

الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقہ الإسلامي

العدد الثامن، السنة الثانية، خريف ٢٠٠٧م، ١٤٢٨هـ

رئيس التحرير
حيدر حب الله

المسؤول التنفيذي
علي باقر الموسى

المدير المسؤول
ربيع سويدان

الهيئة الاستشارية (أجدياً)

د. أحمد الريسوني المغرب

د. عبدالهادي الفضلي السعودية

د. محمد سليم العوا مصر

الشيخ محمد علي التسخيري إيران

تنضيد وإخراج

السيد عبدالله الهاشمي

تصميم الغلاف

Idea Creation

شروط النشر:

- ◀ ترحب المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفقه الإسلامي وأصوله، وعلم الحديث، والرجال، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- ◀ يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- ◀ تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.
- ◀ يحق لهيئة التحرير إعادة صياغة النصوص التي ترد إليها إذا اقتضت الضرورة ذلك شرط أن لا يؤدي إلى الإخلال بمقصود الكاتب.
- ◀ للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- ◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.



فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقہ الإسلامي
تصدر في بيروت

□ وكلاء التوزيع:

◀ شركة الناشرون - بيروت ، لبنان

① هاتف: ٢٧٧٠٠٧ - ١ - ٩٦١ +

◀ المغرب - الشركة الشريفة للتوزيع والصحف

① سوش برس هاتف: ٤٠٠٢٢٣

فاكس: ٤٠٤٠٣١/٢

ص . ب: ٦٨٣ / ١٣

◀ مصر - القاهرة - مؤسسة الأهرام - شارع الجلاء

① هاتف: ٥٧٨٦١٠٠

ص . ب: ٦٨٣ / ١٣

◀ إيران - قم - كذرخان - مكتبة الهاشمي

① هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ - ٢٥١ - ٩٨ +

◀ البحرين، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع

① هاتف: ١٧٤٨٨٩٩٢ (+٩٧٣)

□ المراسلات:

باسم رئيس التحرير

لبنان - بيروت - ص.ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الإلكتروني info@nosos.net

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلنا للطباعة والنشر، لبنان - بيروت

الحدث، قرب مستشفى السان تريز، مفرق

ملحمة كساب، خلف المركز الثقافي اللبناني

بناية عبد الكريم وعطية، تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

المحتويات

□ كلمة التحرير

- ◀ معايير الاجتهاد ومفهوم الألفية، أين أصبحت اللغة العربية؟ - الحلقة الثانية -
الشيخ حيدر حب الله ٥

ملف العدد

العنف والحريات الدينية في الفقه الإسلامي (١)

- ◀ الفكر الإسلامي المعاصر، وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلم والحريات و..
حوار مع السيد محمد حسن الأمين ١١
- ◀ الحرية الدينية في الإسلام، محاولة نقدية في نظرية قتل المرتد
السيد محمد جواد الموسوي الإصفهاني ٥٠
- ◀ الجهاد الابتدائي الدعوي ... قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية / القسم الأول
الشيخ حيدر حب الله ٧٢
- ◀ الإنسان، الدين، الارتداد
الشيخ فاضل ميدي ١١٨
- ◀ الردة وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، دراسة نقدية
أ. عماد الهلالي ١٣٢
- ◀ العنف الديني في سياسة الجهاد، دراسة تاريخية فقهية تحليلية ... / القسم الأول
الشيخ علي ناصر ١٥٩
- ◀ مبدأ نفي الإكراه في الإسلام، دراسة قرآنية تحليلية
أ. منصور باقري بور ١٧٩

المحتويات

□ دراسات

◀ الملكيات والحقوق، دراسة فقهية تحليلية

السيد محمد باقر الصدر..... ١٩١

◀ انفتاح الاجتهاد الإسلامي في العصر الحديث، خاتمي والعوأ أنموذجاً

د. علي الضيقة..... ٢٢٥

◀ الاستنساخ البشري، قراءة نقدية مقارنة بين التحليل والتحرير

الشيخ غالب الكعبي..... ٢٤٣

◀ المجلس العاشورائي للأطفال، نظرة مقاصدية في المادة والأسلوب

أ. د. عبدالمجيد زراقت..... ٢٦١

◀ أصول الفقه الإسلامي بعد الإمام الشافعي، دراسة في التطور والتحويلات و... / القسم الثاني

أ. مشتاق الحلو..... ٢٧٣

◀ ظاهرة السلطة السياسية بين نظريتي؛ الانتخاب والتنصيب

د. علي إلهامي..... ٢٩٥

◀ شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة / القسم الثالث

الشيخ فخر الدين الصانعي..... ٣٠٦

□ قراءات

◀ الاجتهاد الإسلامي بين الركود والانبعاث، قراءة في تجربة الشيخ الجناتي

أ. أبو القاسم آرزومندي..... ٣٣٨

معايير الاجتهاد ومفهوم العلمية

أين أصبحت اللغة العربية؟!

. الحلقة الثانية .

الشيخ حيدر حب الله

ج - وفي هذا المسار أيضاً ظهر ما يمكن وصفه أكثر المفاهيم التباساً، وهو مفهوم (الدقة) في الفقه نفسه وعلاقتها باللغة والفهم العريفي؛ وأبدأ الحديث هنا من نص رائع للإمام الخميني يقول فيه متحدثاً عن العلوم التي تهتم عملية الاستنباط: «ومنها: الأنس بالمحاورات العرفية وفهم الموضوعات العرفية، مما جرت محاوراة الكتاب والسنة على طبقها، والاحتراز عن الخلط بين دقائق العلوم والعقليات الرقيقة وبين المعاني العرفية العادية؛ فإنه كثيراً ما يقع الخطأ لأجله، كما يتفق كثيراً لبعض المشتغلين بدقائق العلوم - حتى أصول الفقه بالمعنى الرائج في أعصارنا - الخلط بين المعاني العرفية السوقية الرائجة بين أهل المحاوراة المبني عليها الكتاب والسنة، والدقائق الخارجة عن فهم العرف. بل قد يوقع الخلط لبعضهم بين الاصطلاحات الرائجة في العلوم الفلسفية أو الأدق منها، وبين المعاني العرفية، في خلاف الواقع لأجله» (أنظر: الاجتهاد والتقليد: ٩ - ١٠).

هذا النص مهم جداً في سياق تطبيقه والتعاطي الإيجابي مع تفاعله الميداني، وإلا فهو من الناحية النظرية واضح في المدارس الكبرى لعلم أصول الفقه الإسلامي؛ لأن علماء الأصول والاجتهاد يعترفون بأن المهم هو الفهم والظهور العريفي للكلام الموجود في الكتاب والسنة، فهم يقرّون بمرجعية العرف اللغوي والاجتماعي العربي بوصفه حكماً في هذا المضمار، في الجملة، لكن المشكلة ليست في النظرية، ولهذا ألمح السيد الخميني في نصّه المتقدم إلى مشكلات تطبيقية لهذا الوضع، وهذا بالضبط ما نبخته هنا.

وإذا تأملنا في الممارسات الاجتهادية الإسلامية، وجدنا الكثير من الأمثلة على وجود فهم غير عريفي وقع فيه بعض العلماء على مستوى التطبيق من حيث لا يقصدون،

والتعرض لأمثلة يخرجنا عن طاقة هذه الكلمات الموجزة؛ لأن هناك العديد من الأمثلة على مستوى فهم النص وعلى مستوى ملاحظة تطبيقات النص؛ وطبعاً هذا أمرٌ يختلف تقييمه - على مستوى النماذج - من شخص لآخر، فمثلاً الرواية تقول بأن الرجل إذا لم يقرب زوجته أكثر من أربعة أشهر وتركها كان آثماً (وسائل الشريعة ٢٠: ١٤٠)؛ وهنا بدل أن نفهم المقاربة - عدم الترك الجنسي - بمعناها الطبيعي بين الناس، فسرت بمجرد إدخال الحشفة ولو للحظة؛ والرواية تقول بأن صلاة الوتيرة تكون بعد صلاة العشاء الآخرة (على سبيل المثال: وسائل الشريعة ٤: ٤٧، ٤٨، ٥١ و..)، ونحن فسّرناها بالبعدية التي تشمل ما قبل منتصف الليل، أو طلوع الفجر في النهار التالي ولو بلحظات، مع أنه لو قال لك شخص: سأتيك بعد العشاء الآخرة فصرى العشاء الآخرة في أول وقتها، ثم أتاك قبيل الفجر محتجاً بما قال، لسخرت منه، وهكذا لم يفهم بعض الفقهاء وجوب الخمس إذا حوّل إلى حسابك في البنك مبلغ مالي ولو كان مليون دولار؛ لأنك لم تقبض بيدك (صراط النجاة ٢: ١٦٣، ١٧١)، إلى غيرها من عشرات الأمثلة التي قد يكون سببها أحياناً القراءة الحرفية للنص، وأحياناً بطريقة تحليل فلسفي، وأخرى الغياب عن المدلول المناخي والاجتماعي للنص لصالح الاستغراق في المدلول اللغوي الصرف، وثالثة عدم مواكبة التحوّلات المصادقية والميدانية للمفهوم عينه في مناحات جديدة تختلف عن المناخ التاريخي، بحيث يتورط الباحث في الفقه بما يمكن تسميته: الاستساخ الحرفي للتاريخ، ورابعة بالخلط بين المصطلحات واللغة العلمية التي ظهرت فيما بعد وبين لغة الكتاب والسنة، وهو ما له مصاديق كثيرة مثل كلمات: العلم، اليقين، الظن، الشك، القلب، العقل، الروح، النفس، الجهاد، الإمام، الحكمة، المؤمن، العارف، الفقه، الفقيه و...

إن ممارسة الحرفية في فهم النصوص في مجال الروايات يناه في - عندما يخرج عن الحدّ العرفي - ظاهرة النقل بالمعنى في الروايات، وهي ظاهرة درسناها مفصلاً في موضعه، وأثبتنا أنه لا دليل على النقل الحرفي للأحاديث إلا بشاهد وقرينة، فإذا كانت الرواية من صنع الراوي، فيما مضمونها من إفادات النبي أو الإمام، فأى معنى للفرق الزائد عن الحدّ الطبيعي في تفاصيل التعابير والكلمات، فيما المفترض أن يخضع هذا الأمر لدى فقهاء الراوي وعلمه، بحيث يلعب علمه دوراً في دقة تعبيره عن القيود والتفاصيل؛ وليست أمانة الراوي لوحدها هنا كافية للالتزام بهذا التدقيق؛ لأننا لا نشكك في أمانته، وإنما في قدرته الذهنية واللفظية - ما دام النقل بالمعنى - على الوفاء بتمام حيثيات الجواب الذي صدر

● معايير الاجتهاد ومفهوم الأعلمية، أين أصبحت اللغة العربية/ الحلقة الثانية

من المعصوم، وتفصيل الكلام يرجع فيه لمحله.

وربما في هذا السياق أيضاً، الظاهرة الحرفية في مجال الأصول العملية أيضاً، والتي تتجلى في الأخذ بالصيغة المطلقة لنظرية الأصل المثبت، فهذه النظرية صحيحة في الجملة؛ لكن الإفراط في تطبيقها لا ينسجم إلا مع طريقة تفكير فلسفية وليست عرفية، فلا أظن العرف البعيد عن الذهنية الفلسفية العقلية الهندسية الرائجة في بعض الأوساط يلتفت أو يفهم أن استصحاب عدم وجود الحاجب لا يثبت وصول الماء إلى البشرة في الوضوء والغسل؛ لأنه أصل مثبت (لاحظ للاطلاع: مصباح الأصول ٣: ١٥١، وكتاب الطهارة ٤: ٨٦ - ٨٧، والفياض، تعاليق مبسوسة ١: ٢٩٧ و..)، كما لا معنى للفرق في التمييز بين كرية الماء على نحو مفاد كان التامة وكان الماء كراً على نحو مفاد كان الناقصة، حتى أمنع عن الاستصحاب في هذا المورد لإثبات الآخر؛ لأنه من الأصل المثبت، كما ذكروا في الأصول (أنظر كنموذج له إشارة: مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٢٣؛ وحقائق الأصول ٢: ٤٢٦ و..).

إن هذه الطريقة في التعامل مع النصوص أو مع تطبيقاتها هي التي ساهمت - رغم أن الفقهاء أثبتوا للإنصاف جدارة عالية في الفهم العرفي وتطبيقاته - في خلق نماذج لفقته تكثر فيه الامتيازات بين الشيء ولوازمه الطبيعية، مما صعب من فرص خلق فقه نظرية أمام مثل السيد الصدر والذين أتوا بعده.

وإذا أراد الباحث في الفقه أن يكون عرفياً أكثر في تعاطيه مع النصوص أو تطبيقاتها المصادقية السيالة، فيقترح عليه أمران:

أحدهما: إعادة عيش اللغة في تراكيبها وحياتها القديمة، ليس لغة الكتب الفكرية للمسلمين، وإنما اللغات العادية التي يحصل عليها الإنسان من تتبع كتب التاريخ والشعر والنثر والقصص والحكايا، وليس فقط كتب الكلام والفقه والفلسفة والأصول القديمة.. لأن هذه الكتب هي كتب النخبة؛ ونحن لا نريد أن يأنس ذهننا - فقط - بكتب النخبة، بل نريد ما يوصلنا إلى التعاطي العفوي للغة في الشارع وفي الحياة اليومية، حيث خاطبت أكثر النصوص عامة الناس أيضاً، فليس من المعيب أن يهتم مرجع معاصر بكتاب «الأغاني»، كما سمعنا من بعضهم التعيب عليه في ذلك، بل هذه مفخرة لهذا المرجع أنه - مع عدم كونه عربياً - لم يقتصر على العيش مع كتب النحو والصرف و.. التي تعلم الإنسان الكثير عن اللغة العربية، بل واصل مسيره لكي يطلع على روح اللغة وبساطتها العفوية اليومية، فهذه نقطة امتياز (له) لا (عليه).

من هنا ، ندعو بكل صدق ومحبة إدارة الحوزة العلمية والجامعة الدينية - أينما كانت - أن تطلق مشروع إعادة إحياء اللغة العربية الحيّة النابضة ، عبر تغييرات جذرية في نظام التعليم اللغوي؛ لأن أنظمة تعليم اللغة في الكثير من المعاهد الدينية أنظمة نظرية يستخدم فيها الطالب قدرة التعقل والحفظ ، ولا يدرس اللغة العربية كما يدرس أو - بتعبير أدق - يتعلم اللغة الأم؛ لهذا نجد علماء فطاحل في اللغة نفسها وفي جداول الصرف والتصريف ، لكنهم غير قادرين على عيش اللغة ولا على النطق بها ، وهذا ذنب نظام التعليم أكثر من أن يكون مشكلةً عند هذا الفرد أو ذاك.

وفي هذا السياق المنشط للغة العربية بجمالياتها ورواقها ، تكمن الحاجة لتغيير بعض الكتب الدراسية في الحوزات مثل كتاب «كفاية الأصول» للمحقق الخراساني ، ونحن هنا لا ننظر لهذا الكتاب وأمثاله من المنظار الذي اعتاد الدارسون لقضية المناهج في الحوزات أن ينظروا إليه منه؛ بل من منظار التركيبة اللغوية ، فالطالب يعيش عدّة سنوات مع هذا الكتاب وغيره ، فيتأثر بتركيبه للجمل والفقرات ، بل واستخدامه للكلمات بطريقة خاصّة ، فيحصل خلل ما في ذوقه اللغويّ العربي. وقد يجادلني الكثيرون فيما أقوله هنا ، لكنني أقترح حكماً محايداً خبيراً باللغة العربية شاعراً وأديباً أو صاحب نثر عربي أصيل ، لتعرض عليه هذه الكتب ويقول لنا: هل تساعد على تجويد الذوق للطالب أم على إحداث خلل في هذا الذوق؟ وأذكر هنا قصة تنقل عن بعض فقهاء (آل ياسين) في النجف من أنه ترك بعد أيام من شروعه في درس الكفاية ، هذا الدرس؛ وعندما انتقده الطلاب على عدم حضوره الدرس وعابوا عليه ، أجابهم - فيما ينقل - بأنه رجل شاعر ذواق للغة والأدب ولا يريد أن يخرب أو يتلف ذوقه الأدبي بمثل هذه التراكيب والنصوص ، والحق معه - بنسبة كبيرة - فالمهم عندي أن أقرأ القرآن والسنة ، وغيرهما مقدّمة لهما ، فلا يصحّ أن تعطى المقدّمة أولوية في بنيتها اللفظية على ذي المقدّمة. ولا أدعو هنا لجعل الكتب العلمية كتباً أدبية أو شعرية كما قد يتصوّر بعضنا ، بل لجعل النثر عربياً بالمعنى الحقيقي للكلمة؛ ولسنا نستغرب أن يكون بعض غير العرب أكثر أنساً - كما سمعنا منهم - بلغة «الكفاية» من لغة «حلقات» السيد الصدر؛ لأن هذا شيء طبيعي يؤكّد فكرتنا التي أشرنا إليها أعلاه.

نقول هذا كلّه ، والله الشاهد على أننا لا نريد التتقيص من شأن أحد ، لكننا نرى ، ويوافقنا كل إخوتنا العاملين في حقل العلوم الدينية ، أن المعرفة الدينية نفسها

● **معايير الاجتهاد ومفهوم الألفية، أين أصبحت اللغة العربية/ الحلقة الثانية**

وسلامة سبل الوصول إليها أهم بكثير من هذا العالم أو ذلك، أو هذا الكتاب أو ذلك؛ أو هذا المنهج أو ذلك، فلندع الحساسية جانباً، ولنتشاور ونتدارس، وهناك في المؤسسة الدينية العديد من الناشطين في مجال اللغة العربية والحمد لله، فلماذا لا يتشاور هؤلاء الأساتذة الكرام لوضع حل لهذه القضية؟ ولماذا لا يكون عندنا منهج لغة سليم أو أكثر سلامة من المنهج النظري الذي نتبعه والذي تعود بعض كتبه إلى قرابة ثمانمائة عام من الزمن؟! فليجلس هؤلاء المختصون وليقدموا اقتراحاتهم بهذا الصدد، ونحن على يقين بأن العديد من القيمين على شؤون الحوزات والمعاهد الدينية سيتقبلون هذا الأمر، بحكم وعيهم وغيرتهم على هذا الدين، والحمد لله.

ليس المهم في العلوم العربية مجرد وعيها وفهمها، بل الغاية منها - كما يقول الإمام محمد عبده (١٩٠٥م) رائد حركة الإصلاح في مناهج التربية والتعليم - : «أن يبلغ المرء بالتعلم مبلغاً كان عليه العربي بالسليقة» (أنظر: الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده ٣: ١٥٦).

ثانيهما: أن يتواصل الباحث في الفقه مع حياة الناس العاديين: في السوق، والمدرسة، والعمل، والإدارة، والشارع... ليرى كيف يتفاهمون، لأن الجو العلمي الخاص له طريقة خاصة في التفاهم أحياناً؛ ولهذا يغلب عليه فهم خاص للكلام، نتيجة الخلط بين الأمور العادية والقضايا العلمية كما أشار الإمام الخميني، أو الخلط بين الأمور الحقيقية والأمور الاعتبارية كما يراه العلامة الطباطبائي، فيفهم طريقة الإطلاق والعموم في الجمل بطريقة أقرب إلى نظام الموجبة الكلية المنطقية، فيما العرف كثيراً ما يطلق أو يعمم ويريد ما نسميه: الموجبة الأكثرية، وقد بحثنا هذا الأمر في محله، وسبب عدم تقبل هذه الفكرة قد يكون هذا العيش الطويل في نظام لغة النخبة التي هي عموماً لغة دقيقة حاسمة ومحددة الأطراف، على خلاف نظام لغة العامة من الناس - إذا جاز التعبير - فهي لغة محدبة تقوم على التسامح والتساهل في التعبير، بصرف النظر عن المضمون، فلا ملازمة بين عرفية وعوامية التعبير وبين سطحية المضمون، فالأنبياء والأوصياء استخدموا اللغة العرفية، دون أن يكون المضمون سطحياً إطلاقاً.

إن العيش في لغة الشارع والسوق مهم جداً، إلى جانب لغة النخبة، ليعرف الفقيه طرائق البيان العرفية، وطرائق فهم التطبيق وليس أن يسمع بوجود طرائق بل يعيشها بنفسه، ولهذا ينقل عن بعض المراجع الكبار المتوفى في القرن العشرين، أنه كان في

بعض المواضع يطلب بعض أهل السوق ليسألهم كيف يفهمون هذا التعبير أو ذاك؟ وماذا يفهم عندهم من إطلاق المعاملة هنا أو هناك؟ بدل أن يحلّل لوحده على طريقة الأصل أو القدر المتيقن أو ما شابه ذلك، فهذه الطريقة التي تتقل عن هذا المرجع الكبير طريقة مثلى بحق في فهم النصوص وفهم تطبيقاتها الميدانية أيضاً .

وأختم كلامي هنا - والحديث يطول جداً - بكلام رائع للشيخ محمد رضا النجفي الإصفهاني (١٣٦٢هـ) - أستاذ الإمام الخميني - حين يقول في مباحثه الأصولية ما نصّه: «بلغني أن بعض فضلاء العجم اطّلع على أجزاء من هذا الكتاب، فقرّظه أبلغ تقرير، وأثنى عليه أحسن الثناء، ولكنه انتقد عليه بعبارة فارسية محصلها: إن عبارته عريقة في العربية، لا تشبه متعارف الكتب الأصولية.

لك العتبي أيها الفاضل! فلك عليّ يدٌ لا أجدها، ونعمة أشكرها، وذلك مني طبيعة لا تطّبع، وجريّ على ما تعودته لا تكلف، وإني لم أتعود منذ نعومة الأظفار ومقتبل الشباب إلا هذا النمط من الكتابة. وصعبٌ على الإنسان ما لم يعود. على أن هذا عند ذوي الألباب لا يحطّ من قدر الكتاب، بل يزيّنه ولا يشينه، ويغلي قدره ولا يرخسه. وإذا محاسني التي أزهو بها صارت مثالب لي؛ فماذا أصنع؟! وشتان بين هذا الفاضل وبين أحد علماء العراق، وقد بلغني قوله فيه: هو أول كتاب في فنّ الأصول ملؤه دقائق عجمية، بعبارات عربية». (أنظر: وقاية الأذهان: ٦٠٣).

وفي هذا النص منه (رحمه الله) الكثير من الدلالات المعبرة!!
وبعد هذا كلّه؛ ألا تكون اللغة بالمعنى الذي ذكرناه عنصراً أساسياً في معايير الاجتهاد والمفاضلة والألمعية؟

- يتبع -

الفكر الإسلامي المعاصر

وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلم والحريات ..

حوار مع السيد محمد حسن الأمين (*)
أجرى الحوار وأعدّه: السيد قاسم الغريضي

✽ أرحب بسماحتكم وأمل أن يكون صدركم رحباً إذا أكرثت من الأسئلة وبعض الإثارات، داعياً لكم بالتسديد، وهذه مجموعة من الأسئلة تتعلق بما يجري في الساحة العربية والإسلامية تحتاج إلى بحث ونظر ودراسة من ذوي الفكر النافذ، ولا أشك لحظة أن ذلك يحتل موقع الصدارة في اهتمامكم.

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 سنة النبي ﷺ وأهل بيته ﷺ والرجوع إلى كتاب الله والالتزام بما فيه من أحكام وتعاليم عند التنازع والاختلاف. فإذا الكتاب والسنة أصلان عاصمان من الزلل والزيغ والاختلاف والضلال سواء للحاكم أم المحكوم؛ فلا طاعة للحاكم في عنق الرعية إذا كان من أهل الضلال.

إلا أن هناك فهماً خاطئاً أو قل - إن شئت - : تحريفاً أو وضعاً على ما ورد في القرآن

(*) مفكر إسلامي بارز، له مساهمات عديدة قيّمة في مجال الاجتماع والسياسة والمرأة والأدب، من لبنان.

والسنة النبوية المطهرة، فمثلاً يستدل بعض على السكوت والخنوع أمام السلطان الفاشم ما دام مصلياً ومعالجة أمر طغيانه بالصبر دون الثورة ومطالبة التغيير، بالحديث المروي في صحيح مسلم: «... وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم، قالوا: قلنا: يا رسول الله! أفلا تنابذهم عند ذلك؟ قال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، إلا من ولي عليه والٍ فرآه يأتي شيئاً من معصية الله، فليكره ما يأتي من معصية الله ولا ينزعن يداً من طاعة»^(١).

والفهم الخاطئ يكمن في اعتبار وجوب طاعة الحاكم - على كل أشكاله - يمنع من القلاقل والمشاكل وزعزعة الاستقرار. وأعتقد أن ذلك شكّل عاملاً مهماً في ما وصلنا إليه من تمادي الحكّام في الظلم والجور والقمع في كل ألوانه. ودعا بعضاً إلى محاولة التغيير فأخطأ في محاولته؛ فساد الهرج والمرج. فلا بد من تصحيح لهذا الفهم. لكن يا ترى كيف نستطيع أن نصحح والكل متمسك بما لديه وأصبح حال المسلمين أشبه بقول الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف

وإذا لا بد من حوار وتلاق وتصحیح فكيف يمكن أن يكون هذا التصحيح وفي هذا الوقت خاصة؟ وهذا الحوار لا بد من مرتكزات يرتكز عليها؛ فما أهم هذه المرتكزات؟

مبدأ التعارف في الإسلام، تأصيل للسلم الاجتماعي

❁ الحقيقة ينقسم هذا السؤال إلى قسمين: قسم يتعلق بمبدأ السلام في الاجتماع الإسلامي وفي الاجتماع الإنساني في التصور الإسلامي، وقسم آخر يدور حول علاقة السلطة بالمجتمع. وطبيعي أن هذين المحورين يتقاطعان 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 والمتأملين أن يتساءلوا ما سر أن نسمي هذا الدين بـ (الإسلام)؟ وما علاقة هذا الدين بالسلام؟

الإسلام مشتق من السلام، وأهداف الدين الإسلامي العميقة والإستراتيجية البعيدة

● الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلم والحريات و..

هي إقامة السالم الاجتماعى، أى أن السالم لىس هدفاً عابراً أو مؤقتاً فى الحىاة الإسلامىة بل هو فى صلب الدين وجوهره، والله سبحانه مطلع على طبائع البشر وعلى تصرفاتهم وعلى أنماط سلوكهم. وقد توجه فى القرآن الكرىم إلى هذه الناحىة بالذات فى قوله تعالى: ﴿يَأْتِيَا النَّاسَ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣) أو قوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرُؤُنَّ مُحْتَلِفِينَ﴾ (هود: ١١٨).

إن الله سبحانه وتعالى أشار إلى هذه الغرىزة وهذه الطبقىة، أعنى طبقىة الصراع بين البشر، وكان التوجه الإسلامى باستمرار لا إلى إلغاء هذه الطبقىة من الأساس، بل بالعكس، فإنه تعالى أكد عليها: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِينِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتِ صَوَابُكُمْ وَبِيعَ صَلَواتُكُمْ وَسَجَدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحج: ٤٠)؛ إذا طبقىة التدافع موجودة. وفى المذاهب المعاصرة هناك تركىز على أن طبقىة التدافع فى الكائن الإنسانى موجودة؛ وبالتالى فإن للإسلام رؤىته فى إدارة هذه الطبقىة البشرىة؛ رؤىته الواضحة بأن جعل هذا التدافع مجالاً من مجالات الحوار، ولىس من مجالات الصراع، فقوله تعالى: ﴿يَأْتِيَا النَّاسَ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: ١٣) صرىح، وربما كان مصطلح التعارف هو المصطلح الفرىد من نوعه، وهو مصطلح إسلامى، والتعارف هو الحوار، علماً من الله سبحانه وتعالى أن كل حوار صادق ومخلص لا بد أن ىنتهى إلى نىتجة ىتسالم فىها الناس ولا ىتصارعون؛ لأن الصراع هو نفى الآخر، بينما الحوار هو تأكىد الآخر، وعندما تحاول أن تنفى الآخر فأنت هنا لا تتجه نحو سالم المجتمعات وإنما تتجه إلى تفتىتها وتكرىس عنصر الصدام والإلغاء المتبادل فىها.

فى الإسلام هناك اتجاه إلى أن ىكون أى حوار - أى التعارف - هو الوسىلة التى ىدار فىها هذا الاختلاف البشرى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرُؤُنَّ مُحْتَلِفِينَ﴾؛ إذا الاختلاف هو هدف داخل جوهر خلق الكائن الإنسانى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ﴾ (الروم: ٢٢) فهل خلق الله هذا الاختلاف من أجل الصراع؟! كلا؛ بل خلقه من أجل التكمال، ونظرىة الإسلام فى الوسىلة التى تحقق هذا التكمال هى التعارف، أى هى 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 ينهى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بموجب الحديث المزعوم عن مواجهتها... أن يقوم ليواجهها بهذه الطريقة؟! حاشا للإسلام أن يقول ذلك وحاشا للرسول صلى الله عليه وآله وسلم أن يتفوه بكلمة مثل هذه.

إن الظلم أو إدارة السلطة بصورة لا تتوافق مع الهدف 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 مؤسّسة 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 متأثراً بالإمبراطوريات المعروفة في عهده.

﴿ نعم وقد جند معاوية لهذه الإمبراطورية المرجئة والحشوية وعدداً من الفرق

الضالة، كما أتاح لعدد من المنحرفين والمنافقين ككعب الأحرار وعبد الله بن سلام باختلاق أحاديث عن لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم تدعوا إلى ما يتوافق مع منهج معاوية وتعطيه الشرعية في أن يستبد باسم الله.

● الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلم والحريات و..

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

❁ نعم، فإنه قد جند - وبكل قوة - البعد الثقافى. 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 حوّل 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 تحدّها الدولة وسيف من سيوفها، من هنا نشأ شكل للسلطة يختلف عن الهدف الذي يسعى إليه الإسلام، ويختلف عن الهدف الذي أشار إليه القرآن الكريم: ﴿وَأْمُرْهُمْ بِرُحْمَتِهِمْ﴾ (الشورى: ٣٨)؛ وبالتالي نشأت السلطة الظالمة، ونشأت الأحلام الإمبراطورية، ونشأت نزعة الاستبداد والتملك بما 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 أسست 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 ملغوماً بهذا القدر من عدم الثقة فإن ذلك يؤثر تأثيراً سلبياً وكبيراً على إنتاج هذا المجتمع وقدرته أن ينجز 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 أسست بصورة منحرفة عن المفهوم الإسلامي لها.

تحويل مفهوم السلطة من البشرية إلى الإلهية

❁ إذن لا بد من الأمانة في النقل أو من فهم لأحاديث النبي ﷺ وبالتالي تتم غريبة

الأحاديث وفرزها وفهمها في ضوء القرآن.

❁ 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»^(٢) 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 الأدبيات الإسلامية، وبالدرجة الأولى من قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ و ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩) أي إن السلطان لا يمكن أن يصبح سلطاناً إلا بشرعية بشرية أي باختيار بشري، وعندما يكون السلطان منتخباً من الناس، نعم حينئذ لا يجوز عصيانه. 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 بالطلق إلى طاعة الحاكم، إنما يدعو 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 والإمامة الشيعية

❁ هناك أمر لا ينبغي أن يغيب عنا، وهو ما يخص رأي المدرسة الإمامية فيما يتعلق

● الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلم والحريات ..

بالإمام المعصوم، إن الآيات الكريمة التي دعت إلى التشاور وحثت عليه ما كانت تعني تأسيساً لحالة اختيار الخليفة بعد رسول الله ﷺ بالشورى، 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 قريبي عهد بالجاهلية؛ فمشاورة النبي لهم إنما هي لجذبهم وخلق روح التفاعل معه.

ما دمت قد داخلتني وأثرت هذه النقطة، فإنني أحب أن أتكلم فيها وأقول: لماذا نريد الديمقراطية؟ والجواب على ذلك: إننا نريدها 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 نعطل الديمقراطية، لكننا لا نحتاج إليها؛ لأن الديمقراطية هي وسيلة من وسائل الوصول إلى القرار الصحيح؛ فإذا كان القرار الصحيح منزلاً من السماء فما هي حاجتنا إليها؟! ولكنها فترة محدودة، محدودة حتى عند المسلمين الشيعة الذين يؤمنون بإمامة اثني عشر إماماً. وفي التنفيذ التاريخي لموضوع السلطة عزل هؤلاء الأئمة المعصومون، واستؤثر بالأمر.

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

كمن يكون طفلاً فتكون عليه وصاية، فيبلغ سن الرشد وهو تحت هذه الوصاية الحكيمة؛ فسينطلق انطلاقته العظيمة عند ذلك. ولكن، لأن الإسلام حُرّم هذا الحق؛ لذلك بدأت مشكلات السلطة منذ أن تولى معاوية الحكم، وبدأت النزعة 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 أشبهوه بحثاً ودراسة، وهو فيما يتعلق بحركة التعايش المشترك بين المسلمين
والكافرين؛ فهل البراءة من الكفر والكافرين، في نطاق الرفض السلبي لفكر
الكافر، يقود إلى المقاطعة الإنسانية على صعيد العلاقات الخاصة والعامة، ولاسيما في
المجتمعات المختلطة التي يعيش فيها المسلمون والكافرون، أو أن هناك انفتاحاً اجتماعياً
واقعياً في حركة المصالح المتبادلة، وفي نطاق التعايش المشترك؟

❁ قلت ذات مرة في مجال حوار على مستوى هذا الموضوع: إن عظمة الإسلام
ليست في أن أحكامه إذا طبقت تنتج 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 يملئ
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، والآية القرآنية واضحة في هذا المجال: ﴿لَا يَتَّخِذُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقِنُواكُمْ فِي الدِّينِ
وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِينِكُمْ أَنْ يَبْرُوهُمْ وَتَقْسُطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة: 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 بالمطلق. وكل ما حصل في التاريخ فهو انحراف

● الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلم والحريات و..

واضح في هذا المجال. وأنا هنا أدعو في واقعنا الراهن والمعاصر إلى أن نفتش عن مآثرة للإسلام في كونه قادراً على التعايش مع الآخر. نعم، نحن فتشنا عن مآثرة 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 رحمه الله: إن أسباب الاختلاف المذهبي لدى الشيعة والسنة هي في إطار اختلاف الرأي والأسلوب الفقهي واستتباط الأحكام... وينبغي أن نرى أن هذه الحضرة 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؟

✿ لست ميالاً إلى الأفكار المثالية التي تذهب إلى أن الاختلاف بين المذاهب

يمكن إزالته عبر طريق المنطق والبحث المستمر بين الفقهاء وبين المتكلمين، بل أذهب إلى أن السعي إلى تكوين وحدة المسلمين عن طريق الحوار الفقهي هو أمر ليس ذا جدوى كبيرة (أعني أن له جدوى ولكنها ليست كبيرة)؛ لأن الخلاف هو جزء من طبائع البشر أساساً، ومن طبائع العلم ومن طبائع النظر إلى الأمور، فالحقيقة الكلية الكاملة الصائبة لا يمكن الوصول إليها بين البشر ما دامت تتنوع وجهات نظرهم وتتنوع الزوايا التي ينظرون إلى الأمور منها، ولا أعتقد أيضاً أن هذا الاختلاف هو سبب للصراع، إنما سبب الصراع يرجع إلى اعتبارات سياسية وليس إلى اعتبارات دينية. وكنت في كثير من المؤتمرات التي انعقدت تحت شعار وحدة المسلمين أتقدم بطرح ما زلت أتمسك به حتى الآن، وهو أن الوحدة بين المسلمين لا تأتي عن طريق الاتفاق على الأحكام الفقهية فيما

بينهم، لأن هذا لا يحصل.

إن الوحدة بين المسلمين تتأتى عن طريق الاتفاق على وحدة المعاناة بينهم؛ فعندما يشعر المسلمون أن أشكال المعاناة التي يعانونها هي من سنخ واحد، سواء كانوا مسلمين عربياً 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 جدوى. أما في ظل الاختلاف السياسي وفي ظل التفرق والتمزق السياسي فإن الحوار الفقهي لن ينتج، وهو قد وجد عبر التاريخ ويمكن أن يكون بعضه يمارس الآن؛ لهذا لن يجدي ما دامت القاعدة الأساسية لم تقم. والرسول وحّد العرب ووحّد 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 أنتجها التنوع وأنتجتها العبقرية الفقهية إلى أصنام نتعبد لها. هذه المذاهب هي وجهات نظر وهي خيارات. عندما نستطيع أن نقرب سياسياً يسعنا أكثر أن نفهم ما هي هذه المذاهب. وإذا وسعنا ذلك - أي إذا فهمنا ما هي هذه المذاهب - سوف يصبح الحوار العلمي والحوار الفقهي والحوار المنطقي أكثر جدوى. أما في حالتنا الراهنة التي يظن كل مذهب أنه يقبض على عنق الحقيقة بكاملها، فإن الحوار ليس سوى إضاعة للوقت، 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 والسنة، 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

● الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلم والحريات و..

القنوات تحركها أيدي مخابراتية لها اتصال بالموساد الإسرائيلي والأمريكي، لأن هذا أسلوب الدول الاستكبارية التي تريد دائماً تمزيق 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 أتضايق جداً عندما أشاهد هذه الفضائيات، وهذه المناظرات، ولا أسميها مناظرات، بل هي مهاترات يقصد منها تعميق مقاصد الخلاف. وهي ذات أهداف سياسية لا شك في ذلك.

🌀 كنا ننتظر منكم ومن مجموعة من علمائنا ومفكرينا أن يستكروا هذه المهاترات، وفي نفس الوقت تدعون إلى حوار ليس من هذا النوع بل إلى حوار هادف محتو على أسس التلاق والوحدة بين المسلمين، أي حوار هادف ومجد.

🌀 كنت أتمنى لو تتوجه إليّ الدعوة لأتكلم في هذا المجال، ولكنهم لا يدعونني ويدعون أمثالي لأنهم يعرفون جيداً أنني سوف أتحدث بغير ما يريدون وما يهدفون.

حاجات تحديث الخطاب الديني

🌀 تثار الآن قضايا عديدة ومهمة حول مسألة تجديد الخطاب الديني أو تحديثه من باب تشكيل مفاهيم الحداثة في الوضع الراهن لخدمة الصالح العام، دون أي أبحاث حقيقية تقترب من الدين نفسه تفكيكاً وفهماً وتحليلاً وتركيباً. فهل يجد سماحتكم أن تحديث الخطاب الديني اليوم بحاجة إلى إعادة قراءة كل ما كتب من تاريخ أكثر ثباها يشوبها التقديس الذي ليس له معنى في هذا المجال، وكثيرة هي المسائل التاريخية الواردة في هذا الباب ومنها ما سمي تاريخياً ب(حروب الردة)؟ أم أن هناك ركائز لا بد من الاستناد إليها لتحقيق ذلك؟

🌀 عندما يجري الكلام عن تحديث الخطاب الديني، علينا أن نهتم بالموضوع اهتماماً يوازي أهمية الخطاب الديني، لنستعيد في تصورنا وفي رؤيتنا طبيعة الإسلام نفسه. هل يجوز أن نقول: (إسلام حديث) و(إسلام قديم)؟ وهل يجوز أن نقول: إسلام متطور وإسلام متخلف؟ 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 يفتح 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، وإلا 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 نبحت عن مصادر أخرى. أما القرآن موجّه إلى الإنسان، وهو مظهر من مظاهر الكون؛ لأنه 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 وتأخذ منه المعلومات ونفسر هذا الكون.

ومن هنا ﴿ سَأُريهم آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ ﴾ بمعنى أن التأمل دائم بين هذه المحاور الثلاثة. إذن القرآن لا تتوقف قراءته عند زمان واحد. وبالتالي عندما نقول بالتحديث ماذا نعني؟ نعني أن نقدم قراءتنا الخاصة أيضاً، أي قراءة عصرنا للقرآن الكريم، وهذا أمر جداً ضروري، ولا يعني أن نلغي قراءات العصور السابقة بل العكس هو الصحيح، إن التراث وقراءة القرآن تراث، وليس القرآن تراثاً، بل قراءته هي تراث، وتفسيره هو تراث؛ فيجب أن نقرأها ولكن لا يجب أن نتوقف عندها، ومن هنا لا بد من تحديث الخطاب الديني، من حيث احتكاك القراءة القرآنية بالعصر، أي يجب أن تكون القراءة متحركة، مطردة، متغيرة. وهذا عنصر تمليه الطبيعة الخالدة للقرآن الكريم. وتحديث الإسلام يعني تحديث الرؤية الإنسانية للإسلام، وليس تحديثاً للإسلام نفسه، وهذا ما حصل في التاريخ، فنحن نجد أن هناك مراحل في تاريخ المسلمين نشأت فيها اتجاهات فكرية واتجاهات عقائدية واتجاهات كانت تختلف عما 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

● الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلام والحريات و..

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، وليست دعوة قاصرة على ما أنجزه السلف.

الإسلام والتعددية الدينية

❁ دعني سيدي 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 تتعايش في أوساطها قيم وتعاليم دينية مختلفة ومتباينة وما تمليه هذه المعاشة من ضرورة توسيع العلاقات الاجتماعية وما أحدثته وتحدثته ثورة الاتصالات على أعتاب الألفية الثالثة. كل ذلك أو بعضه ربما يكون سبباً لأن نمح هذه المفردة الحيوية أهميتها المطلوبة. والسؤال الذي ينبثق 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 حقيقية (أي لا علاقة لها بالوحي، أو السماء)؟ بكلمة أخرى: هل يمكن أن نرى نور الحقيقة في جميع الأديان العالمية واعتبارها وبلا استثناء تجلياً متبايناً لمرايا مختلفة ينمكس 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 الهداية 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 والمربكة هي الحصاد الطبيعي أو

الإرث الطبيعي لإشكالية التنوع الديني المطروحة في عالم اليوم. فكيف يمكن لك - بكونك مفكراً إسلامياً كبيراً - أن تتعاطى مع هذه الأسئلة؟

✪ أولاً أود أن أهنأك على صياغة هذه الأسئلة ودقة التعبير، وهو سؤال مهم جداً وله مداخل كثيرة، وأود أن أدخل إليه من مدخل خاص، هو الرواية المشهورة عن النبي ﷺ: «تفترق أمتي ثلاثاً وسبعين، فرقة ناجية والباقي في النار»^(٣) هاهنا الاختلاف أضيق من الإطار الذي طرحه السؤال؛ فالسؤال طرح الاختلاف بين الأديان والملل والمذاهب والأديان الوضعية والأديان السماوية وغيرها. بينما هذا الحديث يتكلم عن أحداث للأمة الإسلامية. والحقيقة، كثير من الأحاديث مشكلتها تتأتى من الفهم السطحي لها. إذا تأمل الإنسان بينه وبين نفسه يتساءل: هل من المعقول أن واحداً من ثلاث وسبعين من المسلمين هو الناجي والباقي في النار؟! هل كان الرسول يعني ذلك بمعناه الظاهري؟ أم أن علينا - وخاصة في الأحاديث النبوية - أن نتعمق وأن نكون مسؤولين اتجاه تفسيرها واتجاه الموقف منها، إنه لا يريد القول بالمطلق: (اثنتين وسبعين فرقة في النار وفرقة واحدة هي الناجية) بل يريد القول: إن الإسلام سيفترق على مذاهب معرفته ﷺ بأن العقول البشرية وأن مجالات الاجتهاد وآفاق الاجتهاد والمؤثرات الاجتماعية والتاريخية و... سوف تتطلق وتوزع الإسلام على فرق متعددة، يدرك ذلك وأن ذلك من طبيعة البشر.

إذن ما هي الفرقة الناجية؟ الفرقة الناجية هنا لأنها تتحرى الحقيقة وتبذل وسعها في معرفة الحقيقة، فإذا هي فرقة لأنها ناجية وليست ناجية لأنها فرقة، بمعنى أن بين هذه السبعين فرقة هناك مجموعات تكبح وتعمل على معرفة الحقيقة الدينية وتلتزم بها، فسميت هذه فرقة، أي أن هذه فرقة من ثلاث وسبعين فرقة وسميت فرقة، لأنها 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

● الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلم والحريات و..

الكريم حث على احترام أهل الكتاب وعلى الحوار فيما بيننا وبينهم. ونحن نعتقد بأن العدالة الإلهية لا يمكن أن تعاقب مسيحياً 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 أدري ما إذا كان هناك أديان وضعية، لأننا نشك ولا يوجد لدينا أدلة مثلاً أن البوذية دين صنعه فرد أم وحي ما أتى به، ولكن لنفترض أنه انبثق من فرد متطور 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 الفلسفي المشهور - إلى الحقيقة بمجهوده العقلي ووصل إلى التمييز بين الخير والشر والحب والكراهية والعدل والظلم، فهو أيضاً مكافئاً 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 حداً 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 أعرفهم على الإسلام دون أن أصوغ منهجاً 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

❁ ونحن نعيش في عصرنا الراهن: العنف والتطرف والإرهاب، هذه المفردات الفاسدة التي أخذت شرائح بعض المجتمعات إلى الانحدار والتي أوسعت الأمة شراً، لا بد من وقفة لدراسة أسباب ذلك كله، وعند دراستنا لأهم العوامل والأسباب لما يحدث اليوم من قتل وإرهاب، نجد أن المجتمع الإسلامي شهد تطورات سياسية وفكرية كبيرة، فبعد وفاة الرسول ﷺ بقي الحكم أقرب للنظام الجمهوري حيث تم اختيار أربعة خلفاء

بأساليب متنوعة، واستمر العهد الراشدي تسعة وعشرين عاماً. ثم تحول نظام الحكم الإسلامي إلى نظام ملكي وراثي بدءاً من الدولة الأموية ثم الدولة العباسية ثم الدولة الفاطمية إلى الدولة العثمانية.

وخلال هذه العهود الطويلة لم يتجسّد 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 ومواقفهم الراضية لحكمه، ولذا صار الموت هو الأسلوب الوحيد لانتقال السلطة من خليفة إلى آخر، سواء بالموت الطبيعي وصعود ولي العهد أم الانقلاب العسكري واغتيال الخليفة أم مؤامرة داخل البلاط تتجح في قتله أو عزله. وفي ظل ذلك القمع السياسي المنظم لم يكن بالإمكان أن يعبر الناس عن آرائهم بحرية، فاضطروا إلى العنف والقوة؛ فكيف يمكن إيجاد سبيل للتعبير مختلف عن هذا التعبير المشوب بالمنف والقسوة؟

الحقيقة أن السؤال يقدم إجابته بنفسه، وقد أجبتم بلباقة ومعرفة بالأسباب الحقيقية لظاهرة العنف، لأنكم سلطتم الأضواء على تاريخية السلطة في الإسلام؛ ففسرتم الجذور التاريخية لظاهرة العنف المعاصرة. وأن ظاهرة العنف المعاصرة ليست إلا وليدة سوء فهم أو سوء استخدام للسلطة في الإسلام بحيث بدا أن كل تغيير لا بد أن يتم بصورة من صور العنف، كما هو في التاريخ كثورة الزنج وما شابهها. إن تلك الثورات رسخت في الوجدان الإسلامي أن عملية التغيير مرتبطة بالعنف. وهذه مسألة خطيرة جداً؛ لأنه بالرجوع إلى أدبيات الإسلام نجد أن عملية التغيير عملية تاريخية وإنسانية، وعملية

تدرجية، وأنها إصلاحية ميالة إلى العنف.

العنف مظهر من مظاهر الاستبداد، فكل عنف يقابله عنف مضاد. من هنا أنا أفسر ظاهرة الأصوليات أو التيارات السلفية اليوم التي تأخذ شكل العنف في مواجهة حكومات العالم، بوصفها استمراراً لهذا النمط التاريخي الذي تعرفنا عليه، والذي فيض للسلطة فيه أن تؤخذ غالباً وغصباً. وهنا لا بد لي أن أذكر رؤية أحد علماء الاجتماع الإسلاميين، وهو ابن خلدون الذي قسم السلطة إلى ثلاث أقسام: سلطة طبيعية وهي سلطة القهر والغلبة، فمن يقهر ويغلب يغدو هو السلطة وشرعية السلطة تقوم على القهر والغلبة، وهذه السلطة الطبيعية هي السلطة البدائية، أي سلطة الغاب. أما في الاجتماع البشري فلا يمكن قبول هذا النوع من السلطة.

أما الشكل الثاني من السلطة فهو سلطة العقل، وإذا توسعنا في وصفه لهذه السلطة وجدنا أنها تشبه إلى حد كبير السلطة الموجودة في العالم المتقدم اليوم، أي هي السلطة 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 قضايا الحق والعدل والحرية، فيصبح تقريباً بغير حاجة إلى السلطة.

نحن في العالم الإسلامي - بكل أسف - ما زلنا في الطور الأول من السلطة، سلطة القهر والغلبة حتى في الأنظمة السياسية التي نشأت بعد انهيار الدولة العثمانية، أي انهيار الكيان السياسي للمسلمين، فإن الدول التي نشأت تدعي 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 واختيارهم 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، إذا فردود الفعل التي ستكون بين التيارات السياسية ستكون أيضاً ردوداً عنيفة.

فيما لو اعتدنا الشورى أو الديمقراطية لكانت 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 الانخراط 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 لمواجهة القهر الذي تمارسه القوى العظمى. من هنا رأينا أن مكافحة الإرهاب لا يمكن أن تحقق نتائجها من خلال الأطر العسكرية والإمكانات العسكرية الأمنية الكبيرة؛ لأنها بالتالي ليست جيشاً محدداً، وليست المشكلة مشكلة عسكرية إنما هي مشكلة اقتصادية ومشكلة اجتماعية، ومشكلة أمن، ومشكلة حقوق طبيعية، وعندما لا يتم وزن هذه الأمور بميزان الحق بحيث تتال 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 تقترن بالفساد والمظالم؛ لأن الناس وفق هذه الرؤية يرسمون نهجاً لأنفسهم، وليس الله، والناس يخذعون ويُخدعون، يظلمون ويُظلمون. لقد ارتكبوا أعمالاً شريرة كثيرة وتحريفات ومنافسات مخيفة باسم الديمقراطية، وبالنتيجة أثاروا أجواء تعتبر من المخاوف الشديدة التي يعاني منها البشر اليوم.

هناك تدخل في كل بلد اليوم باسم ممارسة وتوسعة الديمقراطية، ممارسة القوة للسيطرة على مصير الإنسان. هناك تدمير باسم إعطاء الحرية، وأعطوا بعض الأمور طابعاً

● الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلم والحريات و..

مثالاً فيما هي أسوء من كل ما يتنافى والمثالية. إن الذهنية الاستكبارية تخالف المباحثة والمرونة والمدارة. والمهم بالنسبة لها إخضاع الناس وإثارة الخوف والاعتقال وإسقاط الأنظمة الشعبية والإنسانية وقمع الحالة الحماسية والرأي العام وتغليب الاستبداد والقوة، وهو أمر يشاهد بوضوح اليوم في المجتمعات الكبيرة التي تزعم الحضارة.

كيف تتظرون إلى هذا الوضع؟ وكيف لمجتمعنا اليوم أن يدرك هذا كله؟ وما

هي مسؤوليته اتجاه ما يخطط له من قبل هذه القوى الاستكبارية؟

بكل أسف، يمكنني القول بأن الأزمة الناشئة عن العلاقة بالدول الكبرى هي أزمة الكيل بمكيالين والوزن بميزانين والمعيار بمعيارين. ليست المشكلة في الديمقراطية وفي سوء استخدامها، إنما المشكلة في أن الديمقراطية التي يمكن أن لا تقدم 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، مهما يكن لنا عليها من ملاحظات (أستعير هنا تعبير 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 قرآني ليغدو شبيهاً بالديمقراطية الصحيحة التي ضاف إليها عند المسلمين البعد الروحي والبعد الديني والعقائدي، وبهذا تسلم الديمقراطية من هذه الازدواجية التي أشرنا إليها، أي ثنائية المعايير عند المسلمين عندما توجد الديمقراطية عند المسلمين الذين يلتزمون بأحكام دينهم لن تكون مزدوجة المعايير، يعني ديمقراطية للمسلمين واستبداد ضدّ الدول الأخرى. والمسلمون 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، ومجتمعاً إسلامياً 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 انطلاقاً من رؤيتي الإسلامية أرى أن الشرعية هي للنظام المنتخب حتى ولو لم يكن إسلامياً، في مواجهة النظام القهري حتى لو كان إسلامياً؛ لأنه لا ضمانته لهذا النظام الذي يرفع شعار الإسلام لا يؤمن بحرية المسلمين... لا ضمانته لاستمراره إسلامياً. بينما في المجتمع الذي اختار السلطة غير الإسلامية توجد فرص كثيرة لأن يختار في المرة القادمة، سلطة تطبق الإسلام وتطبق معايير.

الإسلام الليبرالي: المقولة والمفهوم والموقف

❁ من المفردات المطروحة في عصرنا الراهن (الإسلام الليبرالي)، ولتقييم طبيعة الإسلام الليبرالي وآفاقه السياسية، يتحتم علينا القيام بتفحص دقيق لصفة "الليبرالية" تلك التي نربطها بالإسلام، كونها مفردة غامضة تتطوي على الكثير من المعاني التي تدرج تدرج الطيف ولا تقف عند مفهوم واحد محدد. والسؤال 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 والحريّة وقيام المجتمع على النظام الحر وحرية الفرد بالذات، أنا أنظر إليها بإعجاب حينما أرى هذه المجتمعات قد استطاعت أن تتخطى أطواراً 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

● الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلم والحريات و..

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 مفاصد 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 ننتمي إلى نسق قيم جاء به الإسلام. ففي المنطق الليبرالي يحق للإنسان أن يشرب الخمر وأن يزني و... ولكن أين هي نتائج ذلك في المجتمع الغربي؟! أين تفكك الأسرة في المجتمع الغربي؟! أين المفاصد والظلم الذي يقع على المجتمع الغربي؟ من هنا فالليبرالية - بمعناها السياسي وبمعنى حرية الفرد أن يقول وأن يقرر وأن يكون فاعلاً في المجتمع - مدعوون 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 الوقوع في السلبيات 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 تتشر، تحفل بأحاديث مسهبة ومكررة عن الحضارة الإسلامية ومدى أهميتها في عصر ازدهارها الفاجر، غير أن جلّ بحوث هؤلاء الكاتبين، إنما يتناول من الحضارة الإسلامية بياناً وصفياً لمنجزاتها وإعجاباً بمظاهرها وآثارها، حتى عجت مكتباتنا بعشرات بل بمئات المؤلفات الضخمة، وهكذا المقالات المتنوعة عنها، حيث يتغنون بها بألفاظ 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 مهما بلغت أهميتها وارتفعت قيمتها؛ فإن القارئ سيجد نفسه منجذباً عن التأمل في روعة تلك الحقائق الباسقة تدبر بعد إقبال

وتتجبر بعد طول نمو وازدهار!

