولئك الذين هذا ديدنهم قلوب قد ضربت بالكفر ومررت على الردة، وكان الإيمان أهون شيء عندهم وأدونه، حيث يبدو لهم فيه كرةً بعد أخرى، وليس المعنى أنهم لو أخلصوا الإيمان بعد تكرار الردة ونصحوا توبتهم لم يقبل منهم ولم يغفر لهم، لأنَّ ذلك مقبول حيث هو بذل للطاقة واستفراغ للوسع، ولكنه استبعاد له واستغراب؛ وأنه أمر لا يكاد يكون، وهكذا ترى الفاسق الذي يتوب ثم يرجع، لا يكاد يرجى منه الثبات. والغالب أنه يموت على شر حال وأسمج صورة»^(١).

ومن هنا، نرى أنَّ الفتوى بقتل المرتد لا تقوم على دليل من الكتاب، وهو أعلى مراتب الأدلة وأقواها من حيث الأهمية والمنزلة، فلو سألنا الفقهاء: من أي آية استتبطن قتل المرتد؟ كيف سيجيبون؟! هل لديكم علم بذلك؟ فأكبر ما تخشاه عليكم هو أن يؤدي اتساع رقعة هذا القول بينكم إلى أن تكونوا فريسةً لمن لا يقلُّ ولا يرعوي في تفسير الحقائق، فيقع قولكم في شباكه فيبدل صورة الرحمة والرأفة والحرية التي يتجلّ بها الدين إلى دين الخسونة والإرهاب والقسوة.

**فقد ان دليل السنة الشريفة على مقوله قتل المرتد
والتحقيق أن الأخبار الضعيفة الواردة في قتل المرتد لا توجب العلم ولا الظن ولا**

. (١) الكشاف.

الشك، بل يتضح عند التدبر فيها أنها أخبار معمولة وموضوعة؛ مخالفة للكتاب العزيز، لأنه لو كان هذا التكليف واجباً وملزاً لذِكْرَ في القرآن، في حين لم يرد لا في القرآن ولا في السنة العملية أو الفعلية للنبي ﷺ إِزَاءَ الْمُرْتَدِينَ في زمانه، وبذلك يحصل لدينا العلم بفساد مثل هذه الأخبار، فلابد من التدبر والتأمل في الآيات وتفاسيرها، والروايات وطرقها، ليعلم الحق والصواب، ويتسنى لنا الإيمان والاعتقاد.

آيات الارتداد في القرآن الكريم

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدُ مِنْكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (المائدة: ٥٤)، ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدُّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفُرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ القَتْلِ وَلَا يَزَّالُونَ يُقاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرْدُووكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَاعُوْا وَمَن يَرْتَدُ مِنْكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمْتُ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطْتُ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (البقرة: ٢١٧)، ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفُرًا لَّن تُفْكِلْ تُوبَتُهُمْ﴾ (آل عمران: ٩٠)، ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ﴾ (محمد: ٢٥).

فكما ذكرنا في المبحث السابق، لو كان حكم المرتد هو القتل لورد ذكره في القرآن الكريم حتى، ولكن لم تكن هناك إشارة لذلك في كتاب الله، لاسيما وأن القرآن فيه تبيان لكل شيء ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ٨٩)، ومن المعلوم حكم القتل من أعظم الأحكام وأهمها، وليس وظيفة النبي ﷺ سوى تبليغ القرآن والعمل به وعليه فيجب على المرتد الخارج عن الإسلام التوبة والرجوع، ويجب كذلك رفع كل الشبهات التي أدت إلى ارتداده، حتى لو طال أمد ذلك.

كما أن قوله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، ونحوه من الآيات الأخرى

تجري بحق المرتد أيضاً، فكما لا يجوز إجباره وإرغامه على قبول الدين، كذلك لا يجوز إجباره على الرجوع بعد ارتداده، فلو تاب قبل توبته إلى ثلاث مرات، وإذا تجاوزت ذلك فلن تقبل توبته عندئذ؛ لأنَّه لم يتوب واقعاً؛ وإنَّه فلا يتكرر ارتداده وقبول توبته في المرة الثانية والثالثة لطف به وإحسان، وغلق لجميع نوافذ الحجج والأعذار بوجهه.

ويتحدد المعنى في آياتي النساء وأآل عمران، فقد ورد أزيد من الكفر في كلِّيهما، والذي يتحقق بمحاربة الكفار لله ولرسوله، والسعى لنشر الفساد في الأرض من خلال حمل السلاح والتعدُّي على الآخرين، ولو بلغ كفره هذا الحد، فسيكون من المحاربين وسيعامل معاملتهم.

من جهة أخرى، لم يأمر النبي ﷺ بقتل المنافق أو المرتد، في حين قد ارتد بعض المسلمين، ولم يقل رسول الله ﷺ أقتلوا فلاناً؛ لأنَّه صار مرتدًا.

نظريَّة قتل المرتد، وقضية نقدية مع الأدلة والحجج

الرواية الأولى: عن الإمام الباقر ع عليهما السلام أنه قال: «ومن جحد نبياً مرسلاً نبوته وكذبه، فدمه مباح، قال: فقلت له: أرأيت من جحد الإمام منكم، ما حاله؟ فقال: من جحد إماماً من الله فبرأ من دينه فهو كافر مرتد عن الإسلام»^(١)، هكذا نقلها في الوسائل، ختمها بعبارة «فهو كافر»، وفي الواقي أكمل الرواية هكذا: «ودمه مباح في تلك الحال إلا أن يرجع ويتوَّب إلى الله مما قال، ومن فتك بمؤمن ي يريد ماله ونفسه، فدمه مباح للمؤمنين في تلك الحال»^(٢).

ونقول هنا: أولاً: إنَّ الخبر ضعيف سندًا.

ثانياً: إنه لم يتعرض للارتداد، بل جاءت في سياق إنكار النبي المرسل، سواء كان

(١) الصدوق، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، جامعة المدرسین ط ٢، ٢٠٤ / ٢.

(٢) أنظر الواقي.

الشخص المنكر كافراً أصلاً أم مسلماً ثم كفر.

ثالثاً: إن الخبر يحکم بارتداد وكفر من ينكر الإمام، وهو مخالف لاجماع الشيعة واتفاق جميع المسلمين، الذين يذهبون إلى إسلام كل من يُقر بالشهادتين ويعرف بضروريات الإسلام، كعدم إنكار نبوة النبي ﷺ، وبالتالي تسرى في حقه جميع أحكام الإسلام، وهذا الخبر مخالف لما ثبت في دين الإسلام ضرورة.

رابعاً: يلزم من العمل بهذا الخبر جواز قتل كل من لم يعتقد بعقائد الإمامية المتعلقة بالإمام، في حين لم يقل أحد منهم بذلك.

خامساً: في ضوء الحديث المتقدم، تقبل التوبة من الكافر مطلقاً، سواء كان كفره ناشئاً أم لا، وهو يخالف الأخبار التي ترى قبول توبه المرتد الفطري فقط.

الرواية الثانية: «سألت أبا جعفر ع عن المرتد فقال: من رغب عن الإسلام وكفر بها أنزل على محمد ﷺ بعد إسلامه فلا توبه له، وقد وجب قتله وبانت منه امرأته ويُقسّم ما ترك على ولده»^(١).

الرواية الثالثة: قال عمار الس باطي: سمعت أبا عبد الله ع يقول: «كل مسلم بين المسلمين ارتد عن الإسلام وجحد نبوته وكذبه، فإن دمه مباح لمن^(٢) سمع ذلك منه، وامرأته بائنة منه يوم ارتد ولا تقربه^(٣)، ويقسم^(٤) ماله على ورثته، وتعتذر امرأته عدة المتوفى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتبه»^(٥).

(١) الكافي: ٦/١٧٤، والاستبصار: ٤/٢٥٢-٢٥٣، والتهذيب: ٨/٩١، والوافي: أبواب الحدود والتعزيرات: ٢/٨٠.

(٢) «لمن» في الوسائل، و«لكل من» في الوافي.

(٣) بصيغة النهي أو النفي.

(٤) من قوله «ويُقسّم» إلى آخر الحديث أضيف في الوافي.

(٥) راجع الكافي: ٦/١٧٤؛ ومن لا يحضره الفقيه: ٣/١٤٩؛ والتهذيب: ٨/٩١؛ والوافي أبواب الحدود والتعزيرات: ٢/٧٠

الرواية الرابعة: عن الفضل بن يسار عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «أنّ رجلاً من المسلمين تنصر، فأُتي به أمير المؤمنين عليه السلام فاستتابه فأبى عليه، فقبض على شعره ، ثم قال: طئوا أبا عبد الله ! فوطئ ^(١) حتى مات»^(٢).

ونقول تعقيباً على هذه الروايات ما يلي:
أولاً: إنّ سند هذه الأحاديث - وكما سيأتي تفصيله - ضعيف.

ثانياً: يستفاد من الرواية الأخيرة أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أمهل الرجل النصراوي ليتوب مرّة واحدة فقط، ولم يمهله ثلاث مرات، فيها الخبر الذي يدل على استتابة المرتد يشير صراحة إلى استتابته ثلاث مرات، فيكون عمل علي عليه السلام معارضًا لهذا الخبر.

فإن قلت: يمكن أن يكون المرتد فطرياً، وهو موافق لبعض الأخبار التي تدل على استتابته فنقول: إنّ الخبر يدل على أنه استتب مرّة واحدة، وهو يخالف الأخبار القائلة بعدم استتابته أصلاً.

ثالثاً: إنّ الطريقة التي قُتِلَ بها المرتد تخالف النصوص الناهية عن القتل المراقق للتعذيب.

رابعاً: إنّ الاستناد إلى خبر السباباطي فاسد أيضاً، إذ لو جاز قيام كل من يسمع كلام الكفر بقتل صاحبه، لعمّ الهرج والمرج، وتعطلت الأحكام القانونية والنظم الجزائية، ولا يختل النظام الاجتماعي بأسره، حيث لا يتشرط لهذا الخبر الرجوع إلى القاضي.

خامساً: يستفاد من هذا الخبر (خبر السباباطي) وجوب قتل المرتد من قبل الإمام، وعدم قبول توبته، وهو مخالف للقرآن.

الرواية الخامسة: عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهم السلام: «في المرتد يستتاب، فإن تاب، وإن قُتِلَ، والمرأة إذا ارتدت عن الإسلام استتببت، فإن تابت ورجعت، وإن خلدت

(١) فوطئ في الوافي، فوطئه في الوسائل

(٢) الوافي: أبواب الحدود والتعزيرات: ٧٠ / ٢

في السجن وضيق في حبسها»^(١).

والإشكال في هذه الرواية قائم أيضاً، حيث لا تفرق بين المرتد الفطري والملي، الأمر الذي يخالف باقي الأخبار، مضافاً إلى الخدش في سندتها بسبب جهالة معظم رجاله، ولو وجود سرّاد فيه أيضاً.

قراءة نقدية في أسانيد أخبار قتل المرتد
لم تخل كتب الرجال من الجرح في سرّاد الذي يقرأ زرّاد أيضاً، وكان قد وُثّق في بعضها.

قال في متهى المقال: وأصحابنا ينهون ابن محبوب، وهو السرّاد، فلا يعد حديثه صحيحاً ولا حسناً. سهل بن زياد من أصحاب أبي الحسن الثالث (الهادي). واختلف قول الشيخ الطوسي فيه، فقال في موضع: إنه ثقة. وقال في عدة مواضع: إنه ضعيف الحديث غير معتمد فيه. وكان أحمد بن محمد بن عيسى^(٢) يشهد عليه بالغلو والكذب، وأخرجه من قم. وأظهر البراءة منه، ونهى الناس عن السماع منه والرواية عنه، ويروي المراسيل ويعتمد المجاهيل، وقال العلامة في الخلاصة: وقال النجاشي: كان ضعيفاً في الحديث، موسى بن بكر واقفي لم يعدله أحد ولم يوثقه. عمّار السباطي واقفي. قال في متهى المقال: ضعفه جماعة من أهل النقل، وذكروا أنَّ ما ينفرد بنقله لا يعمل به، لأنَّه كان فطحياً، وقال ابن داود في رجاله: إنَّ عمّاراً السباطي ضعيف، فاسد المذهب، لا يعمل على ما يختص بروايته.

مناقشة الفقهاء فيما يتعلق بحكم المرتد ومعنى المحارب
نقول للفقهاء الذين أفتوا، ويفتون بوجوب قتل المرتد الفطري دون استتابته، والملي

(١) انظر الكافي: ٧/٢٥٦، عن علي بن إبراهيم؛ والتهذيب: ١٣٧/١٠، والاستبصار: ٤/٢٥٣، عن السرّاد.

(٢) كان والياً على قم في ذلك الوقت.

معهما وإمهاله ثلاثة أيام، كيف تحرأون على الإفتاء بقتل النفس المحترمة دون دليل واضح من الكتاب والسنة القطعية؟! حيث أفتى هؤلاء الفقهاء بشيء لم يكن ثابتاً من قبل الله تعالى، في حين نسبوه إليه سبحانه.

ثم نقول: لا شك في أنّ المراد من بعثة الرسل وتنزيل الكتب السماوية هو الإيمان بهما، والعمل بما جاء فيهما، ليفوز الإنسان بسعادة الدارين، وقتل النفس ليس عملاً مطلوباً، إلّا في أداء الضرورة الملزمة كالحروب الدفاعية أما من لم يؤمّن أو آمن ثم ارتدّ وصار محارباً لله ورسوله، فإن الحكم بقتله إكراه وإجبار في الدين، وذلك مرفوض بالقرآن الكريم نفسه: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (العنكبوت: ١٨).

ومع هذا فعد الجاحد والمنكر محارباً لا ينسجم مع معطيات اللغة والفقه ومخالف لاتفاق الأمة، والغريب أيضاً هو اعتبار بعض السراق وأمثالهم، كالمهربيين من المحاربين، وأفتى بعض الفقهاء والقضاة بقتلهم، فلو سلمنا باحتمال شمول إطلاق المحارب لهؤلاء، فهل يجوز إراقة الدماء بمجرد الاحتمال والشك؟! فما ذاك إلّا الضلال والإضلal.

وغاية ما يستفاد من هذه الأخبار القليلة هو الظن، وهو ليس حجة في المسائل المتعلقة بقتل النفس وإراقة الدماء^(١)، فكيف أفتوا بقتل النفس اعتماداً على هذه الأخبار؟ في حين أنّ قتل النفس يعد من أعظم الكبائر: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَانَتْ قَتْلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَانَتْ أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة: ٣٢)، مضافاً إلى أنّ الحدود تدرأ بالشبهات، كما ورد في أكثر من رواية عن النبي ﷺ^(٢).

(١) لقد ألفت كتاباً بهذا المجال وسينشر قريباً.

(٢) الوسائل، كتاب الحدود، باب أنّ الحدود تدرأ بالشبهات: ادرووا الحدود من المسلمين ما استطعتم، وأبو داود: الصلاة: ١١٤، والترمذى: الحدود ٢: ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعاً، وابن ماجة.

ونتيجة الكلام: إنّ هذه الأخبار آحاد، وهي متعارضة و مختلفة فيما بينها، ولا يجوز العمل بها أصلًا، حيث لا تفيد إلاّ الظن، فحربي بالفقهي أن يكون دقيقاً في الاستنباط، وأن لا يكون عجولاً في الإفتاء، ولا يكون شريكاً في إراقة الدماء، ولا يجعل من فتواه المؤثر الأقوى في المباشرة بسفكها، فلو لم تكن فتوى الفقيهي، لم يحصل مثل هذا القتل، وعليه فإن خطيئة القتل بل القصاص تقع على عاتقه ومسؤوليته، والعجب من الآراء الفقهية التي لا تقوم على أدلة الكتاب والسنة، بل على الأدلة القاطعة خلافها.

ثم إنّ الأخبار المروأة - معنوياً - من طريق السنة والشيعة، تدل على أنّ الحدود تُدرأ بالشبهات، علاوةً على ما لدينا من أخبار - تحديد التعزير بالسوط بعشر إلى عشرين ضربة، ولا تحيز أكثر من ذلك، فكيف اعتبار واحدٍ وسبعين وواحدٍ وتسعين سوطاً جائزًا؟!

وما نريده من الفقهاء، هو الدليل الصريح القطعي الصادر؛ لأن صيانة حرمة الإنسان وشرفه واجبة بحكم الكتاب والسنة القاطعة، فأين التخصيص القاطع؟ أجل، إنّ التعزير واجب بمقتضى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكن يجب أن يكون بأقلّ مراتب التعذيب والأذى، وهذا السبب فإن الحدّ في الخطأ والذنب يتوقف على ذلك، ولو تاب المسيء سقط عنه التعزير أيضاً، لأن الله تَوَّاب رحيم، قابل التوبة عن عباده. وهو المستفاد أيضاً من الروايات التي وردت فيها الحدود، مطلقةً وعامة، وعليه فإن إيزاء أي إنسان حرام، إلا ما ثبت جوازه من قبل الشارع المقدس، ومثل هذا الجواز لا يصدر ولن يصدر بسهولة وبساطة.

ولا يخفى فإن الإفتاء بقتل المرتد ورجم الزاني المحصن، وضرب الناس بالسياط وقطع يد السارق التي لم يثبت جوازها من الشارع المقدس، أدى إلى جعل الإسلام موضعًا للمساءلة والاتهام، فإن عقلاً الناس لا يقبلون هذه الفتوى. ويعذّون ذلك من الإكراه والإجبار والظلم، وهتك الأعراض وكشف عيوب الإنسان أمام الملايين إثبات الزنا مثلاً لا يمكن تحقيقه، حيث لا يمكن قبول تحقق زنا المحصنين لأنّه ممتنع

عادة، فلا بد أن يشاهد الحالة أربعة شهود عدول. وكذلك يجب رؤية الميل في المحكمة، من هنا يعلم أنّ غرض الشارع هو بيان كبر المعصية والخطيئة، وأنّ فاعلها خارج عن الإيمان وموارد لغضب الرحمن ومحروم من دخول الجنان بنص القرآن الكريم.

والحاصل أنّ الحدّ منحصر بما نصّ عليه الكتاب العزيز، كالقتل والزنا بعد الإقرار والبيان، وإذا حدث أن صار المتهم تحت وطأة الضرب أو الترهيب أو الإهانة، وكان عاجزاً عن فعل شيء، فلا يصح إقراره، مع علمنا أنه إذا لم يخف لا يقر بالجريمة، إلا نادراً، وهو ما يريده الشارع.

لا يقال هنا أنّ في ذلك مضيعة للحقوق؛ لأنّ الجرم لا يعترف إلا قليلاً؛ لأننا نقول: إن طرق كشف الحقيقة عديدة ولا تنحصر بما ذكر، وعلى أيّة حال فإن مراد الشارع متعلق بعدم الإكراه والتخييف عند إقرار المتهم.

حكم المرقد في التوراة وتساؤل عن حال الروايات!!

ورد حكم المرتد في التوراة على النحو التالي: «١٠ - وخرج ابن امرأة إسرائيلية هو ابن رجل مصرى في وسط بنى إسرائيل وتخاصل في المحلّة ابن الإسرائىلية ورجل إسرائيلى. ١١ - فجذف ابن الإسرائىلية على الاسم وسبّ. فأتوا به إلى موسى وكان اسم أمه شلومية بنت دبriي من سبط دان. ١٢ - فوضعوه في المحرس ليحن لهم عن فم الرب. ١٣ - فكلم الرب موسى قائلاً. ١٤ - أخرج الذي سبّ إلى خارج المحلّة فيضع جميع السامعين أيديهم على رأسه ويرجمه كل الجماعة. ١٥ - وكلّ بنى إسرائيل قائلاً: كل من سبّ إلهه يحمل خططيته. ١٦ - ومن جدّف على اسم الرب فإنه يقتل. يترجمه كل الجماعة رجماً. الغريب كالوطني عندما يجذف على الاسم يقتل. ١٧ - وإذا أمات أحد إنساناً فإنه يقتل. ١٨ - ومن أمات بهيمة يعوض عنها. نفس بنفس. ١٩ - وإذا أحدث إنسان في قرية عيّاً فكما فعل كذلك يُفعل به. ٢٠ - كسر بكسر وعين بعين وسن بسن. كما أحدث عيّاً في الإنسان كذلك يحدث عيّاً فيه. ٢١ - من قتل بهيمة يعوض عنها ومن

قتل إنساناً يقتل. ٢٢ - حكم واحد يكون لكم، الغريب يكون كالوطني. إني أنا الرب إلهكم. ٢٣ - فكلم موسى بنى إسرائيل أن يخرجوا الذي سب إلى خارج المحلة ويرجموه بالحجارة ففعل بنو إسرائيل كما أمر الرب موسى ٢٤.

والمستفاد من هذا النص أنه لم يجر الحديث عن الاستابة ولا عن نوع كلمة الكفر كيف توجب الكفر وما هي خصوصيتها؟ وكما هو معلوم فقد اعتبر القرآن الكريم التوراة محّففة عندما جاء فيه: ﴿مَنِ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّكُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ (النساء: ٤٦). إلا باحتمال إن تكون الأخبار الضعيفة سندًا والمخالفة للكتاب درايةً من وضع اليهود وافتراهم؟ لأن القرآن الكريم يصرح: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبِلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ (التوبه: ١٠٤). حيث إن الخطاب مطلق لا استثناء فيه، فما يريده اليهود من ذلك هو أن لا يطعن أحد بحكم التوراة هذا، ليقولوا: إن هذا الحكم في الإسلام أيضاً. ولربما كانت هناك دواعي أخرى، ومع هذا الاحتمال سيجري الحديث الشريف: «ادرؤوا الحدود ما استطعتم» و«ادرؤوا الحدود بالشبهات» ليكون حاكماً على تلك الأخبار. وبناءً على هذا فعدم العلم القطعي بالحكم يوجب عدم جواز قتل المرتد.

نقد مقوله ربط الارتداد بالمحاربة

قال الله في كتابه الكريم : ﴿إِنَّمَا جَزَاءَ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصْلَبُوا أَوْ تُقْطَعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٣).

«روى عكرمة عن ابن عباس: فنزلت هذه الآية في المشركين، فمن تاب منهم قبل أن يُقدر عليه لم يكن عليه سبيل، وليس هذه الآية للرجل المسلم، فمن قتل وافسد في الأرض وحارب الله ورسوله، ثم لحق بالكافر قبل أن يُقدر عليه، فكم يمنعه ذلك أن يقام فيه الحد الذي أصاب»^(١).

(١) السيوطي، جلال الدين، الدر المنشور: ٢/٢٧٧.

ولا يخفى أن الآية تدل صراحةً على أن القتل والصلب وقطع الأيدي والأرجل والإبعاد، مشروط بمحاربة الله ورسوله والسعى للإفساد في الأرض؛ لأن حرف (الواو) يدل على الاتخاد في الدلالة بين المعطوف والمعطوف عليه، كما عليه اتفاق أهل اللغة. ومحاربة الله ورسوله لا تتحقق إلا عند وقوع القتال بين النبي وغيره، فلو كان العدو كافراً أو مرتدًا عن الإسلام، ولم يحارب الله ورسوله ولم يقاتلهم، فلا يجوز قتله. والذي يثير الدهشة والغرابة أن بعض المتفقين اعتبروا من أفتوا بقتله مفسداً في الأرض، وقد عمل بهذه الفتوى كثيرون، ظناً منهم جواز ذلك، في حين أن هذا الحكم مستفاد من أخبار الآحاد التي لا تتجاوز الأربعة، فهل يحصل العلم بوجوب القتل بواسطة مثل هذه الأخبار؟ ولماذا لم يرد ذكر مثل هذا الحكم في الكتاب العزيز .. الذي قال فيه تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَلَنَاهُ تَقْسِيْلًا﴾؟! وفي أي واقعة أمر فيها رسول الله ﷺ بهذا الحكم؟

كم عالم عالم أعيت مذاهبه
وجاهل جاهل تلقاه ممزوقا

هذا الذين ترك الأوهام حائرة
وصير العالم النحير زنديقا^(١)

وقد أورد المفسرون عدّة وجوه في تفسير هذه الآية، من جملتها ما ذكره الفخر الرازي: «نزلت في قوم من العرينة نزلوا المدينة مظهرين للإسلام، فمرضت أبدانهم وأصفرت ألوانهم فبعثهم رسول الله ﷺ إلى إبل الصدقة ليشربوا من أبوابها وألبانها فيصحوا، فلما وصلوا إلى ذلك الموضع وشربوا وصحوا، قتلوا الرعاة وساقوا الإبل وارتدوا، فبعث النبي ﷺ في أثرهم وأمر بهم، فقطعّت أيديهم وأرجلهم وسمّلت أعينهم وتركوا هناك حتى ماتوا، فنزلت هذه الآية نسخاً لما فعله الرسول، فصارت تلك السنة منسوبة لهذا القرآن»^(٢).

(١) مجلة البيان التي تصدر عن المنتدى الإسلامي: العدد: ١٤٩، ص ١٢٤.

(٢) الرازي، محمد بن عمر، تفسير الرازي، وذكر الطنطاوي في تفسير الجوادر: ١٨٠ / ٢: أن هؤلاء

ويرد على ذلك ما يلي:

أولاً: هل أن في بول الإبل شفاء؟ وهل أنهم لم يكونوا بحاجة إلى غداء آخر غير بول الإبل ولبنه؟!

ثانياً: من هم هؤلاء وما هي هويتهم، ولماذا توقفوا في المدينة؟!

ثالثاً: كم كان عدد الرعاة؟ وكيف قتلوا بأجمعهم، وكم فرسخ كان بينهم وبين المدينة؟ حيث كانت ترعى إبل الصدقة غرب المدينة.

رابعاً: كيف تحرّأت هذه الفرقة القليلة أن تقترب من المدينة دون خوف أو رعب، فتقتل وتسرف في الوقت الذي كان يعيش الإسلام أقوى أيامه وأشدّها؟

خامساً: لماذا بعث الرسول في أثرهم فسمّلت أعينهم وقطّعت أيديهم وأرجلهم، وتركوا حتى ماتوا جوعاً وعطشاً؟ فهل يحيي الإسلام هذه الغلظة والقسوة؟!

سادساً: كيف تنسخ هذه الآية عمل النبي ﷺ مع أنها وافقت ما قام به إلاّ ما فعله من سمل الأعين؛ حيث خلت الآية من ذلك، مضافاً إلى ذلك أنه لو كان هذا العمل صادراً عن النبي ﷺ لامتلأت به كتب التاريخ.

والحق: إن قصة قوم عريننة وقصة أبي برد الأسلمي لا أصل لها، وهي من مجموعات الأعداء، وأن الوقت لتطهير كتبنا من هذه الخرافات.

هذا وقد ذكر الفخر الرازي وجوهاً أخرى في تفسير هذه الآية لم نجد دليلاً على أي منها.

لقد جاءت هذه الآية في سورة المائدة، وهي آخر سورة نزلت على النبي ﷺ وهي متعلقة بالجهاد ضد المشركين الذين يحاربون الله ورسوله من الذين يقفون بوجه نشر الدعوة الإسلامية، فكان شعارهم في الحرب ضد النبي ﷺ هو القضاء على الدين وإبطاله، وقتل المؤمنين، ونشر الفساد والنهب والسلب وهتك الأعراض، وعليه فإن

ال القوم كانوا رعاة في الbadia، فانتخبهم النبي ﷺ ليرعاوا الإبل ليلاً، لكنهم سرقواها.

الآية نزلت لوعيد المشركين وتخويفهم كي يكفووا عن نشر الفساد بين المسلمين. ومن جهة أخرى، فإن فيها إرشاد وعظة للMuslimين، ليقفوا يداً واحدة بوجه المشركين ويشحذوا هممهم إزاء مؤامراتهم. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفَا كَأَنَّهُمْ بُيَانٌ مَرْصُوصٌ﴾ (الصف: ٤).

حيث نشاهد - وفي آيات عديدة - أن الباري تعالى ينهى المؤمنين عن إظهار الضعف والوهن أمام الأعداء، فيرغّبهم ويدعوهم لإيقاع الرعب في قلوب المعاندين والمشركين، وليعلموا أنهم إن لم يقبلوا السلم والصلاح وأرادوا موافقة الحرب لا يمكنهم القضاء على المسلمين وغلبتهم.

وهنا بعض الآيات التي تشير إلى ذلك: ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أُولِيَّاَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: ١٧٥). ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِنْ مَنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانُ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خَرْزٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (البقرة: ١١٤). ﴿سَنُنْتَقِيٰ فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا﴾ (آل عمران: ١٥١). ﴿وَأَنْزَلَ اللَّذِينَ ظَاهَرُوْهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِبِّهِمْ وَقَدَّفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا﴾ (الأحزاب: ٢٦). ﴿وَأَعِدُّوْهُمْ مَا أَسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (الأنفال: ٦٠).

وهكذا يوجه الباري سبحانه وتعالى خطابه إلى المسلمين حينما يأمرهم بضرورة اشتداد بأسهم واستجحاف قوتهم أمام الكفار: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحْمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ (الفتح: ٢٩). ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَا وَأَهْمَ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (التوبه: ٧٣). فهذه الآيات المباركات وأمثالها جاءت لترهيب الكفار وإرعابهم، وإيجاد القوة والقدرة في قلوب المسلمين، لئلا تظهر عليهم علامات الضعف والوهن أمام أعدائهم من الكفار والمشركين.

وعليه، فالآية التي دار عليها البحث: ﴿إِنَّمَا جَزَاءَ الَّذِينَ...﴾ كانت من هذا الباب

أيضاً، ولم تكن مورداً للضرورة ومصدراً لعمل النبي ﷺ؛ لأن الكفار - حين نزول هذه الآية - لم يكونوا محاربين لله ولرسوله ولا مفسدين في الأرض.

ويُروى عن رسول الله ﷺ أيضاً أنه قال: «نصرت بالرعب»، ويقول كذلك: «الحرب خدعة»، حيث يستفاد من ذلك أنَّ من العوامل المؤثرة في النصر إيجاد الرعب في نفوس الأعداء وخداعهم عند القتال، ولكن للأسف صار الرعب والخدعة من الوسائل التي يستخدمها السلاطين وقادة الدول الإسلامية ضد الشعوب المسلمة، حيث لا هم محاربون ولا هم كفراً!! في حين لم يكن النبي ﷺ قد عمل بهذا الأسلوب حتى مع الكفار الذين لم يدخلوا في حرب مع المسلمين.

وقفة مع روايات الحدود والتعزيرات

رُويَ من طرق السنة مسندًا إلى أبي بردः: أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «لا يجلد أحد فوق عشر أسواط إلا في حد من حدود الله»^(١). ورُويَ عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا عقوبة فوق عشر ضربات من حدود الله»^(٢). وعن أبي سلمة عن أبي هريرة قال: «قال رسول الله ﷺ: لا تُعزّروا فوق عشرة أسواط»^(٣). وعن جابر بن عبد الله، عن أبي بردَة، قال رسول الله ﷺ: «لا يُجلدُ أحد فوق عشر جلدات إلا في حد من حدود الله عز وجل»^(٤).

ومن طرق الشيعة: «قال رسول الله ﷺ: لا يحل لواٰلٍ يؤمِّن بالله واليوم الآخر أن يجلد أكثر من عشرة أسواط إلا في حد»^(٥).

(١) صحيح مسلم: ج ٥ باب قدر أسواط التعزير.

(٢) البخاري، الحدود: ٢٤.

(٣) ابن ماجة، السنن: حديث ٢٦٠٢.

(٤) المصدر نفسه: حديث ٢٦٠١، أبو داود: ٢، الحدود، باب: ٣٨، ٤٤٩١، ص: ١٦٧، الترمذى، الحدود: ٣٠.

(٥) من لا يحضره الفقيه: ٤ / ٧٣، والوسائل: كتاب الحدود والتعزيرات: ٢٨ / ٣٧٥.

ونقول هنا: إن هذا الحديث مخالف لما رواه الكليني في الكافي والشيخ الطوسي في التهذيب عن إسحاق بن عمار أنه قال: «سألت أبا إبراهيم موسى بن جعفر عليه السلام عن التعزير كم هو؟ قال: بضعة عشر سوطاً ما بين العشرة إلى العشرين»^(١). كما أن هذا الخبر يخالف الخبر القائل بأن التعزير إنما هو بحسب رأي الإمام^(٢). نعم، إذا كان مراعياً للعدل والرحمة، وجرى التعزير دون الضرب بالسوط فلا إشكال فيه، فالعمل بخبر من لا يحضره الفقيه عن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه معين؛ لأنه عدّ الحدود أعم من التعزير، وهو دافع للشبهة المتصورة، فإن وجود الخبر النبوي الذي اعتبر عدم جواز ما زاد عن عشرة سياط هو من أقوى الشبهات، وهذا الخبر يخالف خبر إسحاق بن عمار وخبر جابر بن عبد الله يخالف أحدهما الآخر، وهما من أخبار الأحاديث التي لا تفيد العلم ولا العمل.

ثم أن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه لم يجعل حداً لشارب الخمر، بل كان يعزره بالنعل، فإنه وإن كانت أقوال الصحابة قد اختلفت في ذلك، لكن لم يدع أحد منهم أن الشارع كان قد قرر لشارب الخمر حداً معيناً، فقد ضرب عمر شارب الخمر أربعين سوطاً ثم زاد عليه حتى بلغ ثمانين سوطاً، على هذا المنوال حرفت الكثير من الأحكام؛ مع أن الرواية جاءت متواترة عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه: «أدروا الحدود بالشبهات»، فعمل عمر الذي صار سنةً متتبعة عند أبناء السنة والجماعة، يقع على خلاف.

روى الحلبي عن حماد عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سُئل: «رأيت النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه كيف كان يضرب في الخمر؟ فقال: كان يضرب بالنعال، ويزيد إذا أتى بالشارب، ثم لم يزل الناس يزيدون حتى وقف ذلك على الشهرين»^(٣). وذلك في إشارة إلى عمر.

(١) الكافي: ٢٤٠/٧، والتهذيب: ١٤٤/١٠.

(٢) يشمل لفظ (الإمام) في الروايات العلماء والأمراء والقضاة؛ فيقال: إمام الجمعة وإمام الجماعة وغيره، وهو معنى (إمام الأصل) في اصطلاح الشيعة.

(٣) أنظر الكافي: ٢١٤-٢١٥/٧، والتهذيب: ١٠/١٩١، حيث جاءت في هذين الكتابين بستديدين،

نقول: لا يجوز لأحدٍ من الأمة أن يزيد في مقدار التعزير الذي عمل به النبي ﷺ فالزيادة فيه بدعة في الدين وضلال عن الحق المبين. قال صاحب الواقي في شرح هذا الحديث: «الوجه في ازدياد الضرب يوماً فيوماً إلى أن استقر الحد على ثمانين، وتشديد الأمر على الناس في ذلك على التدريج، كما وقع في أصل تحريم الخمر وأريد بالناس الولاة المنصوبون لإقامة الحدود»^(١).

نقول أولاً: ليس للأمة أن يضيفوا شيئاً على الحد ليستقر على الشهرين أو غيره، إذ لو جاز مثل هذا الأمر لم يبق حكم من الأحكام ضمن الحد والرسم الذي عينه الشارع المقدس له، فهل يجوز للأمة أن تضاعف الحكم وتزيد عليه دون تصريح من الشارع نفسه؟ إن هذه المسألة ليست من صلاحيات الأمة ومسؤوليتها، حتى يمكنها تشديدها أو مضاعفتها تدريجياً، مضافاً إلى ما جاء في الأخبار الكثيرة من طرف الفريقين، والتي عينت التعزير بعشرين ضربة إذا كانت بالسوط، ولم تُجز تعدى ذلك الحد، كما ويمكن معاقبة المجرم بطريقة أخرى، كأن يأخذ المال منه أو يسجن وفق ما يراه القاضي العادل.

ثانياً: لقد قال صاحب الواقي: «كما وقع في أصل تحريم الخمر»، وتحريم الخمر وقع تدريجياً بأمر الوحي وعمل النبي ﷺ، وأين هذا من تبديل الحكم وتغييره بعد انقطاع الوحي وتوقفه؟ فإن حلال محمد حلال إلى يوم القيمة وحرامه حرام إلى يوم القيمة^(٢). والعجب من المحدثين والفقهاء كيف لا يعدون أخبار الآحاد المخالفة للأصول المسلمة ضعيفة ومردودة، ويتشبهون بأعواد الرياحين لتجيئها.

أنظر الوسائل أيضاً: ٤٤٦ / ١٨، والواقي: ٥٩ / ٢، أبواب الحدود والتعزيرات، باب حد شرب المسكر.

(١) أنظر الواقي.

(٢) البحار: ٣٥ / ٢٦

أما قول الفيصل: إن « المراد بالناس الولاة المنصوبون لإقامة الحدود »، فمن الواضح أن المأمورين لإقامة الحدود ليسوا سوى عمال بني أمية وبني العباس، فهل كان يجوز لهؤلاء التصرف في الأحكام ومضاعفتها، حقاً إنه أمر عجيب !!

السيرة النبوية في منهجية التعامل مع المرتدين والكافر والمنافقين

كان عبد بن سلول رأس المنافقين في المدينة، وهو من اليهود الذين دخلوا الإسلام خشية فتك المسلمين به، ولكن في كل يوم تظهر مفسدة من مفاسده، وهنا نذكر واقعتين حدثنا بينه وبين رسول الله ﷺ؛ الأولى ما ذكره الكشاف عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ هُمُ الْعَدُوُ فَاحْذِرُوهُمْ قَاتَلُهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴾ (المنافقون: ٤)، «هم العدو: أي الكاملون في العداوة؛ لأن أعدى الأعداء العدو المداعжи: الذي يكاشرك وتحت ضلوعه الداء الدوي...» وروي أن رسول الله ﷺ حين لقي بيبي المصطلق على المربيع وهو ماء لهم، وهزمهم وقتل منهم؛ ازدحم على الماء جهجاه بن سعيد أجير لعمر يقود فرسه، وسنان الجهنمي حليف لعبد الله بن أبي، واقتلا، فصرخ جهجاه بالماجرين، وسنان بالأنصار، فأعلن جهجاهًا جعّال من فقراء المهاجرين ولطم سناناً، فقال عبد الله لجعّال، وأنت هناك، وقال: ما صحبنا محمداً إلا لنلطم، والله ما مثلنا ومثلهم لا كما قال سمن كلبك بأكللك، أما والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، عنى بالأعز: نفسه وبالاذل: رسول الله ﷺ ثم قال لقومه ما فعلتم بأنفسكم؟ أححلتموهم بلا دكم وقادستموهم أموالكم، أما والله لو أمسكتم عن جعّال وذويه فضل الطعام لم يركبوا رقابكم. ولا وشكوا أن يتحولوا عنكم، فلا تنعوا عليهم حتى ينفضوا من حول محمد، فسمع بذلك زيد بن أرقم وهو حَدَثَ، فقال: أنت والله الذليل القليل المبغض في قومك، ومحمد في عزٍّ من الرحمن وقوة من المسلمين، فقال عبد الله: اسكت فما كنت ألعب، فأخبر زيد رسول الله، فقال عمر: دعني أضرب عنق هذا المنافق يا رسول الله، أذن ترعد أنف كثيرة بيشرب، قال فإن كرهت أن بقتله مهما جرى، فأمر به أنصارياً فقال:

فكيف إذا تحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه، وقال عبد الله: أنت صاحب الكلام الذي بلغني؟ قال والله الذي أنزل عليك الكتاب ما قلت شيئاً من ذلك، وأن زيداً لكاذب، وهو قوله تعالى: ﴿أَخْنُذُوا أَيِّمَّاهُمْ جُنَاحَةً﴾ (المنافقون: ٢)، فقال الحاضرون: يا رسول الله! شيخنا وكبيرنا لا تصدق عليه كلام غلام عسى أن يكون قد وهم. وروي أن رسول الله قال له: لعلك غضبت عليه، قال: لا، قال فعلله أخطأ سمعك، قال: لا، قال: فعلله شبه عليك، قال: لا، فلما نزلت: لحق رسول الله زيداً من خلفه معرك أذنه وقال: وفت أذنك يا غلام، إن الله قد صدقك وكذب المنافقين، ولما أراد عبد الله أن يدخل المدينة اعترضه ابنه حباب - وهو عبد الله غير رسول الله اسمه - وقال: إن حباباً إسم شيطان، وكان مخلصاً، وقال ولاءك - والله - لا تدخلها حتى تقول: رسول الله الأعز وأنا الأذل، فلم يزل محبوساً في يده حتى أمره رسول الله بتخليةه، وروى أنه قال له: لئن لم تقرّ الله ورسوله بالعزّ لأنضربي عنقك، فقال: ويحك، أفاعل أنت؟ قال نعم، فلما رأى منه الجدّ قال: أشهد أن العزة لله ورسوله وللمؤمنين، فقال رسول الله لابنه: «جزاك الله عن رسوله وعن المؤمنين خيراً»، فلما بان كذب عبد الله قيل له: قد نزلت فيك آيٌ شداد، فاذهب إلى رسول الله ﷺ يستغفر لك، فلوى رأسه ثم قال: أمرتوني أن أؤمن فآمنت، وأمرتوني أن أزكي مالي فزكريت، فما بقي إلا أن أسجد لحمد، فنزلت ﴿وَإِذَا قِيلَ لُهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَسُولُ اللهِ لَوَّهُ رُؤُوسُهُمْ وَرَأَيَّتُهُمْ يَصُدُّونَ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ﴾ (المنافقون: ٥). ولم يلبث إلا أياماً قلائل حتى اشتكي ومات»^(١).

الواقعة الثانية: هي ما ذكره الرازي في تفسيره: «أنه لما اشتكي عبد الله بن سلول عاده رسول الله ﷺ فطلب منه أن يصلّي عليه إذا مات ويقوم على قبره، ثم إنه أرسل إلى الرسول ﷺ يطلب منه قميصه ليكفن فيه، فأرسل إليه القميص الفوقاني فرده

(١) الكشاف للزنخشي.

وطلب الذي يلي جلده ليكفن فيه، فقال عمر رضي الله عنه: لم تط قميصك الرجس النجس؟ فقال عليه السلام: «إن قميصي لا يعني عنه من الله شيئاً، فلعل الله أن يدخل به ألفاً في الإسلام»، وكان المنافقون لا يفارقون عبد الله، فلما رأوه يطلب هذا القميص ويرجو أن ينفعه، أسلم منهم يومئذ ألف»^(١).

وما نرمي إليه من عرض هاتين الحادثتين بيان أن رسول الله صلوات الله عليه وسلم كان يعرف المنافقين قبل وبعد نزول هذه الآيات الكريمة وغيرها، حيث نزلت آيات عديدة لكشف حقيقتهم، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَعْرَفُتُهُم بِسِيَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لُحْنِ الْقَوْلِ وَاللهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُم﴾ (محمد: ٣٠) فلاحظوا الآيات في سورة النساء، الأنفال، التوبة، الأحزاب، المنافقين، لتعرفوا فساد المنافقين والمرتدين، ولذا قدّمهم في الوعيد بالعذاب على الكفار: ﴿وَعَدَ اللهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ﴾ (التوبه: ٦٨).

ومع ذلك كله لم يأمر رسول الله بقتل أحد من هؤلاء، بل كان قتاله منحصراً بالمرتدين عند محاربتهم له، ويدافع عن كيان الإسلام إذا تجاوزوا عليه، وأما المرتدون علم يقتل أحدها منهم، ولم تجد آية واحدة في القرآن الكريم تشير إلى وجوب أو جواز قتل المرتد، إلا إذا حاربوا الله ورسوله، وقد وصلنا إلى عدم إثبات وجوب أو جواز ذلك من الكتاب والسنة، وقلنا: إن القرآن الكريم نهى عن اتباع الظن والاحتمال، لا سيما إذا كانت المسألة متعلقة بالنفوس والدماء، مضافاً إلى أن الدين الإسلامي الحنيف مبني في دعوته للناس على أساس الحكم والموعظة الحسنة، وليس بالحرب والإجبار، وذكرنا أيضاً أن الروايات التي يمكن الاستناد إليها في هذا المجال لا تفيض حتى الظن، فيجب ضرها عرض الحائط.

موضوع جدير بالاهتمام

علل رسول الله صلوات الله عليه وسلم عدم قتل المنافقين بأخذ الحجة من المرتدين والمنافقين كي لا

(١) تفسير الرازي.

يقولوا: إن محمداً يقتل أصحابه، الأمر الذي يؤدي إلى ابتعاد الناس عن الإسلام وحرمانهم من اعتناق الدين الحق المبين، إذ يحسبون أن الإسلام دين القهر والجبر والإرهاب الذي يبطله القانون القرآني القائل: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ فلماذا لا يقتدي (الفقهاء والمحدثون) برسول الله ﷺ فالناس ناس والزمان زمان؟! حيث إن قتلكم المرتد غير المحارب لله ولرسوله، وغير المفسد في الأرض، سيؤدي إلى عدم ميل الناس إلى الإسلام، بل الفرار منه كما تفر الحيوانات الأليفة من زير الأسد وعواء الذئاب، فأين الرحمة والإحسان والعفو عن المخطئ، والداعم التي ستجعل قلوب الناس أشد تعلقاً ومحبة للدين وأكثر قرباً منه؟!

فقد ذُكر في كتب التاريخ أن هبار بن الأسود من تعرض لزينب فضرها وأسقط جنينها. وقد ذكر هذه الواقعة ابن أبي الحديد في شرحه للنهج عن البلاذري، فقال: «فاما البلاذري فإنه روى أن هبار بن الأسود كان من عرض لزينب بنت رسول الله ﷺ حين حملت من مكة إلى المدينة، فكان رسول الله ﷺ يأمر سراياه أن ظفروا به يحرقوه، ثم قال: لا يعبد بالنار إلا رب النار، وأمرهم إذا ظفروا به أن يقطعوا يديه ورجليه ويقتلوه، فلم يظفروا به حتى إذا كان يوم الفتح هرب هبار، ثم قدم رسول الله ﷺ المدينة حين فرغ من أمر حنين فمثل بين يديه وهو يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وأنك رسول الله، فقبل إسلامه، وأمر أن لا يعرض له، وخرجت سلمى مولا رسول الله ﷺ فقالت: لا أنعم الله بك عيناً، فقال رسول الله ﷺ: مهلاً فقد حما الإسلام ما قبله. فقال البلاذري: فقال الزبير بن العوام: لقد رأيت رسول الله ﷺ بعد غلاظته وهبار يعتذر إليه وهو يعتذر إلى هبار أيضاً»^(١)

فكان من أعظم أخلاق النبي ﷺ العفو عند المقدرة، وهو ما حصل عند فتحه لمكة، وبعد كل ما اقترفته قريش من ظلم المسلمين وتعذيبهم ومحاربتهم له في بدر وأحد

(١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: ٣٦٠ / ٣، طبعة بيروت، ٣٦٢، طبعة مصر.

والخندق وغيرها من المعارك، يدخل النبي ﷺ ومعه أكثر من عشرة آلاف مقاتل مدججين بالسلاح، فكانت قريش تعتقد يومئذ أن النبي سيقطع رقبتهم بسيفه، وألا يمكنهم الفرار من سطوطه وجبروتة، ولكن انظروا ماذا فعل النبي ﷺ، أمر المنادي أن ينادي كل منْ ألقى سلاحه فهو آمن، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن، وعندما اجتمع الناس عنده عند جبل الصفا، نادى بأعلى صوته: «لا أقول لكم إلا ما قال أخي يوسف لأخوه: لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين، أذهبوا وأنتم الطلقاء»^(١).

فآمن الجميع إلا عكرمة بن أبي جهل ومعاوية بن أبي سفيان وهبار بن الأسود، حيث فر هؤلاء إلى خارج مكة، فهرب عكرمة إلى اليمن، لكن زوجته كانت أعقل منه، ذهبت إلى رسول الله ﷺ تطلب الأمان له، وعندما استجاب النبي ﷺ لذلك، ذهبت إلى زوجها، فأدركته في ساحل من سواحل تهامة وقد ركب البحر، فلما وصلت إلى مقربة منه أشارت إليه بالنزول، وقالت له: لقد أخذت لك الأمان من رسول الله، فرجع إلى مكة وذهب إلى رسول الله ﷺ، وقال: هل أعطيتني الأمان؟ قال ﷺ: نعم، عندها أسلم عكرمة أيضاً^(٢).

وأماماً هبار فقد جاء إلى النبي ﷺ وأسلم، في حين ظل معاوية بن أبي سفيان متحيراً ستة أشهر تقريباً يتسلّك البوادي لا يدري ما يصنع، وينقل أنه كتب إلى أبيه حينها يحذره من الدخول في الإسلام:

ياصخر لا تسليم طوعا	بعد الذين بيدر أصبحوا مزقا
جدّي وخالي وعم الأم يا لهم	قوماً وحنظلة المهدى لنا الأرقا
فالموت أهون من قول الوشاة	خلي ابن هند عن العزّاذ أفرقنا ^(٣)

(١) النسائي، أبو عبد الرحمن أحمـد، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية بيـروـت، ٦/٣٨٣.

(٢) البحـار: ٢١/٤٣ - ٤٤.

(٣) الأميني، عبد الحسين، الغـدير: ١٠/١٦٨، دار الكتاب العربي، بيـروـت الطـبـعة الأولى، ١٩٩٧م.

فلياً أَيْقَنَ أَنَّ الْقُدْرَةَ لِلْمُسْلِمِينَ بَعْدَ مَا وَلَّتْ قُدْرَةَ قَرِيشٍ وَجَبْرُوْتَهَا، جَاءَ إِلَى الْمَدِينَةِ وَأَسْلَمَ، مَكْرَهًاً وَبَقِيَ مَنَافِقًاً حَتَّى مَوْتِهِ^(١).

وَمِنْ سَمَّاْحَةِ النَّبِيِّ ﷺ وَعَظِيمِ أَخْلَاقِهِ عَفْوَهُ عَنِ الْمَرْأَةِ الْيَهُودِيَّةِ الَّتِي أَتَتْهُ بِاللَّحْمِ الْمَسُومِ بَعْدَ فَتْحِ خَيْرٍ، الَّذِي أَكَلَ مِنْهُ بَشْرُ بْنُ الْبَرَاءَ بْنُ مَعْرُورٍ، وَذَهَبَ الْمُؤْرِخُونَ إِلَى أَنَّ النَّبِيِّ ﷺ أَكَلَ مِنْهُ قَلِيلًاً أَيْضًاً، لَكِنَّ لَمْ يُثْبِتْ ذَلِكَ عِنْدَنَا، بَلْ جَاءَ فِي بَعْضِ كَتَبِ التَّارِيخِ أَنَّ النَّبِيَّ نَهَى بَشْرَ بْنَ الْبَرَاءَ عَنِ الْأَكْلِ مِنْهُ، فَلَمَّا لَمْ يَمْتَشِلْ لِأَمْرِهِ أَكَلَ مِنْهُ وَمَاتَ، فَهَذِهِ الْوَقَائِعُ وَأَمْثَالُهَا الدَّالَّةُ عَلَى أَخْلَاقِ النَّبِيِّ ﷺ السَّامِيَّةِ كَانَتْ فِي أَوْجِ قُدْرَةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَظِيمِهِمْ، فَالْعَفْوُ عَنِ أَعْدَائِهِ فِي تَلْكَ الْفَتْرَةِ يُحْسِدُ أَرْوَعَ الصُّورِ الَّتِي تَجْلِي بِهَا الدِّينَ الْإِسْلَامِيَّ الْعَظِيمَ.

(١) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم: ٧ / ٢١١ ، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٩٩ م.

مبدأ نفي الإكراه في الإسلام

دراسة قرآنية تحليلية

(*) أ. منصورة باقري پور

مدخل لعرض القضية

حرىّة العقيدة والرأي - بما في ذلك الدين والمذهب - تعني فيما تعنيه، حق اختيار الإنسان لأي عقيدة دينية والإيمان بها والتمسك بضرورياتها، أو الإعلان عمّا يؤمن به من دين وعتقد، ومارسة طقوسه الدينية بحرية، وتتّسم هذه العقيدة بالرضا والقبول، ناهيك عن كونها صفة مدوحة عند العقلاء. وقد اعتبر القرآن الكريم الإنسان حراً ومحترماً في ناحيتين:

الأولى، حرّيته في اختيار العقيدة أو المذهب (البقرة: ٢٥٦). الثانية، حرّيته في القول والعمل (الزمر: ١٨). وفيما يتعلّق بالحرىّة، يقول القرآن الكريم: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاكُمْ سَبِيلًا إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان: ٣)؛ وقال كذلك: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (المدثر: ٣٨)^(١). ولا بأس هنا بالتذكير بأمر لا يقل أهمية عمّا قيل، وهو أنّ الله تعالى قد

(*) باحثة حائزة على ماجستير في الفقه ومبادئ الحقوق من جامعة طهران، من إيران.

(١) وآيات شريفة أخرى، كقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ لَيْسَ لِلنَّاسِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (النّجوم: ٣٩)؛ و﴿مَنْ

نهى عن قبول الدين جبراً أو اعتناقـه قسراً، حيث قال جلـ من قائلـ في سورة البقرة: ٢٥٦ ﴿ لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ ﴾ بمعنى أنـ الإنسان، أيـ إنسان، حرـ في اختيار الدين الذي يؤمنـ بهـ. لكنـ السـبـيلـ الموصلـ إلىـ السـعادـةـ لاـ يـتـائـيـ إـلـاـ باختـيارـ العـقـيدةـ الصـحـيـحةـ، واعـتنـاقـ الدـيـنـ الـحـقـ، وـالـمـسـارـعـةـ فـيـ الـخـيـرـاتـ وـالـحـسـنـاتـ. بـعـبـارـةـ أـخـرىـ، خـلـقـ اللهـ تـعـالـىـ الإـنـسـانـ حرـاـ وـعـاقـلاـ، وـمـنـ خـلـالـ إـرـسـالـهـ الرـسـلـ وـابـتعـاثـهـ الـأـنـبـيـاءـ، يـبـيـنـ لـهـ الـعـقـيدةـ الصـحـيـحةـ وـالـأـعـمـالـ الـصـالـحةـ، وـفـيـ نـفـسـ الـوقـتـ حـذـرهـ مـنـ الـانـجـارـ وـرـاءـ الـعـقـائـدـ الـبـاطـلـةـ وـارـتكـابـ الشـرـورـ وـالـمـاعـضـيـ (الـعـصـرـ: ١ـ٣ـ).

فيـ هـذـاـ الـبـحـثـ اـرـتـائـيـناـ توـضـيـحـ أـنـ الـمـقصـودـ مـنـ عـبـارـةـ دـعـمـ الـإـكـراهـ وـالـنـهـيـ عـنـ الـإـجـبارـ الـمـذـكـورـ فـيـ الـآـيـةـ الـشـرـيفـةـ: ﴿ لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ ﴾؛ إـنـهـ هوـ دـعـمـ الـإـجـبارـ أوـ الـإـقـسـارـ لـلـإـلـتـزـامـ بـدـيـنـ ماـ؛ وـبـنـاءـ عـلـىـ هـذـاـ فـإـنـ الـآـيـةـ مـتـعـلـقـةـ بـالـحـدـوـثـ دـوـنـ الـبـقاءـ، وـنـقـصـدـ بـذـلـكـ أـنـ اـخـتـيـارـ أـيـ دـيـنـ أـوـ اـعـتـنـاقـهـ لـيـسـ إـجـبارـيـاـ وـلـاـ قـسـريـاـ، وـأـنـ الـبـشـرـ أـحـرارـ فـيـ اـخـتـيـارـ الـدـيـنـ الـذـيـنـ يـؤـمـنـ بـهـ، بـيـدـ أـنـ الـآـيـةـ الـشـرـيفـةـ عـيـنـهـاـ سـكـتـتـ عـنـ مـوـضـعـ الـبـقاءـ عـلـىـ الـدـيـنـ، وـلـمـ تـشـرـ إـلـىـ ذـلـكـ الـبـتـةـ.

أـمـّـاـ مـاـ يـنـحـصـ الـدـيـنـ الـإـسـلـامـيـ، فـكـلـ مـنـ يـعـنـقـ هـذـاـ الـدـيـنـ يـعـتـبـرـ مـسـلـمـاـ، وـهـوـ بـذـلـكـ حرـ فـيـ إـظـهـارـ دـيـنـهـ وـبـيـانـ مـعـتـقـدـاتـهـ وـمـارـسـةـ طـقوـسـهـ وـمـنـاسـكـهـ الـدـيـنـيـةـ كـيـفـاـ يـرـىـ، بـلـ وـبـإـمـكـانـهـ الـدـعـوـةـ لـدـيـنـهـ إـذـاـ كـانـ مـلـمـاـ بـالـتـعـالـيمـ الـإـسـلـامـيـةـ، إـلـىـ الـحـدـ الـذـيـ يـوـصـلـهـ إـلـىـ هـدـفـهـ وـمـقـصـودـهـ دـوـنـ أـنـ يـخـدـشـ حـقـوقـ الـآـخـرـينـ أـوـ يـتـجـاهـلـ حـرـيـاتـهـ؛ كـمـاـ لـاـ يـحـقـ لـأـيـ أـحـدـ إـجـبارـ الـمـسـلـمـ عـلـىـ تـرـكـ دـيـنـهـ أـوـ نـبـذـ عـقـيـدـهـ، وـلـكـنـ إـذـاـ قـامـ الـمـسـلـمـ، رـجـلاـ كـانـ أـوـ اـمـرـأـ، بـتـرـكـ دـيـنـهـ (دـيـنـ الـإـسـلـامـ)ـ بـاـخـتـيـارـهـ وـمـخـضـ إـرـادـتـهـ فـحـيـنـذـ يـُدـعـىـ بـالـمـرـتـدـ، وـهـوـ عـلـىـ نـوعـيـنـ: الـمـرـتـدـ الـفـطـرـيـ وـالـمـرـتـدـ الـمـلـيـ، وـلـكـلـ أحـكـامـهـ الـخـاصـةـ بـهـ.

وـلـاـ شـكـ فـيـ أـنـ الـحـرـيـةـ الـحـقـيقـيـةـ الـمـتـعـالـيـةـ، هيـ فـيـ الطـاعـةـ الـمـبـنـيـةـ عـلـىـ أـسـاسـ الـثـقـةـ

بالنفس، وهي ثقة يصعب خلقها بمنأى عن المعرفة. فالإنسان الذي يُقيم علاقة مع ربّه لا بدّ له من أن يَستتّج في نهاية المطاف أنّ حرّيّته إنّما هي لطف إلهيّ وعناء رّبّانيّة، ولهة الباري إِيّاه، والدليل على ذلك امتلاك الإنسان إرادة حُرّة في ارتكاب القبائح، لكنّه - وعلى أساس مبدأ الإيمان بالله سبحانه - بحاجة إلى العناية الإلهيّة، ليتسنّى له القيام بالأعمال الصالحة.

وقد سعى هذا البحث، للوصول إلى نتيجة مهمّة مفادها استحالة الاستناد إلى الآية الكريمة ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ﴾ في استصدار الأحكام المتعلّقة بالمرتدّ، وذلك لأنّ الآية المذكورة - كما أسلفنا - تتعلّق بالحدوث وليس البقاء، وعلى هذا الأساس فهي لا تمت بآلية صلة بمعاقبة المرتدّ لا نفيّاً ولا إثباتاً. ونستخلص من ذلك أنّه ليس بإمكان المُغرضين ولا أعداء الدين بأيّ شكل من الأشكال التذرّع بهذه الآية الشريفة، أو الاستناد إليها للتفسير بالرأي فيها يتعلق بإصدار الحكم أو العقوبة ضدّ المرتدّ، سواء كان مرتدّاً فطرياً أم مليّاً.

آية: ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ﴾ أيضًا لغوياً وفكريًّا أدبيًّا
بالنظر إلى جريان أمور الدين على أساس الوُسْع والاختيار لا القسر والإجبار، يمكن استنباط العَدَيد من التّصورات من مضمون الآية الشريفة ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ﴾؛ وللخوض أكثر في ثنياتها، من الضرورة بمكان أو لاً البحث في المعاني اللّغويّة المتعدّدة لها.

«لا» ناهية، أي لا تُجبروا؛ إذ لا إجبار في الدين من قبل الله، فالدين الحقّ ما سكن الفؤاد واستقر في سويداء القلب؛ وأمّا النّطق بالشهادة جبراً وقسراً فليس من الدين شيء^(١). ولكن يَبدو أنّ حرف «لا» في (لا إكراه) هو لنفي الجنس، وذلك يعني نفي أي

(١) راجع: تفسير جوامع الجامع للطبرسيّ، ح ١ ص ٢٣٦؛ التبيان للشيخ الطوسي، ج ٢ / ٣١١ ..

إكراه لقبول الدين.

وأماماً الكُرْهُ والكَرْهُ قيل: الكُرْهُ والكَرْهُ واحد، نحو: الضعف والضعف، وقيل: الكُرْهُ المشقة التي تناول الإنسان من خارج فيما يحمل عليه بإكراه، والكَرْهُ: ما يناله من ذاته وهو يعافه، وذلك على ضربين: أحدهما: ما يُعاف من حيث الطبع. والآخر ما يُعاف من حيث العقل أو الشّرع، وهذا يصح أن يقول الإنسان في الشيء الواحد: إني أريده وأكرهه، بمعنى أني أريده من حيث الطبع، وأكرهه من حيث العقل أو الشّرع، أو أريده من حيث العقل أو الشّرع، وأكرهه من حيث الطبع، والعكس صحيح كذلك. والإكراه يقال في حمل الإنسان على ما يكرهه، قوله: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَّاتُكُمْ عَلَى الْبِغَاء﴾ (النور: ٣٣) فنهي عن حملهن على ما فيه كره وكراه، قوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

في: حرف جر للظرفية، فإنما أن يكون الظرف حقيقياً كقولك الماء في الكُوز، أو يكون مجازياً كقولك النّجا في الصدق. وعلى هذا الأساس فإن حرف الجر (في) في الآية الشريفة إنما هو ظرف دال على النهي عن الإكراه (في الدين) بشكل حدوثي لا البقاء (على الدين).

الدين: المذهب^(١) و«الطريقة والشريعة، وتقابل الكفر». ويعرف (الدين) كذلك بأنه الجزء وهو المعنى المراد في الآية الشريفة هنا، أي لا اعتداد في الآخرة بما يفعل الإنسان في الدنيا من الطاعة كرعاها؛ فإن الله تعالى يعتبر السرائر ولا يرضى إلا الإخلاص^(٢). والألف واللام في قوله «في الدين» يحتمل أمرين: أحدهما، أن يكون مثل قوله: ﴿فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ (النازعات: ٤١)، بمعنى هي مأواه، فكذلك ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ أي في دينه، لأنّه قد تقدم ذكر الله^(٣) كأنه قال: لا إكراه في دين الله. والآخر،

(١) راجع: صفي پوري، مُنتهى الأرب، مادة «دين».

(٢) راجع: الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ٤٤٦ - ٤٤٧.

(٣) وردت الآية الشريفة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾ (البقرة: ٢٥٦) في القرآن الكريم بعد الآية

لتعریف دین الإسلام^(١). و على هذا فإن الدين يعني العبادة والثواب ويُستعار في التعبير عن الشريعة، وورد في الآية الشريفة (١٤٦) من سورة النساء ﴿وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلّهِ﴾؛ فالدين كاملاً، لكنه غالب استعماله في العبادة وطاعة الشريعة، حيث قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩).

المَعْنَى الإِجماليُّ لِآيَةِ نَفْيِ الإِكْرَاهِ فِي الدِّينِ

في قوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، قيل: يعني الطاعة، فإن ذلك لا يكون في الحقيقة إلا بالإخلاص، والإخلاص لا يتأتى فيه الإكراه، وقيل: إن ذلك مختص بأهل الكتاب البادلين للجزية^(٢).

وبشكل عام، فإن هنالك العديد من الآراء بشأن هذه الآية الشريفة، منها:

- ١- كان ذلك في بداية أمر الإسلام، فإنه كان يعرض على الإنسان الإسلام، فإن أجاب وإنما ترك، فعند عرض الإسلام على الناس تصوروه من خلال حالتين:
(أ) قبوله واعتنقه؛ (ب) رفضه وعدم الدخول فيه.
- ٢- نزلت هذه الآية الشريفة في أهل الكتاب، فإنهم إن أرادوا الجزية والتزموا الشرائط تُركوا.

٣- أنه لا حكم لمن أكره على دين باطل فاعترف به ودخل فيه، كما قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌ بِالإِيمَانِ﴾ (النحل: ١٠٦). ومعنى ذلك أن أي شخص يُكره مجبوراً بأي لسان أو لغة، لكنه مؤمن بقلبه وثبت على إيمانه، فإنه لا يكون مسؤولاً بالكفر. وكما أسلفنا، لا جزاء في الآخرة لما يفعل الإنسان في الدنيا من الطاعة كُرعاً؛ فإن الله تعالى يعتبر السرائر، ولا يرضى إلا الإخلاص. والحديث النبوي الشريف

الشريفة ﴿اللّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحُيُّ الْقَيُّومُ﴾ فالله سبحانه قد تقدم ذكره.

(١) راجع: الشيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٣١٢.

(٢) راجع: الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ١٧٧.

السائل: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» مشهور ومَعْرُوف.

٤- معناه لا يُحمل الإنسان على أمر مكروه في الحقيقة مما يكلّفهم الله، بل يُحملون على نعيم الأبد.

آية نفي الإكراه، دراسة في شأن النزول

ثُمَّة روايات كثيرة ذُكِرت في شأن نزول هذه الآية الشريفة، سُنَّكت في هنا بسَرد واحدة منها فقط. قيل: نزلت في رجلٍ من الأنصار يُدعى أبو الحصين، وكان له ابنان، فقدم تجَّار الشام إلى المدينة، يحملون الزيت. فلما أرادوا الرجوع من المدينة أتاهم إبنا أبي الحصين، ودعوهما إلى النصرانية، فتنصراً ومضياً إلى الشام. حينذاك أخبر أبو الحصين رسول الله ﷺ، فأنزل الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ﴾. وقال رسول الله: أبعدهما الله! هما أول من كفر. وجد أبو الحصين في نفسه على النبي ﷺ حين لم يبعث في طلبها، فأنزل الله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (النساء: ٦٥). وكان هذا قبل أن يُؤْمِنَ النبي ﷺ بقتال أهل الكتاب^(١).

هل نُسخت آية نفي الإكراه في الدين؟

١- قال بعضهم: إنها منسوخة بسورة البراءة، وبعد نسخها أمر النبي ﷺ بقتل أهل الكتاب، حيث قال جل من قائل: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حِينَ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (التوبه: ٥) و﴿فَإِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضْرِبُ الرِّقَابِ﴾ (محمد: ٤)^(٢). ومنهم من قال إنها منسوخة بأية السيف^(٣). وقالت جماعة: إنها منسوخة بأية الجهاد لأن الله يأمر نبيه في سورة التوبه قائلاً: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾^(٤).

(١) راجع: الطبرسي، مجمع البيان، ج ٢، ص ١٦٢ - ١٦٣؛ الواحدي النيسابوري: ٧٣.

(٢) راجع: الطبرسي، مجمع البيان، ٢/ ١٦٢ - ١٦٣؛ الشيخ الطوسي، التبيان، ٢/ ٣١١.

(٣) راجع الطبرسي، جوامع الجامع، ١/ ٢٣٦؛ الطبرسي، مجمع البيان، ٢/ ١٦٢ - ١٦٣.

(٤) راجع الطبرسي، مجمع البيان، ٢/ ١٦٣؛ الموسوي الخوئي، ترجمة البيان، ٢/ ٤٩.

٢- وذكر جماعة آخرون أن الآية لم تنسخ، بل أتبعت بالآية الشريفة القائلة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾، وهي متعلقة بأهل الكتاب، فلولا وجود أسباب أخرى لما جاز قتال أهل الكتاب ل مجرد الكفر.^(١)

مبدأ عدم الإكراه الديني في القرآن الكريم

يمكننا الاستناد إلى الآية الشريفة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ فيما يتعلق بعدم الإكراه أو الإجبار على قبول الدين وأن الله سبحانه نهى عن إكراه الناس على قبول الدين؛ وإجبارهم على الإيمان، لأن مثل هذا الإيمان الجبرى ليس له أي اعتبار ولا مصداقية. وكذلك عرف القرآن الكريم الإيمان بالله بالرشد، مُشيرًا إلى تمييز الرشد من الغي. ويقول الله تعالى في سورة يونس: ٩٩، مخاطبًا نبيه الكريم ﷺ: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَّنَ مَنِ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ بِجَمِيعِهِ﴾ في الوقت الذي يعتبر الإيمان بالله واليوم الآخر هو الإيمان الحق، لكن الدين والإيمان اللذين يختارهما الإنسان - عن طيب خاطر وثقة نفس - يرجحان بلا شك على كل دين وإيمان. وبشأن قلق النبي ﷺ من عدم إسلام بعض الناس، يطرح الله سبحانه وهو الناهي عن إكراه الناس في الدخول في دينه - سؤالاً على الرسول الكريم قائلًا: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾، وهذا استفهام إنكارى كما هو واضح، بمعنى أنه لا يجب إكراه أحد على الإيمان.

ونستنتج من الآيات المذكورة أعلاه، أنه لا ينبغي بل لا يجوز إجبار أحد على قبول الدين والإيمان به. وهناك المزيد من الآيات الشريفة في القرآن الكريم التي تشير كلها إلى حرية الإنسان، وكونه مخيراً في قبول الإيمان أو اعتناق الدين الإسلامي، أو النبي عن الميل والانحراف إلى الكفر؛ ومن جملة تلك الآيات ما يلي:

الآية الشريفة (٢٩) من سورة الكهف والتي تقول: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ

(١) راجع الطبرسي، مجمع البيان، ٢/١٦٣؛ الموسوي الخوئي، ترجمة البيان، ٢/٤٩.

فَإِنْهُمْ مِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكُفِرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا ﴿١٠٨﴾، وعلى هذا فليس يجدر إجبار أحد على الإيمان إطلاقاً.

وتقول الآية الشريفة (١٠٨) من سورة يونس: **﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضْلُلُ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾**. لا شك في أن الفضل هو في التمييز بين سبيل الحق والباطل، و اختيار السبيل الأول، وهو فضل يستحق صاحبه عليه الثواب، وليس الفضل في وجود طريق واحد فقط، وهو طريق الحق والهداية، ثم يُجبر الناس على اختياره، ولو كان ذلك، لما كانت بنا حاجة إلى أن نُبَتِّل في الدنيا ونشاب أو نعاقب في الآخرة. إذن، تبقى حرية الاختيار الصحيح هي التي تمنح المَعَاد والآخرة معنىًّا حقيقياً.

وقد أخبر الله سبحانه وتعالى نبيه الكريم ﷺ مراراً وتكراراً بأنّه ليس وكيلًا على من ضلّ ليهتدى، كما في الآية الشريفة (٤١) من سورة الزمر: **﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضْلُلُ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾**.

و كذلك النبي العظيم، وبعد بيانه للعبادة الحقة - عبادة الله الواحد القهار، وإعلان إسلامه والتزامه بكتاب الله و تعاليمه، يُعلن أنّ من يختار الطريق الصحيح - طريق الهدایة - فقد نال مُراده وبلغ هدفه؛ أمّا من ضلّ عن السبيل فما هو (أي، النبي ﷺ) إلا نذير: **﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وَأَنْ أَتُلُّ الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾** (النّمل: ٩١ - ٩٢)؛ ثم يختتم قوله ﷺ بجملة **﴿وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾** (النّمل: ٩٣).

و هكذا نرى كيف أنّ الرّسول المصطفى ﷺ يعرض على الناس ديناً صحيحاً ويبيّن لهم العقيدة الحقة، في الوقت الذي يُحدّر فيه من عاقبة الميل نحو العقائد الباطلة والمذاهب المنحرفة.

ومن الضرورة بمكان هنا الإشارة إلى نقطة هامة، وهي أنّ مسؤولية النبي

الكريم ﷺ تتمثل في إبلاغ رسالة ربّه والإرشاد إلى سبيله، لا إجبار الناس على قبول دينه أو إكراهم على اعتنائه. وقد قال الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز مخاطباً إياه: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصِنِطِرٍ﴾ (الغاشية: ٢١ - ٢٢)؛ وفي سورة (ق: ٤٥) يقول جل شأنه: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَحْافُ وَعِيدِ﴾. وفي موضع آخر من القرآن الكريم يقول جل ثناؤه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَيَّ رَبِّهِ سَبِيلًا * وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَيْرًا﴾ (الفرقان: ٥٨ - ٥٦).

يُضاف إلى ما قيل، أن الإرادة الإلهية اقتضت ألا تكون عقول الناس سواسية، ولا عقائدهم أو آراؤهم أو تفكيرهم على نهج واحد ونمط معين: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذِلِكَ حَلَقُهُمْ وَمَنَّتْ كَلِمةُ رَبِّكَ لَأَمَلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْحِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (هود: ١١٨ - ١١٩)؛ وعلى هذا فإن التشابه الجبري في العقائد أو الأديان يتعارض مع نظرية القرآن ومنطقه.

كما أنه ليس من حق أي دين تجاهل الأديان الأخرى أو احتقارها أو ازدرائها، لأن الآخرة هي دار الحكم والقرار، والبت في كل الأمور وليس الدين. فالأنبياء مُكلّفون في الدنيا بإرشاد الناس في اختيار طريق الحق، وإنذارهم بالابتعاد عن الباطل، أمّا أي طريق يختارون فهي مسؤولية الناس أنفسهم: ﴿وَقَالَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيهَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (البقرة: ١١٣). لكن أهم وثيقة قرآنية تشهد على حرية اختيار الدين هي سورة الكافرون، حيث يقول الله تعالى فيها: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَنَا عَابِدُ مَا عَبَدْتُمْ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِي دِينِ﴾.

نظريتنا في حرية الاعتقاد

في ضوء ما تقدم نرى أنّ الحقيقة في الآية الشريفة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ أنّ لا تخصيص فيها ولا نسخ، وأنّ كلمة «الْكُرْهَ» وجذرها «الإِكْرَاه» تمتلك معنيين اثنين في اللّغة، هما:

١- الرفض والسخط، ويُقابله الرّضا والقبول. قال تعالى: ﴿وَعَسَى أَن تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُم﴾ (البقرة: ٢١٦).

٢- الإجبار في مقابل الاختيار، كما في الآية الشريفة: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾ (الأحقاف: ١٥)، فالحمل هو غالباً ما يكون عن رغبة ورضا، إلاّ أنّ ذات العمل طبعاً هو خارج إرادة المرأة.

هذا، وإنّ القول بالتخصيص في الآية المذكورة يلزم أن يكون «الإِكْرَاه» بمعنى السخط وعدم الرّضا - المعنى الأول الذي أشرنا إليه، ذلك لأنّ في مثل هذه الحالة يكون قبول الناس للّدين عن رغبة منهم ورضا، لكنّ آية الجهاد قامت بنسخها. وهناك أسباب تفنّد هذا المعنى، نستعرضها فيما يلي:

١- لا دليل على هذه المسألة، وبالقرينة فقط، يمكن الاهتداء إلى أيّ المعنين تم استخدامه (الرّضا والاستحسان، أم الاختيار والانتقاء).

٢- لا شكّ في أنّ (الّدين) أشمل وأوسع من الأصول والفرع معاً، وذكر الكفر والإيمان بعد الدين لا يعني أنّ الدين مختص بالأصول دون غيرها، وما ذلك إلاّ بسبب تطبيق الكبّرى على الصّغرى.

٣- إذا فسّرنا «الإِكْرَاه» في الآية الشريفة المذكورة بعدم الرّضا والسخط، فإنّ هذا المعنى لن يستقيم مع ذيل الآية القائل: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ الدّالّة على تغيير الإيمان عن الكفر، والحقّ عن الباطل.

وعلى هذا نرى أنّ الآية الشريفة لا يمكن لها أن تنسخ بأية الجهاد كما يظنّ بعض، ليتمكن الخوض في هذا الموضوع، لجهة أنّ دعائم الإسلام وأركانه كانت راسخة،

وبراهينه ثابتة منذ الأيام الأولى لظهوره، وهي تزيد رسوحاً وتقوى ثباتاً، وتتضح بياناً يوماً بعد آخر، وكل الناس في كل العصور يعلمون ويعرفون هذه الميزة الخاصة التي يتميز بها الإسلام منذ بزوغ فجره وحتى الآن. ولذلك يصعب التصور بأن الناس وبعد أن عرروا وضوح الإسلام، وتعلموا على صفائه ونقاءه في صدر الإسلام، وتآلق ذلك الوضوح ونصوع ذلك الصفاء والنقاء مع مرور الأيام، يأتي وينسخ هذا الحكم بأمر الجهاد.

وكذلك الحال مع شمولية الآية الشريفة وعموميتها، حيث لم تختص بشأن دون غيره، ولا أدخل عليها ما يمكن أن نسميه «مذكرة أيضاحية» لأنّه - وكما بيننا - باستطاعة الكُفَّار العيش والإقامة في المجتمع الإسلامي، والاستمرار في حياتهم العادية بعد دفعهم للجزية.

وبناءً على ذلك، ووفقاً للتوضيح آنف الذكر، لا مناص من استخدام الكلمة «الإكراه» بالمعنى الثاني (أي، الإجبار في مقابل الاختيار)، وفي هذه الحالة، يكون معنى الآية الشريفة ومقصودها هو أنّ دين الله سبحانه لا يُستند إلى الإكراه أو الإجبار، بل لا وجود لأدنى تعقيد أو إبهام في أصول ذلك الدين أو عقائده أو فروعه أو أحكامه. إنّه دين الله الواضح البين، القائم على أركان الفطرة والطبيعة الإنسانية.

ونستنتج مما قيل، أن لا وجود لأي تَسْخِي لآلية الشريفة ولا تخصيص لعموميتها أو تعديل^(١)، بل المقصود هو بيان علة الحكم وعدم الإجبار أو الإكراه، ولجهة وضوح المداية وتمييزها عن الضلال، تنتفي الحاجة لأي إكراه أو إجبار.

وإذا كان مقصود الآية الشريفة هو هذا المعنى فإنّ تَسْخِيها يصبح غير ممكن، لأنّ الدين الإسلامي ومنذ البدء جاء بحجج دامغة وبراهين واضحة، وقد ازداد نصوع تلك الحجج تدريجياً. بمعنى، أنه كان من الأجرد ألا يكون هناك أي نوع من الإكراه

(١) راجع: الطبرسي، مجمع البيان، ١٦٣؛ ٢: الموسوي الحنفي، ترجمة البيان، ٤٩: ٢.

على الأقل في السنين الأخيرة من دعوة النبي ﷺ وذلك لأنّ براهين الإسلام في ذلك الوقت كانت أوضح وحججه كانت أبين. والحق هو أنّ «الإكراه» في الآية الشريفة إنما هو في مقابل «الاختيار»، ويتمثل جملة إخبارية لا إنسانية.