ولكي نتناول هذا الموضوع - أعني الحضارة الإسلامية وسرّ ازدهارها وعوامل تجرّها - دعنا سيدي أولاً أن نتعرف على معنى الحضارة وتعريفها، ما هو تعريف الحضارة؟ فكثير من المفكرين وعلماء الاجتماع عرفوا 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 تثمر لونهاً من ألون الحياة الاجتماعية بمقوماتها المختلفة. كما يُشكّل الكثير من المفكرين على هذا التعريف معتبرين الحضارة على هذا الأساس صفة للناس والجماعات وليست 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 بما يتناول المعطيات والثمرات التي تنجم عن ممارسة شعب أو أمة من الأمم للحياة. وما ينتج عن هذه الحياة من قيم ومفاهيم ومنجزات على الصعيد الفكري والأدبي والفن والفلسفة، 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 والاجتماع 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 ولها طابع الانتشار وهي الحضارة الأوروبية وما يلابسها من معطيات في مجال الفنون والآداب والعادات والتقاليد، وهذا هو برأينا معنى الحضارة وما تتضمنه هذه الكلمة من مصاديق.

أسباب تراجع الحضارة الإسلامية

❖ يوعز بعضٌ تجرّ الحضارة الإسلامية بعد ذلك الازدهار العجيب إلى التوقّع

الإجتهااد والتجديد - العدد الثامن، السنة الثانية، خريف ٢٠٠٧م، ١٤٢٨هـ

على الذات، وعدم الانفتاح على العالم الآخر، مثل الكاتبة والمستشرقة الألمانية (زيفرد هونكة) في كتابها (شمس العالم تسطع على الغرب) ما تقولون في ذلك؟

✪ يمكن أن يقال الكثير حول تراجع الحضارة الإسلامية وتقوقعها 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 تتراجع أو تتجمد هي كثيرة ومتنوعة وليست عاملاً واحداً.

فالقول بالجمود هو قول صحيح، ولكن لا يفسر 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 وكاجتماع إسلامي - لأن الحضارة بالنهاية هي سمة الاجتماع الإسلامي وليست سمة الأفراد، حيث انتشرت العلوم وازدهرت ترجمة الآثار والكتب والعلوم غير العربية والإسلامية كالفلسفة اليونانية، فمثلاً نلاحظ أن 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 تجعلها موضوعاً من موضوعات الدواوين، ولا تترك أمرها للمفكرين والباحثين؛ فكانت الدواوين هي التي تهتم في رسم حدود ومعنى الفقه السياسي، الأمر الذي أدى هنا وهناك إلى مشاكل.

إن الاجتماع الإسلامي بالرغم من افتحامه لكل مواقع المعرفة الإنسانية وللعلوم الإنسانية، إلا أنه حرم من أحد هذه العلوم الإسلامية حتى في العصر العباسي، فالعسكرية الإسلامية التي شهدها 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 نظاماً جديدة في الشؤون السياسية، وهي نظم من شأنها أن تطور

الاجتماع وأن تجعل من ثمرات العلوم التي اشتغل فيها المسلمون مادة لتطوير الاجتماع الإسلامي، ولإرساء قواعد أكثر متانة وقوة للحضارة الإسلامية وامتدادها عبر الزمان. وإذا أردنا أن نلخص هذا الأمر فإننا نعيده إلى الاستبداد. فالمجتمع الإسلامي بالرغم من إنجازاته لحضارة متميزة وكبيرة إلا أنه كان مجتمعاً يعاني من استبداد السلطة. هذا الاستبداد ضيَّع على المسلمين الكثير من الفرص، وحاصر إمكانات الإبداع في مجال العلوم والآداب السياسية التي هي الأساس في أي نهضة حضارية حقيقية، وهي الأساس في النهضة الحضارية الغربية والأوروبية. وبدون هذه العلوم السياسية وما يتصل منها بالرؤية الاجتماعية والفلسفية للاجتماع وللكون والحياة لا تقوم نهضة. هذه هي التي كانت أساساً لنشوء الحضارة الغربية، بينما الاستبداد هو الذي جمّد الاجتماع الإسلامي وجعله يتراجع بدل من أن يبدع وينتج. وما نزال بالرغم من غياب السلطة الإسلامية وانحسارها منذ أوائل القرن العشرين، أي منذ انهيار الدولة الإسلامية الكبرى التي نسميها 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 تتعامل أو يجري التعامل معها بوصفها قبائل، وليس بوصفها مجتمعات مدنية منتجة لحضارة في الماضي وتطمح لتجديد هذه الحضارة على الأقل في الحاضر والمستقبل؛ فلا يمكن تجديد الحضارة في ظل الاستبداد أبداً؛ لسبب رئيس، وهو أن النسق الأساسي للحضارة يتجلى في قدرة الأمة على الإبداع والتجديد. وهذا الأمر يحتاج إلى قدر كبير من الحرية، الأمر الذي لا نجده ولا تتوفر منه في مجتمعاتنا الإسلامية المقادير المطلوبة لكي يستطيع العقل الإسلامي أن يضطلع بمهمة تجديد الحضارة الإسلامية وإبداع شروط مناسبة لانطلاق هذه الحضارة.

آلية التوفيق بين سنن الاستخلاف القرآنية وواقع الحضارة الإسلامية

﴿ لَا تَجِدُ أُنْقَادًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ - ﴾ كما جاء لجواب سؤال طالما

● الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلم والحريات ..

جال في صدور كثير من المسلمين هو: أفلست الأمة العربية والإسلامية، بكل هئاتها وعلى اختلاف ما تضم من نزعات واتجاهات، مسوقة بشكل أو بآخر بيد هذه الحضارة، منقادة لسلطانها؟ فكيف أمكن الله أمماً شأنها عبادة اللذة العاجلة، والخضوع لسلطان المادة وحدها، من التحكم بناصية العالم الإسلامي الذي شأنه - مهما اعترقنا بانحرافاته وأخطائه - الإيمان بالوهية الله وحده والدينونة لسلطانه وحده؟ وكيف يتطابق ذلك مع قوله تعالى: ﴿ وَزَيِّدُ أَنْ نُمَنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَهُمْ أَيْمَةً وَجَعَلَهُمُ 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 لمجرد كونهم مستضعفين، وإلا لكان علينا أن نرى جميع المستضعفين من الناس والأمم على اختلاف أديانهم واتجاهاتهم قد تحوّلوا إلى قادة وأئمة يرثون السيادة والحكم.

﴿ في الواقع إن الوعد الإلهي بالاستخلاف في الأرض وعد حقيقي لا شك في ذلك. وواقع المسلمين اليوم ووصفناه 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 نسمي المظاهر المدنية التي يمتلئ بها مجتمعنا والمستمدة من مدنية 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.

لا أريد 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 توحى لنا الآية وكما توحى لنا السنن الإلهية في التاريخ كله.

إن ما نسميه المنّ على المستضعفين في الأرض يتوقف على توفر العوامل الموضوعية والعوامل النفسية والإرادة لذلك الأمر الذي يتوفر 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 يقوم عندما لا يقومون بدورهم المفترض، وأتذكر هنا الآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمَلَائِكَةَ ظَالِمِينَ أَلْفَيْهِمْ قَالُوا لِمَ كُنَّا مَسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَمَا كُنْتُمْ آتِينَهَا قَالُوا لَيْسَ لَنَا مَا نُسَلِّمُ بِهِ إِلَّا عِبَادَةُ اللَّهِ وَمَا نَحْنُ بِمُؤْمِنِينَ﴾ نلاحظ أن الخطاب موجه إلى المستضعفين في الأرض، بما يعني أن الاستضعاف في حد ذاته ليس سبباً للإمداد الإلهي وللتحول المنشود في هذا الواقع، وإنما الاستضعاف عندما يكون حافزاً للإرادة والجهاد.

في سبيل ذلك بالذات، يكون الاستضعاف مصدراً للوعد الإلهي في التمكين من الأرض، أما عندما تقبل بواقع الاستضعاف 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 التوجه إلى الله فإن هذا لا يكفي أن يحبط الله تعالى جهود الغرب في إقامة حضارة ما دامت تتوفر 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 يحققها وينجزها في واقع 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 الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا﴾ وفي تقديره إن الأمانة مهما 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 حملته الأمانة، ومن هنا أعتقد أن الأمانة تتصل بالحرية؛ لأن الحرية أمانة صعبة تتضمن المسؤولية ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ والأمانة هنا مادتها الحرية وغايتها هي الله سبحانه وتعالى. ونلاحظ في العلاقة أو في ما أسميه

● الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلم والحريات و..

التمييز بين الحضارة الإسلامية والغربية، أن عنصر الأمانة أو مادة الأمانة استطاع الغرب أن يحصل عليها ويحققها 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، والمسلمون كانوا يستحقون هذا الوصف (ظلوماً جهولاً).

ومن هنا أعتقد أن هذه النقطة بالذات تصلح لأن تكون نقطة ارتكاز لحوار حضاري بين المسلمين والغرب، لحوار حضاري يؤدي إلى أن يحصل الغرب على غاية الأمانة وهي الله عز وجل، وأن يحصل المسلمون 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؛ وتذكر 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 تفتقدها. 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

❁ ونحن نخوض ونتحدث عن الحضارة الإسلامية وإمكانية استعادتها والوقوف

على أهم العناصر أو المرتكزات التي ينبغي أن تتوفر لقيامها، وهكذا عندما نتحدث عن إمكانية التعاطي مع الحضارة الغربية، يجول سؤال في خاطري وخاطر الكثيرين عن أسلوب التعاطي في هذا العصر، فعندما قامت الثقافة الغربية المعاصرة شرعت منذ قرن بعملية غزو للمجتمع الإسلامي الذي أصيب بالضعف السياسي والاجتماعي، وفي ظل هذه الأجواء تكوّنت أو برزت في العالم الإسلامي مواقف تجاه النظرية الغربية، ومن هذه المواقف الموقف الرفض مطلقاً للتعاطي مع الحضارة الغربية وفكرها واعتبار ذلك إثماً كبيراً، مما سبب أضراراً فادحة بالساحة الثقافية الإسلامية، فتشأت من وراء هذا الجمود ردة فعل عند مجموعة من الأعلام والعقول الفكرية تبنت كامل معطيات الثقافة الغربية واهتتت بها ك (طه حسين) في مصر، وساطع الحصري في الشام. وموقف آخر وهو موقف الشيخ محمد عبده والسيد جمال الدين الأفغاني ومحمد إقبال الذين لا يرون في الثقافة الغربية بكاملها شراً وخطراً على ثقافتنا الإسلامية.

وتفسرت أدوار هؤلاء الثلاثة إلى ثلاث أدوار متنوعة حسب الظروف بل أشبه ما يكون بالتقسيم التكتيكي منهم، وما زالت جهود الغرب تتزايد اتجاه سلب الإنسان المسلم هويته الحقيقية، ففي عصرنا الحاضر ترى من أي موقع يجب أن يتحرك الداعية لمجابهة الغزو الثقافي؟ وعلى أي طرف يقف في المعركة الثقافية مع هذا الاستثمار؟ أنت كمفكر إسلامي هل ترى أن المرحلة تقتضي إعادة العناصر التي حددها موقف الأفغاني أو محمد عبده؟

في الحق أن هذا السؤال وجيه جداً، وهو يحكي جملة المواقف والرؤى التي اتخذها رموز عصر النهضة الأخيرة التي حدثت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين اتجاه الحضارة الغربية، وكان هذا شأناً مطروحاً باستمرار عندما شعر العرب والمسلمون بالفراغ إبان انهيار الكيان الإسلامي الكبير، حيث نشأت هذه الاتجاهات الثلاثة تدعوا تماماً. كما عبر عنها السؤال - إلى اتجاه الالتحام والانسياب الكامل في مناهج الحضارة الغربية، والاتجاه المعادي كلياً للحضارة الغربية والانغلاق تماماً من أجل الحفاظ على الهوية، والاتجاه الثالث الذي نسميه بالاتجاه الانتمائي والذي مثله بصورة

● الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلم والحريات و..

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 الانتقائي.

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 سميناه بالانتقائي 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 نتخلى عنها، ولا يكون التمسك بها مضرراً في السعي نحو إنتاج حضارة جديدة.

الحفاظ على الهوية لا يمنع من التفاعل مع الحضارة الغربية. ونتذكر 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 صعيد العلوم التطبيقية التي لا هوية لها. فيجب أن ننتبه 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 نتجاهلها أيضاً، ويوجد فيها عناصر تخص هوية الشعوب التي تتجهها، ونحن مسؤولون عن تمثيل هذه العلوم، حيث يمكننا تمثيلها من إنجاز علومنا

الإنسانية وخاصة في ما يتعلق بنظرتنا للكون والحياة والإنسان. ويوجد العنصر المتعلق بالاجتماع نفسه وهو عنصر الحرية وعنصر إعادة الاعتبار للفرد، وهذه يركز عليها تركيزاً دقيقاً وكبيراً أيضاً، حيث في اجتماعنا الإسلامي - كما قلت - يوجد ما أسميه بطابع القبيلة التي لا تعطي للفرد المكانة التي يستحقها، فالمكانة هي للجماعة دائماً، أما الفرد فهو مسحوق أمام الجماعة. إذاً لا بد من الاستفادة من الحضارة الغربية في ما أنجزته على مستوى الحريات الفردية أيضاً. ولا يجوز هنا أن نغفل عن أن الحريات الفردية لا تعني الانفلات من القيود ولكن تعني أن الفرد جزء فاعل في إنتاج الاجتماع كله، وفي إنتاج المنجزات العلمية والفنية والأدبية. فهذا الفرد بحاجة إلى الحرية وهو بحاجة أيضاً إلى الاعتراف به من داخل المجتمع، فإلى أي مدى المسلمون بحاجة إلى ذلك؟ أعتقد أن الحاجة كبيرة وملحة لأن يكون للفرد مكانته وحرية واستقلاله دون أن يؤدي ذلك إلى أفراد منفصلين ومنعزلين، لأن هذه الحرية تعود بدورها فتنتج حلقات تواصل داخل المجتمع الإسلامي، لكنها حلقات تواصل فاعلة وحيوية ومؤثرة على إنتاج الاجتماع الإسلامي المنشود.

التنمية أساس تحولات القوة في العالم الإسلامي

❁ اسمح لي أن أنتقل إلى موضوع آخر، وإن كان هذا الموضوع لا ينفك بل يرتبط بما تحدثتم به، وهو موضوع حركة الفكر الإسلامي وإلى أي مدى يمكن له أن يكون فاعلاً في التغيير الإسلامي ودعني أبدأ من الآية الكريمة: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ﴾ (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 تتنوع إلى القوة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وأيضاً الفكرية، فهل لسماحتكم أن يبين ما ميزة قوة الفكر؟ وكيف له أن يكون قوة أو بتعبير آخر: أنى لها أن تنعكس 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 مواجهة الظلمة التي كان المسلمون يتلقونها من المشركين،

● الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلم والحريات و..

ولكن كما نعلم فإن خصوصية المورد لا تخصص الوارد، وهذه الآية يصح أن توجه للمسلمين في كل عصر من العصور مع متغيرات في مفهوم القوة التي أشرت إليها، لأن القوة في مرحلة ما تتركز في المجال العسكري، وفي مرحلة ما تتركز في المجال الاجتماعي والسياسي والعلمي والاقتصادي والثقافي وإلى ما هنالك، فإذن 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 تبعد كثيراً عن المفهوم المادي لهذه القوة والمفهوم العسكري لها، فبكل أسف إحدى الثغرات 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 والانجازات على مستوى التنمية الاقتصادية والبشرية أيضاً، وهذه التنمية حاجة ملحة للاجتماع الإسلامي في عصرنا الراهن. وأتذكر وأنا أستعرض هذا المفهوم - وهو مفهوم الأمة - أننا أمة بالرغم من أن الله سبحانه وتعالى أفاض ثروته غير عادية وثروته استثنائية، هي ثروة النفط الذي يحتاجه العالم، لم تستطع أن تحقق 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 تحقق نوعاً من الوحدة إن لم أقل الوحدة الشاملة، ولم تستطع أن تحقق نوعاً من التكامل الاقتصادي الذي يمكنها من تحقيق ثورة إنتاجية وثورة تنمية، بالرغم من توفر العناصر الأساسية لديها على هذا الصعيد، كتوفر الأرض والثروة وتوفر الإنسان، باعتبار أن للتنمية عناصر ثلاثة هي: (الأرض والثروة والإنسان)، وهي أمور تتوفر في العالم العربي وفي العالم الإسلامي. لم يقدّم هذا التكامل الذي يمكن الأمة أن تكون مكتفية بذاتها وليست 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 حقيقياً ومحتوماً، فبذلك يتوفر عنصر أساسي من عناصر القوة. وهذا العنصر إذا توفر فإنه يسرع 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 وقادرة 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 توفرت على مستوى العالم العربي والإسلامي فيما بعد فإنها برأبي ستجعل المسلمين القوة الكبرى في العالم.

البديل الإسلامي أم مشروع المواجهة الحضارية؟!

✪ يرى بعض الكتاب والمفكرين الإسلاميين أن ضروريات التجديد الثقافي

تكمُن 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، وأنها الأقدر على تقديم الفكر السليم والثقافة الصحيحة والحضارة القويمة 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

● الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلم والحريات و..

يحقق انتصاراً على الغرب، إنني أعتقد كمسلم وأتبنى رؤية 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 أيّ تفكير في التصدي للحضارات الأخرى أو للطموح نحو إحلال حضارتنا الإسلامية مكان حضارات أخرى؛ لذلك لا بد من إصلاح حقيقي في الفكر الإسلامي نفسه، ويبدأ هذا الإصلاح من وجهة نظري 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 يشعربنا باليأس والإحباط. كم نحن بحاجة إلى أن نتجاوز مرحلة الأمية أولاً؟ أي بمعنى أن يكون المجتمع الإسلامي مجتمعاً متعلماً، لأن أيّ خطاب يتجه 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 للمتقف والمفكر المسلم قاعدة واسعة عندما تطرح الأفكار الاستراتيجية والأفكار الكبيرة، بحيث يتلقاها هذا المجتمع ويبدأ بتحويلها إلى مؤسسات وعناصر إنتاج وتغيير وتفاعل، هذا ما ينبغي أن ن فكر فيه أولاً. فالمهم هو الانبعاث الحضاري وشروطه التي تتعلق في تهيئة المجتمع إلى أن يكون مجتمعاً قابلاً للقيام بهذه النقلة.

الفكر الإسلامي وحده يمكن أن يكون مؤثراً وفاعلاً ولكن بدرجات قليلة جداً. فإذا 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 مجتمع - على الأقل عربي - عدد سكانه يتجاوز مائتين أو ثلاثمائة مليون نسمة، هذه مسألة لا يجوز أن نغض الطرف عنها، ولا يجوز إطلاق وصف النقلة الحضارية حينما تتم وسط قلة قليلة من أبناء هذا العالم العربي، فهم يتداولون أفكارهم ويتناقشون ويختلفون

فيها، ويتفقون حولها. إن المطلوب نقلة في طبيعة الاجتماع لتوفر العناصر الضرورية والكفاية 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 تتبعنا لاتجاهات الفكر العربي، وخاصة السياسي، أمام موضوع العولمة وإشكالاته وتحدياته وموجباته، نجد الفكر العربي ناشطاً في قراءة العولمة والاحتكاك بها، وبتفسيرها وتحليلها والتبؤ بنتائجها وتداعياتها، لكن ألا تجد أن الفكر العربي في أزمة وفي عجز عن القيام بدوره الجوهري في صوغ تيارات للرأي العام في المجتمع العربي وإنتاجها؟**

❁ أوافق تماماً على القول: إن الفكر العربي عاجز عن التعامل مع واقع العولمة، وأدين كثيراً من اتجاهات الفكر العربي التي تحاول أن تهجوا 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، ويجد 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 فيما هو متوفر لدينا نشعر بإحباط وعجز عن قدرتنا عن التأثير في هذه العولمة، لذلك نعود إلى موضوع التنمية والنمو الداخلي دون أن نهمل بطبيعة الحال القدرات المتاحة لنا لأن نكون مؤثرين في هذه العولمة، وهي

الإجتهااد والتجديد - العدد الثامن، السنة الثانية، خريف ٢٠٠٧م، ١٤٢٨هـ ٤٤

● **الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلم والحريات و..**

قدرات متيسرة بالحدود الثقافية مثلاً. يمكن للمثقف العربي والإسلامي أن يكون مساهماً في إنتاج المعطيات الفكرية والثقافية للتعاطي مع هذه العولمة. ويمكن للمفكرين الإسلاميين أن ينتجوا فكراً قد يرشد ويقود إلى صورة أفضل، أو إلى الصورة الأقل سوءاً في التعامل مع العولمة، ولا أعتقد أن مفكراً إسلامياً بوسعه 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 خلالها. 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 كبرى، المؤثر الحقيقي فيها هم الأقوياء وهم المتحدون والمنتجون أيضاً، ولذلك يضخون ثقافتهم 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 وتقوية الرؤية الحضارية لشؤون عالمنا المعاصر.

راشد الغنوشي ومقولة مثالية الفكر الإسلامي

❁ في موضوع عجز الفكر العربي تحدث الأستاذ راشد الغنوشي في عام ١٩٨٢م 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 وعياً صحيحاً بذلك الواقع، وقدرة على تسخير طاقاته لصالح مشروعه الإسلامي الحضاري. ما مدى تفاعلهم مع ما ذهب إليه الغنوشي؟

❁ إلى حد ما، كلام الغنوشي حول الفكر المثالي كلام جوهري وأساسي. نحن

نعم منشدون إلى المثالية في التفكير، ومن مظاهر المثالية ما تمت الإشارة إليه في هذه المقابلة، من أننا أمة ذات حضارة تاريخ ومعطيات، وبالتالي فإننا أمة 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 وعود أن الإسلام هو الحل، ولكن لا يوجد لدينا برنامج يواجه الوقائع 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 ومثاليته 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 ومطهري وشريعتي - بل حتى التراث الشيعي، صدى متعاضداً. فكيف تقرأ ذلك وخاصة أنتم ممن عاصرتم هذه المرحلة من عهد السيد الشهيد باقر الصدر عليه السلام 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 الثلوج أمام الفكر الشيعي، تفتح في وجهه الطريق في تقدم دون مقاومة تذكر. فبأي عين تنظرون إلى نهوض الفكر الشيعي؟ وهل ترون ما رآه الغنوشي وأمثاله من الكتاب؟ علماً أن ما قاله الغنوشي 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 (أرنست رينان) أن الأفغاني كابن سينا أو ابن رشد في حركة فكره وتأثيره؟

● الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلم والحريات و..

هذه مناسبة للتذكر 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 لتشكّل نوعاً من الانفجار التاريخي لفكر ظل مضطهداً ومحاصراً داخل المذاهب وحتى داخل الإسلام نفسه. وهذا معلم أساس من معالم 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 الصحة 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، ويجعل 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 الصحة 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 الاعتراض داخل الاجتماع الإنساني؛ الاعتراض الناطق أحياناً، والصامت أحياناً أخرى، يقع على عاتقه في هذه الفترة أكثر من أي فكر أو اتجاه آخر أن يضطلع بقيادة النهضة الإسلامية، ليس لأن للشيعية دولة وهي الجمهورية الإسلامية الإيرانية، فهذه دولة وهذا إنجاز ما سياسي له أهميته الكبرى ويتطلب 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 كالتى أشرت إلىها 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 لصالح 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 احد 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. وعلينا 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 تراجعاً، 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 تحقق هذا المنقلب المرجو في حضارة المسلمين وفي تقدمهم وفي إقامة كيان مستقل لهم. ولكنني أعتقد أن في العالم الإسلامي اليوم من أصبحوا، رغم انتمائهم إلى مذاهب أخرى 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، والشيعية مؤهلون أن يلعبوا دوراً أساسياً في نشر الفكر التوحيدي، وفي نشر العناصر الضرورية لقيام نهضة إسلامية تهدف ليس إلى تقوية كيان الشيعة بقدر

● الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلم والحريات ..

ما تهدف إلى وضع مداميك قوية لهدف التجدد الحضاري للمسلمين بأجمعهم.

✿ 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 أكون قد أخذت من وقتكم الثمين، وأرجو أن تتبع هذه المقابلة وهذه المطارحات 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.

✿ وأنا أشكرك على إثارتك لأهم المسائل الفكرية، والحقيقة لا أراني مبالغاً حينما أقول: إن ما قدمتموه هو أرقى ما واجهني من الأسئلة.

الهوامش

(١) صحيح مسلم ٦: ٢٤.

(٢) المصدر نفسه: ٣٣٣.

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

الحرية الدينية في الإسلام

محاولة نقدية في نظرية قتل المرتد

(*) السيد محمد جواد الموسوي الإصفهاني

ترجمة: عقيل البندر

فقدان الدليل القرآني على قتل المرتد

﴿ كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ (٨٦) أَوْلَيْكَ جَزَاؤُهُمْ أَنْ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿٨٧﴾ خَلِيدِينَ فِيهَا لَا يَخْفَى عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٨٩﴾ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأَوْلَيْكَ هُمُ الْعَسَاوُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ تِلْءِ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ أَوْلَيْكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ

نَصِيرِينَ ﴿٩١﴾ (آل عمران: ٨٦ - ٩١).

يُطلق الارتداد^(١) في اصطلاح القرآن والفقهاء على الرجوع عن دين الإسلام إلى المعتقد السابق أو إلى دين آخر، وهو من المواضيع التي صُنِّفت له مسائل عديدة في كتب الفقه (باب الحدود)، خالفت هي الأخرى القرآن الكريم وصريح سنة النبي الأكرم ﷺ.

ونحاول عرض الموضوع وكشف النقاب عن زواياه الخفية، على أمل أن يكون محط أنظار العلماء ورواد الفقه الإسلامي، سعياً لإعلاء راية الإسلام وتثبيتته من

(*) أحد مراجع التقليد في مدينة إصفهان، يؤمن بالاجتهاد القرآني، وينكر حجية أخبار الآحاد، له دراسات عديدة مخالفة للسائد المشهور بين الفقهاء، توفي منذ فترة وجيزة.

الخرافات.

قال الزمخشري تعقيماً على قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ...﴾: «كيف يلطف بهم وليسوا من أهل اللطف؟! لما علم الله من تصميمهم على كفرهم، ودلّ على تصميمهم بأنهم كفروا بعد إيمانهم، وبعد أن شهدوا بأنّ الرسول حق، وبعد ما جاءتهم الشواهد من القرآن وسائر المعجزات التي تثبت النبوة، وهم اليهود كفروا بالنبى ﷺ بعد أن كانوا مؤمنين به، وذلك حين عاينوا ما يوجب قوة إيمانهم من البيّنات. وقيل: نزلت في رهط كانوا أسلموا ثم رجعوا عن الإسلام ولحقوا بمكة. منهم: طعمة بن أبيرق، ووحوح بن الأسلت، والحارث بن سويد بن الصامت ...»^(٢).

وقال معقياً على قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ﴾: من بعد ذلك الكفر العظيم والارتداد، (وأصلحوا) ما أفسدوا، أو دخلوا في الإصلاح. قيل: نزلت في الحارث بن سويد 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»^(٣).

ثم قال في بيان قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا﴾: «هم اليهود كفروا بعبسى والإنجيل بعد إيمانهم بموسى والتوراة ثم ازدادوا كفراً بكفرهم بمحمد والقرآن، أو كفروا برسول الله بعدما كانوا به مؤمنين قبل مبعثه، ثم ازدادوا كفراً بإصرارهم على ذلك وطعنهم فيه في كل وقت، وعداوتهم له، ونقضهم ميثاقه، وفتنتهم للمؤمنين، وصددهم عن الإيمان به، وسخريتهم بكل آية تنزل ...»^(٤).

ويظهر ذلك أيضاً من تفسير مجمع البيان والصايفي 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 نترى بمحمد ريب المنون، وإن أردنا الرجعة نافتنا بإظهار التوبة. فإن قلت: قد علم أنّ المرتد كيفما ازداد كفراً فإنه مقبول التوبة إذا تاب فما معنى ﴿أَنْ تُقْبَلَ تَوْبُهُمْ﴾؟ قلت: جعلت عبارة الموت على الكفر، لأنّ الذي لا تقبل توبته من الكفار هو الذي يموت على الكفر، كأنه قيل: إنّ اليهود أو المرتدين الذين فعلوا ما فعلوا ماتتوا على الكفر، داخلون من جملة من لا تقبل توبتهم»^(٥).

ونقل في مجمع البيان وتفسير الصايفي عن الصادق عليه السلام أنه قال: «نزلت الآيات في

رجل من الأنصار يقال له: حارث بن سويد بن الصامت، وكان قتل المخدّر بن زياد البلوي غدراً وهرب وارتد عن الإسلام ولحق بمكة ثم ندم، فأرسل إلى قومه أن يسألوا رسول الله ﷺ: هل من توبة؟ فسألوا فنزلت الآية إلى قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا...﴾ فحملها إليه رجل من قومه، فقال: إني لأعلم أنك لصدوق ورسول الله أصدق منك، وأن الله أصدق الثلاثة، ورجع إلى المدينة وتاب وحسن إسلامه...»^(٦).

فلم نجد أي كتاب من كتب مفسري السنّة أو الشيعة، ولم نعثر كذلك على حديث واحدٍ أو كلامٍ من فقيه أو محدّث 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 أزدادوا كفراً لَنُرِيَنَّ اللَّهُ لِيَعْلَمَ كَمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ (النساء: ١٣٧): «والمراد بذنبيهما (المغفرة والهداية) نفي ما يقتضيهما وهو الإيمان الخالص، والمعنى: إن الذين تكرّر منهم الارتداد وعُهدَ منهم ازدياد الإصرار عليه، يستبعد منهم أن يحدثوا ما يستحقون به المغفرة ويستوجبون اللطف من إيمان صحيح ثابت برضا الله، لأن قلوب أولئك الذين هذا ديدنهم قلوب قد ضربت بالكفر ومرنت على الردة، وكان الإيمان أهون شيء عندهم وأدونه، حيث يبدو لهم فيه كربة بعد أخرى، وليس المعنى أنهم لو أخلصوا الإيمان بعد تكرار الردة ونصحت توبتهم لم يقبل منهم ولم يغفر لهم، لأن 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 يرجع منه الثبات. والغالب أنه يموت على شر حال وأسمح صورة»^(٧).

ومن هنا، نرى أنّ الفتوى بقتل المرتد لا تقوم على دليل من الكتاب، وهو أعلى مراتب الأدلة وأقواها من حيث الأهمية والمنزلة، فلو سألنا الفقهاء: من أي آية استنبطتم قتل المرتد؟ كيف سيجيبون؟! هل لديكم علم بذلك؟ فأكبر ما نخشاه عليكم هو أن يؤدي اتساع رقعة هذا القول بينكم إلى أن تكونوا فريسة لمن لا يقلد ولا يرعوي في تفسير الحقائق، فيقع قولكم في شبابه فيبذل صورة الرحمة والرأفة والحرية التي يتجلّى بها الدين إلى دين الخشونة والإرهاب والقسوة.

فقدان دليل السنّة الشريفة على مقولة قتل المرتد

والتحقيق أنّ الأخبار الضعيفة الواردة في قتل المرتد لا توجب العلم ولا الظن ولا

● الحرية الدينية في الإسلام، محاولة نقدية في نظرية قتل المرتد

الشك، بل يتضح عند التدبر فيها أنها أخبار مجعولة وموضوعة؛ مخالفة للكتاب العزيز، لأنه لو كان هذا التكليف واجباً وملزماً لدُكر في القرآن، في حين لم يرد لا في القرآن ولا في السنة العملية أو الفعلية للنبي ﷺ إزاء المرتدين في زمانه، وبذلك يحصل لدينا العلم بفساد مثل هذه الأخبار، فلا بد من التدبر والتأمل في الآيات وتفاسيرها، والروايات وطرفها، ليُعلم الحق والصواب، ويتسنى لنا الإيمان والاعتقاد.

آيات الارتداد في القرآن الكريم

قال تعالى: ﴿يَتَّخِطُّ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِمْ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُمْ﴾ (المائدة: ٥٤)،

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَقَالَ قَدْ وَقَعَ فِيهِمْ كِبِيرٌ وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفَرُوا بِهِ وَالْمَسْجِدَ الْحَرَامَ وَالْخُرُوجَ مِنْهُ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَدِّلونَكُمْ حَتَّى يَرْدُوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَعُوا وَمَنْ يَزِدْكُمْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فِيمَنْتَ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (البقرة: ٢١٧)، ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا أَنْ تَقْبَل تَوْبَتَهُمْ﴾ (آل عمران: ٩٠)، ﴿إِنَّ الَّذِينَ آذَنُوا وَعَدَبُوا أَزْدَادَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَّ لَهُمْ﴾ (محمد: ٢٥).

فكما ذكرنا في المبحث السابق، لو كان حكم المرتد هو القتل لورد ذكره في القرآن الكريم حتماً، ولكن لم تكن هناك إشارة لذلك في كتاب الله، لاسيما وأن القرآن فيه تبيان لكل شيء ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ٨٩)، ومن المعلوم حكم القتل من أعظم الأحكام وأهمها، وليست وظيفة النبي ﷺ سوى تبليغ القرآن والعمل به وعليه فيجب على المرتد الخروج عن الإسلام التوبة والرجوع، ويجب كذلك رفع كل الشبهات التي أدت إلى ارتداده، حتى لو طال أمد ذلك. كما أن قوله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ 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 قبلت توبته إلى ثلاث مرات، وإذا تجاوزت ذلك فلن تقبل توبته عندئذٍ؛ لأنه لم يتب واقعاً؛ وإلا فلا يتكرر ارتداده وقبول توبته في المرة الثانية والثالثة لطف به وإحسان، وغلق لجميع نوافذ الحجج والأعذار بوجهه.

ويتحد المعنى في آيتي النساء وآل عمران، فقد ورد ازدياد الكفر في كليهما، والذي

يتحقق بمحاربة الكفار لله ولرسوله، والسعي لنشر الفساد في الأرض من خلال حمل السلاح والتعدّي على الآخرين، فلو 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 اقتلوا فلاناً؛ لأنه صار مرتداً.

نظرية قتل المرتد، وقفة نقدية مع الأدلة والحجج

الرواية الأولى: عن الإمام الباقر ﷺ أنه قال: «ومن جحد نبياً مرسلأً نبوته وكذبه، قدمه مباح، قال: فقلت له: رأيت من جحد الإمام منكم، ما حاله؟ فقال: من جحد إماماً من الله فبراً من دينه فهو كافر مرتد عن الإسلام»^(٨)، هكذا نقلها في الوسائل، لكنه ختمها بعبارة «فهو كافر»، وفي الوا في أكمل الرواية هكذا: «ودمه مباح في تلك الحال إلا أن يرجع ويتوب إلى الله مما قال، ومن فتك بمؤمن يريد ماله ونفسه، قدمه مباح للمؤمنين في تلك الحال»^(٩).

ونقول هنا: **أولاً:** إن الخبر ضعيف سنداً.

ثانياً: إنه لم يتعرض للارتداد، بل جاءت في سياق إنكار النبي المرسل، سواء كان الشخص المنكر كافراً أصلاً أم مسلماً ثم كفر.

ثالثاً: إن الخبر يحكم بارتداد وكفر من ينكر الإمام، وهو مخالف لإجماع الشيعة واتفاق جميع المسلمين، الذين يذهبون إلى إسلام كل من يُقر بالشهادتين ويعترف بضروريات الإسلام، كعدم إنكار نبوة النبي ﷺ؛ وبالتالي تسري 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، تُقبل التوبة من الكافر مطلقاً، سواء كان كفره ناشئاً أم لا، وهو يخالف الأخبار التي ترى قبول توبة المرتد الفطري فقط.

الرواية الثانية: «سألت أبا جعفر ﷺ عن المرتد فقال: من رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل على محمد ﷺ بعد إسلامه فلا توبة له، وقد وجب قتله وبانت منه امرأته ويُقسّم ما ترك على ولده»^(١٠).

● الحرية الدينية في الإسلام، محاولة نقدية في نظرية قتل المرتد

الرواية الثالثة: قال عمّار الساباطي: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كل مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام وجحد نبوته وكذبه، فإن دمه مباح لمن^(١١) سمع ذلك منه، وامرأته بائنة منه يوم ارتد ولا تقربه^(١٢)، ويقسم^(١٣)، ماله على ورثته، وتعتد امرأته عدة المتوفى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتبهه^(١٤)».

الرواية الرابعة: عن الفضل بن يسار عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «أن رجلاً من المسلمين تنصّر، فأُتي به أمير المؤمنين عليه السلام فاستتابه فأبى عليه، فقبض على شعره، ثم قال: طئوا أبا عبد الله! فوطئ^(١٥) حتى مات^(١٦)».

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 النصراني ليتوب مرّة واحدة فقط، ولم يمهل ثلاث مرات، فيها الخبر الذي يدل على استتابة المرتد يشير صراحة إلى استتابته ثلاث مرّات، فيكون عمل علي عليه السلام معارضاً لهذا الخبر.

فإن قلت: يمكن أن يكون المرتد فطرياً، وهو موافق لبعض الأخبار التي تدل على استتابته فنقول: إنّ الخبر يدل على أنه استتبه مرّة واحدة، وهو يخالف الأخبار القائلة بعدم استتابته أصلاً.

ثالثاً: إنّ الطريقة التي قُتل بها المرتد تخالف النصوص النهائية عن القتل المرافق للتعذيب.

رابعاً: إنّ الاستناد إلى خبر الساباطي فاسد أيضاً، إذ لو جاز قيام كل من يسمع كلام الكفر بقتل صاحبه، نعمّ الهرج والمرج، وتعطلت الأحكام القانونية والنظم الجزائية، ولاختل النظام الاجتماعي بأسره، حيث لا يشترط هذا الخبر الرجوع إلى القاضي.

خامساً: يستفاد من هذا الخبر (خبر الساباطي) وجوب قتل المرتد من قبل الإمام، وعدم قبول توبته، وهو مخالف للقرآن.

الرواية الخامسة: عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: «في المرتد يستتاب، فإن تاب، وإلا قُتل، والمرأة إذا ارتدت عن الإسلام استتبت، فإن تابت ورجعت، وإلا خلدت في السجن وضيق في حبسها^(١٧)».

والإشكال في هذه الرواية قائم أيضاً، حيث لا تفرّق بين المرتد الفطري والمليّ، الأمر الذي يخالف باقي الأخبار، مضافاً إلى الخدش في سندها بسبب جهالة معظم رجاله، ولوجود سرّاد فيه أيضاً.

قراءة نقدية في أسانيد أخبار قتل المرتدّ

لم تخل كتب الرجال من الجرح في سرّاد الذي يقرأ زراد أيضاً، وكان قد وثق في بعضها.

قال في منتهى المقال: وأصحابنا ينهون ابن محبوب، وهو السرّاد، فلا يعد حديثه صحيحاً ولا حسناً. سهل بن زياد من أصحاب أبي الحسن الثالث (المهدي). 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^(١٨) 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 الساباطي واقفي. قال في منتهى المقال: ضعّفه جماعة من أهل النقل، وذكروا أنّ ما ينفرد بنقله لا يعمل به، لأنّه كان فطحياً، وقال ابن داود في رجاله: إنّ عمّاراً الساباطي 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، والمليّ معهما وإمهاله ثلاثة أيام، كيف تجرّأون 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 يؤمن أو آمن ثم ارتدّ

وصار محارباً لله ورسوله، فإن الحكم بقتله إكراه وإجبار في الدين، وذلك مرفوض بالقرآن الكريم نفسه: ﴿ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا أَلْبَانُ الْمَيْتِ ﴾ (العنكبوت: ١٨).

ومع هذا فقد الجاحد والمنكر محارباً لا ينسجم مع معطيات اللغة والفقه ومخالف لاتفاق الأمة، والغريب أيضاً هو اعتبار بعض السراق وأمثالهم، كالمهربين من المحاربين، وأفتى بعض الفقهاء والقضاة بقتلهم، فلو سلمنا باحتمال شمول إطلاق المحارب لهؤلاء، فهل يجوز إراقة الدماء بمجرد الاحتمال والشك؟! فما ذاك إلا الضلال والإضلال.

وغاية ما يستفاد من هذه الأخبار القليلة هو الظن، وهو ليس حجة في المسائل المتعلقة بقتل النفس وإراقة الدماء^(١٩)، فكيف أفتوا بقتل النفس اعتماداً على هذه الأخبار؟ في حين أن قتل النفس يعد من أعظم الكبائر: ﴿ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِعَتْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادًا فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ (المائدة: ٣٢)، مضافاً إلى أن الحدود تدرأ بالشبهات، كما ورد في أكثر من رواية عن النبي ﷺ^(٢٠).

ونتيجة الكلام: إن هذه الأخبار آحاد، وهي متعارضة ومختلفة فيما بينها، ولا يجوز العمل بها أصلاً، حيث لا تفيد إلا الظن، فحري بالفقيه 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 الفقيه، 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 إن الأخبار المتواترة - معنوياً - من طريق السنة والشيعية، تدل على أن الحدود تُدرأ بالشبهات، علاوة على ما لدينا من أخبار - تحدّد التعزير بالسوط بعشر إلى عشرين ضربة، ولا تجيز أكثر من ذلك، فكيف اعتبار واحد وسبعين وواحد وتسعين سوطاً جائزاً؟! وما نريده من الفقهاء، هو الدليل الصريح القطعي الصدور؛ لأن صيانة حرمة

الإنسان وشرفه واجبة بحكم الكتاب والسنة القاطعة، فأين التخصيص القاطع؟ أجل، إن التعزير واجب بمقتضى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكن يجب أن يكون بأقل مراتب التعذيب والأذى، ولهذا السبب فإن الحد في الخطأ والذنب يتوقف على ذلك، ولو تاب المسيء سقط عنه التعزير أيضاً، لأن الله تواب رحيم، قابل التوبة عن عباده. وهو المستفاد أيضاً من الروايات التي وردت فيها الحدود، مطلقة وعامة، وعليه فإن إيذاء

أي إنسان حرام، إلا ما تُبَتَّ 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، أدّى إلى جعل الإسلام موضعاً للمساءلة والالتهام، فإن عقلاء الناس لا يقبلون هذه الفتاوى. ويعدّون ذلك من الإكراه والإجبار والظلم، وهتك الأعراض وكشف عيوب الإنسان أمام الملأ فأثبات الزنا مثلاً لا يمكن تحقيقه، حيث لا يمكن قبول تحقق زنا المحصنين لأنه ممتنع عادة، فلا بد أن يشاهد الحالة أربعة شهود عدول. وكذلك يجب رؤية الميل في المكحلة، من هنا يعلم أنّ غرض الشارع هو بيان كبر المعصية والخطيئة، وأنّ فاعلها خارج عن الإيمان ومورد لغضب الرحمن ومحروم من دخول الجنان بنص القرآن الكريم.

والحاصل أنّ الحدّ منحصر بما نصّ عليه الكتاب العزيز، كالقتل والزنا بعد الإقرار والبيّنة، وإذا حدث أن صار المتهم تحت وطأة الضرب أو التهيب أو الإهانة، وكان عاجزاً عن فعل شيء، فلا يصح إقراره، مع علمنا أنه إذا لم يخف لا يقرّ بالجريمة، إلّا نادراً، وهو ما يريده الشارع.

لا يقال هنا أنّ في ذلك مضيعة للحقوق؛ لأنّ المجرم لا يعترف إلّا قليلاً؛ لأننا نقول: إن طرق كشف الحقيقة عديدة ولا تتحصر بما ذكر، وعلى آية حال فإن مراد الشارع متعلق بعدم الإكراه والتخويف عند إقرار المتهم.

حكم المرتد في التوراة وتساؤل عن حال الروايات!!

ورد حكم المرتد في التوراة على النحو التالي: «١٠- وخرج ابن امرأة إسرائيلية هو ابن رجل مصري في وسط بني إسرائيل وتخاصم في المحلّة ابن الإسرائيلية ورجل إسرائيلي. ١١- فجذّف ابن الإسرائيلية على الاسم وسبّ. فأتوا به إلى موسى وكان اسم أمه شلومية بنت دبري 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- وكلم بني إسرائيل قائلاً: كل من سبّ إلهه يحمل خطيئته.

● الحرية الدينية في الإسلام، محاولة نقدية في نظرية قتل المرتد

١٦. ومن جدّف على اسم الرب فإنه يقتل. يرحمه كل الجماعة رجماً. الغريب كالوطني عندما يجدف على الاسم يقتل. ١٧. وإذا أمات أحد إنساناً فإنه يقتل. ١٨. ومن أمات بهيمة يعوض عنها. نفس بنفس. ١٩. وإذا أ حدث إنسان في قرية عيباً فكمما فعل كذلك يُفعل به. ٢٠. كسر بكسر وعين بعين وسن بسن. كما أحدث عيباً في الإنسان كذلك يحدث عيباً 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 بني إسرائيل أن يخرجوا الذي سبّ إلى خارج المحلّة ويرجموه بالحجارة ففعل بنو إسرائيل كما أمر الرب موسى ٢٤».

والمستفاد من هذا النص أنه لم يجر الحديث عن الاستتابة ولا عن نوع كلمة الكفر كيف توجب الكفر وما هي خصوصيتها؟ وكما هو معلوم فقد اعتبر القرآن الكريم التوراة محرّفة عندما جاء فيه: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ (النساء: ٤٦). إلا باحتمال إن تكون الأخبار الضعيفة سنداً والمخالفة للكتاب درايةً من وضع اليهود وافتراءاتهم؟! لأن القرآن الكريم يصرح: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ (التوبة: ١٠٤). حيث إن الخطاب مطلق لا استثناء فيه، فما يريد 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 مقولة ربط الارتداد بالمحاربة

قال الله في كتابه الكريم: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأرجلهم من خلفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ 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، وليسست هذه الآية للرجل المسلم، فمن قتل وافسد في

الأرض وحارب الله ورسوله، ثم لحق بالكفار قبل أن يُقدر عليه، فكم يمنعه ذلك أن يقام فيه الحد الذي أصاب»^(٢١).

ولا يخفي أن الآية تدل صراحةً على أن القتل والصلب وقطع الأيدي والأرجل والإبعاد، مشروط بمحاربة الله ورسوله والسعي للإفساد في الأرض؛ لأن حرف (الواو) يدل على الاتحاد 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 مرتداً عن الإسلام، ولم يحارب الله ورسوله ولم يقاتلها، فلا يجوز قتله.

والذي يثير الدهشة والغرابة أن بعض المتفقهين اعتبروا من أفتوا بقتله مفسداً في الأرض، وقد عمل بهذه الفتوى كثيرون، ظناً منهم جواز ذلك، في حين أن هذا الحكم مستفاد من أخبار الأحاد التي لا تتجاوز الأربعة، فهل يحصل العلم بوجود القتل بواسطة مثل هذه الأخبار؟! ولماذا لم يرد ذكر مثل هذا الحكم في الكتاب العزيز.. الذي قال فيه تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ وَفَصَلَّتْهُ نَقِيصًا﴾^(٢٢) وفي أي واقعة أمر فيها رسول الله ﷺ بهذا الحكم؟

كم عالم أعيت مذاهبه وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذين ترك الأوهام حائرة وصير العالم النحرير زنديقا^(٢٢)

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 واصفرت ألوانهم فبعثهم رسول الله ﷺ إلى إبل الصدقة ليشربوا من أبوالها وألبانها فيصحوا، فلما وصلوا إلى ذلك الموضع وشربوا وصحوا، قتلوا الرعاة وساقوا الإبل وارتدوا، فبعث النبي ﷺ في أثرهم وأمر بهم، فقطعت أيديهم وأرجلهم وسُملت أعينهم وتُركوا هناك حتى ماتوا، فنزلت هذه الآية نسخاً لما فعله الرسول، فصارت تلك السنة منسوخة لهذا القرآن»^(٢٣).

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 تجرّأت 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 فسُملت أعينهم وقُطعت أيديهم وأرجلهم،

وتركوا حتى ماتوا جوعاً وعطشاً؟ فهل يجيز الإسلام هذه الغلظة والقسوة؟!

سادساً: كيف تتسخ هذه الآية عمل النبي ﷺ مع أنها وافقت ما قام به إلا ما فعله

من سمل الأعين؛ حيث خلت الآية من ذلك، مضافاً إلى ذلك أنه لو كان هذا العمل صادراً

عن النبي ﷺ لامتألت به كتب التاريخ.

والحق: إن قصة قوم عرينة وقصة أبي بردة الأسلمي لا أصل لها، وهي من مجعولات

الأعداء، وأن الوقت لتطهير كتبنا من هذه الخرافات.

هذا وقد ذكر الفخر الرازي وجوهاً أخرى في تفسير هذه الآية لم نجد دليلاً على

أيّ 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 الآية

نزلت لوعيد المشركين وتخويفهم كي يكفّوا عن نشر الفساد بين المسلمين. ومن جهة

أخرى، فإن فيها إرشاد وعظة للمسلمين، ليقضوا يداً واحدة بوجه المشركين ويشحذوا

هممهم إزاء مؤامراتهم. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَأَنَّهُمْ بَتِينٌ

مَرْتَضُونَ ﴿٤﴾ (الصف: ٤).

حيث نشاهد - وفي آيات عديدة - أن الباري تعالى ينهى المؤمنين عن إظهار الضعف

والوهن أمام الأعداء، فيرغبهم ويدعوهم لإيقاع الرعب في قلوب المعاندين والمشركين،

وليعلموا أنهم إن لم يقبلوا السلم والصلح وأرادوا مواصلة الحرب لا يمكنهم القضاء على

المسلمين وغلبتهم.

وهنا بعض الآيات التي تشير إلى ذلك: ﴿ إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا مِنِّي إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ (آل عمران: ١٧٥). ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيًا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (البقرة: ١١٤). ﴿ سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ ﴾ (آل عمران: ١٥١). ﴿ وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا ﴾ (الأحزاب: ٢٦). ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ 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 واستجماع قوتهم أمام الكفار: ﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ﴾ (الفتح: ٢٩). ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَيُنْسَأُ الْمَصِيرُ ﴾ (التوبة: ٧٣). فهذه الآيات المباركات وأمثالها جاءت لترهيب الكفار وإرعابهم، وإيجاد القوة والقدرة في قلوب المسلمين، لئلا تظهر عليهم علائم الضعف والوهن أمام أعدائهم من الكفار والمشركين.

وعليه، فالآية التي دار عليها البحث: ﴿ إِنَّمَا جِزَاءُ الَّذِينَ... ﴾ كانت من هذا الباب أيضاً، ولم تكن مورد الضرورة ومقصداً لعمل النبي ﷺ؛ لأن الكفار - حين نزول هذه الآية - لم يكونوا محاربين لله ولرسوله ولا مفسدين في الأرض.

ويروى عن رسول الله ﷺ أيضاً أنه قال: «نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ»، ويقول كذلك: «الحرب خدعة»، حيث يستفاد من ذلك أنّ 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 كفرة!! 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

روى من طرق السنة مسنداً إلى أبي بردة: أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «لا يجلد

● الحرية الدينية في الإسلام، محاولة نقدية في نظرية قتل المرتد

أحد فوق عشر أسواط إلا في حد من حدود الله»^(٢٤). ورُوي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا عقوبة فوق عشر ضربات من حدود الله»^(٢٥). وعن أبي سلمة عن أبي هريرة قال: «قال رسول الله ﷺ: لا تُعزّروا فوق عشرة أسواط»^(٢٦). وعن جابر بن عبد الله، عن أبي بردة، قال رسول الله ﷺ: «لا يُجلدُ أحدٌ فوق عشر جلدات إلا في حد من حدود الله عز وجل»^(٢٧). ومن طرق الشيعة: «قال رسول الله ﷺ: «لا يحل لوالٍ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يجلد أكثر من عشرة أسواط إلا في حد»^(٢٨).

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 ﷺ عن التعزير كم هو؟ قال: بضعة عشر سوطاً ما بين العشرة إلى العشرين»^(٢٩). كما أن هذا الخبر يخالف الخبر القائل بأن التعزير إنما هو بحسب رأي الإمام^(٣٠). نعم، إذا كان مراعيًا للعدل والرحمة، وجرى التعزير دون الضرب بالسوط فلا إشكال فيه، فالعمل بخبر من لا يحضره الفقيه عن رسول الله ﷺ متعين؛ 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 الآحاد التي لا تقيد العلم ولا العمل.

ثم أن رسول الله ﷺ لم يجعل حدًا لشارب الخمر، بل كان يعزّره بالنعل، فإنه وإن كانت أقوال الصحابة قد اختلفت في ذلك، لكن لم يدع أحد منهم أن الشارع كان قد قرر لشارب الخمر حدًا معينًا، فقد ضرب عمر شارب الخمر أربعين سوطاً ثم زاد عليه حتى بلغ ثمانين سوطاً، على هذا المنوال حُرِّفت الكثير من الأحكام؛ مع أن الرواية جاءت متواترة عن النبي ﷺ: «أدرأوا الحدود بالشبهات»، فعمل عمر الذي صار سنةً متبعةً عند أبناء السنة والجماعة، يقع على خلاف.

روى الحلبي عن حماد عن أبي عبد الله ﷺ أنه سُئل: «أرأيت النبي ﷺ كيف كان يضرب في الخمر؟ فقال: كان يضرب بالنعال، ويزيد إذا أتى بالشارب، ثم لم يزل الناس يزيّدون حتى وقف ذلك على الثمانين»^(٣١). وذلك في إشارة إلى عمر.

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 الوايفي 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 الولاية المنصوبون لإقامة الحدود»^(٣٢).