أمّا مُراد الآية الكريمة، فهو بيان أنّ الشريعة الإلهيّة لا ترتكز إلى الجبر أو الإجبار، لا في الأصول ولا في الفروع، إذ اقتضت الحكمة الإلهيّة إرسال الرّسل وإنزال الكتب السماویّة وبيان أحكام كلّ ذلك، ففريق يهلك بسبب ما، وفريق ينجو بسبب آخر، لِئَلا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ، وكما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان: ٣٠).^(١)

وبالنظر إلى أنّ أصول الإسلام وأهدافه وأحكامه تمّ تبيينها لأولى الألباب، وقد جاءت في الآية الشريفة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ وقد استطاعت الكمال والتّمام وجّمعت جوامع الأمور كلّها، ولم يبق مجال للإجبار ولا مقام للإكراه، وكذلك الآية الشريفة: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ التي ميّزت الحقّ والخير - والوصول إليهما من جهة - عن الضلال والعّمى من جهة أخرى، وهو ما قصده الله سبحانه وتعالى عندما قال: ﴿فَإِذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ (يونس: ٣٢)؛ إذن، فلا مسوغ للإكراه بعد ذلك ولا سبب للإجبار، سواء أكان (الإكراه) من خارج الإنسان أو من داخله، إكراه من لم يبلغ الرشد على الإيمان بعقيدة ما، أو إجبار من لا خيار له على القيام بواجبات لم يتمّ تبيينها له. ولكن بمجرد بلوغه وتمييزه السّداد من الضلال، يصبح حُرّاً عند ذاك ولا حاجة إلى إكراهه؛ وبزوال الإكراه وإلغاء الإجبار، يحلّ الاختيار والحرية محلّهما لكي يتّسّنى له اختيار الإيمان بنفسه؛ ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلِيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلِيَكُفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩) و﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩).

وهكذا، يتّضح لنا من الآيات الشريفة والروايات المُتعدّدة أنّه لا يجوز إجبار شخص

(١) راجع: الموسوي الحنفي، البيان: ٣٠٧.

على قبول الدين استناداً لحرية الرأي والدين في الإسلام، والبنية على أساس الضوابط الأصيلة لكتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ. فمسؤولية النبي تتمثل في إبلاغ رسالة الدين للناس وتذكيرهم بالحق، فمن شاء قبل منه ذلك ومن شاء رفض. وبديهي أن يتمتع الفريق الأول بمزايا الحق الوفيرة، بينما يحرم الفريق الثاني منها ليحمل أوزار أعماله.

عبارة أخرى، لقد بينَ الله تعالى الحق للناس وميّزه عن الضلال، ولم يكن ليرغم أيّاً من مخلوقاته على الطاعة والإيمان؛ فمن يؤمن بالله سبحانه إنما يفعل ذلك باختياره وبيملء إرادته، ومن يتبع طريق الضلال والانحراف، فقد اختار طريقه دون قسر أو إجبار. ولو شاء الله العلي القدير أن يهدي الناس أجمعين لفعل، لكنها الحكمة الإلهية قضت أن يترك الإنسان مخيّراً، وهو ما أشار إليه الكتاب العزيز بقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيْلُوْكُمْ فِي مَا آتَكُمْ فَاسْتِقْوَا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُبَيِّنُكُمْ بِمَا كُسْتُمْ فِيهِ تَحْتَلْفُونَ﴾ (المائدة: ٤٨)؛ و﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ اللَّهُ هَدَى كُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (آل عمران: ١٤٩)؛ و﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا أَبْأُونَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهُمْ عَلَ الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (النحل: ٣٥).

وخلاصة القول أنَّ الله جلَّ وعلا لا يُجبر أحداً على اعتناق دينه أو الإيمان بعقيدته، فقد بينَ لهم سبيل السعادة والمداية، وميّزه عن سبيل الضلال. فمن يقبل بذلك ويؤمِن فباختياره وإرادته، ومن يتَّخذ الضلال سبيلاً فهو خياره الذي أراد، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان: الآية ٣).

ومن البديهي، لو شاء الله تعالى لأجبر جميع مخلوقاته على اعتناق دينه، ولأدخل في عقوبهم ذلك الأمر دون منحهم الحق في الاختيار، لكنه بحكمته سبحانه وعدالته أراد أن يخطو الإنسان نحو الكمال الإنساني بإرادته، وأن ينال شرف ذلك وحسناته بيديه، أو أن يرجع القهقرى ويختار سبيل الشقاء والهلاك. هذه حقيقة بيّنة لا لبس يشوبها ولا غموض، وقد قالها تعالى في الآية موضوعة البحث.

ونستشفّ من هذه الآية الشريفة أمراً آخر، وهو أنّها تتحدّث عن الدّخول في الدين واعتناقه، لكنّها لا تتناول ضرورة بقاءه على ذلك الدين. وحتى الأدلة الروائية المتعلّقة بصدور حُكم المُرتد لا تستند إلى هذه الآية الشريفة؛ وعلى هذا فإنّ الآية الكريمة: ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ﴾ لا تُشير لا من قريب ولا من بعيد باختيار الدين أو اعتناقه، ولا تتحدّث عن الأشخاص الذين يَحْرجون على دينهم أو يَرْتَدّون عن ملّتهم بأيّ شكل من الأشكال.

أحكام الردة

قراءة أصولية في فقه الإمام الخوئي

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد^(*)

مؤشرات عامة في سمات البحث العلمي عند الإمام الخوئي

ربما يحتاج البحث الأكاديمي حول مفكر أصولي في موضوع ما، كتحديد القراءة الأصولية، التعريف بسيرة وشخصية ذلك الفقيه، وحيث إنّ موضوعنا حول الإمام السيد أبي القاسم الخوئي، فلا بد من تحليل المكونات العلمية لعقليته الفقهية، لكن لأننا نتحدث عنه في وسط عرف الإمام الراحل أكثر من معرفته البديهيات فصار نافلة بحثية، لكن يبقى كثير العارفين بتكونات الإمام الخوئي رحمه الله يحتاجون لتحليل النص الفقهي الاستعانة بتكون الشخصية الفقهية للإمام^(١).

لذلك نجمل القول في ذلك: فقد برع الإمام : برع في علوم عديدة، فتدارسها وترك عليها أثراً بارزاً من الإبداع والتطوير، ومنها إعادة هيكلية (علم الرجال) بعد أن حُصِّن التكون والتراكم.

(*) أستاذ جامعي وكاتب بارز، من العراق.

(١) نشرت مصادر كثيرة السيرة العلمية للسيد أبي القاسم الخوئي، يمكن الإفادة منها في تحليل التكون والتراكم.

أصوله بلا زمن معين ولا مرحلة بعينها، ووصل بها إلى تأسيس المباني والقواعد الكبرى وعند ذلك رجحها بعد أن أثبتت اعتبارها وأقام الحجة عليها، وبذلك أعاد لعلم الرجال (روحه العلمية) فازدهر هذا العلم من جديد، وسدّ فراغاً كان يتضاءل في مناهجه وحقوله، وما لا شك فيه أنَّ هذا العلم من مقومات الاجتهد ومعاداته الكبرى، لذلك ربته الإمام الراحل بخط يتواءل مع الفقه والأصول، وأزال القطيعة المعرفية بينهما، على أني أظن أنَّ تلك القطيعة كانت بسبب صعوبة الإحاطة بعلم الرجال وعدم إخضاعه لمنطق وقواعد عقلية الاجتهد، ولا يزال البعض يدرسونه دراسة مبنائية^(١).

ثم إنَّ الإمام الراحل هذب إلى جانب ذلك، بتقريراته الرفيعة المستوى علم الأصول وعالج بقواعديه التي هذبها مختلف الموضوعات الفقهية، ولا سيما المستحدثات الفقهية، فهو إذن مبدع مؤسس في المجالين على اختلافهما، ثم إنه وضع أساساً منهجية نظرية لتفسير القرآن الكريم - في سفره النفيسي (البيان)، وطبق ذلك على مواضيع عدة أبرزها موضوع النسخ في القرآن الكريم، فقد كان هذا موضوعاً قد كثُر في السجال، وعلى منواله نسج تلاميذه وغيرهم من شع عليه علمه، مثل أستاذنا الدكتور الزليبي الذي لم يختلف معه إلا في مسألة واحدة هي آية النجوى.

ومن أبرز مؤشرات بحث الإمام الراحل أنه ربط علم الرجال والسيره الرجالية ربطاً علمياً لم يكن معروفاً من قبل، على أني أتمنى أن يواصل البحث في علم الرجال، بعد أن أزال الإمام الخوئي كل معوقات البحث فيه، ففتح سبله للباحثين من مراهقى الاجتهد. وما يؤسف له أنَّ من مظاهر بحث حوزاتنا الموقرة أنها لا تواصل البحث تراكimياً، فقد وضع مثلاً الإمام محمد باقر الصدر أساسيات علم اقتصاد إسلامي، ومصرف إسلامي، وأعاد إلى طاولة البحث منهجية برهانية لدراسة التاريخ إلا أننا لم

(١) مرتضى الحكمي، مقدمة معجم رجال الحديث، ط ١ ١٩٧٠ ، المدخل.

نواسل البحث في هذه المجالات، ومثل ذلك لم يواصل العلماء البحث في علم الرجال على منهج الإمام الخوئي رحمه الله فيما بعد - على ما اطلعت عليه - مع قلة اطلاعي.

واعتقد أنّ كتابه «معجم رجال الحديث» يحتاج حالياً إلى فريق عمل من المؤرخين لإثراء هذا التأسيس المعرفي المبدع؛ لكي تثبت فيه المعلومة التاريخية عن السيرة والحدث وعصر الراوي، لكي تتضح معالم التموضع في حياثات التعديل أو التضعيف؛ لأنّ الكتاب اعتمد على الرافد الرجالي فقط، مما أفقده ما يكمله من الرافد التاريخي، ويحتاج لإبراز المفاهيم والقواعد الجديدة في بحث الإمام الراحل التي سطّرها بتواضع العلماء في ثانياً المعجم، مستقلة عن الكتاب بما يتحقق عندنا قواعد جديدة للدراسة، ولا سيما أنه قد برهن على أنها مقاييس برهانية للتوثيق والتعديل، فما اكثراً ما نسف مما عرف في هذا العلم لضعف حجته أو لوجود ما يخالفه، فالوكالة عن الإمام عليه السلام عند السيد الخوئي لا توجب التوثيق، وتوثيقات المتأخرین لا قيمة لها إذا كان للقدماء رأي في الراوي، وما أكثر ما كشف من اتحدوا في الاسم والكنية مما أغفله باحثون كثيرون، وعلى تلك القواعد أبرز رأيه في عدم صحة العمل بالشهرة مطلقاً، واحتار لأبدية الإحالة على السندي الممحض، وتقطيع تماماً - وهو هنا أكاديمي بارع - مع من يرى قطعية صدور الكتب الأربع، الذي لا تزال قطعية الصلاح مشكلة فكرية ومنهجية كبيرة لم يستطع أن يعالجها أهل الصلاح (ونشهد أنه قد كثر الخلاف بينهم).

لقد نقل الإمام الراحل القواعد البرهانية من علم الأصول إلى علم الرجال، فلم يساو بين موثق بدلالة المطابقة، وبين الموثق بدلالة الالتزام، أمّا في التضمن فقد وثق على أساسها أسناد كامل الزيارات الذي عرفت أنّ الإمام رجع عن رأيه في أواخر عمره الشريف، مما يؤكّد علمية العقل الاجتهادي عنده، ولو يعرف الناس كمبني من فروع على توثيق أسناد كامل الزيارات لعرفوا الشجاعة العلمية للإمام رحمه الله وتقواه مجتهداً أكبر حينما يتوصل إلى إعلان التنصل عن رأي منهجهي له آثار كبيرة مثل كامل الزيارات^(١). كان قد مضى على تبنيه له عشرات السنين ولم تخالجه أدنى درجة من

(١) تراجع الإمام عن توثيق كامل الزيارات، موضوع معروف لدى أوساط الاجتهاد.

الخوف، وهو يبطل رأي من يرى صحة روایات الكافي مطلقاً في وسط عصفت به «قيم التقليد» ولم يتناوله خوف في موضوع الشك في نسبة كتاب ابن الغضائري إليه، وما في هذا النفي من فوائد كبرى ومع ذلك - وفي المقابل - ولأجل ألا ينسد باب العلم - قال بحجية خبر الواحد وحجية الظواهر، مما يكشف لك ذلك التعادل والوسطية والتوازن المدهش في فكره العلمي، ولعل هذه إطلاقة سريعة على مزايا العقل الاجتهادي لرجوع أتباع أهل البيت عليهما السلام وأخيراً يقرر الباحث أن الإمام الخوئي الذي تميزت مرجعيته بكثرة من تلمذ عليه حتى وزع علمه في الأفاق، فمما تجد عملاً في العلم فإنه يقول لك: إنه تتلمذ على يديه عليهما السلام، ولقد كان بودي أن أدرس كيف عالج الإمام الراحل بحكمته العالية والمعالية أحداث عصره، وكيف حافظ على أدنى وجود للشيعة في العراق عامة والنجف الأشرف خاصة في وجه الاكتساح الطائفي المتعصب المسند من قوى دولية بإمكانات مجتمع مغلوب، مثل المجتمع الشيعي في العراق بين ١٩٧٠ - ١٩٩٢ بحيث لم يفارق الحياة حتى قاد بعد أن اشتد العود وتصلب الموقف انتفاضة المجد في شعبان، لكنني آثرت بحثاً فنياً، ولعل وقتاً آخر يتسع لمثل هذه الأمنية. بالتعاون مع الباحثين في مجال الحدث التاريخي والاستراتيجيات السياسية وال محللين السياسيين لأحداث انتفاضة آذار المجيدة ١٩٩١.

المبحث الأول: فقه الردة في تكميلة منهاج الصالحين

لماذا فقه الردة؟

لابد من التقرير أولاً أن تكميلة منهاج نص فقهي غير استدلالي، أو يعسر على الباحث أن يحصل على نص استدلالي منه، فتوليت قاصداً رصد معاني الاستدلال على ضوء ما عرفته من منهج الإمام قبل الوقوف على مباني تكميلة منهاج، وحتى أقارب موضوعاً حساساً مثل فقه الردة لم يخضع لدراسة مشبعة أو لم يتم تناوله على أساس علمي أو ربّما درس دون نشر النتائج، فلابد أولاً من بيان أسباب الاختيار. إنّ موضوع (الردة) وأحكام المرتد قد خامره «اضطراب النظرية والتطبيق» منذ العصر الأول لنشر الفقه الإسلامي، فلقد اتهم بالردة مؤمنون خلصون، مثل مالك بن

نويرة، واتهم بها مفكرون مجددون وقتلوا بهذا الاتهام واستخدمته السلطات المعاقة سيفاً لمارسة الاغتيال السياسي تحت عنوان الزندقة، وصار التمرد على السلطة، ترداً على الشريعة (وارتداداً) عنها. لذلك صار من الضروري إعادة النظر ببرؤية نقدية للتراث في هذا المجال ، وهو اليوم أكثر حساسية لكثر المجموعات التي تستخدم التكفير كوسيلة للإقصاء والتهميش، بل والتصفية العقائدية والسياسية، وكذلك فإنّ أزمات الساحة الدولية وما فيها من تيارات فكرية ومناهج مستحدثة وما فيها من قدر كبير من الإسقاط على العقل العربي بحيث سيشكل (عاماً) أو (عوامل) تفتح الباب أمام توهם حصول الارتداد. وما يزيد في الموضوع خطورة أنّ الدعاية الغربية المنظمة بالتقنية العالية ربما تستغل هذا الاضطراب في فقه الردة وقضاء المرتدين لأغراض إدامة الحرب المنظمة بين المسلمين سواء بتشجيع الاحتراق الداخلي أو بإسقاط القيادات المجددة، إسقاطاً معنوياً لأجل هذا كلّه نحاول استنطاق نص الإمام الراحل في «فقه التكميلة» حول الردة أو لاً ثم آلية الاستدلال الأصولي في «مبني التكميلة». وقد اخترت مجموعة مفردات من فقه الردة أتناولها على التوالي:

تحديد المرتد

يقرر الإمام الراحل أنّ المرتد: هو من خرج من دين الإسلام^(١)، ويفهم من الخروج: التنصل التام، ولفظ الدين يشتمل على عموم الموقف العقائدي والتشريعي والأخلاقي، وهذا لا ينطبق على من يرى أنّ المرتد هو من أنكر ضرورياً من ضروريات الدين - إلاّ على افتراض أنّ إنكار البعض إنكاراً للكلّ، وهذا الافتراض يحتاج إلى مقدمات إثباتية، فإذا كان الأمر كذلك فإنّ إنكار حكم شرعي فرعوي قد ثبت بدليل ما لا يقوى أن يكون محلاً للحكم بالارتداد؛ لأنه في الأقل ليس خروجاً عن الدين إلاّ إذا

(١) الإمام الخوئي، تكميلة منهاج الصالحين: ٦١، ط٣.

قلنا إنَّ الإنكار نفسه إنكاران: الإنكار الكلي، أو إنكار ضروري، أو إنكار حكم فرعى ثابت بدلليل قاطع، وهذا بدوره ينقسم إلى ما كان مستندًا إلى دليل يتصوره (المنكر) أنه دليل علمي، وما كان مستندًا إلى شبهة معقولة، وما لم يكن مستندًا إلى دليل أو شبهة، والقسم الرابع ما حكم بردة المخالف للمشهور^(١).

فلكل مستوى من مستويات الارتداد حكم إذا تقبلنا فكرة تحزيمية المفهوم أو تفككه على صعيد إطلاق الوصف، وحيثية الحكم، وطريقة تطبيق الجزاءات التي سترد في فقرة لاحقة، ولعل الإمام الراحل حينما اختار عبارة (الخروج عن الدين)، فإنَّ هذا الخروج يلزم أن يتحقق بشكل كامل في مجال المصدق؛ لكي ينطبق المفهوم، وإنَّ إطلاق وصف الردة وتطبيق الجزاءات بالاستناد إلى دمج المستويات أو ما يطلق عليه في الاصطلاح الحوزوي (عموم الأدلة) فإنه من باب التمسك بالعام في مقام الشبهة المصداقية، وأنَّ الحكم لا يثبت موضوعه، إنما يطبق على موضوعه فإنَّ أكثر الفقهاء والأصوليين لا يقبلون هذا النمط من التفكير الفقهي^(٢). وستجد ذلك جليًّا في تأسيسات الأحكام عند الإمام الخوئي رحمه الله.

ومن المهم أن نلتفت النظر إلى أنَّ فقه المذاهب لم يقسم المرتد قسمة ثنائية، كما هو الحال في فقه الإمامية، بل تعامل مع الظاهرة تعاملًا واحدًا، بينما قسم الإمامية المرتد إلى قسمين بحسب دخوله أصلًا في الإسلام إلى مرتد فطري، وملّي، وقد فصل الإمام ذلك تبعًا لتواثر التقليد الفقهي.

قال الإمام الراحل: الفطري: من ولد على الإسلام من أبوين مسلمين، أو أحدهما، ثم خرج من الدين، والملي: من أسلم عن كفر ثم ارتد ورجع إليه.

(١) عبد الكريم الأردبيلي، أحكام الارتداد، مجلة الحياة الطيبة ع ٩/٢٠٠٢، ١١، محمد إبراهيم الجنابي: الارتداد، مجلة الحياة الطيبة ع ٩/٢٠٠٢، ١٥٣.

(٢) الإمام المفكر السيد محمد باقر الصدر: الحلقات ٣: ١٦٧.

وقد ظهرت ثمرات التقسيم في إجراءات التقاضي وتطبيق العقوبة بشكل منظم، بينما اضطربت آراء فقهاء المذاهب في إجراءات التقاضي وتطبيق العقوبات على المرتد من أبوين مسلمين أو أحدهما، من المرتد إن كان قد أسلم هو عن كفر ثم رجع له^(١)، وظهر ذلك في الاستابة^(٢) ومصادرة أموال المرتد^(٣) وظروف الجريمة^(٤) بعمادة، إلا أنّ في أروقة فكر مجتهدي الإمامية خلافاً بسيطاً في مصداق المرتد الفطري. فمنهم من يرى أنه من انعقدت نطفته من أبوين مسلمين، بينما يذهب الإمام الراحل إلى أنه المولود لأبوين مسلمين، جاعلاً المدار على الولادة^(٥)؛ لصعوبة الإثبات القضائي في الرأي الأول، وقد كان الشيخ صاحب الجواهر من قبل يستغرب هذا المدار من الفقهاء الذين سبقوه مؤسساً استغرابه على أنّ المراد أصل الخلقة لا خصوص التولد^(٦).

ولعلك تسأل عن الشمرة من الرأيين فيقال: إنها - الوالدين - لو (ارتدا) وهو جنين فإنهم يعاملونه على مدار انعقاد النطفة مرتدًا فطرياً، وإذا كانت القاعدة أنّ الشك يفسر لصالحة المدين (المتهم) أو أنّ الحدود تدرأ بالشبهات مقابل حق المجتمع في وقف ممارسة الإلحادية بعد الإسلام، فإنّ الضبط المصداقى في الحكم عند السيد أكثر أكاديمية. ولعل العبارة الأكثر رصانة ما وردت في كشف اللثام، حيث قال: «من لم يحكم بكفره قط لإسلام أبيه أو أحد هما حين ولد، ووصفه الإسلام حين بلغ، فلو بلغ كافراً لم يكن مرتدًا عن فطرة» وقد علق عليه صاحب الجواهر بأنه لا يخلو من قوة^(٧)،

(١) الكاساني: بداع الصنائع، ١٣٥:٧؛ ابن قدامة، المغني ٥٥٠:٨؛ نعman عبد الرزاق، أحكام المرتد: ٥٠-٥٢؛ ابن حزم، المثل ١٠:٢١٨؛ البحر الزخار ٥:٤٢٣.

(٢) المصادر نفسها أعلاه.

(٣) المصادر نفسها.

(٤) المصادر نفسها.

(٥) تكميلة المنهاج: ٦٢.

(٦) الشيخ محمد حسن النجفي: جواهر الكلام ٤١:٦٠٩.

(٧) المصدر نفسه: ٦١٠.

أمّا مستند السيد الخوئي فهو صحبيحة الحسين بن سعيد^(١)، ومرفوعة عثمان بن عيسى التي تنص على الولادة، ومع ذلك يستغرب صاحب الجواهر من يرى إن المدار على الولادة، ويعتذر لهم بأنّ منشأ الوهم النصوص المتقدمة، ثم يفسرها بأنّ المراد من الولادة، (أصل الخلقة لا خصوص التولد) للغلبة^(٢)، وهنا يظهر التفهم الاجتهادي للرواية وبيني الحكم (الموقف) على أساس أحد وجوه الدلالة المستفادة من النص، لكن هذا فيما تمنى أن لا يؤسس إقصائية الفهم الآخر، سواء في صياغة الخطاب الفقهي - أو التعامل على أساس الموقف الفقهي. ولا أجد محاورات مهمة في المرتد الملي عند الإمامية، وفيما يأتي جدول مقابله بين المرتد الفطري والملي:

المرتد الملي	المرتد الفطري
يستتاب (مع اختلاف في مدة الاستتابة).	١- يجب قتله بلا استتابة على (الأشهر).
ينفسخ العقد مع زوجته وتعتد عدة المطلقة.	٢- تبين منه زوجته وتعتد عدة الوفاة.
خلاف في مآل أمواله في حالة قتله.	٣- تقسم أمواله حال رده لورثته.

مقاصد النص الحديسي

حتى نتحرك خلف مقاصد النص الحديسي فإنّ «الحكم بقتل المرتد الفطري - بلا استتابة - على رأي فقهاء الإمامية، وبشرط الامتناع عن الاستتابة عند المرتد الملي، فإنّ التسویغ المتعلق هو أنّ النص على كون الردة عملاً جرمياً والقانون يجعل هذا الفعل من جنس العلاقة الدستورية بين المواطن والدولة؛ لأنّ الردة فعالية عقدية وسياسية تسبب أضراراً على الأمن العقائدي والثقافي للمجتمع، وفي التجريم إقرار على أنّ المجتمع في عرف الإسلام مجتمع عقائدي في الوقت الذي ينفتح في إعطاء حق المواطن لل المسلم

(١) وسائل الشيعة.

(٢) الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام: ٤١: ٦١١.

وغير المسلم، ويضع لكل منها حقوقه وواجباته ويقبل الله (تعالى) من المسلم على أساس أن إيمانه لم يأت إيماناً سطحياً تقليدياً لأحد أو اتخاذاً سريعاً لقرار مهم، إنما يطالبه البارئ أن يكون إيمانه إيماناً عقلانياً برهانياً يعتمد على آليات فلسفية تأملية، فالفقهاء جمياً يتسلّمون على أن الإيمان بالأصول لا يصح بغير امتلاك الأدلة اليقينية فلا تقليد في الأصول، وما دام الأمر كذلك فالردة انتقال من المعقول إلى اللامعقول، ومن الرشد إلى الغيّ. وحيث لا أسبقيات فكرية لدى المرتد الفطري لتطابق عقيدة الإسلام مع مقتضيات الفطرة الإنسانية، فإن الإسلام تحقق عنده فطرياً، أي تتحقق التطابق، ولذلك فالردة هنا مضادة مع الفطرة ومضادة مع العقل والمنطق، فضلاً عن أن نظام الدولة في مجتمع إسلامي يقوم على تنميّت الوعي العقائدي واستناد التشريعات العملية على الإيمان من مستوى (أحكام الفرد إلى أحكام القانون الدولي للكيان السياسي الإسلامي)، فمقتضى الردة «عدم التزام المرتد بكل هذه» وبذلك يشكل ظاهرة خطيرة على أمن المجتمع وانضباطه بقوانين الدولة، ويشكل أيضاً خروجاً عن أهداف الأمة ومسارها الحضاري، لذلك كلّه جاء هذا الحد (العقوبة) بهذه الصرامة، في حين أنّ المرتد الملي، قد روّع في الأسبقيات الفكرية التي كانت جاثمة في عقله ووجوده، وإنها ربما تعود إليه بسبب تشكيلها في عقله المعرفي، ولا أفهم الاستتابة هنا إلا أنها فرصة لمراجعة عقلية ومناظرة برهانية بين ما يتصور ظهوره من مضادات بين الحقائق الإسلامية والشبهات التي يُعدّ تاريخه الثقافي مصدرًا لها.

ومثل ذلك ما نلاحظه في علاقته الزوجية بين البيوننة الكبرى وانفساخ العقد بالنسبة للملبي، لقاعدة عدم صحة زواج المسلمة بغير المسلم، وهي من القواعد المتفق عليها بلا خلاف مطلقاً؛ لأنّ البيوننة الكبرى ليس وراءها رجعة، بينما الانفساخ يمكن أن ينعقد صحيحاً مرة أخرى طالماً أعطي الآخر حق الرجوع إلى الانعقاد الصحيح بالاستتابة، ولأنّ القانون يحكم بموجته سواء نفذ الحكم أو لم ينفذ على الفطري، لذا قضي بان تقسم أمواله بين ورثته المسلمين استصحاباً (لوضعه الأول: الإسلام)، لاعتبار

انطباق قواعد الإرث على المسلم، بينما لا تزول أموال المرتد الملي حال رده، إنما تنتظر استتابته فإن تاب عادت أمواله إلى ملكيته، وإلاً وزعت أيضاً بين ورثته (على خلاف بين الفقهاء) بينما - لا توجد هذه التفصيات في فقه المذاهب الأخرى، فهم بين موجب للقتل ملياً كان المرتد أو فطرياً وبين موجب لاستتابتها معاً، وختلفوا في مدة الاستتابة بين من يرى مداها لا يزيد على ساعة^(١) وبين من يحددها بـ(ثلاثة أيام)، وبين من يترك حق الاستتابة إليه، إذ لو طلبها المرتد أعطيت له وإلاً فيقام عليه الحد. وكذلك اختلفوا في الميراث، فأبوا حنيفة يضع ميراثهما لورثتها مطلقاً، أمّا مالك فيجعله في بيت المال، أمّا أبو يوسف فيفصل، فيرى أنّ ما اكتسبه في حال رده فهو (فيء) تطبق عليه أحكام الغيء، وما اكتسبه قبل الردة فلورثته من المسلمين، لحديث (لا يتوارث أهل متين)، في حين ذهب عمر بن عبد العزيز إلى جعل ورثته في الكفار الذين يرثونه طبقاً لما جرى عليه العرف عندهم^(٢).

شروط تتحقق الفعل الجرمي

ذهب الإمام الراحل رحمه الله إلى أنه يتحقق الارتداد مشروطاً بـ (البلوغ، وكمال العقل والاختيار). ولم يفصل في المنهاج، فأُغْفِي الصبي من العقوبة وان ظهر منه، ولفظة (الصبي) غير محددة فقهاً وقانوناً، إلاّ أنه ورد في الجواهر قيد بعد لفظة الصبي، قال: (وإن كان مراهقاً) ثم أنسد ذلك لحديث رفع القلم^(٣). ثم عقب فقال: (إلا أنه يؤدب بما يرتد به، خلافاً لرأي الشيخ الطوسي في الخلاف فيما يخص المراهق لخبر (الصبي إذا بلغ عشر سنين ...))^(٤) بيد أنّ صاحب الجواهر يرى «شذوذ الحديث، وعدم صراحته،

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٣: ٤٧.

(٢) المصدر نفسه ٣: ٤٧.

(٣) جواهر الكلام ٤١: ٦١١.

(٤) الطوسي، الخلاف : ٢١٤؛ عبد الأمير كاظم زاهد، منهاج الشيخ الطوسي في كتابه الخلاف، مجلة

وأنه معارض بما هو أقوى منه من وجوهه وكل ذلك يمنع العمل به^(١).

وفي فقه المذاهب أربعة اتجاهات:

١- إنّ إسلام الصبي المميز لا عبرة به؛ لأنّه لا يحصله باليقين والبرهان، وعليه فردهه لا أثر لها، وهو قول (الشافعى). مستنداً إلى حديث رفع القلم، ويعبّرون عنه بأنه مسلم حكماً أو تبعاً.

٢ - ما يرى صحة إسلام الصبي المميز، وهو قول لأبي حنيفة ومالك، مستندين إلى قوله عليهما السلام: «أمرت أن أقاتل الناس» وإسلام الإمام علي عليهما السلام وقبول الرسول بيعته وإسلامه، وعليه فأحكام الردة تطبق عليه. ييد أنّ الحنابلة وضعوا شروطاً، منها أن يكون الصبي قد تعلّم الإسلام وأن يتجاوز عشر سنوات؛ لأنّ النبي أمر بضربه على الصلاة وهو ابن عشر.

٣ - من يرى أنّ صحة الإسلام منه لا توجّب إيقاع عقوبة الردة عليه، أي أنّهم يرون أنه متى صح إسلامه صحت ردته، لكنه لو ارتد لا يقتل، إنما يحبس إذ لا قتل إلا على البالغ فيحبس حتى يبلغ ثم يستتاب.

٤ - منهم من يرى صحة الإسلام منه، ولا تصح الردة منه وقوعاً وأثراً. وكذلك الجنون^(٢).

الإكراه وإسقاط الجرم

أما الإكراه فهو مسقط للعقوبة، ولا سيما ما ليس مانعاً من صدور الفعل الجرمي عند الفقهاء لذلك اشترط الإمام الراحل لإسقاط العقوبة أن تقوم القرينة على تحقق الإكراه، وبذلك يؤكد أكاديمية التفكير الفقهي وعمليته، لاعتبار أنّ الإكراه شرط من

فقه أهل البيت ، العدد ٢٧ ، سنة ٢٠٠٢ .

(١) جواهر الكلام ٤١:٦١١.

(٢) ابن قدامة، المغني ٨:٥٦٣.

جهة، ومانع من جهة، وهو بذلك يندرج تحت الحكم الوضعي، ففي مجال القضاء فلأن أصل المسألة من جملة الإجراءات الجنائية، فلا بد من توفر القرينة لتحقق أي حكم قضائي مسقط للعقوبة أو مثبت لها، إلا أن ما يعارض هذا المنحى أولئك الذين يتمسكون بقاعدة «الحدود تدرأ بالشبهات» فلمجرد ادعاء الإكراه فإن ذلك يعد منه تراجعاً، ويقيم إزاء تطبيق الحد شبهة، وأظن أن مناط الإكراه بحاجة إلى تحقيق وتحديد؛ لأن الإكراه المباشر مقطوع بمسقطيته للعقوبة، وهناك في عالمنا إكراهات غير مباشرة، منها الانغمار الإعلامي أو الإسقاط الفكري والمعرفي الغربي على العقل الإسلامي، وهذا غير ملاحظ ولا معتر في الفقه التقليدي.

ما يلفت النظر في فقه السيد الخوئي رأيه الرائع في قضية المرتد الملي، فإنه يقرر أن أمواله لورثته من المسلمين، إلا إذا لم يكن له وارث، فيرى أن المشهور - (وهو يقف من الشهرة موقفاً متحفظاً) يقرر أن وارثه الإمام (بيت المال). ولأجل ذلك : يقول الإمام الخوئي: (وهو لا يخلو من إشكال)^(١) ، ويعلل ذلك بأنه كالكافر الأصلي استصحاباً، فيقرر أن أولاده الكافرين يرثونه في هذه الحال.

ويلاحظ في فقه الإمام الخوئي أنه يطبق قاعدة شخصانية العقوبة تطبيقاً رائعاً، فولد المرتد عنده - قبل البلوغ - محكوم بالإسلام، يرثه، ولا يتبعه في ردهه إلا إذا بلغ فأظهر الكفر تضيقاً لسلطة القاضي أو تعسف التأويل لصالح الحق العام على حساب الحق الشخصي، ولو أظهر الولد بعد بلوغه الكفر فلا يعامل مرتدًا، بل يذهب أبعد من ذلك في قوله: إنه حتى لو ولد له ولد بعد ارتداد الأب كان المولود محكماً بالإسلام، ويسوغ ذلك بقوله إن انعقاد النطفة من أحد الآبدين مسلماً يكفي في جريان الاتباع وإن ارتد الثاني بعد ذلك^(٢).

(١) السيد الخوئي، مباني تكملة المنهاج: ٦٢.

(٢) المصدر نفسه: ٦٣.

المرأة وأحكام الردة

المرأة إما هي التي ترتكب فعل الردة، فتترتب عليها أحكامها أو ينالها من أحكام المرتد إذا كان زوجها.

فالمرأة المرتدة في فقه الإمام الخوئي عليه السلام لو ارتدت عن فطرة لا تقتل، إلا أنها تبين من زوجها المسلم وتعتذر عدة الطلاق ، و تستتاب فإن أصرت تحبس ويضيق عليها، على حين أن مالكاً والأوزاعي والشافعي والليث يرون أنها تقتل لعموم الحديث النبوى «من بدل دينه فاقتلوه»، أما الثوري وأبو حنيفة فانهما لا يريان قتلها كالمأممية مستندين في ذلك إلى أن ابن عباس هو راوي الحديث لم يقتلها، وراوي الحديث أعلم بتأويله، مضافاً إلى أن رسول الله صلوات الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء أو قتل الكافرة^(١)، فإذا كانت الكافرة لا تقتل للكفر الأصلي فأولى أن لا تُقتل لغير طارئ، وبرأي المأممية وأبي حنيفة أخذ قانون العقوبات المصري في تعديله في المادة (١٦٠)^(٢) والفارق أن فقه أبي حنيفة استخدم تأويل الراوي، والحديث معارض على عمومه والقياس، بينما استند الإمامية إلى نص حرير عن الصادق عليه السلام الذي يصرح بحبسها، وكذلك صحيحة حماد^(٣) عن أمينة أهل البيت عليها السلام.

أما في زواج المرتد بالسلمة فالحكم مستند إلى الاتفاق على الحظر ، لكن بعض الفقهاء منعوا تزويجه حتى من الكافرة، يرد ذلك الإمام الراحل فيقول: (وفي إشكال) بل الأظهر جوازه لاسيما في الكتابية.

العود إلى الفعل الجرمي

يؤكد أغلب الفقهاء أن من تكرر منه فعل الردة ثم تاب فيقتل في الرابعة، وهو رأي

(١) د. أحمد الكبيسي، المختصر في الفقه الجنائي: ١٨٢.

(٢) المصدر نفسه: ١٨٣.

(٣) مباني تكملة منهاج الصالحين: ١: ٣٣٢.

الشيخ الطوسي وقيل في الثالثة، يقول الإمام: (وكلاهما لا يخلو من إشكال، والأظهر عدم القتل)^(١).

وبسبب الإشكال أنّ استدلال الشيخ الطوسي بإجماع الأصحاب (استناد على الشهرة) وان الإجماع أعم من المدعى (إنّ أصحاب الكبائر يقتلون في الرابعة) والمرسل الذي رواه في المسوط وروى مرسلٌ يعارضه، وهذه جميعاً لا تقوم بها الحجة.

السكران والردة

يرى أبو حنيفة أنّ السكران كالمحجون، فلا يصح إسلامه ولا تصح رده، معتمدين على أصل الاستحسان؛ لأنّ حكم القياس عندهم أنها يصحان منه؛ لأنّه كالصحي في اعتبار أقواله وأفعاله، لكن كون الردة تبني على الاعتقاد، والسكران بمعزل عن ذلك، والظاهرية أيضاً لا يعتبرون أي فعل صدر منه، أمّا الإمامة وإن كان الأصل أنه يحكم بإسلامه ورده إلاّ أن اليقين بزوال تمييزه بالسكر. والتمييز شرط في التكاليف عقلاً وشرعأً، فقد رجع في الخلاف عن مقتضى القاعدة؛ لعدم توفر القصد، والشيعة إذا أبطلوا طلاق السكران، فمن باب أولى إبطال الحكم برده في حال سكره، أمّا الشافعية والمالكية والحنابلة والزيدية فلديهم قولان، الراجح منها مقتضى قاعدة إمساء تصرفاته، إلاّ أنهم يميلون للمرجوح.

المبحث الثاني: آليات الاستدلال الأصولي عند السيد الخوئي في فقه الردة

الحكم الفقيهي عند عموم الفقهاء عملية عقلية ذات مرجعيات دليلية واستدلالية فلابد لكل حكم من دليل، واستدلال محكم طبقاً لذلك الدليل (الدلالة Semantics).

(١) تكميلة المنهاج: ٦٣.

فمن جهة الدليل: نلاحظ ندرة واضحة في الاستدلال بالنص القرآني^(١)، وسبب ذلك أنّ السمة الدستورية للأية القرآنية كانت في صدد «تجريم الفعل» فقط والإشارة إلى عقوبة الآخرة، أمّا العقوبة على الفعل فقد تركت للسنة النبوية وللتجربة السياسية لعصر النبوة أو حكومة الإمامة، لما ورد من قرارات النبي ﷺ وأقواله، وقضاء الإمام علي عليه السلام في مثل هذه الواقعات، لذلك ظهرت السنة لاسيما بروايات أهل البيت لها إسناداً للنبي أو اعتماداً على أنهم لا يروون إلا عنده عليه السلام أو ما وافق روايته طبقاً لاعتقاد الإمامية بعصمة الأئمة عليهما السلام.

أقول ظهرت واضحة أكثر مستندات أحكام الردة من النص القرآني، ولعل هذا الرصيد عام في فقه السيد الخوئي، وفقهاء الإسلام جميعاً.

- ١ - ظهر أنّ الإمام الراحل لا يتعامل مع الروايات الواردة عن الأئمة عليهما السلام تعاملًا واحداً، ذلك أنه اعتمد على تفاوت القوة الملزمة للرواية من جهة درجتها في الاعتبار، فمرة يسميها (صححه فلان)، وأخرى يطلق عليها (معتبة فلان). وثالثة يشير إلى ضعف الرواية فيجبرها إنّما بمعتبة أو مرسل أو ما يصلح جابرًا للضعف، أو يترك العمل بها^(٢). وفي فقه الردة لاحظت أنّ السيد الراحل يرد الرواية لأسباب عدة منها:
 - أ - ضعف السندي، كما أشار في إحداها أنّ في سنهما علي بن حميد، وهو ضعيف^(٣).
 - ب - أو لكونها فتوى من الراوي واجتهاداً منه (مثل رواية جميل بن دراج) لأنّه^(٤) قاس قتل المرتد إذا تاب وعاد ثلاثة فقال: «لم أسمع في هذا شيء، لكنه عندي بمنزلة الزاني أنه يقتل في الثالثة»^(٥).

(١) لم يرد في مباني تكميلة المنهاج مثلاً إلا الاستناد إلى آية نفي السبيل ١:٣٣٦.

(٢) مباني تكميلة المنهاج ١:٣٢٥، ٣٢٦، ٣٣٧ - ٣٣٨.

(٣) المصدر نفسه ١:٣٣٣.

(٤) المصدر نفسه ١:٣٣٢.

(٥) المصدر نفسه ١:٣٣٢.

ج - لأن في سند الرواية مشتركاً بين الثقة وغير الثقة، مثل: محمد بن سالم^(١).

د - أو لكون متنها مخالفًا للمقطوع به.

٢ - فإذا خلا الفرع الفقهي من (مستند روائي) فإنك تجد رحاباً عقلية فسيحة في أصول ومستندات السيد الخوئي للوصول إلى الحكم، ومن أبرز الآليات الاجتهادية العقلية: اعتماده على الملازمات غير المستقلة «المرتبطة بالرواية ذات الصلة بالموضوع» اعتماداً على استطاق المفاهيم من النص، أي الاجتهد في خلفيات المنطوق.

ومنها: اعتماده على السيرة القطعية، مثل المتولد من كنابي، وقد أظهر الإسلام (اتقاء للقتل) يقول الإمام: «لما جرت السيرة القطعية من زمن النبي ﷺ قبول إسلام الكفرا لمجرد إظهار الشهادتين مع القطع بكونهم غير معتقدين حقيقة فإن ذلك ملزم لاعتبارهم مسلمين قضاء لا ديانة»^(٢).

ومنها: تطبيق مبدأ أو أصلالة الإباحة - تكليفاً - يظهر ذلك في تعبير هـ لعدم الدليل على المانع، على أن هذا المصطلح الأصولي مشترك الدلالة بين المانع بوصفه من أقسام الحكم الوضعي^(٣)، أو المانع مطلقاً بوصفه (المعارض الدليلي)^(٤).

وتتجده في كثير من الأحيان يعول في استبطاط الحكم على كونه ضرورة عقلية أو منطقية، مما يشعرك بأنه يقرر فيه أنه مما لا يحتاج إلى دليل نصيّ. أو كونه من الواضحات التي يندر النقاش فيها.

وأخيراً - والفسحة العقلية لا تزال رحبة - اعتماده على القواعد الفقهية، سواء أكانت مقررة للحكم أم مانعة منه. ففي دعوى الإكراه - هل هو مسقط للعقوبة في حالات

(١) المصدر نفسه ٣٣٣: ١.

(٢) المصدر نفسه ١: ٣٣٣ - ٣٣٤.

(٣) محمد تقى الحكيم، الأصول العامة.

(٤) عبد اللطيف البرزنجي: التعارض والترجيح: ١٦٢.

الارتداد أم لا؟ يرى الإمام ضرورة قيام القرينة، وإلا فلا أثر لها خلافاً لمن يرى سقوط الحد مع أي احتمال لصدق المدعى للإكراه تمسكاً بأنّ الحدود تدرأ بالشبهات.

يقول الإمام: «ل لكنك عرفت أن هذه الكبرى لم تثبت، لأنها إمّا واقعية أو أنها ثابتة واقعاً وظاهراً، والثانية غير متحققة في المقام لتحقق الارتداد والشك في تحقق الإكراه، والأخير مرفوع بالأصل^(١).

ما تقدم يظهر لك:

١ - إن العمليّة العقلية الأصولية الاستناديّة عند الإمام تشتبك فيها (قطعيّة صدور الدليل) مع قطعيّة انطباقه على الواقع بما لا يقبل الفصل والتفكيك، فليس الاجتهاد عنده ربط الواقع بدليلها الأصولي مطلقاً وتأسيس الحكم الفقهي على هذا الربط تأسيساً عمومياً، بل تجد تدقيقاً يشعرك بالعمق الدلالي.

٢ - وتتجدد أن «تقليل السوابق الإفتائية» في ضوء المنهج المتقدم يحقق إثراً معرفياً ضخماً للموضوع المدروس.

٣ - إن نظرية منهج علمي يمكن إعادة تشكيل هيكله من خلال الممارسة الأصولية البارعة والمتعرّضة عند الإمام الخوئي - لطول الممارسة وترانيم الخبرة، أمر في غاية الإمكان، لذلك أدعو من هنا المفكرين والعلماء إلى إعادة تحديد القواعد المنهجية للانتهاء من نظرية منهج إسلامية - طالما افتقدتها ثقافتنا المعاصرة.

استخلاصات البحث

لاحظنا من خلال العرض:

١ - إن تحديد وضبط المصطلح والمفهوم عند السيد عن (معنى الردة) أخرج كل ما يمكن أن يكون ذريعة لقتل المخالف والمتأول والمعارض السياسي من الوسائل التي

(١) مباني تكميلة المنهاج ٣٢٩:١

تمكن السلطة من إقصاء الآخر، سواء السلطة السياسية أو السلطة الدينية أو المعرفية.

٢ - إنّ لثقافة الآخر امتدادات تبقى لفترة، فإنّ تقسيم المرتد إلى فطري وملّي مقدمة

لتقسيمات جديدة يجب أن تكون محلاً للتنظير الفقهي المعاصر.

٣ - لاحظنا دقة أكاديمية رفيعة في مجالات متعددة من الأحكام وأسلوباً متميزاً في مجال منهج العرض، ومنهج المناقشة والاستردادية ومنهج الدليلية الأصولية، وأخيراً المنهج الدلالي في الإفادة من الدليل وملازماته ومفهوماته (مفهوم الموافقة أو المخالفة) في تأسيس الحكم الشرعي.

٤ - ولو وجود تشريعات جديدة واستحسانات مررت بالبحث فإنني أرى ضرورة

التفريق - على منطق الإمام الخوئي - بين الفتوى والقضاء في مجال الردة.

الفتوى : بيان الأحكام الكلية من دون النظر إلى تطبيقها على مواردها، وهي

حجّة على المجتهد نفسه ومقلديه.

أما القضاء: فصل الخصومة بين استحقاقين (مورد الترافع) . ويتميز القضاء

أيضاً أنه نافذ حتى لو حكم باجتهاد من لا تقلده.

وقضية الردة: في أغلب مواردتها قضية قضائية، فلا بد من نظره معاصرة؛ كي لا

تحوّل خلافيات الفتوى إلى (شبهات تدرأ الحد).

٤ - وعلى مستوى الفتوى أو القضاء فلا بد من:

أ - دراسة العوامل والظروف التي تؤدي إلى الواقع بالارتداد وتحديد معناه

(مصطلحاً ومفهوماً) وطرق الثبوت والإثبات، وشروط التتحقق والموانع والأسباب.

ب - المعرفة اللاحضة والواسعة بأدلة (أحكام الردة) فهي أدلت بها تباينات دلالية كثيرة،

فضلاً عن قضايا الصدور؛ لأنّ الأمر مما ثبت بالسنة دون القرآن.

ج - استخدام المعايير الاجتهادية لإرجاع الفروع المستحدثة إلى أصولها مع الأخذ

بالاعتبار القضية المعاصرة ومتضمناتها.

د - دراسة قاعدة (الحدود تدرأ بالشبهات) دراسة جديدة وتحديد مجال نفاذها،

٢٩٥
ولا سيما في أحكام الردة.

هـ-- حصر موضوع الردة بالمحظيين من الدرجة الأولى (المحكمة الدستورية العليا)
لئلا يعاد استغلاله لأسباب سياسية أو دوافع تخريبية.

حرية الإعلام الديني والثقافي

مطالعة فقهية في الموقف من «كتب الضلال»

(*)
الشيخ يوسف الصانعي

ترجمة: حيدر حب الله

المقدمة

من الموضوعات المندرجة تحت مقوله: حرية الكلمة والقلم، و تستحق البحث والدراسة، مسألة «منع الكتب والنشريات المضللة»؛ فقد طرح العلماء المسلمين منذ قديم الأيام هذا الموضوع في الدراسات الفقهية، وهم الذين كانوا يرون أنفسهم مكلفين بحفظ الإيمان وصيانته العقائد الإسلامية الصحيحة، في وظيفة هامة وأساسية. ولم يسبق أن طُرِح هذا البحث في المصادر الفقهية، وهو يقوم - فقط - على القواعد والعمومات؛ حيث تمكن الفقهاء - باجتهاداتهم - من استخراج مجموعة أحكام تتصل بالموضوع، مثل حفظ كتب الضلال، وبيعها وشرائها، وتعليمها وتعلّمها، وطبعتها واستنساخها، وما إلى ذلك.

ومن البديهي أنه مع إقامة الدولة الإسلامية وبسط يدها، يصبح من الضروري

(*) أحد مراجع التقليد الشيعي، له آراء فقهية عديدة مخالفة للمشهور، ولا سيما في فقه المرأة.

إخراج هذه الأحكام، التي تعدّ أحكاماً اجتماعية هامة لحفظ المعتقدات الدينية والأحكام الإسلامية، من القالب الفتواي لتدخل إطار القوانين والمقررات الإسلامية؛ من هنا لا بدّ من إعادة دراسة هذه القضية من جوانبها كافة، حتى لا نسلب المجتمع مناخات البحث والفكر الجديد والتنمية العلمية والمعرفية، وبعبارة جامعة: الاجتهد الحراكي الحيوي؛ بحجة الحفاظ على العقائد الصحيحة الإسلامية، الأمر الذي يؤدي - من الناحية الأخرى - إلى سلب أحد الحقوق الرئيسية من الناس، عنيت حق حرية الكلمة والفكر والتعبير، ما يفضي في نهاية المطاف إلى مفاسد عظيمة، كإيجاد حالة التنفر من القوانين الإسلامية، واحتفاء الأفكار والعقائد الباطلة، لتصبح خارجة عن السيطرة، وبعيدة عن المتناول في النقد والإبطال.

انطلاقاً من ذلك كله، يغدو من المناسب جداً دراسة هذا الموضوع بشكل كامل، حيث يعدّ من أهم المباحث الرئيسية في حرية الكلمة والفكر والتعبير، وبنية تحتية للكثير من القوانين التي تحدّ من هذه الحرية.

سابقة البحث

لابدّ من التفتیش عن انطلاقه موضوع كتب الضلال في كلام الشيخ المفید في كتاب «المقنعة»، فقبل المفید لا توجد أية إشارة لهذا الموضوع في أيٍ من الكتب والمصادر الفقهية، ولا أثر لهذا العنوان فيها، وقد وضع الشيخ المفید عنواناً: «كتب الكفر» و«كتب الضلال» إلى جانب بعضهما، معتبراً أن أيّ فعل اقتصادي يخدم حفظ هذه الكتب أو ترميمها أو استنساخها أمرٌ محظوظ.

يقول: «ولا يحلّ كتابة كتب الكفر وتجليده في الصحف، إلا لإثبات الحاجج في فساده، والتکسب بحفظ كتب الضلال وكتبه على غير ما ذكرناه حرام»^(١).

. (١) المقنعة: ٩٠

وقد جرى الفقهاء بعد المفید، مثل: الشیخ الطوسي^(١)، وابن البراج^(٢)، وابن إدريس^(٣)، في كتبهم، على تأیید ما قاله الشیخ المفید، لدی حديثهم عن عنوان «حرمة حفظ کتب الضلال أو الاستئجار لذلك».

ويقول سلار أيضاً في «المراسم»: «فاما المحرم... الأجر على کتب الكفر، إلا أن يراد به النقض»^(٤).

إن ما تعطينا إياه نتيجة البحث والتنقیب في هذا الموضوع هو أن أول من نفى وجود أي خلاف في هذا الموضوع - تحريم حفظ کتب الضلال - بين الفقهاء هو العلامة الحلي في كتابي: «المتهى»^(٥) و «التذكرة»^(٦).

وشيئاً فشيئاً أخذ عنوان «کتب الضلال» يتسع تدريجياً، إلى أن جاء في عبارۃ الشهید في «الدروس» زيادة «الكتب المنسوخة وكتب البدعة»؛ حيث يقول: «يحرم نسخ الكتب المنسوخة وتعلّمها وتعليمها، وكتب أهل الضلال والبدع؛ إلا لحاجة من نقض أو حجة أو تقیة»^(٧)، ويلاحظ في هذا النص أن الشهید الأوّل لم يقتصر على وضع کتب الضلال إلى جانب الكتب المنسوخة وكتب البدع، وإنما حرم أيضاً تعليمها وتعلّمها، جاعلاً ومضيفاً التقیة على موارد الاستثناء من هذه الحرمة.

وبعد الشهید الأوّل جرى الفقهاء على جمل شبيهة بكلامه، مع اختلافات يسيرة في دائرة الموضوع، أو متعلقه، أو في موارد الاستثناء، مؤيّدين - بدورهم - هذا الحكم في

(١) النهاية: ٣٦٥.

(٢) المذهب ١: ٣٦٥.

(٣) السرائر ٢: ٢١٨.

(٤) المراسم العلوية: ١٧٢.

(٥) متهى المطلب ٢: ١٠١٣.

(٦) تذكرة الفقهاء ١: ٥٨٢، طـقـ.

(٧) الدروس الشرعية ٢: ١٦٣.

هذه المسألة.

أما الإمام الخميني فقد حرم في «تحرير الوسيلة» تمام أنواع التصرف في هذه الكتب تقريباً، كحفظها واستنساخها ومطالعتها وتدريسها وتعلمها، عندما لا يكون هناك غرض صحيح لذلك؛ كما اعتبر أن إتلاف القسم الذي يحتوي على شبّهات ومحالطات يعجز غالب الناس عن حلّها ودفعها... واجب، يقول: «يحرم حفظ كتب الضلال، ونسخها، وقراءتها، ودرسها، وتدريسها، إن لم يكن غرض صحيح في ذلك، خصوصاً ما اشتمل منها على شبّهات ومحالطات عجزوا عن حلّها ودفعها، ولا يجوز لهم شراؤها وإنساكها وحفظها، بل يجب عليهم إتلافها»^(١).

والفقير الوحيد - ذو المُسلك الإخباري - الذي توقف في الحكم بالحرمة؛ انطلاقاً من عدم وجود دليل نصي على ذلك، وناقش في الحكم بالحرمة، حاملاً بعنف بعد ذلك على أساس علم أصول الفقه وجذره، هو المحدث البحرياني في «الحدائق»^(٢)، وقد واجه البحرياني بعد ذلك اعترافات شديدة، إلى حدّ أن السيد العاملي، صاحب «مفتاح الكرامة»، اعتبر أن كلمات صاحب الحدائق في هذا الموضوع من مصاديق الضلال، حيث يقول: «ومن الضلال المحسن، الذي يجب إتلافه على مذهب الشهيد الثاني، كلام صاحب الحدائق في المسألة في آخر عبارته، حيث افترى على أصحابنا وأساطين مذهبنا بأنهم اتبعوا في تدوين الأصول استحساناً»^(٣).

تحديد موضوع البحث

من نتائج فقدان النص الصريح في ما يتعلق بالحكم الفقهي لكتب الضلال تلك الاختلافات التي وقعت بين الفقهاء حول موضوع التحرير الموجود هنا، حيث وقع

(١) تحرير الوسيلة ١: ٤٩٨.

(٢) الحدائق الناضرة ١٨: ١٤٢.

(٣) مفتاح الكرامة ٤: ٦٣.

الاختلاف في تفسير كلمة «الضلال» في العنوان؟ فقد استخدمت في معاني عدة، منها:

١ - الضلالة مقابل الهدایة؛ وعليه فالكتب الضالة هي تلك الكتب التي صنفت لإضلal الناس، حتى لو اشتغلت على مطالب وأفكار صحيحة حقة.

٢ - الضلال بمعنى الباطل في مقابل الحق؛ فأيّ كتاب يحتوي أموراً باطلة يُحسب من كتب الضلال، فإذا كان هناك كتاب يستوعب جملة أفكار، لكنها لا تقوم على استدلال صحيح، أو لا فائدة تعود منها، فإنه يعدّ من كتب الضلال، وهو مشمول للأحكام المترتبة على هذه الكتب، حتى لو لم يترتب في الخارج أيّ ضلال وإضلal بسبب هذه الكتاب؛ بحيث وقف القراء على جوانب الباطل فيه.

إذا أخذنا بالمعنى الأوّل المتقدم - أي الضلال مقابل الهدایة - سوف يطرح بحث آخر في هذه المسألة حيث، وهو أيّ من هذين النوعين للضلال هو المراد هنا؟ النوع الأوّل: أن يكون هدف الكاتب هو إضلal الآخرين.

النوع الثاني: أن يقع الإضلal خارجاً على أرض الواقع، رغم أن غرض الكاتب لم يكن ذلك.

١. كلمات الفقهاء في تبيين مفهوم «الضلال»

يقول السيد محمد جواد العاملي في «مفتاح الكرامة»: «... المدار على اختلاف الأغراض والمقاصد وترتبط المصالح والمفاسد، فما وضع أو حفظ للاستدلال على تقوية الضلال الإسلامي أو الإيماني أو الضلال المخالف للحكم الشرعي الثابت بالدليل القطعي، يجب إتلافه من غير ضمان»، ثم مير بين الكتب التي تكتفي بذكر الأحكام دون استدلال - مثل كتب الفقه والحديث عند غير الشيعة - وتلك التي تكون من النوع المتقدّم أعلاه، فالحكم مختلف فيما، من هنا؛ يحكم بإتلاف المجموعة الأولى المتقدّمة أعلاه وجوباً، فيما يكون حكم المجموعة الثانية هو حرمة حفظها واستنساخها^(١).

(١) مفتاح الكرامة ٤: ٦٣.

ويكتب المغفور له النراقي في بيان المراد من الكتب الضالة، فيقول: «المراد بالضلال ما خالف الحق، كما يخالف الضروري، أو بحسب علم المكلف خاصة، وأما ما خالفه بحسب ظنه فلا»^(١).

ويكتب الشيخ الأنصاري في «المكاسب» - بعد الإشارة إلى ضرورة تنقیح عنوان البحث - فيقول: «فلا بد من تنقیح هذا العنوان، وأن المراد بالضلال ما يكون باطلًا في نفسه، فالمراد الكتب المشتملة على المطالب الباطلة؛ أو أن المراد به مقابل الهدایة، فيحتمل أن يراد بكتبه ما وضع لحصول الضلال، وأن يُراد ما أوجب الضلال وإن كانت مطالبها حقة، كبعض كتب العرفاء والحكماء»^(٢).

أما صاحب الجوادر فوضع عنوان «الرشاد» مقابل عنوان الضلال، وبهذا أدخل في عنوان كتب الضلال تمام الكتب غير المفيدة^(٣).

وكما لاحظنا فإن نظرية السيد جواد العاملي، والشيخ محمد حسن النجفي - فيما ينسبه إلى أستاذه كاشف الغطاء - من أنها التي «وضعت للاستدلال على تقوية الضلال»^(٤)، تستدعي إقحام الفرد نفسه من وراء تأليف الكتاب أو حفظه؛ لأن الدافع له تأثير خاص على بلورة مفهوم كتب الضلال.

أما على أساس نظرية الشيخ الأنصاري، والتركيز على تأثيرات الكتاب على المجتمع، فلا أهمية أساسية لد الواقع الفرد، إنما المهم تلك الآثار الخارجية للفعل.

وأما على أساس نظرية صاحب الجوادر فال مهم هو طبيعة الشيء المكتوب، هل هو مفيد أم غير مفيد؟، بصرف النظر عن الواقع والتأثيرات.

(١) مستند الشيعة ١٤: ١٥٧.

(٢) المكاسب المحرمة: ٣٠.

(٣) جواهر الكلام ٢٢: ٥٨.

(٤) مفتاح الكرامة ٤: ٦٣؛ وجواهر الكلام ٢٢: ٥٨.

من هنا ييدو لنا - قبل أي حكم أو تقييم مسبقين - أنه من الضروري دراسة الأدلة والمستندات بدقة، حتى نتمكن - عبرها - من تحديد الشروط والقيود اللاحقة للحكم هنا، أو دائرته ونطاقه، فتكون واضحةً أمامنا.

٢ . دائرة الموضوع وسعنته

تحديد دائرة البحث ونطاقه من الموضوعات الأساسية الأخرى هنا، والتي قد تحرّك مسیر البحث أحياناً من المجال الخارج - ديني إلى النطاق الداخل - ديني، وأحياناً إلى النطاق المذهبي الداخلي الخاص، والمقصود أنه بعد البحث في مورد الضلاله ومعناها الدقيق يتوجه السؤال التالي: إلى أي مدى يطال هذا المفهوم؟ وإلى أين يصل؟ فهل يختص بالكتب العقائدية، ولا يخاطي إطار أصول الأديان، أم أنه يستوعب الفرق والمذاهب والمدارس الكلامية أيضاً؟

إن دراسة حركة فتاوى الفقهاء وأدلتهم هنا تفضي إلى الاقتناع بعدم اختصاص هذا البحث بالنطاق الخارج - ديني، أي إطار ما هو خارج الأديان، ولا سيما أن هناك مفردات وعنوانين استند إليها بعضهم وردت في هذا الموضوع، مثل عنوان «البدعة» في كلمات الشهيد وسائر الفقهاء، فهذا كله يدعم فرضية عدم انحصار البحث بنطاق الخارج - ديني.

ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل تخطى بعض الفقهاء - مثل صاحب الجواهر^(١) وصاحب مفتاح الكرامة^(٢) - هذه الدائرة، ليطال الموضوع عندهم الاختلافات الفقهية والاجتهادية، مستخدمين عبارة «الضلال» في حق بعض النظريات والأراء الفقهية لعلماء كبار، مثل: الشهيد الأول، وصاحب الحدائق.

من هذا كله يغدو من المناسب في سياق تحديد البحث، ومع الأخذ بالأدلة

(١) جواهر الكلام ١١: ١٧٤.

(٢) مفتاح الكرامة ٤: ٦٢.

والعمومات، وعدم الخروج عن دائتها ومفاداتها، والأخذ بعين الاعتبار أيضاً البعد التعليلي في هذا الموضوع، الذي يغلب عليه طابع الحيلولة دون تزلزل إيمان الناس وعقائد أفراد المجتمع... من هذا كله يجب الحذر الشديد كي لا يصل الاجتهاد القائم على أساس حيوية الفقه وحركتيه إلى طريق مسدود بجدار تهمة الضلال والإضلal، وهو ما يؤدي بدوره إلى خسارة الكثير من الحلول المقدمة لفككهة معضلات المجتمع ومشكلاته، والتي طالما قدمها فقهاء كبار، مثل: المحقق الأردبيلي، والشهيد الأول، والميرزا الشيرازي، والإمام الخميني؛ بحجة عناوين الضلال، وأمثال ذلك، وهو ما يحير علينا - لو حصل - مفاسد أعظم، وضلالات أوسع، وسيؤدي - في ما يؤدي - إلى التنفر من الدين، والانزجار منه، والاصطدام بالمنغلقات في الكثير من القضايا الاجتماعية في الإسلام.

هذا كله سيبدل حركة ترغيب الناس ودعوتها إلى الإسلام - وهي الحركة التي بذل رسول الله ﷺ تمام وجوده في سبيلها - إلى حركة أخرى مخالفة لها؛ وذلك أنه بمرور الزمان، وظهور المستجدات والمستحدثات من المسائل، وتطور البشر في المجالات المادية المختلفة، إلى جانب الرشد العقلاي، وال الحاجة إلى آليات جديدة في مجال البحث الديني، تتولد ضرورة لإعادة النظر في بعض الأحكام التي غالب على أدلةها توافق الفقهاء، دون وجود نصوص شرعية صحيحة، ومن الواضح أن عنوان البدعة، والضلال، والإضلal، والتأثير السلبي على عقائد الناس وإيمانهم، ونحوها من العناوين، ستتشكل وسيلة للحيلولة دون البحث والتحقيق في هذا المجال.

متعلق الحكم

البحث عن متعلق الحكم أحد الأبحاث الأساسية في قضية «كتب الضلال»، بمعنى أنه بماذا تتعلق الحرمة المذكورة في كلمات الفقهاء حول الكتب الضالة؟ وذلك أن الذي يظهر من كلمات الفقهاء - أصحاب الفتوى - يرتبط بشكل أكبر بمسألة حفظ كتب

الضلال، مثل ما يظهر من الشيخ المفید في «المقنة»^(١)، وابن البراج في «المذهب»^(٢)، والمحقق الحلي في «شرائع الإسلام»^(٣)، والعلامة الحلي في «تذكرة الفقهاء»^(٤)، والمرحوم النراقي في «مستند الشيعة»^(٥)، والمحقق الأرديبلي في «جمع الفائدة»^(٦).

وقد حكم أغلب هؤلاء الفقهاء بحرمة المعاملات المالية والإنتاج المالي عبر هذا الطريق، أما المسائل المهمة، مثل: تأليف هذا النوع من الكتب، ومطالعتها، ونشرها أو توزيعها، فنجد لها حضوراً أقل في كلمات الفقهاء، وربما لوضوح الحرمة لم يذكر بعض الفقهاء هذه الأمور.

لكن - مع ذلك كله - لا بد من البحث في عدة جوانب، هي على الترتيب: ١ - الإيجاد والتأليف. ٢ - الحفظ والرعاية. ٣ - المطالعة. ٤ - النشر والتوزيع. ٥ - التعليم والتدريس.

وحيث إن كلمات الفقهاء، على مستوى الأدلة والشواهد، قد جاءت ضمن حديثهم عن مسألة الحفظ والرعاية للكتب الضالة؛ لهذا لن نراعي الترتيب المتقدم للموضوعات، بل سنشرع في مسألة الحفظ ورعاية كتب الضلال أولاً.

المسألة الأولى: كتب الضلال؛ الحفظ والرعاية

أ. النظريات والأراء

هناك نظريات مختلفة في حفظ كتب الضلال؛ فبعض الفقهاء لا يرى ذلك حراماً

(١) المقنة: ٩٠.

(٢) المذهب: ١: ٣٦٥.

(٣) شرائع الإسلام: ٩٦.

(٤) تذكرة الفقهاء: ١: ٥٨٢.

(٥) مستند الشيعة: ١٤: ١٥٧.

(٦) مجمع الفائدة والبرهان: ٨: ٧٥.

ويذكره بصراحة ووضوح، مستثنياً حالة ترتب الفساد على ذلك، فإذا ترتب الفساد حرم الحفظ، جاء في كتاب «المكاسب»: «وقد تحصل من ذلك أن حفظ كتب الضلال لا يحرم، إلا من حيث ترتب مفسدة الضلالة قطعاً أو احتمالاً قريباً^(١)، بل بعض آخر - كالمحقق الكركي - يرى وجود كثير من الفوائد المترتبة على حفظ كتب الضلال، حيث يقول: «والحق أن فوائده كثيرة»^(٢).

ويمكن القول: إن أغلب الذين قبلوا بحرمة كتب الضلال لم يشكوا في حرمة حفظها ورعايتها؛ فقد ادعى العلامة الحلي في «منتهى المطلب» نفي الخلاف عن حرمة الحفظ؛ فقال: «ويحرم حفظ كتب الضلال ونسخها لغير النقض أو الحاجة عليهم، بلا خلاف»^(٣)، ونفي الخلاف هذا في كلمات العلامة سرعان ما تحول تدريجياً فيما بعد إلى ادعاء الإجماع؛ حيث يقول صاحب «الرياض» في هذا المجال: «وعليه الإجماع عن ظاهر «المنتهى»»^(٤).

بـ. أدلة القائلين بحرمة حفظ كتب الضلال، قراءة ونقد

١ . المستند القرآني

الآلية الأولى: آية تجنب لها الحديث

جرى التمسّك - في سياق أدلة حرمة حفظ كتب الضلال - بالآلية السادسة من سورة لقمان؛ حيث تقول: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لُؤْلُؤاً هُزُراً وَيَتَخَذَهَا هُزُراً أَوْ لِئَكَ لُؤْلُؤاً هُزُراً أَوْ لِئَكَ هُزُراً أُولَئِكَ هُمْ عَذَابٌ مُّهِمِّ﴾ (لقمان: ٦).

فقد جاءت هذه الآية في كلمات الشيخ الأنصاري بوصفها دليلاً على الحرمة هنا،

(١) المكاسب: ٣٠.

(٢) جامع المقاديد: ٤: ٢٦.

(٣) منتهى المطلب: ٢: ١٠١٣.

(٤) رياض المسائل ١: ٥٠٣.

ولعله يمكن القول: إن عدمة الدليل، والدليل العمدة، على حرمة حفظ كتب الضلال هو هذه الآية الشريفة، مع الأخذ بعين الاعتبار شأن نزولها في ابن الحارث، الذي سعى للسفر إلى إيران في عهد النبي الأكرم ﷺ لتهيئة كتب الأساطير، وإعادة إنتاجها في الوسط العربي في الجزيرة العربية، هادفاً بذلك الوقوف بوجه هداية القرآن الكريم^(١).

كيفية الاستدلال، ووقفة نقدية

تقريب الاستدلال بهذه الآية الشريفة - بصورة إجمالية - هو أنها جعلت شراء لهو الحديث، والكلام الفارغ الخالي من الفائدة والأساس؛ لأجل الإضلal، موجباً لاستحقاق العذاب، والشراء هنا يعني مطلق السلطة والاستيلاء المنجر إلى الضلالة. وفي نهاية المطاف أيّ كتاب مشتمل على موضوعات باطلة، ويكتب بهدف إضلal الآخرين، يستدعي عذاباً من هذا النوع، وحفظه حرام ومحظوظ عند الله تعالى. ولتشريح الاستدلال هنا نحتاج لتفسير وتحليل بعض المفردات الواردة في الآية الشريفة:

أ - «اشراء»: وتعني الشراء، لكن لا شك أنه لا خصوصية للشراء هنا؛ لأن ملاك الذهن هو مطلق السلطة (الإضلal) التي تكون في جهة الضلال، والشاملة لكل نشاط يضع بين يدي الإنسان «لهو الحديث»، ولا أهمية - مع الغرض - لكيفية إدارة المضلّل لحركة الإضلal ووسائله.

ب - «لهو الحديث»: تعني هذه الكلمة - كما جاء في التفاسير - الكلام الباطل، والغناء أيضاً، والمقصود منها هنا - مع الأخذ بعين الاعتبار أسباب النزول - هو الأساطير والكلام الذي لا أساس له^(٢).

ج - «لُيُضَلّ»: وهي مضارع باب الإفعال، وهي ظاهرة في حصول الإضلal عن

(١) مجمع البيان ٨: ٧٦.

(٢) الميزان ١٦: ٢٠٩.

قصد وإرادة مسبقين، بمعنى أن يشتري شيئاً أو يوفر كلاماً باطلأً بقصد إضلال الغير، واللام في **﴿ليُضل﴾** هي لام التعليل أو الغاية، وكلاهما يعنيان قصد الفاعل وإرادته. وعليه؛ فإذا صنف شخص كتاباً لا بهدف الإضلال، بل بقصد المداية، حتى لو التبس الأمر عليه في التحديد الميداني للقضية، فهو جاهل قاصر، وليس مشمولاً لعنوان: «من يشتري له الحديث **ليُضل﴾**؟ وبهذا القيد تخرج عن شمول التعليل الموجود في الآية تمام الكتب الاستدلالية التي ألفت لتحكيم وتوثيق النظريات والأسس، ولم يكن غرض المؤلف منها الإضلال.

بل إن ضرورة تحقق الإضلال - من جهة أخرى - ثابتة أيضاً هنا؛ إذ في غير هذه الحال لن يكون فعل الفاعل سوى تحجياً على المولى، الأمر الذي يدرجه في القبح الفاعلي، لا الفعلي.

د- «**سبيل الله**»: يرى العالمة الطباطبائي أن سياق الآية يستدعي أن يكون المراد من **﴿سبيل الله﴾** هو القرآن الكريم^(١).

وتعبير **﴿سبيل الله﴾** في هذه الآية، مع ملاحظة شأن النزول في مورد القرآن الكريم، يعني تلك الضلالة التي تواجه القرآن الكريم، وتقابل طريق الأنبياء والنبي الأكرم صلوات الله عليه والإسلام، فهنا يجب مواجهة هذه الضلالة وإخراجها من حلبة الصراع؛ لأن تطهير العقول من صدأ الخرافات يظل أمراً ضرورياً للإرشاد إلى سبيل الله، برفع الحوائل التي يضعها المضللون لمنع وصول إشعاعات النور القرآني وإشراقاته، وهذا هو ما تعطيه الآية الشريفة.

إن ما يستبطنه هذا القيد في الآية يتناسب مع تبريرات وتفسيرات حكم العقل بلزموم قلع مادة الفساد، مما سنبئنه لاحقاً بعون الله.

هـ- «**بغير علم**»: توهم بعضهم أن المقصود من **﴿بغير علم﴾** أن يصدر هذا الفعل

(١) المصدر نفسه: ٢٠٨

من فاعله عن جهل، فترتب عليه أحكام من يفعل الفعل عن علم، وقد غفل هذا البعض عن عدم إمكانية توجّه الخطاب للجاهل، أو أن الحرمة لا تكون منجزةً في مورده، ولا يقبل أن يرد عليه عنوان «عذاب مهين»؛ لأن تكليف الجاهل تكليفٌ بما لا يطاق، ومعاقبته لا يمكن الجمع بينها وبين قبح العقاب بلا بيان، وهذا كلام برهاني لا يقاومه أي نصّ أو ظهور يقدم مفهوماً آخر، وكما يقال: «النص لا يقاوم البرهان».

من هنا فلا بدّ من البحث عن تفسير آخر؛ والذي يبدو لنا أن قيد «**غير علم**» يعني بدون وعي، بل عن هوى وسفاهة، حيث يُقدم الفاعل على إضلال الناس منطلقاً من سفاهته وهواد وميله، بل إن هذا المعنى الذي قدّمناه أكثر انسجاماً مع ظاهر الآية.

و - «يَتَخَذِّلُهَا هَزْوًا»: المراد بهذه الكلمة السخرية بسبيل الله؛ بحيث يكون هدف الفاعل من «**هو الحديث**» الإنفاس من مكانة القرآن المجيد، حتى يضعه إلى جانب كتب الأباطيل والأساطير والخرافات، ومثل هذا الشخص يستحق العذاب بلا نقاش، كما أن عمله هذا سيكون حراماً.

ونستنتج مما تقدم أن هناك شرطاً آخر - غير كون الهدف من الفعل إضلال الآخرين - وهو أن يكون الغرض السخرية والاستهزاء بالقرآن الكريم، ومنهج النبي الأكرم ﷺ في هداية البشر.

ز - «لَهُمْ عَذَابٌ مَهِينٌ»: تعدّ هذه الجملة من القرائن الدالة على لزوم حصول القصد والدافع من الفاعل؛ فإن العقل عندما يرى في بعض الأفراد عدم وجود مسوغ لجازاتهم وإنزال العقاب بهم فإن موقفه هذا سيجعل هذه الفقرة في آخر الآية قرينةً وشاهدأً على خروج هؤلاء عن دائرة الدلالة، حتى لو كانت الفقرات السابقة - بعمومها أو إطلاقها - تستوعب هؤلاء الأفراد، وهذا معناه أنه لو استظهر من بعض كلمات الآية الكريمة، مثل: «**مَنْ يَشْتَرِي لُؤْلُؤَ الْحَدِيثِ لِيُضْلِلَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ**» (القمان: ٦)، شمول العذاب لكل من يشتري هذه الكتب، مهما كان هدفه وقصده، وسواء كان ذلك منه عن علم وإدراك لما يفعل أم لم يكن، إلا أن ملاحظة قاعدة قبح العقاب بلا

بيان تعطينا حصاراً للعذاب بمن يقدم على الفعل عن معرفة وقصد، فإذا لم يهدى بفعله هذا الإضلal والاستهزاء، وإنما أراد تقديم الفوائد من شرائه وبيعه وحفظه هذا النوع من الكتب، فمثل هذا الشخص لا يكون مشمولاً للإطلاق أو العموم المخترن في الآية الشريفة.

وبعد دراسة فقرات هذه الآية الشريفة، يظهر من مجموع ما تقدم أن القيود المذكورة في الآية، ومناسبات الحكم والموضوع، والمتفاهم العرفي منها، تدلّ بأجمعها على حرمة حفظ «هو الحديث» بأنواعه، وكذلك تعليمه، وتعلّمه، ونشره، وهو كل كتاب باطل أعدّ لإضلال الناس.

وقد نقول: إنه لا خصوصية لعنوان «هو الحديث»، لكن قيد **﴿لِيُضَل﴾** يعدّ غايةً وتعليقًا مسبباً لاستحقاق العذاب؛ من هنا فالكتب التي تتصف - فقط - بأنها من «هو الحديث»، إلا أنها لم توضع في سياق الإضلal عن «سبيل الله»، لا يلحقها حكم الحرمة، تماماً كما يرى العلامة الحلي أن كتب الأمثال والحكايات، المشمولة لسبب نزول الآية، جائزه، وليس بحرام؛ حيث يقول: «لا بأس بالأمثال والحكايات وما وقع وضعه على ألسن العجمات»^(١).

يضاف إلى ذلك أن الكاتب يجب أن يكون قصده من وراء الكتاب إضلال الناس؛ إذ لو كان الملاك هو الواقع الخارجي للإضلal، دون أي تدخل لغرض حافظ الكتاب؛ فإن الكثير من الكتب الفلسفية، المحتوية على مضمون عالي، ستدرج في دائرة كتب الضلال؛ إذ بعضها مضلل فعلاً، بل قد ندخل القرآن الكريم - نعوذ بالله - في هذه الدائرة أيضاً؛ لأنه يوجب الضلالة لمن يواجه مشكلة في فهمه؛ مع أن القرآن جاء لهدایة الإنسان، قال تعالى: **﴿هُدَىٰ لِلْمُتَّقِينَ﴾** (البقرة: ٢)، لكن في بعض الأحيان قد يكون القارئ أو السامع ضعيفاً في الفهم والاستيعاب، إلى جانب وجود مناخ محاط به،

(١) تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٥.

قد يلعبان - ضعف الفهم ووجود المناخ - دوراً في حرف فكره؛ فيما مؤلف الكتاب يعتبرها جزءاً من أغراضه الرئيسة، وعلى سبيل المثال: استند بعضهم إلى قوله تعالى: ﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ...﴾ (النساء: ٩٥) للحكم بجواز اغتيال بعض الشخصيات، مثل: شهداء المحراب؛ أو ما حصل في تاريخ الإسلام من التمسك بآية: ﴿إِنَّ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (يوسف: ٤٠) في مقابل القرآن الناطق: على عَلَيْهِ السَّلَامُ، حيث قال عَلَيْهِ السَّلَامُ حول هذه الآية: «كلمة حق يراد بها الباطل»^(١)، كما أنه تم الأخذ بآية: ﴿رَبُّ لَا تَدَرُّ عَلَى الْأَرْضِ مِنْ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾ (نوح: ٢٦) للحكم بقتل شيعة على عَلَيْهِ السَّلَامُ، بل وممارسة ذلك؛ لأن الخوارج كانوا يعتبرون أن أتباع الإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ صاروا كفاراً بقبولهم التحكيم.