نقول أولاً: ليس للأمة أن يضيفوا شيئاً على الحد ليستقر على الثمانين 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 تدريجاً، مضافاً إلى ما جاء في الأخبار الكثيرة من طرف الفريقين، والتي عيّنت التعزير بعشرين ضربة إذا كانت بالسوط، ولم تُجزِ تعدي ذلك الحد، كما ويمكن معاقبة المجرم بطريقة أخرى، كأن يأخذ المال منه أو يسجن وفق ما يراه القاضي العادل.

ثانياً: لقد قال صاحب الوايفي: «كما وقع في أصل تحريم الخمر»، وتحريم الخمر وقع تدريجاً بأمر الوحي وعمل النبي ﷺ، وأين هذا من تبديل الحكم وتغييره بعد انقطاع الوحي وتوقفه؟ فإن حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة^(٣٣). والعجب من المُحدثين والفقهاء كيف لا يعدّون أخبار الآحاد المخالفة للأصول المسلمة ضعيفة ومردودة، ويتشبثون بأعواد الرياحين لتوجيهها.

أما قول الفيض: إن «المراد بالناس الولاية المنصوبون لإقامة الحدود»، فمن الواضح أن المأمورين لإقامة الحدود ليسوا سوى عمّال بني أمية وبني العباس، فهل كان يجوز لهؤلاء التصرف في الأحكام ومضاعفتها، حقاً إنه أمر عجيب!!

السيرة النبوية في منهجية التعامل مع المرتدين والكفار 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 مفسده، وهنا نذكر واقعيتين حدثتا بينه وبين رسول الله ﷺ؛ الأولى ما ذكره الكشاف عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿هُرَّالْعَدُوِّ فَاحْذَرهُمْ فَنُطَلُّهُمْ اللَّهُ أَنْ يُؤْفَكُونَ﴾ (المنافقون: ٤)، «هم العدو: أي الكاملون في

● الحرية الدينية في الإسلام، محاولة نقدية في نظرية قتل المرتد

العداوة؛ لأن أعدى الأعداء العدو المُداجي: الذي يكاشرِك وتحت ضلوعه الداء الدوي... وروي أن رسول الله ﷺ حين لقي بني المصطلق على المريسيع وهو ماء لهم، وهزمهم وقتل منهم؛ ازدحم على الماء جهجاه بن سعيد أجير لعمر يقود فرسه، وسانان الجهني حليف لعبد الله بن أبي، واقتتلا، فصرخ جهجاه بالمهاجرين، وسانان بالأنصار، فأعان جهجاهاً جَعَالَ من فقراء المهاجرين ولطم سناناً، فقال عبد الله لجَعَالَ، وأنت هناك، وقال: ما صحبتنا محمداً إلا نلطم، والله ما مثلنا ومثلهم لا كما قال سمن كلبك بأكلك، أما والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، عنى بالأعز: نفسه وبالأذل: رسول الله ﷺ، ثم قال لقومه ما فعلتم بأنفسكم؟ أحللتموهم بلادكم وقاسمتموهم أموالكم، أما والله لو أمسكتم عن جَعَالَ وذويه فضل الطعام لم يركبوا رقابكم. ولأوشكوا أن يتحولوا عنكم، فلا تتعقوا عليهم حتى ينفضوا من حول محمد، فسمع بذلك زيد بن أرقم وهو حَدَّث، فقال: أنت والله الذليل القليل المبغض في قومك، ومحمد في عز 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 بيثرب، قال فإن كرهت أن يقتله مهما جرى، فأمر به أنصارياً فقال: فكيف إذا حَدَّث الناس أن محمداً يقتل أصحابه، وقال ﷺ لعبد الله: أنت صاحب الكلام الذي بلغني؟ قال والله الذي أنزل عليك الكتاب ما قلت شيئاً من ذلك، وأن زيدا لكاذب، وهو قوله تعالى: ﴿ أَخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً ﴾ (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 فلعله أخطأ سمعك، قال: لا، قال: فلعله شبّه عليك، قال: لا، فلما نزلت: لحق رسول الله زيدا من خلفه معرك أذنه وقال: وفيت 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 بتخليته، وروى أنه قال له: لئن لم تقر لله ورسوله بالعز لأضربن عنقك، فقال: ويحك، أفاعل أنت؟ قال نعم، فلما رأى منه الجد قال: أشهد أن العزة لله ورسوله وللمؤمنين، فقال

رسولُ الله لابنه: «جزاك الله عن رسوله وعن المؤمنين خيراً»، فلما بان كذب عبد الله قيل له: قد نزلت فيك آي شداد، فاذهب إلى رسول الله ﷺ يستغفر لك، فلوى رأسه ثم قال: أمرتموني أن أؤمن فأمنت، وأمرتموني أن أزكي مالي فزكيت، فما بقي إلا أن أسجد لمحمد، فنزلت ﴿وَإِذِ قِيلَ لَهُم تَعَالَوْا اسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّأْنَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ﴾ (المنافقون: ٥). ولم يلبث إلا أياماً قلائل حتى اشتكى ومات^(٣٤).

الواقعة الثانية: هي ما ذكره الرازي في تفسيره: «أنه لما اشتكى عبد الله بن سلول عاده رسول الله ﷺ فطلب منه أن يصلي عليه إذا مات ويقوم على قبره، ثم إنه أرسل إلى الرسول ﷺ يطلب منه قميصه ليكفن فيه، فأرسل إليه القميص الفوقاني فرده وطلب الذي يلي جلده ليكفن فيه، فقال عمر^(٣٥): لم تعط قميصك الرجس النجس؟ فقال ﷺ: «إن قميصي لا يغني عنه من الله شيئاً، فلعن الله أن يدخل به ألفاً في الإسلام»، وكان المنافقون لا يفارقون عبد الله، فلما رأوه يطلب هذا القميص ويرجو أن ينفعه، أسلم منهم يوماً ألف^(٣٥).

وما نرمي إليه من عرض هاتين الحادثتين بيان أن رسول الله ﷺ كان يعرف المنافقين قبل وبعد نزول هذه الآيات الكريمة وغيرها، حيث نزلت آيات عديدة لكشف حقيقتهم، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّ رَفَعْنَاهُمْ بِسْمَتِهِمْ وَتَعَرَّفْنَاهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ﴾ (محمد: ٣٠) فلاحظوا الآيات في سورة النساء، الأنفال، التوبة، الأحزاب، المنافقين، لتعرفوا فساد المنافقين والمشركين، ولذا قدمهم في الوعيد بالعذاب على الكفار: ﴿وَعَدَّ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ (التوبة: ٦٨).

ومع ذلك كله لم يأمر رسول الله بقتل أحد من هؤلاء، بل كان قتاله منحصرًا بالمشركين عند محاربتهم له، ويدافع عن كيان الإسلام إذا تجاوزوا عليه، وأما المرتدون علم يقتل أحداً 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، لاسيما إذا كانت المسألة متعلقة بالنفوس والدماء، مضافاً إلى أن الدين الإسلامي الحنيف مبني في دعوته للناس على أساس الحكمة والموعظة الحسنة، وليس بالحرب والإجبار، وذكرنا

● الحرية الدينية في الإسلام، محاولة نقدية في نظرية قتل المرتد

أيضاً أن الروايات التي يمكن الاستناد إليها في هذا المجال لا تقيد حتى الظن، فيجب ضربها عرض الحائط.

موضوع جدير بالاهتمام

علّل رسول الله ﷺ عدم قتل المنافقين بأخذ الحجة من المشركين والمنافقين كي لا 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، فالتناس 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 زئير الأسد وعواء الذئب، فأين الرحمة والإحسان والعفو عن المخطئ، والدعائم التي ستجعل قلوب الناس أشد تعلقاً ومحبة للدين وأكثر قرباً منه؟!

فقد ذكر في كتب التاريخ أن هبار بن الأسود ممن تعرض لزينب فضرِبها وأسقط جنينها. وقد ذكر هذه الواقعة ابن أبي الحديد في شرحه للنهج عن البلاذري، فقال: «فأما البلاذري فإنه روى أن هبار بن الأسود كان ممن عرض لزينب بنت رسول الله ﷺ حين حملت من مكة إلى المدينة، فكان رسول الله ﷺ يأمر سراياه أن يظفروا به يحرقوه، ثم قال: لا يعذب 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 مولاة رسول الله ﷺ فقالت: لا أنعم الله بك عيناً، فقال رسول الله ﷺ: مهلاً فقد محا الإسلام ما قبله. فقال البلاذري: فقال الزبير بن العوام: لقد رأيت رسول الله ﷺ بعد غلظته وهبار يعتذر إليه وهو يعتذر إلى هبار أيضاً»^(٣٦)

فكان من أعظم أخلاق النبي ﷺ العفو عند المقدرة، وهو ما حصل عند فتحه

لمكة، فبعد كل ما اقترفته قريش من ظلم المسلمين وتعذيبهم ومحاربتهم له في بدر وأحد والخندق وغيرها من المعارك، يدخل النبي ﷺ ومعه أكثر من عشرة آلاف مقاتل مدججين بالسلاح، فكانت قريش تعتقد يومئذ أن النبي سيقطع رقابهم بسيفه، وألاً يمكنهم الفرار من سطوته وجبروته، ولكن انظروا ماذا فعل النبي ﷺ، أمر المنادي أن ينادي كل من 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 لإخوته: لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين، أذهبوا وأنتم الطلقاء»^(٣٧).

فآمن الجميع إلا عكرمة بن أبي جهل ومعاوية بن أبي سفيان وهبار بن الأسود، حيث فرّ 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^(٣٨).

وأما هبار فقد جاء إلى النبي ﷺ وأسلم، في حين ظل معاوية بن أبي سفيان متحيراً ستة أشهر تقريباً يتسكع البوادي لا يدري ما يصنع، ويُنقل أنه كتب إلى أبيه حينها يحدثه من الدخول في الإسلام:

يا صخر لا تسلمن طوعاً فتفضحينا بعد الذين ببدر أصبحوا مزقا
جدي وخالي وعمُّ الأمِّ يا لهم قوماً وحنظلة المهدي لنا الأرقا
فالموتُ أهونُ من قول الوشاة لنا خلي ابن هند عن العزاذ أفرقا^(٣٩)

فلما أيقن أن القدرة للمسلمين بعد ما ولت قدرة قريش وجبروتها، جاء إلى المدينة وأسلم، مكرهاً وبقي مناقفاً حتى موته^(٤٠).

ومن سماحة النبي ﷺ وعظم أخلاقه عفوهُ عن المرأة اليهودية التي أتته باللحم المسموم بعد فتح خيبر، الذي أكل منه بشر بن البراء بن معرور، وذهب المؤرخون إلى أن النبي ﷺ أكل منه قليلاً أيضاً، لكن لم يثبت ذلك عندنا، بل جاء في بعض كتب

● الحرية الدينية في الإسلام، محاولة نقدية في نظرية قتل المرتد

التاريخ أنّ النبي نهى بشر بن البراء عن الأكل منه، فلما لم يمتثل لأمره أكل منه ومات، فهذه الوقائع وأمثالها الدالة على أخلاق النبي ﷺ السامية كانت في أوج قدرة المسلمين وعظمتهم، فالعفو عن أعدائه في تلك الفترة يجسّد أروع الصور التي تجلى بها الدين الإسلامي العظيم.

الهوامش

- (١) قال في المنجد: ارتدّ الشيء: ردّه. طلب ردّه عليه واسترجعه، وارتدّ على أثره، أو عن طريقه: رجع، وارتدّ عن دينه: حاد، وقال الراغب الإصفهاني في مفرداته: الارتداد والردّة: الرجوع في الطريق الذي جاء منه، لكن الردّة تختص بالكفر، والارتداد يستعمل فيه وفي غيره. من يرتد منكم عن دينه: وهو الرجوع عن الإسلام إلى الكفر.
- (٢) الكشاف ١: ٣٣١.
- (٣) المصدر نفسه: ٣٣٣.
- (٤) المصدر نفسه.
- (٥) المصدر نفسه.
- (٦) الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الإمام علي عليه السلام، بيروت، الطبعة الأولى: ٣٣٩-٣٣٨/٢.
- (٧) الكشاف.
- (٨) الصدوق، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، جامعة المدرسين ط٢، ١٠٤/٢.
- (٩) أنظر الوافي.
- (١٠) الكافي: ٦/١٧٤، والاستبصار: ٤/٢٥٢-٢٥٣، والتهذيب: ٨/٩١، والوافي: أبواب الحدود والتعزيرات: ٨٠/٢.
- (١١) «لمن» في الوسائل، و«لكل من» في الوافي.
- (١٢) بصفية النهي أو النفي.
- (١٣) من قوله «ويقسّم» إلى آخر الحديث أضيف في الوافي.
- (١٤) راجع الكافي: ٦/١٧٤؛ ومن لا يحضره الفقيه: ٣/١٤٩؛ والتهذيب: ٨/٩١؛ والوافي أبواب الحدود والتعزيرات: ٧٠/٢.
- (١٥) فوطى في الوافي، فوطته في الوسائل.
- (١٦) الوافي: أبواب الحدود والتعزيرات: ٧٠/٢.
- (١٧) انظر الكافي: ٧/٢٥٦، عن علي بن إبراهيم؛ والتهذيب: ١٠/١٣٧، والاستبصار: ٤/٢٥٢، عن السراد.
- (١٨) كان والياً على قم في ذلك الوقت.

- (١٩) لقد ألفت كتاباً بهذا المجال وسينشر قريباً.
- (٢٠) الوسائل، كتاب الحدود، باب أن الحدود تدرأ بالشبهات: ادروا الحدود من المسلمين ما استطعتم، وأبو داود: الصلاة: ١١٤، والترمذي: الحدود: ٢: ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعا، وابن ماجه.
- (٢١) السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور: ٢/٢٧٧.
- (٢٢) مجلة البيان التي تصدر عن المنتدى الإسلامي: العدد: ١٤٩، ص ١٢٤.
- (٢٣) الرازي، محمد بن عمر، تفسير الرازي، وذكر الطنطاوي في تفسير الجواهر: ٢/١٨٠: أن هؤلاء القوم كانوا رعاة في البادية، فانتخبهم النبي ﷺ ليرعوا الإبل ليلاً، لكنهم سرقوها.
- (٢٤) صحيح مسلم: ج ٥ باب قدر اسواط التعزير.
- (٢٥) البخاري، الحدود: ٢٤.
- (٢٦) ابن ماجه، السنن: حديث: ٢٦٠٢.
- (٢٧) المصدر نفسه: حديث ٢٦٠١، أبو داود: ٢، الحدود، باب: ٢٨، ٤٤٩١، ص: ١٦٧، الترمذي، الحدود: ٣٠.
- (٢٨) من لا يحضره الفقيه: ٤/٧٣، والوسائل: كتاب الحدود والتعزيرات: ٢٨/٣٧٥.
- (٢٩) الكافي: ٧: ٢٤٠، والتهذيب: ١٠/١٤٤.
- (٣٠) يشمل لفظ (الإمام) في الروايات العلماء والأمرء والقضاة؛ فيقال: إمام الجمعة وإمام الجماعة وغيره، وهو معنى (إمام الأصل) في اصطلاح الشيعة.
- (٣١) أنظر الكافي: ٧/٢١٤. ٢١٥، والتهذيب: ١٠/١٩١، حيث جاءت في هذين الكتابين بسندين، أنظر الوسائل أيضاً: ١٨/٤٤٦، والوافي: ٢/٥٩، أبواب الحدود والتعزيرات، باب حد شرب المسكر.
- (٣٢) أنظر الوافي.
- (٣٣) البحار: ٢٦/٣٥.
- (٣٤) الكشاف للزمخشري.
- (٣٥) تفسير الرازي.
- (٣٦) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: ٣/٣٦٠، طبعة بيروت، ٣٦٢، طبعة مصر.
- (٣٧) النسائي، أبو عبد الرحمن احمد، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية بيروت، ٦/٣٨٣.
- (٣٨) البحار: ٢١/١٤٣. ١٤٤.
- (٣٩) الأميني، عبد الحسين، الغدير: ١٠/١٦٨، دار الكتاب العربي، بيروت الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- (٤٠) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم: ٧/٢١١، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.

الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي

قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية

.القسم الأول.

الشيخ حيدر حب الله

تمهيد

تتصل قضية الجهاد الابتدائي اتصالاً وثيقاً بقراءة الإسلام للعلاقة مع الآخر، فهذا الجهاد - بالمفهوم السائد في التراث الفقهي - يؤسس لعلاقة الحرب مع غير المسلم، أو ما يسمّى بأصالة الحرب في الإسلام، فطبقاً للقول بوجود الجهاد الابتدائي مرّةً على الأقل كل عام فإنّ المجتمع الإسلامي - مادام قادراً - سيظلّ يعلن الحرب على الآخرين حتى لو لم يعلنوا هم الحرب عليه، حتى أنّ الفقه الإسلامي تحفّظ - عند العديد من الفقهاء - على توقيع معاهدات سلام مع غير المسلم لمدة تزيد في الحدّ الأقصى على عشر سنوات، وهذا معناه أنّ الدولة الإسلامية ملزمة - حال القدرة - على شنّ هجمات متواصلة على الآخرين لا تنتهي سوى بإسلامهم أو قتلهم أو إخضاعهم.

من هنا، كان هذا الموضوع بالغ الحساسية والأهمية، ويشكل أهم مبدأ دستوري تقوم عليه العلاقات الدولية في الإسلام، ويتصل مباشرة بالحريات الدينية في العالم، وقد استغلّه الكتّاب والباحثون الغربيون وغيرهم لتوجيه النقد على الإسلام وثقافته التي نعتت بالهجومية العدوانية، وكان جزءاً لا يتجزأً من تكوين ما يسمّى بـ (الإسلام فوبيا). ولا يعني نقدهم أو تجريحهم أو تهجمهم إذا ثبت بالدليل المنطقي المعتبر أنّ الله أراد ذلك منّا فيما نفهمه من العقل والنصوص الدينية، إنّما المهم أن نبحت هذا الموضوع، الذي قلّما

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الإسلام، قراءة استدلالية ... / القسم الأول

تعرّض الفقهاء القدامى لأصل شرعيّته؛ لهذا افترضوه واضحاً، ولا نجد عندهم كثير جدل وكلام في مبدأ الجهاد الابتدائي أو جهاد الدعوة في الإسلام؛ من هنا، يمكن أن يُبحث هذا الموضوع مجدداً من زاوية فقهية اجتهادية تقرأ الأدلة الشرعية، لتتطرّق في مديات دلالتها على هذا النوع من الجهاد.

والبحث في الجهاد الابتدائي يقع على مرحلتين: إحداهما تعريف هذا الجهاد وتحديد مفهومه ومقوله، كي لا يحصل التباس في النقطة التي يدور حولها البحث والتتقيب، وثانيهما في حكمه من حيث الشرعية وعدمها ومن حيث الوجوب وعدمه، وفي الإطار الثاني نبحث تارة عن شرعية هذا الجهاد وكذلك دليل وجوبه، ثم نبحث مرةً أخرى في الأدلة على عدم شرعيّته من رأس ووجود ما يمنع تسويغه في النصوص الدينية والأدلة الفقهية، لكن ونظراً لسعة البحث وطوله نقتصر هنا - بعد تحديد مفهوم الجهاد الابتدائي - على دراسة نظرية شرعيّته وتقييمها، تاركين البحث في أدلة عدم شرعيّته إلى فرصة أخرى، إن شاء الله تعالى.

١ - الجهاد الابتدائي الدعوي التحريري، البنية والمفهوم والحقيقة

يقصد بالجهاد الابتدائي، ابتداء المسلمين للكافرين بالحرب بهدف واحد هو الدعوة إلى الإسلام وبذل الجهد لجعلهم مسلمين أو خاضعين للمسلمين، فإن كان الكفار مشركين أو مطلق غير أهل الكتاب، وضعوا أمام خيارين هما: القتل أو الإسلام، وإن كانوا من أهل الكتاب وضعوا أمام خيارات ثلاثة: إما أن يسلموا، وإما أن يخضعوا ويصبحوا من أهل الذمة فيدفعون الجزية، وإما أن يُقتلوا^(١)؛ ولهذا السبب يسمّى هذا الجهاد أحياناً بجهاد الدعوة، وجهاد التحرير؛ لأنه يحرّر النفوس من الكفر، أي إن الهدف منه دعوة الكفار للإسلام، فسبب البدء به ليس اعتداء الكفار، بل كفرهم؛ فلتطهير الأرض من الشرك وبسط يد الإسلام على المعمورة - بحيث لو ظلّ الكفر ببعض أنواعه يبقى تحت هيمنة الإسلام - يقوم هذا الجهاد.

هذا هو المشهور المعروف في معنى الجهاد الابتدائي، وإن لم يفرد أكثر العلماء تعريفاً اصطلاحياً للجهاد في كتبهم الفقهية، بل لقد عدّه الفقهاء الجهاد الأصلي في

الإسلام، فيما ألحقوا به - إلحاقاً - الجهاد الدفاعي، يقول الشيخ النجفي (٢٦٦ هـ): «لا ريب في أنّ الأصليّ منه قتال الكفار ابتداءً على الإسلام.. ويلحق به قتال من دهم المسلمين منهم، وإن كان هو مع ذلك دفاعاً..»^(٢). ويقسم الشيخ جعفر كاشف الغطاء (٢٢٨ هـ) الجهاد إلى خمسة أقسام، يعود أربعة منها في الحقيقة إلى الجهاد الدفاعي، فيما الخامس هو الابتدائي فيقول: «الخامس: جهاد الكفر والتوجّه إلى محالهم؛ للردّ إلى الإسلام، والإذعان بما أتى به النبي الأمي المبعوث من عند الملك العلام، عليه وآله أفضل الصلاة والسلام»^(٣). ويقول الميرزا القمي (٢٣١ هـ): «وأما الحقيقة الفقهية، فالذي هو موضوع كتاب الجهاد في أكثر الكتب الفقهية، هو الجهاد مع الكفار حال حضور الإمام وبإذنه، وكذا مع البغاة كذلك، وقد ذكروا حكم قتال من دهم من الكفار بحيث يخاف منه على بيضة الإسلام والمسلمين من الاصطدام والاستيصال، فيه استطراداً...»^(٤)، فهذا النصّ واضح في أنّ أحكام الجهاد المسطورة في أكثر كتب الفقه الإسلامي ترجع إلى غير الجهاد الدفاعي الذي يدهم فيه المسلمين عدوّ، ومثل ذلك يقول الشهيد الثاني (٩٦٥ هـ): «وهو أقسام: جهاد المشركين ابتداءً؛ لدعائهم إلى الإسلام.. والبحث هنا عن الأوّل، واستطرد ذكر الثاني [الدفاعي] من غير استيفاء..»^(٥)، فالدفاعي جاء بحته استطراداً أيضاً، ويقول الشيخ المنتظري: «وقسم الفقهاء الجهاد إلى قسمين: الجهاد الابتدائي، والجهاد الدفاعي، وأرادوا من الأوّل قتال المشركين والكفار لدعائهم إلى الإسلام والتوحيد والعدالة..»^(٦). ويقول ابن رشد الحفيد (٥٩٥ هـ): «اتفق المسلمون على أنّ المقصود بالمحاربة لأهل الكتاب - ما عدا أهل الكتاب من قريش ونصارى العرب - هو أحد أمرين: إما الدخول في الإسلام، وإما إعطاء الجزية..»^(٧). وفي كتاب الفتاوى الهندية للشيخ نظام - وهو من كتب الحنفية - جاء: «كتاب السير.. الباب الأوّل: في تفسيره شرعاً وشرطه وحكمه، أما تفسيره، فالجهاد هو الدعاء إلى الدين الحقّ والقتال مع من امتنع وتمرد عن القبول، إما بالنفس أو بالمال..»^(٨)، وقال الحصكفي (١٠٨٨ هـ) في تعريف الجهاد: «الدعاء إلى الدين الحقّ وقتال من لم يقبله»^(٩).

من هنا، نلاحظ على العديد من الفقهاء أنّه عندما عرف الجهاد في مقدّمة بحثه في كتاب الجهاد لم يعرف سوى الجهاد الابتدائي، ولا أقل من التركيز عليه أكثر^(١٠)؛ مما يبيّن أنّ المرتكز في وعيهم أنّه هو المفهوم الأصلي للجهاد، الأمر الذي يعيد تشكيل

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الإسلام، قراءة استدلالية ... / القسم الأول

تصوّرنّا عن الوعي الفقهي لمفهوم الجهاد، وأنّ الجهاد الابتدائي إنّما غيَّب بسبب ضعف قدرات المسلمين عن الحرب، لا بسبب عدم وجود مفهوم له في الفقه الإسلامي، وهذه نقطة بالغة الأهمية.

وقد جاء التعبير بـ«الجهاد الابتدائي أو جهاد الدعوة أو جهاد التحرير أو جهاد الطلب» متأخراً بين الفقهاء والباحثين، ولم يكن هذا المصطلح رائجاً، إنّما كانت معانيه تُفهم من خلال كلامهم، وإذا تمّ البناء على وجوب هذا الجهاد من جهة وعدم اشتراطه بحضور المعصوم من جهةٍ أخرى، بناءً على ما ذهب إليه جماعة من المتأخرين^(١١)، والقول باشتراطه كلّ عام مرّةً، يفتح بحث هام جداً نسمّيه: أصالة الحرب أو أصالة السلم في الإسلام، وهو المبدأ الأوّل في العلاقات الدولية في الفقه الإسلامي؛ إذ طبقاً لهذه الأحكام الثلاثة قد يقال بأصالة الحرب، وأنّ السلم يحتاج إلى عنوان طارئ هو المعاهدة أو الذمة أو.. وعليه فبحث الجهاد الابتدائي من أهمّ مباحث فقه الجهاد والعلاقات الدولية في الإسلام.

وقد أخذ مفهوم هذا الجهاد بالتحول لدى بعض الفقهاء والباحثين في القرن العشرين شيعياً وسنياً، مثل القول: إنه الجهاد حال منع الدولة الكافرة من نشر الإسلام فيها، فيكون جهاداً لتحقيق الحرية أو دفاعاً عن حقوق الإنسان في المعتقد، أو دفاعاً عن التوحيد، أو تحريراً للإنسان من عبودية غير الله، أو ممارسة للأبوة المشفقة على الناس لهدايتهم وغير ذلك، مما يرجع إلى ما يسمّى في عُرف الدراسات القانونية الدولية بالتدخل الإنساني^(١٢)، مع الالتفات إلى وجود بعض ملامح هذه التحليلات في كلمات بعض العلماء السابقين، مثل ابن تيمية الحراني^(١٣)، ثم ظهر من لم يقبل هذا التحويل لمفهومه فأخذه كما هو أو رفضه مطلقاً^(١٤).

٢ - نظرية شرعية الجهاد الابتدائي ووجوبه

يكاد وجوب الجهاد الابتدائي - فضلاً عن شرعيته - أن يكونا من مسلّمات الفقه الإسلامي، سوى كلمات قليلة توحى بعكس ذلك، كما فيما ينسب إلى الإمام الثوري وابن شبرمة، وابن عمر، وعطاء، وعمرو بن دينار... من عدم وجوب غير الدفاعي^(١٥)، وهو

يحتمل مشروعية الابتدائي، وسقوط وجوبه فقط. وقد بلغ وضوح الأمر حدّاً أنّ الفقهاء لم يبذلوا جهداً مركزاً للبرهنة عليه، وكأنهم اتفقوا على أن نصوص الكتاب والسنة عندما تحدّثت عن الجهاد إنما قصدت هذا النوع منه؛ لذلك لم يجدوا حاجة للبرهنة عليه بعنوانه، إذ أصل وجوب الجهاد في الإسلام من الواضحات التي يعرفها كل من قرأ الإسلام بمصادره، حتى قال الإمام الشوكاني (١٢٥٠هـ): «أما غزو الكفار، ومناجزة أهل الكفر، وحملهم على الإسلام، أو تسليم الجزية، أو القتل، فهو معلوم من الضرورة الدينية، ولأجله بعث الله رسوله...»^(١٦).

ولابدّ لنا من بحث هذا الموضوع؛ إذ في ضوئه يفهم باب الجهاد بأكمله، ويُعرف لماذا عندما تحدّثوا عن شروط الجهاد حصروها بالابتدائي؟ إذ إنهم كانوا يرون الدفاعي على الهامش غير مركز عليه - بالدرجة عينها - في الكتاب والسنة؛ من هنا، لا بدّ لنا من ذكر أدلة الجهاد الابتدائي، وتناولها بجديّة أكبر، لنرى ما توصلنا إليه، وهي:

أدلة نظرية شرعية الجهاد الدعوي، استعراض وتقييم

١ - ٢ - المستند القرآني لنظرية الجهاد التحريري الدعوي

في سياق المستند القرآني، يمكن تقريب الاستدلال من خلال عدّة بيانات:

أ - النصوص القرآنية الخاصة بالمشرعة للجهاد الابتدائي

البيان الأول: الاستناد إلى آيات خاصة اعتبرت ظاهرة في تشريع الجهاد الابتدائي،

وقد ركّز عليها أنصار نظرية جهاد الدعوة^(١٧)، وأبرزها ما يلي:

الآية الأولى: وهي آية السيف كما يسمّيها بعضهم، قوله تعالى: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا

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

فهذه الآية تأمر شديداً بالقتال، وهي من أواخر آيات الجهاد، ولا ترى غاية لتوقف

الحرب سوى إعطائهم الجزية، أي خضوعهم لسيطرة المسلمين، وإلا تواصلت الحرب معهم، اعتدوا على المسلمين أم لم يعتدوا، وبهذا الفهم للآية غصت كلمات العلماء هنا

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الإسلام، قراءة استدلالية ... / القسم الأول

بلا حاجة لنقلها، وقد فهم العديد منهم أن الجزية في الآية وضعت عقوبةً من الله تعالى على أهل الكتاب، لعنادهم الحق، وكفرهم بما جاء به الرسول ﷺ^(١٨)، وقد استدلت بعض الفقهاء بهذه الآية للسماح بقتل الشيوخ والعجزة، حتى لو لم يكن لهم رأي ولم يقاتلوا المسلمين، نظراً لإطلاق الآية هنا^(١٩)؛ بل تخطى بعضهم إلى احتمال أن الغاية في الآية غايةٌ لوجوب مقاتلة أهل الكتاب، فتفيد سقوط وجوب مقاتلتهم عند إعطائهم الجزية، وهذا لا يمنع عن جواز مقاتلتهم ولو قدّموها، ومن ثم فالآية لا تمنع من الإطاحة بوجود أهل الكتاب من العالم حتى لو استعدّوا لتقديم الجزية^(٢٠)، وهو ما يخالف ما ذكره مثل النووي من أن الآية وضعت نهايةً للإباحة^(٢١).

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَعَظِّمُوا مِنْهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (التوبة: ٥).

فهذه الآية صريحة في الدلالة على أن المشركين يُقاتلون وبشدة حتى تتحقق منهم التوبة المتجلية تماماً في إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والذي هو تعبير كنائى عن إسلامهم، ففي الآية بيانٌ للغائية المرسومة للجهاد، كما أن فيها مفاداً شرطياً، وهو أنهم إذا أسلموا خَلَّى سبيلهم، ومعنى ذلك - بمقتضى مفهوم الشرط - أنهم إذا لم يسلموا فلا تخلية لسبيلهم، بل الحرب والأخذ والقبض عليهم يبقى سائراً سارياً، إما على نحو الوجوب كما هو ظاهر كلمات العلماء أو على نحو الإباحة من خصوص هذه الآية، كما هو ظاهر الشريبي في مغني المحتاج^(٢٢)؛ فالآية من الآيات الواضحات على هذا الحكم هنا، وأن قتالهم لكفرهم، وهذه هي روح الجهاد الابتدائي^(٢٣).

وباجتماع هاتين الآيتين قد نفهم بعض مبررات الحكم المعروف بين الفقهاء في التمييز بين أهل الكتاب وغيرهم؛ فإن الآية الأولى التي تحكي عن أهل الكتاب جعلت منتهى الحرب إعطاء الجزية، ومن الواضح أن دخولهم في الإسلام يوقف الحرب بالتأكيد، فإذا كانت الجزية توقفها فالإسلام يفعل ذلك بطريق أولى، مما يجعل الاحتمالات في حق أهل الكتاب ثلاثة: القتل أو الإسلام أو الجزية، وهي تعبير آخر عن صيرورتهم أهل ذمة أو معاهدين خاضعين.

أما في الآية الثانية، وهي الآية التي يتركز خطابها في المشركين، فهي تجعل منتهى الحرب التوبة، أي الإسلام، مما يجعل الخيارات المطروحة في موضوع المشرك أقل: إما القتل أو الإسلام، وهذا ما يطابق - كما أسلفنا - وجهة النظر الفقهية السائدة.

وأكثر من ذلك، حيث ذهب المتمسكون بهذه الآيات - سيما هاتين - إلى اعتبارها ناسخةً نسخاً تاماً لكافة الآيات التي تتحدث عن الجدل والتي هي أحسن والدعوة إلى سبيل الإسلام بالحسنى والكلمة الطيبة وأنه لا إكراه في الدين والحث على الصلح والسلم، إلى غيرها من المفاهيم السلمية، فتكون بتمامها منسوخةً، مما يعزز كون الأصل في معاملة الكافرين هو الشدة والقتال لا اللين والحوار الحسن وما شابه ذلك.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا هُمْ حَتَّى لَا تُكُونَ فَتْنَةً وَّيَكُونَ الَّذِينَ لِلَّهِ فَإِنْ أَنْتَهُمْ أَفْلَاحُ دُونَ الْأَعْلَى الْفَالِاحِينَ ﴾

(البقرة: ١٩٣)، بل الأرفع منها دلالة قوله:

﴿ وَقَالُوا هُمْ حَتَّى لَا تُكُونَ فَتْنَةً وَّيَكُونَ الَّذِينَ لِلَّهِ فَإِنْ أَنْتَهُمْ أَفْلَاحُ دُونَ الْأَعْلَى الْفَالِاحِينَ ﴾

يَعْمَلُونَ بَصِيرًا ﴿ (الأنفال: ٣٩).

فهذه الآية تضع حداً للحرب، وهو «ارتفاع الفتنة»، والمراد بالفتنة - كما ذهب إليها أكثر المفسرين من الصحابة والتابعين، كابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة وزيد بن أسلم و... الشرك، وهو المعروف أيضاً، أو الكفر كما ذكره جماعة^(٢٤)، ومعناه أنه يجب عليكم قتالهم كي لا يكون هناك شرك، والملفت في الآيتين أن تعبير «فتنة» قد ورد نكرةً في سياق النفي، أي أنه يجب عليكم القتال إلى أن ينعدم الشرك في الأرض مطلقاً، فلا يبقى مظهره له، إذ النكرة في سياق النفي تفيد العموم في لغة العرب، بل تفيد شمول تمام معاني الفتنة أيضاً^(٢٥)، بل تكملة الآيتين توضح المطلوب أكثر؛ حيث إنها تتحدث عن صيرورة الدين لله، بمعنى أن الغاية ليست محض القتل وسفك الدماء، بل صيرورة الإسلام هو الدين الظاهر الغالب، وهذا كله كلام صريح في أننا إنما نحاربهم لأنهم اعتدوا أو لم يعتدوا فحسب، بل لكي يزول الشرك ويعلو صوت الإسلام غالباً عالياً.

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿ كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا

الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقْتُمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴾ (التوبة: ٧).

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الإسلام، قراءة استدلالية ... / القسم الأول

فهذه الآية تؤسس أحد المبادئ في معاهدة المشركين، وهو سقوط تمام المعاهدات معهم، فلا عهد لهم ولا سلام معهم، ومعنى ذلك أن الأساس معهم - طبقاً لأواخر ما نزل في الجهاد - هو عدم العهد، فيكون العهد أمراً ثانوياً طارئاً يراه حاكم المسلمين لضرورات وحالات استثنائية، لا أنه الأصل الذي تقوم عليه العلاقة مع المشرك، إذاً، فلا عهود معهم، ولا معنى لذلك إلا أن يحاربوا أو يغدوا مسلمين، والآية رتبت الحكم على وصف المشرك دون أن تزيد قيداً آخر، مما يجعلها في صيغة الإخبار تقريباً عن أن المشركين بعد اليوم إلى يوم القيامة لن يحفظوا عهداً ولن يفوا بوعد، وهذا ما يؤكد تاريخ العلاقة بين المسلمين والكافرين على امتداد الزمن، حتى المعاصر.

أما ذيل الآية، فهو يطالب المؤمنين بالمحافظة على عهد واحد فقط وقع مع الجماعة التي اتفقوا معها عند المسجد الحرام، فهذه الجماعة الخاصة يطالب الله المؤمنين بالوفاء بعهدهم معها ما داموا وفوا بالعهد، فهذا هو العهد الوحيد الواجب الوفاء به، فهذا الاستثناء لا يبطل القاعدة في صدر الآية، بل يؤكدّها.

وقد عزز أصحاب هذا الاتجاه^(٢٦) تفسيرهم لهذه الآية بما تلاها من آية: ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (التوبة: ٨)، فهي تؤكد عدم استحقاق المشركين بعد اليوم للعهد، والسبب في ذلك - كما يخبرنا الله سبحانه - أنهم لا يفون بالعهود ولا يفوتون فرصةً للاتقراض على المسلمين، فهذا إنباءً إلهي إلى يوم الدين أن هذه الفئة من الناس لا أمان لها ولا عهد، إذاً فلا سبيل معهم سوى الحرب إلى أن يسلموا.

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلظَةً وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ١٢٣)؛ فهذه الآية صريحة في أن الحرب هنا ليست لردّ العدوان أو الحراية، بل لفتح البلاد، فهي تقول بوجوب قتال من يلي المسلمين منهم، بحيث يبدأ بالأقرب فالأقرب، من هنا أشار بعض المفسرين - كالقرطبي وابن كثير..^(٢٧) - إلى أن النبي ﷺ قد طبق هذه الآية بأن بدأ بالعرب، ثم لما استسلمت له أقاليم الجزيرة، بدأ بالروم والفرس وهكذا^(٢٨).

كانت هذه أهم الآيات الكاشفة عن معيارية الكفر في شنّ الحروب في الإسلام، وأن إستراتيجية الجهاد في القرآن إنما هي إستراتيجية دعوية بامتياز.

وقفات تحليلية نقدية مع نصوص جهاد الطلب في القرآن الكريم

هذا البيان للاستدلال القرآني على شرعية الجهاد الابتدائي يواجه مجموعةً من

الملاحظات، أبرزها:

الملاحظة الأولى: إن آية الجزية التي استدلّوا بها على الجهاد الابتدائي بملاك الكفر تبطل نظرية أصحابها، لأنها تجعل منتهى الحرب، ليس الإسلام وإزالة الكفر من على وجه الأرض، بل خضوع الطرف الآخر لنظام الجزية، ونظام الجزية يجامع بقاء الكفر في العالم، فكيف يمكن أن تلتئم أجزاء هذه النظرية التي ترى الحرب في الإسلام بملاك الكفر لا الحراية، مع آية الجزية التي تقبل انتهاء الحرب بإخضاعهم ولو لم يسلموا؟ فأين هو تحقق الملاك؟ وكيف كانت الحرب مقدّمةً له؟^(٢٩).

وهذه الملاحظة دقيقة من جانبٍ دون آخر، فهي دقيقة من حيث إفساد نظرية الكفر في الحرب، لكن ذلك لا يساوق إبطال الجهاد الابتدائي، وبعبارة أخرى يجب التمييز بين أمرين هنا هما: شرعية الجهاد الابتدائي، ورجوع ملاك هذا الجهاد إلى نشر الدعوة وإبادة الكفر، فأية الجزية - بالبيان الذي تقدم للمستدلّ - تفيد في إبطال أيّ تصوّر يقول بأن غاية الحرب في الإسلام إبادة الكفر تماماً، إلا أنها لا تبطل أساس الجهاد الابتدائي لهيمنة الإسلام على العالم بالقوة بقطع النظر عن تحديد ملاك هذه الحرب، فإذا كانت الآية قد رأت نهاية حرب اليهود والنصارى في دفعهم الجزية لا في ردّ عدوانهم فهي تدلّ على شرعية الابتدائي حتى لو لم نستطع البرهنة بها على تحديد ملاك الحرب.

بل يمكن الترفي أكثر بالقول: إن القول بأن ملاك الحرب هو الكفر لا الحراية يحتمل معنيين: أحدهما كون الكفر لوحده سبباً لاندلاع الحرب، سواء كان يهدف من الحرب إلغاء الكفر أو إبقاءه مع هيمنة الإسلام مادياً عليه. ثانيهما: كون الكفر سبباً للحرب بمعنى إرادة إغائه من وراء قيامها؛ فعلى التفسير الثاني تصحّ الملاحظة المذكورة، أما على التفسير الأوّل فلا، بل قد يدعي الطرف القائل بملاك الكفر أن إبقاء أهل الكتاب لا ينافي كون الجهاد لدعوتهم إلى الإسلام لا لردّ عدوانهم، وذلك أن خضوعهم للدولة الإسلامية يمثل مقدّمةً رئيسة لنشر الإسلام في أوساطهم - كما يقول الرازي وابن العربي وغيرهما^(٣٠) - ومعه يصحّ أن يقال: إن الجهاد كان طريقاً لنشر الدعوة، إما فوراً

كما هي الحال مع المشرك، أو عبر الواسطة كما في حالة أهل الكتاب. وعلى آية حال، فلا تلغى المناقشة المذكورة - لوحدها - طبيعة استدلال المستدلّ بآية الجزية على شرعية الجهاد الابتدائي، ولسنا نحتمل كثيراً أن يقصد هذا المستدلّ قتل تمام الكافرين، فإن نظام الذمة الذي يُبقي على ديانات أهل الكتاب من واضحات الفقه الإسلامي بمذهبه؛ من هنا نتحفّظ على فعل من خلط في تحليل كلمات العلماء بين عدم جعلهم القتل أصلاً في التعامل مع الكفار، وبين كون القتال أصلاً في علاقتنا بهم؛ فهذا خلط بين موضوعين^(٣١)، وكلمات مثل ابن تيمية واضحة في هذا التمييز^(٣٢). يضاف هنا أنّ السيد الخوئي حاول رفع معيارية الكفر في آية الجزية بأنّ القرآن فرّق بين المشركين وأهل الكتاب، فالمشرك يحارب بسبب كفره، دون أهل الكتاب الذين لا بدّ أن يصدر منهم شيء حتى يحاربوا، كحربهم للمسلمين أو كعدم إعطائهم الجزية، فعدم إعطاء الجزية بمثابة فعل يقوم المسلمون بردّ الفعل عليه وهو الحرب، وهذا ما تريده آية الجزية^(٣٣).

لكن هذا الكلام غير واضح، فإن دفع الجزية كناية عن الخضوع والنزول تحت سيطرة المسلمين، وهناك لا معنى لفرض وجود طرف آخر يقوم بفعل ونحن نردّ عليه، وإلا فهل يأمر الإسلام بمحاربة أهل الكتاب فقط لأجل الحصول على المال؟! وهل صحيح ما ذكره القرطبي وغيره من أنّ الأمر بمنع المشركين من دخول الحرم الذي فيه خوف الفقر والعيلة عوضهم الله عنه بالتزامه بقانون الجزية^(٣٤)، رغم أنه لا يوجد دليل على الربط بين الآيتين؟! وهل هو تفسير عقلائي أن نعتبر عدم إعطاء مجتمع بشري معين أموالاً لنا دون أن يكون قد فعل شيئاً ضدّنا بمثابة فعل فيما محاربتنا له هو ردّ الفعل، دون ملاحظة مبررات أخرى؟!

الملاحظة الثانية: إنّ آية الجزية وكثيراً من آيات الكتاب وردت بصيغة «المقاتلة» لا «القتل»، فلم تقل: اقتلوا، بل قاتلوا، وهناك فرق لغوي بينهما، فالأولى بمعنى وجود من بدأ الحرب لتصحّ صيغة المفاعلة؛ فيما الثانية لا تفترض ذلك، مما يجعل أيّ آية فيها صيغة المقاتلة ظاهرة في رفع العدوان، وبدء الطرف الآخر بالحرب مسبقاً، فلا تدلّ على شرعية الجهاد الابتدائي^(٣٥). وقد حاول بعض الفقهاء - كما في بدائع الصنائع - أن يستفيد من

هذه الصيغة لإثبات أن الآية تفترض أهلية القتال في الطرف الآخر؛ فلا تشمل المجنون والصغير والأثنى و..^(٣٦)، وهذا ما يصبّ ويلتقي مع روح هذه الملاحظة وإن لم يطابقها، لانفراده بالأهلية وذهابها إلى الفعلية.

وسوف تكون لنا وقفة مركزة حول الفرق بين «قاتل» و«قتل» لدى الحديث عن الروايات في هذا الباب، حيث ورد بعضها بهذه الصيغة، فنؤجل ذلك إلى محله، حيث سيتبين عدم صحة هذه الملاحظة في الجملة.

الملاحظة الثالثة: إن آية انسلاخ الأشهر الحرم، قد يدعى وجود قرائن عديدة فيها وشواهد تخرجها عن سياق تأسيس شرعية الجهاد الابتدائي بملاك الكفر، وهذه الشواهد هي:

الشاهد الأول: إن الآية اللاحقة لهذه الآية تقول: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ اتَّقَىٰ مَأْمَنَهُ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَمْلِكُونَ﴾ (التوبة: ٦)، وهذا معناه أنه لو كان القتل والحرب بسبب الكفر لكان المفترض الحكم بقتله بعد كل هذا التشدد في آيات سورة براءة، إذاً فليس من تفسير للاستجارة هنا سوى أن المشرك إنما دخل دار الإسلام مسالماً لا معلناً الحرب وعدوانياً، والجدير ذكره هنا أن الآية لم تجعل سماع كلام الله هدفاً للمستجير، بل جعلت إجارته من جانب المسلم ذات هدف رسالي، أي إن استجارك لسبب ما فأجره حتى يكون في إجارته ما يوجب سماعه كلام الله فعلمه يُسلم، إذاً فهي شاملة لمطلق الاستجارة بغية أن يتعرف على حياة المسلمين على يهتدي، كما أن الآية صريحة في المشرك الذي لا مجال فيه إلا للإسلام أو القتل، فبأي وجه جاز إبلاغه مأمنه رغم بقائه على كفره؟^(٣٧)

وهذا الشاهد - بهذه الصيغة - يقبل النقاش؛ من حيث إنه لما كان الجهاد الابتدائي جهاد دعوة، كان من الطبيعي أن يركّز على موضوع الدعوة ويكون مجرد سبيل لها، وعليه فالآية عندما تسمح بالاستجارة لهدف دعوي لا تكون منافيةً لمبدأ تشريع الجهاد الابتدائي، فقوله: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾، سواء كان غاية لقبول الاستجارة فقط، كما ذكر المستدل بهذا الشاهد هنا، أو كان غاية للطرفين كما ذكره جمع من المفسرين، هو ما يرفع المناظرة هنا، وبعبارة أخرى: لما أرادت الشريعة من قتال المشركين نشر الإسلام وتطهير الأرض

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الإسلام، قراءة استدلالية ... / القسم الأول

من الشرك، كان من الطبيعي أن تسنح بالفرصة كي يُسلم المشرك، ولهذا أشارت للغاية، مما يعني أنه لولاها لم يجز قبول أمانه الذي يطلبه، وأما مسألة جواز إبلاغه بأمانه رغم بقائه على كفره فهذا أمر طبيعي احتراماً لعقد الأمان، بمقتضى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، ولا يضرّ بمبدأ لزوم قتله؛ فإن أمانه هنا كان لدليل حاكم هو العقد الشرعي المتفق عليه معه، ولا ضير في تشريع حرب مع احترام العهود فيها، كالسفير المحترم؛ وبهذا يظهر أنّ مبرّر عدم قتل هذا المشرك ليس سلميّته وعدم عدوانيته كما قيل، بل غرضيّة الدعوة ووفاء بالعقود، فهذا هو المقدار المؤكّد من الآيات هنا.

نعم، يمكن أن يُستفاد من هذه الآية أنّ الإسلام يفضلّ إسلام الطرف الآخر على قتله، وشاهد ذلك أنّه في أشدّ آيات الجهاد قوّةً وتشدّداً يفسح المجال لإسلام الطرف الآخر، وذلك أنّها تأمر بقبول استجارة الكافر لا أنّها تعلق الأحكام على قبولها، فهي تقول: ﴿فَأَجِرْهُ﴾، أي إن استجار وجبت إجارتها بغية دعوتها للدين، مما يجعل إسلامه أهمّ ومقدّمًا على قتله، لهذا لم تقل: «فأجرته» كما هو واضح، بناءً على تفسير الأمر هنا بالوجوب لا بالإباحة لوقوعه موقع توهم الحظر.

هذا، وقد ادّعى بعض أنصار الجهاد الابتدائي أنّ آية الاستجارة منسوخة بآية انسلاخ الأشهر الحرم التي وقعت قبلها أو غيرها من آيات الجهاد الحاسمة، لكنّ أحداً لم يقدم شواهد تاريخية على هذا النسخ بحيث يلغي الآية، وعليه، يرجع تحديد النسخ إلى طبيعة ملاحظة الآيتين، والذي نجده فيهما أنّه لا تتألف بينهما إطلاقاً، فالأولى تصدر حكماً عاماً بحق جماعة المشركين بالقتل، فيما الثانية تصدر حكماً خاصاً ﴿أَحَدَيْنِ الْمُشْرِكِينَ أَسْتَجَارَكَ﴾، محصوراً بصورة طلب الأمان، فموضوع الآيتين مختلف، نعم آية الاستجارة أخصّ من آية انسلاخ الأشهر الحرم، فالمفترض أن تخصصّها وقد وقعت معها ضمن سياق واحد، ولو فرض أنّهما نزلتا منفصلتين واجتمعتا في المصحف على هذا النحو فلا دليل - كما يقول العلامة شمس الدين^(٣٨) - على تحديد المتأخر والمتقدّم، حتى يدعى نسخ الأولى للثانية، مع أنّ المفترض في دعوى النسخ إثبات هذا الأمر.

والنتيجة أن دعاوى النسخ الاعتبارية كثيرة في كتب التفسير عند المسلمين، فالآيتان لا تناقض بينهما، فقد قبل الفقه الإسلامي عقد الأمان الفردي واحترام السفراء

رغم أن الحرب قائمة، إذا لا موجب لدعوى النسخ هذه.

الشاهد الثاني: الآية اللاحقة على آية الاستجارة، قال تعالى: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقْتُمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ الْبَصِيرِينَ﴾، فهذه الآية تبقى على عهد المسلمين للمشركين، فلو صح أن مثل آية انسلاخ الأشهر الحرم ناسخة لتمام آيات موادة المشرك لكان المفترض الإطاحة بهذا العهد الذي وقع عند المسجد الحرام أيضاً، إذاً فحتى بعد جعل القتال أصلاً كانت المعاهدات نافذة المفعول، وليس من معنى لذلك سوى عدم كون الكفر معياراً للحرب، وإلا وجب قتال حتى المعاهدين لفرض كفرهم، بل العدوانية هي المعيار هنا^(٢٩).
وقد سجل بعض أنصار هذا الشاهد نقداً على أنفسهم بأن هذا العهد الذي تستثيه الآية كان سابقاً على آية انسلاخ الأشهر الحرم؛ لهذا احترامه القرآن، والذي ندعيه المنع من اليوم فصاعداً عن استخدام سياسة المعاهدات معهم، واستبدالها بسياسة القتال، وهذا غير الوفاء بمعاهدة سابقة، فهو مثل ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ (النساء: ٢٢، ٢٣).

وقد أجاب الناقد نفسه بأن هذه الملاحظة غير واردة؛ لأنّ المفروض أن مثل آية السيف تلغي المعاهدات السابقة، فهذا هو سياق النصوص الأولى من سورة التوبة، فعدم إلغائها شاهدٌ على احترامها^(٤٠)، بل لا معنى للنسخ حينئذٍ.

وهذا الشاهد يمكن أن يلاحظ عليه أن معنى الآية ليس أنهم لم يستقيموا لكم لكن استقيموا أنتم لهم، كما قد يستوحى للوهلة الأولى، بل معناها استقيموا لهم ما استقاموا لكم^(٤١)؛ فحرف «ما» هنا ليس للنفي، بل بمعنى «ما داموا»، وهذا المعنى ينسجم مع الواقع؛ حيث يراد من هذه الجماعة بقية فئات العرب التي دخلت مع قريش العهد يوم الحديبية، ولم تخلفه، بل أخلفته قريش وبنو الدئل من بكر، وبقيت على العهد بنو خزيمه، وبنو مدلج، وبنو ضمرة..

إذن، وطبقاً لهذا المعنى، تستثني الآية المعاهدات السابقة التي وفى أصحابها، احتراماً منها للعهود، دون أن يعني ذلك رخصة في العهود الجديدة، ولا يوجد إلغاء للمعاهدات السابقة في غير صورة إلغاء الطرف الآخر لها أو خوف خيانتها، فالتمييز بين العهود القديمة السابقة والجديدة اللاحقة بهذا المعنى تمييز معقول ومنتصّر، ولهذا قال

أنصار الجهاد الابتدائي: إن هذا الاستثناء يؤكد القاعدة ولا يلغيها. نعم، مقولة النسخ المدعاة تغدو باطلة هنا؛ لأنه لو حصل نسخ لكل أوامر المواعدة مع الكافر فلا معنى لشرعية حتى العهود السابقة، بل المفترض أنها نسخت عملياً، ولا نجد خصوصيةً تعبديةً لتلك الجماعة المتبقية من صلح الحديبية، مما يكشف عن عدم وجود نسخ أصلاً في المقام.

الشاهد الثالث: ما جاء في الآية اللاحقة: ﴿ كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ ﴾ (التوبة: ٨). فهذه الآية وقعت ضمن السياق نفسه، وهي تبين سبب موقف القرآن منهم ومن إبطال عهودهم والتزهر عنها، إذ تؤكد أن هذا الفريق يترىص بالمسلمين وينافق في حقهم، وأنه ما زال مصمماً على أذيتهم، من هذا المنطلق كان هذا الموقف القرآني متشديداً منه - أي من هذا الفريق - مطلع سورة براءة. وهذا الشاهد وما سبقه من شواهد جاء عقب آية الانسلاخ مباشرة ولا شاهد على تقدمه الزمني؛ فلا وجه لادعاء النسخ فيه^(٤٢).