الآية الثانية: آية اجتناب قول الزور

قال سبحانه: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأُوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (الحج: ٣٠). استند الشيخ الأنصاري^(٢)، والمحقق النجفي^(٣)، وغيرهما، إلى هذه الآية لإثبات حرمة كتب الضلال؛ وذلك باعتبار هذه الكتب من مصاديق قول الزور المأمورين بالاجتناب عنه. يقول صاحب الجواهر: «يستفاد حرمته أيضاً مما دلّ على وجوب اجتناب قول الزور».

وحيث يرى الشيخ الأنصاري أن ترتب الإضلال خارجاً ركنٌ أساس في حرمة كتب الضلال، لم ير الاستدلال بهذه الآية الكريمة صحيحاً، وهي التي فسرت بالقول الباطل، والعادات الخرافية التي كانت بين العرب في الجزيرة، كما يقرّ بذلك المفسرون^(٤)، من هنا اعتبر الأنصاري أن التمسك بهذه الآية لإثبات الحرمة هنا تمسك

(١) نهج البلاغة ٤: ٤٥.

(٢) المكاسب: ٢٩.

(٣) جواهر الكلام ٢٢: ٥٧.

(٤) الميزان ١: ٣٧٢.

بدليل أخص من المدعى؛ إذ حتى لو قبلنا بتفسير «الزور» بمعنى الباطل، وعنونه كتب الضلال بعنوان الباطل، إلا أن قول الزور عنوانٌ يشمل بعض الباطل، ولا يستوعب النصوص والمصنفات المكتوبة.

وإذا رأينا أن الاجتناب عن «القول الباطل» يستوعب الاجتناب عن «المكتوب الباطل»، فإنه مع ذلك يظل الأمر مختصاً بإنتاج أثر فكري باطل، أو قبوله والأخذ به، ولا يشمل حفظه ورعايته.

أما على نظرية صاحب «الجواهر» في تفسير الضلال فنحن - إضافة إلى الإشكالات المتقدمة - مضطرون لتوسيعة دائرة الحرمة إلى حدّ لا يمكن لأيّ فقيه الالتزام به.

الآية الثالثة: آية الافتراء والكذب على الله تعالى

قال تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَكَفَىٰ بِهِ إِثْمًا مُّبِينًا﴾ (النساء: ٥٠). استدلّ صاحب الجواهر^(١) - في ما استدلّ به هنا - بهذه الآية الكريمة، لكن طريقة الاستدلال غير واضحة؛ ولعلّ المراد أن كتب الضلال من مصاديق «الافتراء على الله»، مما يعني أنه يجب اجتنابها.

وفي هذه الحال يرد عليه: إن هذه الآية - كسابقتها - في مقام الحديث عن إيجاد القول الزور والافتراء على الله، أي هي عن إحداث الكذب عليه سبحانه، أما لو وقع هذا الكذب أو الافتراء فماذا نفعل معه؟ هل نحرقه بالنار أم نحفظه عندنا؟ فهذا ما يسكت عنه هذا الدليل.

الآية الرابعة: آية النهي عن النسبة إلى الله سبحانه

قال تبارك وتعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ (البقرة: ٧٩). استدلّ بهذه الآية أيضاً صاحب «الجواهر»، منفرداً بذلك^(٢)، وكيفية الاستدلال هنا

(١) جواهر الكلام: ٢٢: ٥٧.

(٢) جواهر الكلام: ٢٢: ٥٦.

كحال الاستدلال بالأية السابقة، غير مبين ولا واضح، ولعل مقصوده أن الوعيد، الذي جاء في الآية عذاباً لمن يكتب كتب الضلال، يدل على مبغوضية هذه الكتابات، الأمر الذي يؤدي - في نهاية المطاف - إلى تحرير حفظ هذه الكتب ورعايتها.

والجواب عن هذا الاستدلال واضح أيضاً؛ لأن العذاب المتوعّد به من نصيب الكاتب الذي يكتب كتب الضلال ناسباً إليها إلى الله تعالى، مثل كتب التوراة والإنجيل المحرفة؛ فإن المحرفين ينسبون كلها إلى الله سبحانه، ووفقاً لذلك تكون قد اتبعنا - في تحليلنا - نظرية صاحب «الجواهر» نفسه في تفسير الضلال والضلالة.

أما في حالة عدم نسبة كاتب الكتاب هذا الكتاب إلى الله تعالى فإن الآية لم توضح حكمه، بل هي ساكتة عن هذا الموضوع، وبتعبير آخر مصطلح: ليست الآية في مقام البيان من هذه الناحية، وبهذا اتضح - أيضاً - عدم إمكانية الأخذ بنظرية صاحب «الجواهر» في تفسير الضلال.

الآية الخامسة: آية حرمة الإعانة على الإثم

قال عزّ من قائل: «وَلَا تَعَاوِنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدُوانِ» (المائدة: ٢).

يعد النهي عن التعاون على الإثم أحد الأدلة الأخرى التي استند إليها لتحرير حفظ كتب الضلال، وذلك بتقرير أن معصية الإضلal تتحقق من خلال حفظ كتب الضلال، هذا معناه أن حفظها حرام.

وقد اعتمد صاحب الرياض على هذا الدليل، وقال: «مع أن فيه نوعاً لإعانة على الإثم»^(١).

لكن صاحب «مستند الشيعة» اعتبر أن الاستناد إلى هذا الدليل استدلالٌ بما هو أخصّ من المدعى، وقال: «والتمسّك بحرمة المعاونة على الإثم غير مطرد»^(٢).

(١) رياض المسائل ١: ٥٠٣.

(٢) مستند الشيعة ١٤: ١٥٧.

والذي يبدو أن الإعانة الفعلية مربوطة بالقصد، ومحتملة بما إذا أقدم الشخص على مساعدة آخر بهدف تحقق المعصية، وفي مورد حفظ كتب الضلال لا يتم التحرير إلا إذا حفظ الإنسان هذا الكتاب قاصداً من ذلك إضلال الآخرين، وفي غير هذه الحال - كما إذا حفظه لترسيخ أفكاره الشخصية، أو كتبه هداية الآخرين، وكان مخططاً في فهمه، وقاصرًا في اجتهاده - لا يكون مشمولاً للإعانة؛ حيث لا تتحقق للإثم حينئذ، حتى يكون حفظ هذه الكتب إعانةً على الإثم والمعصية.

٢ . مستند السنة الشريفية

أ . روایة تحف العقول

«... وكل منهي عنه مما يتقرّب به لغير الله، أو يقوى به الكفر والشرك...»^(١).

استدل بهذه الرواية النراقي^(٢)، وصاحب «مفتاح الكرامة»^(٣)، وصاحب «الجواهر»^(٤)، والشيخ مرتضى الأنصاري^(٥).

تبين هذه الرواية أمراً أساسياً وقاعدة عامة كلية، وهي أن أي شيء يبعث على تقوية الكفر والشرك، أو على إضعاف الحق، فهو حرام، وحفظ كتب الضلال باعث على تقوية الكفر والشرك وإضعاف الحق، مما يتبع عنه حرمة حفظ هذه الكتب، بل إن الرواية نفسها تتحدث أيضاً عن حرمة الإمساك والحفظ.

ونكتفي - للجواب عن هذا الاستدلال بهذه الرواية - بما ذكره المحقق الإيرواني،

(١) تحف العقول: ٢٤٥؛ ووسائل الشيعة ١٧: ٨٣، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٢،

. ١ ح

(٢) مستند الشيعة ١٤: ١٥٧.

(٣) مفتاح الكرامة ٤: ٦٢.

(٤) جواهر الكلام ٢٢: ٥٨.

(٥) المكاسب: ٢٩.

حيث قال: «هذه الرواية مخدوشة بالإرسال، وعدم اعتماء أصحاب الجوامع بنقلها، مع بُعد عدم اطّلاعهم عليها، مع ما هي عليه - في متنها - من القلق والاضطراب، وقد اشتبهت في التشقيق والتفسير كتب المصنّفين، والاعتماد عليها - ما لم تُعَضَّد بمعارضٍ خارجية - مشكُّلٌ»^(١).

ب. رواية عبد الملك بن أعين

يقول عبد الملك بن أعين: قلت لأبي عبد الله عَلَيْهِ الْمَسْكَنَةُ: إني قد ابتليت بهذا العلم، فأريد الحاجة، فإذا نظرت في الطالع، ورأيت الطالع الشرّ، جلست ولم أذهب فيها، وإذا رأيت طالع الخير ذهبت في الحاجة، فقال لي: «تفضي؟» قلت: نعم، قال: «أحرق كتبك»^(٢). وقد استدلّ الشيخ الأنصاري بهذه الرواية^(٣).

وآلية الاستدلال بهذه الرواية تقوم على أن أمر الإمام بإحراق الكتب الباعثة على ضلال السائل يدلّ على أنّ أيّ شيء يؤدي إلى الضلال يجب إحراقه وإتلافه وإعدامه، ولا يجوز حفظه، ومع أن مورد الرواية هو علم النجوم، إلا أنها تسرى إلى مورد بحثنا - وهو حفظ كتب الضلال - بتنقيح المناط وإلغاء الخصوصية.

ويمكن الجواب عن هذا الاستدلال بالقول:

أولاً: إن إثبات وجوب إتلاف الكتب قائم على مولوية أمر الإمام في الرواية، تماماً كما اعتبر الشيخ الأنصاري الحرمة هنا مبنيةً على مولوية الأمر بالإحراق، وأنه لا إرشادية في البين، وهذا أمرٌ صعب؛ لأن الإمام أراد بها قال أن يخلص السائل من الحكم طبقاً للنجوم، وقد قال الأنصاري: «بناءً على أن الأمر للوجوب دون الإرشاد»^(٤).

(١) حاشية المكاسب ١: ١٧.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٣٧، كتاب الحج، أبواب آداب السفر، باب ١٤، ح ١.

(٣) المكاسب: ٢٩.

(٤) المصدر نفسه.

ولحن الرواية هنا يقوّي البُعد الإرشادي فيها؛ لأن السائل عندما عرض المشكلة، لخصها في ابتلائه بالحكم على أساس النجوم، والإمام كالطبيب يسأل مريضه عن أن قضاءه هذا وحكمه كان على أساس هذه الكتب أو هذا العلم أم لا، وعندما سمع الجواب الإيجابي من السائل أوصاه بحرق كتبه، وهذا هو اللحن الإرشادي الذي يستخدمه الطبيب في معالجة مرضاه، وليس لساناً مولوياً وأمراً يصدر من العالى إلى من تحت يده، حتى يستنتج منه الوجوب.

ثانياً: لقد ذكر الإمام أنه إذا كان السائل يحكم على أساس هذه الكتب فليحرقها، وتفصيل الإمام معناه - مفهومياً - أنه لو لم يحكم على أساسها لم يكن حفظها - في حد نفسه - حراماً.

ج . رواية أبي عبيدة الحذاء

«... من علّم بباب ضلال كان عليه مثل أوزار من عمل به...»^(١).

وقد استدل المحقق التراقي بهذه الرواية^(٢).

وطريقة الاستدلال بهذه الرواية واضحة، والأوضح منها الإشكال عليها؛ وذلك أن الحديث مرتب بالتعليم والتدرис، ولا يشمل سوى أولئك الذين يرّجون الضلال عبر هذا الطريق. إذَا فترويج الضلال الذي يستدعي متابعةً من الناس هو سبب الحرمة؛ لهذا لا يستفاد من هذه الرواية حرمة حفظ كتب الضلال؛ لأن حفظها يسبق تعليمها، وأحياناً يكون بعد التعليم والتدرис.

د . رواية الأمر بالقاء التوراة

ينقل العلامة الحلي رواية تقول: «خرج رسول الله ﷺ [عليه السلام] يوماً إلى المسجد وفي يد عمر شيء من التوراة، فأمره بلقائها، وقال: لو كان موسى وعيسى عليهما السلام حيين لما

(١) وسائل الشيعة ١٦: ١٧٥، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، باب ١٦، ح ٢.

(٢) مستند الشيعة ١٤: ١٥٧.

وسعها إلا ابْنَاعِي»^(١).

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية أن أمر النبي ﷺ بإلقاء بعض الكتب، مثل: التوراة والإنجيل، وتركها، إنما هو لعنة عنصر الإضلال الموجود فيها، وهذا بنفسه دليل على أن أي كتاب مُضلل لا بد من إلقائه بعيداً، ومن ثم فحفظ هذه الكتب يكون حراماً.

لكن يفهم من هذه الرواية أنه إذا كانت التوراة والإنجيل سبباً لعدم اتباع النبي الأعظم، و摩جّبة للانحراف عن سبيله، لزم رميها جانياً، وإلا فلا مانع منها.

والجدير ذكره أن عنوان التوراة والإنجيل - بوصفهما كتابين سماويين لشريعتين سابقتين منسوختين - يمنع عن إلغاء الخصوصية فيها، ويحول دون تسرية الحكم إلى الموارد المشابهة.

علمًا أن الرواية مرسلة، لا سند لها.

٣. المرجع العقلي في نظرية التحرير

كانت الأدلة العقلية من ضمن الأدلة التي تمسّك بها الفقهاء في مجال تحرير حفظ كتب الضلال، أو وجوب إتلافها، حيث نجد - بشكل أو باخر - ظهوراً لهذه الأدلة في ثنيا كلّيات أكثرهم، بل إن بعضهم - مثل المغفور له السيد أحمد الخواني رحمه الله - اعتبر أن أهم الأدلة هنا هو حكم العقل^(٢).

لقد اعتمد هنا على لزوم قلع مادة الفساد، ودفع الضرر المحتمل، ولزوم دفع المنكر،

(١) نهاية الإحکام ٢: ٤٧١ ، والجدير ذكره أن الوارد في هذا الكتاب مكان: «خرج رسول الله»، «خرج علي عليه السلام»؛ والظاهر أنه اشتباہ من الناسخ، والشاهد على ذلك، نقل هذا الحديث بعينه في «تذكرة الفقهاء» عن النبي صلوات الله عليه وسلم، بل إن متن الحديث دليل واضح على هذا الاشتباہ أيضاً. فانظر: تذكرة الفقهاء ٩: ٣٩، مسألة: ٢٣٤ .

(٢) جامع المدارك ٣: ٢١ .

وبح الإعانة على المعصية، بوصفها وجوهاً عقلية دالة على تحريم حفظ ونشر وتوزيع كتب الضلال، من هنا كان من الضروري دراسة هذه الأدلة وكيفية الاستدلال بها، ثم إخضاعها للتقسيم؛ لتحديد مدى صحتها من سقمهما، بهدف إعادة قراءة موقعها في بحثنا هنا.

وبما أن أوجبة بعض هذه الوجوه، مثل: دليل قبح الإعانة على الإثم، قد تم التعرض لها واتضح في ما سبق من أبحاث سنركز على الأدلة العقلية العمدة والرئيسة في هذا البحث؛ لتسجيل أوجبة عليها.

أ . دليل لزوم قلع مادة الفساد

اعتبر أصحاب هذا الاستدلال أن كتب الضلال تمثل مادة الفساد؛ من حيث إضافتها إلى تضليل المجتمع، وعليه يمكن الاستناد إلى القاعدة الكلية العامة: «لزوم قلع مادة الفساد ودفع الظلم»، وتطبيقاتها على كتب الضلال؛ لإثبات وجوب إتلافها. وقد كان السيد الخوئي من الذين ناقشوا الاستدلال بهذا البرهان العقلي؛ حيث قال: «فيرد عليه أنه لا دليل على وجوب دفع الظلم في جميع الموارد، وإلا لوجب على الله، وعلى الأنبياء والأوصياء، الممانعة عن الظلم تكوييناً»^(١).

ولتوسيع ملاحظته نقول: بعد أن يدرك العقل قبح الظلم يغدو الاستدلال على وجوب إتلاف مادة الفساد؛ لإثبات حرمة حفظ أو وجوب إتلاف كتب الضلال، قائماً على مقدّمتين:

الصغرى: إن حفظ كتب الضلال (مادة الفساد) ظلمٌ.

الكبرى: إن دفع الظلم وقلعه واجب بحكم العقل.

ونتيجة ذلك: وجوب إتلاف كتب الضلال ودفع ظلمها.

والسيد الخوئي ناقش في كبرى الدليل هنا، معتبراً أن لازم الوجوب العقلي بدفع

(١) مصباح الفقاہة ١ : ٢٥٤

الظلم والفساد هو وجوب أن يمنع الله وأنبياؤه وأوصياؤه الظلم تكويناً؛ لأن الوجوب العقلي يشمل تمام العقلاء، ومن بينهم رئيس العقلاء، ومن التبعات الفاسدة واللوازم الباطلة لهذا الوجوب العقلي المدّعى هو المنع التكويني - بمعنى الجبر وسلب قدرة الإنسان -، مع أن هذا العالم هو عالم الإرادة والاختيار الإنساني، والإنسان لن يسلب فيه الإرادة أبداً، قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كُفُورًا﴾ (الإنسان: ٣).

والجواب الآخر هنا على هذا الاستدلال هو أننا حتى لو قبلنا حكم العقل بلزوم قلع مادة الفساد، وأن ترك ذلك قبيح، إلا أننا نقطع بأن هذا الحكم ليس نافذاً في تمام الموارد، وإنما هو على صلة بالفساد العام، الباعث على وقوع الخلل في النظام الحيادي وفي أركان المجتمع، مثل: العفة، والأمن العام، وعقائد المجتمع، أما في ما يخص بضعة كتب أو نشريات، لا تصل إلى مستوى بعد العام للمجتمع، فإنه لا يمكننا إصدار مثل هذا الحكم، نعم لو كان نشر مثل هذه الكتب واسعاً جداً لحقه الحكم المذكور، وهذا يعني أن هذا الحكم لا يلحق كتب الضلال بما هي في نفسها.

والدليل على ذلك أن العقل يميّز بين الفساد العام - مما أسلفناه - وغيره؛ فإنّ هذا النوع من القضايا من خصوصيات العقل التي لا بدّ أن يُسأل العقل نفسه عنها.

وإذا قبلنا بحكم العقل في أصل الموضوع هنا فإن كيفية مواجهة الظلم والفساد لا بدّ أن يُرجع فيها إلى العقل أيضاً كي يحدّدها لنا؛ وعليه فتوضيّر دفع مادة الفساد بالإلغاء التكويني للأوراق والكتب والأغلفة تدخل في شؤون الفهم العقلي للموضوع؛ إذ الجواب عن الشبهات بأساليب مختلفة، وإقامة الحجج والأدلة، يعدّان - من وجهة نظر العقل - من أفضل أساليب مواجهة كتب الضلال، ومن ثمّ دفع الظلم والفساد، وليس السبيل الوحيد للمواجهة منحصرًا في إتلاف الكتب وإعدامها من الوجود.

ب . دليل لزوم دفع المنكر

برهان وجوب دفع المنكر كان - هو الآخر - أحد الأدلة التي ذكرت لوجوب إتلاف

كتب الضلال، أو حرمة حفظها.

ولا بدّ - في سياق عرض كيفية الاستدلال هنا - من القبول أولاً بأن كتب الضلال تعدّ من المنكر، وأن العقل يحكم بوجوب دفع المنكر، ومع ذلك فإنّ هذا الدليل يحتاج أيضاً إلى عدة مقدمات أخرى؛ إذ بدونها سيظلّ ناقصاً، وهي:

المقدمة الأولى: دفع المنكر واجب.

المقدمة الثانية: الرفع والدفع واحد، أو بحكم الواحد، عند العقل.

النتيجة: رفع المنكر واجب أيضاً.

لكن يجابت أولاً: كما يلاحظ فإنه بعد إثبات المقدمة الأولى (دفع المنكر واجب) لا بدّ من إثبات الادعاء القائل بأن العقل لا يرى امتيازاً بين رفع المنكر، الراجع إلى ما بعد وقوعه، ودفع المنكر، الراجع إلى ما قبل الواقع، وأنه يرى الدفع كالرفع واجبين، مع أن الرفع يقع في مرحلة العمل، فيما يقع الثاني في مرحلة التصميم واتخاذ القرار، وعلى فرض وجود دليل في مورد الرفع على جواز التصرف في ما يرجع إلى الآخرين (وقد أثبتنا - في موضعه - عدم وجود مثل هذا الدليل) إلا أنه لا يوجد أي دليل محكم في مورد التصميم واتخاذ القرار على نقض الحدود، وثبتت الحق في التصرف في أموال الآخرين (الأمر الذي ثبتت حرمتُه بأدلة محكمة).

ثانياً: على فرض الإقرار بوجود وجوب عقلي على رفع المنكر إلا أن الشيء الجديري بالتأمل هنا هو أن كتب الضلال ليست منكراً في حد نفسها، وإنما هي مما يتربّ عليه المنكر، فالكتاب وحفظه ليس منكراً، وإنما هو شيء يمكن توظيفه في السوء والمنكر، ولا يوجد عندنا دليل على لزوم دفع مثل هذه الأمور.

ثالثاً: إذا اعتقد شخص بمحتوى الكتاب، وعمل على أساس ذلك، وتلقاه بوصفه أمراً معروفاً، وليس منكراً، فلا دليل عندنا على معاقبة مثل هذا الشخص، ومن ثم لا دليل على لزوم الدفع هنا، اللهم إلا في بعض الموارد التي علمنا فيها من مذاق الشارع أنه لا يرضى بوقوعها مطلقاً خارجاً، وهذا الأمر غير متوفّر في تمام كتب الضلال،

فالدليل هنا أخصّ من المدعى.

رابعاً: إن تمام الإشكالات التي عرضناها عند الحديث عن حكم العقل بلزوم قلع مادة الفساد تجربة في هذا الدليل أيضاً، الذي يعدّ - بشكل من الأشكال - عين الدليل المتقدم، مثل: هل أن السبيل الحصري لرفع المنكر هو تحريم حفظ كتب الضلال، أو وجوب إتلافها وإفنائهما؟!

٤ . دليل الإجماع أو نفي الخلاف

كان العلامة الحلي في كتاب «متهى المطلب» أول من ادعى نفي الخلاف عن تحريم حفظ ورعاية كتب الضلال، وكذلك استنساخها، حيث قال: «ويحرم حفظ كتب الضلال ونسخها لغير النقض أو الحجة عليهم، بلا خلاف»^(١).

ويقول المحقق الأردبيلي: «قد يكون إجماعياً أيضاً، يفهم عن «المتهي»^(٢)، ويبين صاحب «الرياض» بقوله: «وعليه الإجماع عن ظاهر «المتهي»^(٣)، أن كلام العلامة الحلي ظاهر في الإجماع، وبهذا عبر صاحب «الرياض» عن ادعاء العلامة نفي الخلاف بالإجماع.

وفي مقابل هؤلاء خالف المحدث البحرياني هذا الإجماع، منكراً - من الأساس - مثل هذه الأحكام التأسيسية، ومدعياً أنها استندت إلى بعض التعلييلات غير الصائبة^(٤). ولا يمكن اعتبار كلام المحدث البحرياني صحيحًا؛ لأن أساس الاجتهاد في هذه الأمور صحيح، وإنما لو كان المفترض الحكم طبقاً لوجود نص صريح فقط فإن عدد الأحكام الصادرة سيكون محدوداً على الأصابع، ولأن ذلك إلى سدّ باب الاجتهاد.

(١) متهى المطلب ٢: ١٠١٣.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٧٦.

(٣) رياض المسائل ١: ٥٠٣.

(٤) الحدائق الناصرة ١: ١٤٢.

وقفة نقدية مع دليل الأجماع

من هنا فالجواب عن الإجماع في مسألتنا يكون كالتالي:
أولاًً: لا إجماع - أساساً - في هذه المسألة، والتعبير الأول جاء بنفي الخلاف، وقد استنتج منه استنتاجاً وجود إجماع.
ثانياً: مع وجود مدارك محددة للفتاوى هنا فلا فائدة من هذا الإجماع، بل سيكون مدركيّاً لا قيمة له، وبدراسة مدارك الفتوى لا نعود بحاجة إلى عقد بحث مستقل في الإجماع هنا، ولا معنى لذلك.

أدلة أخرى على نظرية التحرير

تصادفنا في كتب الفقه - بشكل أو باخر، هنا وهناك - بعض الأدلة الأخرى التي استند إليها، ونشير إليها هنا أيضاً.

١ . حفظ كتب الضلال دليلاً على الرضا بمحتوياتها

جاء هذا الدليل في كلمات المحقق الأردني^(١)، وصاحب «مفتاح الكرامة»^(٢)، حيث يقول الأردني: «وأن حفظها ونسخها ينبع عن الرضا بالعمل والاعتقاد بها فيه». إلا أنه من الواضح أنه لا ملازمة بين الحفظ والرضا بالمحظى أو العمل والاعتقاد بها فيه، فما أكثر الذين يكرهون مضمون كتابٍ ما إلا أنهم يحتفظون به في بيوتهم، ولذا فهذا الدليل خاص بحالة ما إذا حكى الحفظ عن الرضا؛ لسبب أو لآخر، وإلا فلا يمكن جعل مطلق الحفظ دليلاً على الرضا أبداً.

الشبهة الأخرى هنا حول حرمة الرضا بالعمل، فهل هذه الحرمة ثابتة، أم أنها تحكمي فقط عن خبث الباطن والتبيح الفاعلي، وما لم يصدر من الشخص هذا العمل فلا توجد

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٧٥.

(٢) مفتاح الكرامة ٤: ٦٢.

حرمة تلجمه؟

٢ . اشتغال كتب الضلال على البدعة

ذهب الشهيد في «الدروس»^(١)، والمحقق الأرديلي في «مجمع الفائدة»^(٢)، والمغفور له السيد جواد العاملي في «مفتاح الكرامة»^(٣)، بذكرهم العنوان أعلاه في بحث كتب الضلال، إلى أن هذه الكتب يجب دفعها من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فضمن تعداده للأدلة المحرّمة في هذا البحث ذكر المحقق الأرديلي «اشتغال كتب الضلال على البدعة» كواحد من هذه الأدلة، فقال: «ولعل دليل التحرير... ، وأنها مشتملة على البدعة، ويجب رفعها من باب النهي عن المنكر».

ولكن يُجَاب أولاً: جاء في تعريف البدعة أنها إحداث معتقد، أو عادة، أو ديانة، في مجال الدين، لم يرد به شيء في القرآن وسنة النبي والأئمة^(٤)، ويطلق السيد المرتضى عنوان «البدعة» على إنفاس أو زيادة أمر في الدين من طقوس أو...^(٥).

ومع الأخذ بعين الاعتبار هذا التعريف يكون التمسك بدليل البدعة ووجوب رفعها تمسّكاً بالدليل الأخصّ من المدعى، لأن الكثير جداً من كتب الضلال ليس بدعةً، وكتابها لا يكتبهما بوصفه معارضًا للدين.

اللهم إلا أن يُنْحَصَّ هذا الدليل بكتاب البدعة، ولا سيما أن الشهيد الأول في «الدروس» وضع كتاب البدعة إلى جانب كتاب الضلال، حيث قال: «يحرم نسخ الكتب المنسوبة، وتعلّمها، وكتب أهل الضلال والبدع، إلا لحاجة من نقض أو حجة أو

(١) الدروس الشرعية: ٣٢٦.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ٨: ٧٥.

(٣) مفتاح الكرامة: ٤: ٦٢.

(٤) دائرة المعارف «تشيّع»: ٣: ١٤٥.

(٥) المصدر نفسه، نقلًا عن الحدود والحقائق.

تقية».

وإذا كان العطف هنا تفسيرياً، أي كان تفسيراً لكتب الضلال، فإن دليله هنا سيواجه مشكلة، أما لو كان من باب ذكر الخاص بعد العام، وكان دليل التحرير ناظراً للبدعة، لا للضلال، فإن المشكلة سترتفع تلقائياً.

أما في ما يخصّ كلمات المحقق الأردني، حيث قال: «... وأنها مشتملة على البدعة، ويجب رفعها من باب النهي عن المنكر» فيناقش بأنه في حال اشتغال هذه الكتب على البدعة يجب أن نبحث في أنه إذا اشتمل كتاب على فكرة حرام هل حفظ هذا الكتاب بأكمله يكون حراماً أم أن المحرّم هو حفظ ذاك القسم الخاص بالبدعة؟

ثانياً: الذي نراه أن هناك فرقاً بين النهي عن المنكر من جهة ورفع المنكر وإنكاره من جهة أخرى، فالنهي هو الحيلولة - فقط - عن صدور المنكر من خلال الكلام واللسان، ولا يجوز التصرف في أموال الآخرين وأنفسهم بحجّة هذا العنوان إطلاقاً^(١).

وفي خاتمة المطاف نقول: كل ما قلناه في التعليق على قضية رفع المنكر سابقاً يجري هنا أيضاً.

٣ . وجوب مواجهة أهل الضلال

أحد الأدلة التي استند إليها صاحب «الجواهر» فقط هنا هو دليل وجوب الجهاد مع أهل الضلال، حيث قال: «ويستفاد أيضاً ما دلّ على وجوب جهاد أهل الضلال وإضعافهم بكلّ ما يمكن»^(٢)، شارحاً طريقة الاستدلال بهذا الدليل بعد ذلك بالقول: «ضرورة معلومية كون المراد من ذلك تدمير مذهبهم بتدمير أهله، وبالأولى ما يقتضي قوّته». ويجاب عن هذا الاستدلال بأن بحث الجهاد الابتدائي وفلسفته وكيفية مارسته - مع الأخذ بعين الاعتبار مجموعة الشر - وط المأوخة فيه، مثل: حضور الإمام

(١) لمزيد من الاطلاع انظر: الفقه والحياة، بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٢) جواهر الكلام :٢٢ :٥٧.

المعصوم عليه السلام، وتحصيل الإذن منه - ليس أمراً واضحاً بالنسبة إلينا نحن اليوم في عصر- الغيبة فهل هدف الجهاد هو رفع المowanع أمام تبليغ الإسلام، أم رفع الظلم، أم كسر- شوكة غير المسلم وإيادة المذاهب والأديان الأخرى؟ فتمام هذه الأمور فرضيات متعددة تجعل الدافع الرئيس للحرب في الإسلام غير واضح بالنسبة إلينا، بل تلقي عليه حالة من الإبهام والغموض، من هنا فالاولوية المذكورة في كلام المحقق النجفي غير واضحة، بل تواجه مشكلة حقيقة.

ومع الغضّ عما تقدم إذا كان حفظ الكتب على علاقة مباشرة بتقوية الكفار وأهل الضلال، وقبلنا بذلك وبأنّ كل ما يقوّي أو يتصل بتقوية هؤلاء يجب منعه، فإن القبول بهذه التبيّنة ليس بالأمر بالصعب، إلا أن هذا الارتباط غير واضح على إطلاقه، زماناً ومكاناً ومورداً وحالة، فليس هذا هو السبيل الوحيد في تمام الأمكنة والأزمنة للحيلولة دون تقوية الكفار وأهل الضلال، فما دام يمكن مواجهة أهل الضلال بالحجّة والجدال والمناظرة؛ لإثبات بطلان أفكارهم، واستخدام المنهج المنطقي المانع عن إضلال المجتمع، فإن استخدام الأساليب المتقدمة يوهم فرض العقائد ومنع حرية العقيدة والبيان، وهو أمر غير جائز.

واللطيف أن صاحب «الجوواهر» اعتبر في نهاية بحثه أن أكثر كتب المخالفين والمملل الفاسدة تعدّ تالفةً بعد نقضها من قبل أصحابنا، وهذا معناه أنه اعتبر أن البحث والمناظرة والنقض والاحتجاج عليهم هو بمثابة إتلاف لأفكارهم، ولا يرى أن الإتلاف، الذي يعني إعدام الوجود المادي للكتب، واجباً^(١).

نتيجة البحث في حفظ كتب الضلال

توصلنا - بعد البحث في الأدلة المعروضة من جانب الفقهاء، وعدم كفايتها - إلى أن

(١) جواهر الكلام: ٢٢: ٥٩.

حفظ كتب الضلال ليس بحرام، إلا إذا كان حفظها موجباً، على نحو القطع واليقين أو على نحو الاحتمال القوي، لترتب الضلالة خارجاً، فهنا يُبني على حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، ولا سيما في المحتمل جداً، ويحكم بحرمة حفظ كتب الضلال ورعايتها.

المسألة الثانية: مطالعة كتب الضلال

يصرّح صاحب «الجواهر» وغيره بأن مطالعة كتب الضلال حرام، ويضعها - إلى جانب تدريس هذه الكتب - متعلقاً للنهي، فيقول: «بل يحرم مطالعتها وتدريسها»^(١). لكن مع الالتفات إلى سعة عنوان «كتب الضلال» عند المحقق النجفي، بحيث تشمل كل كتاب غير مفيد، يجب حظر الكثير جداً من المكتبات العامة وصفوف الدراسة وما إلى ذلك.

إلا أنه يجب الانتباه إلى أنه عندما يكون معنى الضلال هو الانحراف عن المسير الذي جاء الأنبياء الإلهيون لهذاية البشر إليه، كما قال تعالى: ﴿لِيُضْلِلَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذُهَا هُزُواً﴾ (لقمان: ٦)، فإن المطالعة تصبح محظورةً عندما يُكتب الكتاب بهدف إضلال الناس، قاصداً مؤلفه ذلك، ويكون في الكتاب احتمال التأثير في عقائد الناس وأفكارها.

من هنا يذهب صاحب «الرياض» إلى أن الذي لا يطمئن بثباته، بل يحتمل أن يقع تحت تأثير كتب الضلال، لا يجوز له مراجعتها؛ لوجوب دفع الضرر المحتمل^(٢). ومع ذلك كله نجد بعض الآيات^(٣) والروايات^(٤)، الأمارة بالبحث والتدبر والتفكير

(١) المصدر نفسه: ٥٨.

(٢) رياض المسائل ١: ٥٠٣.

(٣) ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ (الزمر: ١٧ - ١٨).

(٤) «ولك حق المسألة» [نهج البلاغة، الخطبة: ١٦٢].

والتأمل والتفتیش، والرغبة في ذلك، تبعث على مطالعة أيّ كتاب أو مصنف، وتحيز مطالعته بهذا الغرض.

لكن يُحِبَّ عن ذلك بأن الأمَّر بالتفكير والبحث لاختيار دين أو مذهب قائمٌ على أساس الاختيار، ومنع مطالعة كتب الضلال أمرٌ مرتبط بما بعد اختيار المعتقد، أي عندما يختار الإنسان معتقداته على أساسٍ واعٍ وحرّ فهنا يحكم العقل؛ من باب لزوم دفع الضرر المحتمل، ولا سيما في المحتملات الحائزه على أهمية خاصة، بحيث يكون الاحتمال الضعيف فيها منجزاً، يحكم العقل بلزوم الاجتناب عن كل ما يبعث على الضلاله والزيغ والوقوع في الهملة.

المسألة الثالثة: تأليف كتب الضلال

يحرِّم تأليف وتدوين الكتب التي يترتب عليها الفساد والضلال على نحو العلم، أو ضمن الحدّ المعتبر من الاحتمال، وهذه الحرمة ثبتت طبقاً للأدلة التالية:

الدليل الأوّل: جريان الأولوية القطعية، وذلك أن تأليف مثل هذه الكتب التي تفضي إلى تلاشي الإيمان، ونحوه الاعتقادات، وتتصدع قيمة الدين، أكبر مفسدةٍ وخطراً في الشرع المقدس من بعض المقدمات التي منعت عنها الشريعة، تماماً كما جاء في بعض الروايات من تحريم زراعة ما يستخرج منه الخمر بقصد الحصول عليها^(١)، أو صناعة المجسمات والأصنام للعبادة، وقد جاء في كلام صاحب «الجواهر» ما نصّه: «بل هي أولى حينئذ بالحرمة من هيأكل العبادة المبتدةعة»^(٢).

الدليل الثاني: إن هذا العمل - التأليف والتصنيف - من المصاديق البارزة للإعانة على الإثم.

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٤، ٢٢٥، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٥٥، ح ٣، ٤، ٥.

(٢) جواهر الكلام ٢٢: ٥٦.

الدليل الثالث: إذا حكمنا بحرمة حفظ كتب الضلال؛ ففي كل مورد حكمنا فيه بذلك يصبح إيجاد هذه الكتب حراماً بطريق أولى، وإتلافها واجباً؛ وذلك أنه إذا كان حفظ كتاب حراماً فإن إدانته وإيجاده سيكون حراماً أيضاً، فعندما يكون تنظيف المسجد من النجاسة واجباً فإن تنطيس المسجد سيكون حراماً قطعاً، وعندما يكون النهي عن المنكر واجباً فإن إيجاد المنكر في المجتمع سيكون حراماً بطريق أولى.

الدليل الرابع: إن التأليف والتدوين من جانب من لا يعتقد بهذه الكتب يعدّ إغراء بالجهل، وهو ما يحكم العقل بقبحه، كما يمنع عنه الشرع أيضاً.

ويتبين من ملاحظة ما تقدم بدهة الحكم بحرمة تأليف كتب الضلال، ولعله لوضوح هذا المطلب لم يبحث فيه الفقهاء، وركزوا دراساتهم على ما يخص كتب الضلال بعد تأليفها وتدوينها، كالحفظ ونحوه.

ولا يفوتنا أنه إذا لم يرتب إضلال على الكتب المؤلفة، ولو بسبب ضعف قلم مؤلفها، ووضوح بطلان مضمونها، فمن بعيد أن يحكم بالحرمة حينئذ، ويكتفى في ذلك بجريان التجري والقبح الفاعلي، والذم واللوم في حق المؤلف فقط.

المسألة الرابعة: النشر والتوزيع

لا شك أن أحد الدوافع الرئيسية لحكم الفقهاء صريحاً بحرمة حفظ كتب الضلال ووجوب إتلافها، هو الحيلولة دون انتشار هذه الكتب وشياعها في المجتمع، ففي السابق كان الاستنساخ هو الوسيلة الوحيدة للنشر، من هنا حرم الفقهاء أي نوع من التعامل الاقتصادي في هذا المجال، واعتبروا الناتج والربح منه غير شرعي أيضاً.

وفي هذا المضمار يشير صاحب «مفتاح الكرامة» لفتوى عدّة من الفقهاء، فيقول: «قد صرّح في «السرائر» في موضع منها، «والشرايع»، «والنافع»، «والإرشاد»، «وشرحه»، «واللمعة»، «والتنقیح»، «وإيضاح النافع»، «وجامع المقاصد»، «ومايسیة»، «والمسالك»، «والروضة»، «ومجمع البرهان»، وغيرها، بحرمة حفظ كتب الضلال

ونسخها»^(١).

وبملاحظة الأدلة والمدارك المتوفرة نجد أن القدر الجامع والقاسم المشترك بينها جيئاً هو لزوم الحيلولة أمام ما يبعث على الضلال ويطيح بالمعتقدات؛ فإن حفظ الأصول العقائدية الدينية هو الهدف الأساس لإرسال الرسل، وإنزال الكتب الإلهية والسماوية، وقد بذلت في هذا السبيل طاقات وجهود تفوق حدّ القدرة والمكنته، وعانياً أولياء الدين ورجاله والعلماء والفقهاء، من المرحوم الكليني إلى الإمام الخميني، الكثير من ألوان القهر والحرمان والسجن والتعذيب والإبعاد والنفي، وعليه فحرمة نشر هذه الأفكار التي تضعضع وتزيل عقائد الناس وإيمانهم أصبح من أن تحتاج إلى استدلال، ولا سيما من جانب أولئك العارفين والمطلعين على العنصر الإصلاحي في الكتاب؛ إذ في ذلك إغراءً بالجهل أيضاً، وإضلال الآخرين من أكبر مصاديقه، ومع الأخذ بعين الاعتبار الآثار الناجمة عن نشر مثل ذلك في المجتمع والفساد المترتبة على ذلك كيف يمكن عدم الحكم بالحرمة، مع كون الشارع المقدس ييدي حساسيةً عالية في حالات تترتب عليها مفاسد أقلّ؟

المسألة الخامسة: التعليم والتدريس

يقول المحقق النراقي حول حرمة تعليم كتب الضلال وتدريسيها: «المعروف من مذهب الأصحاب، بلا خلاف بينهم»^(٢).

ويمكن استنتاج هذا الأمر، قبل النراقي، من كلمات العلامة الحلي في «متهى المطلب»، حيث قال: «ويحرم حفظ كتب الضلال ونسخها لغير النقض والحججة عليهم، بلا خلاف، وكذا يحرم نسخ التوراة والإنجيل وتعليمها، وأخذ الأجرة على ذكر كلمة؛ لأن في ذلك مساعدةً على الحق وتنمية الباطل، ولا خلاف فيه»^(٣).

(١) مفتاح الكرامة ٤: ٦٢.

(٢) مستند الشيعة ٢: ٣٤٦.

(٣) متهى المطلب ٢: ١٠١٣.

كما وضع المحقق النجفي - صاحب «الجواهر» - كلاماً من المطالعة والتدرис إلى جانب بعضها بعضاً في كونها متعلقة للحرمة^(١).

ولاشك أن تعليم كتب الضلال وتدريسها من مصاديق الإضلal؛ إذ لو لم نقبل العلاقة بين الحفظ والإضلal إلا أن الارتباط بين التعليم والإضلal أمر لا يمكن إنكاره، وقد ورد في الرواية التصريح بذلك، عندما قالت: «من علّم بباب ضلال...».

النتيجة النهائية

إنَّ تمام الجهات، التي جعلها الفقهاء العظام متعلقة للحرمة في هذا البحث، مقيدة – بشكل من الأشكال – بترتيب الفساد، ولو شركنا في ترتيب الفساد كان الأمر جائزًا في العناوين التي سبق بحثها.

ولو ترتتب على حفظ كتب الضلال أو مطالعتها أو تعليمها أو تدريسها منفعة ومصلحة فمن الطبيعي أن تخرج عن الحرمة والنهي، وتصبح جائزةً حينئذ.

وقد ذكر المحقق السبزواري بعض منافع حفظ كتب الضلال، حين قال: «الظاهر أنه لو كان الغرض الاطلاع على المذاهب والأراء؛ ليكون على بصيرة في تمييز الصحيح من الفاسد، أو يكون الغرض منه الإعانة على التحقيق...، وغير ذلك من الأغراض الصحيحة، لم يكن عليه بأس»^(٢).

ومن البديهي أنه عندما يدور حكمُ مدار المصالح والمفاسد، بحيث يخضع لمجال التحول والتغيير والزيادة والنقصان، ويتأثر بالظروف الزمانية والمكانية، فلن يعود من الممكن حينئذ إصدار حكم قاطع و دائم، فلا بد هنا من دراسة المصالح والمفاسد في مورد الحفظ والرعاية، أو الإتلاف والإلحاء، أو التعليم والتدرис، كي يتخذ موقفٌ هنا أو هناك.

(١) جواهر الكلام: ٢٢: ٥٦.

(٢) كفاية الأحكام: ٨٨.

والذي يمكن الوصول إليه، طبقاً لذاق الشارع، مع الأخذ بالأيات والروايات، ويحكم به أيضاً العقل السليم، أن الحكم في بحثنا هنا دون ملاحظة حالة إضلال المجتمع وسقوطه في مهلكة الانحراف حكم قبيح غير صائب، وأن هذا الحكم حينئذٍ سيكون واحداً في تمام الأزمنة والأمكنة والظروف والأحوال.

لكن كيف يمكن حماية المجتمع من الضلال والزيغ؟ وما هي السبل لذلك؟ وكيف يمكن الحفاظ على عقائد الناس وعلى الأحكام الإلهية؟ هل يكون ذلك بحرق الكتب والمجلات وكسر الأقلام وقطع الألسن أم بترويج العقائد الحقة الصحيحة وخلق توازن في المناخ الثقافي العام للمجتمع، بحيث يقطع الطريق - عبر المنطق والاستدلال - على مروجي العقائد الباطلة؟

يقول الشهيد الكبير السيد محمد حسين البهشتى: «إن إعمال القوة والقهر للحلولة دون النشريات التي تخوض مواجهةً فكرية مع الإسلام ليس أمراً ذا فائدة، بحسب التجربة العينية الميدانية، وطبقاً للدراسات التي قمنا بها، بل إن المنع عبر القوة يضرّ بالإسلام أيضاً»^(١).

إن رفع أرضية التلوك والانحراف في المجتمع وظيفة تتوافق مع العقل والنقل، ولا يمكن؛ بحجة حرية الإنسان في الاختيار، الاستسلام لإيجاد الفساد الأخلاقي والعقidi في المجتمع.

إنّ وجوب محاربة الفساد وقلع جذوره في المجتمع لا يعني إعدام تمام أرضياته ومناخاته، فمثلاً: الانحرافات الجنسية يجب مواجهتها تارةً عبر تسهيل أمر الزواج وتوفير مقوماته للجيل الصاعد؛ وأخرى من خلال مواجهة حاسمة مع مظاهر الفاحشة والبغاء؛ وثالثة عبر إعمال القوانين الدينية المتصلة بالحدود والتعزيرات.

هذا كله أمر واضح؛ لكن هل يعني هذا - وبحجة مواجهة الفساد - قتل كل زان

(١) مشروح مذكرة مجلس برسي نهائي قانون أساسي: ١٧٢٩ .

وزانية، وإفشاء وجود الزناة في المجتمع؟ أو قطع الأعضاء التناسلية للذكور والإإناث
للحيلولة دون حصول الزنا بين الناس؟

إذاً فالذى يجب أن يلتفت إليه مسبقاً ويعاد النظر فيه هو نوع وطريقة مواجهة
العقائد المخالفة؛ لأن منع نشر وتوزيع ومطالعة الأعمال الفكرية والكتابية لآخرين لا
يجوز أن يكون بحيث يوهم أن الإسلام يتولّ بأساليب العنف والقسوة، وهذا
يستخدم وسائل الإفشاء المادي للأعمال الفكرية لآخرين؛ بسبب افتقاده المنطق
والأدلة، وعجزه عن المواجهة الفكرية.

المشاركة السياسية في الدولة الإسلامية

قراءة في الحريات الاعتقادية والسياسية والحزبية

د. داود فيرحي^(*)

ترجمة: الشيخ موسى ضاهر

المقدمة

إنّ المشاركة السياسية، وإن كانت في شكلها الحالي مرتبطة بالعصر الحديث، يمكن رؤية انعكاسات مختلفة لها في الحضارات الماضية كذلك، بل إنّ بعض الكتاب الغربيين المعاصرين يعتقدون - وبناءً على معطيات ودلائل موجودة لديهم - بأنّ المشاركة السياسية في اليونان القديمة كانت أهمّ بدرجات مما هي عليه اليوم في الغرب المعاصر. وبلحاظ ما كانت تملكه من عناصر خاصة، فإنّها كانت على تضادٍ ذاتيٍ مع الديكتاتورية والإستبداد.

هذه الطائفة من الكتاب التي ترى في اليونان القديم مثلاً أعلى للحياة السياسية - وفي سياق انتقاد التوجّه الحالي لتجربة الغرب على الصعيد الثقافي والسياسي - تتحدث بأسلوب محبطٍ جدّاً عن مسألة «الإنحطاط» في العقل الغربي^(۱).

(*) أستاذ مساعد في كلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة طهران.

(۱) بعنوان أنموذج راجع كتاب: Hannah Arabul “The Chsis in Culture; Between Past and Facture”

في المجال الحضاري للإسلام، يسعى بعض النقاد أيضاً، من أمثال «برهان غليون»، وفي سياق الحديث عن «مجتمع المشاركة» في صدر الإسلام، و«الروح التعددية» للتعاليم الإسلامية، من أجل أن يوضحوا استحالة وجود هذا الفكر الأصيل (المشاركة والتعددية)، في ظل السياسات السلطوية والدول الاستبدادية^(١).

في نظر هذه الفتنة من الكتاب، ولأسباب متعددة تبين لنا، وفي بحث آخر، أنه تمت الاستعاضة تدريجياً عن «الحرية الإسلامية» بـ«مركزية القرار الحكومي»؛ ومن الممكن من خلال تحليل مسار هذا «الانحطاط» والانحرافات في القراءات الدينية المنشورة منه، تسهيل العودة إلى الأصالة الإسلامية.

المشاركة السياسية، لا سيما في أبعادها التنافسية، تظهر دائماً - ولسبب فني وعملي - في قالب التعددية السياسية. فتبعاً لما أثبته «روبرت دول»، تعدّ المشاركة السياسية من قبل الأغلبية الساحقة لأفراد الشعب أمراً غير ممكن؛ فأفراد المجتمع لا يتصرفون على نحوٍ واحد في ما يتعلق بالأمور السياسية: بعض منهم يتّخذ موقفاً حيادياً، وعدد آخر يشارك بنحوٍ انتفاعيٍّ، وغالباً - من دون أي نوعٍ من المنافسة الفعالة - ما يكون أفرادهتابعين في حركتهم. فقط عدد قليل وجماعة صغيرة هم الذين ينخرطون بنحو كامل في الأمور السياسية. ويرى «دول» أنَّ هذه الفتنة الثالثة - والتي يسمّيها بفتنة «الناشطين السياسيين» - هي الفتنة الوحيدة التي تستحق البحث بشأنها^(٢).

هذه الفتنة، وبسبلٍ متنوعة منها الإنتاج الإيديولوجي، والقيادة السياسية، وحتى بناء التشكيلات والمؤسسات المناسبة، تدفع الفئات الشعبية والجماعات الكثيرة نحو تبنيِّ مواقفها ودعم رؤاها وتوجّهاتها^(٣).

(Meddlesex England: Penguin Book Ltd. 1964). PP. 197 - 2270

(١) برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، بيروت مؤسسة التربية، ص. ٢٠٧، ١٩٨٦ م.

R.Dahl. Poluarchy. Op cit, PP124-183.(٢)

.ibid (٣)

وبالإضافة إلى التحليل المعرفي الإنساني المذكور، فمن ناحية الحياة التنظيمية والعوامل الإجتماعية، فإنّ فئة محدودة من الشعب يمكنهم أن يؤدوا دوراً في الحياة السياسية.

بناءً عليه، فالحديث عن المشاركة السياسية، وإن كان ممكناً على مستوى النظرية، ليس أمراً قابلاً للتحقق بشكل واسع من الناحية العملية^(١). ولهذا السبب نفسه، يتحول كُلّ حديث عن المشاركة السياسية إلى نوعٍ من الحديث عن البلورالية والتعددية السياسية. في الأسطر التالية يتم التعرض لبحث التعددية السياسية في إطار الحكومة الإسلامية.

الإسلام والتعددية السياسية

بحث الكتاب المعاصرون - من الذين تحدثوا عن التعددية السياسية - هذه المسألة ضمن دائرتين مهمتين: الأولى، في دائرة الثقافات والاعتقادات. والأخرى، في دائرة المجتمع والسياسة^(٢).

وكما يوضح «دول» فإنّ التعددية الإجتماعية - السياسية تقوم دائماً على أساس التعددية الثقافية - الاعتقادية، والتي يمثل الدين جزءاً أساسياً منها.

بناءً عليه، السؤال الأساسي لهذه المقالة هو البحث في العلاقة أو النسبة التي من المحمّل أن تكون موجودة أو ملحوظة في ما بين التعاليم الإسلامية والدائرةتين المشار إليهما أعلاه.

من المسلم به أنّ ارتباط الدين والسياسة قد عُدَّ - كما يشير التاريخ الماضي وواقع المجتمعات الإسلامية - أمراً واجباً ولازماً بالنسبة لجميع المسلمين. لكن هل توجد وراء هذا الارتباط نظرية مشخصة في السياسة الدينية، أعمّ من القرآن الكريم أو السنة

(١) برتران بدديد، توسعه سياسي، ص. ٢٨، ترجمة: أحمد نقيب زاده، طهران، قومس ١٣٧٦ هـ.ش.

(٢) عبدالكريم سروش، صراطهای مستقیم، مجله کیان، العدد ٣٦، تیر ماه ١٣٦٧ هـ.ش.

أو الفقه الإسلامي، أو أنه لا توجد أي نظرية متكاملة وشاملة في شأن الإمامة والسياسة الإسلامية، وكل النظريات الفقهية كانت بصدق المطابقة بين السياسة – بعنوانها أمراً عرفيًّا – وتقييدها بقيم الدين الإسلامي، أو أن بعض النظريات «الفقهية» يعدّ السياسة أمراً شرعياً، بعضها الآخر يراها أمراً عرفيًّا؟

بناءً على الفرض الأول المحتمل، أي التصور القائل بوجود تعريف موحد «للدولة الإسلامية»، سوف يكون غرّض الباحث في مسألة المشاركة السياسية مناقشة العلاقة بين هذا التعريف المشار إليه وبين الواجبات المترتبة على التعدّدية.

لكن بناءً على الإحتمالين: الثاني والثالث، ما يهمُّ الباحث والمحقق هو العلاقة بين التعدّدية وبين المباني الفقهية والكلامية المتعدّدة، والتي تشكّلت في نظريات مختلفة، وعلى أساس قراءات وتفسيرات خاصة عن الإسلام.

وعلى كل حال، تؤكّد جميع المذاهب والفرق الإسلامية – أو أغلبيتها الساحقة – على وجوب القيادة والنظام السياسي، غير أنَّ الاتفاق على هذا الأمر لا يعني أبداً الإجماع على نظرية واحدة بشأن السياسة وبشأن «الدولة الإسلامية». ومن أبرز الشواهد على عدم وجود مثل هكذا نظرية، هو الاختلاف الحاصل بين المذاهب الإسلامية بشأن تعريف الإمامة أو الخلافة الإسلامية؛ الشيعة يعْدُون مسألة القيادة الإسلامية أمراً منصوصاً ومنصباً من قبل النبي ﷺ ، حيث قد تحقّقت في أناس صالحين أو أئمة معصومين من سلالة النبي ﷺ .

في المقابل يرى الخوارج، لا سيما «الأباضية» منهم، وخلافاً لمعتقدات الشيعة، أنَّ الإمامة والقيادة قابلة للانطباق على كل فرد مسلم ومؤمن وعاقل، بقطع النظر عن نسبة وقبيلته^(١). وقد نُقل عن ابن حزم أنَّ عموم الخوارج وجمهور المعزلة، وبعض

(١) عدون جهلان، الفكر السياسي عند الإباضية ص. ١٨٤ و ١٨٥ ، عمان؛ مكتبة الضامري، ١٩٩ م.

المرجع، هم على هذا الرأي القائل: إن الإمام يجوز أن يكون كل شخص عارف بالكتاب والسنّة، أقام الأحكام والسنن الدينية، قرشيًّا كان أم عربيًّا، بل حتى ولو كان ابنًا لعبد مملوك.

«وقال ضرار عن عمرو القطيفي: إذا اجتمع حبشي وقرشي كلاهما قائم بالكتاب والسنّة، فالواجب أن يُقدّم الحبشي لأنّه أسهل لخلعه إذا حاد عن الطريقة»^(١).

في قبال هاتين الرؤيتين - الشيعية والخارجية - يطرح المسلمون المعروفون باسم «أهل السنّة» - مع قبولهم لشرط كون الإمام «قرشيًّا» - سلسلة من الشروط الشرعية الأخرى للحاكم الإسلامي، والتي قد أشير إلى أغلبها في الرسائل المسمّاة بـ«الأحكام السلطانية».

كل واحد من هذه المذاهب الثلاثة يتضمّن تفسيرات وقراءات متعدّدة لكل منها وجوه مشتركة ومتختلفة تتقاطع مع مقوله التعدديّة. وبإيلاء النظريات الكثيرة والمتعدّدة في الفقه الإسلامي الأهمية، سوف يكون من الممكن تقييم منزلة التعدديّة وأهميتها في الفكر الإسلامي، إن تمَّ بحث علاقة هذه المقوله وارتباطها بالمسائل الثلاث أدناه:

١ - النظريات الإسلامية - السياسية.

٢ - المصادر والمتون الإسلامية.

٣ - التاريخ السياسي - الإسلامي.

بللحاظ البنية، والماهية المتفاوتة لمفهوم «السلطة» تشعّبت النظريات السياسية لل المسلمين بكثرة وتعدّدت، إلا أنه يمكن إجمالاً أن تقسم إلى مجموعتين رئيسيتين: النظريات القديمة، والجديدة، حيث كانت طبيعة التعامل مع مفهوم «السلطة» في النظريات القديمة ذات طابع أقسى، في حين تعكس النظريات الجديدة في الغالب، ميولاً ذات طابع تعددي بشكل أو باخر.

(١) برهان غليون، مصدر سابق، ص. ١١١.

إن أثيًّا من النظريات المذكورة لا يغطي جميع المصادر والمتون الإسلامية بالكامل، بل إن كلاً منها - وبلحاظ خصائص خطابها - قد استندت فقط إلى بعض من المصادر، وهي إما أنها تفسّر الجوانب الأخرى، أو تتعافى عنها إجمالاً. هذه النظريات أيضاً لا تستطيع مطلقاً أن تستوعب في خطابها ومقولتها النظرية كل تاريخ الدولة الإسلامية، وكل واحدةٍ منها تستند مضطراً إلى جوانب خاصة من التاريخ الإسلامي والتجربة الإسلامية. وعلى ما يبدو، فإن النظريات السياسية للمسلمين وإن كانت قد ولدت في ظروف تاريخية - سياسية خاصة^(١)، إلا أنه وبمجرد ولادتها وظهورها، قد أحرزت تقدماً ملحوظاً نتيجة للمعرفة الدقيقة للمصادر والمتون الإسلامية من جانب واطلاعها بشكل كلي على التجارب التاريخية من جانب آخر^(٢).

وعلى هذا - وخلافاً للسنة المشهورة، التي ترى في النظريات أموراً منبعثة من المعاني الذاتية وغير التاريخية للمتون والمصادر الدينية - يتضح أن هذه النظريات هي التي قد فرضت معنىً وتفسيراً خاصين على المصادر الإسلامية^(٣).

وبالالتفات إلى النكتة المشار إليها، يظهر أنه لا يمكن أبداً - ومن خلال الاستناد والاعتماد المفضي على النظريات - أن يفهم معنى المصادر والتاريخ السياسي للإسلام، بل إنه من الضروري ومن خلال إظهار هذه النظريات الإسلامية ومعارضتها بعضها ببعضها الآخر، وعلى ضوء اكتساب وعي أعمق بشأن المصادر والمتون الإسلامية والتاريخ السياسي للإسلام، أن يقلل مقدار أخطائها الاحتمالية، ويقيّم حجم الانتقائية والانحراف في النصوص والسنن.

(١) داود فيرحي، فرد ودولت در فرهنگ سیاسی اسلام، فصلنامه نقد ونظر، العدد ٤٣، صيف - خریف ١٣٧٥ هـ-ش، ص. ٤٤ - ٤٧.

(٢) المصدر نفسه، ص. ٥٥.

(٣) راجع كتاب حسن عباس حسن، الصياغة المنطقية للفكر السياسي الإسلامي، ص. ٤٥ - ٨٠، بيروت، الدار العالمية للطباعة والنشر، ١٩٩٢ م.

وما يجدر ذكره والإشارة إليه أنه فقط في ظروف مقابلة النظريات بعضها بعضها الآخر يظهر ويتبّع أكثر المعنى الواقعي للمصادر والمتون، وبشكل عام، السنن الإسلامية^(١).

في الأسطر التالية، وبعد بحث قصير بشأن أنواع التعُدُّدية، سوف نطرح الرؤى المتنوعة التي يمكن استنباطها من النظريات السياسية للMuslimين بشأن المشاركة السياسية.

وكما أشير سابقاً، تعدّ التعُدُّدية السياسية - الاجتماعية الموضوع الأساسي للمناقشة الحالية، إلاّ أنه وبلحاظ الارتباط المهم والبنيوي لهذا الموضوع مع التعُدُّدية الاعتقادية - الثقافية، سوف تتم الإشارة أيضاً - وبشكل إجمالي - إلى الدائرة الثانية للبحث، بعنوانها مقدمة للدخول إلى مسألة التعُدُّدية السياسية.

١ . التعُدُّدية الاعتقادية

تقوم التعُدُّدية الاعتقادية أساساً، والتي يُعدُّ الدين أحد عناصرها الرئيسية، على مبني تنوع الفهم الفردي والجماعي للدين والمصادر الدينية^(٢). وبملاحظة عامل «الدين» يمكن تفكيك نوعين من التعُدُّدية عن بعضها البعض: التعُدُّدية الدينية (بين الأديان) والتعُدُّدية المذهبية (داخل الأديان)^(٣)؛ وهنا يمكن أن يطرح هذا السؤال: ما هو موقف المصادر والمباني الإسلامية من هذين النوعين للتعُدُّدية؟

في الجواب عن هذا السؤال، توجد ثلث رؤى متفاوتة في ما بينها:
أ - بناء على الاعتقاد بحقانية الدين والمذهب، وبالتفسير الديني الواحد، كان

(١) المصدر نفسه، ص. ٤٥.

(٢) محمد شبيستري، فرأيند مهم متون، مجلة نقد ونظر، السنة الأولى، العدد ٣ و ٤، ص. ٤٤.

(٣) محمد تقى الجعفري، پلوراليسن (كترت كراتي) ديني، مجلة نقد ونظر، السنة الثانية، العدد ٣ و ٤، ص. ٣٣٣.

المفكرون القدماء يعدّون الملل والنحل الأخرى خارج دائرة الهدایة.

طبق هذه الرؤية، الحقيقة ليست متعددة الوجوه أو ذات بطونٍ؛ ولأنه (تعالى) واحد، لا يُحتمل أن تكون الحقيقة بشأنه سوى حقيقة واحدة. ولذا، فإنَّ الأديان والعقائد غير الإسلامية الأخرى، تفصلها - بطريق أولى - مسافةً بعيدة عن الحقيقة. وقد انجرَّ هذا النوع من التفسير الديني إلى دائرة عدم التسهيل في ما يتعلق بالجزئيات وفروع المسائل أيضًا^(١).

بـ - في مقابل هذه التزعنة الإلطرافية الإفراطية، تقف رؤية مفرطة أخرى تؤكد على البلورالية (التعددية) المطلقة في العقائد الدينية، حيث ترى في الحرب بين موسى عليه السلام وفرعون نوعاً من اللعب لِإشغال «أهل الظاهر»، وفي النهاية، لإلقاء الحيرة وفتح المجال أمام «أهل السرّ والباطن».

في مقالته «الصراط المستقيم» يرى الدكتور «عبدالكريم سروش»، في مثل هذا الاستنتاج، تعديدية أصلية في دائرة الأديان. وعلى أساس هذا المبني تُعدّ عناوين من قبيل «الكافر» و«المؤمن» عناوين فقهية - دنيوية بالكامل، تجعلنا غافلين وعاجزين عن رؤية باطن الأمور^(٢).

طبق هذا التفسير للحقائق الدينية، فإنَّ الشوائب الناشئة من امتزاج الحق والباطل

(١) لقد حوت الآثار الكلامية القديمة، ضمن الحضارة الإسلامية والمسيحية، رؤىً كهذه في الغالب، والتي بالطبع أدت إلى منازعاتٍ فرقية شديدة. لقد كانت هذه الرؤى تعدّ في الغالب الاعتقاد بوحدة ووحدانية الحقيقة سبباً كافياً في ضرورة توحيد واقع التوجهات والميول الإجتماعية، حيث أدت في تطبيقها الدقيق للأمر الواقع على استنتاجاتها وتصوراتها بشأن «الحقيقة» إلى إشعال حروبٍ فرقية. ولمثل هذه الأحداث في المسيحية والإسلام سوابقٌ متعددة عبر تاريخيهما، وبعنوان المثال، يمكن أن يشار إلى حالات الوهابية على الأماكن المقدّسة للشيعة في الحجاز والعراق.

(٢) عبد الكريم سروش، صراطهای مستقیم، مصدر سابق.

قد جعلت أفق الرؤية مظلماً، وأدت إلى سدّ باب معرفة الحق من الباطل. هذه الرؤية، ومن زاويتها المعرفية، رأت أنَّ الطبيعة البشرية والبناء الإدراكي للبشر، عاجزان عن إدراك الحق والباطل وتمييز أحدهما من الآخر، وانخذلت بالتالي «النسبة» و«التفسير المطلق» مبنيَّاً لها^(١). وعلى صعيد العمل، يظهر أنَّ مسلك «النسبة» الإفراطي يتضليل بأسلوب لقب من مسؤولية تنظيم الحياة الإجتماعية وإدارتها، لأنَّ مقولته: «أنَّ جميع الأفكار والرؤى صحيحة» التي يتبعها، معناها في مقام العمل أنَّ ليس هناك أي فكر صحيح، وفي ظروف تكتُّر المعتقدات أكثر من اللازم، لا يمكن ترجيح فكري أو معتقد وتنظيم برنامج للحياة الإجتماعية على أساس منه^(٢). إلا أنَّ نقول: إنَّه في ظروف عدم إمكان تبني فكر واحد، يكون الطريق الوحيد المفتوح للعيش هو قيام النظام السياسي - الإجتماعي على أساس «الإجتماع» الناشئ والحاصل من الحوارات والجدالات المتداولة إلى دائرة الأمور العامة^(٣). ولكن هل مع افتراض عدم وجود أي مبانٍ وأصول مشتركة بين الأفكار والمعتقدات، سوف يكون تصور مثل هكذا حوار وإجماع أمراً ممكناً؟

ج - على صعيد التعديّة الإعتقادية، توجد رؤية ثالثة تبدو أنها أكثر عقلانية وأكثر

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) بناءً على مثل هذا الفرض، تكون الحقيقة قد خسرت أو فقدت ما بإزائها الخارجي، ومن دون الإهتمام بملك «خارجي» لتقييم العقائد والأفكار العمومية، الأمر الذي كان ملحوظاً في الطروحات التقليدية، يتأتى أنَّ جوهر الحقيقة من وجهة نظر هذه الفئة هو حاصل الحوارات والعلاقات الإنسانية. طبق هذا الإستنتاج، فإنَّ ملك الحقيقة ليس أمراً خارجاً عن أذهان البشر، بل هو الإجماع الناشئ من الحوارات والجدالات فيها بين الأذهان. وللقراءة التفصيلية يمكن مراجعة:

Yurgen Habermas, The Theory of Communicative Action, Trans. By:
Thomas Max Carty, Boston: Beacon Press, 1968.

قبولاً على الصعيد العملي من الرؤيتين السابقتين.

هذه الرؤية التي تدعو إلى نوع من الحد الوسط بين الرؤى، تعتقد بأن «البلورالية» الدينية يمكن أن تحظى بفرصة تكون معها مقبولة وموجودة، عندما يقرّ الفرد أو الجماعات البشرية بأصول وحقائق بوصفها أصولاً موضوعة وحقائق مشتركة، أو على الأقلّ، عندما يقبلون مثل هذه الأصول بعنوانها فرضياتٍ قبلية وأصولاً مسلماً بها.

في الواقع، تعدّ البلورالية أو التعددية الدينية ممكنة في الحالة التي يمتلك فيها الناس والجماعات داخل مجتمع ما «ما يشتركون به» و«ما يمتازون به»، فيتعاملون مع «ما يشتركون به» من أمور بوصفه أصولاً «مفروضة»، ويتنافسون في ما بينهم بشأن «ما يمتازون به».

بناءً على هذه الرؤية، لا تعدّ البلورالية خارج دائرة الدين الواحد - منطقاً وعملاً - أمراً قابلاً للتصور والتحقق. فالتعددية تكتسب معناها في دائرة التعددية المذهبية (داخل الدين الواحد). ولا يمكن أبداً، نزولاً عند طلب بعض أهل العرفان النظري والعملي، حرمان الذات والمجتمع من معرفة الحقيقة القريبة، بإظهار عرض بعيد عن الحقيقة وإبرازه^(١).

كل رؤية من هذه الرؤى الثلاث بشأن التعددية استندت إلى مصادر من النصوص والسنن الإسلامية، والتي سوف نشير في ما يأتي إلى بعضٍ من أهمها:

إشارة إجمالية إلى أدلة الرؤى الثلاث في شأن التعددية الاعتقادية

أ. عدم التعددية

كما مرّ سابقاً، فإنّ الرؤية الأولى ليس فيها أي نوع من أنواع المادنة مع التعددية. هذه الرؤية تبنت، سواء على صعيد الفكر الشيعي أم على صعيد المصادر السنّية، أطراً غير مرنة من الاستدلال والمستندات الروائية، وقامت بالنقض على كل المصادر التي

(١) محمد تقى الجعفري، مصدر سابق، ص. ٣٣٠ - ٣٣٥.

يستفيد منها الطرف المنافس في استدلاله، ورفضتها بشدة.

وللمثال، ففي مسانيد الشيعة - وفي سياق الاستدلال بحديث الغدير على نصب الإمام على عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبَارَكِ - تم التأكيد على وجوب نصب الإمام والحجّة بناءً على لزوم اللطف الإلهي، في كل مراحل التاريخ. ينقل «الكليني»^(١) عن الإمام الصادق عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبَارَكِ :

١ - «ما زالت الأرض إلاّ والله فيها الحجّة، يعرفُ الحلال والحرام ويدعو الناس إلى سبيل الله».

٢ - «إِنَّ اللَّهَ أَجْلُ وَأَعْظَمُ مَنْ أَنْ يَرْكِ الأَرْضَ بِغَيْرِ إِمَامٍ عَادِلٍ».

٣ - «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَدْعُ الْأَرْضَ بِغَيْرِ عَالَمٍ وَلَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يُعْرِفْ الْحَقَّ مِنَ الْبَاطِلِ».

في المقابل، تنقل مصادر أهل السنة أحاديثاً بأسانيد ودلالات معتبرة (بناءً على أصول الجرح والتعديل عندهم) تتعارض بشكل تام مع جميع استدلالات الشيعة، وتسعى إلى حل الناقضات السياسية - الدينية بعد رحيل رسول الله عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبَارَكِ؛ حتى أن «أحمد شلبي» ينكر أصل واقعة «الغدير»^(٢).

ب. التعديّة المطلقة

الرؤية الثانية، وفي تعارض مع إطلاقيّة الرؤية الأولى، تقدّم تفسيراً للإسلام يجعل من فكرة التعديّة الدينية (بين الأديان) والتعدديّة المذهبية (داخل الدين الواحد) أمراً قابلاً للتشكّل والتحقّق؛ بناءً على مباني هذا التفسير.

وكما ذكر سابقاً، فإنّ «عبدالكريم سروش» يقدّم مثل هذا التفسير للدين الإسلامي، مستنداً ومستعيناً بالإرث التساهلي للعرفان والتصوف. وهو في هذا السياق يفسّر آية

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي ج. ١، ص. ٢٥١ - ٢٥٢، ترجمة: سيد جواد مصطفوي، الانشارات العلمية الإسلامية، طهران.

(٢) أحمد شلبي، السياسة والإقتصاد في التفكير الإسلامي، ج ٢، ص ٦٨، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.

﴿...النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُورًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣) بوصفها أحد مباني التعدد والتعارف القرآنية^(١). وبشكل عام، باتت تُقبل مؤخرًا الاستنتاجات الشهودية والكشفية المستفادة من التعاليم الإسلامية الموجودة في المجتمع الحالي المعاصر، والتي تمتاز بشكل أكبر بطبع الاستدلالات العقلية - الكلامية، والروائية - الفقهية. وعلى صعيد العمل أيضًا، ولأسباب متعددة، يجعل العجز عن إبراز البديل بشكل منظم في الحياة الإجتماعية - كما عكس تاريخ الفكر العرفاني - المرء يغرق في الحيرة^(٢).

خلافاً لهذه الطريقة، يبيّن «أبو فارس» أحد الكتاب الجدد عند أهل السنة - البحث بشأن التعددية الاعتقادية، بالاعتماد على التوجّه التقليدي للفقه السنّي، وعلى آيات متعددة من القرآن الكريم.

طبقاً لتفسير «أبو فارس»^(٣)، تصرّح النصوص الدينية، ويكشف إجماع الأمة الإسلامية بوضوح، أن الإنسان ليس مجرّاً على قبول أيّ دين أو مذهب، بما في ذلك دين الإسلام، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: ٢٥٦). بناءً لرأي «أبو فارس» فإنّ مقتضى الحكمة الإلهية - ومن خلال عدم إجبار أحد على قبول دين خاص - هو تحمل كلّ إنسان مسؤولية مصيره. وذلك لأنّ الحال لو لم تكن على هذه الصورة، وشاء الله، لامن كلّ أهل الأرض بالطبع. قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَامِنَ مَنِ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ١٩٩).

(١) عبدالكريم سروش، صراطهای مستقیم، مصدر سابق.

(٢) بعنوان المثال انظر: تردیدهای دکتر سروش در ارائه یک نظام سیاسی بدیل، در مقاله اندیشه سیاسی دکتر سروش با عنوان حکومت دین، مشخصات کتاب شناختی این مقاله چنین است: عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت ص. ٣٥٤ - ٣٨٠، طهران، صراط، ۱۳۷٦ هـ.ش.

(٣) محمد عبدالقادر، أبو فارس، التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية، ص. ١٣.

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾ (الأنعام: ١٠٧).

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (هود: ١١٨).

في هذه الرؤية الفكرية، تفضي الحكمة الإلهية، وفي ظل حفظ حرية الإنسان وعدم وجود أي إجبار، بأن يبيّن الإيمان والكفر، الهدایة والضلال، الخير والشر، للناس وبأن يُتركوا أحراراً في اختيار واحد من هذين الطريقين، ليكون حساب الناس على أعمالهم أمراً ممكناً ومتصوراً، قال تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلِيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلِيَكُفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالَّمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سَرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغْشُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمَهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِسَرَابٍ وَسَاعَةٌ مُرْتَفَقًا * إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً * أُولَئِكَ لُهُمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ﴾ (الكهف: ٢٩ - ٣١) وقال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا * إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلاسِلاً وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا * إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرُبُونَ مِنْ كَأسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾ (الإنسان: ٣ - ٥).

وبملاحظة النكات المذكورة، كان أن جعل الله تعالى تبليغ الدين وإقامة الحجّة علىخلق أهم رسالة للأنبياء على الإطلاق، وفي هذا الأمر المهم لم يُلحظ أي نوع من الإكراه والإجبار في مقابل إرادة الإنسان و اختياره الحر، قال تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِتَلَامِيزَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء: ١٦٥). ﴿فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلُّوا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران: ٢٠).

﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ (الشورى: ٤٨).

ويضيف «أبو فارس» أن «أصل الحرية الإعتقادية لجميع الناس» قد اعتُبر في القرآن الكريم - سواء الآيات المكية أم المدنية - أصلاً مفروضاً مفروغاً عنه، وهذا السبب عينه كان أن أمر النبي ﷺ في نهاية سورة «الكافرون» أن يقول لهم: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِي دِينِ﴾. وفي آية أخرى يقول: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ دِينِ﴾.

كَلَامُ اللهِ ثُمَّ أَبَلَغْهُ مَا مَأْمَنَهُ ﴿الْتَّوْبَةُ: ٦﴾.

بناء على هذه الرؤية، لم يُشرع الجهاد بهدف التوسيع في الحدود أو فرض العقيدة الإسلامية، بل من أجل حفظ الحرية الإعتقادية لعامة الناس، والوقوف في وجه غلبة السياسة على الفكر، وإجبار أقطاب القدرة على قبول دين معين^(١)، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِيَعْضٍ هُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبَيْعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيرًا وَلَيَصُرُّنَّ اللهَ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحج: ٤٠).

في هذه الآية - كما يذكر «أبو فارس» - تبيّن الإشارة إلى مراكز اليهود والنصارى العبادية إلى جانب ذكر مسجد المسلمين - بعنوانها مؤسسات لنشر العقائد الدينية - والتأكيد على أهمية الحفاظ عليها جميعاً، اهتمام الإسلام بالحرية الإعتقادية.

في مكان آخر، يؤكّد القرآن الكريم على مواجهة أهل الكتاب والتعايش معهم بشكل سلمي، قال تعالى: ﴿وَلَا تُحَاجِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (العنكبوت: ٤٦). وقد ذكرت هذه التوصية في الوقت الذي يُعلن فيه القرآن صراحة أنَّ العقائد الدينية لأتباع هاتين الديانتين - الواردة في الإنجيل والتوراة - قد تعرّضت إجمالاً لتحرّيف جديّ و حقيقي. والآيات الآتية هي أمثلة لهذا التصرّيف:

١ - ﴿وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمُسِيحُ ابْنُ اللهِ﴾ (التوبه: ٣٩).

٢ - ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ الْمُسِيحُ﴾ (المائة: ١٧).

٣ - ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزٌ ابْنُ اللهِ﴾ (التوبه: ٣٠).

يشخّص القرآن الكريم بوضوح، إلى جانب تأكيده على حفظ الحرية الدينية، حدود العلاقة والارتباط في ما بين المسلمين وبين أتباع سائر الأديان: حربٌ من هبَّ منهم للقتال، والتعايش السلمي مع طالبي السلم من بينهم؛ وفي كلتا الحالتين سوف لن يكون هناك أيّ نوع من الإجبار على ترك الدين والمعتقد، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ

(١) المصدر نفسه، ص. ١٩.

عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُنْهِ جُوْكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَرْبُوهُمْ وَنُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٨﴾ . (المتحنة: ٨ و ٩).

ويُسري «أبو فارس» الحرية الإعتقادية إلى أبعد من دائرة أهل الكتاب، وذلك لتشمل الأديان غير الكتابية، ويستند في ذلك على حديث لنبي الإسلام ﷺ يقول فيه إن خذوا الجزية من المجوس - عبدة النار - ودعوهם يبقون على دينهم^(١). ويشير أيضاً إلى تجربة الحكومات الإسلامية في الهند، والتي على الرغم من سيطرتها لمئات السنين على تلك المنطقة، لم تسلب من الهند حرية دينهم الدينية. وبنظر «أبو فارس» أن أحد الجزية والخرج هو من أجل توفير الأمن، واستفاده أهل الكتاب وغيرهم من الخدمات والنفقات المصروفة من قبل مؤسسات الدولة الإسلامية، ولا علاقة له أبداً بالعقائد الدينية^(٢).

ج . التعددية المذهبية (داخل الدين الواحد)

الرؤية الثالثة لا ترى حدود دائرة التعددية واسعة ومتعددة كثيرة. فبناءً على المنطق الاستدلالي لهذه الجماعة، لا تُعد التعددية الدينية (بين الأديان) - طبعاً ليس بين أهل الكتاب أنفسهم، بل تعيش الإسلام مع الأديان غير الكتابية والمشركة - أمراً متصوراً، لأنّها تغيير العناصر والأركان الأساسية للدين الإسلامي؛ فالإسلام والأديان والمذاهب غير الكتابية لا تمتلك في ما بينها أي نقطة مشتركة حتى يمكن التوصل إلى توافق بشأن الأصول الموضوعية، وتتوفر أرضية وأسس للتنافس بشأن «ما به الإمتياز». فعلى سبيل المثال، أي تنافس يمكن أن يُتصور بين الإلحاد (Atheism) والإعتقداد

(١) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٢) المصدر نفسه، ١٩ و ٢٠.