وهذا الشاهد جيد، خصوصاً لآية نفي العهود التي سبقت هذه الآية، والتي لا يبعد وحدة النزول معها، مع فهم الإخبار في الآية عن وضع تاريخي لا عن قضية حقيقية، كما سوف نذكر لاحقاً بعون الله، نعم يبقى أن يحتمل التعدد في النزول هنا، بمعنى نزول هذه الآية منفصلة عن آية انسلاخ الأشهر الحرم، فلا يصح حينئذ جعلها قرينةً وشاهداً، فعدم ثبوت تقدمها أو تأخرها لا يؤكد تقارنها معها، وإن كانت وحدة النزول وانسجام السياق يعرزان ذلك.

لكن حتى مع هذا الشك وعدم التأكد من وحدة النزول، يمكن إبطال الاستدلال بآية انسلاخ الأشهر الحرم باحتمال قرينية الموجود، حيث لا يبعد تمسك العقلاء بالشك في اتصال القرينة وانفصالها لرفع اليد عن الظهور الأولي المخالف للقرينية، فينقد الإجمال في آية الانسلاخ من هذه الزاوية، ولا يعود يمكن التمسك بها، وبعبارة ثانية: نحن لا نعرف هل كانت الآية الثامنة قرينة متصلة بحيث نزلت مع آية الانسلاخ أم قرينة منفصلة نزلت بعدها أو قبلها؟ فعلى الاحتمال الأول سيتم تماماً الشاهد الأخير، وعلى الاحتمال الثاني لن يكون تاماً؛ لأن ظهور أي جملة يتم بتمام القرائن المتصلة فلا يعود للآية الثامنة تأثير على دلالة الآية محل الشاهد، فمع الشك في الاتصال والانفصال سوف نشك

في أن هذا الموجود بين أيدينا - وهو الآية الثامنة - هل هو قرينة أم لا؟ وهذا ما يسمّى بالشك في قرينية الموجود، ومعه لا تجري أصالة عدم القرينة، كما تقرّر في أصول الفقه، بل الصحيح هو الإجمال بمقدار دلالة القرينة.

الشاهد الرابع: جملة الآيات اللاحقة المتحدة السياق، والتي تعطي ميزةً جديدة، وهي:

﴿أَشْرَوْا بِعَايَةِ اللَّهِ قَلِيلًا فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٩﴾ لَا يُؤْمِنُونَ فِي مَثَلِ الْأُولَى وَلَا ذِمَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ ﴿١٠﴾ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخِوُنْكُمْ فِي الَّذِينَ نُفِصِلُ الْأَيْتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿١١﴾ وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَنَلُوا آيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ ﴿١٢﴾ أَلَا تَتَذَكَّرُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَكُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدءُكُمْ أُولَئِكَ فَخَشَنُوا فَعَلَهُ اللَّهُ مَا أَحَبُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿التوبة: ٩ - ١٣﴾.

وميزة هذا السياق تأكيده على أن هذا الموقف الغاضب كان لنقضهم العهود، وداخل ذلك - ومعه - تؤكد على لزوم الوفاء لهم بالعهود على تقدير عدم نكثهم الأيمان، فالتركيز على نكث العهود والأيمان شاهد على أن الموضوع موضوع فتنة خرقت الاتفاقات وكانت هي المعتدية البادئة، ومع سياق من هذا النوع - حتى مع الشك في الاتصال - كيف يمكن الجزم بأن النص هنا يتحدث بالملق، ويطوي صفحة المعاهدات والتوافق حتى يؤمنوا، سيما وأن هذه المجموعة من الآيات قد كررت مسألة التوبة ضمن السياق المذكور، مما يشير إلى أن شرط التوبة لا يعني جعل باب الحرب مفتوحاً، بل معناه أن هذه الفئة التي لا عهد لها بسبب كثرة نقضها للعهود وتربصها بالمؤمنين لا نهاية في الحرب معها إما الموت أو أن تُسلم، لا بمعنى أن هدف الحرب معها هو الإسلام، بل بمعنى أن تحقق الإسلام - حيث قال: إن تابوا ولم يقل: كي يتوبوا أو ليتوبوا - يحول دون استمرار الحرب، وفرق بين الأمرين، علماً أن الآيات نفسها تشير إلى بدء الطرف الآخر بالاعتداء وإخراج الرسول أيضاً، وهذا كلّه يضع آيات مطلع سورة التوبة في ضمن سياق دفاعي.

وحصيلة الكلام في آية الانسلاخ - بحسب أسباب نزولها وبحسب سياقها الكامل حتى مع الشك في اتصال القرينة - أنها تعلن الحرب التي لا نهاية لها سوى بالقضاء على الطرف الآخر، لكنّها لا تريد شمول حكمها لكل غير مسلم هادفةً لإسلامه أو

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الإسلام، قراءة استدلالية ... / القسم الأول

إخضاعه، بل هي مختصة بفريق من الكافرين لا يفون بالعهود ولا يكفون - متى استطاعوا - عن الاعتداء، فأرادت تحقيق حالة ردع تنهي خطرهم فيها، غايته أنه لو أسلموا انتهت الحرب معهم، لا أن هدف الحرب كان إسلامهم، ولا أقل من عدم الظهور في هذا المعنى، ومفاد الشرطية يظل سارياً هنا؛ لهذا فتفسير «المشركين» في آية الانسلاخ بـ «الذين نقضوكم وظاهروا عليكم» كما فعل العيني في عمدة القاري^(٤٣) هو المتعين. والإشكالية التي وقع فيها أنصار الجهاد الدعوي هنا أنهم ظنوا الآيات إخباراً على نحو الإنباء الغيبي غير المحدد بزمان ولا مكان، فيما الآيات ظاهرة في الحديث عن فرقة خاصة تظل تهتد أمن الجماعة المسلمة مهما وقّعنا معها من عقود، فهذا هو السياق التاريخي واللفظي المحيط بمطلع سورة براءة، ومن أين لنا أن نعّم لمطلق المشركين بحيث يكون المقصود هنا حتى المشرك الذي كان موجوداً في شرق آسيا آنذاك؟! فلا دليل على كون الألف واللام في (المشركين) للجنس، بل الأقرب - ولا أقل - أنه القدر المتيقن - أنه إشارة لمشركي العرب الخارجيين الذين كانوا يواجهون عملياً الدعوة الإسلامية وكان سلوكهم الغدر ونقض العهود بصورة متكررة كما حصل تاريخياً، فغير هذا يحتاج إلى دليل.

الملاحظة الرابعة: إن الآية الرابعة التي ذكروها، وهي الآية السابعة من آيات سورة

التوبة، قد تبين عدم صحة الاستدلال بها، فهي لا تريد إلغاء العهود مطلقاً، بل المقدار المؤكّد من دلالتها - بحسب ما يعطيه السياق المحيط - هو أصالة الحرب مع الذين يكيّدون بالدين شراً وينكثون العهود كلّما سمحت لهم الفرصة، فهذا الفريق يُجرّم بشمول الآية له، أما غيره فلا، ويشهد له أن الآية نفسها استتت المعاهدين المتزمين بالمعاهدة التي وقعت عند المسجد الحرام في صلح الحديبية، فهي بهذا الاستثناء تؤكّد أنها لا تريد إلغاء العهود، بل خصوص عهود من لم يستقم، لهذا تلزم بالوفاء طالما الوفاء من الطرف الآخر قائم، ولا يرد علينا هنا أننا لم نقبل بقرينية هذه الآية هنا، لأن مناقشتنا في القرينية كانت بلحاظ آية الانسلاخ، لا بلحاظ الآية نفسها، فلو بقينا والآية يظهر بوضوح أنّها عندما تبطل العهد في صدرها تربط الوفاء به في ذيلها بالاستقامة، وسبب ذلك أن الآيات جميعها ترفض العهد مع المعتدي، وبدون النتيجة التي توصلنا إليها سابقاً قد

الملاحظة الخامسة: إنَّ قتال من يلوننا من الكفار كما أفادته الآية ١٢٣ من سورة

التوبة، لا يدلّ على القتال لفتح البلدان، وإن اشتهر، بل على وجوب قتال من كانوا على مقربة من المسلمين وتماسّ معهم، وهو ما ينسجم - أيضاً - مع دفاعية الجهاد، فقد تريد الآية الإشارة إلى لزوم قتال الأقرب لا الأبعد حتى مع عدوانية الطرفين، بحيث يأمن المسلمون حدودهم القريبة، فحماية أنفسهم من القريب أولى من البعيد.

وبعبارة أخرى: الآية بصدد وضع آلية حربية تعمل بها الدول في العصر الحديث، كما يقول الإمام محمود شلتوت^(٤٤)، بل نضيف: إنَّ كلَّ ما في الآية هو لزوم قتال الأقرب، بلا أيّ إشارة إضافية إلى نوعية هذا القتال، وتطبيقه على الفتوحات شأن يرجع للمفسرين، وليس عليه أيّ شاهدٍ من كتاب أو سنة، نعم، قد يتمسك هنا بإطلاق الآية، أي سواء اعتدوا أم لم يعتدوا، لكنّ هذا يرجع إلى البيان الثاني للاستدلال القرآني وسيأتي، وهذا غير ما نحن فيه من استعراض نصوص تفيد خصوصية الابتدائية والدعوية وملاك الكفر في الحرب.

وقفه مع تشريع القرآن القتال حتى لا تكون فتنة و..

الملاحظة السادسة: أمّا آيات القتال حتى لا تكون فتنة، والتي فسّرها كثيرون

بالشرك أو الكفر، فينبغي التوقف عندها قليلاً لتحقيق معنى الفتنة لغوياً وقرآنياً؛ ونظراً لأهمية الموضوع نتعرّض لكلمات اللغويين، حيث يقول الفراهيدي في العين: «... والفتن إحراق الشيء بالنار.. وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نُمِطُ عَلَى النَّارِ الْمُفْتَنُونَ﴾ (الذاريات: ١٣)، أي يحرقون، وكان أصحاب النبي ﷺ يفتنون بدينهم، أي يعدّون ليردّوا عن دينهم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ (البقرة: ٩١)، والفتنة: العذاب، والفتنة: أن يفتن الله قوماً، أي يبتليهم، والفتن: ما يقع بين الناس من حروب..»^(٤٥). وجاء في صحاح الجوهري: «فتن: الفتنة: الامتحان والاختبار.. والفاتن المضلّ عن الحقّ..»^(٤٦). وقال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة: «فتن: الفاء والتاء والنون: أصلٌ صحيح، يدلّ على ابتلاء واختبار، من ذلك الفتنة..»^(٤٧). وجاء في لسان العرب لابن منظور: «فتن: الأزهري وغيره: جماع معنى الفتنة

الابتلاء والامتحان والاختبار، وأصلها مأخوذ من قولك: فتنت الفضة والذهب إذا أذبتهما بالنار لتمييز الرديء من الجيد.. والفتن: الإحراق.. ابن الأعرابي: الفتنة الاختبار، والفتنة المحنة، والفتنة المال، والفتنة الأولاد، والفتنة الكفر، والفتنة اختلاف الناس بالأراء، والفتنة الإحراق بالنار، وقيل: الفتنة في التأويل الظلم.. ابن سيده: الفتنة الخبرة، وقوله عز وجل: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ ﴾ ، أي خبرة، ومعناه أنهم أفتنوا بشجرة الزقوم وكذبوا بكونها.. والفتنة: إعجابك بالشيء. والفتنة: الضلال والإثم، والفتن: المضلّ عن الحق.. والفتنة: الجنون، وكذلك المفتون، وقوله تعالى: ﴿ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ﴾ معنى الفتنة ها هنا الكفر، كذلك قال أهل التفسير، وفي التنزيل العزيز: ﴿ وَقَتْلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾ ، والفتنة: الفضيحة.. والفتنة: العذاب..^(٤٨). ونحو هذه الكلمات ما جاء في مختار الصحاح وغيره^(٤٩).

وبمراجعة المصادر اللغوية لا يبدو أنّ الكفر أو الشرك من الدلالات اللغوية الرئيسية لكلمة «فتنة»، على خلاف الاختبار، والبلاء، والاختلاف، والحرب، وربما لهذا عندما ذكر ابن منظور مثل الآية التي نحن فيها نسب تفسير الفتنة بالكفر إلى المفسرين، وكأنه لا يجد الأمر لغوياً بحتاً.

وانطلاقاً مما أعطتنا إياه مصادر اللغة، نحتمل جداً - ويلوح من بعضهم - أنّ المفسرين لم يعتمدوا على معطيات لغوية بحتة في تفسير الفتنة بالكفر في الآية، بل الذي دعاهم إلى ذلك هو الآية نفسها من حيث اشتغالها بعد ذلك على تعبير: ﴿ وَيَكُونَ الَّذِينَ لِيَوْمَئِذٍ خِزْيَانًا لِّبَعْضِكُم مِّن بَعْضٍ ﴾ ، إضافة إلى حضور مفهوم الجهاد الابتدائي في وعي المفسرين أيضاً، فهذا الذيل هو الذي عزّز عندهم فرضية الكفر والشرك، وإلا فكلمة الفتنة في أصلها إذا أعطت هذا المعنى فهو من الدرجة الثانية أو الثالثة، ولهذا لم يبدأ أيّ من اللغويين - بحسب تتبعنا - لدى تفسيره جذر كلمة «فتن» بمعنى الكفر والشرك، مما يشهد - عادةً - على أنّ هذا المعنى يقع مدلولاً للكلمة بدرجة لاحقة، فيكون بحاجة إلى شواهد حافّة.

وفرضية بُعد احتمال إرادة الشرك أو الكفر يُساعدها أن هذا المعنى جاء وليد الثقافة الإسلامية؛ فعرب الجاهلية المشركون لا يعتبرون الشرك فتنة؛ لأنهم لا ينظرون إليه بمنظار سلبي تختزنه كلمة الفتنة، وهذا معناه الحاجة إلى حشد شواهد لتكريس هذا المفهوم الديني للكلمة، لأنه أقرب إلى المصداق منه إلى المفهوم.

وإذا تخطينا اللغة، إلى الاستخدام القرآني لجذر (ف . ت . ن) نجد الأمر عينه، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾ (الأنعام: ٥٣)، وقال: ﴿قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ﴾ (طه: ٨٥)، وقال: ﴿وَقُلْتَ نَفْسًا فَجِئْنَاكَ مِنَ الْغَمْرِ وَفَنَّكَ فُنُونًا﴾ (طه: ٤٠)، وقال: ﴿... وَمَا جَعَلْنَا الرِّيَاءَ الَّتِي أَرَيْتَكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ ...﴾ (الإسراء: ٦٠)، وقال: ﴿إِنَّا مُرْسِلُوا التَّافَةَ فِتْنَةً لَهُمْ فَارْتَبِهِمْ وَأَصْحَابِهَا﴾ (القمر: ٢٧)، وقال: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ ...﴾ (التغابن: ١٥)، وقال: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾ (ص: ٣٤)، وقال: ﴿أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يَبْرُكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ ...﴾ (العنكبوت: ٢ - ٣)، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ لَمْ يَكُنُوا لَهُمْ فِتْنَةٌ فَهُمْ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ ..﴾ (البروج: ١٠)، وقال: ﴿وَأَتَقُوا فِتْنَةَ الَّذِينَ لَمْ يُظَلِّمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً ...﴾ (الأنفال: ٢٥)، وقال: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ ...﴾ (الأنفال: ٢٨)، وقال: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَبَلَّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً ..﴾ (الأنبياء: ٣٥)، وقال: ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا﴾ (الفرقان: ٢٠)، وقال: ﴿أَذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ أَمْ شَجَرَةُ الزَّوْمِ إِذَا جَعَلْتُمْ فَتْنَةً لِّلظَّالِمِينَ﴾ (الصافات: ٦٢ - ٦٣) إلى غيرها من الآيات التي تعني الامتحان والاختبار أو العذاب وما شابه ذلك، ومع هذا الاستخدام الواسع إلى جانب المعطيات اللغوية، كيف نجزم بأن المراد بالفتنة هو الشرك أو الكفر؟!

وطبقاً لمجمل ما تقدّم، نضع فرضيات في تفسير الآيتين، ويجب في ضوءها أن تجيب - لزوماً - على معنى: ﴿وَيَكُونُ الَّذِينَ لِلَّهِ﴾؛ لأن أي تفسير لا ينسجم مع هذه التكملة سيكون باطلاً، وهذه الفرضيات التفسيرية هي:

الفرضية الأولى: أن يكون معنى الفتنة هو الكفر أو الشرك؛ فيكون معنى صيرورة الدين لله، أن لا يكون هناك دين آخر غير الدين الإلهي، وهذا هو تفسير أنصار جهاد الدعوة.

وهذه الفرضية منسجمة مع نفسها، ويكون ذيلها قرينة صدرها، كما أسلفنا، وهي إن فسرت بالشرك انسجمت مع مشهور فتاوى الفقهاء من أن المشرك مخير بين الموت أو الإسلام، ومعه فلا تشمل هذه الآية غير المشركين فلا تدلّ على الجهاد الابتدائي مع أهل الكتاب، أما إن فسرت بمطلق الكفر، فقد يُتساءل حينئذٍ عن أهل الكتاب، مع أن قتالهم لا ينتهي بإسلامهم، بل بالجزية، كما تصرّح بذلك آية الجزية نفسها وفق ما

تقدّم، فكيف يمكن تفسير ذلك؟ هل نسخت آية الجزية هذه الآية هنا كما قد يستوحى؟!

لا سبيل لتفسيره سوى بضمّ هذه الآية إلى مثل آية الجزية، حيث يجري التقييد، فيعلم أنّ أهل الكتاب خارجون مثلاً، أو بالقول بأنّ المراد من «الدين» في الآية شيء آخر مثل الإذعان والتسليم، أي فيسلمون لله سبحانه، ولو على مستوى الإذعان المادي الدنيوي، بخضوعهم لدولة الإسلام، وهذا لا يثبت حينئذ فتوى المشهور باقتصار تخيير المشرك بين القتل والإسلام، أو يقال: إن أهل الكتاب يذعنون بالله تعالى ويدينون له، غايته أنّهم لا يدينون الدين الحقّ، على خلاف المشركين الذين لا يدينون لله، بل للأصنام.

الفرضية الثانية: ما يظهر من كلام الماوردي (٤٥٠هـ): حيث ساق الآية لدى حديثه عن التخذيّل والتخويف داخل الجيش المسلم، فيكون المعنى - عنده - أمرٌ بالقتال حتى لا يفتن بعض الجيش المسلم بعضاً ويتخاذلون ويضعفون^(٥٠).

لكن هذا التفسير بعيد عن سياق الآية التي تربط مختلف قطعاتها بالطرف الآخر، لا بقضية تأتي في سياق الوضع الداخلي للجيش المسلم.

الفرضية الثالثة: أن تكون الآية - كما نقل ابن عبد البر وغيره - خاصة بكفار العرب، لا غير^(٥١)، فيكون أمدها قد انتهى اليوم...

وهذه الفرضية لا شاهد عليها؛ لعدم وجود أيّ قرينة على التخصيص؛ فهي محض تأول وتحكّم بلا دليل، نعم من تحدثنا الآية عن قتاله في مطلعها قد يمكن افتراض أنّه كفار العرب، فتشير إليهم، لكن المهم هو ملاحظة سائر فقرات الآية، أي ما بعد (حتى) لأنّه عام يفترض أن لا يقتصر على العرب آنذاك.

الفرضية الرابعة: أن يكون معنى الفتنة هو المحنة والامتحان والاختبار، كما هو المدلول اللغوي الأبرز للكلمة، فيكون معنى الآية: قاتلوهم حتى لا يكون امتحان، ولا معنى لهذا الكلام سوى أن يكون الامتحان بمعنى المحنة والعذاب، أي قاتلوهم حتى لا يقع عذاب - مطلقاً - فيكون فيه مشاق لكم وامتحان عسير، أو يكون فيه ظلم عليكم^(٥٢)، شبيه قوله تعالى في الحديث عن الدفع والإذن بالجهاد: ﴿أُوذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَيُحِلُّونَ لِنَفْسِهِمْ الْأَمْوَالَ وَالَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ غُزَاةٌ مِنْ أَمْوَالِهِمْ وَالَّذِينَ لَا يُقَاتِلُونَ عَلَيْهِمْ غُزَاةٌ مِنْ أَمْوَالِهِمْ وَالَّذِينَ لَا يُقَاتِلُونَ عَلَيْهِمْ غُزَاةٌ مِنْ أَمْوَالِهِمْ وَالَّذِينَ لَا يُقَاتِلُونَ عَلَيْهِمْ غُزَاةٌ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (الحج: ٤١)

٣٩ - ٤٠)، أي أنكم إن لم تقاتلوهم تكن فتنة في الأرض وفساد وامتحان وبلاء ويقع عليكم تعذيب الكفار و..

الفرضية الخامسة: أن يكون المقصود بالفتنة في الآية هو الإضلال وزوال الجماعة المسلمة، وقد تقدّم في اللغة أنّ من معاني الفتنة الإضلال وأنّ الفاتن هو المضلّ عن الحق، فيكون المعنى أنّه يجب عليكم قتالهم؛ لأنكم إذا لم تقاتلوهم فإنهم سيفرضون عليكم بقوتهم الخروج من الدين الإسلامي، أو سيبيدون كلّ مسلم، فيكون الجهاد في هذه الآية دفاعاً عن وجود الجماعة المسلمة التي يراد فرض الكفر عليها بإخراجها عن دينها، كما كانت تريد قريش تماماً بملاحظة بعض الآيات التي سنشير إليها قريباً إن شاء الله. وقد تكون آية الدفع المتقدمة شاهداً على هذه الفرضية أيضاً، بل هي أقرب إليها من الفرضية السابقة، من هنا فأقرب الفرضيات للغة ولعنى الآية هما الفرضيتان الأخيرتان.

أما قوله: ﴿وَيَكُونُ الدِّينُ كُلَّهُ لِّلَّهِ﴾، والذي ربما يكون في تقديره أهم نصّ قرآني على جهاد الدعوة، فيكون معناه - وفقاً للفرضية الأخيرة على الأقلّ - أن تصبح الطاعة والانقياد لله، بمعنى أنكم إن لم تقاتلوهم فلن يكون الدين لله بل سيفنونكم وسيكون الدين على وجه الأرض للأصنام وأمثالها، فليس المقصود بالدين اسم الديانة (لعدم حصره لغةً بذلك بل هو استثناس غلب على معنى هذه الكلمة فيما بعد) أي تقصد الديانات إلاّ دين الله، بل بمعنى أنكم بقتالكم تجعلون الولاء والطاعة لله سبحانه؛ فلا تسمحوا بالقضاء على هذه الظاهرة، تماماً كما هو معنى آية الدفع، فهي تطالب بالدفع؛ إذ لولاه لهدمت بيوت العبادة ودور الصلاة فلا يصير الدين، أي الطاعة والإذعان، لله سبحانه؛ وبهذا تتسجم الفقرتان في الآية ويكون المعنى: قاتلوهم كي لا يقع إضلال المسلمين عن الدين الحقّ، فيزول الإسلام؛ أي حتى لا يتحقق ذلك، بل يكون الدين والطاعة لله، ومن الواضح أن وجود هذه الطاعة رهين بوجود الجماعة المسلمة، لا يجعل العالم بأسره مسلماً أو فرض الإسلام هيمنته عليه، وبعبارة أخرى: إذا لم تتحقق الفتنة فسوف يكون الدين لله، لأن رفع الفتنة بالقتال معناه أنّ الطاعة ستكون كلّها لله لا للأصنام فقط ولا شركة بين الله وغيره.

يضاف إلى ذلك أنّ الغائية هنا المدلول عليها بـ (حتى) غائية لوجوب القتال لا للقتال الواجب، بمعنى أنّه يجب عليكم القتال بصرف النظر عن تحديده، والغاية من ذلك

(تشريع وجوب القتال من حيث المبدأ) رفع الفتن وصيرورة الدين مهيمناً، لا أن نهاية وضع السلاح ووقف إطلاق النار هو صيرورة الدين كله لله، وهذا له نظير كثير، تقول لولدك مثلاً: أنا أضعك في المدرسة حتى تصبح طبيباً، مع أن المدرسة تنتهي قبل أن يكون طبيباً، فيكون المؤدى بعبارة أخرى: إن الجهاد دفاعاً عن الجماعة المسلمة يساهم في هيمنة الدين الحق؛ لهذا وجب، تماماً مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظَاهِرَهُ عَلَىٰ الَّذِينَ كَفَرُوا. وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣٣)؛ بناء على تفسير الإظهار بالغلبة المادية، فقد توفى الرسول الذي أرسله الله ولم يتحقق هذا الإظهار ولا حصلت هذه الغلبة، دون أن يعني ذلك أن الإرسال لم تكن غايته الإظهار ولم يساهم فيه ولو تحقق بعد حين.

والذي يعرّز هذا التفسير في آية سورة البقرة أن السياق بأكمله هو سياق الدفاع؛ إذ جاء: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (١١٩) وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْبَلُونَهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقْبَلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَرَاءُ الْكٰفِرِينَ ﴿١٢١﴾ فَإِنْ أَنَّهُمْ أَنَفَقُوا فَمَا لَهُمْ عَفْوَ رَحِيمٌ ﴿١٢٢﴾ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ لِلَّذِينَ لِلَّهِ فَإِنْ أَنَّهُمْ قَاتَلُوا فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّذِينَ لِي أَعْدَائِي عَدُوٌّ لِي وَالشُّهُرُ الْحُرَامُ بِالشُّهُرِ الْحُرَامِ وَالْمُرْتَدُّ وَمَصَاحٌ مِمَّنْ أَعْتَدْتُمْ عَلَيَّ مَا لِي بِكُمْ عَلَيْهِ يَمِثِلُ مَا أَعْتَدْتُمْ عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٩٠ - ١٩٤)؛ فهذا السياق بقرينة: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ و ﴿مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾ و ﴿فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ﴾ و ﴿فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ﴾، وكذا الآية الأخيرة التي تتحدث عن الرد بالمثل و... هذا السياق واضح في الدفاعية، لا أقل من أنه يعيق استظهار الابتدائية إعاقَةً تامة، مما يبعد الفرضية الأولى في التفسير لصالح الفرضية الرابعة أو الخامسة، كما هو واضح، علماً أن جعل الفتنة أشد من القتل واضح في أنه لو جعلوكم تتركون دينكم فهذا أشد من قتلهم لكم أو قتلهم لهم، ويساعد عليه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ -﴾ (المائدة: ٤٩)؛ وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَاعُوا ..﴾ (البقرة: ٢١٧). كما يؤيده ما رواه البخاري بإسناده عن ابن عمر، لما ذكرت له الآية قال: «فعلنا على عهد رسول الله وكان الإسلام قليلاً، فكان الرجل يفتن في دينه، إما قتلوه وإما يعذبوه، حتى كثر الإسلام فلم تكن فتنة...»^(٥٣)، فقد فهم ابن عمر من الفتنة ما فهمناه منها واستشهدنا له بكلمة الفتنة في القرآن الكريم، وهذا ما يربط

الجهاد في الإسلام بالحرية الدينية ببعض أنواع الربط، وسيأتي الحديث عن ذلك قريباً. نعم، هذا السياق حضوره في آية سورة الأنفال غير بارز بالدرجة عينها في آية سورة البقرة، وهي - آية الأنفال - التي تشتمل على إضافة قيد «كله»، الذي يعزز الفرضية الأولى، وهذا ما يجعل الفرضية الأولى أقرب في الآية الثانية، غايته أنه لا يوجد دليل لغوي معتد به لصالح تفسير الفتنة بالكفر أو الشرك، لا سيما مع استخدامات القرآن المتقدمة لتعبير الفتنة، مضافاً إلى أن كلمة «كله» قد يراد منها عدم إشراك غير الله في الطاعة إطلاقاً، لا جعل كل الديانات لله، علماً أن تشابه الآيتين جداً مع وجود سياق دفاعي في إحداها قد يعيق أمام المفسر الفصل بين دلالتهما، ولا أقل من الإجمال هنا، فهو الذي يهمنّا؛ فنحن لا نريد هنا إثبات الدفاعية في هذه الآيات، وإنما الهدف إعاقة إثبات الابتدائية والدعوية.

نقد نظرية ربط الجهاد الابتدائي بحرية الدعوة الدينية

تقدّم فيما سبق أن العديد من الباحثين في الفقه الإسلامي حاولوا الربط بين الجهاد الابتدائي وبين حرية العقيدة، بمعنى أن الجهاد المذكور يقع عندما يمنع الكافرون حرية العقيدة، فيحولون بين الناس والإسلام؛ فهنا تجب محاربتهم ابتداءً، بوصفه شكلاً من أشكال التدخل الإنساني، وهذا هو الجهاد ضدّ الذين يصدّون عن سبيل الله، حتى لو لم يبدؤا المسلمين بالحرب.

لكن هذه النظرية غير صحيحة بل ولا منسجمة مع الموروث الفقهي، ويمكن التعليق:

أولاً: إن الأدلة التي استندوا إليها لا تبرز هذا المفهوم، كما تعرّضنا لها وسيأتي، فمن أين جاؤوا بهذا القيد لشرعنة الجهاد الدعوي؟! نعم، إذا قصد أن الكافر يقوم بإيذاء المؤمنين وفتنتهم عن دينهم والحدّ من حرياتهم ليرجعوا عن الإسلام، فهذا قد يكون مقبولاً في سياق ما تقدّم في تحليل آية القتال حتى لا تكون فتنة، تماماً كما فعلت قریش والعرب، أما مجرد أن لا تسمح الدولة غير المسلمة بحرية الدعوة فيها، ولا تعطي الإذن للدعاة كي يتجولوا فيها للدعوة إلى دينهم، فهذا لا يبدو من النصوص القرآنية الحديث عنه، حتى نأخذه عنصراً مقوماً في نظرية الجهاد التحريري هنا.

ثانياً: يلزم على هذه النظرية سقوط شرعية الجهاد الابتدائي في عصرنا الحاضر

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الإسلام، قراءة استدلالية ... / القسم الأول

سقوطاً تاماً تقريباً؛ وذلك أن وسائل الاتصال والمعلوماتية وأجهزة الإعلام بأشكالها، لم تعد عاجزة عن الوصول إلى أسماع الشعوب حتى لو منعت الدول، وعليه فإذا كان الجهاد الابتدائي مشروعاً لتأمين حرية حركة الدعاة كي يهدوا الناس إلى الإسلام؛ فإن هذه الحرية متوفرة اليوم بدرجة كبيرة، وليس تامة، فأى معنى لإعلان الجهاد الابتدائي؟!

ثالثاً: وفقاً لهذه النظرية، يقف الجهاد الابتدائي عندما تسمح الدولة غير المسلمة

بالتبليغ للدين الإسلامي فيها، ففي مثل كثير من الدول الغربية اليوم وغير الغربية، هناك حرية للدعاة والمبشرين الدينيين للدعوة، غايته أن الناس قد لا تؤمن أو لا تتأثر بدعوة هؤلاء المبشرين، ومعه فلا معنى لفرض الجهاد عندما تكون حرية الدعوة الدينية مكفولة في الدول الأخرى.

رابعاً: إذا قصد أصحاب هذه النظرية أن نظريتهم تمثل تفسيراً لنظرية الجهاد

الدعوي الموجودة في التراث الفقهي الإسلامي ... فيسجل عليهم أننا لم نجد لها في كلمات مشهور العلماء وجمهور الفقهاء، بل ظاهر الكلمات الفقهية هو الإطلاق، سواء سمحت الدولة غير المسلمة بحرية الدعوة فيها أم لم تسمح، فهذه النظرية لا تتسجم مع الموروث الفقهي.

نعم، إذا قصدوا تأسيس نظرية جديدة، فلا تسجل عليهم هذه الملاحظة، لكنهم

مطالبون بالأدلة عليها؛ وقد ظهر من خلال مناقشتنا السابقة، واللاحقة، أنه لا يظهر على هذه النظرية دليل واضح.

آية الجزية والسياق العقائدي

الملاحظة السابعة: وتبقى آية الجزية التي لا يناه في سياقها مفهوم الابتدائية، وهي

واضحة الدلالة على أن منتهى القتال هو إعطاء الجزية، إلا أن ذلك لا يجعل إعطاء الجزية شاهداً على الابتدائية، بحيث لا يندرج التمسك بهذه الآية ضمن سياق البيان الأول للاستدلال القرآني، وذلك أن التمسك في الحقيقة قد يقال: إنه بإطلاق صدرها، ونحن لا نعرف من هو المراد في صدرها: الكفار مطلقاً أم خصوص المعتدين؟ فعلى تقدير خصوصية المعتدين تكون الجزية خاصة بهم، من هنا يلوح في كلمات مثل ابن حزم أن الآية تدل على أننا أمرنا بقتالهم إن قاتلونا، حتى يعطوا الجزية^(٥٤)، وتابعه في ذلك بعض

المفسرين في القرن الأخير^(٥٥)، وقد استند غير واحد إلى السياق التاريخي للنزول حيث نزلت في مناخ غزوة تبوك التي جهّز أهل الكتاب جيشاً فيها شمال الحجاز، مما يفرض وجود تعاون بينهم وبين أهل الكتاب في الجزيرة العربية، الأمر الذي يضعهم في سياق الاعتداء على المسلمين، حتى أن الشيخ مغنية خصّص الآية بأهل الكتاب العرب وإن خالفه في ذلك سيد قطب^(٥٦).

وهذا كلام لا ينكر من حيث المبدأ، لكن سياق الآية من أوّله إلى آخره ظاهر - بدرجة ما - في أنّ الاختلاف العقيدي هو منطلق الحرب معهم حتى يعطوا الجزية، فعدم الإيمان بالله أو عدم تحريم ما حرّم الله أو عدم التدين بالدين الحق... كلّها عناصر تؤكد أنّ هذا الأمر قد قام على الاختلاف العقيدي، فلسنا نطلق هنا من إطلاق، بل من الأوصاف الدخيلة في حربنا للآخر، وهي أوصاف ترجع إلى دينه، فتكون كاشفة عن معيارية العقيدة في هذه الحرب، سيما وأن السياق سياق الحديث عن كفرهم، حيث جاء بعدها - على تقدير وحدة النزول، وقد يناقش فيه - : ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِيهِمْ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَتَلْنَا مَنَّا اللَّهُ أَنَّى يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَرْبَابَ اللَّهِ إِنَّا نَعْبُدُ اللَّهَ وَإِلَّا لَعَبُدُوا إِلَهًا وَجِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحٰنَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾ يُرِيدُونَ أَن يُطغِفُوا نورا لله بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَهًا أَن يُضْمَرَ نُورُهُمْ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴿٣٤﴾ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴿٣٥﴾ (التوبة: ٣٠ - ٣٣)؛ فالصحيح أنّ هذه الآية لوحدها لها شيء من الظهور بهذه الدرجة، ولهذا نقل ابن العربي عن أبي علي ابن عقيل الحنبلي أن قوله: (لا يؤمنون بالله) هو سبب المقاتلة^(٥٧). اللهم إلا أن يقال: إنّ حديث القرآن عن الآخر من خلال الأوصاف الدينية ليس تعبيراً - بما هو هو - عن مدخلية هذه الأوصاف، بل لأنّ هوية الطرف الآخر - اجتماعياً وسياسياً آنذاك - هي هوية دينية، وتفصيله ندره إلى مناسبة أخرى، لجريانه في بعض النصوص دون بعض.

ونتيجة الكلام في البحث حول النصوص القرآنية الخاصة بموضوع الجهاد الابتدائي أنّ الاستدلال القرآني غير تام، سوى في آية الجزية بدرجة ما، بل الذي نراه في الحد الأدنى وجود إجمال في النصوص، هذا كله معلقاً على ما سنذكره في مقارنة النصوص القرآنية بعد قليل، وفي نهاية البحث أيضاً، إن شاء الله تعالى.

ب - الخطابات القرآنية الجهادية العامة والتأسيس لجهاد الدعوة، مطالعة نقدية

البيان الثاني: إنَّ مطلقات آيات الجهاد كلّها الواردة في القرآن الكريم دليلٌ على شرعية ووجوب الجهاد الابتدائي؛ وذلك أنّ آيات الجهاد تأمر بمقاتلة المشركين والكافرين، دون أن تقول: إن ذلك كان لأجل مقاتلتهم المسلمين، فيُعلم من ذلك أن قتالهم كان لأجل الكفر؛ إذ حينما تقول: قاتل الكافر، ولا تشير إلى اعتدائه أو حربه ضدك، فمعنى ذلك أنّ قتاله سوف يكون لكفره؛ وهذا هو لبّ بحث شرعية أو عدم شرعية الجهاد الابتدائي، فإن هذا الجهاد إذا كان لكفرهم فمعناه كون الحرب بملاك الكفر، وإن كان لاعتدائهم فمعناه كونها للحرابة، فنحن أمام احتمالين: إما الجهاد للكفر أو للحرابة، فأَيّ المعيارين هو سبب الجهاد؟ والجواب: إنه حيث تعلق الجهاد بمقاتلة من يتصف بالكفر دون بيان سبب الحرابة، دلّ ذلك على أن معيار الحرب هو الكفر بعينه لا غير، وإلا لكان هناك حاجة لتقديم بيان إضافي في الموضوع.

وهذا البيان من الاستدلال بالقرآن بيان شمولي عام، يتناول الآيات القرآنية عموماً تقريباً، فالآيات القرآنية التي لم يُذكر فيها قيد العدوان ولم يُفرض فيها الاعتداء المسبق، يمكن الاستدلال بها لاستفادة تعميم قتالهم، سواء كانوا معتدين أم غيره، فيشرع الجهاد معهم مطلقاً، وهذا كافٍ في البرهنة على شرعية، بل وجوب، الجهاد الابتدائي بعلّة كفرهم لا عدوانهم.

إلا أنّ الاستناد إلى مطلقات الجهاد يواجه مشاكل، أهمّها:

المشكلة الأولى: إنّه من غير المعلوم أن تكون هذه المطلقات - إلا مع قيام شاهد - في مقام البيان من هذه الناحية، أي من ناحية من يجب أو يشرع قتاله ومتى، فلعلّها في مقام بيان أصل وجوب الجهاد والحث عليه فحسب، تماماً كأدلة وجوب الصلاة الواردة في القرآن مثل: ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ حيث لم ترد في مقام البيان من حيث عدد ركعات الصلاة أو أجزائها أو شرائطها، ومعه فلا يصحّ الاستناد إلى السكوت لنفي جزئية محتمل الجزئية أو شرطية محتمل الشرطية؛ وعليه، فلا بد من إحراز مقدّمات الإطلاق، ومنها أن يكون المتكلّم في مقام البيان من الجهة التي نريد التمسك بالإطلاق فيها.

المشكلة الثانية: إنَّ آيات الجهاد وإن كانت دائمةً وعامةً إلى قيام يوم الدين، إلا أنّ

المفترض - لحظة صدور النص - أن يكون له ما يبرره على أرض الواقع، فإذا ثبت أن حروب النبي ﷺ - لا أقل في الأغلبية الساحقة منها - كانت دفاعية، فنزول آيات لزوم مقاتلة الكافر حينئذ لا يُحرز انعقاد إطلاق فيها يشمل الابتدائية، ما دامت تحت المسلمين على مواجهة الفئة المقابلة لهم.. وبعبارة أخرى: إن مركزية الدفاعية في حياة المسلم المعاصر للنبي قد تشكّل قرينة على أنّ الله حينما طلب منهم الجهاد فإنما أراد هذا النوع منه، لا أقل من الانصراف عن غيره أو إعاقته تكوّن الإطلاق الشامل له، فهذا أشبه بقولنا اليوم ونحن في سياق حروب دفاعية على مختلف الصعد: يجب الجهاد في سبيل الله، فإن النص وإن كان مطلقاً في حد نفسه وعلى مستوى صورته؛ إلا أنّ العرف لا يفهم منه - في هذا السياق الخارجي المحيط - غير الدفاعية، فهذا ليس من باب المورد لا يخصّص الوارد، بل من باب عدم تكوّن إطلاق عند العرف يستوعب بعض الأشكال، ويكفي حصول الشك في انعقاد الإطلاق حتى يُستند إلى أصالة عدمه الأولية عند الشك كما بحثناه في علم الأصول.

وهذه المشكلة مبنية على أنّ السياق المحيط بحروب النبي ﷺ هو السياق الدفاعي، بحيث غدا ذلك جزءاً من وعي المسلمين عصر صدور النص ونزوله، وسوف يأتي البحث عن هذه النقطة بإذن الله سبحانه.

المشكلة الثالثة: إن صدور حكم بقتال الكفار دون بيان ملاكته لا يدلّ على أنّ الملاك هو الكفر، بل يحتمله ويحتمل غيره، والسبب في ذلك أنّ تقسيم القرآن الكريم للناس كان على الأساس العقيدي، وطبيعة الحرب التي عاشها المسلمون كانت على هذا الأساس؛ لذا فمن الطبيعي أن يتحدّث عن الطرف المقابل آخذاً بعين الاعتبار هذه الصفة؛ لأنّ الذين كانوا يقفون في طرف المواجهة مع المسلمين لم يكونوا قومية خاصة يمتازون بها أو عشيرة خاصة، لاسيما بعد معركة الأحزاب، مما يفرض أخذ العنوان الجامع، وهو عنوان الكفر بالإسلام، فهذا مثل قولنا - وهو كثير في استخدامات العرف -: يجب مقاتلة الروس في الشيشان، فإن عنوان (الروس) ليس هو الملاك الأبدي؛ وإنما استخدمناه لكونه الصفة التي تجمع الطرف الآخر على مستوى الاجتماع السياسي اليوم في ظل الدولة القومية والعلمانية و.. وهكذا لو قيل: يجب مقاتلة حلف الأطلسي و.. ومع هذا كلّه

لا يكون هناك ظهوراً في العلية، وقديماً قالوا: الوصف مشعر بالعلية، إلا أن ظهوره فيها - وهو موضوع الحجية - يحتاج إلى قرينة.

المشكلة الرابعة: إن هذا الوجه بصيغته الرئيسية لو تمّ فهو محكوم لأيّ ملاكٍ

يستظهر من الآيات؛ أي أن نسبة الظهور فيه أضعف من أيّ نسبة، فهو يعتمد على وصف الطرف الآخر بالكافر دون إشارة إلى ملاك الحرب، فإذا دلّ دليل على أن ملاك الحرب ليس هو الكفر فسوف يكون ذلك الدليل مقدماً على هذا الوجه، وهذه نقطة مهمة لفهم طبيعة ومستوى الأدلة عند الوصول إلى مرحلة تعارض المعطيات، كما سنرى قريباً بعون الله.

المشكلة الخامسة: إن آيات القرآن الكريم تقع - في الحد الأدنى - على نوعين:

النوع الأول: الآيات التي لا تحتوي على قيد الدفاعية وردّ العدوان، وهي الآيات التي

ندرسها حالياً.

النوع الثاني:

الآيات التي تحوي هذا القيد، وهي كثيرة: مثل: أول آيات الجهاد على قول: ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِينِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ﴿٤٠﴾﴾ (الحج: ٣٩ - ٤٠)، أو مطلع آيات البراءة، وفق ما بيّناه سابقاً، أو مثل قوله تعالى بعد الحديث عن الأشهر الحرم: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يَقْتُلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَزُودَكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَلَمُوا ﴿٢١٧﴾﴾ (البقرة: ٢١٧)، وقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتَلُونَ وَلَا تَمَدُّوا بِكُمُ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾﴾ (البقرة: ١٩٠)، وقوله: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتَلُوا فِي الدِّينِ وَلَا أُخْرِجُوا مِنْ دِينِكُمْ أَن يَبْرُوهُمْ وَنُفِسُوا فِيهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُمْ مِنْ دِينِكُمْ وَظَلَمُوا لَكُمْ وَأَنْ تَقُولُوا أَن تَقُولُوا هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٦١﴾﴾ (الأنفال: ٦١)، ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَأَجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا ﴿٧٥﴾﴾ (النساء: ٧٥) وقال: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلِّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكْفَ بِأَسِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بِأَسًا وَأَشَدُّ تَنْكِيلًا ﴿٨٤﴾﴾ (النساء: ٨٤)، وقوله: ﴿فَإِنْ اعْتَرَفْتُمْ فَلَمْ يُقْتَلُوا وَالْقَوْلَ إِلَيْكُمْ أَلَسَلَّمْ فَأَجْعَلْ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴿٩٠﴾﴾ (النساء: ٩٠)، إلى غيرها من الآيات حتى عبر «نوراني» بالقول: «القرآن مليء بأحاديث عن حماية المضطهدين والامتناع عن العدوان»^(٥٨).

وعليه، لا شك في عدم وجود نسخ وفق ما بيّناه سابقاً وسيأتي، فمع وجود مثل هذه الآيات المركّزة لمفهوم الدفاعية، هل يجب على الله تعالى في كلّ آية جهاد أن يشرح هذا المفهوم؟ وألا يحتمل اعتماده على مثل هذه الآيات في ترسيخ هذا المفهوم، ثم إطلاق بعض النصوص اعتماداً عليها؟

وبعبارة أخرى: لا يصحّ أن نقرأ آيات الجهاد بشكل مجزّء، كلّ آية على حدة، بل لا بد من قراءتها بوصفها كلاً له أبعاد، إذ نزلت لمواجهة مسلسل متتال من الأحداث، فلا يصحّ اقتطاعها كما حصل مع بعضهم، إلاّ مع ثبوت حصول ترقّي في الخطاب القرآني، وسيأتي بيانه، وعليه، فوجود مجموعة معتدّ بها من آيات الدفاعية يمنع عن انعقاد إطلاق عادي لم تقم قرينة خاصّة عليه، سيما إذا جاءت هذه الإطلاقات بعد تلك النصوص الدفاعية، فإن احتمال عدم ذكر مفهوم الدفاعية فيها - اعتماداً على ما سبق - وارد، فلا يطالب المتكلم بتكرار هذا القيد كلّما حثّ على الجهاد، اكتفاءً بمركوزيته المنطلقة من النصوص السابقة - والسياق التاريخي للحروب النبوية - التي ركّزت المفهوم؛ وعليه لا يصحّ الاعتماد على إطلاقات القرآن الكريم هنا.

وهذه المناقشة الأخيرة موقوفة على صحّة فهم الدفاعية من الآيات التي بيّناها، وإلا فالكلام كلّه يصبح عقيماً، أما إثبات ذلك، وردّ ما قيل من مناقشات على دفاعية آيات الجهاد الدفاعي، فقد بحثناه بالتفصيل عند استعراض أدلّة عدم شرعية الجهاد الابتدائي.

قصة النبي سليمان عليه السلام وجهاد الدعوة الدينية

يمكن هنا تسليط الضوء على قصة نبي الله سليمان عليه السلام مع أهل سبأ وملكتهم، فسياق الحديث الذي جاء حول هذه القصة يدلّ على أن الهدد لم يظهر في الاجتماع العام الذي عقده سليمان، ثم جاء مخبراً عن قوم يعبدون الشمس من دون الله تعالى، وهنا كان ردّ سليمان، بحسب الآية القرآنية، عقب إعلام الهدد له بعدم عبادتهم لله سبحانه، ما يلي: ﴿قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْكٰذِبِينَ﴾ (النمل: ٢٧)، ثم طلب منه إيصال كتابه إليهم، ويخبرنا القرآن الكريم عن مضمون الكتاب في النص التالي: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْا إِلَىٰ آلِي كٰذِبٍ كَرِيمٍ إِنَّهُم مُّشْرِكُونَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ الْاٰتَمَلُوْا عَلٰى وَاٰتُوْنِيْ مُسْلِمِيْنَ﴾ (النمل: ٢٩ -

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الإسلام، قراءة استدلالية ... / القسم الأول

(٣١)، فاقترحت ملكة سبأ أن ترسل لسليمان هدية، لكن ردّ سليمان كان صارماً، ليعلم بعده ما يلي: ﴿ أَرْجِعِ إِلَيْهِمْ فَلَنَأَيِّبَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا يَبْلُغُونَ إِلَيْكَ وَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ (النمل: ٣٧)، وفي نهاية أحداث القصة يظهر لنا القرآن خاتمة العلاقة حين تقول ملكة سبأ: ﴿ قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلرَّيِّبِ الْعَلِيلِينَ ﴾ (النمل: ٤٤).

هذه القصة القرآنية تدلنا على نهج جهاد الدعوة عند النبي سليمان ﷺ والذي ينقله لنا القرآن دون أي تعليق سلبي على ما حصل، ومن الواضح من ثنايا القصة أن مشكلة أهل سبأ لم تكن في اعتدائهم على سليمان وعلى المسلمين معه، بل كان العنصر الأساس الذي قدّمه الهدهد في معلوماته حولهم يكمن في عدم عبادتهم لله، وعبادتهم للشمس، وعقب ذلك قرّر سليمان أن يأتوه مسلمين وإلا أرسل لهم جنوداً، ونهاية القصة تؤكد أن الرسالة الأخيرة لها هي إسلام هذه المرأة مع سليمان لله رب العالمين، فهذه القصة خير دليل على منطق الجهاد الدعوي في القرآن الكريم، بلا حاجة للذهاب إلى النصوص القرآنية ذات الطابع التقني والتشريعي لنتمسك بشاهد هنا أو بإطلاق هناك، إذ لا مبرر لسليمان في استخدام العنف ضدّهم سوى عدم عبادتهم لله، بل لقد زاد محمد الطاهر بن عاشور (١٣٩٣هـ) عندما رأى أن مشروع سليمان كان لاجتلاب خيرات بلاد اليمن إلى مملكته الصغيرة آنذاك في الأردن وتخوم مصر وبحر الروم، وجعل تلك البلاد طريقاً لتجارته أيضاً^(٥٩).

هذا ما يمكننا بيانه للاستدلال بقصة سليمان، وبعد طرحها وبحثها وجدت أن الشيخ نعمة الله صالح نجف آبادي قد تعرّض لها أيضاً^(٦٠).

وقد يناقش الاستدلال بهذه القصة القرآنية انطلاقاً من أنها ترجع إلى زمن الشرائع السابقة، والمفروض أن الإسلام نسخ تلك الشرائع؛ فالاستناد إلى موقف النبي سليمان استناد في غير موضعه الصحيح.

وهذه الملاحظة تصحّ لو قلنا بأن مجيء الدين اللاحق ينسخ - بمجرّده - تمام الديانات السابقة، على المستوى التشريعي، فمجرّد إرسال النبي عيسى ﷺ معناه أن التشريعات الموسوية صارت لاغيةً بأكملها إلا إذا جاء نصّ عيسوي يقرّ تشريعاً ما أو يعيد

إنتاجه مجدداً، أما لو قلنا - كما هي وجهة نظر جماعة من علماء المسلمين - بأن مجيء الديانة اللاحقة لا يبطل قانون الديانة السابقة برمته، بل يظل على حاله، وإنما نتبع الحالات الجزئية التي قد تتسخ الديانة اللاحقة فيها بعض قوانين الديانة السابقة، فشرع من قبلنا حجة علينا، ما لم يرد دليل ناسخ، إذا قلنا بهذا كانت قصة سليمان دليلاً؛ بعد فرض عدم وجود دليل ناسخ لمنطق الجهاد الدعوي الموجود فيها. علماً أنّ نقل القرآن لها في سياق تعريف المسلمين بالحدث نوعٌ من الضخّ المؤيد لمضمون القصة، وإلا كان المفترض أن يعلّق الكتاب أو السنّة الشريفة على هذا الأمر، وهو ما لا نراه ولا نلمسه.

لكن - ومع عدم صحّة الملاحظة السابقة - نقف أمام إشكالية أخرى، وهي أن القصة القرآنية المذكورة تريد بالدرجة الأولى أن توصل لنا رسالة رئيسة، وهي رسالة القوّة عند سليمان، وليست في مقام بيان حكم الجهاد الدعوي حتى ينعقد لها إطلاق، فغاية ما تفيد أن سليمان مارس الجهاد الدعوي محقاً، لكن هذا لا يعطينا مؤشراً على أن الجهاد الدعوي مارسه سليمان من موقع ظروفه التاريخية أم من موقع أنه الأصل والتشريع الأولي، فالفعل النبوي - كما بحثناه مفصلاً في دراستنا في أصول الفقه الإسلامي - دليل صامت يؤخذ فيه بالقدر المتيقن، ونحن لا نعرف الملابس التي سمحت لسليمان باستخدام هذا المنهج، نعم القصة تدلّ على مبدأ شرعية جهاد الدعوة، لكن لا نعرف هل بالعنوان الأولي كجزء مكوّن من قوانين الدين أم بعنوان ثانوي ظرفي تاريخي؟ فنحن نتحدث عن واقعة ترجع إلى آلاف السنين ضمن مناخات خاصة؛ والآيات القرآنية وإن كانت دليلاً لفظياً له بطبعه طاقة الإطلاق؛ لكن المفترض أننا لا نستدل بالآية عبر دلالة لفظية مباشرة على موضوعنا، بل بفعل النبي سليمان الذي أخبرت عنه الآية، فلا إطلاق فيه، بل قد برهننا في علم أصول الفقه أن الشك في تاريخية حكم ما لا يثبت في مورده التأييد إلا بحشد شواهد، وتفصيله موكول إلى محله.

مقاربة ومناقدة للعلامتين: فضل الله وصالح نجف آبادي

حاول العلامة السيد محمد حسين فضل الله تفسير هذه القصة بما لا يلتقي مع منطق القوّة الدعوية بالمعنى الذي يطرح في الجهاد الابتدائي؛ فرأى أنّ سليمان قال «... هذا

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الإسلام، قراءة استدلالية ... / القسم الأول

لرسول، وهو يعرف أنهم سيستسلمون له عندما يعرفون حجم القوّة ومستوى الردّ، ولكنه أراد أن يواجههم بالقوّة المستمدة من الغيب الذي منحه الله بعض وسائله، ليكون ذلك وسيلةً للاقتناع عندما يعرفون عظمة القدرة الإلهية التي تتمثل في هذا الفعل العجيب الذي يدلّ على أن القضية ليست قضية مُلك يراد له أن يتوسّع ويكبر، بل هي قضية رسالة يراد لها أن تتركز في العقول والقلوب والمواقف... وهكذا التفت إلى أعوانه من الجنّ...»^(٦١).

وكأن فضل الله التفت إلى النقطة التي أشرنا إليها مطلع الحديث، فأراد أن يبعد منطلق الجهاد الدعوي هنا بهذه الطريقة، ولا يبعد - بقرينة السياقات الإعجازية وخاتمة الأحداث بإسلام ملكة سبأ عن قناعة - أن يكون إطار القوّة قد جاء كما قال السيد فضل الله.

والذي يزيدنا إصراراً على خصوصية الحدث السليمانى، أن سليمان لم يقيم باستخدام قوّاته لإخضاع العالم فقد كانت حكومته محدودة جغرافياً، ولو كان بهدف إخضاع الأرض لفعل طبقاً للقوّة العملاقة التي منحه الله إياها، لكننا لم نجده يستخدم ذلك أبداً، فقصة أهل سبأ قد تكون تعبيراً عن رغبة سليمان من أوّل الأمر أن يستخدم أسلوب التهديد كي تأتيه المرأة والملا معها، فيروا المعجزات التي عنده فيسلموا، لا أن يريد إخضاعهم لأغراض الملك أو السلطة، فضلاً كذلك عما يفهم من كلمات ابن عاشور التي ألمحنا إليها سابقاً؛ والتي تتألف روح الآيات القرآنية المتحدّثة عن ملك سليمان، إذاً هذا كله يعزّز الخصوصية في الحدث السليمانى، ووجود ملابس غير واضحة لنا، حتى لو كان الجهاد الدعوي جائزاً لسليمان وليس واجباً.

على خطّ آخر، سجّل الشيخ صالحى نجف آبادي بعض الملاحظات على الاستدلال

بقصة سليمان هي:

١ - إن سياق الآيات يوحي باستبدادية دولة سبأ وقمعها الناس وعدم إعطائهم حقهم في ممارسة حياتهم، فلا حرية عندهم، ولهذا انطلق سليمان لتحريرهم من الاستبداد والظلم والقمع، ولهذا دعا السلطة الحاكمة ولم يدع الشعب في سبأ^(٦٢).

وهذه الملاحظة فيها بعض الغرابة؛ فلا مؤشّر في القصة القرآنية على ما قيل، بل ملكة سبأ سارعت فور وصول الرسالة إليها لجمع الملاّ واستشارتهم؛ وهذا دليل عكسي

محتمل على عدم وجود منطق الاستبداد، بل منطق التشاور؛ ولا يمكن دعوة شعب بأكمله إلى مملكة سليمان؛ فمن الطبيعي توجيه الدعوة لوجوه القوم ورؤوسهم.

٢ - المناخ الاستبدادي هو المشكلة؛ لهذا هدّد سليمان السلطة ولم يهدّد الشعب؛ كما لم يطرح فرض عقيدة خاصة توحيدية؛ وإنما طلب إخضاعهم، يضاف إليه أن سليمان لم يُعمل تهديده بل كانت المصلحة في نفس التهديد لهدايتهم^(٦٣). وهذه النقطة إن رجعت إلى ما قلناه نحن سابقاً كانت جيدة، وإلا فمن الطبيعي أن لا يهدّد الشعب، ما دامت علاقة الملوك مع السلطة ولم تكن هناك وسائل إعلام تخاطب الشعب كله، كما في عصرنا الحاضر.

وخلاصة القول: إن قصة سليمان ذات دلالة بدرجة معينة، غير أنها غير قادرة على منحنا أهم مبدأ دستوري في العلاقات الدولية في القانون الإسلامي؛ لأنها حدثت، وملاساته التاريخية غير جليّة، والنص القرآني يريد الحديث عن إسلام ملكة سبأ و.. ومن غير المعلوم أنه بصدد تقنين مبدأ الحرب في العلاقة مع غير المسلم، علماً أنها لو تمّت لما دلّت على الجهاد الابتدائي مع أهل الكتاب، بل مع عبدة الشمس أو مطلق المشرك.

نظرية الشيخ مرتضى المطهري في تحليل النصوص الجهادية القرآنية

وفي هذا السياق، طرح الشيخ مرتضى مطهري - وتبعه الشيخ جعفر السبحاني - تصوّراً خاصاً في منهج التعامل مع آيات القرآن الكريم هنا، لا بأس بملاحظته، وحاصل ما رآه أن الآيات هنا على مجموعات خمس هي:

المجموعة الأولى: الآيات الآمرة بمطلق القتال، وهذه تشمل مختلف أنواعه، فتشرّع الابتدائي والدفاعي.

المجموعة الثانية: الآيات الآمرة بالقتال نتيجة مقاتلة العدو للمسلمين ونقضه العهد معهم. وقد رأى مطهري والسبحاني هنا أنّ المجموعة الأولى أوسع دائرة من الثانية، لهذا تقيّد الثانية الأولى، تحكيماً لقانون المطلق والمقيّد.

المجموعة الثالثة: ما دلّ من الآيات على لزوم نصرّة المظلومين والدفاع عنهم، نحو قوله تعالى: ﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا

أُخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا ﴿ (النساء: ٧٥).

المجموعة الرابعة: ما دلّ على نفي الإكراه في الدين، والحثّ على الكلمة الطيبة، وجعل الإيمان والشرك من الأمور التي ترجع إلى مشيئة الإنسان نفسه.

المجموعة الخامسة: ما دلّ على الصلح والتعايش، نحو قوله تعالى: ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ (النساء: ١٢٨)، وقوله: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ (الأنفال: ٦١)، وقوله: ﴿فَإِنْ آتَاكُمْ فَلَمْ يَغْلِبْكُمْ وَالْقَوْلُ إِلَيْكُمْ لَسَلَّمَ فَاَجْمَلْ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾ (النساء: ٩٠).

وقد سعى مطهري والسبحاني للجمع بين المجموعتين: الرابعة والخامسة وما سبقهما، عبر جعل المجموعة الثالثة دفاعية، أي دفاعاً عن المظلومين، فيما حملاً ما سوى ذلك على صورة استبداد الحاكم بحيث يمنع عن نشر الإسلام، فيكون قد منع حقاً من حقوق الناس فيقاتل لظلمه لهم، وبهذا اعتبر مطهري والسبحاني أن الحروب كلها دفاعية، وإن سَمَّها الفقهاء إلى دفاعية وابتدائية، مقررّين بأن أغلب حروب النبي ﷺ كانت دفاعية، وأن الجهاد شرّع للدفاع، لكن النقاش يكون في الدفاع عن ماذا؟^(٦٤).

وقفات مع نظرية الشهيد المطهري

ولدينا هنا بعض التعليقات على كلمات هذين العالمين، وهي:

أولاً: لقد قيّد مطهري والسبحاني، وكذلك فعل نعمة الله صالح نجف آبادي^(٦٥) المجموعة الأولى بالثانية، مع أن المجموعتين مثبتتان، فكلتاها توجب الجهاد، غايته إحداهما بلا قيد، وثانيتها مع إضافة قيد، وقد تقرّر في أصول الفقه أن المثبتين لا تعارض بينهما إلا مع العلم بوحدة الملاك فيهما؛ فيغدو مردداً بين الأضيق والأوسع، وهذا يعني أن ادعاء التقييد يُفترض فيه إثبات ذلك، وهو ما لا يتم سوى بإلغاء احتمال الترقّي في الخطاب أو النسخ كما ذكره الآخرون، لا التسرّع بافتراض التقييد، نعم رفض مطهري فكرة النسخ لأن المورد كان مورد تقييد؛ فبعض الآيات يقيّد بعضها لهذا لا معنى للنسخ عنده^(٦٦).

نعم، قد يُستند في الإطلاق والتقييد هنا إلى باب المفاهيم، فإن بعض الآيات التي ورد فيها التقييد بصورة الدفاع جاء على نحو القضية الشرطية أو ما هو في قوتها، فيُفهم منه أن من لم يُقاتل المسلمين لا جهاد معه، فتكون النسبة بين مفهوم أدلة الدفاع ومنطوق

الأدلة المطلقة هي نسبة العموم والخصوص المطلق الدائر بين السلب والإيجاب؛ فيقع التقييد، بل هناك تقييد بين منطوق مثل الآية التي تنفي السبيل على الكافرين عندما يعتزلوا عن قتالنا، فهي تسلب المسلم حق السلطنة على الكافر المحايد، فتقيّد مطلقات الجهاد حينئذٍ.

هذا بناءً على وجود إطلاقات، أما طبقاً لما قلناه من عدم إحراز انعقاد إطلاق في هذه النصوص، إما لعدم إحراز كون المتكلم في مقام البيان أو لغير ذلك، فلا معنى للتقييد، كما هو واضح، ولا معنى أيضاً لافتراض مجموعة مطلقة من الأساس.

ثانياً: ثمّة تهافت في نظرية الشيخين: المطهري والسبحاني، ففي بدايتها قيّد المطلق بالمقيد الخاص بالدفاعي، فيكون بذلك قد ألغى فكرة الجهاد الابتدائي، أما بعد ذلك وعندما أراد الجمع بين المجموعة الرابعة والخامسة من جهة والمجموعات الثلاث الأولى من جهة أخرى.. جعل ما سوى الثالثة وما بعدها محمولاً على صورة منع الحاكم من نشر الإسلام، مع أنه التزم أنّ الأولى والثانية صارتا مختصّتين بالدفاع، نتيجة التقييد الذي افترضه؛ ففي نظريته بعض الغموض والارتباك، إلا إذا فرض أن حمل الأولى عنده على الدفاعية معناه الدفاع حتى عن حقّ الناس في اختيار دينها، وقد تقدّم الكلام في قضية ربط الجهاد الابتدائي بالدفاع عن حرية المعتقد، وأنّ هذا الربط - ببعض تفسيراته - استنتاج لا يستند إلى دليل من النصوص؛ بل إنّ أدلة الجهاد الابتدائي عند القائلين به تشمل - فقهيّاً - حالة سماح الطرف الآخر بحرية الاعتقاد وعدمها.

وعلى آية حال، فالمستتج من الاستدلال القرآني - ببيانيه - أنه لم يقدّم دليل ظاهر واضح - حتى الآن - سوى آية الجزية لو بقينا معها لوحدها، أمّا لو ربطناها بسلسلة الآيات الأخرى فقد يدعى قيامها على المرتكز في ذهن المشرّعة آنذاك من دفاعية الحرب زمن النبي، فليس في القرآن نصّ واضح على الجهاد الابتدائي وأقصاه نصّ محتمل لوجوه، وسنبقية - دون بتّ سلب أو إيجابي - للنظر فيه نهاية البحث إن شاء الله سبحانه بعد جمع عناصر الأدلة الأخرى.

نظرية التطوّر التصاعدي في التشريع القرآني للجهاد

وفي سياق تحليل فهم التراث الفقهي والتفسيري الإسلامي لنصوص الجهاد في

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الإسلام، قراءة استدلالية ... / القسم الأول

القرآن، نجد في تحليل بعض العلماء لنصوص السماحة والصلح والسلم وغيرها إشارات توحى باعتقادهم بحصول نسخ شديد في آيات العلاقة السلمية مع الآخر، وأن تشريعات العلاقة مع الآخر جاءت على عدة مراحل:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة اللاحرب، والدعوة السلمية والجدال بالتي هي أحسن وما شابه ذلك من مفاهيم تنهى عن القتال. وهذه هي الفترة المكية من عمر الدعوة الإسلامية التي قيل: إن سبعين آية نزلت فيها تنهى عن القتال.

المرحلة الثانية: وهي مرحلة الإذن بالجهاد دون فرضه على المسلمين، وذلك ما كان أول الهجرة، وربما - على رأي - في الفترة المكية نفسها.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة وجوب الجهاد الدفاعي، الذي جاء في بداية تشريعات الجهاد، إلى أواخر الحقبة المدنية، ونزلت في هذه الفترة نصوص جهاد الدفاع ونصوص الصلح إذا أوقف العدو الحرب، ونصوص الحياض السلمي، وغير ذلك من النصوص.

المرحلة الرابعة: وهي المرحلة الحاسمة، التي جاءت مع مثل آيات سورة التوبة لتعلن نهاية العلاقة السلمية وعلاقة الدفاع، وتطلق المسلمين من مرحلة الدفاع إلى مرحلة الهجوم، وبهذا شرع الجهاد الابتدائي، ونسخت النصوص السابقة التي تهيمن عليها صفات المودعة والسلم والمصالحة و..

هذا الفهم التصاعدي لنظرية الجهاد في القرآن هو ما نجده في كلمات بعض العلماء الباحثين في قضايا الصلح والهدنة وغيرهما^(٦٧). حيث يرون أن آيات سورة التوبة أنهت مرحلة المهادنات وأعلنت مبدأ الحرب بوصفه المبدأ الدستوري الأول في العلاقات الدولية مع غير المسلمين. وهذه النظرية لا تتم إلا إذا ثبت أن آيات مثل سورة التوبة تريد فعلاً الشروع بمرحلة جديدة، وأن فيها دلالة على ذلك، الأمر الذي وجدنا أنه غير واضح من خلال دراسة تركيبية الآيات وسياقها ومناخها، علماً أننا استعرضنا تفصيلات كثيرة تتصل بنصوص الصلح والهدنة لدى دراستنا هذا الموضوع في دراسة أخرى.

من هنا، يلاحظ على ما ذكره بعضهم من عدم وجود دليل على تخصيص الآيات المطلقة هنا، والتي هي الآيات المتأخرة نزولاً؛ إذ لا دليل عليه، كما أن التخصيص في قوة النسخ، وإذا أخضعناه لنظام النسخ والمنسوخ لزم أن يكون الناسخ - أي المخصّص هنا -

متأخراً زماناً عن المنسوخ، والحال أن المنسوخ - الذي هو آيات سورة براءة - هو المتأخر زمنياً عن الناسخ؛ فمعيار النسخ والتخصيص لا ينطبق هنا، حتى أن آيات الصلح والمهادنة لا نسخ بينها وبين آيات سورة براءة لاختلاف حالتها وموضوعها ونطاقها^(٦٨).

وقد استنتجنا مما أسلفنا في تحليل الآيات نقد هذه التصورات وذلك:

١ - إن مفهوم - بل منطوق - جملة من آيات الدفاع بصلح لتقييد إطلاقات أدلة مثل

سورة براءة، كما أسلفنا.

٢ - إن نظام التخصيص وإن كان شكلاً من أشكال النسخ وفقاً لبعض النظريات في أصول الفقه الإسلامي، لكن شرط التأخر لا يؤخذ فيه إطلاقاً؛ لأن النسخ بالتخصيص كما يمكن أن يكون بعد ولادة المطلق والعام، كذلك قد يولد المطلق والعام مقيدين بمفاد النص المخصّص السابق زمنياً عليهما؛ فإذا جاء نصٌ يحرم أكل غير السمك في البحر، ثم جاء يجيز الأكل بصيغة الإطلاق مثل: «لك أن تأكل ما في البحر»، فهنا كما يحتمل أن يكون المطلق قد ألغى الخاص بنظام النسخ، كذلك يحتمل جداً أن يكون ولد مقيداً بما سبق وأنه بيّنه المقتن من قبل، وهذا يجوز فيما إذا كان حكم الخاص قد رسخ في ذهن المتشرّعة بحيث لم يعد يحتج المقتن إلى بيان خروجه اعتماداً على مركززيته، فيصبح في قوة القرينة المتصلة لا المنفصلة.

٣ - كيف تم إخراج نصوص الصلح والمهادنة عن نظرية النسخ - بهذا المعنى - مع أن بعض هذه النصوص - كما درسناه مفصلاً في بحث الصلح والهدنة - يشمل حالة الجهاد الابتدائي، فيعارض الموقف؟! فوجوب الجنوح للسلم عند ميل الطرف الآخر له مطلقاً يشمل تمام الأزمنة، فيعارض وجوب الجهاد الابتدائي مع هذا الطرف، وليس في أدلة الصلح والهدنة تقييد بحالة ضعف المسلمين كما تصوّره أكثر الفقهاء وناقشناه في موضعه مفصلاً.

إذن، فنظرية التشريع التصاعدي - إذا صحّت - تصح فيما عدا المجموعة الأخيرة التي ادّعي نسخها لعشرات الآيات القرآنية، وهي دعوى ثقيلة تكلف صاحبها حشد المزيد من الشواهد، حتى أن بعض العلماء ذكر أن آية السيف وأمثالها نسخت مائة وأربعاً وعشرين آية في القرآن تتحدّث عن الصفح عن المشركين وعن العلاقات السلمية

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الإسلام، قراءة استدلالية ... / القسم الأول

معهم^(٦٩)، وهذا - على حد قول الزحيلي - إسراف في القول بالنسخ في القرآن^(٧٠)، كما قيل: أن آية انسلاخ الأشهر الحرم نسخت سبعين آية في القرآن الكريم^(٧١).

الجدير بالذكر أننا هنا ننفي النسخ بملاحظة الآيات القرآنية، وإلا فسيأتي أن بعض الروايات تؤكد مقولة النسخ هنا في الجملة، وسنبحثها فيما بعد بإذن الله.

٤ - إن بعض آيات المجموعات الأخرى تأبى النسخ ولا تحتمله في حد ذاتها؛ فقوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ وَلَا تَعَدُوا إِلَيْكُمْ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾ (البقرة: ١٩٠) لا تحتمل النسخ، فهي تعتبر - بحسب هذا التفسير - أن مقاتلة من لم يقاتلنا اعتداء، والاعتداء منبوذ، فهو ظلم، فكيف تأتي الآيات اللاحقة لنسخ هذا الحكم؟ فهل تريد أن تجيز الظلم والاعتداء؟!^(٧٢)، بل هذا التعبير موجود في بعض الآيات التي استدل بها هنا، كآية القتال حتى لا تكون فتنة، إذ ورد في ذيلها النهي عن العدوان إذا انتهى؛ لأن العدوان لا يكون إلا على الظالمين، كما فهم ذلك سيد سابق في فقه السنة، رغم توسعته مفهوم الدفاع لمن منع تبليغ الدين^(٧٣).

وهذه الملاحظة التي ذكرها الزحيلي قد يسجل عليها أن القرآن ألغى اعتبار هذا الفعل ظمناً وقبيحاً في مرحلة لاحقة، أي أنه سلب عنه هذا الوصف. وهذه الملاحظة قد تتم بناء على نظرية التحسين والتقيح الشرعيين لكنها لا تتم بناءً على التحسين والتقيح العقليين، إلا إذا قيل: إن تغير الظروف جعل مهاجمة غير المقاتل غير عدواني، بحيث كان عدوانياً ثم ألغى هذا الوصف منه؛ لأن المقاتلة ليست قبيحاً ذاتياً وإنما فيها اقتضاء القبح عندما تكتمل ظروف ذلك.

البحث القرآني، ملاحظات واستنتاجات

الذي يبدو من مجمل ما أسلفنا الإشارة إليه أن القرآن الكريم لم يطرح - بوضوح - شيئاً اسمه الجهاد الابتدائي الدعوي بالتفسير الذي عرفه الفقه الإسلامي، ولا حتى بتفسيرات بعض الإسلاميين المحدثين الذين تأولوا في هذا الموضوع. والنصوص التي اعتمد عليها ليست بهذه الدرجة من الوضوح لتأسيس ما نراه أهم مبدأ دستوري في العلاقات الخارجية، والمشكلة الأساس هنا أنه درست النصوص - عند بعضهم - دراسة خالية من:

١ - الرصد التاريخي المحيط بنزول النصوص، فأيات مطلع سورة براءة جاءت في سياق اعتداء ضد المسلمين وسلسلة خيانات عرفها المسلمون كان آخرها نقض صلح الحديبية بالاعتداء على خزاعة، وهذا السياق التاريخي الواضح لا يمكن فصله عن الشدة التي تريدها الآيات، بل هي نفسها صرّحت بخرقهم العهود، وترصدتهم وكيدهم، فمثل هؤلاء لا مجال بعد هذه الفرص للوثوق بهم والعمل باتفاقات معهم؛ إذ طُفح الكيل من اعتداءاتهم، وهذا المنطق التصاعدي - بهذا المعنى - وجدناه أيضاً في سياسة الرسول ﷺ مع يهود المدينة، حتى وصل الأمر إلى ما وصل إليه مع بني قريظة؛ إذ جرّب النبي - وقد بحثنا هذا الموضوع مفصلاً في دراسة أخرى - سياسة الطرد من المدينة، لكنه لم يجد معها سوى المؤامرة، كما فعل حيي بن أخطب وبنو النضير بعد طردهم إلى خيبر وإلى شمال المدينة المنورة.

كان من الطبيعي للمناخ التصاعدي لتأزم الأوضاع وتتالي الاعتداءات وخرق الاتفاقات أن يصدر قراراً حاسماً، حتى لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين؛ فهذا هو المنطق العقلاني، لكن بعض الباحثين في الفقه الإسلامي ترك السياقات التاريخية جميعها - وما أكثر نسيان التاريخ في بعض الدراسات - ونظر للنص بطريقة مجتزئة، فكان أن فهم الجهاد الدعوي؛ فيما الآيات إنما استتشت إسلامهم لا لكون الجهاد غرضه الإسلام؛ بل لأن هؤلاء لا وقف للحرب معهم؛ لأن المعاهدة لم تعد مجدية مع مثلهم بعد التجربة.

٢ - ونتيجة لغياب الرصد التاريخي السياقي عند بعضهم، جرى فهم النصوص التي تتحدث عن صفات المشركين والكافرين على أنها قضايا حقيقية، لا خارجية، فكانها تخبرنا أن المشركين لا عهد لهم إلى يوم القيامة، أو تتبؤنا أنهم سيخونون إلى يوم القيامة، مع أنّ الرصد التاريخي يؤكد أن هذه النصوص كانت في الغالب ناظرة إلى الواقع التاريخي السائد آنذاك، والأحداث المتتالية التي وقعت، لكن لا بمعنى تلاشي الآيات لأجل زوال تلكم الأقسام، بل بمعنى أن الأوصاف الخارجية التي طرحتها الآيات كان لها تأثيرات في الأحكام التي شهدتها سورة براءة بالخصوص، وهذه نقطة مهمة.

٣ - قراءة أكثر معقولة لظاهرة النسخ في القرآن؛ فالطريقة التي تعاطى بها بعض المفسرين والفقهاء جعلت من آية أو بضع آيات قليلة ناسخة لأكثر من مائة آية؛ وهذا أمر يستحق أن نقف عنده؛ فبدل أن تؤخذ النصوص السابقة الكثيرة على أنها تحوّلت لمفاهيم

● **الجهاد الابتدائي الدعوي في الإسلام، قراءة استدلالية ... / القسم الأول**

راسخة في الوعي، ولهذا لم تحتج الآيات اللاحقة لإعادة تكرار بعض المفردات، خصوصاً مع نزولها أواخر العهد النبوي، وهذا شيء منطقي وطبيعي يعمل به الناس في بياناتهم القانونية، وتستخدمه البنود القانونية والدستورية في العالم.. بدل ذلك أطيح بحوالي خمس آيات الأحكام، أي خمس الفقه القرآني كما هو المشهور في عدد آياته، لصالح ما لا يزيد عن أربع أو خمس آيات ليست كآياتها واضحة الدلالة، وحصل اضطراب غير عادي في هذا الأمر يلحظه كل من راجع كتب تفاسير المسلمين.

أيهما هو الأصح منطقياً: افتراض النسخ بهذه الطريقة أم افتراض ما نسميه الاستبطان؟ أي أن آية ما تستبطن مفهوماً لا تذكره اعتماداً على جهود آيات أخرى قامت بتركيزه؛ وهذا شيء طبيعي يضاف إليه نظام الإطلاق والتقبيد.

. نلبحث صلة .

الهوامش

- (١) هذا يفهم من كلمات الكثير منهم، وانظر: محمد مهدي شمس الدين، جهاد الأمة: ٧٣، ١٠٧، ١١٣.
- (٢) النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٤.
- (٣) كاشف الغطاء، كشف الغطاء ٤: ٢٨٩.
- (٤) القمي، جامع الشتات ١: ٣٦٨.
- (٥) الروضة البهية ٢: ٣٧٩.
- (٦) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ١: ١١٥، وانظر له: نظام الحكم في الإسلام: ٥٨.
- (٧) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ١: ٣١٢.
- (٨) الفتاوى الهندية ٢: ١٨٨.
- (٩) الحصكفي، الدر المختار ٤: ٢٩٦.
- (١٠) أنظر: الفتاوى الهندية ٢: ١٨٨؛ والرعييني، مواهب الجليل ٤: ٥٣٥ - ٥٣٦؛ والآبي الأزهرى، الثمر الداني: ٤١١؛ وجواهر الإكليل ١: ٢٥٠؛ والكركي، جامع المقاصد ٣: ٣٦٥ و..
- (١١) أنظر - على سبيل المثال - : الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٦٤ - ٣٦٦؛ والمنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ١١٧ - ١٢١؛ والخامني، أجوبة الاستفتاءات ١: ٣٣١؛ والتبريزي - كما يستوحى منه - في صراط النجاة ٣: ٣٥٩؛ ومثله: فضل الله، المسائل الفقهية ١: ٢٧.
- (١٢) أنظر على سبيل المثال: سيد سابق، عناصر القوة في الإسلام: ٢١٠ - ٢١١، نشر دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦م، وله كلام في الفتنة عن الدين ص ٢٢٢؛ ومحمد عزة دروزة، جهاد في سبيل الله: ٤٨؛ وأحمد شلبي، جهاد والنظم العسكرية في التفكير الإسلامي: ٥٨ - ٦٢، نشر مكتبة النهضة، مصر، ط ٣، ١٩٨٢؛ ومطهري، جهاد وحالاته المشروعة في القرآن: ٧، ٢١، ٣١ - ٣٨، ٤٢ - ٤٤، ترجمة: ناظم شيرواني، نشر منظمة الإعلام الإسلامي، قسم العلاقات الدولية، طهران، ١٤٠٤هـ؛ وعلي عبدالحليم محمود، ركن الجهاد أو الركن الذي لا تحيا الأمة إلا به: ٧١، نشر دار التوزيع والنشر الإسلامي، سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م؛ وصادق خلخالي، زاد المعاد في أحكام الجهاد: ٣٥ - ٣٧، نشر تفكر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ؛ وكامل سلامة الدقس، آيات الجهاد في القرآن الكريم: ٨١ - ٩٠؛ ووهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ٩٠ - ٩٤؛ ١٢٥؛ وإن كان في بعض عباراته بعض الغموض في تحديد موقفه؛ والطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٦٤ - ٦٩، ٤: ١٦٤؛ والمنار ١٠: ٢٨١؛ وسيد قطب، في ظلال القرآن ٣: ١٦٣٣؛

- والمنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ١١٥ - ١١٦؛ و ٢: ٧١١؛ والأمثل ٢: ٢٦ - ٢٩، و ٥: ٢٦؛
ومحمد الصدر، ما وراء الفقه ٢: ٣٧٣ - ٣٧٤ و..
- (١٣) أنظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية: ١٦٠، ضمن: مجموع الفتاوى،
مج ١٦، ج ٢٨، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م.
- (١٤) وهم كثر، يظهرون من خلال الإحالات والهوامش في هذا البحث، وانظر: محمد خير هيكل،
الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ١: ٥٩٧ - ٦٠٤؛ هذا وقد ذكر أن الدفاعية في الحروب
الإسلامية مقولة غزت كتاب التاريخ الإسلامي والنبوي المتأخرين، وغيرهم، ومنهم: عبدالرحمن
عزام في كتابه: الرسالة الخالدة، وأحمد أمين ومحمد حسين هيكل في كتابيهما المعروفين، ومحمد
حسين فضل الله في كتابه: الجهاد، ومحمد مهدي شمس الدين في كتابه: جهاد الأمة، وصالحي
نجف آبادي في كتابه: جهاد در إسلام، ومحمد سعيد رمضان البوطي في كتابه: الجهاد في
الإسلام، وجودت سعيد في حوار لمجلة الحياة الطيبة معه، ومحمد عزة دروزة في كتابه: الجهاد في
سبيل الله، والحكيم، والعقاد، وشيخ خطاب، والشرفاوي، وعبدالحميد جودة السحار، وغيرهم
كثير، وانظر أيضاً: الزايد، فيما ينقله عنه صالح اللحيدان في كتاب الجهاد في الإسلام: ١٠٤.
- (١٥) أنظر: وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ٨٦ - ٨٧؛ وأكبر الظن أن الدكتور
الزحيلي فهم من هذا القول الذي يرى الجهاد تطوعاً إلا لدفع الأعداء.. أنهم لا يوجبون الجهاد،
لهذا علّق بأن القول بالتطوع غير صحيح.. والذي يبدو أنهم يقولون بوجوب الجهاد الدفاعي دون
الابتدائي؛ فإنه تطوع، فهم لا ينكرون الابتدائي، ولا يقولون بمحض الدفاعية، كما لا ينكرون أصل
الوجوب، وبهذا تسجّل الملاحظة عينها على ظافر القاسمي ونجيب الأرماني، فانظر: الجهاد
والحقوق الدولية العامة في الإسلام: ١٧٥.
- (١٦) الشوكاني، كتاب السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار ٤: ٤٨٨، تحقيق: محمود إبراهيم
زايد، نشر لجنة إحياء التراث الإسلامي بوزارة الأوقاف، مصر، ١٩٨٨م.
- (١٧) لمزيد من الإطلاع أنظر: الشيخ عبدالله بن عبدالزايد فيما ينقله عنه صالح اللحيدان في كتاب:
الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع: ١٠٢ - ١١١؛ وياسين سويد، الفن العسكري الإسلامي: ٤٦،
٦٢ - ٦٣، نشر شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٩٠م؛ وبسام العسلي، المذهب
العسكري الإسلامي: ٣٠، دار النفائس، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م؛ حيث استدل بآيات سورة براءة؛
وحسين الحاج حسن، النظم الإسلامية: ٤٧٦ - ٤٧٨، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر
والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٨٧م و..
- (١٨) أنظر: المفيد، المقنعة: ٢٦٩؛ وفخر المحققين، إيضاح الفوائد ١: ٣٨٩؛ وكلان تري، الجزية
وأحكامها: ١٤.

- (١٩) أنظر: الطوسي، الخلاف ٥: ٥٢٠.
- (٢٠) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٣: ٣٦٦ - ٣٦٧؛ والمارديني، الجوهر النقي ٩: ١٨٤؛ وابن حزم، الإحكام ٧: ٩٠٤.
- (٢١) النووي، المجموع ١٩: ٤١٧؛ وانظر: ابن قدامة، المغني ١٠: ٥٧٧؛ والشرح الكبير ١٠: ٦٠٣.
- (٢٢) مغني المحتاج ٤: ٢٠٩.
- (٢٣) أنظر فهمهم لهذه الآية بهذه الطريقة تقريباً في مثل: الطوسي، الخلاف ١: ٦٩٠؛ والمبسوط ٢: ٥١؛ والروضة البهية ٢: ٣٨٠؛ وكتاب الأم ١: ٢٩٣؛ والمحلى ١١: ١٩٦؛ وبداية المجتهد ونهاية المقتصد ١: ٣١١؛ والميزان في تفسير القرآن ٩: ١٥١ - ١٥٢؛ والأمثل ٥: ٥٣٥ - ٥٣٦. رغم أنه في موضع آخر فهم اختصاص الآية بالمشركين العدوانيين، فانظر: الأمثل ١٨: ٢٥٤؛ وجامع البيان ٥: ٢٧١ - ٢٧٢؛ والجصاص، أحكام القرآن ٣: ١٠٥؛ وابن العربي، أحكام القرآن ٢: ٤٥٦؛ وتفسير القرطبي ٨: ٧٤؛ والفرناطي، التسهيل لعلوم التنزيل ٢: ٧١؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٦٠.
- (٢٤) استند عدد من الفقهاء والمفسرين لهذه الآية هنا وفسروا الفتنة بالكفر أو الشرك أو ذكره وطرحوه منهم: الأردبيلي، زبدة البيان: ٣٠٩؛ والمنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ١١٦؛ و٣: ٣٧٥؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٦٠؛ والشافعي، كتاب الأم ٤: ١٨١ (ينقل ذلك)، و٣٠٣، و٧: ٣١٩؛ والسرخي، المبسوط ١٠: ٢، ٢٦، و٢٦: ١٣٢؛ وابن رشد، بداية المجتهد ١: ٣٠٦؛ والمازندراني، شرح أصول الكافي ١٢: ٢٦٧؛ وبحار الأنوار ٢٠: ٣٢١؛ وعمدة القاري ١٨: ١٠٨؛ وتفسير العياشي ٢: ٦٠ - ٦١؛ وتفسير القمي ١: ٢٧٨؛ وتفسير التبيان ٢: ١٤٧ - ١٤٨، و٥: ١٢٠ - ١٢١؛ والكشاف ١: ٣٤٢، و٢: ١٥٧؛ وجوامع الجامع ١: ١٩٠، و٢: ٢٤؛ ومجمع البيان ٢: ٣١ - ٣٢، و٤: ٤٦٦؛ والراوندي، فقه القرآن ١: ٣٤٣، ٣٤٥؛ والطريحي، تفسير غريب القرآن: ٥٥١؛ وتفسير الأصفى ١: ٤٣٨؛ وتفسير الميزان ٢: ٦٢ - ٦٣؛ وتفسير شبّر: ٦٨، ١٩٤؛ وتفسير الأمثل ٢: ٢٢ - ٢٥، و٥: ٤٢٦؛ وتفسير مجاهد بن جبر ١: ٩٨ (وان جعل المقاتلة لمن يقاثلنا فقط)؛ وتفسير مقاتل بن سليمان ١: ١٠١، و٢: ١٧؛ وتفسير الثوري: ١١٩؛ والشافعي، أحكام القرآن ٢: ٥١؛ وتفسير الصنعاني ١: ٧٣؛ وتفسير الطبري ٢: ٢٦٤ - ٢٦٧، و٩: ٣٢٧ - ٣٣٠ (وان نقل من فسّر الفتنة بالامتحان و...)؛ وتفسير ابن أبي حاتم الرازي ١: ٣٢٧، و٥: ١٧٠١؛ والنحاس، معاني القرآن ١: ١٠٨، و٣: ١٥٤ - ١٥٥؛ والجصاص، أحكام القرآن ١: ٣١٦، و٣: ٦٥، ١٤٧؛ وتفسير السمرقندي ١: ١٥٤، و٢: ٢١؛ وتفسير ابن أبي زمنين ١: ٢٠٥، و٢: ١٧٧؛ وتفسير الثعلبي ٢: ٨٩، و٤: ٣٥٦؛ وتفسير الواحدي ١: ١٥٥، ٤٤٠؛ وتفسير السمعاني ١: ١٩٣، و٢: ١٦٥؛ وتفسير البغوي ١: ١٦٢، و٢: ٢٤٨؛ وتفسير النسفي ١: ٩٤، و٢: ٦٥؛ وابن العربي، أحكام القرآن ١: ١٤٦، ١٥٤ - ١٥٧ (واحتمل أن يراد أن لا يفتن أحد عن دينه من المسلمين في ج ٢: ٣٩٩، واستعرض هذا

- الاحتمال وغيره ابن عطية الأندلسي في المحرر الوجيز ٢: ٥٢٧، ٥٢٨؛ وابن الجوزي، زاد المسير ١: ١٨٢، ٣: ٢٤٣؛ وتفسير القرطبي ٢: ٣٥٣ - ٣٥٥، ٦: ٢١٣، ٧: ٤٠٤؛ وتفسير البيضاوي ١: ٤٧٧، ٣: ١٠٨؛ والفرناطي، التسهيل لعلوم التنزيل ٢: ٦٥ - ٦٦؛ والأندلسي، تفسير البحر المحيط ٢: ٧٥ - ٧٦، ٤: ٤٨٩؛ وتفسير ابن كثير ١: ٢٣٤؛ والفيروزآبادي، تنوير المقباس: ٢٦ - ٢٧، ١٤٨ (لكنه خصصها بالشرك في الحرم لا مطلقاً)؛ وتفسير الثعالبي ١: ٤٠٣، ٣: ١٣٢ - ١٣٦؛ والإتقان ٢: ٩٥؛ والدر المنثور ١: ٢٠٥؛ وتفسير أبي السعود ١: ٢٠٤، ٤: ٢١؛ والشوكاني، فتح القدير ١: ١٩١ - ١٩٣، ٢: ٣٠٨ (وإن ذكر الفتنة عن الدين)؛ والآلوسي، روح المعاني ٢: ٧٦، ٩: ٢٠٧؛ والسعدي؛ تيسير الكريم الرحمن: ٨٩، ٣٢١؛ والشتقطي، أضواء البيان ٤: ٧٩، ٥: ٢٨٩، ٥٥٩ - ٥٦٠، ٦: ١١٨، ٧: ٥٤٥؛ ومحمد الصدر، ما وراء الفقه ٢: ٣٧٤ ..
- (٢٥) لاحظ: ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير ٢: ٢٠٢ - ٢٠٦.
- (٢٦) أنظر: البرّاك، ردود على أباطيل وشبهات حول الجهاد: ٨١؛ والطباطبائي، الميزان ٩: ٤٠٤.
- (٢٧) راجع وإن لم يفهم منه الابتدائية: تفسير القرطبي ٢: ٣٥٠ و٢٩٧؛ وابن العربي ١: ١٤٥؛ وابن كثير ٢: ٤١٦ ..
- (٢٨) أنظر البرّاك، ردود على أباطيل وشبهات حول الجهاد: ٨٢ - ٨٤.
- (٢٩) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١٢؛ وشمس الدين، جهاد الأمة: ٢٤٠ - ٢٤١.
- (٣٠) ابن العربي، أحكام القرآن ٢: ٤٨٢ - ٤٨٣؛ والتفسير الكبير ١٦: ٢٧؛ وتفسير المراغي ٤: ٩٥؛ والمنار ١٠: ٢٨٩؛ والزحيلي، التفسير المنير ١٠: ١٧٨.
- (٣١) وقع في ذلك ظافر القاسمي لدى تحليله كلمات مثل ابن الصلاح الشهرزوري، فانظر له: الجهاد والحقوق الدولية العامة في الإسلام: ١٧٦ - ١٧٨، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٨٢م؛ وكذلك قفز وهبة الزحيلي من نصّ شبيهه للشرييني (مغني المحتاج ٤: ٢١٠)، إلى فهم مبدأ الدفاعية المحضة، فانظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ٨٩ - ٩٠.
- (٣٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية: ١٦٠.
- (٣٣) انظر: الخوئي، البيان: ٢٨٩؛ ومحمد باقر الحكيم، علوم القرآن: ٢٠٧ - ٢٠٨.
- (٣٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٨: ١٠٩؛ وابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٢: ٣٦٠؛ والدر المنثور ٣: ٢٢٨.
- (٣٥) شمس الدين، جهاد الأمة: ٢٤٠؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ٢١٢ - ٢١٣.
- (٣٦) بدائع الصنائع ٧: ١١١.
- (٣٧) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١٠؛ وشمس الدين، جهاد الأمة: ٢٣٥ - ٢٣٦.
- (٣٨) شمس الدين، جهاد الأمة: ٢٣٦ - ٢٣٧.

- (٣٩) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١١؛ وشمس الدين، جهاد الأمة: ٢٣٩.
- (٤٠) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١١.
- (٤١) راجع: الطبرسي، مجمع البيان ٥: ١٤، وغيره من المفسرين.
- (٤٢) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١١ - ٢١٢؛ وراجع: شمس الدين، جهاد الأمة: ٢٣٩ - ٢٤٠.
- (٤٣) العيني، عمدة القاري ١: ١٧٨.
- (٤٤) محمود شلتوت، تفسير القرآن الكريم: ٥٣١، نشر المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، طهران، ١٤٢١هـ.
- (٤٥) الفراهيدي، العين ٨: ١٢٧ - ١٢٨.
- (٤٦) الجوهري، صحاح اللغة ٦: ٢١٧٥ - ٢١٧٦.
- (٤٧) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٤: ٤٧٢.
- (٤٨) ابن منظور، لسان العرب ١٣: ٣١٧ - ٣٢١.
- (٤٩) مختار الصحاح: ٢٥٥؛ وعمدة القاري ٥: ٩.
- (٥٠) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٧؛ مركز النشر، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
- (٥١) ابن عبد البر، التمهيد ٢: ١٢٢.
- (٥٢) الملفت أن العلامة الحلي فهم من الآية الظلم، فانظر له: الرسالة السعدية: ١٤٨؛ وفهم منها جودت سعيد تعذيب الكفار وحلول العذاب منهم على المسلمين، فانظر الحوار معه في مجلة الحياة الطبية، العدد ١٠: ٧٠، صيف، ٢٠٠٢م.
- (٥٣) أنظر: صحيح البخاري ٥: ١٥٧، ٢٠٠، و٨: ٩٥؛ وانظر نحو هذا الخبر مما يفيد فهم هذا الأمر منهم: سنن ابن ماجه ٢: ١٢٩٦.
- (٥٤) ابن حزم، المحلى ٧: ٣٤٨.
- (٥٥) أنظر: تفسير المراغي ٤: ٩٥؛ والمنار ١٠: ٢٨٩؛ والتفسير المنير ١٠: ١٧٥، ١٧٨؛ ويظهر من مطاوي كلام مغنية في تفسير الكاشف ٤: ٣٢.
- (٥٦) أنظر: تفسير الكاشف ٤: ٣٢؛ وفي ظلال القرآن ٣: ١٦٢٠؛ وابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير ١٠: ٦٤.
- (٥٧) ابن العربي، أحكام القرآن ١: ١٥٦؛ وانظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٨: ١١٠.
- (٥٨) أ. ج نوراني، الجهاد والإسلام، التحيز في مواجهة الواقع: ٨٢، ترجمة: رياض حسن، دار الفارابي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧.
- (٥٩) ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير ١٩: ٢٥٢.

- (٦٠) صالح نجف آبادي، جهاد در إسلام (الجهاد في الإسلام): ٩٢ - ٩٤.
- (٦١) محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن ١٧: ٢٠٧.
- (٦٢) صالح نجف آبادي، جهاد در إسلام: ٩٤ - ٩٥.
- (٦٣) المصدر نفسه: ٩٦ - ٩٧، وقد سجّل ثمانية إشكالات يرجع المهمّ منها إلى ما قلناه، حيث كرّر وداخل بين الإشكالات.
- (٦٤) أنظر: مطهري، الجهاد وحالاته المشروعة في القرآن: ١٩ - ٢٦، ٣٠؛ والسبجاني: «رسائل ومقالات» ٢: ١١٤ - ١٢٢؛ ودفاعية حروب النبي بل والصحابة أشار إليها مثل: تفسير المراغي ٤: ٩٢؛ وتفسير المنار ١٠: ٢٨١؛ ومحمود شلتوت، تفسير القرآن الكريم: ٥٢٦ - ٥٢٩، ٥٨٩ - ٦٠٠.
- (٦٥) أنظر: صالح نجف آبادي، جهاد در إسلام: ٣٢، ٣٤.
- (٦٦) مطهري، الجهاد وحالاته المشروعة في القرآن: ٣٩ - ٤٠.
- (٦٧) أنظر: ابن حجر، فتح الباري ٧: ٢١٨؛ والسرخسي (والشيباني)، شرح السير الكبير ١: ١٨٧ - ١٨٨؛ وله أيضاً: المبسوط ١٠: ٢ - ٣؛ وبعض هذه المراحل جاءت - مع تأكيد واضح على فكرة الابتدائية - في كلمات ابن تيمية في السياسة الشرعية: ١٥٧ - ١٦٢؛ والشرييني - مع اختلاف طفيف في المراحل - في مغني المحتاج ٤: ٢٠٨ - ٢٠٩؛ وابن عابدين، حاشية ردّ المحتار ٤: ٢٩٨؛ وصالح اللحيدان، الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع: ٤٣ - ٥٣، دار الصمعي، الرياض، ط ٥، ١٩٩٧م؛ وينقل أيضاً عن دراسة للشيخ عبدالله بن عبدالله الزايد فانظر ص ١٠٢ - ١٠٦؛ وعلي عبدالحليم محمود، ركن الجهاد: ٥٢ - ٦١؛ والموسوعة الفقهية (الكويتية) ١٦: ١٢٥ - ١٢٦.
- (٦٨) أنظر: الشيخ عبدالله بن عبدالله الزايد، فيما ينقله عنه صالح اللحيدان في كتاب: الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع: ١٠٣ - ١٠٨.
- (٦٩) أنظر: ابن الجوزي، نواسخ القرآن: ١٧٣ - ١٧٤؛ والسيوطي، الإتقان ٢: ٦٤؛ وابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز ٣: ٨؛ والزركشي، البرهان ٢: ٤٠.
- (٧٠) آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ١٣٠.
- (٧١) أنظر: تفسير السمرقندي ٢: ٣٩ - ٤٠.
- (٧٢) وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ١١٠ - ١١١.
- (٧٣) سيد سابق، فقه السنّة ٢: ٦١٣ - ٦١٤.

الإنسان، الدين، الارتداد

الشيخ فاضل ميبيدي (*)

ترجمة: علي الوردي

سائر البشر حرث الإله، لا يمكنك التصرف فيه ولا العبث

١- البشرية والحاجة للاعتقاد الديني

للأساطير والمعتقدات القديمة دور محوري في بلورة مكونات الحضارة المعاصرة التي نعيش اليوم في خضمها، وللمؤرخ اليوناني (بلوتارخ) مقولة بهذا الصدد يذكر فيها: أن كل حضارة انبثقت من صميم التاريخ، احتاجت إلى عناصر دينية واعتقادية لتشييد صرحها، ولم تستثن أي حضارة من هذه القاعدة، ولولا وجود هذه المعتقدات والطقوس الدينية وممارستها من قبل الناس، لما بقيت الأعراف والتقاليد، ولا ختفت معالم الحضارة والعلم. والسبب في ذلك يعود إلى أن الدين والإيمان بالأمور الغيبية يعدان أمراً فطرياً لازماً للإنسان منذ اللحظة الأولى التي ظهر فيها، فقد كان الإنسان الأول يؤمن بقوى خفية تسيطر على الأرض والسماء وتتحكم بالحياة.

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 قاصرة عن إعطاء تفسير لكيفية نشوء الحياة ومصيرها، وكيفية نشوء الإنسان ومصيره؛ فإذا شاء الإنسان معرفة مبدئه ومنتهاه وكذلك مبدأ الكون ومنتهاه، فسوف يلتجئ بفطرته إلى العقيدة الغيبية وبيحث عن ذلك في ما وراء الطبيعة.

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

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 بنيانه المعرفي، إلا أنه التجأ إلى الهولي المبهم، المناهضة للفكر 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 مرّ العصور، كما ليس بمقدور أي دين نسخ الأديان الأخرى وفرض هيمنته 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 تحيك أسطورتها من منطلقها، أي بلسانها ومن خلال الرؤية 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 الحروب الطاحنة وأنهاار الدماء التي يغدو من الصعب السيطرة عليها، كما يحدث التاريخ عن حروب دينية ومذهبية وطائفية كثيرة من هذا القبيل.

والقرآن الكريم يعبر عن ذلك بقوله: ﴿وَلَا يَرْأُونَ مَخْلُوفِينَ﴾، 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 يتكثر ويتعدد بتعدداتها وإذا أُرُحَت الجدران وساويت بين المنازل. يعود النور واحداً.

ولو أنك أتيت بعشرة مصابيح مختلفة وجعلتها في موضع واحد ،
فستجد اختلافاً بين كل مصباح فبعضها 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
المسيحة والكأس سواء
ما الحرب والنزاع الا من قلة الوعي
فإذا أمعنت البصر وطهرت الفؤاد ستشاهد أن الكعبة ومعبد الأوثان سواء
لكن الاختلاف إنما هو في الرواية فكل فريق يروي قصته بلسان مختلف
ولكن لو دقت 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 أثبت التاريخ بطلان هذه الدعوى.
فإياك أن تعتقد بأن الأديان على باطل
فحتى المبطلون إذا سمعوا بالحق مالت قلوبهم نحوه. **(مولوي)**

والذي يبدو لنا أن مولوي قد أخذ هذا المعنى من القرآن الكريم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا
وَالَّذِينَ هَادُوا وَالضَّالِّينَ وَالصَّادِقِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا

خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿البقرة: ٦١﴾.

إن حقيقة الدين تحمل أوجهاً مختلفة، وحيثما وجهت وجهك ستجد معشوقاً - فثم وجه الله - يتجلى لك آلاف التجليات، وتختلف هذه التجليات باختلاف الناظر والمشاهد لها؛ فكل شخص ينظر بمنظاره الخاص:

تجليات 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 يُنْتَرَعُ عَلَيْكَ فِي الْأُمْرِ ﴿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 جَمَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاوِبًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْنَاكُمْ ... ﴿المائدة: ٤٨﴾.

إن أحد أهم القرارات التي اتخذها النبي ﷺ في المدينة، هي الاعتراف بالأديان السماوية السابقة، فقد جاء في نص معاهدة المدينة: «إن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم»^(٣)

لكن البعض يتخذ قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ ﴿آل عمران / ٨٥﴾، مبرراً لإبطال كافة الأديان إلا الإسلام، في حين فسّر 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 والإبلاء الذاتي للإنسان، لأن نظرة الأديان السماوية تختلف عن النظرة الأرضية فهي ترى الإنسان حامل الروح الإلهية ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴿

تاج كرمنا على رأسك

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 والفلاسفة والمفكرين؟ يقول النائيني: هل كان النزاع بين موسى وفرعون بسبب عدم تسليم الأخير لله تعالى أو كان لأجل أن فرعون قد تجبر وأرهب الناس، وصادر حريتهم واستهتر بكرامتهم ﴿فَأَسْحَفَتْ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ﴾؟ وعليه، الإنسان مهما كانت عقيدته، له كرامة ذاتية لا يمكن مصادرتها.

تقول المادة ٢٣ من الدستور الإيراني: (العقائد مصانة ولا يجوز التعرض لها، ولا يمكن مؤاخذه 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»^(٤) 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 الإخاء».

٤ - الحقوق الطبيعية للإنسان

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

١- ٤ - حق الحياة

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

وبذلك لم يسمح لأيّ كان التعرض لحياة الآخرين ومصادرتها، بحيث قرّن من قتل نفساً بمن قتل الناس جميعاً، فقال في كتابه العزيز: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة: ٣٢). كما منع الإسلام مصادرة المرء حياة نفسه بالانتحار، فقال سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (النساء: ٢٩) وهذا الحق محفوظ للإنسان في جميع مراحل حياته، بدءاً بمرحلة الجنين وانتهاءً بالمشييب. فقد أمر الإسلام الرجل أن يستمر في الإنفاق على المرأة التي طلقها في حال الحمل، لأن حق الجنين الذي تحمله محفوظ إسلامياً، ولتضعه المرأة على أفضل حال ممكن، ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَى حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق: ٦).

وقد أمر الإمام علي عليه السلام مالك الأشرق قائلاً له: «إياك والدماء وسفكها بغير حلها... فلا تقوّن سلطانك بسفك دم حرام... فإنه ليس شيء أدعى لنقمة ولا أعظم لتبعة ولا أحرى بزوال نعمة وانقطاع مدة من سفك الدماء بغير حقها».

٢ - ٤ - 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 الانسان.

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

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

وتنص المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على ما يلي: «يولد جميع الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق، وهم قد وهبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء». وتنصّ المادة الثامنة عشرة على أنه: «يحق لكل إنسان

أن يتمتع بحرية الفكر والوجدان والدين، ومنها حقه في اعتناق المذهب والعقيدة التي يرغبها، كما أن له الحق في التظاهر بمذهبه أو عقيدته انفرادياً أو جماعياً، سراً أو علناً، عن طريق العبادات وممارسة 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 وتلقيها وإذاعتها بأي وسيلة كانت، دون التقيد بالحدود الجغرافية».

وقد عد الشيخ مطهري الحرية بأنها حق فطري مُسَلَّمٌ به، وقال بهذا الصدد: «إن الحرية عنصر حياتي وتكاملي هام، وهي حاجة ضرورية للكائن الحي، كما أن إقرار الحرية الاجتماعية وصيانتها كان أحد أبرز أهداف الأنبياء، فقد عملوا جاهدين على تخليص الناس من مختلف العبوديات الاجتماعية»^(٥)، ويقول في موضع آخر: «ومن وجهة نظر الإسلام فإن الحرية والديموقراطية 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...»^(٦).

وهناك 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 حراً في الإعلان عن معتقده، فإن شاء أعلن وإن شاء سكت. يقول الإمام علي عليه السلام لملك الأشتر في عهده المشهور: «وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم، ولا تكونن عليهم سبعا ضارياً تغتم أكلمهم، فانهم صنفان: إما أخ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق»^(٧).

والقرآن الكريم يحرص بشكل كبير على مراعاة حقوق الناس المتمثلة في

حريتهم في اختيار العقيدة. تقول الآية الكريمة بهذا الصدد: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ أي أن الدين ليس أمراً يجبر المرء على قبوله والتمسك به، وكان هذه الآية توجه دعوة لاحترام معتقدات الآخرين ومجاراتهم 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 تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (العنكبوت: ٤٦).

وفي موضع آخر يدعو القرآن الكريم لحوار قائم على أساس الحكمة والموعظة الحسنة: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ ويفسر الراغب الإصفهاني الحكمة بأنها: (إصابة الحق بالعلم والعقل).