بوجود الله (Theism)، وبين الفكر العلماني والفكر القائم على ارتباط الدين بالسياسة، في الوقت الذي يسعى كل طرفٍ من بين هؤلاء للقضاء الكامل - فكريًا - على خصمه؟^(١).

وبشأن مدى دلالة آيات من قبيل: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِي دِينِ﴾ على قبول التعددية الإعتقادية، يقول العلامة محمد تقى الجعفرى (رحمه الله):

«إن كان المقصود بقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ هم المشركون، فمن المؤكد أنه لا يريد من ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ﴾ أن يعد هذا الدين ديناً إلهياً مقبولاً ومشروعاً، لأن إنكار الشرك ومحاباته هو أحد أكثر المباني الإعتقادية أصلية للإسلام. فمعنى ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ﴾ ليس تصديقاً للشرك، بل وكما ورد في بعض الآيات، المقصود هو التوبخ الشديد للمشركين على عنادهم وإصرارهم الذي يصرّح به تعالى على لسان نبيه ﷺ... وهذا لا يتنافي مع إنكار الشرك ومحاربة المشركين في الوقت المناسب»^(٢).

وفي معرض كلامه هذا، يوضح العلامة محمد تقى الجعفرى أن آيات من قبيل ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة: ٦) لا يراد منها مطلقاً أن عدم إيمانهم مقبول من وجهة نظر الإسلام، أو أن المقصود هو أن التخاصم معهم قد تُرك أو أن النبي ﷺ قد قيل التعايش معهم. وعلى العكس، فإن آية ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩) تُصرّح بأن الإسلام بمعناه الخاص المتجلّ في دين محمد ﷺ هو وحده الدين المختار^(٣).

على أساس هذه التبيّنة الحاصلة، يمكن للتعددية أن تتحقق فقط في ظل قبول أصول موضوعة، الأمر الذي من الممكن تحققه أيضاً في إطار دين واحد أو بين مؤيدي

(١) محمد تقى الجعفرى، پلوراليسن ديني، المصدر السابق، ص ٣٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

(٣) المصدر نفسه.

مذهب خاص في دين من الأديان وأتباعه.

بناءً عليه، بمقدار ما نتحرك بعيداً عن مذهب ما باتجاه الدين الأوسع، ومن ثم باتجاه الأديان المتعددة، بمقدار ما سوف تقل - ولأسباب عديدة من جملتها نقصان الأصول الموضعية والمتسلمه عليها - إمكانية مواجهة مسألة التعدد؛ يقول تعالى في القرآن الكريم بشأن أهل الكتاب: ﴿قَاتَلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحِرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحُقْقِ مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوُا الْحِزْبَيْةَ عَنْ يَدِهِمْ صَاغِرُوْنَ﴾ (التوبه: ٢٩).

وعلى كل حال، فالرؤى الثالثة تقوم على أساسٍ بين، وهو أنه مع فرض قبول الأصول الموضعية لدين أو مذهب ما، تكون التعددية في المبني الفقهية والأراء والتائج العملية المنبعثة من ذلك أمراً مقبولاً، قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَبَعُونَ أَحَسَنَهُ﴾ (ال Zimmerman: ١٧ و ١٨).

وبالاستناد إلى قبول التعددية في المبني الفقهية - الإجتهادية في إطار مذهب أو دين، فإن حصيلة الرؤى الثالثة أيضاً - على الأقل في الدائرة الداخلية الدينية والمذهبية - تكون قد اقتربت من الرؤى الثانية، وتقبل التائج السياسية المترتبة على التعددية الإعتقادية. في السطور الآتية أدناه، سوف نتعرض لواقف هاتين الفتى في شأن أطر التعددية السياسية - الإجتماعية وحدودها؛ وبالطبع سوف يكون تركيزنا على الجانب السياسي.

٢ . التعددية السياسية

تعدّ التعددية السياسية قسماً منها من المشاركة السياسية، التي يُشار إليها تحت عنوان «المشاركة غير المباشرة والتأسيسية للناس في السياسة». والمقصود من التعددية السياسية هو وجود الأحزاب والجماعات والأجنحة السياسية، حيث يؤطر «الناشطون السياسيون» رؤاهم ومواقفهم السياسية في قالب هذه المؤسسات^(١).

(١) Lester. W.Miblrathm Political Partici Pation, OP. Cit. P 150.

الهدف الرئيسي لهذا النوع من المؤسسات الخزينة والجناحية، هو الوصول إلى سدة الحكم، وتولّي المراكز الرسمية للسلطة السياسية، بقصد إدارة الأمور العامة على أساس رؤاها وبرامجها.

في مجتمع ذي طابع تعددي تم فيه تأمين الوحدة السياسية - القومية وضمانها وحماية قيم المجتمع على أساس سلسلة من الأصول الموضوعة والعقائد التي لاقت قبول جميع الفئات والمجموعات، يقف الحزب أو الجناح الحاكم دائمًا في حالة تعارض ومنافسة مع الأحزاب الأخرى المنافسة، في إطار السعي لبيان السياسات المتّبعة والبرامج التي يمكنها أن تؤمن أكبر قدر ممكن من المصالح العامة، وبناء عليه، أن تحافظ على أكبر حجم من تأييد الناس^(١).

إن وجود مثل هذه البنية القائمة على مداراة الناس والحرص عليهم والاعتزاز بهم في مجتمع ذي طابع تعددي، يحقق أمرين مهمين: أولاً، نشر الوعي وتشكّل المؤسسات السياسية - الشعبية. ثانياً، إيجاد التقارب بين مصالح النظام السياسي والمصلحة العامة؛ فالحزب أو الجناح الحاكم، وفي ظل المنافسة مع الأحزاب المعارضة، سوف يدرج في الأصل مصلحة الحكومة التي تستطيع أن تحدد المصالح العامة وتوفيرها؛ وفي غير هذه الحالة سوف يغادر سدة الحكومة والسلطة بشكل سلمي.

من الممكن أن تُقسم الأحزاب والمجموعات السياسية ويتم البحث من شأنها وفقاً

اعتبارين:

قطري واعتقادي. على أساس الاعتبار القطري، تنقسم الأحزاب والأجنحة السياسية إلى فئتين: الأحزاب الإقليمية والأحزاب القومية.

المجموعات أو الأحزاب الإقليمية هي عبارة عن مؤسسات وجماعات تنشط في دائرة الأمور السياسية الإقليمية والمحليّة. هذه الفرق والمجموعات تعتمد في الغالب

(1) ibid. p. 147.

على المصادر المحلية، وتُعنى بالطبع بسياسات ذات طابع إقليمي في الأصل. وقد تخوض المجموعات السياسية المحلية منافسات سياسية في إطار انتخابات أعضاء مجلس الشورى المحلي، وعضوية مجلس الشورى الإسلامي، وفي بعض الأوقات توفقّ أيضاً في الوصول إلى المؤسسات التنفيذية المحلية، من قبيل رئاسة المحافظات وإدارة الجامعات، والإدارات المحلية. كما تملك عدداً من المطبوعات، والمحافل الإقليمية التي تتشكلّ من أعضاء محليين في الغالب، حيث تقوم بشكل متناوب - تبعاً للظروف والأوقات - بدعم سياسات الأحزاب والتيارات القومية ونشاطاتها، ومواكلة ذلك^(١). خلافاً للمجموعات الإقليمية، تطرح الأحزاب والأجنحة القومية - عموماً - برامج وأنشطة قومية شاملة. هذا النوع من الأحزاب أو الأجنحة يُظهر الاهتمام عادة بوضع الخطوط العريضة وبوضع السياسات الكبرى على مستوى الحكومة، ويقوم بتنظيم نشاطاته السياسية من خلال تأسيس مكاتبها ودوائره الحزبية - الجناحية في المدن ومراسيم المحافظات.

وهذه الأحزاب تنتشر مطبوعاتها على مستوى قومي، وتنشغل باستقطاب القوى الفاعلة وتربيتها من مختلف مناطق البلد ومستوياته الاجتماعية. الهدف الأساس لهذا النوع من الأجنحة أو الأحزاب هو الحصول على الأكثرية النياية، والفوز في منافسات رئاسة الجمهورية، وبشكل عام إحكام السيطرة على مراكز اتخاذ القرار وصناعته في البلد، من أجل وضع رؤاها وبرامجها موضع التنفيذ، على الصعيد القومي والقطري^(٢).

(١) هذا النوع من المجموعات السياسية الإقليمية في إيران، يزداد فعالية على الصعيد الإقليمي في موسم الانتخابات النيابية، وكما هو مشهود فإنّ هذه المجموعات، ومن خلال ازدياد قوتها المتعلّمة والمجاهدة، قد حازت منذ سنة ١٣٦٨ هـ. ش وحتى الآن، نمواً ملحوظاً على صعيد المدن ومراسيم المحافظات.

(٢) مع أنّ الأجنحة السياسية القومية - الإسلامية في إيران لا تملك عنوان «الحزب» إلا أنّ لها نشاطات قطرية بعناوين مختلفة، من قبيل «جامعة روحانيت مبارز» (الجامعة العلمائية المجاهدة)

وكم أشرنا سابقاً، تقسم الأحزاب السياسية بلحاظ العقيدة والدين إلى فئتين رئيسيتين أيضاً هما:

- أـ الأحزاب الإسلامية.
- بـ الأحزاب غير الإسلامية.

والمقصود من الأحزاب الإسلامية هو الأجنحة والمجموعات التي تؤمن بالأصول الإلحادية للإسلام: هذا النوع من الأحزاب - الذي يمكن وفق الاعتبار القطري تقسيمه إلى فئتين: إقليمية وقومية - يصرّ على دور الشريعة الإسلامية وعلى ضرورة تطبيقها مع كافية مستلزمات الحياة السياسية، والواجبات المترتبة عليها^(١).

يجب التأكيد أن التوجّه المذكور، في ما يتعلق بالعلاقة بين الدين والسياسة، يدعو إلى نتائج على الصعيد السياسي هي بطبيعتها الذاتية تحمل أبعاداً تعدّدية ونحوية، وذلك لأنّه مع افتراض دورٍ وتدخل للدين في السياسة، فإنّ المسألة الأولى التي تُطرح هي ضرورة قراءة وفهم - وبشكل عام - تفسير المتون والمصادر الشرعية.

وهذا الأمر، بناءً على الاتجاه الحتمي للأفهام نحو التعّدد من ناحية، وعلى تعّدد المفسّرين من ناحية أخرى - وهو ما ساق ويسوق الجماعات البشرية نحو ضرورة تقليل هذا المفسّر أو ذاك - يضع حجر الزاوية للتعدّدية الفكرية - السياسية داخل المجتمع الإسلامي^(٢).

وبالالتفات إلى الخصائص المذكورة آنفاً للأحزاب الإسلامية، يمكن تصنيف هذه

و«كاركران» (کواردر البناء) و«مجتمع روحانيون مبارز» (تجمع العلماء المجاهدين)، إلخ، ونشراتها متداولة على الصعيد القومي الوطني الداخلي، ولصحف «إيران» و«همشهری» و«سلام» و«رسالت» مثل هذه الصفة.

(١) أبو فارس، التعّددية السياسية.. مصدر سابق، ص. ٢٤.

(٢) فرهنگ سیاسی، در کفتکو با بژوهشکران حوزه ودانشکاه، مجلة نقد ونظر، السنة الثانية، العدد ٣ و ٤، ص. ٣٤٧ وما بعدها.

المجموعات في فئتين من الأحزاب: أحزاب دينية - فرقية، وأحزاب فقهية - إجتهاوية. في السطور الآتية، سوف نتعرض أكثر ل Maherية هذا النوع من الأحزاب الدينية، وأسلوب عملها.

أما الأحزاب غير الإسلامية التي لا تؤمن بالأصول الاعتقادية للإسلام، وتنكر حقانية الدين الإسلامي، ولا تلتزم بشريعةنبي الإسلام ﷺ، فتنقسم وفق الاعتبار الاعتقادي إلى ثلاثة أقسام: الأحزاب الكتابية، الأحزاب غير الكتابية، الأحزاب العلمانية.

التعديدية السياسية في إطار الدولة الإسلامية

يحمل الإسلام، بناءً على منظومته الإلحادية، موقفاً متبيناً من التعديدية المنتجة للأحزاب الإسلامية وغير الإسلامية، حيث ييدو أن «الحكومة الإسلامية» تقف موقفاً سلبياً - وبشكل مطلق - من الأحزاب غير الإسلامية، إلا أنها وبحسب الأصول وعلى أساس الأحكام والأُطْر التي تظهر متفاوتة في النظريات الإسلامية المختلفة، تحمل رؤية إيجابية بشأن الأحزاب الإسلامية.

أ- الأحزاب غير الإسلامية

لا يمنح المجتمع الإسلامي المشروعية للتعديدية المطلقة في مجال السياسة؛ وذلك بأن تنشط الأحزاب غير الإسلامية فيه، مثلها مثل الأحزاب الإسلامية. بناءً عليه، لا تمتلك الأحزاب غير الإسلامية - سواء الكتابية وغير الكتابية أم العلمانية - والتي تنفي نظام القيم، والأخلاق، والشريعة، والقضاء والحكومة الإسلامية وتستغني عنه، فرصة التحرك على الصعيد القومي والوطني للأسباب الآتية^(١):

١ - إنّ منطق التعديدية السياسية يقوم على أساس إقناع الناس بالالتزام بالعقائد

(١) أبو فارس، مصدر سابق، ص. ٣٤ - ٣٩.

والأهداف والبرامج الخزبية، ومن المسلم به أنّ أهم مباني الأحزاب غير الإسلامية - على الإطلاق - هو مخالفة القيم الإسلامية، في حين أنّ من أهم ما تصرّح به الدساتير في «الدولة أو الدول الإسلامية» هو حراسة الدين وتنمية القيم الدينية والإسلامية في المجتمع.

٢ - تعمدُ الأحزاب غير الإسلامية على التبلیغ لمبانيها الاعتقادية، وهي بذلك تهیئ مقدّمات تکفير وارتداد أفراد المجتمع الإسلامي. وهذا الأمر يكون مغایرًا للنظام الاجتماعي والمدني والسياسي - إذا التفتنا إلى وجوب قتل المرتد في الفقه الإسلامي، وإلى وجوب حفظ دماء المسلمين وأموالهم - ومتناقضًا مع أحكام الارتداد في الشريعة الإسلامية^(١).

٣ - التعدّدية السياسية، وكما أشرنا في الفصل الأول، ناظرة إلى النشاط المؤسّسي المنظم للناشطين السياسيين في داخل النظام والحكومة الإسلامية. بناءً عليه، الأصل في التعدّدية السياسية هو الالتزام بالدستور وسائر قوانین الحكومة. ودستور الحكومة الإسلامية من الأساس مبني على القرآن الكريم وسائر النصوص الدينية والفقهية، وعلى السيرة والإجماع؛ وهذه، جميعها، تمنع من ظهور حزب سياسي غير ملتزم بالعقيدة والشريعة الإسلاميتين^(٢).

(١) راجع الأصول ١٤ و٢٦ من الدستور (دستور الجمهورية الإسلامية)؛ هذه الأصول، وكما يصرّح الأصل الرابع عشر، تعدّ نافذة بحق الأشخاص الذين لا يتآمرون ولا يقدمون على عمل ضد الإسلام والجمهورية الإيرانية.

(٢) راجع الأصول: ١ و ٢ و ٥ و ١٢ و ١٣ من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية. الأصل الثاني عشر من الدستور عدّ أتباع المذاهب الإسلامية غير الشيعية أحراراً في إدارة شؤونهم الدينية المذهبية، وأحوالهم الشخصية، طبقاً لفقه أهل السنة، ومنهم بعضًا من الصالحيات المحلية في إطار المقررات العامة للقطر، والتي لحظت في قانون مجالس الشورى المحلية. الأصل الثالث عشر من الدستور يسمح أيضًا للأقليات الزرديشية واليهودية والمسيحية من الذين يحملون الجنسية الإيرانية، بأن يعملوا - وفي حدود القانون - على تأدية الفرائض والشعائر الدينية، وكذلك في نطاق

٤ - إنّ أحد الأصول الاجتماعية والاعتقادية لل المسلمين هو قاعدة «نفي السبيل» وعدم سلطة الكفار على المسلمين، كما قال تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (النساء: ٤١). لذا ففي الحالة التي يتمكّن معها كلّ حزب غير إسلامي من الوصول إلى سدّة السلطة في المجتمع الإسلامي، سيكون - وخلافاً للآية - قد أحرز التفوق الكامل على المسلمين؛ وهو بذلك يمهد كلّ موجبات الاستخفاف بدين المسلمين وأعراضهم وأموالهم.

إن إجماع المسلمين قائم على أنّ الحاكم الإسلامي إذا ارتدى، يكون مستحقّاً للعزل والخلع، والقيام ضده. وبهذا كتب محمد رشيد رضا في تفسيره «المنار» قائلاً: «يجمع المسلمون على أنّ الخروج على حاكم مسلم قد ارتدى أمر واجب. كذلك يعتبر استحلال وإباحة ما تعدُّ حرمتها ثابتة ومسلمة في النصوص أو على أساس الإجماع: من قبل الزنا، وشرب الخمر، وكذلك تعليق وإبطال أحكام الشرع وحدوده - ما دام أنّ الله لم يأذن بذلك - من مصاديق الكفر والإرتداد»^(١).

ويشير العلّامة الحلي، في كتابه «شرح الباب الحادي عشر» نقاًلاً عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «ألا لا ترجعوا بعدى كُفَّاراً»^(٢). كما جاء في الآيات الكريمة أيضاً: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنِ دِينِهِ فَإِمْتُ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبَطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ (البقرة: ٢١٧). و﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرِكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذِلِّكَ لِمَنْ يَشَاء﴾ (النساء: ٤٨).

ب - الأحزاب والمجموعات الإسلامية

يقبل الدين الإسلامي التعديدية السياسية المبنية على شريعة الإسلام وأصوله

الأحوال الشخصية، وفقاً لدينهم ومذهبهم. وكما هو مفهوم، فإنّ هذين الأصلين يشيران إلى أنّ هذه الجماعات لا تستطيع أبداً أن تملك تشكيلات وأنشطة سياسية.

(١) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج. ٦، ص. ٣٦٧-٣٦٨.

(٢) العلّامة الحلي، النافع في شرح الباب الحادي عشر، ص. ٧٠، قم، ستاره.

الإعتقادية. في ظلّ هذا النوع من التعددية، تعتقد الأحزاب السياسية بحاكمية الله تعالى، وتلتزم بعدم مخالفة الأحكام السياسية (التي تتبناها) للمصادر الدينية والنصوص والسنن، وترى في الدين الإسلامي المصدر الوحيد للتشريع، وتصرّح بأنّها في حالة الوصول إلى سدّة السلطة السياسية، سوف لن تحيد قيداً نملة عن الأصول والمباني الإسلامية^(١).

يمكن تقسيم الأحزاب والمجموعات الإسلامية التي تنشط على مستوى إقليمي - وعموماً على مستوى النشاطات القومية والوطنية - بلحاظ المباني الكلامية والاجتهادية إلى نوعين من الأحزاب: الأحزاب الدينية - الفرقية، والأحزاب الفقهية - الاجتهادية. وبالرغم من أن الكتابات والآثار المرتبطة بالتعددية الإسلامية قليلة جداً، أو أننا بالفعل نفتقد كلّ نوعٍ من أنواع الكتابة على هذا الصعيد، إلاّ أنه على ما يدو في صورة الطرح الصحيح للمسألة في دوائر المذاهب الإسلامية - خصوصاً في الظروف الحالية التي طرح فيها سياسة التقرير بين المذاهب على صعيد العالم الإسلامي بجدّ - سوف لن يمتد الطريق طويلاً أمام الكشف عن الأسس الكلامية والفقهية للتعددية الإسلامية.

وفي الوقت نفسه، وبسبب الاختلافات التاريخية - الكلامية المهمة بين المذاهب الإسلامية، تواجه التعددية المرتبطة بالأحزاب الدينية - الفرقية موافع أكثر نسبياً، وأشدّ تعقيداً. لكن الأحزاب الفقهية - الاجتهادية التي تبنّت المباني الكلامية لمذهب من المذاهب الإسلامية - خصوصاً في الظروف الحالية لإيران حيث الأغلبية العظمى من الناس تعتقد بالمذهب الشيعي - سوف لن تواجه أي نوعٍ من أنواع المشاكل الأصولية

(١) ينصّ الأصل السادس والعشرون من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية في هذاخصوص: «تعتبر الأحزاب والجمعيات والروابط واللجان الإسلامية و... حرّة، بشرط ألا تنقض مبادئ الاستقلال، والحرية، والوحدة الوطنية والموازنين الإسلامية، وأساس الجمهورية الإسلامية. ولا يمكن أن يمنع أي شخص من المشاركة فيها، أو أن يُجبر أحدُ على الانخراط في واحدة منها».

والبنيوية.

هذه الطائفة من الأحزاب والمجموعات السياسية، وفي ظل الاعتقاد بالأصول أو المبادئ الشيعية، تختلف و«تنافس» في ما بينها بالنسبة لوسائل الحكم وأساليبه، وإدارة الأمور العامة؛ والاختلافات الموجودة على الأصول إما ناشئة من الرؤى الفقهية، أو هي نتاج «مرجعية الناس في معرفة الموضوعات السياسية وتشخيصها»، والتي قد تم تبنيها في النظام الفقهي الإسلامي^(١).

في التعددية الإسلامية من النوع الأخير، والتي من الممكن تسميتها أيضاً بالتعددية الفقهية - الإجتهادية نلاحظ أن النظريات الإجتهادية للنخبة الدينية - السياسية، أي العلماء والمجتهدين الناشطين في ساحة الدين والسياسة، وأيضاً المجموعات والجماعات المتخصصة في الموضوعات السياسية - وبعبارة أخرى «خبراء السياسة» - هي التي تشكل مبني النشاطات الحزبية. وهذه النخبة، بقدر وتعداد الأنصار والمؤيدين من عامة الناس الذين ينظرون إلى آرائهم وأعمالهم بتأييد واحترام، سوف تحوز قدرة المنافسة والمشاركة في مجال الحكومة - وبشكل عام - في الشأن السياسي.

وعلى كل حال، يظهر أنه يوجد في الثقافة الإسلامية - خصوصاً في النظام الفقهي للشيعة - نوع من التعددية التي تمتلك من الناحية النظرية قابلية التبدل إلى «تعددية سياسية» أو «أحزاب إسلامية». فمن وجهة نظر الشيعة (وأيضاً في المنظومات الفقهية الأخرى) ويدافع من أنَّ أغلب الأمور نظرية، فإنَّ طريق الإجتهاد وإبداء الرأي والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المباحث الإجتماعية - السياسية مفتوح^(٢). وكما يقول

(١) محمد تقى الجعفري، مصدر سابق.

(٢) تم التأكيد، في الأصل الثاني من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، على أنَّ الجمهورية الإسلامية نظام يقوم على أساس الإيمان بـ... «الإجتهاد المستمر للفقهاء الجامعين للشراط على أساس الكتاب وسنة الموصومين (عليهم السلام)».

الإمام الخميني قدس سره: «طالما أن إبداء الرأي، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبشكل عام كل نوع من أنواع النشاط السياسي، لم ينجر إلى المنازعه والجرح والقتل سوف لن يحتاج إلى إجازة الولي الفقيه وإذنه»^(١).

غاية الأمر، أن لهذا التعدد النظري، وفي النتيجة، السياسي - الاجتماعي، رابطة دقيقة مع صلاحيات الولي الفقيه وأحكامه الولائية، حيث يتجلّ في النظريات الشيعية المتعددة في شكل علاقات وفروع متنوعة.

في السطور الآتية، سوف نقوم ببحث النظريات المختلفة للحاكمية الإسلامية وعلاقتها بالتعديدية السياسية المطروحة.

وخلاصة، يمكن القول: إن المقصود من التعديدية السياسية في ظل الحكومة الإسلامية هو أن كل حزب إسلامي يمكنه أن يتحرك وينشط في إطار السعي لاستقطاب الناس وإقناعهم في شأن صحة برامجه الحكومية وفائدها، في حال وصوله إلى سدة السلطة السياسية.

هذه النشاطات - إضافة إلى قيامها على أساس احترام الأصول والمبادئ الإسلامية - تقوم أيضاً على خلفية مشروعية الاجتهادات المتباعدة والمتفاوتة في شأن الحكومة والمجتمع^(٢).

بعض آثار التعديدية

يدرك محمد عبدالقادر «أبو فارس» بعضًا من الآثار السلبية للتعديدية والتحزب داخل الحكومة الإسلامية^(٣).

(١) الإمام الخميني، تحرير الوسيلة، طهران، مكتبة الاعتماد، بي تا ، ج. ١، ص. ٤١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص. ٣٩٧ - ٤١٤ ، الأصل الثامن من الدستور يؤكّد، وبالاستناد إلى الأدلة وفرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على هذا الأمر في ما بين الناس، وما بين الناس والحكومة، وما بين الحكومة والناس.

(٣) أبو فارس، التعديدية السياسية...، مصدر سابق، ص. ٤٠ - ٤٢ .

هذه الآثار السلبيةُ التي تعدّ، في نظر بعضِ من المفكّرين الإسلاميين بمثابة لوازم ذاتية للتعدّدية، وفي نظر بعض آخر على العكس من ذلك، قد تبدّت وظهرت بوضوح في النشاطات الانتخابية لرئاسة الجمهورية الإسلامية، ربيع عام ١٣٧٦ هـ.ش، في إيران.

١ - من أهم الآثار السلبية للتعدّدية على الإطلاق، إيجاد التفرقة والتنازع، وإحياء الاختلافات الكامنة في المجتمع الإسلامي ونشرها، الأمر الذي يبعث على إضعاف قوى الأمة، وتزلزل بنية الحكومة الإسلامية في مواجهة الأعداء قال تعالى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشِلُوا وَتَذَهَّبَ رِيحُكُمْ﴾ (الأنفال: ٤٦).

٢ - من الاعتراضات الأخرى المهمّة على التعدّدية السياسية هي أنها تؤدي إلى محدودية عقلنة الحياة في المجتمع، كما تؤدي إلى نمو الخداع في العقائد والأفكار، ومن خلال إيجاد جوًّا من الشك وعدم الاطمئنان، تفسدُ على المجتمع هدوءه وسكتنته. طبق هذا الاستدلال، الإنسان الذي يصابُ بالشك والتردّ في أصول عقيدته ومبانيها، لا يستطيع أن يخدم مجتمعه بعد ذلك، بل لا يستطيع أن يمتلك تصوراً صحيحاً لهويته.

إنّ الشابّ الذي لا يكون مطمئناً لماهية الأسس التي تبني عليها حياته، وللحقيقة المدف من حياته، وما الذي تعنيه كلمة «البشرية» من الأصل، يتغوفه بكلماتٍ وتخطر في باله خيالات، لا ينطق بها ولا يتصورها حتى المؤسّسون لمبدأ «العبوية». إنّ هذا ليس رقابة على العلم أو تحديداً له، بل هو رأفة بالإنسانية^(١).

هذا النوع من المتقدّدين يعتقدون بأنّه ليس هناك من مانع أمام عرض النظريات وتطبيقاتها حينما لا تؤدي إشاعتها إلى إيجاد اضطراب وبلبلة في أذهان الناس. لكن على كل حال، الأصل في التعدّدية - خصوصاً لدى الأحزاب الإسلامية - هو عرض

(١) العلامة محمد تقى الجعفري، تکثر کرایی دینی، مصدر سابق، ص ٣٤٣.

النظريات، المنهج والمواقف والبرامج، في الملاّ العام، كي تتمكن وبالتالي من جذب الرأي العام وتحريكه. وهذا الأمر، لا نتيجة له سوى إيجاد الاضطراب النفسي وزيادة ألم آخر إلى آلام المجتمع. يقول أحد المفكرين المعاصرین:

«إنّ ما اشتربناه من ألاّ يبعث طرح النظريات المختلفة على الاضطرابات، هو بسبب أنّ الناس يرغبون بشكل جدّي - نظراً لوضعهم العقلي والنفسي - في أن يعيشوا حياة هادئة، وليس الإخلاص بهذا المهدوء مجرّد فقدان نوع من اللذة فقط، بل سوف يؤدّي إلى حدوث اختلالٍ في الثقافة الدينية والأخلاقية، وحتى الحقوقية والسياسية»^(١).

ويضيف هذا المفكر قائلاً:

«الحداثة والتتجديـد، نعم، وأمّا الإلـحاد بـعقول ونفـوس الناس والمـجتمع فـلا.. ولـلمـجتمع من النـاحـيـة الـحـقـوقـيـة والـسـيـاسـيـة والـثـقـافـيـة.. طـرـيقـ يـخـطـهـ ويـمـضـيـ عـلـيـهـ؛ فـلـمـاـذاـ يـحـبـ - وـدـونـ إـثـبـاتـ بـالـأـدـلـةـ الـقـطـعـيـةـ، وـلـمـجـرـدـ شـعـورـ تـيـارـ التـجـديـدـ وـالـمـجـدـيـنـ الـمـزـعـومـ بـالـرـضـىـ - أـنـ يـصـابـ بـالـإـضـطـرـابـ؟»^(٢).

٣ - في التعـددـ السـيـاسـيـ، يـرـتـكـبـ النـاشـطـونـ الـحـزـبـيـوـنـ وـمـؤـيدـوـهـمـ مـنـ النـاسـ - قـهـراًـ - بـعـضـاًـ مـنـ الـمحـظـورـاتـ وـالـمـحـرـمـاتـ الـشـرـعـيـةـ. فـمـسـائـلـ مـنـ قـبـيلـ الغـيـبةـ، وـالـنـمـيـمةـ، وـالـكـذـبـ، وـشـهـادـةـ الـزـورـ، وـالـثـنـاءـ فـيـ غـيرـ مـحـلـهـ عـلـىـ الـمـقـرـيـنـ، وـشـتـمـ الـأـعـدـاءـ وـالـخـصـومـ، وـالـافـرـاءـ، وـالـتـجـسـسـ الـمـحـرـمـ الـمـؤـدـيـ إـلـىـ إـذـلـالـ الشـخـصـيـةـ وـسـحـقـهـاـ وـاحـتـقـارـهـاـ وـالـتـسـرـرـ عـلـىـ الـوـجـهـ الـحـقـيقـيـ لـلـمـنـاوـئـيـنـ، وـبـشـكـلـ عـامـ فـإـنـ صـنـاعـةـ الشـخـصـيـاتـ وـوـضـعـهـاـ فـيـ غـيرـ مـحـلـهـاـ، سـوـاءـ إـلـيـجـابـيـةـ مـنـهـاـ أـمـ السـلـبـيـةـ، إـنـّـاـ تـحـصـلـ فـيـ ظـلـ الـإـعـلـامـ الـمـثـيرـ لـمـشـاعـرـ النـاسـ»^(٣).

(١) المصدر نفسه، ص. ٣٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ص. ٣٤١.

(٣) أبو فارس، مصدر سابق. وأيضاً راجع ماهنامه بيام امروز، الأعداد في ربيع وصيف ١٣٧٦هـ. ش.

٤ - العصبية الخزبية، والالتزام برأي الحزب ومصالحه، أفق آخر من آفاق التعددية السياسية التي تؤدي إلى المساس بعقلانية الأفراد وحرية تفكيرهم في المجتمع.

في مجتمع كهذا، يضع الناشطون السياسيون الذين يتولّون مسؤولية المناصب الحكومية، العقل والتدين جانباً، ويعملون طبق توجّهات حزبهم أو اتجاههم.

في الواقع، يقوم هؤلاء بتوجيه الكثير من القوانين وتفسيرها، والسنن وأحكام الشريعة بناءً على مصالح حزبهم ومجتمعاتهم الخاصة، وفي بعض الظروف يزكّون أنفسهم ومجتمعاتهم في قبال الطرف المنافس: «فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ أَتَقَى» (النجم: ٣٢).

بشكل عام، تصاب الأنظمة الخزبية، في ظل التعددية، بتغيير ماهوي، حيث تخرج عن دورها الخاص والأساسي في كونها أداة للمشاركة السياسية إلى كونها أداة للإفراط في تعظيم الحزب وتقديسه^(١). وبعبارة أخرى، بدلاً من أن تكون مؤسسة الحزب والمجموعة في خدمة الأفراد، يصير الأفراد في خدمة منافع الأحزاب والأجنحة.

التأمل في الآثار الإيجابية والسلبية للتعددية

التعددية السياسية - كما أشرنا إلى بعض آثارها السلبية - هي أمر ذو وجهين، حيث ترك في الوقت نفسه نتائج سلبية وإيجابية في ساحة الحياة العامة. وبعبارة أفضل، لكلّ من وجود التعددية السياسية وعددها آثار سلبية، لكن كيف يمكن الاختيار بين هاتين الحالتين، وطبقاً للقاعدة، الإقدام على دفع الأفسد بالفاسد؟ أليست التعددية السياسية، مع كلّ ما تحمله من مشكلات، أقلّ خطراً من المشكلات الناشئة من فقدانها؟

في تقييم المسائل أعلاه، يعدُّ التعرّف إلى بدائل التعددية السياسية في إدارة الحكومة الإسلامية، وتقييمها الخطوة الأولى. والبدائل المطروحة هما: الحكم الفردي، وحكم

الحزب الواحد. وكلا هذين النوعين من الحكم - كما يشير تاريخ تطور الأنظمة السياسية، خصوصاً في إطار الحضارة الإسلامية - قد وقع في أسر الاستبداد، والفساد السياسي والاقتصادي والإداري، وسلب الحرفيات العامة^(١)؛ لأنّ الحكم في هذه الحكومات لا يرون أيّ نوع من أنواع الرقابة، أو الإحساس بوجود الرقيب والحسيب الذي يمكن أن يحاسبهم عليتصرفاتهم وأخطائهم. وشيئاً فشيئاً تسع الهوة بين الأفراد والجماعات وبين أمثال هذه الحكومات، و يؤدي تراكم الاعتراضات والمشاعر المكبوتة والعقد، إلى ثورات دموية وحالات من الفوضى، وانقلابات متواصلة في المجتمعات الإسلامية^(٢).

في حين أنّ المعارضة والمنافسة السياسية، في إطار التعدديّة القائمة على أساس المبني الشرعية، تأخذ وسائل الرقابة على الحكومة بعين الإعتبار، وتتوفر في الظروف الضرورية لانتقال السلطة السياسية إلى المنافس المسلم للجناح الحاكم، من دون إراقة للدماء أو عنف. وعليه، يبدو أنّ التعدديّة السياسية ليست مجرد خيار، بل - وبناءً على مفاسد الحكم الفردي وحكم الحزب الواحد - تعدُّ أمراً ضرورياً. وهذا النوع من التعدديّة الذي ينبع من الشريعة والمبني الإسلامية - إضافة إلى تقويته للوفاق الوطني والدّوافع الوطنية للمشاركة، ومنعه لركود المجتمع سياسيًّا - يجعل الرقابة على الحاكم أو على الحزب والجماعة الحاكمة، ويمهّد الفرصة أمام تحقيق مصلحة النظام السياسي والشعب^(٣).

بملاحظة ما أشرنا إليه، تقتضي ضرورة التعدديّة السياسية بذل الجهد المضاعف في معالجة - أو التقليل من - الآثار والنتائج السلبية لهذا المنهج أو المسار السياسي.

(١) - في شأن إيران، راجع: محمد علي همايون، كاتوزيان، اقتصاد سياسي إيران، ص. ١٢ و١٣.

(٢) أبو فارس، مصدر سابق، ص. ٤٣.

(٣) المصدر نفسه.

أحد أهم هذه الجهود على الإطلاق هو «مأسسة» النشاطات الحزبية وإيجاد الرقابة القانونية عليها، الأمر الذي يستطيع في ظل تمهيد الجو السليم للمنافسة السياسية على أساس الرؤى الاجتهادية - الفقهية، والآداب الشرعية والقانونية، أن يحفظ بشكل شامل المنافسة السياسية وحقوق المشاركين فيها^(١).

ومن جملة الأمور المفترضة هو أن كل إنسان أو حزب أو جماعة، معروض للخطأ في اجتهاد واستنباطه؛ وليس من أحد معصوم سوى الأئمة (عليهم السلام). وبناءً عليه، فكل جماعة تبدي نظرها في المسائل الإجتهادية تناول أجرين في اجتهادها إن أصابت، وأجراً واحداً إن هي أخطأ. وفي كلا الحالتين، الحزب أو الجماعة الإسلامية هما اللذان لن يكون للخطأ في اجتهادهما أي ضرر^(٢).

وفي هذا الخصوص، المهم هو المنافسة بالحسنى «وَجَادُهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (النحل: ١٢٥)، ورعاية الحدود الفقهية لهذا الجدال وهذه المنافسة، لأنّه وخصوصاً في المسائل السياسية - الإجتماعية، يمكن تصوّر العديد من الاستنتاجات والاستفادات المختلفة من الأحكام الشرعية؛ وكما أشار بعض المحققين، كم هناك من أحكام متفاوتة في الموارد الخاصة، وكم أنّ الشيء أو المصدق الواحد تكون له أحكام متعددة بحسب الإفتراضات المختلفة (المتعلقة به)^(٣).

نقل في «السرائر»^(٤) عن الإمام الصادق ع: «إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِي إِلَيْكُمُ الْأَصْوَلَ وَعَلَيْكُمْ أَنْ تَفْرَعُوا». وجاء في «البصائر»^(٥) أيضاً عن علي بن أبي حمزة وأبي بصير، عن الإمام

(١) المصدر نفسه، ص. ٥٧.

(٢) المصدر نفسه، ص. ٦٠.

(٣) عبدالله البحرياني الأصفهاني، عوالم العلوم والمعارف والأحوال، ص. ٥٥٧، قم، مؤسسة الإمام المهدي (عج) الثقافية ١٣٦٣ هـ.ش.

(٤) السرائر، ج. ٣، ص. ٥٧٥.

(٥) البصائر، ص. ٣٤٩.

الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ : «إِنِّي لَا تَكَلَّمُ بِالْكَلْمَةِ الْوَاحِدَةِ (وَقَوْلٌ : بِالْحُرْفِ الْوَاحِدِ) لِي فِيهِ سَبْعُونَ وَجْهًا، إِنْ شَئْتَ أَخْذَتْ كَذَا وَإِنْ شَئْتَ أَخْذَتْ كَذَا»^(١).

وفي «علل الشرائع»^(٢) نقلت رواية ملقة عن ابن الوليد، بسنده معتبر عن أبي الحسن عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ : «إِخْتِلَافُ أَصْحَابِكُمْ رَحْمَةٌ، وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : إِذَا كَانَ ذَلِكَ (أَيْ ظَهُورُ الْحَقِّ وَقِيَامِ الْقَائِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ) جَمِيعَكُمْ عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ. وَسُئِلَ عَنِ الْخِتَالِفِ أَصْحَابُنَا فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : أَنَا فَعَلْتُ ذَلِكَ بِكُمْ. لَوْ اجْتَمَعْتُمْ عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ لَأُخْذَ بِرْقَابِكُمْ»^(٣).

وقد ذكر صاحب كتاب «عوالم العلوم والمعارف والأحوال» توضيحات مفصلة في شأن علل الاختلاف في الروايات، وأسباب اختلاف الأصحاب من الشيعة في أحكام الشريعة، نُعرِّضُ هنا عن الخوض فيها.