٣ - ٤ - مستثنيات حق الحياة

بعد أن علمنا بأن الحياة والحرية من الحقوق الطبيعية والمسلم بثبوتها للإنسان، لا بد أن نقف عند الحالات التي يسمح الإسلام عند وجودها بمصادرة حياة الإنسان، فيا ترى، ما هي هذه الحالات والظروف التي إذا ما توفرت لزم قتل الإنسان؟ لقد تقدم قبل قليل أن الأصل لدى الإسلام هو حماية حياة الإنسان وصيانتها وحرمة القتل بأي شكل من الأشكال: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ و﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ و﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾. وهذه الآية صريحة بتحريم القتل بكافة 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 ولياء الدم ثلاث خيارات: إما القصاص، أو التجاوز عن القصاص وطلب الفدية، أو التجاوز عن القصاص والفدية معاً. والملفت للنظر هنا، أن الإسلام بعد تشريعه مسألة القصاص ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾ يأتي ليقول: ﴿فَمَنْ عَنِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأَنْبِئْهُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّءْ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾، أي إنه يقدم خياراً - إلى جانب القصاص - أخلاقياً وعاطفياً وهو اعتبار القاتل أخاً، فإذا ما عفوت عنه فإنك سوف تلبي نداء الرب وتتمظهر بمظهر 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 جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا 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 وبلوغ»، وبعبارة أوضح: هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر. والآيات التي ورد فيها هذا المصطلح هي:

١- ﴿ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ - فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَلُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ 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 وتوريطهم بالكفر، ليتسنى لها إجهاض المشروع الإسلامي، كما جاء في صدر الآية: ﴿ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يَقْتُلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُم عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ ﴾، فيتضح أن المراد من الارتداد في هذه الآية هو التخلي عن جانب الإسلام والتحول إلى جانب الكفر، وليس بغريب 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 تنتظرهم أقسى العقوبات، لأنهم يفشون 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 لمن أراد إصدار فتوى مطلقة ضد كافة المرتدين معتمداً على هذا الحديث النبوي، فقد ورد في الحديث الآخر التمييز بين المرتد الكافر والمرتد الحربي، فالأول 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 يحالفه النصر على المشركين لم يكن يهتم بقتل الأسرى، وإنما كان يمنّ عليهم أو يفاديهم بما لا يأخذه منهم أو بأسرى من المسلمين يُطلقون لهم، وأمّا المرتد فكان يخيره بين الإسلام والقتل^(٨). 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 مَنْ رَدَّدَ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾.

ويعتقد العلامة الطباطبائي «بأن السير الإجمالي في هذه الآية يوجب التوقف في اتصال هذه الآيات بما قبلها، وكذا في اتصال ما بعدها» والتي تشدد وتحرص على أن لا يكون للكافرين ولاية على المسلمين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَوْلِيَاءَ﴾، والمراد من ولاية الكفار هذه؛ هي ردة شاملة تعم المجتمع الإسلامي بأسره وتطفئ نور الدين فيه، وأكثر من يكون عرضة لهذه الردة هم المسلمون حديثي العهد بالإسلام، مما يؤدي إلى انهيار تدريجي للدولة الإسلامية التي عمل رسول الله ﷺ جاهداً في تشييد صرحها، وكان هذا الأمر كثيراً ما يقلق النبي ﷺ.

وبهذا نفهم أن هذه الآية: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ كانت بصدد طمأنه وتبديد قلقه إزاء المجاميع المرتدة أو التي قد تتعرض للارتداد، فإن الله سوف يستبدل قوماً غيرهم ولا يضره شيئاً.

ونتيجة القول أن المراد من الارتداد هنا هو تعريض الجانب الإسلامي للخطر من

خلال الالتحاق بجبهة الكفار وتقويتها.

ثم يعقب الله تبارك وتعالى على الآيات السابقة بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلِبَاسًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُفْرَكُمْ 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 متيقناً بصحة كل مكوناتها، وبعبارة أخرى فقد إيمانه بكثير من الثوابت الدينية التي كان يُسلم بصحتها ويستيقن بحقيقتها، فمثل هذا الشخص هل ينطبق عليه تعريف المرتد؟ وإن كان كذلك فهل يحكم بارتداده ويتم إصدار حكم الإعدام بحقه؟

الجواب هو كلا، لأن تلاشى 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 باختياره». أي أن عنصر الاختيار مأخوذ في تعريف المرتد. إذن، فمن الضروري ومن المهم التمييز بين الارتداد الفكري والارتداد السياسي.

إن الفقهاء ذكروا أمرين يجب توفرهما في المرتد ليكون مرتداً، الأول إعلان الكفر، والثاني إنكار ضرورة من ضروريات الدين. وبالنظر إلى هذين الأمرين مضافاً لهما الآيات المتقدمة، هل يصح أن نرمي بالارتداد من كان بصدد البحث، ثم عشر على أمر أو بانث 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 الفتن وحياسة المؤامرات.

يقول ابن أعثم بهذا الصدد: إن البعض ارتد بعد وفاة النبي ﷺ ليدعي النبوة، والبعض الآخر منع الزكاة ليضيق الخناق على المسلمين، وينهك المجتمع الإسلامي اقتصادياً، وبعض رشح امرأة لمنصب النبوة...^(٩) إذن، فالارتداد في عهد النبي ﷺ والخليفة

● الإنسان، الدين، الارتداد

الأول لم يكن ارتداداً عقائدياً محضاً وإنما إلى جانب الارتداد العقائدي كان هناك تحريض وفتنة ونفاق. حيث وصل الأمر بطائفة من المرتدين أن تقوم بالالتفاف حول مسيلمة الكذاب مقرة له بالنبوة.

وفيما يتصل بحد الردة الموجب قتل المرتد، فإن كان الهدف من وراء الارتداد هو التحريض على الفتنة وابتغاء غايات سياسية، فسيكون القتل خارجاً عن دائرة الحدود وداخلاً ضمن دائرة التعزيرات التي تُعدّ من مهام الحاكم. كما نوه إلى ذلك المحقق الحلبي (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)^(١٠).

وربما كان السبب وراء دخول الارتداد باب 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 وتعهّد بكتابة الوحي، لكنه وبمرور الوقت أصبح لا يلتزم بما يُلقى إليه، وبالتالي راح يخون الوحي من خلال كتابة ما يلوح 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، لكنّه قتل خادمه ثم ارتد عن الإسلام، فقُتل أثناء فتح مكة. الأخرتان هما مقيس بن صبابة وسارة، كانتا أمّتين لعبد المطلب لكنهما خانتا المسلمين فحُكِم عليهما بالقتل^(١١).

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 بصدر 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 أمضاها الإسلام، فهو إنما أمضاها حرصاً منه ومراعاةً للمصالح الزمنية المترتبة على إمضاها في ذلك الحين.

وهذه الحقيقة تتجر على واقع الارتداد، فمن الضروري عند دراسة الأحكام الصادرة بحق المرتدين ودراسة واقع الارتداد بصورة عامة، ملاحظة الدوافع الكامنة خلف الارتداد، بل ملاحظة سائر الظروف والأجواء التي حصل فيها الارتداد ورافقت صدور الحكم عليه؛ فالتاريخ 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 طَآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَامِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَىٰ آلِ إِبْرَاهِيمَ لَعَلَّهُمْ يَتَّبِعُونَ﴾ (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 للتفكير والتدبر والتفكير.
- ٢- إن القرآن الكريم يحرص على حرية العقيدة وعدم الإكراه في اختيار الدين.
- ٣- يؤكد القرآن على الكرامة الذاتية للإنسان.
- ٤- حرمة قتل الإنسان إلا في موردين تقدم ذكرهما .
- ٥- إن قانون العدالة سار على النظام التكويني 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 وممارسة النفاق. فلا يمكنها أن تشكل سنة للحكم على المرتدين - عقائدياً فحسب - بالإعدام، وإنما يجب أن تكون أحكام الارتداد أحكاماً تعزيرية يمتلك الحاكم زمامها ويطبّقها مراعيّاً الظروف الزمانية والمكانية.

- (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 ومكوناتها: الفلسفة والفن والدين و...، ولمزيد من الاطلاع راجع: علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب. [المترجم].
- (٢) مبادئ ما بعد الطبيعي علوم نوبن «المبادئ الميتافيزيقية للعلوم الحديثة»: سروش، المقدمة: ١٥
- (٣) ابن هشام، السير النبوية، ٢، ١٢٦.
- (٤) نهج البلاغة، الكتاب: ٥٣.
- (٥) مطهري: آزادي معنوي «الحرية المعنوية»: ١٥.
- (٦) مطهري: بيرامون انقلاب إسلامي «حول الثورة الإسلامية»: ٦٥.
- (٧) مطهري: بيرامون انقلاب إسلامي «حول الثورة الإسلامية»: ٦٥.
- (٨) الأم، ٦: ١٥٦.
- (٩) صرامي، أحكام مرتد از ديداه إسلام «موقف الإسلام من ظاهرة الارتداد»: ١٢٩.
- (١٠) شرائع الإسلام: ٤، ١٤٧.
- (١١) صرامي، أحكام مرتد از ديداه إسلام «موقف الإسلام من ظاهرة الارتداد»: ١٢٩.

الردّة وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم

دراسة نقدية

أ. عماد الهاللي (*)

مقدمة

اقتضت إرادة الله تعالى في الوجود أن تكون الحرية من سمات الأمم الكريمة، التي تستطيع أن تعيش معها تحت ظلّ ثابت من الأمن على قرار مكين من الاطمئنان، تشيع من خلالها روح المسؤولية، ممّا يلزم من ذلك أن يُعيّن لكل واحد من أفرادها حدّاً لا يتجاوزه، وتُقرر له حقوق لا تعوقه عن استيفائها يد غالية^(١).

والحديث عن الحرية حديث هام وشائك في وقت واحد، هام لأنه يمس موضوعاً هو المحرك الأساس للأفراد والشعوب، وشائك لأنّ كل كلام في الحرية هو كلام في المجتمع والدين، ولئن كانت الحرية الفكرية هي أهم صور الحرية، فإنّ حرية الاعتقاد والحرية الدينية هي أهم جوانب الحرية الفكرية، وأشدّها حساسية.

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

أ - المرحلة المكية: ومدتها ثلاث عشرة سنة، وكان أسلوبها الواضح: الدعوة بالحوار والموعظة 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 متناقضة ومتباينة، وكأنه لا لحمّة بينها، لهذا السبب استخدمها بعض

(*) باحث في الحوزة العلمية، من العراق.

● الردّة وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، دراسة نقدية

الفقهاء والعلماء من المسلمين وكأنّها جُزُرٌ لا ترابط بينها. فالذي يصل منهم إلى إحدى هذه الجزر يحسب أنها منفصلة عن غيرها، فيعمل على استتباط الأحكام منها دون ما رابط مع غيرها من الجزر الأخرى في بحر النص الإسلامي الواسع، كيف لا، وبشكل خاص عندما يُسَخَّر على النص قدسيّة، فلا يمكنه بعدها أن يجادل فيه^(٣).

بدورنا، حسب أن كثيراً من النصوص التي تُسمّى بالمتشابهات، قد فقدت، بل ضاع عنها الربط المكاني والزمني وخصوصيّة الحدث، ممّا جعل أكثر فقهاء المسلمين يعتقدون أنها قوانين ثابتة تصلح لكل زمانٍ ومكانٍ وخاصة، ويلتبس الأمر أكثر لأنّ 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، ويتّضح الظن بالالتباس أكثر، إذا عُرف أنّ عصر تدوين الأحداث والسنة النبوية قد ابتدا بعد أكثر من مئة وخمسين سنة من حصولها؛ فإذا لم يكن النص المحكّم بغير حاجة لمعرفة الظرف لكي يصبح تفسيره أقرب إلى الصحة، فإنّ النص المتشابه هو بحاجة ماسّة إلى معرفة دقيقة بهذا الظرف.

وعلى الرغم من أن فقهاء المسلمين قد واجهوا حلّ هذه المشكلة على قاعدة الناسخ والمنسوخ، فإنهم وقعوا في كثير من الزلل في أكثر من وجه، ومن ذلك: أنهم لم يتفقوا تماماً على تحديد هذه القاعدة، بل إنهم تناقضوا فيها أيّما تناقض من جهة، وقد ثبتوا المتغيّر المرحلي على حساب تحريك الثابت القيمي من جهة أخرى. وكان هذا التغليب يحصل كما نحسب، بسبب من تسابق الفقهاء على احتلال مواقع العصبوية الشديدة، والمغلقة أحياناً، إلى تحميل 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.

إستناداً إلى هذه الملاحظات، وقع الفقه الإسلامي في مطبّات كثيرة حول تحديد مبدأ الردّة، تعريفاً وأصولاً وأحكاماً، كان ذلك يتم على الرغم من تسابق الفرق الإسلامية إلى إشهار سيف الردّة بشدّة وحدة على رقاب المنتسبين إلى صفوف إسلام الغير!!

من المواضع الخلافية التي لا تزال تحيرّ ذهن الفردي والجمعي قضية الردّة، وقد طُرِحَ 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 بعضاً من الثغرات التي لم يعطها بعضُ اهتماماً في سبيل الوصول إلى أقرب ما يمكن من السلامة في استنباط الأحكام حول مبدأ الردّة في الإسلام، لأنه -ويمكن اعتبار هذا المبدأ- محور حياة الإنسان، ومبنى حقوقه وملاك تصميماته على مستوى حفظ نفوس الناس وأعراضهم. لا سيما وأنه قد تجاوز موضوع الحرية الدينية المحليّة والإقليمية^(٣)...

المعنى اللغوي للارتداد

في معجم مقاييس اللغة: الرأ والذال، أصل واحد مطّرد منقاسى، وهو رجع الشيء. تقول: رددتُ الشيء أرده ردّاً، وسمّي المرتدُّ مرتدّاً لأنه ردّ نفسه إلى كفره^(٤). وفي مجمع البحرين: ردّ عليه الشيء: إذا لم يقبله. وأمّر ردّاً: أي مردود، والمردّد: من ارتد عن الإسلام إلى الكفر. والرّدّة بالكسر والتشديد: إسم من الارتداد^(٥). وفي المنجد: ارتدّ الشيء، ردهً، طلب ردهً عليه واسترجعه. وارتدّ على أثره أو عن طريقة. رجّع. وارتدّ عن دينه: حاد^(٦). وفي المفردات: الردّ: صرف الشيء بذاته أو بحالته من أحواله، يقال: رددته فارتدّ... فمن الرد بالذات قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا هُمْ عَلَيْهَا﴾ (الأنعام: ٢٨)، ومن الردّ إلى حالته كان عليها قوله: ﴿يُرَدُّوكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾ (آل عمران: ١٤٩) ... والارتداد والرّدّة: الرجوع في الطريق الذي جاء منه: لكن الرّدّة تختص بالكفر، والارتداد يُستعمل فيه وفي غيره^(٧).

الارتداد في الثقافة الفقهية السائدة

يقال: ارتدّ عن دينه، إذا كفر بعد إسلامه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يَقْتُلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُم عَن دِينِكُمْ﴾ أي الرجوع إلى الكفر بعد الإسلام. وشرعاً: أسباب الكفر: الكفر يكون عزمًا، أو قولاً أو فعلاً، أو استهزاء كان ذلك، أو عناداً، أو اعتقاداً، كنفى

● الردّة وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، دراسة نقدية

وجود الله تعالى، أو نفي نبي أو تكذيبه، أو جحد أمر مجمع عليه معلوم في الدين ضرورة بلا عذر، أو تردد في كفر، أو إلقاء مصحف بقاذورة، أو سجود لمخلوق. وبعض عرفه بـ (الكفر بعد الإسلام) باعتبار أن الإسلام هو الأصل الذي فطر عليه الإنسان. فكان المرتد صرف نفسه عمًا فطر عليه، أو ردّ هذا الأصل ورجع عنه ولم يقبله^(٨). إلا أن أبا الصلاح الحلبي (٤٤٧هـ) فصل في تعريفه للإرتداد وزاد عليه أموراً أخرى، فقال: «الردّة: إظهار شعار الكفر بعد الإيمان بما يكون معه منكر نبوة النبي ﷺ أو بشيء من معلوم دينه كالصلاة والزكاة والزنا وشرب الخمر»^(٩).

فالردة استخفاف بالدين، وتمهيد الطريق للانسلال من المجتمع الإسلامي، وتمردٌ على العبادات والتقاليد، والشرائع والقوانين...، فالإرتداد يرادف جريمة الخيانة العظمى. وبالتالي فمقاومته تعتبر واجباً مقدساً^(١٠)؛ فالمرتد كل من أتى كبيرةً من الكبائر، أو ترك شيئاً من الفروض المنصوصة، على الإستحلال لذلك، فهو كافر مرتد^(١١). وقال بعض بأن الردة في الشريعة الإسلامية هي الرجوع عن الإسلام إلى دين آخر^(١٢).

أقسام المرتد في الفقه الإسلامي

المعروف بين فقهاء الإمامية أنّ المرتد على نوعين: **فطري**: وهو الذي وُلد على الإسلام، ثم كفر بعد ذلك. **ملي**: وهو الذي لم يولد على الإسلام، فأسلم ثم ارتد عن إسلامه^(١٣).

وحكم الأول القتل ولا يستتاب، وقيل لا تقبل منه التوبة، وتبين عنه زوجته وتلزمها العدة، ويصير ماله ميراثاً لورثته المسلمين، إلى غير ذلك من الأحكام. أما الثاني (المرتد الملي) فيُستتاب ويُمهّل ثلاثة أيام أو أكثر، وتقبل منه التوبة إذا تاب، وإلا قُتل على كل حال^(١٤). أما المرأة فقد أجمعوا قولاً واحداً على أنها إذا ارتدت لا تُقتل بحال، وإن كان ارتدادها عن فطرة أو عن ملة. وإذا تابت تُقبل توبتها ويُخلى سبيلها، فإذا بقيت مصرّة على الإرتداد تخلد في السجن مع الأشغال الشاقة، ويضيق عليها في المأكل والمشرب والملبس وتُضرب أوقات الصلاة^(١٥).

أما عند فقهاء أهل السنة، فالمشهور عدم التفريق بين المرتد الفطري والمرتد الملي،

فيمهل الجميع ثلاثة أيام. نعم، منهم من لم يعتبر الإمهال ولكنه يرى اعتبار عرض الإسلام عليه ثم القتل إن لم يقبله^(١٦).

وفي الآونة الأخيرة حاول بعض الفقهاء أن يخفف من شدة وصرامة فتوى قتل المرتد، فأعطاهم مرونة وليناً أكثر، مثل الشيخ يوسف القرضاوي يقول: «إنَّ المرتد المصر على رده محكوم عليه بالإعدام الأدبي من الجماعة المسلمة، فهو محروم من ولائها وحبها ومعاونتها، فالله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّكُمْ فَبَرِّئْنَا مِنْكُمْ وَاللَّهُ سَمِيحٌ عَلِيمٌ﴾ (المائدة: ٥١)، وهذا أشد من القتل الحسي - الجسدي - عند ذوي العقول والضمائر من الناس»^(١٧).

الإسلام وحرية الاعتقاد

إذا كانت المشكلة الفكرية والثقافية هما المحور الأهم في التحدي الحضاري الذي يواجه المسلمين، فإنَّ تحديد موقف الإسلام من الحرية الفكرية، وحرية الاعتقاد بالذات، هو المنطلق والأساس لمواجهة هذا الجانب من التحدي، فارتأينا قبل الدخول في البحث أن نقدم لمحة 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 - وتتبع من كثرة استعمالها في ميادين متنوعة، تشمل مختلف العلوم الاجتماعية والسياسية والفلسفية^(١٨). وقد عرّف الموسوعة العربية العالمية الحرية بأنها: «الحالة التي يستطيع فيها الأفراد أن يختاروا ويقرروا ويفعلوا بوحى من إرادتهم، دونما أية ضغوط من أي نوع عليهم»^(١٩).

ويمكن استخلاص أربعة معانٍ أساسية متميزة للحرية:

١ - معنى خلقي: 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^(٢٠).

من خلال هذه المقاربات لمفهوم الحرية، نلاحظ أنها كانت تركز على عنصر الإنسانية كأساس فطري للحرية، ومن خلال هذا التلازم بين الإنسانية والحرية خلصت

● الردّة وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، دراسة نقدية

الموسوعة الإسلامية الميسرة إلى تعريفها بأنها: «القدرة على الاختيار بين الممكنات بما يحقق إنسانيته»^(٢١).

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^(٢٢).

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

جاء هذا البحث من المنطلق القرآني لتصور الوحدة الموضوعية فيه، واشتماله على تقرير الأصول والمقاصد التي بُني عليها الإسلام، لذا فإن هذا لا يحمل دلالة بخصوص السنة من حيث حجيتها وتأصيلها للأحكام، مع ملاحظة أنّ السنة لا تأتي بما 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 إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٣).

وقد تعددت الآراء في سبب النزول، ونجملها فيما يلي:

الأول: رأي ابن عباس وسعيد بن جبير والشعبي، أنها نزلت في رجل من الأنصار، أو في قوم منهم كان لهم أولاد قد هودّوهم أو نصرّوهم، فلما جاء الإسلام أرادوا إكراههم عليه فنهاهم الله عن ذلك، حتى يكونوا هم الذين يختارون الدخول في الإسلام^(٢٣).

الثاني: رأي مجاهد والحسن، أنها نزلت في استرضاع بعض الأنصار أولادهم في بني النضير^(٢٤).

الثالث: رأي السدي ومسروق، أنها نزلت في رجل من الأنصار من بني عوف^(٢٥).

الرابع: رأي آخر لمجاهد، أنها نزلت في رجل من الأنصار، كان له غلام أسود يُقال

له: (صُبْع)، وكان يُكرهه على الإسلام^(٢٦).

الخامس: رأى أنس، أنها نزلت فيمن قال له الرسول: «أسلم»، فقال: أجدني كارهاً^(٢٧).

هذه أقوال بعض المفسرين في سبب نزول الآية، ولم نتعرض لنقد أسانيد 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 بأن من حق العاقل أن لا يحتاج إلى التكليف والإلزام، بل يختار الدين الحق من غير تردد، فبين قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ طريق المؤمنين وهم يحملون تصورهم الاعتقادي والإيماني إلى غيرهم عن طريق الدعوة^(٢٨). وإذا كانت آية الكرسي في تنزيه الله تعالى فإن آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ في تنزيه الإنسان من الاضطهاد والاستعباد والخضوع لغير الله^(٢٩).

هذا، وقد سبق آية الكرسي ذكر اختلاف الأمم، وأنه لو شاء الله لأكرههم على الدين، ثم بين تعالى دين الحق والتوحيد، وعقبه بأن الحق قد ظهر وأن العبد قد خُير فلا إكراه^(٣٠).

هذه الآية تترك الحرية في اختيار الدين، ولا ترى إكراههم 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 حراً مختاراً فإن دينه يُراد منه، لن يخسر بفقدانه شيئاً، بل الخسارة في بقاءه ملحداً به في الباطن، وهو في الظاهر يدعي الإيمان^(٣١). والآية بيان لما قد يتبادر في الآية ٢٤٤ من سورة البقرة: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ إذ يبدو للسامع أن القتال لأجل دخول العدو في الإسلام، فبين في هذه الآية أنه لا إكراه على الدخول في الإسلام^(٣٢).

والإكراه لغة: إلزام الغير فعلاً لا يرى فيه خيراً يحمله عليه، أو هو الإكراه على الفعل من غير رضی، أو الحمل على فعل مكروه، ويكون بتخويف فعل ما هو أشد كراهية من الفعل المدعو إليه^(٣٣). والإكراه لا يقف عند حد الضغط المادي، فقد يكون معنوياً من خلال استغلال ظروف سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية^(٣٤).

● الردّة وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، دراسة نقدية

والدين لغة: بمعنى الجزاء، إذ أصله من دان بمعنى خضع، ويغلب استعماله فيما يعتقدّه الإنسان ويعمل به. والمعنى الأخير هو المقصود من الآية بقريته قوله: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ فيطلق الدين على الملة والمعتقد، كما يطلق على الإيمان والكفر^(٣٥)، 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 حكماً دينياً بنفي الإكراه في الدين والاعتقاد، وإن لم تكن صيغة إنشائية، يشهد لذلك ما عقبه من قوله: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^(٣٦).

٢- آية استنكار الإكراه، بناء وجودي لظاهرة الإيمان

النص الثاني: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى 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 ترويي فيه الإقناع المشوب بالعتاب^(٣٧)، وكان في نزول هذه الآية تسلية للنبي 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^(٣٨).

يقرر الله سبحانه في هذه الآية متعلق مشيئته بإيمان الناس، وأنه مرتبط بإرادتهم ولذلك خلقهم أحراراً غير مجبرين، ولو أراد إجبارهم عليه لخلقهم طائعين كالملائكة لا استعداد عندهم لغير الإيمان، لكن الله لم يشأ ذلك لأنه يناه في الحكمة التي بُني عليها أساس التكوين والتشريع في ابتلاء الناس وتركهم أحراراً في اختيارهم^(٣٩). وإذا كان الأمر كذلك؛ فلا ينبغي لك (يا محمد) أن تجتهد في طلب إيمانهم حتى تكون كأنك تكرههم عليه؛ لأنك لا تقدر على إجبارهم وإجبارهم على الإيمان، إذ الإيمان الذي تريده منهم هو ما كان عن حسن اختيار لا ما كان عن إكراه أو إجبار^(٤٠).

والهمزة في قوله: «أفأنت» للإنكار، فنزل النبي - لحرصه على إيمان قومه - منزلة

من يحاول إكراههم على الإيمان حتى رتب على ذلك التنزيل إنكاره عليه^(٤١)، وتقديم الضمير على الفعل للدلالة على أن خلاف المشيئة مستحيل^(٤٢)، والإنكار مرتبط بما هو خلاف المشيئة حسبما يثبت عن حرف الامتناع، والفاء للعطف على مقدر ينسحب عليه الكلام، كأنه قيل: ربك لا يشاء ذلك؛ فأنت تكرههم^(٤٣).

ويتضح من الآية أنها تدل على ما دلّت عليه آية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، وتزيد عليها هنا بعلة أخرى لعدم الإكراه في الدين وهي: إرادة الله أن يكون الناس مختلفين، وهذا يؤكد عدم نسخ منع الإكراه في الدين، باعتبار أن هذه العلة لا تقبل النسخ. إذن الإسلام لا يُكره أحداً على الدخول فيه، ولا على الخروج من دينه إلى دين ما، لأن الإيمان المعتمد به هو ما كان عن اختيار وإقناع^(٤٤).

٣- آية استنكار الإلزام مع الكراهة

﴿قَالَ يَقَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى يَدَيْكُمْ مِنْ رَبِّي وَهَاتِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِي فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنْزِلْ كُتُوبَكُمْ وَأَنْتُمْ لَهَا كَاهُونَ﴾ (هود: ٢٨).

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^(٤٥). والاستفهام في قوله «أنزلكموها» إنكاري، أي ما كان لنا ذلك؛ لأن الله نهى عن الإكراه في الدين^(٤٦). والملاحظ من تتبع التفاسير أن هذه هي الآية الوحيدة من الآيات الدالة على حرية الاعتقاد لم يُدع فيها النسخ...^(٤٧).

٤- آية التخيير بين الإيمان والكفر

قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾ (الكهف: ٢٩).

تأتي هذه الآية معطوفة على قوله: ﴿وَأْتَلْ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ﴾ ضمن تعداد مهام الرسول تجاه مواقف الكفار المعاندين، فتعطي الرسول مزيداً من الطمأنينة للمبدأ

● الردّة وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، دراسة نقدية

والعزّة به، وترشده على دينه (كفره) حراً مختاراً، لن يخسر بفقدانه شيئاً، بل الخسارة في بقاءه على دينه (كفره)^(٤٨). فليس ينفعنا إيمان المؤمن ولا يضرتنا كفر الكافر.

٥- آية إطلاق عبادة غير الله

قال سبحانه: ﴿قُلْ اللَّهُ أَغْبَدُ مَخْلِصًا لِلدِّينِ فَأَعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ﴾ (الزمر: ١٤ - ١٥).

تأتي هذه الآية في سياق الحديث عن حوار الرسول مع قومه، وتحديد موقفه من الإله الذي يستحق العبادة، ليبين لهم أنه لا يُعبد إلاّ الله وحده، أمّا هم فليعبدوا ما شاءوا من دونه من أصنام و غيرها، وبيّن لهم عاقبة المصير الذي يختارونه من سبيل^(٤٩). ويفيد الأمر: «فاعبدوا» معنى التخلية أو التسوية، وهي هنا كناية عن قلة الاكتراث بفعل المخاطب، وأنّ الله غير مبالٍ به وأنه لا يضره عبادة غيره^(٥٠).

٦- سورة الكافرون وإعلان الثنائية

﴿قُلْ يَتَّيِبُهَا الْكَافِرُونَ ۝١ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ۝٣ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا

عَبَدْتُمْ ۝٤ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ۝٥ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: ١ - ٦).

إنّ توحيد العقائد والمذاهب والأديان مستحيل. ومن الخير الاعتراف بتعدد المشارب والنزعات، ومواجهة ذلك بالحكمة والوعي. وقد أجمع المحققون على أنّ الإسلام ما يقاتل إلاّ منعاً للفتنة ورداً للعدوان. وكل قتال للإكراه على عقيدة، فهو من نزغ الشيطان وجبروت السلاطين، ولا نتيجة له إلاّ المزيد من الأحقاد... فلنعترف بتعدد الأديان، ولنعد للجدال الحسن والحوار الهادئ أن يمتد وتُعقد مجالسه^(٥١). وإذا كنا نريد أن نتكلم عن عقوبة المرتد (وحرية الاعتقاد) في الإسلام، تواجهنا أكثر من إشكالية، ومنها إشكالية الجبر والاختيار^(٥٢).

الردّة في القرآن

لم يتعرض معظم المفسرين لربط الردّة بآيات حرية الاعتقاد إلاّ نادراً، ولم يحصل هذا النادر إلاّ في آية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ فنجد إشارة عند الطبري بتوجيه القول بتخصيص آية «لا إكراه في الدين»، حيث استدل على التخصيص بإكراه المرتد عن

دينه^(٥٣)، كما نجد إشارة محتملة عند ابن حبان في تفسيره، حيث يقول: «وقيل: لا يكره على الإسلام من خرج إلى غيره»^(٥٤).

ونعرض فيما يلي، الآيات التي ورد فيها لفظ الردّة أو ما يدلُّ على معناها، واليكم

هذه الآيات:

١- ﴿وَدَكَ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا﴾ (البقرة:

١٠٩).

٢- ﴿يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْهَرَمِ الْقَرَامِ وَقَالَ فِيهِ قُلْ قَاتَلُ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْقَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقْتَلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَمَا كَانَ مِنكُمْ عَلَى شَيْءٍ﴾ (البقرة: ٢١٧).

٣- ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ

فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ١٤٩).

٤- ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تُطِيعُوا فِرْقَانِ مِنَ الَّذِينَ أَوْفُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾

(آل عمران / ١٠٠).

٥- ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُمْ﴾ (المائدة:

٥٤).

٦- ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا عَلَىٰ آدَمَ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّا لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانَ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَىٰ

لَهُمْ﴾ (محمد: ٢٥).

وجاء التعبير القرآني عن الردّة بأسلوب آخر، كالكفر بعد الإيمان أو التحريض

عليه^(٥٥).

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

● الردّة وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، دراسة نقدية

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 وعضواً في كل جماعة مسلمة، كما كان المسيحي كذلك في المجتمع المسيحي والجماعات المسيحية، وكانت الأقليات الدينية في كل جماعة تتمتع بحماية الأغلبية^(٥٦).

في هذا المفهوم، فإن الخروج من الدين يقارب معنى اقتراح جريمة الخيانة، لأن الشخص حين يترك دينه إنما ينضم إلى دين الأعداء، وهو دولتهم^(٥٧).

وقفات تحليلية لنصوص الردّة في الكتاب

١ - ردّة المؤمنين عن دينهم هدف أساس للكفار وأهل الكتاب، وتعبّر عن ذلك حالة الأمانة المبنية على الحسد.

٢ - ردّ 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 معلومٌ في المجتمع، وقد تحدّث القرآن عنهم وعن مصيرهم، واستثنى الذين يتوبون، ويبيّن أن منهم طائفة يستمرون على الكفر ويزدادون كفراً.

٤ - تمثل موقف القرآن من الردّة والكفر بعد الإيمان بما يلي:

أ - أمر المؤمنين بالعفو والصفح عقب بيان رغبة أهل الكتاب ردّ المؤمنين عن دينهم، وإرشاد الرسول إلى عدم المبالاة بمحاولة طائفة من أهل الكتاب تشكيك المؤمنين عن طريق الردّة، وذلك بأمر الرسول بيان أن الهدى هدى الله، وأنّ الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء.

ب - إرشاد المؤمنين إلى البعد عن طاعة وموالات الكافرين والمنافقين، وتهديد المؤمنين باستبدالهم بخير منهم في حال ردّتهم عن دينهم.

ج - بيان جزاء المرتدين عن الدين والكافرين بعد الإيمان، والمتمثل بحبط العمل في الدنيا والآخرة، واستبعاد الهداية عنهم باعتبارهم من الظالمين.

د - الترغيب بالتوبة من الردّة.

هـ - رفع الغضب والعذاب عن من يكفر بعد إيمانه مكرهاً ما دام قلبه مطمئناً بالإيمان.

ونلاحظ من خلال الأسس التي استخلصناها من الآيات أنها لم تنص على عقوبة دنيوية مادية جزاءً للردة والكفر بعد الإيمان، وهذا ينسجم مع ما قدمناه من عموم قول القرآن: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^(٥٨).

نظرية قتل المرتد، وقفة نقدية مع المستند القرآني

استشهد كثير من الفقهاء والمفسرين ببعض آيات الارتداد عند بحثهم في هذا 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 يَزَالُونَ يَقْبَلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُم عَن 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 الذِّينَكَ أَرْتَدُوا عَلٰىٰ أَدْبُرِهِمْ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُمُ الْهُدٰى الشَّيْطٰنُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَّ لَهُمْ﴾، هذا التوبيخ والإنكار على المرتدين مقيد بكونهم «تبين لهم الهدى» وتعرفوا على حقيقة الإسلام، وتوضح لهم صحة سبيله، وبعبارة أخرى قد قامت الحجة عليهم. وهذا القيد وإن لم يرد في مقام بيان الحكم الفقهي والقانوني للمرتد، إلا أن هذا الإنكار والوعيد القرآني للمرتد المذكور مع هذا القيد يمكن أن يساعد على فهم خصوصيات الحكم عند استتباطه من مصادره الشرعية^(٥٩).

واستدل ابن عاشور في تفسيره على عقوبة القتل للمرتد من القرآن فقال: «وقد أشار العطف في قوله: «فيمت»^(٦٠) بالفاء المفيدة للتعقيب إلى أن الموت يعقب الارتداد، وقد علم كلُّ أحد أن معظم المرتدين لا تحضر آجالهم عقب الارتداد، فيلم السامع حينئذ أن المرتد يعاقب بالموت عقوبة شرعية، فتكون الآية بها دليلاً على وجوب قتل المرتد»^(٦١).

وقد استدلت بعض الآيات نفسها قائلًا: والآية ساكنة عن مسألة قبول التوبة الظاهرية

● الردة وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، دراسة نقدية

وعدمها، فالآيات الشريفة ذكرت العذاب الأخروي الذي ينتظر المرتد عن دينه، واستثنت التائبين، ولكنها لم تذكر العذاب والعقوبات الدنيوية، فلم يُستثنَ التائبون منها^(٦٢).
ونجد عند التأمل في هذا الاستدلال أنه غير دقيق:

أولاً: 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 فضّ كتاب النبي، وقد أمره فيه أن يتحرّك نحو أطراف مكة، لكن من دون أن يجبر مَنْ معه على أداء هذه المهمة، بل من شاء تحرّك معه، ومن لم يرغب قفل راجعاً، أعلن عبدالله لأفراد سرّيته أنّ من وطن نفسه على الشهادة فليمض معه، فتبعه أفراد سرّيته ولم يتخلف منهم سوى سعد بن أبي وقاص، وربيعه، اللذان اختارا الرجوع من بين المجموع^(٦٣).

يقول السيوطي في الدر المنثور: «عندما التقى عبدالله بن جحش بسرّيته قاتله المشركون فهاجم القافلة وخرج من المعركة بقدر محدود من الغنائم، وأسيران عاد بهما إلى المدينة، وقد كان ذلك في الشهر الحرام، الأمر الذي أثار المشركين الذين بدأوا بطعن المسلمين بأنهم انتهكوا حرمة الشهر الحرام، وعندها سأل المسلمون النبي عن القتال في هذا الشهر، فنزلت الآية الكريمة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمِ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقِنُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَمَا لِي بِهِ مِنْ عَمَلٍ إِنَّهُ يَرْدُّكُمْ عَن دِينِكُمْ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٢١٧).

بالالتفات إلى شأن نزول الآية حيث دار القتال في الشهر الحرام، من دون إذن النبي، يظهر أن العائدان وإن عادا، إلا أنه ليس من الثابت أن ذيل الآية الذي يتحدث عن الارتداد يرتبط بعودة هذين الصحابييين وتركهما للجهاد، ومردّ ذلك أن عبدالله بن جحش خير مَنْ معه بين الرجوع إلى المدينة، والمسير معه بأمر رسول الله، كما جاء ذلك، فاختارت جماعة المسير معه في حين قرّر الصحابييان العودة. أجل إن هدف المشركين من حربهم للمسلمين هو ردّ المسلمين عن دينهم، وقد جاءت الآية تذبّ هذا الارتداد من أيّ طريق حصل. ومع ذلك فليس للآية ظهور في الارتداد الذي يكون منشؤه ترك الجهاد، حتى مع الأخذ بنظر الاعتبار شأن نزولها^(٦٤).

وهذه الأمثلة وغيرها كثير، 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، والملاحظ أن آيات القرآن، تكتفي بالتهديد بعذاب الآخرة، ولا تثبت عقوبة دنيوية للمرتد، ولا صلة لها بالارتداد الفكري والعقدي^(٦٥).

ثانياً: حمل الآية على المجاز من غير ضرورة، حيث رأى - ابن عاشور وغيره - أن التعقيب بالفاء لا يمكن أن يكون حقيقة بدليل الواقع، فحملة 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 دائماً، وإنما يذهب كثير من اللغويين والأصوليين إلى أنها تأتي بمعنى (ثم) للترتيب والترقي نحو: ﴿ **وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ** ﴿٤﴾ **فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ** ﴿٥﴾ (الأعلى: ٤ - ٥).

ب - على مذهب القائلين بأن الفاء تفيد التعقيب دائماً بدون تراخ، فإنهم يرون أن التعقيب يكون بسحب المعقب به، أي أن الفاصل الزمني الذي لابد منه بين المتعاقبين بحكم العرف أو السنة الإلهية لا يعدّ تراخياً يחדش في معنى التعقيب، ولهذا يرى هؤلاء في مثل هذه الآية: ﴿ **الْقُرْآنَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ** ﴾ أن التعقيب بالاخضرار حاصل، لكن ضمن السنة في نمو الزرع بين نزول المطر و اخضراره^(٦٦). إذن فلسنا بحاجة إلى اللجوء إلى المجاز، إذ الحقيقة ممكنة على اختلاف الأقوال في الفاء:

١ - إمّا بحملها على إفادة الترتيب فقط.

٢ - أو اعتبارها بمعنى (ثم) في إفادة الترتيب والتراخي.

٣ - أو اعتبار أن التعقيب فيها بحسب سنة الموت المعتاد بعد الهرم وانتهاء الأجل، دون أي خروج على اللغة أو قواعد الأصول، لأن الاعتماد على الحقيقة ولا يُصار إلى المجاز إلا إذا استحالت^(٦٧).

الارتداد في حوار بين الفقيه والمثقف، المنتظري وسروش

عندما تقدم أحد الأخوة بالسؤال من سماحة الشيخ حسين علي المنتظري (فقيه)

● الردّة وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، دراسة نقدية

حول بعض الأحكام الفقهية من قبيل: الجهاد الابتدائي، الارتداد و... وأن هذه الأحكام ألا تدل على نوع من الخشونة الدينية؟ أجاب سماحته - إجمالاً - عن هذا السؤال (الارتداد)، وانطلق في تبريره للأحكام المذكورة من موقع إلفات النظر إلى اختلاف الفتاوى وقاعدة التزاحم في الأحكام الإسلامية، محاولاً سماحته إقناع القارئ بأن هذه الأحكام لا تدخل في إطار مفهوم الخشونة والعنف^(٦٨)، وبعد أن أجاب بهذا الجواب في مقالة خاصة، انبرى الدكتور عبدالكريم سرروش (مثقف) وطرح أسئلة أخرى بعنوان «الفقه في الميزان» من خلال رؤية أخرى إبستمولوجية (Epistemology).

ذكر الشيخ المنتظري في تبرير حكم قتل المرتد: «إن الإنسان المسلم العريق في الإسلام إذا ارتد علناً وأخذ يشكك في مقدسات الدين، فحالته 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، ممنوع بحكم العقل والشرع».

وناقشه سرروش بأنه يريد بهذا البيان أن يلفت نظر القارئ إلى أن التجاهر بالارتداد هو من نوع تضييع حقوق الناس، فبالاستعانة بهذا المفهوم المهم والجديد «حقوق الإنسان» يتصدى (الفقيه) لمواجهة الارتداد والدفاع عن حكمه الشرعي؛ ليجعله أمراً مقبولاً لدى العقلاء.

وهنا أولاً: ان التمثيل الذي ذكره الشيخ للمرتد في كلامه هذا غير سديد، ويضعف من قوة استدلاله على المطلوب، فعندما نشبه المرتد بالغدة السرطانية أو السنّ المسوس وأمثال ذلك، فإن هذا بإمكانه أن يعين الحكم الذي سوف تصدره على المرتد، والتمثيل كما يقول المناطقة غير حجة، لأننا بمجرد تغيير المثال سنحصل على حكم آخر ونتيجة أخرى. فلو شبهنا المجتمع الإسلامي بحديقة من أشجار العنب، ولكن كانت هناك شجرة رمان واحدة في هذه الحديقة، ففي هذه الصورة هل نحكم على المرتد بوجوب 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 تلغي حق الإنسان في اختيار العقيدة، وتتكرر 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 ويعتقوا الإسلام، فلماذا حرّم هذا الأمر على المسلمين أنفسهم؟ هل أن الكافر الذي اعتنق الإسلام يشبه الغدة السرطانية أم أنه فاز بالنجاة والسعادة الأبدية؟

ويجب الفقيه المنتظري 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 سرّوش بأن هذا الكلام ليس سوى تبرير لحكم قتل المرتد، من البعيد أن يرى الفقهاء ومنهم سماحة الشيخ في فتواهم هذه العلة لهذا الحكم وهو المحاربة، لا تغيير العقيدة والدين، وكذلك من البعيد أن يفتي الفقهاء بأنه إذا كان الارتداد يحكي عن مؤامرة سياسية فإنه يستوجب القتل والأفلا، إن الفقهاء بصورة عامة يرون أن عنوان الارتداد بذاته يستوجب حكم القتل بلا حاجة لضم عنوان آخر إليه.

ويعلق الفقيه بأن اهتمامنا بأمر الحق والحقيقة وترشيد مسار الإنسانية يستوجب التصدي للباطل وأهله، ومكافحة الأفكار المنحرفة وقلمها من جذورها في صورة الإمكان.

ويناقشه المثقف بأن هذا التبرير لقتل المرتد بدوره ضعيف أيضاً:

أولاً: إن نفس الارتداد في رأي الفقهاء يستوجب القتل، سواء أدى إلى اتساع رقعة

الباطل أم لا؟

ثانياً: يجب أن نتساءل عن حقيقة هذه المقولة: 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 مرتداً 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 التجرد الذهني والإنصاف الوجداني. والحق الآخر هو حفظ أرواح الناس وسمعتهم وشرفهم. والآخر من هذه الحقوق هو حفظ حريتهم 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 الراجحة في سياسة عالم اليوم.

ويقول المنقف: بالنسبة إلى قتل المرتد يرى الشيخ المنتظري 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 ومختلفة عن آراء أرباب السلطة.

الثاني: إن الاستفادة من هذا الحق لا تعني زوال حرمة ماله ونفسه وإهدار دمه. فهذان الأصلان من الأصول المقبولة والمعتبرة في العقلانية الجديدة.

وبتقدير إن الشيخ أشار تلويحاً في تبريره لحكم قتل المرتد إلى هذين الأصلين. فهو لم يذكر بصراحة أن مجرد تغيير العقيدة يكفي لإهدار دم الإنسان وسقوط حرمة وشخصيته، بل أراد أن يقول: إن الشخص المرتد بسبب إضراره بالآخرين هو بحكم الغدة السرطانية ويعتبر محارباً ومتآمراً 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، وأنهما كالشمس في رابعة النهار لجميع أفراد البشر؟ فإذا اعتقد المسلمون بأن لهم الحق في دعوة الآخرين إلى الإسلام، وأحياناً بوسيلة الجهاد الابتدائي، فالآخرون لهم مثل هذا الحق أيضاً. ألا يمكن القول بأن الأحكام الشرعية من قبيل الأحكام المتعلقة بالكفار والمرتدين متعلقة بمرحلة التأسيس، أي المرحلة التي كان يعيش الإسلام فيها حالة استثنائية وثورية، وما يلازم ذلك من تحديات صعبة، وأن مرحلة الاستقرار تتطلب حكماً واجتهاداً من نمط آخر؟ فلو كنا نتعامل مع الأحكام الشرعية من خلال هذه الرؤية، ألا يفضي ذلك إلى تحول كبير وأساسي في الأحكام الفقهية؟^(٦٩)

إذن، مسألة الردة تستحق إعادة النظر فيها في ضوء الكتاب والسنة، وأدلة تطبيق حد الردة ليست صريحة في وجوب القتل والإعدام. ولا مناص لنا من أن نقر بأن الأجواء التي توارثته بهذه الحدة لم تسمح بالمراجعة، لكونها أجواء مشحونة بالعداء الطائفي، وقد جرّ ذلك إلى شمول هذه العقوبة (الارتداد).

يقول الدكتور عبدالمجيد الشريف: «القرآن خلو من الإشارة ولو من بعيد إلى أي عقاب دنيوي يسلط على المرتد، وإثماً نصّ على جزاء أخروي ليس لأحد من البشر أن يتولاه. والغريب رغم ذلك أنّ عديد المسلمين، بمن فيهم المحسوبون على العلماء، يظنون أنه من الأوامر الدينية لمجرّد ورود حديث ضعيف في شأنه: «من بدل دينه فاقتلوه»، واستناداً إلى سلوك أبي بكر في قتاله لمن وُصفوا بـ «أهل الردة». والغريب كذلك أن تغلب مقتضيات الإجماع بحسب الأنماط القديمة على مبدأ الحرية الدينية الأساسي، الذي جاءت به الرسالة المحمديّة، والذي لا يحتمل أيّ شذوذ أو احتراز، فيخاف إن لم يُسلط على المرتد «حد» القتل أن يوهم ذلك ضعاف النفوس بأن الذي خرج عن الإسلام قد جرّبه، ورأى أنه غير صالح، فينسلخون منه مثله، ويقلّ بذلك عدد المسلمين! وكأنّ العبرة بظاهر الأعمال لا بالاعتناع والإيمان عن طواعية واختيار»^(٧٠). في حين لا نعرف في تاريخ صدر الإسلام واقعة شهدت إقامة حد الارتداد على إنسان^(٧١). وليس من الثابت أيضاً ادعاء ورود الردة في الحديث النبوي الشريف. ولنذكر أولاً بأن الحديث: «من بدل دينه فاقتلوه» هو

● الردّة وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، دراسة نقدية

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 إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ وكذلك: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ وأيضاً: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾ وأيضاً الآية الكريمة ٢٩ في سورة الكهف التي تقول: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^(٧٢).

ويقول الدكتور يوسف القرضاوي: «إن السنة لم يرد فيها حديث واحد عن عقوبة المرتد، بل عدد من الأحاديث عن عدد من أصحاب رسول الله»^(٧٣).

إذن لم يضع القرآن حداً لمن يرتد عن دينه، تاركاً حسابه على الله ﴿مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ...﴾ فهذا المرتد الذي يموت على ارتداده وهو كافر سيحبط الله عمله، ولم يأمر النبي بقتله، كما أن الآية تتحدث عن مرتد حي باقٍ على ارتداده دون أن يتعرض لمكروه، ناهيك عن القتل. والقتل في القرآن محرم تحريماً كاملاً، إلا في القصاص فقط^(٧٤).

بين الارتداد والنفاق، أزمة بناء الشخصية المزدوجة

يشبه ابن خلدون النفس الإنسانية بصحيفة بيضاء تتطبع بما يسبق إليها من عوائد المجتمع فيقول: «إن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى، كانت متهيئة بقبول مالها وعليها، وينطبع فيها من خير أو شر... ويقدر ما سبق إليها من أحد الخلقين تبعد عن الآخر»^(٧٥).

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 تخطيط الإسلام للحياة الدينية؟ فالخداع ومركب النقص^(٧٦) غير مرغوب في دين الإسلام، والله يأبى ذلك. كما أن من تمام حرية الإنسان في العقيدة أن له إذا اعتقد في شيء أن يرجع عن اعتقاده، فالإنسان - أياً كان معتقده - عاجز عن الإحاطة بالحق الكامل. لذلك يرى الدكتور محمد عمارة أن الآيات القرآنية تتحدث عن ردة النفاق والمنافقين، وأنها ردة ذاتية وسريّة غير معلنة، ولهذا السبب لم يتضمن النص القرآني عقوبة دنيوية للردة^(٧٧).

خاتمة واستخلاص

إنَّ ما قدّمناه في دراستنا لآية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ والآيات المؤصلة لحرية الاعتقاد، ولموضوع الردّة كما عرض له القرآن، يؤكد لنا عموم النهي عن الإكراه في الدين بما يشمل المرتد الذي يكفر بعد الإسلام. إذ لا يمكن لدين يرفع شعار (لا إكراه في الدين) مرّات عديدة ويقرر أن الله أمر نبيّه 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 يدعي أنه دين الرحمة، ولكنه مع ذلك يحكم بقتل أبناء المسلمين الذين شككوا 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 مرتدّاً، لأنه لم يقبل الإسلام ابتداءً من موقع التحقيق والاختيار الحر حتى يخرج منه كذلك. ولهذا السبب فارتداده لا يؤثر في اعتقاد الناس بالإسلام، بل على العكس من ذلك فإنَّ إعدامه قد يؤثر سلبياً 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^(٧٨).

وهنا سؤال يطرح نفسه: لِمَ فرضت العقوبة على المرتد، ولم تفرض على الكافر المشرك الأصليين، مع أن الجميع كفر، بحسب رأي المذاهب الإسلامية؟! وعلى فرض أننا أعلنّا أن كل مسلم يرجع عن دينه ويصبح مسيحياً أو بوذياً مثلاً فحكمه 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

● الردّة وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، دراسة نقدية

الإسلام قد اعتنقوا الدين الإسلامي عن وعي واختيار تام لا عن خوف من القتل أو تقليد أعمى للأبائ 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 الأنظار والآراء؟ فإذا لم يكن الأمر كذلك فلماذا نرى أن القرآن، لم يقبل بنفسه هذا المنهج وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩).

وعليه، فالردة في الإسلام لا توجب قتل المرتد، وإنما يترتب عليها حرام يقع فيه هذا الذي كفر، وهو اتجاه تدعمه الآيات القرآنية المؤصلة لحرية الاعتقاد، ويؤيد ما اتجهنا إليه الشرط الذي وافق عليه النبي في صلح الحديبية؛ من أنه إذا أسلم مشرك يعاد إلى قريش، وإذا ارتدّ مسلم لا يعاد إلى المسلمين^(٧٩).

الهوامش

- (١) الدكتور تيسير خميس العمر، حرية الاعتقاد في ظل الإسلام: ٣١، دار الفكر - دمشق، دار الفكر المعاصر - بيروت، ١٩٩٨م.
- (٢) للمزيد حول هذا الموضوع راجع: رشاد سلام، تطبيق الشريعة بين القبول والرفض: ٤٠ - ٤٦، سينا للنشر، القاهرة - مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت، ١٩٩٧م.
- (٣) انظر: محمد الطالب، الحرية الدينية حق من حقوق الإنسان أم قدر الإنسان: ٥٥، المنشور في مجلّة المجلة العربية لحقوق الإنسان، العدد الأول، السنة الأولى، تونس، ١٩٩٤م.
- (٤) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٢: ٣٨٦، تحقيق: عبدالسلام هارون، القاهرة. وجاء في الصحاح: رَدَدَ رَدَّهُ عن وجهه يَرُدُّه رَدًّا ومَرَدًّا: حَرَفَهُ. وَرَدَّ عَلَيْهِ الشَّيْءَ إِذَا لَمْ يَقْبَلْهُ، كَذَلِكَ إِذَا خَطَأَهُ وَالْإِرْتِدَادُ: الرَّجُوعُ، وَمِنْهُ الْمُرْتَدُّ. وَالرَّدَّةُ (بِالْكَسْرِ): مَصْدَرٌ قَوْلِكَ رَدَّهُ يَرُدُّهُ وَرَدَّةً. وَالرَّدَّةُ: الْإِسْمُ مِنَ الْإِرْتِدَادِ. الْجَوْهَرِيُّ، الصَّحَاحُ ٢: ٤٧٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧م.
- (٥) الطريحي، مجمع البحرين ٣: ٤٨، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٥م.
- (٦) الأب لويس، المنجد في اللغة والأعلام: ٢٥٤ - ٢٥٥، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٨م.
- (٧) الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ٣٤٨ - ٣٤٩، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ١٩٩٦م.
- (٨) ليث الحيدري، الارتداد وحقوق الإنسان: ١٨، دار الغدير، قم، ٢٠٠٠م.
- (٩) أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ٣١١، مكتبة أمير المؤمنين العامة، إصفهان، ١٤٠٣هـ.
- (١٠) انظر: ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير ٢: ٣٣٦، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م. وكذلك انظر له: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام: ١٧١، تونس، ١٩٦٤م.
- (١١) انظر: أصول العدل والتوحيد وكتاب العدل والتوحيد ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، القاسم الرسي ١: ١٥٤، تحقيق: محمد عمارة، دار الهلال، القاهرة ١٩٧١م.
- (١٢) انظر: تدوين السنة، إبراهيم فوزي: ٣٢٩، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ٢٠٠٢م.
- (١٣) انظر: الارتداد وحكمه من زاوية المرتكزات الاجتهادية، الشيخ محمد إبراهيم جناتي، مجلة الحياة الطبية، ص ١٥٧، بيروت، العدد التاسع، ٢٠٠٢م.
- (١٤) الارتداد وحقوق الإنسان، ليث الحيدري، ص ٢٠، دار الغدير، قم، ٢٠٠٠م.
- (١٥) انظر: فقه الإمام جعفر الصادق، محمد جواد مغنّية ٦: ٢٠٣، دار الجواد، بيروت، ١٩٨٢م.
- (١٦) انظر: موارد السجن في النصوص والفتاوى، نجم الدين الطبسي، ص ٢٣١، مكتب الاعلام الإسلامي،

قم ١٤١٦هـ.