وعلى كل حال، لا يبدو أنَّ التعدديَّة السياسيَّة في الإسلام - تفتقد للدعامة النظرية أو للمصادر الدينية المُخالفة لذلك، إلاَّ أنَّ النكتة المشار إليها أعلاه ليست أيضًا بمعنى أنَّ مثل هذا المفهوم في الإسلام يفتقد أي نوع من أنواع القدر المتيقن، بل المقصود من ذلك هو أنَّ جهاز الشريعة - لا سيما في الفقه الشيعي - يقبل مشاركة الناس في مصيره، إلى جانب رعاية الأصول والقيم الخاصة. في الحكومة الإسلامية، لا توجد أية ضرورة لتقديم التعدديَّة السياسيَّة بصورة إطلاقيَّة وغير قابلة للتطبيق على ظروفها ومبانيها الدينية، بل إنَّ هذا المفهوم أيضًا - كسائر المفاهيم السياسيَّة حال التطبيق - يتحقق في أثر القيم العامة والأُطر التأسيسيَّة والبنيويَّة «للمجتمع والحكومة الإسلامية»^(٤).

بافتراضٍ كهذا، وهو أنَّ أساس التعدديَّة السياسيَّة لا يعارض المباني الشرعية

(١) عبدالله البحرياني الاصفهاني، مصدر سابق، ص ٥١٠.

(٢) علل الشرائع، ج. ٢، ص ٣٩٥.

(٣) عبدالله البحرياني الاصفهاني، مصدر سابق، ص ٥٦٥.

(٤) لقد أكدَ الأصل ٢٢ و ١٤ من الدستور على هذا الأمر صراحة: إنَّه لا ينبغي لأي نشاط سياسي أن يكون مغاييرًا للضوابط الإسلاميَّة ومناقضاً لأساس الجمهوريَّة الإسلاميَّة.

للإسلام، ومن جانب آخر، أنه يوجد رجحان في ما يتعلّق بيدائل الإدارة السياسية المنافسة، يصبح من الممكن علاج آثار التعدّدية السياسية وأبعادها السلبية. وبعنوان المثال، فإنّ الطريق الوحيد لمنع شرعنة محظورات شرعية من قبيل الغيبة، والنسمة، وشهادة الزّور، والتجسّس الحرام، وسوء الظن، وكشف أسرار الناس وأمثال ذلك، والتي تُضعف الروابط الإجتماعية للمسلمين، ومن جملتها عدد من الظواهر التي توجد لدى غياب الأحزاب السياسية أيضاً هو التذكّر الدائم للعقوبات الأخروية، وإعداد القوatين والمقررات الخاصة ونشرها في المجتمع بهدف مجازة المرتكبين لها ومراقبتهم. ومثل هكذا هدف، لا سيما في ظروف تحقق التعدّدية السياسية، يمكن الوصول إليه بشكل أكبر وأكثر شفافية^(١).

ومن الطبيعي أيضاً أن يكون للأحزاب السياسية قواها ومصالحها خلال أحداث مواجهاتها الانتخابية ومتناقضتها مع الخصم، والتي من الممكن أن تبدو للوهلة الأولى على تعارضٍ مع المصلحة العامة للمسلمين، سواء القومية أم الدينية، إلاّ أنه للسياسيين اللذين سنشير إليهما في ما يأتي، تسعى الأحزاب السياسية لتعديل منافعها الخزنية ومواقبتها مع المصالح الوطنية والإسلامية للمجتمع - وبشكل إجمالي، مع المصالح العامة - وإن كانت تبذل مساعي أيضاً في طريق توجيه المصالح العامة وإرشادها، من أجل أن تقترب من المصالح الخزنية.

لكن يجب التأكيد على أنّ المصالح العامة نفسها، وبعبارة أفضل، المعرفة العامة

(١) لأنّه في ظلّ التعدّدية السياسية، يؤدي نشاط النشرات الخزنية إلى ازدياد الوعي العام من جهة، وإلى الخوف من إمكان إفشاء الأخبار من جهة أخرى - ولو بالقوة - إلى تصحيح هذا النوع من الذنوب والحالات الاجتماعية الشاذة والتقليل منها، مثلما كان لفضيحة «واترغيت» في أمريكا من ردود فعل مهمة لدى الرأي العام. وكذلك في إيران، موارد من هذا القبيل، كقضية «لاري غايت» أو إفشاء مذكرات السيد لاريجاني في لندن، حيث أضحت سبباً لخوف السياسيين والمتصدّين للشأن العام وامتناعهم عن الإقدام على أفعال مغایرة لمصالح الأمة.

بالمصالح العامة تتشكل في ضوء هذا الديالكتيك (الجدلية) المتواصل بين المصالح الحزبية والأحكام العمومية، وفي النهاية تأخذ طريقها نحو الظهور في ساحة الآراء العمومية.

أما السببان فهما:

١ - بدليل حاجتها إلى رأي الناس في المنافسة والمواجهة، تسعى الأحزاب السياسية الإسلامية إلى الأخذ بعين الاعتبار الحاجات والمتطلبات والميول العامة للمجتمع. وتعبر الأحزاب السياسية عن تناغمها مع الإرادة العمومية في قالب برامجها الانتخابية، وتعهد بنحو ما - علانية بتنفيذها.

٢ - بعد الانتصار والوصول إلى سُدّة المناصب السياسية، ونظراً للعيون اليقظة للأحزاب ولوسائل الإعلام المنافسة، يحرصُ الحزب المتصر دوماً على إظهار نفسه بصورة المتزم ببرامجه المعلنة، وبهذا الأسلوب يمتلك قدرة الحفاظ على حجم الرأي العام، وتأييد الأفكار العمومية.

بملاحظة السَّبَّلين المشار إليهما، يبدو للعيان أنَّ فكرة التعارض بين مصالح التيارات السياسية وبين المصالح العامة للمجتمع ليست بأكثر من وهم. المهم هو أنه في مجتمع ذي طابع تعددي، ليست المصالح العامة والحزبية مصالح ثابتة وغير متغيرة، بل بشكل دائم تتطابقان وتتفاوتان. ومن هكذا علاقة ديالكتيكية، تتأتي نتائجتان: أولاً، المصالح العامة والحزبية يتم تعديلها وإصلاحها بالتدريج. ثانياً، تعد المصالح العامة ملاك الحكم النهائي في قبول أو عدم قبول - وفي النتيجة - الصحة والسلامة - المصلحة السلوكيّة - للمصالح الحزبية والتيارية.

وبهذا المعنى، حينما تتناغم هاتان المصلحتان، أي تتطبق المصلحة العامة مع مصالح حزب أو اتجاه، يصلُّ هذا الحزب أو الاتجاه إلى سُدّة المناصب الحكومية، وفي حالة عدم الانطباق، يقفُ على مسافةٍ من المصادر السياسية.

إنَّ طراز التعبير عن الآراء والمنافسات الانتخابية هو الذي يتولى مسؤولية ديناميكية

هذا القبض والبسط في المصالح والسلطة، في حين تعين الشريعة الإسلامية حدودها^(١). وفي ما يأتي سوف نشير إلى بعضٍ من هذه الحدود والضوابط.

قواعد التعددية السياسية في الدولة الإسلامية

بالنظر إلى الخصائص والحدود التي تتصف بها التعددية السياسية في الحكومة الإسلامية، أشار بعض من الكتاب المعاصرین^(٢) إلى ضوابط وقواعد معينة لنشاط الناشطين السياسيين في داخل المجتمع الإسلامي:

١ - أول شرط للنشاط السياسي هو إيمان الناشطين السياسيين، والأحزاب والمجموعات بأصول العقيدة الإسلامية والشريعة المنبعثة منها. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ٨٥)، و﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُفْلِحْ مِنْهُ﴾ (آل عمران).

٢ - لا يستطيع أيّ حزب أو جماعة سياسية تنشط في داخل المجتمع الإسلامي أن تتعاون مع الجماعات المناوئة للايمان بالإسلام، أو أن تُظهر الولاء والمودة لها. يقول تعالى في سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلَيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلَيَاءَ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْهُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهِدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (المائدة: ٥١). ويقول تبارك وتعالى أيضاً: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُرُوا وَلَعِيَا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارُ أَوْلَيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (المائدة: ٥٧).

وفي الآية الأخيرة، تم التأكيد على خصوص تلك الفتنة من الكفار وأهل الكتاب

(١) السيد محمد باقر الحكيم، الحكم الإسلامي بين النظرية والتطبيق، الباب الثاني: الولاية والشورى، ص. ١١٣ - ١٦٣، بي جا، مؤسسة المنار، ١٩٩٢.

(٢) أبو فارس، مصدر سابق، ص. ٥٧.

الذين استخفوا ويستخفون بالإسلام، وتمّت التوصية بالامتناع عن التعاون معهم وموالاتهم. وتوصي الآية الكريمة من سورة التوبه بصرامة أكبر أنّه يجب على المؤمنين أن يتبرّأوا من إخوانهم وأبائهم الذين يرجحون الكفر على الإيمان:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَخَذُوا أَبْاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِّي أَسْتَحِبُّوْا الْكُفَّارَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (التوبه: ٢٣).

وفي سائر الآيات اللاحقة من سورة التوبه، تكرّر الذم لقرابات الدم، وللقرابات النسبية والسيبية التي تؤدي إلى غضّ الطرف عن مصالح الدين وإقامة أحكام الله تعالى النبي ﷺ.

٣ - القاعدة والضابطة الثالثة التي أشار إليها بعض من الكتاب، هي محاربة كلّ واحد من الأحزاب والاتجاهات والتيارات السياسية، للأفكار والمجموعات التي تسعى إلى إبعاد الإسلام عن ساحة الحياة السياسية ومجدها، وإلى حصر الأحكام الإسلامية بالدائرة الخصوصية، الشخصية وغير العامة، من حياة الأفراد^(١). في حين أنّ كثيراً من الأحكام الإسلامية تمتلك ماهية إجتماعية وسياسية، قال تعالى: **﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾** (المائدة: ٤٧)، **﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾** (المائدة: ٤٦). **﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾** (المائدة: ٤٤).

٤ - عدّ بعض المفكرين أيضاً الرقابة على استمرار عدم مخالفه الأحكام الساسية والمقررات الحزبية للشريعة الإسلامية، أحد أهم شروط التعديلية السياسية وقواعدها. ويتقدّم القرآن الكريم بشدة الأشخاص الذين يسعون لتحريف الأحكام والأصول الإسلامية بذريعة بعض المصالح، فيقول عزّ من قائل:

﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَمْرُنَكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَمَمْتُؤْمِنُ قُلُوبُهُمْ ... يُحَرِّكُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيْتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ

(١) المصدر نفسه، ص ٥٨.

لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذِرُوا﴿ (المائدة: ٤١)، ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُجَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٧٥).

٥ - القاعدة الخامسة - والتي غالباً ما أشير إليها - هي رعاية الموازين الفقهية والشرعية في حالات اختلاف وجهات النظر، والمواجهة مع الأحزاب المنافسة. لازم هذا الأمر هو اختيار وسائل مشروعة في الدعاية الحزبية، وجذب الأفراد، وتنظيم البرامج والأهداف الحزبية بمنحو لا يؤدي إلى وقوع الظلم والبهتان بحق الأفراد والأحزاب والجماعات المنافسة. وقد نقل عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إتق الله حيثما كنت، وأتبع السيئة الحسنة تمحوها وخالف الناس بخلق حسن»^(١).

كذلك - وبسبب تصديها للشوؤن السياسية وللسلطات العامة - غالباً ما تكون الأحزاب السياسية في البلدان والمجتمعات عرضة لهذا الخطر وهو أن تسخر المصالح والأموال العامة لغرض تحقيق المنافع الحزبية، بل وحتى لتحقيق الميل الشخصية للقادة الحزبيين، في حين أنّ جميع المصالح والموارد المشار إليها آنفاً تعدّ جزءاً من الآمانات العامة، وطبقاً للقاعدة الفقهية يعدّ وجوب الحفاظ على الأمانة وعدم خيانتها إحدى أهم التوصيات والقيم الإسلامية على الإطلاق. يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الأనفال: ٢٧).

٦ - من أهم قواعد التعديّة السياسية والتنافس على الإطلاق، حرص الأحزاب والجماعات السياسية على وحدة الأمة الإسلامية والوحدة القومية. من هنا، تكون المواجهة والمنافسة السياسية فاعلة وإيجابية ما دامت تبتعد عن كل نوع من أنواع الإضرار بوحدة المجتمع الإسلامي، وتحافظ على حدود التنافس المبني على عدم العنف والتفرقة وضوابطه وتراعيه. وبالعنابة والاهتمام بضرورة وحدة المجتمع، تمتاز التعديّة السياسية في الحكومة الإسلامية بخاصيتين اثنتين: الأولى، الرأفة والرحمة في ما

(١) المصدر نفسه، ص ٥٩.

يتعلق بالأحزاب الإسلامية أو بالطرف المنافس. الثانية، التعبئة الشاملة ضد الكفار والمعتدين.

هاتان الخصيّتان الملحوظتان في تنافس الأحزاب السياسية، قد صرّح بها في الآيات الآتية:

﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحْمَاءُ بَيْنُهُمْ﴾ (الفتح: ٢٩).
﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُجْهِمُونَ وَيُجْبِيُونَهُ أَذْلَّةً عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةً عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ (المائدة: ٥٤).

إضافةً لما لأصل الوحدة من أدوار خاصة مهمّة في المحافظة على استقلال المجتمع الإسلامي وعزّته على المستوى العالمي، يمتلك أيضًا أهمية على صعيد حفظ الانسجام والتواافق الداخلي. إنه وعلى ضوء أصل الوحدة يتشكّل الحد الأدنى للإجماع الضروري لقيام الحياة السياسية، وإشاعة الحوار ولغة التفاهم المشتركة، بوصفهما شرطين بنويين لتحقيق المشاركة السياسية. فوعي العلاقات والرغبات المشتركة يؤدّي إلى انتشار الإحساس بالثقة المتبادلة، وبشكل عام الإحساس بالهوية الراسية على الأخوة وتاليف القلوب المتبادلة. يقول القرآن الكريم على هذا الصعيد: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلَا تَمْرِقُوا وَادْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءَ فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَاصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ (آل عمران: ١٠٣).

٧ - القاعدة المهمّة التي لها ضرورة بالغة في الظروف الحالية للمجتمع الإسلامي، هي قاعدة التساهل، وعدم إنكار الأحزاب الإسلامية - السياسية المنافسة أو تكفيتها، بسبب اختلاف وجهات النظر في الأمور الإجتهادية. فعدم مراعاة هذا الأصل، إضافة إلى ما يوجده من ضعف وتفرق ونزاع، ينافق فلسفة الإجتهداد وضرورة التفقه في الدين^(١). فما نفترضه نحن في التعديّة السياسية داخل المجتمع الإسلامي هو استناد

(١) حسن عباس حسن، الصياغة المنطقية للفكر السياسي الإسلامي، مصدر سابق، ص ١٦٤ .

الحركات السياسية إلى آراء المجتهدين واستنباطاتهم من الأدلة التفصيلية، وفي هذا السياق إن أصاب الحزب أو الجماعة في اجتهادهما، كان لها أجر مضاعف، وإن أخطأـ أيضاً بسبب اجتهادهما هذا - فسوف يكونان مأجورين معذورين، وما يشفع لها في النهاية هو حسن النية ذاك.

ينقل أيوب بن نوح، عن صفوان، عن موسى بن بكر، عن زرار، عن أبي عبيدة أنّ أبا جعفر الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام، قال: «من سمع من رجل أمرًا لم يحيط به علمًا فكذب به ومن أمره الرضا بنا والتسليم لنا فإن ذلك لا يكفره»^(١).

وكتب الشيخ عبدالله البحرياني الأصفهاني، مؤلف كتاب «عوالم العلوم وال المعارف والأحوال» في توضيح معنى الرواية أعلاه، فقال:

«لعل المقصود من التكذيب هو أن أي شخص يسمع خبراً منقولاً عن المعصوم عليه السلام، ويشك بشأن صدوره من المعصوم، بناءً على ما ارتکز في ذهنه من قبل، سوف لن يكون هذا الشك مداعة للكفر، إن اجتمع مع الرضا والتسليم والإقرار بحقانية الخبر في حالة صدوره من جانب المعصوم عليه السلام أيًّا يكن معناه»^(٢).

وقد نُقل عن الرسول صلوات الله عليه وآله وسلامه حديث يقرب في مضمونه من الحديث السابق حيث قال:

«من ردَّ حديثاً بلغه عني فأنا مخاصمه يوم القيمة، فإذا بلغكم عني حديث لم تعرفوه فقولوا: الله أعلم»^(٣).

وعلى كل حال، ففحوى الروايتين أعلاه هو السعي الجاد وراء الفهم الصحيح لسند كلام المعصوم عليه السلام ومعناه، وفي حالة الخطأ أو الشك في أصل صدوره أو معناه، فإن

(١) عبدالله البحرياني، عوالم المعلم، مصدر سابق، ص. ٥١٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص. ٥١٢.

كان ذلك مطابقاً للمعمول به في الاستنباط بين المجتهدين، فقد غضّ الموصومون عليهما
الطرفَ عن ذلك.

ويعرفُ الآمدي - وذلك ما أورده صاحب «الأصول العامة للفقه المقارن» -
«الاجتهاد» بأنه «استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه
يحس من النفس العجز عن المزيد عليه»^(١).

وينبغي أنّ مثل هذا الجهد في استنباط الأحكام الشرعية بلحاظ تفاوت
الاستعدادات والأفهام - وأيضاً الوضعية الخاصة التي تمتاز بها الأدلة والمصادر
الشرعية - سوف يؤدّي إلى ظهور فناوى - وبالطبع - حركات سياسية مختلفة.

وفي مثل هذه الحالة، سوف لن يكون أمام المجتمع الإسلامي سوى طريقين: قبول
التساهل في الآراء والحركات السياسية المستندة إلى الآراء الإجتهادية، أو إغلاق باب
الاجتهاد وسدّه، وإيقاف علم الفقه وتأخيره عن مواكبة وقائع المجتمع والزمان،
والذي يعني عملياً إقصاء الفقه عن تغيرات الحياة السياسية والإجتماعية للمسلمين^(٢).

ويبدو أن التأكيد البنيوي للشيعة على مسألة «الإجتهاد»، وعلى تقليل المجتهد الحيّ
هو بمعنى تأييد الفكر الإجتهادي وحمايته في مقابل الجمود والسكون، بحيث لا
يُعرض عن التغيرات الناشئة عن مضيّ الزمان بأيّ وجه من الوجوه.

٨ - آخرُ أصول وقواعد التعدّدية السياسية وأهمها - وبشكل عام قواعد المشاركة
السياسية - في الحكومة الإسلامية، هو الإعتقاد بحاكمية الله تعالى والالتزام بطاعة ولِيّ
أمر المسلمين (عدم شق عصا الطاعة).

هذا الأصل على ما يبدو، وبرأي كثير من الكتاب، لا يتوافق ولا يتلاءم مع القول
بال تعدّدية السياسية. وبكلام آخر، عبارة «ال تعدّدية السياسية في الدولة الإسلامية» أو
عبارة «ال تعدّدية السياسية تحت إشراف الحاكم الإسلامي» تُبرزان تناقضًاً ظاهرياً،

(١) محمد تقى الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٥٦١، بيروت، دار الأندرس، ١٩٦٣م.

(٢) المصدر نفسه، ص. ٦٠١ - ٥٩٩.

وتحمّلان بين طياتها مفارقة.

هنا، نشير إجمالاً إلى أن المذاهب الشيعية والسنّية، وأيضاً بعض فقهاء الخوارج من أتباع «الإباضية»، لديهم وجهات نظر متفاوتة من شأن العلاقة بين ولية الحاكم والتعديّة السياسية.

في هذا المجال، يستند أهل السنة في البداية إلى الآية المعروفة ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَآتَيْعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ أَمْرٌ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩)، ثم ومن خلال ما يطرّحونه في شأن اختيار ولی أمر المسلمين - أو ما يعرف اصطلاحاً بالحاكم وخليفة المسلمين - يقومون بإجراء مصالحة بين الولاية والتعديّة السياسية. وقد ذكر ابن الفراء في كتابه «الأحكام السلطانية» كلاماً في هذا الشأن يقول فيه^(١):

«وعلى أهل الاختيار في دار العدل أن يعقدوا الإمامة لمن أرتشوه».

ويقول أيضاً أبو الحسن الأشعري مؤسس مذهب «الأشاعرة» الكلامي^(٢):

«الإمامية تثبت بالإتفاق والاختيار دون النّص واليقين».

مذهب «الإباضية» الفقهي أيضاً، لا سيما أهمّ ممثل له على صعيد الفكر السياسي، محمد بن يوسف الأطفيش، يمتلك - مع قليل من الجرح والتعديل في جواز الإمامة وعدم قرشية الإمام - وجهات نظرٍ قريبة من أهل السنة.

أما الشيعة فلديهم مبانٍ عقلية واجتهادية مختلفة في مبحث الإمامية. فالشيعة بناءً على قولهم بضرورة تعيين الحاكم من قبل الله على أساس برهان اللطف ووجوب ذلك، يحكمون بعصمة الإمام ووجوب نصبه. ونحن نوكل التفصيل في شأن وجهات النظر الشيعية إلى الإمامة والقيادة، في عصري الحضور والغيبة، وعلاقتها بالمشاركة السياسية والتعديّة إلى فرصة أخرى.

(١) ابن الفراء، الأحكام السلطانية ص. ٢٣، قم، دفتر تبليغات إسلامي، ١٣٦٤ هـ. ش.

(٢) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهريستاني الملل والنحل، ج. ١، ص. ١٠٣، القاهرة، مطبعة الحلبي، ١٩٦٧ م.

الفهرس

كلمة المجلة	٧
المدخل: العنف وإدارة الاختلاف بين حق الإبداع ومحاربة الابتداع.....	٩
حيدر حب الله ..	١١
تمهيد ..	١١
البدعة في الكتاب والسنّة، جولة في المواقف والتوجيهات ..	١٢
١ - البدعة في القرآن الكريم ..	١٢
٢ - البدعة في السنّة الشريفة ..	١٣
المبدأ الأول: مبدأ رفض البدعة ..	١٣
المبدأ الثاني: مبدأ القطعية الاجتماعية و.. مع أهل البدع ..	١٣
المبدأ الثالث: مبدأ مواجهة البدع وأهلها ..	١٤
الفرضيات التفسيرية في تحليل البدعة إثباتاً ..	١٦
١ - فرضيّة عدم الأهلية العلمية ..	١٦
٢ - فرضيّة فقدان الامتداد التاريخي في الموروث الإسلامي ..	١٨
٣ - فرضيّة إدخال ما ليس من الدين فيه ..	٢٢
٤ - فرضيّة شهادة النصّ وفقدان المشروع الاستدلالي التفسيري ..	٢٥
ظواهر الابداع في القرون الأولى ..	٢٧
ختام فيه درسٌ وعبرة ..	٢٩
الفصل الأول: الحرفيات الدينية في الفقه الإسلامي ..	٣١

٣٧٦ العنف والحريات الدينية في الفقه الإسلامي، قراءات واجتهادات

الفكر الإسلامي المعاصر، وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلم والحريات و.....	٣٣
حوار مع السيد محمد حسن الأمين ٣٣	
أجرى الحوار وأعده: السيد قاسم الغريفي ٣٣	
مبدأ التعارف في الإسلام، تأصيل للسلم الاجتماعي ٣٤	
أزمة الوضع في أحاديث العلاقة بالسلطة ٣٦	
تخريب السلطات المسلمة الأمر بالمعروف بتحويله من فريضة إلى وظيفة حكومية!! ٣٧	
تحويل مفهوم السلطة من البشرية إلى الإلهية ٣٨	
الديمقراطية والإمامية الشيعية ٣٩	
العلاقة مع غير المسلمين بين القطيعة والتعايش، الدفاع والهجوم ٤١	
هل ينهي الحوار الفقهي الكلامي أزمة الصراع بين الأديان والمذاهب؟ ٤٢	
مهارات辯辯 المذهبي على الفضائيات العربية والإسلامية ٤٤	
حاجات تحديث الخطاب الديني ٤٥	
الإسلام والتعددية الدينية ٤٧	
حرية التعبير وأزمة العنف في المجتمعات الإسلامية المعاصرة ٥٠	
أزمة الديمقراطية والاستبداد والغزو ٥٣	
الإسلام الليبرالي: المقوله والمفهوم والموقف ٥٥	
ما هي الحضارة؟ وما هو تعريفها ومكوناتها؟ ٥٦	
أسباب تراجع الحضارة الإسلامية ٥٨	
آلية التوفيق بين سنن الاستخلاف القرآنية وواقع الحضارة الإسلامية ٦٠	
شروط النهضة وإشكالية العلاقة بالغرب ٦٤	
التنمية أساس تحولات القوة في العالم الإسلامي ٦٦	
البديل الإسلامي أم مشروع المواجهة الحضارية؟! ٦٩	
الفكر العربي الإسلامي وقضايا العولمة ٧٠	
راشد الغنوشي ومقوله مثالية الفكر الإسلامي ٧٢	
الثورة الإسلامية في إيران وتحديات النهضة أمام الفكر الشيعي المظلوم ٧٣	
حرية الدين والعقيدة في الإسلام، مطالعة فقهية ٧٧	
الشيخ محسن كديور ٧٧	

الفهرس

٣٧٧

٧٧	ترجمة: علي الوردي
٧٧	تمهيد
٨٠	توضيح المصطلحات وتفكيك المداخل
٨٥	حرية العقيدة والمذهب في الفهم الإسلامي السائد
٨٦	١- المسلمين وحرية الاعتقاد
٨٩	٢- أهل الكتاب والحرية الدينية
٩١	٣- الكفار
٩٤	الحرية العقائدية والدينية، أهميتها وإيجابياتها
٩٦	نظرة نقدية للأسس التي اعتمدتها المناهضون لحرية العقيدة والمذهب
٩٨	قراءة نقدية عقلانية لنظرية منع الحريات الدينية
١٠٣	هل الأصل في الاعتقاد الحرية أم عدمها؟
١٠٥	المستند القرآني في نظرية الحرية الدينية
١٠٥	المجموعة الأولى: الآيات التي تنهى عن الإكراه في الدين
١٠٨	المجموعة الثانية: حرية الاختيار في الدنيا بين الهدایة والضلالة
١١٠	المجموعة الثالثة: النبوة تعنى إبلاغ الحق دون الإكراه عليه
١١١	المجموعة الرابعة: عقوبة المرتد والتبعات السلبية المترتبة عليها
١١٣	المجموعة الخامسة: أساليب المواجهة الدينية والحكمة من الاختلاف
١١٤	المجموعة السادسة: رفع الحد عن المرتد في الدنيا
١١٧	المجموعة السابعة: الحرية وأساليب الدعاة الدينية
١١٧	خلاصات قرآنية في الموقف من الحرية العقدية
١١٨	نظرية رفض الحرية الدينية، أدلة ومناقشات
١١٩	١- حكم المرتد عن الإسلام، ووقفة نقدية مع النظرية المشهورة
١٢٢	٢- قانون الجزية بين التاريخية والدowment
١٢٣	٣- الكافر غير الذمي ومصادرة حق الحياة
١٢٥	الإنسان، الدين، الارتداد
١٢٥	الشيخ فاضل ميدي
١٢٥	ترجمة: علي الوردي

سائر البشر حرث الإله، لا يمكنك التصرف فيه ولا العبث	١٢٥
١- البشرية وال الحاجة للاعتقاد الديني	١٢٥
٢- تعدد الأديان ومنطقها في الاعتراف بالآخر	١٢٦
الإسلام والاعتراف بالأديان السابقة	١٢٩
٣- الأديان السماوية وقضية الكرامة الإنسانية	١٢٩
٤ - الحقوق الطبيعية للإنسان.....	١٣٠
٤ - حق الحياة	١
٢ - حق الحرية	٢
٣ - مستثنيات حق الحياة	٣
٥ - الارتداد في المفهوم القرآني والمنهج الفقهي	١٣٤
الظروف الزمكانية لإصدار الأحكام.....	١٣٩
الردة وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، دراسة نقدية	١٤١
أ. عماد الهمالي	١٤١
مقدمة.....	١٤١
المعنى اللغوي للارتداد	١٤٤
الارتداد في الثقافة الفقهية السائدة	١٤٤
أقسام المرتد في الفقه الإسلامي	١٤٥
الإسلام وحرية الاعتقاد	١٤٧
ما مدى حرية الاعتقاد في القرآن؟ هل يعطي القرآن حرية حقاً؟	١٤٨
١- آية نفي الإكراه في الدين، تأسيس مبدأ الحرية.....	١٤٨
٢- آية استنكار الإكراه، بناء وجودي لظاهرة الإيمان	١٥٢
٣- آية استنكار الإلزام مع الكراهة	١٥٣
٤- آية التخيير بين الإيمان والكفر	١٥٤
٥- آية إطلاق عبادة غير الله	١٥٤
٦- سورة الكافرون وإعلان الثنائية	١٥٥
الردة في القرآن.....	١٥٦
السياق التاريخي لظاهرة الارتداد في إطار مفهوم الدولة	١٥٧

وقفات تحليلية لنصوص الردة في الكتاب ١٥٧	وقفات تحليلية لنصوص الردة في الكتاب ١٥٧
نظيرية قتل المرتد، وقفه نقدية مع المستند القرآني ١٥٨	نظيرية قتل المرتد، وقفه نقدية مع المستند القرآني ١٥٨
الارتداد في حوار بين الفقيه والمثقف، المتظري وسروش ١٦٢	الارتداد في حوار بين الفقيه والمثقف، المتظري وسروش ١٦٢
بين الارتداد والنفاق، أزمة بناء الشخصية المزدوجة ١٦٨	بين الارتداد والنفاق، أزمة بناء الشخصية المزدوجة ١٦٨
خاتمة واستخلاص ١٦٩	خاتمة واستخلاص ١٦٩
 عقوبة المرتد، دراسة فقهية جديدة في الملابسات والظروف ١٧٣	
الشيخ أحمد عابديني ١٧٣	الشيخ أحمد عابديني ١٧٣
ترجمة: السيد حسن الهاشمي ١٧٣	ترجمة: السيد حسن الهاشمي ١٧٣
تمهيد ١٧٣	تمهيد ١٧٣
القرآن وقضية الارتداد ١٧٤	القرآن وقضية الارتداد ١٧٤
العرض القرآني، خلاصة واستنتاج ١٨٠	العرض القرآني، خلاصة واستنتاج ١٨٠
هل يتحد المرتد والمنافق في الجرم ويختلفان في العقوبة؟ ازدواجية القانون ١٨٢	هل يتحد المرتد والمنافق في الجرم ويختلفان في العقوبة؟ ازدواجية القانون ١٨٢
مقاربة تاريخية لولادة فكرة عقوبة المرتد ١٨٣	مقاربة تاريخية لولادة فكرة عقوبة المرتد ١٨٣
قتل المرتد في عصر الرسول ﷺ، مطالعة تاريخية تحليلية ١٨٧	قتل المرتد في عصر الرسول ﷺ، مطالعة تاريخية تحليلية ١٨٧
قتل المرتد في زمان خلافة الإمام علي ؓ ١٩٠	قتل المرتد في زمان خلافة الإمام علي ؓ ١٩٠
وقفات في النقد السندي والمتني لروايات عقوبة المرتد ١٩٣	وقفات في النقد السندي والمتني لروايات عقوبة المرتد ١٩٣
الروايات النبوية في المرتد، وقفات تحليل ١٩٨	الروايات النبوية في المرتد، وقفات تحليل ١٩٨
وقفات مع روايات آخر في عقوبة المرتد ١٩٩	وقفات مع روايات آخر في عقوبة المرتد ١٩٩
فلسفة اختلاف الحكم بين المرتد والمرتدة ٢٠٥	فلسفة اختلاف الحكم بين المرتد والمرتدة ٢٠٥
فلسفة اختلاف الحكم بين المرتد الفطري والملي ٢٠٨	فلسفة اختلاف الحكم بين المرتد الفطري والملي ٢٠٨
 معضلة التوبة عند المرتد الفطري، محاولة تثوير العقل الفقهي ٢١٥	
أ. عبدالعالى العبدونى ٢١٥	أ. عبدالعالى العبدونى ٢١٥
مقدمة ٢١٥	مقدمة ٢١٥
ماذا تحدث القرآن عن الارتداد؟ ٢١٦	ماذا تحدث القرآن عن الارتداد؟ ٢١٦
السنة الشريفة ومعالجة إشكالية الارتداد ٢١٧	السنة الشريفة ومعالجة إشكالية الارتداد ٢١٧
أولاً: عدم ناجعية التوبة في المرتد الفطري ٢١٧	أولاً: عدم ناجعية التوبة في المرتد الفطري ٢١٧

٣٨٠ العنف والحريات الدينية في الفقه الإسلامي، قراءات واجتهادات

المناخ العام ودوره في تكوين عقوبة الارتداد، الفهم التاريخي للنصوص ٢٢٢	٢٢٢
ثانياً: توبه المرتد الفطري تحت سقف العقل ٢٢٤	٢٢٤
الفهم الخارجي للنص الديني ٢٢٥	٢٢٥
إعادة تشكيل الإبستممي الفقهي ٢٣٠	٢٣٠
 الحرية الدينية في الإسلام، محاولة نقدية في نظرية قتل المرتد ٢٣٧	
السيد محمد جواد الموسوي الغروي الإصفهاني ٢٣٧	٢٣٧
ترجمة: عقيل البندر ٢٣٧	٢٣٧
فقدان الدليل القرآني على قتل المرتد ٢٣٧	٢٣٧
فقدان دليل السنة الشريفة على مقوله قتل المرتد ٢٤٠	٢٤٠
آيات الارتداد في القرآن الكريم ٢٤١	٢٤١
نظرية قتل المرتد، وقفه نقدية مع الأدلة والحجج ٢٤٢	٢٤٢
قراءة نقدية في أسانيد أخبار قتل المرتد ٢٤٥	٢٤٥
مناقشة الفقهاء فيما يتعلق بحكم المرتد ومعنى المحارب ٢٤٥	٢٤٥
حكم المرتد في التوراة وتساؤل عن حال الروايات!! ٢٤٨	٢٤٨
نقد مقوله ربط الارتداد بالمحاربة ٢٤٩	٢٤٩
وقفة مع روایات الحدود والتعزيرات ٢٥٣	٢٥٣
السيرة النبوية في منهاجية التعامل مع المرتدين والكافر والمنافقين ٢٥٦	٢٥٦
موضوع جدير بالاهتمام ٢٥٨	٢٥٨
 مب丹في الإكراه في الإسلام، دراسة قرآنية تحليلية ٢٦٣	
أ. منصورة باقري پور ٢٦٣	٢٦٣
مدخل لعرض القضية ٢٦٣	٢٦٣
آية: ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ﴾ إيضاح لغوي وتفكيك أدبي ٢٦٥	٢٦٥
المعنى الإجمالي لآية نفي الإكراه في الدين ٢٦٧	٢٦٧
آية نفي الإكراه، دراسة في شأن النزول ٢٦٨	٢٦٨
هل نُسخت آية نفي الإكراه في الدين؟ ٢٦٨	٢٦٨
مبدانعدم الإكراه الديني في القرآن الكريم ٢٦٩	٢٦٩

الفهرس

٣٨١	نظريتنا في حرية الاعتقاد
٢٧٢	أحكام الردة، قراءة أصولية في فقه الإمام الخوئي
٢٧٧	أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد
٢٧٧	مؤشرات عامة في سمات البحث العلمي عند الإمام الخوئي
٢٧٧	المبحث الأول: فقه الردة في تكميلة منهاج الصالحين
٢٨٠	لماذا فقه الردة؟
٢٨٠	تحديد المرتد
٢٨١	مقاصد النص الحديسي
٢٨٤	شروط تحقق الفعل الجرمي
٢٨٦	الإكراه وإسقاط الجرم
٢٨٧	المرأة وأحكام الردة
٢٨٩	العود إلى الفعل الجرمي
٢٩٠	السكران والردة
٢٩٠	المبحث الثاني: آليات الاستدلال الأصولي عند السيد الخوئي في فقه الردة
٢٩٣	استخلاصات البحث
٢٩٧	حرية الإعلام الديني والثقافي، مطالعة فقهية في الموقف من «كتب الضلال»
٢٩٧	الشيخ يوسف الصانعي
٢٩٧	ترجمة: حيدر حب الله
٢٩٧	المقدمة
٢٩٨	سابقة البحث
٣٠٠	تحديد موضوع البحث
٣٠١	١- كلمات الفقهاء في تبيين مفهوم «الضلال»
٣٠٣	٢- دائرة الموضوع وسعنته
٣٠٤	متعلق الحكم
٣٠٥	المسألة الأولى: كتب الضلال؛ الحفظ والرعاية
٣٠٥	أ- النظريات والأراء

٣٨٢ العنف والحريات الدينية في الفقه الإسلامي، قراءات واجتهادات

ب - أدلة القائلين بحرمة حفظ كتب الضلال، قراءة ونقد ٣٠٦
١ - المستند القرآني ٣٠٦
الآية الأولى: آية تحنب هو الحديث ٣٠٦
كيفية الاستدلال، وقفنة نقدية ٣٠٧
الآية الثانية: آية اجتناب قول الزور ٣١١
الآية الثالثة: آية الافتراء والكذب على الله تعالى ٣١٢
الآية الرابعة: آية النهي عن النسبة إلى الله سبحانه ٣١٢
الآية الخامسة: آية حرمة الإعانة على الإثم ٣١٣
٢ - مستند السنة الشريفة ٣١٤
أ - رواية تحف العقول ٣١٤
ب - رواية عبد الملك بن أعين ٣١٥
ج - رواية أبي عبيدة الحذاء ٣١٦
د - رواية الأمر بالقاء التوراة ٣١٦
٣ - المرجع العقلي في نظرية التحرير ٣١٧
أ - دليل لزوم قلع مادة الفساد ٣١٨
ب - دليل لزوم دفع المنكر ٣١٩
٤ - دليل الإجماع أو نفي الخلاف ٣٢١
وقفة نقدية مع دليل الإجماع ٣٢٢
أدلة أخرى على نظرية التحرير ٣٢٢
١ - حفظ كتب الضلال دليل على الرضا بمحفوبياتها ٣٢٢
٢ - اشتغال كتب الضلال على البدعة ٣٢٣
٣ - وجوب مجاهدة أهل الضلال ٣٢٤
نتيجة البحث في حفظ كتب الضلال ٣٢٥
المسألة الثانية: مطالعة كتب الضلال ٣٢٦
المسألة الثالثة: تأليف كتب الضلال ٣٢٧
المسألة الرابعة: النشر والتوزيع ٣٢٨
المسألة الخامسة: التعليم والتدريس ٣٢٩
النتيجة النهائية ٣٣٠

الفهرس

٣٨٣	الفهرس
المشاركة السياسية في الدولة الإسلامية، قراءة في الحريات الاعتقادية والسياسية والحزبية ٣٣٣	
د. داود فيرحي ٣٣٣	
ترجمة: الشيخ موسى ضاهر ٣٣٣	
٣٣٣ المقدمة	
٣٣٥ الإسلام والتعددية السياسية	
٣٣٩ ١ - التعددية الاعتقادية	
٣٤٢ إشارة إجمالية إلى أدلة الرؤى الثلاث في شأن التعددية الاعتقادية	
٣٤٢ أ - عدم التعددية	
٣٤٣ ب - التعددية المطلقة	
٣٤٧ ج - التعددية المذهبية (داخل الدين الواحد)	
٣٤٩ ٢ - التعددية السياسية	
٣٥٣ التعددية السياسية في إطار الحكومة الإسلامية	
٣٥٨ بعض آثار التعددية	
٣٦١ التأمل في الآثار الإيجابية والسلبية للتعددية	
٣٦٧ قواعد التعددية السياسية في الحكومة الإسلامية	
٣٧٨	الفهرس