(١٧) جريمة الردة... وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة، الدكتور يوسف القرضاوي، ص٣٦، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠١م.

(١٨) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير: الدكتور معن زيادة :١ :٢٠٥، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٦م.

(١٩) الموسوعة العربية العالمية ٩: ٢٩٨، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٩٦م.
(٢٠) انظر: مفهوم الحرية، عبدالله العروي، ص١٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ١٩٩٨م.

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

(٢٢) انظر في ذلك: الكليات في الفروق اللغوية، أبو البقاء الكفوي، ص١٥١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣م. المعجم الفلسفي، مراد وهبة، ص٣٥ - ٣٦، مصر ١٩٧٣م.

(٢٣) انظر: جامع البيان عن تأويل القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ٥: ٤٠٨ - ٤٠٩، تحقيق: محمود شاكر، دار المعارف، القاهرة.

(٢٤) انظر: جامع البيان عن تأويل القرآن، الطبري ٥: ٤٠٨ - ٤٠٩ (مصدر سابق). الجامع لأحكام القرآن، أبو عبدالله محمد بن أحمد القرطبي ٣: ٢٨٠، تصحيح: إبراهيم اطفيش، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٥م. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق الأندلسي الشهير بابن عطية ٢: ٢٨١، المغرب، ١٩٧٢م.

(٢٥) زاد المسير في علم التفسير، أبو الفرج جمال الدين، ابن الجوزي ١: ٣٠٥ (دون مكان وتاريخ)، أسباب التورل، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري: ٥٩، مصر، وبهامشه الناسخ والمنسوخ لأبي القاسم هبة الله بن سلامة «حدث أبو حميد بسنده عن ابن عباس قال: نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له: الحصين، كان له ابنان نصرانيان، وكان هو رجلاً مسلماً فقال للنبي: ألا أستكرهُما، فإنهما أيما إلا النصرانية؟ فأَنْزَلَ اللهُ فيه ذلك».

(٢٦) زاد المسير في علم التفسير، أبو الفرج ابن الجوزي ١: ٣٠٥. أسباب التورل، الواحدي النيسابوري: ٥٩.

(٢٧) البحر المحيط، ابن حيان ٢: ٢٨١، دار السعادة، مصر ١٣٢٨هـ.

(٢٨) 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.

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

- (٣٠) مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي ٢: ٣٠٦، دار الفكر - دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٥٧م.
- (٣١) أصول الشريعة، المستشار محمد سعيد العثماوي: ١٦٤، الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٤م.
- (٣٢) التحرير والتوير، محمد الطاهر ابن عاشور ٣: ٢٥، دار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.
- (٣٣) انظر: الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي ٢: ٣٤٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٧م، وكذلك انظر: أنوار التتيريل وأسرار التأويل، أبو سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي: ٥٦، المطبعة البهية، مصر، ١٩٢٥م.
- (٣٤) حرية الاعتقاد في القرآن الكريم، عبد الرحمن حللي: ٣٥، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت: ٢٠٠١م.
- (٣٥) انظر: المحيط في اللغة، صاحب بن عباد ٩: ٣٦٠، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، ١٩٩٤م (دون مكان). كذلك انظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين الألوسي البغدادي ٣: ١٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت (دون تاريخ).
- (٣٦) انظر: الميزان في تفسير القرآن ٢: ٣٤٣، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٧م.
- (٣٧) انظر: قواعد التدبير الأمثل لكتاب الله عز وجل، عبد الله جنكة الميداني: ٨٦، دار القلم، دمشق، ١٩٨٩م.
- (٣٨) لباب التأويل في معاني التتيريل، علاء الدين علي بن محمد البغدادي الخازن ٢: ٣١٧، دار الثقافة بيروت (دون تاريخ): والبحر المحيط، ابن حيان ٢: ٤٥٢، مطبعة السعادة مصر، ١٢٢٨هـ.
- (٣٩) حرية الاعتقاد في القرآن الكريم: ٥١ - ٥٢.
- (٤٠) انظر: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، الإمام فخر الدين الرازي، ح ١٧: ١٦٧، طبعة مصر، ١٩٣٨م. وكذلك انظر: الميزان في تفسير القرآن، ١١: ١٢٦، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٧م.
- (٤١) انظر: التسهيل لعلوم التتيريل، 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 التتيريل وأسرار التأويل، ابو عبد الله محمد البيضاوي: ٢٤٦، المطبعة البهية المصرية، ١٩٢٥م.
- (٤٢) انظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين البقاعي ٩: ٢١٠، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٢م.
- (٤٣) انظر: إرشاد ذوي العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، محمد العماوي أبو السعود (تفسير) ٤: ١٧٧، القاهرة (دون تاريخ).
- (٤٤) انظر: القرضاوي، جريمة الردة... وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة: ٣٧.
- (٤٥) انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ٩: ٢٦.

(٤٦) انظر: الكشاف عن حقائق الترتيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم جار الله بن محمود الزمخشري ٢: ٢٦٦، مكتب الاعلام الإسلامي، قم (طباعة بالأفست)؛ وكذلك انظر: تفسير الطبري ٧: ٢٩، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢.

(٤٧) انظر: التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور ١٢: ٥٠ - ٥١.

(٤٨) انظر: أصول الشريعة، المستشار محمد سعيد العشماوي: ١٦٤.

(٤٩) انظر: جامع البيان عن تأويل القرآن، الطبري ١٠: ٦٢٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م.

(٥٠) انظر: الكشاف للزمخشري ٣: ٣٩٧، وتفسير التحرير والتنوير لابن عاشور ٣: ٣٥٩، تونس: ١٩٦٤م.

(٥١) نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، محمد الغزالي: ٥٤٥، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ٢٠٠٠م.

(٥٢) الردّة في الإسلام (قراءة تاريخية وفكرية في الأصول والاتجاهات والنتائج، حسن خ. غريب: ٥٧، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ٢٠٠٠م.

(٥٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري: ٤١٥.

تحقيق: محمود أحمد شاكر، دار المعارف، مصر.

(٥٤) البحر المحيط، ٢: ٢٨١، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٨هـ.

(٥٥) 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. والتوبة من الآية ٧٢ - ٧٤. والنحل الآية: ١٠٦. والزمر الآية: ٦٥.

(٥٦) انظر في ذلك: أصول الشريعة، المستشار محمد سعيد العشماوي: ١٦٣.

(٥٧) 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 تأوأها وخرج عليها، وهو يشبه الآن من يرتكب الخيانة العظمى...».

(٥٨) انظر في ذلك: القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، الصادق بلعيد: ٣١٤، مكنز النشر

الجامعي، تونس ٢٠٠٠م. وكذلك انظر: حرية الاعتقاد في القرآن الكريم: ١١٢.

(٥٩) الارتداد وحقوق الإنسان، ليث الحيدري: ٢٨ - ٢٩، دار الغدير، قم، ٢٠٠٠م.

(٦٠) البقرة: ٢١٧: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ

فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.

(٦١) تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور ٢: ٣٣٥.

(٦٢) الارتداد وحقوق الإنسان، ليث الحيدري: ٢٩ - ٣٠.

(٦٣) مجلة الحياة الطيبة، العدد التاسع، ربيع ٢٠٠٢م، ص ١١٤، مقال للسيد عبدالكريم الموسوي الأردبيلي،

- بتقرر: السيد جواد روعي تحت عنوان: أحكام الارتداد، دراسة مستأنفة على ضوء القرآن والسنة. (٦٤) مصدر نفسه: ١٤٩ (هامش).
- (٦٥) المصدر نفسه: ١١٤ - ١١٥.
- (٦٦) انظر في ذلك: الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي ١: ٥٢٦، دار ابن كثير، دمشق، ١٩٩٦م. وكذلك انظر: مباحث الكتاب والسنة، محمد سعيد رحمن البوطي: ١٨٠، جامعة دمشق - كلية الشريعة، ١٩٩٥م.
- (٦٧) انظر: حرية الاعتقاد في القرآن الكريم، عبدالرحمن حلي: ١١٣.
- (٦٨) انظر: في ذلك: مجلة (كيان) العدد: ٤٥ فبراير - مارس ١٩٩٩م، طهران. فيها أجوبة الشيخ حسين علي المنتظري على بعض الأسئلة تحت عنوان «قاعدة التزام» في الأحكام الإسلامية.
- (٦٩) ١ - مجلة كيان، العدد: ٤٦، أبريل، مايو، ١٩٩٩م، طهران. مقال للأستاذ الدكتور عبدالكريم سروش تحت عنوان: «الفقه في الميزان» وهو في الحقيقة رد على أجوبة الشيخ المنتظري التي طرحها 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 روعي، ١١٧، بيروت، العدد التاسع، ٢٠٠٢م.
- (٧٠) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبدالمجيد الشرفي: ٦٧ - ٦٨، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠١م.
- (٧١) أحكام الارتداد، دراسة مستأنفة على ضوء القرآن والسنة: ١١٧.
- (٧٢) القرآن، والتشريع، قراءة جديدة في آيات الأحكام، الصادق بلعيد: ٢١٤.
- (٧٣) جريمة الردة... وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة، الدكتور يوسف القرضاوي: ٦.
- (٧٤) الفردية، بحث في أزمة الفقه الفردي السياسي عند المسلمين، زيد بن علي الوزير: ٨٩، بيروت، ٢٠٠٠م.
- (٧٥) المقدمة، ابن خلدون: ١٤٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٨م.
- (٧٦) 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 جسماً أم عقلياً أم نفسياً. معجم علم النفس والتحليل النفسي: ٢٩٢، مجموعة من الباحثين.
- (٧٧) انظر: حرية الضمير... واختيار الروح، الدكتور محمد عمارة، مجلة العربي: ١٢٧ - ١٢٨، العدد ٤٧٠، الكويت، ١٩٩٨م.
- (٧٨) انظر: القرآن والتشريع، الصادق بلعيد: ٢١٤.
- (٧٩) انظر: السيرة النبوية، أبو محمد عبدالملك ابن هاشم ٢: ٣١٧، تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، عبدالحفيظ شلبي، البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٥م.

العنف الديني في سياسة الجهاد

دراسة تاريخية فقهية تحليلية في وقائع غزوة بني قريظة

القسم الأول

(*) الشيخ علي ناصر

مدخل موجز عن غزوة بني قريظة

وقعت غزوة بني قريظة في السنة الخامسة للهجرة عقب غزوة الأحزاب، وذلك أن رسول الله ﷺ بعد أن رأى ما انطوت عليه نفوس يهود بني قريظة من اللؤم والغدر والتحزب مع قريش وحلفائها، وبعد أن أعلنت له إبان اشتداد معركة الأحزاب أنها نقضت عهداً معه، وكانت وهي تساكن الرسول في المدينة، تهمةً بشرٍ عظيم قد يقضي على المسلمين جميعاً لولا انتهاء معركة الأحزاب بمثل ما انتهت إليه. حينئذ رأى رسول الله ﷺ أن يؤدّب هؤلاء الخائنين الغادرين ويطهر المدينة منهم، مقرّ جهاده ودعوته، حتى لا تواتيهم الظروف مرة أخرى، فينقضوا على جيرانهم المسلمين.

لقد قرر النبي معالجة قضية بني قريظة بعد المعركة دون انتظار، وذلك بأمر من الله تعالى؛ فسار مع المسلمين ليحاصر حصونهم التي تحصنوا بها وأغلقوا الأبواب. ولما كان اليوم السبت فإنهم لم يبتغوا القتال فيه أو الحرب. ثم إن وفدًا منهم طلب من النبي أن يتركهم ليخرجوا من المدينة بأموالهم مثلما فعل مع بني النضير، أو يتركوا سلاحهم وأموالهم، فرفض النبي ﷺ مقترحاتهم ومطالبهم حتى لا يفعلوا فعل بني النضير في تحريك العرب المشركين ضد المسلمين؛ لذا فقد سلّموا أنفسهم للمسلمين دون أية شروط، فدخل المسلمون الحصن وجردوهم من سلاحهم، ثم حكّموا فيهم سعد بن معاذ

(*) باحث في التاريخ والفقه الإسلامي، وناشط في مجال الإعلام الديني، من لبنان.

سيد الأوس، حيث كان بنو قريظة حلفاء الأوس، فحكم سعد بأن تُقتَلَ مقاتلتهم، وأن تُسبى ذراريهم، وأن تُقسَّم أموالهم، رغم الإلحاح عليه بحسن الحكم في حلفائه بني قريظة. فنفذ الرسول حكمه، وبذلك قضى على مؤامرات اليهود ودسائسهم وتآمرهم قضاءً مبرماً في المدينة وما حولها. وقد قُسمت الغنائم بين المسلمين بعد إخراج الخمس منها، وأُعطي للفارس سهمان، وللراجل سهم واحد، وسَلَّم الرسول ﷺ أموال الخمس لزيد بن حارثة، ليشتري بها السلاح والعتاد والخيل من نجد. وقد استشهد سعد بن معاذ الذي كان قد جرح في معركة الخندق، بعد أحداث بني قريظة. وسنذكر بعض التفاصيل^(١).

وكان بين بني قريظة وبين رسول الله عهد فنقضوه، ولكن الرسول أراد أن يتأكد من هذا الأمر الخطير فأرسل سعد بن معاذ وآخرين إليهم لاستطلاع الأمر، فحاول سعد إقناعهم بالتخلي عن فكرة نقض العهد، فسمع منهم ما يكره، ولم يزددهم ذلك إلا استكباراً وإصراراً. فلما انقضى شأن الأحزاب في الخندق بالهزيمة الذليلة بعد قتل فارسهم عمرو بن عبد ود ومنَّ عبر الخندق معه، عاد النبي والمسلمون إلى المدينة، فجاءه جبرئيل فوراً، وأمره بالمسير إلى بني قريظة. وكان النبي - على ما هو الأظهر - في بيت فاطمة عليها السلام، فدعا علياً عليه السلام وأمره بالتقدم إلى بني قريظة في مجموعة من المسلمين ففعل. ثم أمر المسلمين بأن لا يصلوا العصر إلا في بني قريظة. وسار عليه السلام على حمار عربي يقال له: يعفور، حتى نزل على بئر لبني قريظة يقال له: بئر "أنا" بأسفل حرّة بني قريظة، فتلاحق به الناس وجاء المسلمون أرسالاً، ووصل بعضهم بعد العشاء الآخرة. ومنهم من لم يكن قد صلى الظهر أو العصر بعد. وحاصر المسلمون بني قريظة أشدَّ الحصار، ودعاهم عليه السلام في بادئ الأمر إلى الإسلام، فأبوا واستمر الحصار أياماً^(٢). وأرسل إليهم أكابر أصحابه، فهزموا. فبعث علياً فكان الفتح على يديه^(٣)، وكلموا رسول الله بالانزول على ما نزلت عليه بنو النضير، فأبى عليهم رسول الله ذلك^(٤)، وأسلم من يهود بني قريظة ثعلبة، وأسيد أبناء سعية، وكذلك أسد بن عبيد، وانضموا إلى صفوف المسلمين. واستشار بنو قريظة أبا لبابة في النزول على حكم النبي، فأشار إليهم بيده إلى حلقة: إنه الذبح. فنزلوا على حكم سعد بن معاذ. وقال معظم المؤرخين: إن أبا لبابة قد تاب من ذنبه هذا، وربط نفسه

إلى سارية في المسجد حتى أنزل الله توبته، فحلَّ رسول الله بيده. وحين نزلوا على حكم سعد^(٥) أمر بهم رسول الله ﷺ فكُتِّفُوا، وجُعِلُوا ناحية، وجعل النساء والذرية ناحية. وجاءوا بالأسرى إلى المدينة، وجعلوهم في دار أسامة بن زيد ودار بنت الحارث. وجعل السلاح والأمتعة في دار بنت الحارث أيضاً. وكان عدد السبي من الذراري والنساء سبع مئة وخمسين، وقيل: كانوا تسع مئة، وقيل: كانوا ألفاً. وكان سعد يُداوى من جرحه في خيمة رفيدة أو كعبية، فجاءوا به وكلمه بعض الناس من الأوس في أمر العفو عن بني قريظة، فلم يجبههم. ثم أصدر حكمه بقتل من حَزَبَ على رسول الله منهم. فقال له رسول الله ﷺ: «حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبعة أرقعة»^(٦). فقتل النبي من أنبت^(٧) ممن حَزَبَ عليه من بني قريظة. وأمر بضرب أعناقهم، فضربت ثم رد عليهم التراب. وكان علي^(٨) هو الذي قتلهم مع رؤسائهم. وقيل: إن الزبير قد شاركه أيضاً. وقيل أيضاً: إن الأوس قد شاركوا في عملية القتل هذه. وأسلم بعضهم مثل رفاعة بن سموأل فلم يقتل. وقد اختلفت كلمات المؤرخين في عدد من قتل منهم، فبلغت ثلاثة عشر قولاً تتراوح ما بين الثلاثمائة رجل والألف. ويظهر من النصوص أن بني قريظة لم يُقتلوا كلهم، بل قُتِلَ منهم خصوص من حَزَبَ على النبي والمسلمين. أما من استشهد من المسلمين، فعليه لا يزيد على رجلين أو ثلاثة. ثم جُمِعَت أمتعتهم، وأُخْرِجَ الخمس منها، ثم قسمت للفارس سهمان وللراجل سهم واحد. وكانت خيل المسلمين ستة وثلاثين فرساً أو ثمانية وثلاثين. أما السبي فبيع في من يزيد، ثم قسم ثمنه في المسلمين المشاركين في هذه الغزوة. وبعث^(٩) ببعض السبي إلى نجد أو الشام فبيع هناك، واشترى بثمنه سلاحاً وخيلاً، وقَسَمَ ذلك بين المسلمين. وبعد أن انتهى أمر بني قريظة، انفجر جرح سعد بن معاذ ودام نزفه حتى مات رحمه الله شهيداً، فكَرَّمَهُ الرسول مزيد تكريم وحزن عليه، وبكاه أبو بكر وعمر، وورثاه حسان بن ثابت.

غدر بني قريظة

إن بني قريظة إضافة إلى ما ارتكبوه من الغدر الشنيع ونقضهم للعهد، وما استقبلوه به يوم الأحزاب، يوم أن ذهب النبي يناشدهم الوفاء فأفحشوا له القول، كانوا

قد جمعوا لإبادة المسلمين من الأسلحة ما تعجَّب المسلمون منه وهم يجمعونه بعد نزولهم من حصنهم، ثم أمر النبي ﷺ بتنفيذ حكم سعد فيهم، وهكذا تم استئصال أفاعي الغدر والخيانة، الذين نقضوا الميثاق، وأعانوا الأحزاب على إبادة المسلمين في أخرج ساعة مرّت عليهم، فصاروا من أكابر مجرمي الحروب الذين يستحقون المحاكمة والإعدام، وقتل معهم شيطان بني النضير، وجرثومة هذه الفتن: حبي بن أخطب، الذي أغراهم بنقض العهد، ووعدهم أن يكون معهم في حصنهم إن تخلى عنهم الأحزاب، حيث جيء به ليقتل أمام رسول الله، فقال: أما والله ما لمت نفسي في معاداتك! ولكن من يغالب الله يُغلب! ثم قال: أيها الناس لا بأس بأمر الله! كتاب وقدر، وملحمة كتبها الله على بني إسرائيل، ثم جلس فضرب عنقه! وروى القمي في تفسيره قصة كعب بن أسد مفصلاً وفيه: فأخرج كعب بن أسد مجموعة يدها إلى عنقه فلما نظر إليه رسول الله ﷺ قال له: يا كعب! أما نفك وصية ابن الحواس الحبر الذكي الذي قدّم عليك من الشام فقال: تركت الخمر والخمير وجئت إلى البؤس والتمور لنبي يُبعث، مخرجه بمكة، ومهاجرته في هذه البحيرة، يجتزي بالكسيرات والتميرات، ويركب الحمار العري، في عينيه حمرة، وبين كتفيه خاتم النبوة، يضع سيفه على عاتقه، لا يبالي من لاقى منكم، يبلغ سلطانه منقطع الخف والحافر. فقال: قد كان ذلك يا محمد، ولولا أن اليهود يعيرونني أني جزعت عند القتل لآمنت بك وصدقتك، ولكني على دين اليهود عليه أحيى وعليه أموت. فقال رسول الله: قدّموه واضربوا عنقه، فضربت. وفيه أيضاً: فقتلهم رسول الله في البردين بالغداة والعشي في ثلاثة أيام.

حقيقة عدد القتلى من يهود بني قريظة

تقدم قول بعض المؤرخين أن سعداً حكم على بني قريظة بقتل الرجال، وسبى النساء والذراري، وغنيمه الأموال. لكن الظاهر أنه حكم عليهم: «أن يقتل كل من حزب عليه، وتغنم المواشي، وتسبى النساء والذراري، وتقسّم الأموال»^(٨). وهناك روايات أخرى تقول بأنه حكم بقتل مقاتلة فقط: «وبعث رسول الله ﷺ إلى سعد بن معاذ فجيء به، فحكم فيهم: بأن يقتل مقاتليهم، وتسبى ذراريهم ونساءؤهم، وتغنم أموالهم، وأن عقارهم للمهاجرين دون الأنصار»^(٩)، «فقتل المقاتلة، وسبى النساء والذرية»^(١٠). وتذكر الروايات

أن الرسول قد أرسل لسعد بعد نزول بني قريظة على حكمه، فأُتي به محمولاً على حمار وهو مضنى من جرحه، فقال له: أشير عليّ في هؤلاء. فقال: إني أعلم أن الله قد أمرك فيهم بأمر أنت فاعله. قال: أجل، ولكن أشير عليّ فيهم. فقال: لو وُلّيت أمرهم لقتلت مقاتلتهم، وسببت ذراريهم، وقسمت أموالهم. فقال: والذي نفسي بيده، لقد أشرت فيهم بالذي أمرني الله به^(١١).

وقد ذُكر أن سعد بن معاذ الذي حكم في بني قريظة قال: حكمت بأن يقتل مقاتلتهم، ويُسبى ذراريهم، وأمر بأن يكشف عن مؤتزرهم، فمن أنبت فهو من المقاتلة، ومن لم ينبت فهو من الذراري، فبلغ ذلك النبي^(١٢). فقد أمر ﷺ بقتل خصوص من حزب عليه منهم، والباقيون لم يقتلوا بل وقعوا في الأسر. فإن كان قد كشف عن مؤتزر أحد، فإنما ذلك في خصوص هذا الفريق من الخونة والأشرار، أي من فريق المحازبين على النبي والمحاربين له. وبالتالي فإن النبي لم يقتل من كان من المحاربين غير نابت أي غير مكلف. وهذا وجه من وجوه الرحمة النبوية أيضاً^(١٣).

ويؤيده ما سيأتي من الاختلاف الفاحش في عدد المقتولين، فقد ذكروا أرقاماً متفاوتة جداً الأمر الذي يثير لدينا شكوكاً في أن ثمة من يريد أن يستفيد من هذا الأمر ويوظفه إعلامياً لمقاصد سياسية، أو دينية، أو غيرها. والأقوال هي التالية: يُصرّح ابن شهر آشوب: «فقتل منهم أربعمائة وخمسين رجلاً وقسم الأموال واسترقّ الذراري.. وكانوا سبعمائة رجل»^(١٤). ويؤيد هذا الرقم قول مقاتل بن سليمان في تفسيره: «فقتل منهم أربع مائة وخمسين رجلاً، وسبى سبع مائة وخمسين رجلاً، فذلك قوله في (سورة) الأحزاب: ﴿فَرِيضَةً مِّمَّنْ قَاتَلُوا﴾ يعني المقاتلة الأربع مائة وخمسين، ﴿وَأَسْرُوتَ فَرِيضَةً﴾ يعني السبع مائة وخمسين»^(١٥). أما عدد المقتولين فالروايات فيه مختلفة: كانوا تسع مئة^(١٦)، وقد ذكر ابن هشام: «لما ظفر رسول الله ببني قريظة أخذ منهم نحواً من أربعمائة رجل من اليهود.. فأمر رسول الله ﷺ بأن تضرب أعناقهم»^(١٧)، كما قال: المكثّر لهم يقول: كانوا بين الثمان مئة والتسع مئة^(١٨)، وكانت عدتهم سبعمائة وخمسين^(١٩)، وهم ما بين الستمائة والتسعمائة^(٢٠)، كانوا ما بين ستمائة إلى سبعمائة^(٢١)، كانوا ستمائة^(٢٢)، وكانوا أربع مائة^(٢٣)؛ فقتل رسول الله منهم ثلاثمائة وقال لقبّيتهم: انطلقوا إلى أرض المحشر (يعني أرض

الشام) فإننا في آثاركم فسيّرهم إليها^(٢٤). وقد يكون هذا هو الأقرب إلى الواقع والحقيقة انسجاماً مع ظاهر قوله تعالى: ﴿فَرِيْقَاتٌ مِّنْكُمْ وَتَأْسِرُونَ فَرِيْقًا﴾ (الأحزاب: ٢٦)، وقد فسّر بعضهم قوله تعالى: تأسرون فريقتاً، بالسبايا والذراري، وهو تفسير غير مقبول؛ فإن الأسر هنا إنما يناسب المقاتلين، أما النساء والذراري فالأنسب التعبير عنهم بالسبايا. وقد ورد في بحار الأنوار روايتان: الأولى تذكر أنهم كانوا تسعمائة وخمسين رجلاً^(٢٥)، والثانية تذكر أن عدد مقاتلي بني قريظة مائة مقاتل^(٢٦)، وهو أقلّ عدد وجدته في المصادر التاريخية والروائية.

ومما يؤيد ما نقوله في عدد بني قريظة، قولهم: إن عدد الذراري والنساء كان سبعمائة وخمسين، أو تسعمائة أو ألفاً على أبعد التقادير. والسببي لا بد أن يكون أضعاف عدد المقاتلين، حيث إن لكل رجل متزوج امرأة وأولاد يصل عددهم - كمعدل وسطي - إلى أربعة أولاد، وهذا يؤيد أن يكون عدد المقاتلين ما بين المائة وخمسين إلى المائتين على أبعد تقدير^(٢٧). زد على ذلك أنّ ما تقدم من الأقوال في عدد القتولين، قد لا يكون ناظراً إلى خصوص الذين قتلوا استناداً إلى حكم سعد بن معاذ فيهم، بل شاملاً لمن قتلوا في المعركة وأثناء الحصار. ونجد في بعض النصوص أنّ الذين قتلهم عليّ عليه السلام وحده في بني قريظة كانوا عشرة^(٢٨). وهذا يعني أن عدد القتولين بناءً لحكم سعد بن معاذ هو أقلّ من العدد المذكور في الروايات التي ذكرناها؛ لأن الروايات تذكر عدد القتولين إجمالاً في غزوة بني قريظة دون تفصيل^(٢٩).

ومن المعلوم أن مواجهات عسكرية حصلت بين الفريقين قبل أن ينكفئ بنو قريظة إلى حصونهم. كما أن المناوشات العسكرية والتراشق بالنبال كالطر الغزير أثناء الحصار الذي دام من عشرة أيام إلى شهر بحسب الأقوال المختلفة. وقد صرح الواقدي بذلك قائلاً: «فقدّم رسول الله ﷺ الرماة، وعبأ أصحابه فأحاطوا بحصونهم من كل ناحية، فجعل المسلمون يرامونهم بالنبل والحجارة.. فما برح رسول الله ﷺ يراميهم حتى أيقنوا بالهلكة.. كانوا يراموننا من حصونهم بالنبل والحجارة أشدّ الرمي، وكنا نقوم حيث تبلغهم نبلنا.. فجعلنا ندنو من الحصن ونرميهم من كثب»^(٣٠)، وقال اليعقوبي: «قتل من بني قريظة، ثم تحصنوا فحاصرهم»^(٣١). زد على ذلك أن بعض الروايات تفيد بأن

● العنْفُ الدِّينِي فِي سِيَّاسَةِ الْجِهَادِ، دَرَاةٌ تَارِيخِيَّةٌ فِقْهِيَّةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ ... / الْقِسْمُ الْأَوَّلُ

عليّاً عليه السلام هو الذي تولّى مهمة قتل المحاربين من بني قريظة: «وقد قتل علي رجالهم»^(٣٢). أضف إلى ذلك أنه قد ظهر من الأقوال الآتفة الذكر مدى التفاوت في عدد قتلى بني قريظة، حيث بلغت الأقوال إلى اثني عشر قولاً. وكثرة الأقوال إلى هذا الحد تدل على أنه لم يكن ثمة من يملك معلومات دقيقة عن هذا الموضوع. ويبدو أنها تقديرات تبرُّعية تأثرت برياح الأهواء السياسية أو العصبية الدينية، بهدف إظهار قسوة الإسلام ونبي الإسلام على أعدائه وخصوصاً اليهود.

النتائج الفقهية لغزوة بني قريظة

ولا شك أن غزوة بني قريظة تحمل في طياتها أحكاماً وعبراً نذكر منها:

- ١ - جواز قتل من نقض العهد؛ فالصلح بين المسلمين وغيرهم ينبغي احترامه والتزامه على المسلمين ما لم ينقض الآخرون العهد، وحينئذ يجوز للمسلمين قتالهم. ولا زالت الدول تحكم بقتل الخونة الذين يتواطؤون مع الأعداء حتى زماننا هذا.
 - ٢ - جواز التحكيم في أمور المسلمين ومهامهم، كما في تحكيم سعد بن معاذ.
 - ٣ - مشروعية الاجتهاد في الفروع، ورفع الحرج إذا وقع الخلاف فيها. فقد اجتهد الصحابة في تفسير قول الرسول ﷺ: «ألا لا يُصَلِّينَ أَحَدُ الْعَصْرِ أَوْ الظُّهْرِ إِلَّا فِي بَنِي قَرِيظَةَ». وإنما تعجّل النبي الصحابة للخروج قبل أن يتحصن اليهود بالحصون ويأخذوا العدة لذلك، وقد أدرك جماعة من الصحابة صلاة العصر في الطريق، حاملين أمر الرسول بعدم صلاتهم على قصد السرعة، ولم يصلها الآخرون إلا في بني قريظة بعد مضي وقتها، حاملين الأمر على حقيقته، فلم يُعَنَّفَ أَحَدُ الْفَرِيقَيْنِ؛ لأن كليهما عمل باجتهاده، فلا يَأْثَمُ وقد بذل وسعه، فلكل مجتهد نصيب، والحق واحد لا يتعدد. وقد اختلفت الكلمات في توجيه ذلك. فمفهوم كلامه ﷺ المبادرة بالذهاب إليهم وأن لا يشتغل عنه بشيء، لا أن تأخير الصلاة مقصود في نفسه. بل أمرهم بالإسراع في الحضور إلى بني قريظة بحيث لو تأخر بعضهم عمداً، أو انصرف عن الذهاب عسياناً أو لعذر، فإن صلاة العصر لا تسقط عنه بل تبقى واجبة عليه، وعليه أن يصلّيها.
- أضف إلى ذلك أن الانتصار على بني قريظة قد حمل معه نتائج مثمرة للمسلمين، ومن جملة ما:

- ١ - تطهير الجبهة الداخلية للمدينة، واطمئنان المسلمين وتخلصهم من جواسيس اليهود.
- ٢ - سقوط آخر دعامة لمشركي العرب في المدينة، وقطع أملهم من إثارة القلاقل والفتن داخلياً.
- ٣ - تقوية بنية المسلمين المالية بواسطة غنائم هذه الغزوة.
- ٤ - فتح آفاق جديدة للانتصارات المستقبلية، وخصوصاً «فتح خيبر».
- ٥ - تثبيت مكانة الحكومة الإسلامية وهيبتها في نظر العدو والصديق، في داخل المدينة وخارجها.

غزوة بني قريظة في النص القرآني

قال الله سبحانه: ﴿ وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا ﴿٢٦﴾ وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَمْ تَطَّوُّهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا ﴿٢٧﴾ (الأحزاب: ٢٦ - ٢٧)

إنّ من جملة التعبيرات التي تُلاحظ في الآيات أعلاه، أنّها تقول في مورد قتلى هذه الحرب: «فريقاً تقتلون» أي أنّها قدّمت «فريقاً» على «تقتلون»، في حين أنّها أخّرت «فريقاً» عن الفعل «تأسرون». ولعلّ سبب هذا التعبير هو التأكيد على الأشخاص في مسألة القتلى، لأنّ رؤساءهم كانوا في جملة القتلى، أمّا الأسرى فإنّهم لم يكونوا أناساً معروفين ليأتي التأكيد عليهم. إضافةً إلى أنّ هذا التقديم والتأخير أدى إلى أن يقترب «القتل والأسر»، وهما عاملاً بالانتصار على العدو، ويكون أحدهما إلى جنب الآخر، مراعاةً للانسجام بين الأمرين. وكذلك ورد إنزال اليهود من «صياصِيهِم» قبل جملة: «وقذف في قلوبهم الرعب» في حين أنّ الترتيب الطبيعي على خلاف ذلك، أي أنّ الخطوة الأولى هي إيجاد الرعب، ثمّ إنزالهم من الحصون المنيعّة. وسبب هذا التقديم والتأخير هو أنّ المهمّ بالنسبة للمسلمين والمفرح لهم، والذي كان يشكّل الهدف الأصلي هو تحطيم هذه القلاع المحصّنة جداً. والتعبير بـ «أورثكم أرضهم وديارهم» يبيّن حقيقة أنّ الله

سبحانه قد سلطكم على أراضيهم وديارهم وأموالهم دون أن تبدلوا كثير جهد في هذه الغزوة. والمعنى: وأنزل الذين عاونوا المشركين من أهل الكتاب وهم يهود بني قريظة من حصونهم وألقى في قلوبهم الرعب والخوف، «فريقاً تقتلون» وهم الرجال، وتأسرون فريقاً وهم «الذراري والنساء»، وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم وأرضاً لم تطؤوها وهي أرض. خبير أو الأرض التي أفاء الله مما لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب، وأخيراً فإن التأكيد على قدرة الله عزوجل في آخر الآية؛ إشارة إلى أنه سبحانه قد هزم الأحزاب بالريح والعواصف والجنود الغيبين يوماً، وهزم ناصريهم، أي يهود بني قريظة، بجيش الرعب والخوف يوماً آخر. وقد نزلت هذه الآية في بني قريظة، ويؤيد ذلك بل يدل عليه أن الضمير في «ظاهرهم» يعود إلى الذين كفروا في الآية السابقة، الذين هم الأحزاب، والذين ظاهروا الأحزاب وأنزلهم الله من صياصبيهم، وقتل المسلمون فريقاً منهم وأسروا فريقاً، هم بنو قريظة^(٣٣) بالذات.

الاستشراق وقراءته لغزوة بني قريظة

١ - آرمسترونغ: محمد في موقف السلطة، والمنهج المتبع منهج قبلي!!

تطرح آرمسترونغ سؤالاً مهماً: «ما الذي كان على محمد أن يفعله حيال بني قريظة الذين دفعوا بالأمة إلى حافة الموت؟ لم يترك رجاله يستريحون إذ ألهمه جبريل في صباح اليوم التالي بالسير إلى بني قريظة، وما حدث لبني قريظة قصة تثير عندنا اليوم في الغرب معاني أخرى من الرعب والكآبة»^(٣٤). وتكمل آرمسترونغ قائلة: «واليوم قد تجعل قراءة هذه القصة الكثيرين منا يقارنونها بالأعمال النازية وتدفع بالكثيرين إلى الاغتراب الدائم عن الإسلام، لكن في الوقت ذاته نجد علماء غربيين مثل مكسيم رودنسون، ومونتغمري وات يقولون: إن تقييم القصة بمعايير القرن العشرين أمر غير صحيح، لقد كان المجتمع بدائياً أكثر من بدائية المجتمع اليهودي الذي عاش فيه يسوع وأعلن بشارته بالرحمة والحب قبل نحو ٦٠٠ سنة من هذه الحادثة، لقد كانت المدينة في عصر النبي محمد مثل القدس في عهد الملك داود الذي كان سفاحاً جباراً لمن كان يدعوهم أعداء الله»^(٣٥). وتكمل آرمسترونغ محاولة تفسير هذا القرار تفسيراً آخر يركز على سياسة القوة لا

على سياسة الحق: «لقد كانت الاعدامات بمثابة رسالة موجهة إلى يهود خيبر، ولا بد أن القبائل العربية لاحظت أن محمداً لم يكن خائفاً لا من أصدقاء بني قريظة ولا من حلفائهم للانتقام لموتاهم في قتال دموي، لقد كان رمزاً لسلطة غير عادية قد كسبها محمد بعد الحصار عندما أصبح قائداً للجماعة الأكثر قوة في الجزيرة»^(٣٦).

وتكامل أرمسترونغ انتقادها لقرار محمد الذي نفذه، ولكن من وجهة نظر أخرى، وهي الوجهة الدينية والاجتماعية الحضارية حيث تعتبر أن ما ارتكبه محمد مع يهود بني قريظة هو جريمة بحسب مفاهيم المجتمع الغربي المعاصر، لكنها ليست جريمة كبرى! وأن محمداً لم يخرج عن أخلاقيات القبيلة التي كانت سائدة في عصره وفي شبه الجزيرة العربية، والتي كانت تسمح بارتكاب جريمة في حق جماعة للحفاظ على جماعة أخرى، قائلة: «إن ما جرى لبني قريظة يذكر بالظروف السيئة التي كانت سائدة في الجزيرة خلال حياة محمد، فبالطبع نحن محقون بإدانتها ضمن مفاهيمنا اليوم، لكن حينها لم تكن لتشكل جريمة كبرى، فمحمد لم يكن يعمل ضمن إمبراطورية عالمية تقترض استقراراً واسع الانتشار، ولم يكن يعمل ضمن واحد من التراثات الدينية المستقرة. لم يكن لديه ما يشبه الوصايا العشر.. والمجتمع الذي كان يعيش فيه محمد لم يكن قد تشكل لديه بعد سوى الأخلاق القبلية التي كانت تسمح بهذه الذريعة حفاظاً على الجماعة. لقد كانت المشكلة مركبة»^(٣٧).

لقد طرحت أرمسترونغ هذه الأفكار التي تتعارض مع أسس العقيدة الإسلامية، والتي تحاول أن تشوه شخصية خاتم الأنبياء والرسول ﷺ سواء كان ذلك عن قصد أم عن غير قصد، فخاتم الرسل والأنبياء محمد لم يأت لذلك الزمان فقط، ولم يأت لتلك البقعة الجغرافية المحدودة، بل كانت رسالته لكل زمان ومكان، فهي الرسالة الخاتمة، وهي رسالة إلهية تتضمن كل معاني الرحمة والمحبة، لكنها تتضمن أيضاً معاني العدالة وإصلاح المجتمع ومواجهة الفساد والإفساد. وقد عملت أرمسترونغ بعد ذلك على التخفيف من حدة وخطورة ما طرحته، مبيّنة بعض إيجابيات الموقف الإسلامي العام تجاه اليهود والأقليات الدينية إضافة إلى بيان خطورة وسوء ما فعله بنو قريظة؛ حيث لم يكونوا حلفاء أوفياء.

قراءة نقدية لنظريات المستشرقة آرمسترونغ

إن كلامها هذا خطير، وهو يعبرُ برأيها عن أمور مرفوضة في عقيدة الإسلام:
- إن رسالة محمد ليست خالدة ولا تصلح لكل زمان ومكان، هذا إن كانوا قد اعترفوا بنبوته أصلاً.

- إن قيم المسيحية هي القيم الأسمى مقارنة بقيم الإسلام. ونحن نتساءل: هل أن الرحمة والمحبة تنفع مع كل إنسان؟ وهل أن العدالة تستقيم عبر الثواب فقط، أم أنه لابد من العقاب أحياناً؟ ثم، ألم يصبر الرسول ﷺ على يهود بني قينقاع وبني النضير حيث عفا عنهم، ولم يقتلهم بالرغم من أنهم خانوه ونقضوا العهد عدّة مرات؟
- إن مفهوم كلامها هو أن قرار سعد بن معاذ الذي وافق عليه محمد بل أقره ناتج عن انفعالات جياشة وليس عن حكم عادل بالضرورة.

- إن النبي أعدم بني قريظة ليُوجّه رسالة إلى يهود خيبر. ولكنه اتهم خطير أيضاً فهل يعقل أن نبياً مُرسلاً من الله تعالى يقتل إنساناً ظلماً وعدواناً؟! هل يعقل أن يقتل إنساناً كي يوصل رسالة إلى جماعة سياسية؟ نعم، قد يتم تبادل رسائل سياسية بين مجموعة قوى موجودة على ساحة واحدة، لكن لا يمكن لنبي أن يقتل إنساناً واحداً بغير حق، إن الإسلام يجعل قتل نفس واحدة بغير حق كقتل الناس جميعاً، قال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ (المائدة: ٣٢).

ولكن آرمسترونغ تناقض نفسها في محطات عديدة:

١- إنها تتفهم موقف محمد قائلةً: «بصعوبة نجت الأمة من الانقراض أثناء الحصار،

فكان من الطبيعي أن تكون الانفعالات جياشة»^(٣٨).

٢- تقرُّ آرمسترونغ بصحة قرار محمد، وتكمل شرحها لسياسة القوة التي انتهجها قائلةً: «فكما نرتجف من المنظر المرعب في سوق المدينة عام ٦٢٧م، إلا أنه ولأسباب سياسية محضة كان القرار الصحيح، لقد كانت آخر الفظائع لأنها كانت نقطة دالة أو نقطة بارزة في بداية نهاية أسوأ وجه من وجوه الجهاد، لقد هزم محمد أكبر جيش في

الجزيرة، وسحق معارضة ثلاث قبائل يهودية قوية، وأوضح أنه لا يحتمل المزيد من الخيانة والتآمر على الأمة. لقد أثبت أنه الأقوى في الجزيرة العربية، وأنهى سريعاً نزاعاً دمويًا كان من الممكن أن يستمر لسنوات تالية»^(٣٩).

٣ - أضاف إلى ذلك أن اليهود كانوا يعرفون درجة القبح في عملهم، حيث لم يتوقعوا الرحمة ممن أرسل رحمةً للعالمين فتقول: «انضمَّ حُيي إلى قريظة في مقراتهم بعد أن غادرت قريش والأحزاب المدينة، وعندما سمعوا أن محمداً قادم إلى منطقتهم حصنوا أنفسهم في قلاعهم، وتمكنوا من الصمود طوال خمس وعشرين ليلة^(٤٠)، لم يكونوا يتوقعون الرحمة لأنهم لم يكونوا حلفاء أوفياء.. لقد اتضح أن بني النضير كانوا أكثر خطراً على الأمة بعد مغادرتهم المدينة»^(٤١).

٤ - وتضيف آرمسترونغ مسوغةً قرار النبي ﷺ من جهة حسم الصراع الدموي بسرعة، فقد رحمهم من قبل، كما حصل مع بني قينقاع وبني النضير، ولكنهم تأمروا على النبي مجدداً وزاد خطرهم على الإسلام والمسلمين، حيث تقول: «كان بنو قريظة قد أوشكوا أن يدمروا المدينة، فلو أن محمداً سمح لهم بالذهاب لكانوا أججوا حالاً من المعارضة اليهودية في خيبر، ونظموا هجوماً آخر ضد المدينة، وقد لا يحالف الحظ المسلمين في مرة قادمة، ويدفع بالتالي إلى استمرار الصراع الدموي من أجل البقاء لفترة غير محددة، مصحوباً بعذابات أكثر وبالمزيد من القتلى»^(٤٢).

٥ - إن آرمسترونغ نفسها تقرُّ بأن المسلمين قوم متسامحون، وإن حاربوا فللدفاع عن أنفسهم، كما تميز آرمسترونغ بين هذه البداية المساوية بحسب تعبيرها - وبين الموقف الإسلامي العام تجاه اليهود عبر الأزمنة والعصور قائلة: «من الأهمية بمكان أن نشير إلى أن هذه البداية المساوية لم تصبح الموقف الإسلامي تجاه اليهود إلى الأبد، فعندما أسس المسلمون إمبراطوريتهم العالمية طوّروا قانوناً أخلاقياً أكثر إنسانية وتعقيداً في شريعتهم المقدسة، لقد رسّخوا منهجاً من التسامح ساد مدة طويلة في أجزاء العالم المتمدن في الشرق الأوسط، حيث عاشت جماعات دينية متنوعة معاً جنباً إلى جنب ولمدة طويلة، فمعادة السامية هي رذيلة المسيحية الغربية، ولا علاقة لها بالإسلام، ولم يعان اليهود في البلدان الإسلامية مثلما عانوا في ظلّ المسيحية»^(٤٣).

وقد ذهبت آرمسترونغ أبعد من ذلك؛ حيث أقرت أن محمداً سمح بعيش جماعات يهودية في المدينة بسلام: «فحتى في عصر محمد بقيت جماعات يهودية صغيرة في المدينة بعد عام ٦٢٧م، وسمح لها بالعيش بسلام دون انتقام.. كثيراً ما يشير القرآن إلى أن الحرب مقيتة، وأنه ينبغي على المسلمين ألا يبدأوا العداوة، لأن الحرب العادلة الوحيدة هي حرب الدفاع عن النفس. لكن ما إن تشب الحرب حتى يفرض على المسلمين القتال بالتزام مطلق، كي يجعلوا الحرب تبلغ نهايتها بأقصى سرعة ممكنة. فإذا اقترح العدو هدنة أو أبدى ميلاً نحو السلام، فالقرآن يأمر المسلمين بإنهاء العداوات حالاً شرط أن تكون شروط السلام أخلاقية ومشرفة»^(٤٤).

٢ - مونتغمري وات: محمد وتصفية الحركات الداخلية المعارضة!!

أما فيما يتعلق بالمستشرق مونتغمري وات، فقد اعتبر أن موقف بني قريظة كان مشبوهاً فقط، حيث إنهم بقوا على الحياد أثناء حصار الأحزاب للمدينة، ولكنهم قاموا بمفاوضات مع أعداء محمد ولم يحسموا أمرهم ولم ينقضوا العهد مع الرسول. لكن محمداً هاجم بني قريظة بعد أن تخلّص من أعدائه؛ ليظهر أن الدولة الإسلامية الفتية لا تسمح بمثل هذا الموقف المشبوه! ويدّعي وات أيضاً أن قريظة لم تردّ على الهجوم بحماس، بل انسحبت إلى أطمها ثم أرسلت وفداً يطلب الاستسلام بالشروط نفسها التي استسلم بها بنو النضير، فأجيب بآن عليها أن تستسلم دون قيد أو شرط. ويزيد وات أنه وبعد أن طلب بعض الأوس من محمد أن يعفو عن قريظة إكراماً للأوس، كما عفا عن قينقاع إكراماً لابن أبي الخرزج، أجاب محمد طلبهم، فعين سعد بن معاذ الذي جرح في معركة الأحزاب أثناء حصار المدينة^(٤٥).

ويذكر وات أيضاً أن بعض الكتّاب الأوروبيين انتقدوا هذا الحكم على بني قريظة، ووصفوه بأنه وحشي وغير إنساني! وأن محمداً اتّبع في السنة الثانية للهجرة سياسة شديدة، فطرد جميع اليهود من المدينة، لا لسبب إلا لأنهم يهود، وأنه وضع هذه الإجراءات موضع التنفيذ بشدة متناهية، بالرغم من أنه لم تكن من عادة محمد اتباع سياسة قاسية بهذا الشكل، بل كان معتدلاً يحسب حساب المشاكل الرئيسية التي تؤثر في الحالة

الراهنة وفي الأهداف البعيدة التي يسعى لتحقيقها. ويعتبر وات أن للمؤرخ الحق في البحث عن الأسباب العميقة لهذه القرارات القاسية والحازمة التي اتخذها محمد، حيث ظهر له خلال السنتين اللتين قضاها في المدينة أن اليهود هم أخطر معارضيه بإنكارهم عليه نبوته، فخطط محمد لتصفية المعارضة اليهودية في المدينة، ولكنه انتظر الظروف لكي تصبح مؤاتية، وحين بلغت زعامته الذروة وزعامة ابن أبي الحضيض بدأ محمد الحرب على اليهود.

مطالعة نقدية لمقولات مونتغمري وات

١- إن كلمة عين ليست بريئة، فالمصادر التاريخية^(٤٦) تذكر أن محمداً طلب منهم أن يقترحوا حكماً من المسلمين، فحكّموا سعد بن معاذ زعيم الأوس في قضيتهم، فحكم عليهم سعد، الذي كان يحظى بمكانة مرموقة عند الأوس بل عند جميع المسلمين، بقتل الرجال وتقسيم الأموال وسبي الذراري والنساء، فنفذ الرسول حكم سعد.

٢- إن وات يتناقض أيضاً مع نفسه، حيث يعترف بخيانة بني قريظة للنبي، ويُسوّغ عقاب النبي لهم، حيث يعتبر أن قتل رجال بني قريظة في نظر المسلمين لم يكن عملاً حربياً ضدّ عدو، بل هو عقاب حليف لحليف خانه، وأن بني قريظة سقطوا في أكثر من امتحان حيث لم يتعضوا مما حدث مع بني قينقاع وبني النضير، وأنه لم يكن بوسع الرسول هذه المرة أن يسامحهم؛ لأن المسألة لم تكن تحتمل خيانة كبرى بحجم خيانة بني قريظة^(٤٧).

٣- إن الإسلام دين الرحمة، ومن نماذجها يوم فتح الرسول ﷺ مكة المكرمة حيث عفا عن الناس إلا نزر قليل، وهم الذين كفروا برسائله وشرّدوه، وحاولوا اغتياله، وقتلوه وقتلوا أعزّ أقاربه وأصحابه.

٣- ولفنسون: إعدام اليهود الذين ساعدوا المسلمين!!

أما ولفنسون، فقد ذكر أن المسلمين استعانوا ببعض المؤن والسلاح وآلات الحفر

من بني قريظة^(٤٨)، الذين كانوا يميلون إلى الهدوء والسلم، لأنهم كانوا رجال فلاحه وزراعة، فلم يكونوا في القوة والبطش والحماس الحربي بالدرجة التي كان عليها بنو قينقاع وبنو النضير^(٤٩)، ويشيد ولفنسون بما يعتبره رسوخ الديانة في نفوس يهود بني قريظة، وأنهم ما كانوا ليعبأوا بالموت في سبيل التمسك بدينهم والمحافظة على عقائدهم^(٥٠)، وأنهم كانوا طوال الليل قبل إعدامهم يقرأون في كتاب الزبور، ويتناقشون في شؤون الدين الإسرائيلي، حيث اتفقوا على أن ينصروه إلى آخر رمق في الحياة^(٥١).

وقفة نقدية مع المستشرق ولفنسون

١- إن مساعدة المسلمين ببعض المؤن والسلاح وآلات الحضر، هو الحد الأدنى المطلوب، بل واجبهم كان يقضي بالدفاع عن المسلمين والقتال معهم ضد قريش والأحزاب.

٢- لقد صرح ولفنسون أيضاً، أن انضمام بني قريظة إلى الأعداء قد أربح المسلمين؛ لأنهم علموا ما يحتمل أن ينجم عنه، حيث اقتربت جيوش الأحزاب إلى يثرب وعظم البلاء واشتد الخوف حتى ظن المسلمون كل الظن^(٥٢).

٣ - صحيح أن كعب بن أسد الذي أبى أن ينقض صحيفته مع المسلمين، وقال لحبي ابن أخطب^(٥٣): «ويحك يا حيي، إنك امرؤ مشؤوم، وإني قد عاهدت محمداً، فلست بناقض ما بيني وبينه، ولم أر منه إلا وفاءً وصدقاً»^(٥٤)، إلا أنه في نهاية النقاش نقض العهد وبرئ مما كان بينه وبين الرسول.

٤ - إن نصر اليهود لدينهم التوحيدي يقضي بوقوفهم إلى جانب أخوتهم في التوحيد، أي المسلمين الذين يؤمنون بإله واحد وبأنبياء بني إسرائيل كلهم، بل وبكل الأنبياء. إن نصر اليهود لدينهم يقضي أيضاً أن يحاربوا الكفار والمشركين والوثنيين من العرب، وليس أن يتحالفوا معهم وينوّهوا ويشيدوا بوثيتهم وعبادتهم للأصنام، إن كل يهودي يعلق على نجاة داره صحيفة تشتمل على وصية موسى لبني إسرائيل، يطلب منهم فيها أن يحتفظوا بإله واحد، ولا يبدلوه ولو عذبوا وقتلوا. وهذه عقيدة تلمودية معروفة^(٥٥)، وعادة متبعة عند اليهود إلى يومنا هذا^(٥٦). إن نصر الدين يعني الوفاء بالعهود والمواثيق التي التزموا

بها ، فهناك تناقض بين سلوك اليهود وتعاليمهم الدينية ، إلا إذا كان دينهم يأمرهم بنقض العهود والمواثيق والكذب والخيانة والخداع في كل حين وعلى كل حال .

٥ - لقد أقرّ ولفنسون واعترف بمحاربة بني قريظة للمسلمين ، وبالتالي فهو يقرّ بأنهم ليسوا بمسلمين ، ولا بمستسلمين مساكين ، وعداوتهم للنبي ﷺ وخيانتهم له ليست مشكوكة : « يظهر أنّ بني قريظة كانوا يميلون إلى الهدوء والسلم ، لأنّهم كانوا رجال فلاحه وزراعة .. وليس معنى هذا أن بني قريظة لم تكن لديهم أية كفاءة حربية .. ومع هذا فقد أبلوا بلاءً حسناً في يوم بُعث ، وأبدوا من الشجاعة وقوة العزيمة ما يستحقّ الاحترام ، وأيضاً فإنهم قد منعوا حصونهم خمساً وعشرين ليلة ، ولم ينزلوا إلا حين أيقنوا بالهلاك^(٥٧) . وينقل ولفنسون عن الواقدي وابن هشام أنه حدث قتال بين اليهود وبين المسلمين أثناء الحصار ؛ حيث كان الفريقان يتراميان بالنبل والحجارة ، حتى أن بعض الأنصار من الخزرج وبني حارثة قتلوا في هذه المقاتلة الضعيفة ، ولم يجرؤ بنو قريظة أن يخرجوا من الأطام مرّة واحدة طول مدة الحصار ، لأن عدد المسلمين كان يربو على الآلاف بينما كان عدد اليهود لا يتجاوز السبعمائة إلا قليلاً^(٥٨) .

٦ - إن بني قريظة ليسوا بأسرى ؛ فهم لم يقبلوا أن يستسلموا وينزلوا على حكم الرسول ﷺ ، بل نزلوا على حكم حليفهم سعد بن معاذ زعيم الأوس . لقد استسلموا بشرط أن يرجع الحكمُ فيهم إليهم ، فهم ليسوا بأسرى ، فالأسير لا يشترط على أسرهِ ولا يقرّر مصيره . وما يدريك ، لعلهم لو نزلوا على حكم الرسول ، واعترفوا بخيانتهم العظمى ، واستفادوا من سماحة الرسول وعفوه ورحمته الواسعة ، لكان عفا عنهم ، ولم يقتلهم بل اكتفى بأخذ أسلحتهم وأموالهم وإجلأئهم عن المدينة ، كما فعل مع بني قينقاع وبني النضير ، مع الإشارة إلى أن خيانة بني قينقاع وبني النضير لم تصل إلى مستوى خيانة بني قريظة العظمى^(٥٩) .

٧ - لقد برهن يهود المدينة أنهم أفعى سامة ، لا تروّضها التجارب ، ولا يستطيع الإنسان أن ينام إلى جانبها ، بل لا يستطيع أن يعيش معها في نفس المنزل . كما برهنوا أنهم مجرمو حرب ، وبالتالي ينبغي قتلهم ولو كان عددهم كبيراً . ولو تُركوا وهم على هذا القدر من الإصرار على العداء لشكّلوا مجموعات إرهابية ، ومصدر خطر على الدولة

● العنف الديني في سياسة الجهاد، دراسة تاريخية فقهية تحليلية ... / القسم الأول

الإسلامية، إنَّ لديهم من يساندهم ويدعمهم وهم يهود خيبر^(٦٠)، الذين كانوا من أقوى الطوائف اليهودية في بلاد الحجاز، وأكثرهم عدداً وعدةً وأمنعهم حصوناً.

- للبحث صلة -

الهوامش

- (١) مرتضى، جعفر، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ١١ : ٩.
- (٢) مرتضى، جعفر، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ١١ : ٩.
- (٣) راجع: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار ٢٠ : ٢٦١، ط٣، بيروت، دار إحياء التراث، ١٩٨٣م.
- (٤) مفاوضة نباش بن قيس مع النبي ﷺ: حين أيقن بنو قريظة بالهلاك، بسبب رمي المسلمين لهم أنزلوا نباش بن قيس، فكلم رسول الله ساعة، وقال: يا محمد! نترل على ما نزلت عليه بنو النضير، لك الأموال، والحلقة، وتحقن دماءنا، ونخرج من بلادكم بالنساء والذراري، ولنا ما حملت الإبل إلا الحلقة. فأبى رسول ﷺ. فقالوا: فتحقن دماءنا، وتسلم لنا النساء والذرية، ولا حاجة لنا فيما حملت الإبل. فقال رسول الله ﷺ: لا. إلا أن تترلوا على حكمي. فرجع نباش إلى أصحابه بمقالة رسول الله.
- (٥) قال الزهري: وقال رسول الله ﷺ حين سأله أن يحكم فيهم رجلاً: اختاروا من شئتم من أصحابي، فاخاروا سعد بن معاذ، فرضي بذلك النبي. راجع تفسير الميزان ١٦ : ٣٠٢.
- (٦) الحميري، المعافري، عبد الملك بن هشام بن أيوب، السيرة النبوية لابن هشام: ٥٠٩. الأرقعة: السماوات.
- (٧) أي من أنبتت عانته وبلغ سن التكليف. ولكن هناك نقاش يحتاج إلى تحقيق حول دقة هذه الروايات، حيث إن هناك من يقول بأن الذين صدر في حقهم حكم سعد بن معاذ هم رجال بني قريظة المحاربون، وليس كل من أنبتت عانته.
- (٨) الصحيح من سيرة النبي الأعظم ١١ : ١١.
- (٩) الطبرسي، مجمع البيان ٨ : ١٤٩، ط١، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٩٩٥م.
- (١٠) المقرئزي، تقي الدين، إمتاع الأسماع ٨ : ٣٧٦.
- (١١) الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء ١ : ٢٨٨، ط٩، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م؛ ومحمد بن سعد، الطبقات الكبرى ٣ : ٤٢٥.
- (١٢) الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف ٣ : ٢٨١، الطبعة الجديدة، قم، إيران، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١هـ.
- (١٣) الصحيح من سيرة النبي الأعظم ١١ : ١٨١.
- (١٤) ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب ١ : ١٧٣، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٩٥٦م.
- (١٥) تفسير مقاتل بن سليمان ٣ : ٣٤١.
- (١٦) الأربلي، كشف الغمة ١ : ٢٠٨، ط٢، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

- (١٧) السيرة النبوية لابن هشام: ٥٧٠ - ٥٧١.
- (١٨) المصدر نفسه ٣: ٧٢١.
- (١٩) أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ يعقوبي ٢: ٥٢.
- (٢٠) ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر ٢: ٢٩٣، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩١هـ.
- (٢١) محمد بن عمر بن واقد، المغازي: ٥١٨، تحقيق مارسون جونس، ط٢، إيران، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٨ هـ.
- (٢٢) المصدر نفسه ٢: ٥١٧.
- (٢٣) إمتاع الأسماع ١٣: ٣٠٣.
- (٢٤) المتقي، الهندي، كتر العمال ١٠: ٤٥٨.
- (٢٥) بحار الأنوار ٣٧: ٥٨.
- (٢٦) المصدر نفسه ٩٠: ٦٩.
- (٢٧) عدد القتلى = عدد السبايا / ٥. مثال: عدد القتلى يتراوح بين ٥/٧٥٠ = ١٥٠ و ٥/١٠٠٠ = ٢٠٠.
- (٢٨) مناقب آل أبي طالب ٢: ٣٣٣.
- (٢٩) عدد القتلى من بني قريظة بعد استسلامهم = عدد القتلى الإجمالي (بحسب الروايات) - عدد القتلى في المعركة قبل حصارهم وأثناءه.
- (٣٠) المغازي للواقدي ١: ٥٠١.
- (٣١) تاريخ يعقوبي ٢: ٥٢.
- (٣٢) زين الدين، الصراط المستقيم ٢: ٨٠، إيران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
- (٣٣) قريظة: فخذ من جذام إخوة النضير. نزلوا بجيل يقال له: «قريظة»، فنسبوا إليه. وقد قيل: إن قريظة اسم جدهم. وكانوا يزعمون أنهم من ذرية شعيب نبي الله ﷺ. وهو أمر محتمل لأن شعيباً كان من قبيلة جذام، القبيلة المشهورة.
- (٣٤) أرمسترونغ، كارين، الإسلام في مرآة الغرب، محاولة جديدة في فهم الإسلام: ٢٤٠، ط٢، ترجمة محمد الجورا، سورية، دمشق، دار الحصاد ٢٠٠٢م.
- (٣٥) المصدر نفسه: ٢٤٢.
- (٣٦) المصدر نفسه: ٢٤٣.
- (٣٧) المصدر نفسه: ٢٤٣.
- (٣٨) المصدر نفسه.
- (٣٩) المصدر نفسه: ٢٤٥.

- (٤٠) هذا يؤكد أن بني قريظة لم يستسلموا ولم يخضعوا للرسول، إلا بعد أن خاضوا مواجهات مع المسلمين استمرت خمساً وعشرين ليلةً.
- (٤١) المصدر نفسه: ٢٤٠ - ٢٤١.
- (٤٢) المصدر نفسه: ٢٤٣.
- (٤٣) المصدر نفسه: ٢٤٣ - ٢٤٤.
- (٤٤) المصدر نفسه: ٢٤٥.
- (٤٥) وات، مونتغمري، محمد في المدينة: ٣٢٦ - ٣٢٧.
- (٤٦) قال ابن هشام: حدثني بعض من أثق به من أهل العلم، أن علياً بن أبي طالب صالح وهم محاصرو بني قريظة: «يا كتيبة الإيمان»، وتقدم هو والزبير بن العوام، وقال: «والله لأذوقن ما ذاق حمزة أو لأفتحن حصنهم». فقالوا: «يا محمد! نترل على حكم سعد بن معاذ». وبذلك يكون اليهود هم الذين طلبوا بأنفسهم الترول على حكم سعد بن معاذ حليفهم السابق عليهم ينجون من الموت الذي جلبوه لأنفسهم. راجع: السيرة النبوية لابن هشام: ٥٠٩.
- (٤٧) محمد في المدينة: ٣٢٧ - ٣٣١.
- (٤٨) المصدر نفسه: ١٩٠.
- (٤٩) المصدر نفسه: ١٩٣.
- (٥٠) ولفنسون، إسرائيل، تاريخ اليهود في بلاد العرب: ١٩٦.
- (٥١) المصدر نفسه: ١٩٥.
- (٥٢) المصدر نفسه: ١٩٠.
- (٥٣) صاحب مشروع يوم الخندق، الذي حاول أن يؤثر في أبناء جلدته من بني قريظة ويحرصهم على نقض المعاهدة.
- (٥٤) السيرة النبوية لابن هشام: ٤٩٨.
- (٥٥) كتاب التثنية: فصل ٦ آية ٥.
- (٥٦) ولفنسون، إسرائيل، تاريخ اليهود في بلاد العرب: ١٨٠.
- (٥٧) المصدر نفسه: ١٩٣.
- (٥٨) المصدر نفسه: ١٩٣ - ١٩٤.
- (٥٩) من المعلوم أن الخيانة يعاقب عليها بالقتل حتى في النظم الحديثة.
- (٦٠) فخيبر قرية كبيرة من قرى اليهود المجاورة للمدينة، تقع على قمة جبل، ويحيطها حصن حجري، ظن أهلها أنه مانعهم من إرادة الحق وسيوف المجاهدين المؤيدين بنصر الله سبحانه.

مبدأ نفي الإكراه في الإسلام

دراسة قرآنية تحليلية

أ . منصور باقري پور (*)

مدخل لعرض القضية

حرية العقيدة والرأي - بما في ذلك الدين والمذهب - تعني فيما تعنيه، حق اختيار الإنسان لأي عقيدة دينية والإيمان بها والتمسك بضرورياتها، أو الإعلان عما يؤمن به من دين ومعتقد، وممارسة طقوسه الدينية بحرية، وتتسم هذه العقيدة بالرضا والقبول، ناهيك عن كونها صفة ممدوحة عند العقلاء. وقد اعتبر القرآن الكريم الإنسان حراً ومُختاراً في ناحيتين:

الأولى، حرّيته في اختيار العقيدة أو المذهب (البقرة: ٢٥٦). الثانية، حرّيته في القول والعمل (الزمر: ١٨). وفيما يتعلق بالحرية، يقول القرآن الكريم: ﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكَرًا وَإِنَّمَا كَفُرًا ﴾ (الإنسان: ٣)؛ وقال كذلك: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ (المدثر: ٣٨)^(١). ولا بأس هنا بـ التذكير بأمر لا يقل أهمية عما قيل، وهو أن الله تعالى قد نهى عن قبول الدين جبراً أو اعتناقه قسراً، حيث قال جلّ من قائل في سورة البقرة: ٢٥٦: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ بمعنى أن الإنسان، أي إنسان، حرّ في اختيار الدين الذي يؤمن به. لكن السبيل الموصّل إلى السعادة لا يتأتى إلا باختيار العقيدة الصحيحة، واعتناق الدين الحقّ، والمُسارعة في الخيرات والحسنات. بعبارة أخرى، خلق الله تعالى الإنسان حراً وعاقلاً، ومن خلال إرساله الرسل وابتعائه الأنبياء، بيّن له العقيدة الصحيحة والأعمال الصالحة، وفي نفس الوقت

(*) باحثة حائزة على ماجستير في الفقه ومبادئ الحقوق من جامعة طهران، من إيران.

حدّره من الانجرار وراء العقائد الباطلة وارتكاب الشرور والمعاصي (العصر: ١ - ٣).
 في هذا البحث ارتأينا توضيح أنّ المقصود من عبارة عدم الإكراه والتّهي عن الإكراه المذكور في الآية الشريفة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾؛ إنّما هو عدم الإكراه أو الإكراه للإلتزام بدين ما؛ وبناءً على هذا فإنّ الآية متعلّقة بالحدوث دون البقاء، ونقصد بذلك أنّ اختيار أيّ دين أو اعتناقه ليس إجبارياً ولا قسرياً، وأنّ البشر أحرار في اختيار الدين الذين يؤمنون به، بيد أنّ الآية الشريفة عينها سكّت عن موضوع البقاء على الدين، ولم تشر إلى ذلك البتة.

أمّا ما يخصّ الدين الإسلاميّ، فكلّ من يعتقد هذا الدين يُعتبر مسلماً، وهو بذلك حرٌّ في إظهار دينه وبيان معتقداته وممارسة طقوسه ومناسكه الدينيّة كيفما يرى، بل وبإمكانه الدعوة لدينه إذا كان ملماً بالتعاليم الإسلاميّة، إلى الحدّ الذي يوصله إلى هدفه ومقصوده دون أن يحدّث حقوق الآخرين أو يتجاهل حرياتهم؛ كما لا يحقّ لأيّ أحد إجبار المسلم على ترك دينه أو نبذ عقيدته، ولكن إذا قام المسلم، رجلاً كان أو امرأة، بترك دينه (دين الإسلام) باختياره ومحض إرادته فحينئذ يُدعى بالمرتدّ، وهو على نوعين: المرتدّ الفطريّ والمرتدّ الملبّي، ولكلّ أحكامه الخاصّة به.

ولا شكّ في أنّ الحرّيّة الحقيقيّة المتعالية، هي في الطاعة المبنية على أساس الثقة بالنفس، وهي ثقة يصعب خلقها بمنأى عن المعرفة. فالإنسان الذي يُقيم علاقة مع ربّه لا بدّ له من أن يستتج في نهاية المطاف أنّ حرّيته إنّما هي لطف إلهيّ وعناية ربّانية، وهبة الباري إيّاه، والدليل على ذلك امتلاك الإنسان إرادة حرة 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 إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ في استصدار الأحكام المتعلّقة بالمرتدّ، وذلك لأنّ الآية المذكورة - كما أسلفنا - تتعلّق بالحدوث وليس البقاء، وعلى هذا الأساس فهي لا تمتّ بأيّة صلة بمُعاقبة المرتدّ لا نفيّاً ولا إثباتاً. ونستخلص من ذلك أنّه ليس بإمكان المُعرضين ولا أعداء الدين بأيّ شكل من الأشكال التذرّع بهذه الآية الشريفة، أو الاستناد إليها

● مبدأ نفي الإكراه في الإسلام، دراسة قرآنية تحليلية

للتفسير بالرأي فيما يتعلّق بإصدار الحكم أو العقوبة ضدّ المرتدّ، سواء كان مرتدّاً فطرياً أم مليّاً.

آية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾: إيضاح لغوي وتفكيك أدبي

بالنظر إلى جريان أمور الدّين على أساس التّوسّع والاختيار لا القسّر والإجبار، يُمكن استنباط العديد من التّصورات من مضمون الآية الشريفة ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾؛ وللخوض أكثر في ثناياها، من الضرورة بمكان أولاً البّحث في المعاني اللغويّة المتعدّدة لها. «لا» ناهية، أي لا تُجبروا؛ إذ لا إجبار في الدّين من قبل الله، فالدّين الحقّ ما سكن الفؤاد واستقر في سويداء القلب؛ وأمّا التّطرق بالشهادة جبراً وقسراً فليس من الدّين بشيء^(٣). ولكن يبدو أنّ حرف (لا) في (لا إكراه) هو لنفي الجنس، وذلك يعني نفي أيّ إكراه لقبول الدّين.

وأمّا الكُره والكُره قيل: الكُره والكُره واحد، نحو: الضّعف والضعف، وقيل: الكُره: المشقة التي تتال الإنسان من خارج فيما يحمل عليه بإكراه، والكُره: ما يناله من ذاته وهو يعافه، وذلك على ضربين: أحدهما: ما يُعاف من حيث الطبع. والآخر ما يُعاف من حيث العقل أو الشرع، ولهذا يصح أن يقول الإنسان في الشيء الواحد: إني أريده وأكرهه، بمعنى إني أريده من حيث الطبع، وأكرهه من حيث العقل أو الشرع، أو أريده من حيث العقل أو الشرع، وأكرهه من حيث الطبع، والعكس صحيح كذلك. و الإكراه يقال في حمل الإنسان على ما يكره، وقوله: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا قِيَمَتَكُمْ عَلَى الْبَعْلَةِ﴾ (النور: ٣٣) فنُهي عن حملهن على ما فيه كُره وكُره، وقوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

في: حرف جرّ للظرفيّة، فإمّا أن يكون الظرف حقيقياً كقولك الماء في الكوز، أو يكون مجازياً كقولك النّجاة في الصّدق. وعلى هذا الأساس فإنّ حرف الجرّ (في) في الآية الشريفة إنّما هو ظرف دالٌّ على التّهي عن الإكراه (في الدّين) بشكل حدوثي لا البقاء (على الدّين).

الدِّين: المذهب^(٦) و«الطريقة والشريعة، وتُقابل الكُفر». ويُعرَّف (الدين) كذلك بأنّه الجَزاء وهو المعنى المراد في الآية الشريفة هنا، أي لا اعتداد في الآخرة بما يفعل الإنسان في الدنيا من الطاعة كرهاً؛ فإن الله تعالى يعتبر السرائر ولا يرضى إلا الإخلاص^(٤).

و الألف واللام في قوله «في الدين» يحتمل أمرين: أحدهما، أن يكون مثل قوله: ﴿فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ (النازعات: ٤١)، بمعنى هي مأواه، فكذلك ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ أي في دينه، لأنّه قد تقدم ذكر الله^(٥) كأنه قال: لا إكراه في دين الله. والآخر، لتعريف دين الإسلام^(٦). و على هذا فإنّ الدين يعني العبادة والثواب ويستعار في التعبير عن الشريعة، وورد في الآية الشريفة (١٤٦) من سورة النساء ﴿وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ﴾؛ فالدين كالملة، لكتما غلب استعماله في العبادة وطاعة الشريعة، حيث قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩).

المعنى الإجمالي لآية نفي الإكراه في الدين

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 الباذلين للجزية^(٧).

و بشكل عامّ، 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 وإلا ترك، فعند عرض الإسلام على الناس تصوّروه من خلال حالتين اثنتين: (أ) قبوله واعتناقه؛ (ب) رفضه وعدم الدخول فيه.

٢- نزلت هذه الآية الشريفة في أهل الكتاب، فإنهم إن أرادوا الجزية والتزموا الشروط تركوا.

٣- أنه لا حكم لمن أكره على دين باطل فاعترف به ودخل فيه، كما قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ (النحل: ١٠٦). ومعنى ذلك أن أي شخص يكفر مجبوراً بأي لسان أو لغة، لكنّه مؤمنٌ بقلبه وثابت على إيمانه، فإنه لا يكون مشمولاً بالكفر. وكما أسلفنا، لا جزاء في الآخرة لما يفعل الإنسان في الدنيا من الطاعة كرهاً؛

● مبدأ نفي الإكراه في الإسلام، دراسة قرآنية تحليلية

فإن الله تعالى يعتبر السرائر، ولا يرضى إلا بالإخلاص. والحديث النبوي الشريف القائل: «إنما الأعمال بالنيات» مشهور ومعروف.

٤- معناه لا يُحمل الإنسان على أمر مكروه في الحقيقة مما يكلفهم الله، بل يُحملون على نعيم الأبد.

آية نفي الإكراه، دراسة في شأن النزول

ثمة روايات كثيرة ذُكرت في شأن نزول هذه الآية الشريفة، سنكتفي هنا بسرد واحدة منها فقط. قيل: نزلت في رجلٍ من الأنصار يُدعى أبا الحصين، وكان له ابنان، فقدم تجار الشام إلى المدينة، يحملون الزيت. فلما أرادوا الرجوع من المدينة اتاهم ابنا أبي الحصين، ودعوهما إلى النصرانية، فتنصرا ومضيا إلى الشام. حينذاك أخبر أبو الحصين رسول الله ﷺ، فأنزل الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾. وقال رسول الله: أبعدهما الله! هما أول من كفر. وجد أبو الحصين في نفسه على النبي ﷺ حين لم يبعث في طلبهما، فأنزل الله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (النساء: ٦٥). وكان هذا قبل أن يؤمر النبي ﷺ بقتال أهل الكتاب^(٨).

هل نسخت آية نفي الإكراه في الدين؟

١- قال بعضهم: إنها منسوخة بسورة البراءة، وبعد نسخها أمر النبي ﷺ بقتال أهل الكتاب، حيث قال جلّ من قائل: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (التوبة: ٥) و ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ (محمد: ٤).^(٩) ومنهم من قال إنها منسوخة بآية السيف.^(١٠) وقالت جماعة: إنها منسوخة بآية الجهاد لأنّ الله يأمر نبيه في سورة التوبة قائلاً: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾^(١١).

٢- وذكر جماعة آخرون أنّ الآية لم تُسَخَّح، بل أُتبعَت بالآية الشريفة القائلة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾، وهي متعلّقة بأهل الكتاب، فلولا وجود أسباب أخرى لما جازَ قتال أهل الكتاب لمجرد الكُفر.^(١٢)

مبدأ عدم الإكراه في الدين في القرآن الكريم

يُمكننا الاستناد إلى الآية الشريفة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ فيما يتعلّق بعدم الإكراه أو الإجبار على قبول الدين وأنّ الله سبحانه نهى عن إكراه الناس على قبول الدين؛ وإجبارهم على الإيمان، لأنّ مثل هذا الإيمان الجبريّ ليس له أيّ اعتبار ولا مصداقية. وكذلك عرّف القرآن الكريم الإيمان بالله بالرّشد، مُشيراً إلى تميّز الرّشد من الغي. ويقول الله تعالى في سورة يونس: ٩٩، مُخاطباً نبيّه الكريم ﷺ: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾ في الوقت الذي يُعتبر الإيمان بالله واليوم الآخر هو الإيمان الحقّ، لكنّ الدين والإيمان اللذين يَخْتارهما الإنسان. عن طيب خاطر وثقة نفس. يرجحان بلا شك على كلّ دين وإيمان. وبشأن قلق النبيّ ﷺ من عدم إسلام بعض الناس، يطرح الله سبحانه. وهو النّاهي عن إكراه الناس في الدخول في دينه. سؤالاً على الرّسول الكريم قائلاً: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾، وهذا استفهام إنكاريّ كما هو واضح، بمعنى أنّه لا يجب إكراه أحد على الإيمان.

و نستنتج من الآيات المذكورة أعلاه، أنّه لا ينبغي بل لا يجوز إجبار أحد على قبول الدين والإيمان به. وهناك المزيد من الآيات الشريفة في القرآن الكريم التي تُشير كلّها إلى حرية الإنسان، وكونه مُخيّراً في قبول الإيمان أو اعتناق الدين الإسلاميّ، أو النّهي عن الميل والانحراف إلى الكفر؛ ومن جُملة تلك الآيات ما يلي:

الآية الشريفة (٢٩) من سورة الكهف والتي تقول: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾، وعلى هذا فليس يجدر إجبار أحد على الإيمان إطلاقاً. و تقول الآية الشريفة (١٠٨) من سورة يونس: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن أِهْتَدَىٰ فَلِنَمَّا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَلِنَمَّا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾. لا شك في أنّ الفضل هو في التمييز بين سبيل الحقّ والباطل، واختيار السبيل الأول، وهو فضل يستحقّ صاحبه عليه الثواب، وليس الفضل في وجود طريق واحد فقط، وهو طريق الحقّ والهداية، ثمّ يُجبر الناس على اختياره، ولو كان ذلك، لما كانت بنا حاجة إلى أن نُبتلى في الدنيا ونثاب أو نعاقب في الآخرة. إذن، تبقى حرية الاختيار الصحيح هي التي تمنح المعاد والآخرة معنىً حقيقياً.

● مبدأ نفي الإكراه في الإسلام، دراسة قرآنية تحليلية

وقد أخبر الله سبحانه نبيه الكريم ﷺ مراراً وتكراراً بأنه ليس وكيلاً على من ضلّ ليهتدي، كما في الآية الشريفة (٤١) من سورة الرّم: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَعْضَلُ عَلَيْهِمَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾.

و كذلك النبي العظيم، وبعد بيانه للعبادة الحقّة - عبادة الله الواحد القهار، وإعلان إسلامه والتزامه بكتاب الله وتعاليمه، يُعلن أنّ من يختار الطريق الصحيح - طريق الهداية - فقد نال مُرادَه وبلغ هدفه؛ أمّا من ضلّ عن السبيل فما هو (أي، النبي ﷺ) إلا نذير: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ أَنْ تَعْبُدُوا رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةَ الَّتِي حَرَّمَهَا وَلَكُمْ كُلُّ شَيْءٍ حَلَالٌ وَأَمْرُهُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٩١﴾ وَأَنْ أَتْلُوا الْقُرْآنَ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ (النمل: ٩١ - ٩٢)؛ ثم يختتم قوله ﷺ بجملة ﴿وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (النمل: ٩٣).

و هكذا نرى كيف أنّ الرسول المصطفى ﷺ يعرض على الناس ديناً صحيحاً وبيّن لهم العقيدة الحقّة، في الوقت الذي يُحذّر فيه من عاقبة الميل نحو العقائد الباطلة والمذاهب المنحرفة.

ومن الضرورة بمكان هنا الإشارة إلى نقطة هامّة، وهي أنّ مسؤولية النبي الكريم ﷺ تتمثل في إبلاغ رسالة ربّه والإرشاد إلى سبيله، لا إجبار الناس على قبول دينه أو إكراههم على اعتناقه. وقد قال الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز مخاطباً إياه: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ﴿٥٨﴾ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ (الغاشية: ٢١ - ٢٢)؛ وفي سورة (ق: ٤٥) يقول جلّ شأنه: ﴿لَنْ نُعَلِّمَهُمَا بِمَا يُعَلِّمُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ أَنْ مِنْ خِيفَةٍ وَعَيْدٍ﴾. وفي موضع آخر من القرآن الكريم يقول جلّ شأنه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿٥٩﴾ قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ لِكِ رَبِّهِ سَبِيلًا ﴿٦٠﴾ وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَىٰ بِهِ عِبَادُهُ خَيْرًا﴾ (الفرقان: ٥٦ - ٥٨).

يُضاف إلى ما قيل، أنّ 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 ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (هود: ١١٨ - ١١٩)؛ وعلى هذا فإن التشابه الجبري في العقائد أو الأديان يتعارض مع نظرة القرآن ومنطقه.

كما أنه ليس من حق أي دين تجاهل الأديان الأخرى أو احتقارها أو ازدراءها، لأن الآخرة هي دار الحكم والقرار، والبت في كل الأمور وليست الدنيا. فالأنبياء مكلفون في الدنيا بإرشاد الناس في اختيار طريق الحق، وإنذارهم بالابتعاد عن الباطل، أما أي طريق يختارون فهي مسؤوليَّة الناس أنفسهم: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصْرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصْرَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ ۗ قَالَ اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (البقرة: ١١٣).

لكن أهم وثيقة قرآنية تشهد على حرية اختيار الدين هي سورة الكافرون، حيث يقول الله تعالى فيها: ﴿قُلْ يَتَىٰهَا الْكٰفِرُونَ ﴿١﴾ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَا أَنْتُمْ عٰبِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٣﴾ وَلَا أَنَا عٰبِدُ مَا عٰبِدْتُمْ ﴿٤﴾ وَلَا أَنْتُمْ عٰبِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾.

نظر يتنا في حرية الاعتقاد

في ضوء ما تقدم نرى أن الحقيقة في الآية الشريفة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ أن لا تخصيص فيها ولا نسخ، وأن كلمة «الكُره» وجذرها «الإكراه» تمتلك معنيين اثنين في اللغة، هما:

١- الرفض والسخط، ويُقابلة الرضا والقبول. قال تعالى: ﴿وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ (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، إلا أن ذات العمل طبعاً هو خارج إرادة المرأة.

هذا، وإن القول بالتخصيص في الآية المذكورة يلزم أن يكون «الإكراه» بمعنى السخط وعدم الرضا - المعنى الأول الذي أشرنا إليه، ذلك لأن في مثل هذه الحالة يكون قبول الناس للدين عن رغبة منهم ورضا، لكن آية الجهاد قامت بنسخها. وهناك أسباب تفند هذا المعنى، نستعرضها فيما يلي:

١- لا دليل على هذه المسألة، وبالقرينة فقط، يمكن الاهتداء إلى أي المعنيين تم استخدامهما (الرضا والاستحسان، أم الاختيار والانتقاء).

● مبدأ نفي الإكراه في الإسلام، دراسة قرآنية تحليلية

٢. لا شك في أنّ (الدين) أشمل وأوسع من الأصول والفروع معاً، وذكر الكفر والإيمان بعد الدين لا يعني أنّ الدين مُختصّ بالأصول دون غيرها، وما ذلك إلا بسبب تطبيق الكبرى على الصغرى.

٣- إذا فسّرنا «الإكراه» في الآية الشريفة المذكورة بعدم الرضا والسخط، فإنّ هذا المعنى لن يستقيم مع ذيل الآية القائل: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ﴾ الدالة على تميّز الإيمان عن الكفر، والحقّ عن الباطل.

وعلى هذا نرى أنّ الآية الشريفة لا يُمكن لها أن تُسَخَّ بِآية الجهاد كما يظنّ بعض، ليمكن الخوض في هذا الموضوع، لجهة أنّ دعائم الإسلام وأركانها كانت راسخة، وبراهينه ثابتة منذ الأيام الأولى لظهوره، وهي تزيد رسوخاً وتقوى ثباتاً، وتتضح بياناً يوماً بعد آخر، وكلّ الناس في كلّ العصور يعلمون ويعرفون هذه الميزة الخاصّة التي يتميّز بها الإسلام منذ بزوغ فجره وحتى الآن. ولذلك يصعب التّصوّر بأنّ الناس وبعد أن عرفوا وضوح الإسلام، وتعرّفوا على صفائه ونقائه في صدر الإسلام، وتألّق ذلك الوضوح ونصوح ذلك الصّفاء والنقاء مع مرور الأيام، يأتي وينسخ هذا الحكم بأمر الجهاد.

وكذلك الحال مع شموليّة الآية الشريفة وعموميّتها، حيث لم تختصّ بشأن دون غيره، ولا أُدخل عليها ما يمكن أن نسميه «مذكّرة أيضاًحيّة» لأنّه - وكما بيّنا - باستطاعة الكفّار العيش والإقامة في المجتمع الإسلاميّ، والاستمرار في حياتهم العادية بعد دفعهم للجزية.

وبناءً على ذلك، ووفقاً للتوضيح آنف الذكر، لا مناص من استخدام كلمة «الإكراه» بالمعنى الثاني (أي، الإجمار في مقابل الاختيار)، وفي هذه الحالة، يكون معنى الآية الشريفة ومقصودها هو أنّ دين الله سبحانه لا يستند إلى الإكراه أو الإجمار، بل لا وجود لأدنى تعقيد أو إبهام في أصول ذلك الدين أو عقائده أو فروعها أو أحكامه. إنّ دين الله الواضح البيّن، القائم على أركان الفطرة والطبيعة الإنسانيّة.

ونستنتج ممّا قيل، أن لا وجود لأيّ نسخٍ للآية الشريفة ولا تخصيصٍ لعموميّتها أو تعديل^(١٣)، بل المقصود هو بيان علة الحكم وعدم الإجمار أو الإكراه، ولجهة وضوح الهداية وتمييزها عن الضلال، تنتمي الحاجة لأيّ إكراه أو إجمار.

وإذا كان مقصود الآية الشريفة هو هذا المعنى فإن نسخها يصبح غير ممكن، لأن الدين الإسلامي ومنذ البدء جاء بحُجج دامغة وبراهين واضحة، وقد ازداد نصوص تلك الحُجج تدريجياً. بمعنى، أنه كان من الأجدر ألا يكون هناك أي نوع من الإكراه على الأقل في السنين الأخيرة من دعوة النبي ﷺ وذلك لأن براهين الإسلام في ذلك الوقت كانت أوضح وحُججه كانت أبين. والحق هو أن «الإكراه» في الآية الشريفة إنما هو في مقابل «الاختيار»، ويمثل جملة إخبارية لا إنشائية.

أما مراد الآية الكريمة، فهو بيان أن الشريعة الإلهية لا تتركز إلى الجبر أو الإجبار، لا في الأصول ولا في الفروع، إذ اقتضت الحكمة الإلهية إرسال الرسل وإنزال الكتب السماوية وبيان أحكام كل ذلك، ففريق يهلك لسبب ما، وفريق ينجو لسبب آخر، لئلا يكون للناس على الله حجة، وكما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكَرَا وَإِنَّمَا كَفُرَا ﴾ (الإنسان: ٣) ^(١٤)

وبالنظر إلى أن أصول الإسلام وأهدافه وأحكامه تمّ تبيينها لأولي الألباب، وقد جاءت في الآية الشريفة: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ وقد استبطنت الكمال والتّمام وجمعت جوامع الأمور كلّها، ولم يبق مجال للإجبار ولا مقام للإكراه، وكذلك الآية الشريفة ﴿ قَدَّبَيْنَ الرُّشْدَ ﴾ التي ميّزت الحق والخير. والوصول إليهما من جهة - عن الضلال والعمى من جهة أخرى، وهو ما قصده الله سبحانه وتعالى عندما قال: ﴿ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقَّ إِلَّا الضَّلَالُ ﴾ (يونس: الآية ٣٢)؛ إذن، فلا مسوغ للإكراه بعد ذلك ولا سبب للإجبار، سواء أكان (الإكراه) من خارج الإنسان أو من داخله، كإكراه 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 السداد من الضلال، يصبح حراً عند ذلك ولا حاجة إلى إكراهه؛ وبزوال الإكراه وإلغاء الإجبار، يحلّ الاختيار والحرية محلّهما لكي يتسنى له اختيار الإيمان بنفسه: ﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾ (الكهف: ٢٩) و ﴿ أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ (يونس: ٩٩).

وهكذا، يتضح لنا من الآيات الشريفة والروايات المتعددة أنه لا يجوز إجبار شخص على قبول الدين استناداً لحرية الرأي والدين في الإسلام، والمبنية على أساس الضوابط الأصلية لكتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ. فمسؤولية النبي تتمثل في إبلاغ رسالة الدين

● مبدأ نفي الإكراه في الإسلام، دراسة قرآنية تحليلية

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. بعبارة أخرى، لقد بين الله تعالى الحق للناس وميزه عن الضلال، ولم يكن ليُرغم أيّاً من مخلوقاته على الطاعة والإيمان؛ فمن يؤمن بالله سبحانه إنما يفعل ذلك باختياره وبملاء إرادته، ومن يتبع طريق الضلال والانحراف، فقد اختار طريقه دون قسر أو إجبار. ولو شاء الله العليّ القدير أن يهدي الناس أجمعين لفعل، لكنّها الحكمة الإلهية قضت أن يُترك الإنسان مُخيّراً، وهو ما أشار إليه الكتاب العزيز بقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَسَبَأَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَأَسْبَأُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: ٤٨)؛ و﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الأنعام: ١٤٩)؛ و﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَتَرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُسِينُ﴾ (النحل: ٣٥).

وخلاصة القول أنّ الله جلّ وعلا لا يُجبر أحداً على اعتناق دينه أو الإيمان بعقيدته، فقد بين لهم سبيل السعادة والهداية، وميزه عن سبيل الضلال. فمن يقبل بذلك ويؤمن فباختياره وإرادته، ومن يتخذ الضلالة 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 عقولهم ذلك الأمر دون منحهم الحق في الاختيار، لكنّه بحكمته سبحانه وعدالته أراد أن يخطو الإنسان نحو الكمال الإنساني بإرادته، وأن ينال شرف ذلك وحُسنه بيديه، أو أن يرجع القهقري 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 الدخول في الدين واعتناقه، لكنّها لا تتناول ضرورة بقائه على ذلك الدين. وحتى الأدلة الروائية المتعلقة بصدور حكم المرتد لا تستند إلى هذه الآية الشريفة؛ وعلى هذا فإن الآية الكريمة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ لا تُشير لا من قريب ولا من بعيد باختيار الدين أو اعتناقه، ولا تتحدّث عن الأشخاص الذين يخرجون على دينهم أو يرتدون عن ملتهم بأي شكل من الأشكال.

- (١) و آيات شريفة أخرى، كقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (النجم: ٣٩)؛ و ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ و مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ (فصلت: ٤٦؛ الجاثية: ١٥).
- (٢) راجع: تفسير جوامع الجامع للطبرسي، ج ١ ص ٢٣٦؛ التبيان للشيخ الطوسي، ج ٢/٣١١.
- (٣) راجع: صفي پوري، مُنتهى الأرب، مادة «دين».
- (٤) راجع: الرَّاغِب الأصفهاني، مُعجم مُفردات ألفاظ القرآن، ٤٤٦ - ٤٤٧.
- (٥) وردت الآية الشريفة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾ (البقرة: ٢٥٦) في القرآن الكريم بعد الآية الشريفة ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ فالله سبحانه قد تقدّم ذكره.
- (٦) راجع: الشيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٣١٢.
- (٧) راجع: الرَّاغِب الأصفهاني، مُعجم مُفردات ألفاظ القرآن، ١٧٧.
- (٨) راجع: الطبرسي، مَجْمع البيان، ج ٢، ص ١٦٢ - ١٦٣؛ الواحدي النيسابوري: ٧٣.
- (٩) راجع: الطبرسي، مَجْمع البيان، ١٦٢/٢ - ١٦٣؛ الشيخ الطوسي، التبيان، ٢/٣١١.
- (١٠) راجع الطبرسي، جوامع الجامع، ٢٣٦/١؛ الطبرسي، مَجْمع البيان، ١٦٢/٢ - ١٦٣.
- (١١) راجع الطبرسي، مَجْمع البيان، ١٦٢/٢؛ الموسوي الخوئي، ترجمة البيان، ٤٩/٢.
- (١٢) راجع الطبرسي، مَجْمع البيان، ١٦٢/٢؛ الموسوي الخوئي، ترجمة البيان، ٤٩/٢.
- (١٣) راجع: الطبرسي، مَجْمع البيان، ٢: ١٦٣؛ الموسوي الخوئي، ترجمة البيان، ٤٩: ٢.
- (١٤) راجع: الموسوي الخوئي، البيان: ٣٠٧].

الملكيات والحقوق

دراسة فقهية تحليلية

السيد محمد باقر الصدر (*)

بقلم: السيد كاظم الحائري

سبق أن نشرت مجلة «الاجتهاد والتجديد» أبحاث السيد محمد باقر الصدر حول شبكة الملكيةات و.. في العددين الأوّل والثاني، بقلم السيد عبدالغني الأردبيلي، وها هي تنشر هذه المحاضرات نفسها بقلم السيد كاظم الحائري؛ وهناك بعض الاختلاف - زيادةً وتقيصاً و.. - بين التقريرين، لهذا أحببنا نشرهما معاً، وهي محاضرات عشر، أُلقيت في شهر رمضان المبارك عام ١٣٨٧هـ من الثاني منه، إلى السابع عشر، وقد قدّمها لنا - مشكوراً - لتتشر للمرة الأولى «مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر» في مدينة قم الإيرانية، وقد قام الشيخ حيدر حب الله بتحقيق وتصحيح هذه المحاضرات العلمية؛ عبر تقويم نصّها، واستخراج مصادرها، وعنونة موضوعاتها، وتحويل صيغتها من محاضرات إلى نصّ مدوّن، كما يراه القارئ هنا (التحرير).

تمهيد

مفاهيم الحق والملك والحكم والضمان والعهد والذمة والدين والمال مقولات أساسية في فقه المعاملات، ولا بدّ من التمييز بينها؛ لتلاّ يقع الخلط؛ فيُسرّى حكم بعضها

(*) مفكر إسلامي شهيد، أشهر من أن يعرف، فالسكوت عن تعريفه أجدى.

إلى بعض، كما قد يتفق ذلك؛ فيسرى حكم العهدة إلى الذمة والحق إلى الحكم ونحو ذلك. والبحث في ذلك مفصلاً ليس من شأن البحث التعطيلي في شهر، إلا أننا نبحت عن ذلك مختصراً، وعنوان بحثنا إنما هو الحق والملك والحكم.

طرق التفتيش عن الفرق بين الحق والملك والحكم

من الواضح المرتكز أن الحق قابل للإسقاط، فيما الملك والحكم غير قابلين لذلك.

والتفتيش عن ضابط هذا الفرق يكون بأحد وجوه ثلاثة:

الأول: أن يفتش عن موارد الحق وموارد الحكم - أي عن التشريعات القابلة للإسقاط والتشريعات غير القابلة له - ثم يؤخذ جامع بين الطائفة الأولى وجامع بين الطائفة الثانية.

وهذا لا يفيد في مقام استنباط الأحكام وإنما هو شيء في طول الاستنباط، وأثره ينحصر في تنظيم الاستنباط والتطبيق بعد الفراغ عن مجموعة الاستنباطات لكبريات المطلب.

الثاني: أن يفتش عن الموارد التي دلّ الدليل على قابلية الإسقاط فيها؛ فتستكشف نكته مشتركة بين تلك الموارد، فيحكم بالحقيّة على كل تشريع يشتمل على تلك النكته، ولو لم يدلّ دليل خاص فيه على الحقيّة وقابلية الإسقاط.

وهذا يفيد في مقام الاستنباط، إلا أن هذا الاستقراء حيث إن حجّيته موقوفة على إيرائه القطع واليقين؛ لذا لا يفيد في غالب الحالات، خصوصاً إذا وجدت مادة أو مادتان للنقض وانخرام القاعدة.

الثالث: حيث إن هذه المفاهيم عقلائية وثابتة في سائر التشريعات العقلائية بقطع النظر عن الأحكام الشرعية، فقد تستكشف النكته المشتركة عن طريق الرجوع إلى الارتكازات العقلائية، وهذا يفيد في مقام الاستنباط بعد إعطاء تلك الارتكازات طابع الشرعية بأحد وجوه ثلاثة:

١ - إثبات إمضاءها عن طريق عدم الردع على حسب إثبات إمضاء سائر السير

العقلانية.

٢ - الرجوع إلى ظاهر أدلة التشريعات بعد تحكيم تلك الارتكازات في ظهورها، فدليل الخيار - مثلاً - لا يبقى له ظهور في أزيد من ثبوت الخيار قبل الإسقاط بعد الالتفات إلى الارتكاز العقلاني، فإن الارتكازات العقلانية تتحكم في الظهورات كما تتحكم فيها الأوضاع اللغوية.

٣ - الرجوع إلى بعض الأخبار الظاهرة في الإمضاء، كصحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: رجل جنى إلى (علي) أعضو عنه؟ أو أرفعه إلى السلطان؟ قال: «هو حقك، إن عفو عنه فحسن، وإن رفعته إلى الإمام فإنما طلبت حقك، وكيف لك بالإمام»^(١)؛ وهذا ظاهر في ذكر الصغرى والإحالة في الكبرى على الارتكاز العقلاني؛ فيدل على إمضائه بحدوده العقلانية.

وهذا الطريق - أعني التمسك بالسيارة العقلانية - لا يضره وجود بعض موارد النقض وانخراط القاعدة؛ إذ تعتبر هذه الموارد ردعاً عن السيرة فيها، وهو ما لا يناه في إثبات الإمضاء في سائر الموارد بعدم الردع وبالرجوع إلى الأخبار الظاهرة في الإمضاء، وأما الرجوع إلى ظاهر أدلة التشريعات بعد تحكيم الارتكازات فيها، فالصحيح أنه لا يثبت الإمضاء، وغاية ما يثبت عدم إطلاق تلك الأدلة لما بعد الإسقاط، وأما السقوط بالإسقاط فلا يثبت بها بل يبقى مشكوكاً يجب الرجوع فيه إلى القواعد.

وقد نفى السيد الأستاذ الخوئي - مدّ ظله - الفرق بين الحق والحكم سوى من ناحية قابلية الإسقاط وعدمه، ولم يرَ فرقاً في المرتبة السابقة على ذلك؛ ولهذا انسدّ عليه باب هذا البحث؛ إذ إنما يجب في كلّ تشريع من التشريعات الرجوع إلى دليله ليعرف أنه يقبل الإسقاط أو لا، واسم الحق والحكم ليسا سوى اصطلاح مشير إلى ما تعيّن حاله من قابلية الإسقاط وعدمها^(٢).

لكنك عرفت أنّ باب البحث بالمنهج الذي بيّناه واسع؛ فنحن نبحت عن الفرق بين الحقّ والملك والحكم بالتفتيش عن الارتكازات العقلانية المؤثرة في حكمهم بقابلية الإسقاط وعدمها. ولنذكر - أولاً - بعض المقدمات، ثم لنشرع في أصل المقصود، كي نختم الكلام بتبسيهات.

مقدمات أساسية:

أما المقدمات فهي كما يلي:

١- شبكة الملكيات والسلطنات، تحليل حقيقة الملكية وأنواعها

المقدمة الأولى: في ذكر شبكة السلطنات والملكيات والحقوق، وتمهيداً لذلك

نذكر ما ذهب إليه المشهور في ذكر أقسام الملكية فنقول:

ذكر السيد الأستاذ^(٣) - مدّ ظله - تبعاً للمحقق الإصفهاني رحمته الله أنّ الملكية على

أربعة أقسام:

١ - الملكية الحقيقية لله تعالى بالنسبة إلى جميع الممكنات، وهي ما تسمى بالإضافة الإشراقية، وهي عبارة عن كون وجود جميع الأشياء بوجوده تعالى ومن تعلقاته ومرتبطةً به، وهذه ملكية حقيقية لا اعتبارية ولا جعلية.

٢ - مالكية الشخص لنفسه وأعماله وذمّته، وهذه أيضاً مالكية حقيقية لا جعلية واعتبارية، ومعناها قدرته وسلطنته التكوينية ب حيث إن شاء فعل وإن شاء ترك.

٣ - الملكية بمعنى الجدة، التي هي إحدى المقولات التسع الفلسفية، كما في التعمّم والتقمص والتعلّل والتختّم؛ فالمحيط هو المالك والمحاط هو المملوك. وهذه أيضاً ملكية حقيقية لا اعتبارية.

٤ - مالكية الشخص لأمواله، وقد بحثوا هنا في أنّ هذه الملكية هل هي حقيقية أم اعتبارية وجعلية؟ وعلى التقدير الثاني بحثوا: هل هي مجعولة بالأصالة أم منتزعة؟ وقد رتبوا الآثار المعاملية على القسمين: الثاني والرابع من أقسام الملكية، وأما القسم الأوّل ففي كلام المحقق الأصفهاني رحمته الله إشارة إلى ترتيب آثار معاملية عليه، وهو ما لم يصرّح به السيد الأستاذ - مدّ ظله -، مع كونه الظاهر من سياق كلامه.

أقول: أما القسم الأوّل من الملكية، فالصحيح كونه خارجاً عما نحن فيه ولا يترتب عليه أي أثر فقهي ومعاملي، إلا أنه يوجد هنا قسم آخر من الملكية مترتب على هذا القسم هو الذي يكون منشأً للأثر الفقهي والمعاملي؛ فكأنهم خلطوا بين القسمين أو

غفلوا في نسبة آثار هذا القسم إلى القسم الذي ذكره.

وبيان ذلك أن ملكيته تعالى بمعنى خالقيته وواجديته منشأ ملكيته تعالى بمعنى مولويته وحاكميته وكونه أولى بنا من أنفسنا، وأحد مظاهر هذه الملكية هو حق الطاعة، ومن جملة مظاهرها أيضاً قدرته على إشغال الذمة، بأن يُشغِل الذمة بالخمس للسادة والزكاة للفقراء ونحو ذلك. وهذه الملكية هي التي تكون منشأ للآثار الفقهية والمعاملية، وهي تختص بالإنسان ونحوه بما هو عاقل، أما الملكية بمعناها الأول فإنما تشمل الإنسان بما هو موجود من الموجودات لا بما هو عاقل، وقد أشير إلى هذه الملكية في الآيات الكثيرة الحاصرة للحاكمة المطلقة به تعالى.

وأما القسم الثاني من الملكية، بمعنى قدرته وسلطنته التكوينية على نفسه وشؤونه ب حيث إن شاء فعل وإن شاء ترك، فهو أيضاً خارج عما نحن فيه ولا يترتب عليه أثر فقهي ومعاملي هنا، والصحيح أن يذكر ما يترتب على هذه الملكية من ملكية أخرى، وهي كونه أولى بنفسه وشؤونه من غيره، وهذه الملكية ليست حقيقية بقول مطلق؛ ولذا نرى أنه لا يصح للإنسان لدى المجتمعات العقلانية أن يُشغِل ذمته بمال لشخص بعنوان إشغال الذمة بلا أي معاملة أخرى، وليس له في جملة من المجتمعات الانتحار، ولا جعل نفسه رقاً للآخر، ونحو ذلك. وبالجملة عدم صحة بعض تصرفاته في شؤون نفسه عند العقلاء وعند الشرع واختلاف المجتمعات العقلانية في صحة بعض التصرفات الأخر التي تقرها بعض المجتمعات وتنفيها مجتمعات عقلانية أخرى أو ينفيها الشرع أيضاً.. هذا كله ينبه إلى عدم صحة القول بملكية الإنسان الحقيقية لنفسه وشؤونه وجهاته. والصحيح أن مالكية الإنسان لنفسه وشؤونه تنحل إلى عنصرين، وإن شئت فسمّ أحدهما بالكبرى والآخر بالصغرى؛

أ - أما الكبرى، فهي أنه ماذا يجوز لوليّ الإنسان من تصرفات؟ وما هي التصرفات التي يكون ولياً عليها في نفس الإنسان وشؤونه؟ وهذا أمر جعلي واعتباري؛ ولذا تختلف حدوده وجهاته باختلاف المجتمعات والتشريعات حسب ما يراه المقنن من مصالح ومرتكزات.

ب - وأما الصغرى، فهي أن الأولى أن يكون ذلك الولي على الإنسان هو نفس

الإنسان، ويمكن أن يدعى أن هذه الصغرى حقيقةً تكوينية لا جعلية واعتبارية؛ وعليه فحتى الآن صار عندنا ملكيتان حقيقتان ترتبطان بالإنسان بما هو إنسان عاقل مختار: ملكيته تعالى للإنسان بما هو إنسان وعاقل، وأولوية الإنسان بما هو إنسان وعاقل في كونه هو ولي نفسه وشؤونه، وإن شئت فقل: إن أصل ولاية الشخص على نفسه وشؤونه في الجملة حقيقي، لكن حدود ذلك جعلي واعتباري. وطبعاً أولوية الله تعالى تكون فوق هذه الأولوية؛ فهو أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

وكأنه أشير إلى هاتين الملكيتين في قوله ﷺ: «أست أولى بالمؤمنين من أنفسهم» قالوا: بلى، قال: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه»^(٤)؛ فكأنه ﷺ أشار إلى ولاية المؤمنين على أنفسهم وإلى أنه هو ﷺ أولى بهم من أنفسهم، وهذه الأولوية - طبعاً - تطبيق من تطبيقات مولوية الله تعالى؛ حيث إن الله تعالى - على ما مضى - له ملكيتان: ملكية بمعنى الخالقية والموجدية غير قابلة للتعدي والانبساط منه تعالى إلى غيره إلا بمعنى صوفي لا نفهمه، وملكية بمعنى المولوية، وهذه الملكية تتسبط على الأنبياء والأوصياء باعتبار كون امتثالهم امتثالاً لله تعالى؛ حيث قال: ﴿... وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ (النساء: ٥٩) وكون أمرهم أمراً لله؛ وتشريعاتهم وتقنيناتهم صادرة من مصدره جلّ وعلا، ففي الحقيقة هذا الانبساط والتوسعة توسعة في دائرة التطبيق لا في أصل دائرة المولوية الحقيقية.

هذا، وحيث إن أولوية الإنسان - بكونه هو ولي نفسه - أمر ذاتي حقيقي؛ فلو جعلت ولاية شخص بيد شخص آخر كان ذلك ظلماً بحكم العقل العملي، إلا فيما إذا كان ذلك لمصلحة هذا الشخص نفسه، كما في الولاية على الصغير مثلاً، أو كان لوقوع التزاحم بين جهات وحقوق أوجب ذلك ترجيحاً لحقوق أخرى على هذا الحق عند مزاحمتها معه صدفة، أو كان جاعل الولاية للغير هو الله تعالى؛ فلا يكون ذلك ظلماً؛ لما عرفت من أن أولوية الشخص بنفسه إنما هي في مقابل غير الله تعالى، وأما الله سبحانه فهو أولى به من نفسه.

وأما القسم الثالث من الملكية، وهي الجدة، فلم ندرك لها معنى متحصلاً وكان الفلاسفة أنفسهم أيضاً لم يدركوا لها معنى متحصلاً بشهادة الشيخ الرئيس ابن سينا (٤٢٨ هـ) حيث قال: «لم يتفق لي - إلى هذه الغاية - فهمها»^(٥)، وقد قالوا: إن الجدة عبارة

● الملكيات والحقوق، دراسة فقهية تحليلية

عن هيئة حاصلة من إحاطة شيء بشيء آخر. وإنما قالوا هذا ولم يقولوا: إنها عبارة عن النسبة بين المحيط والمحاط؛ لئلا يدخل ذلك في مقولة الإضافة، وذلك من قبيل ما قالوا في «متى» من أنها هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان لا نفس النسبة بينهما، وفي «أين» من أنها هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى المكان لا نفس النسبة بينهما.

والصحيح أنه ليس هنا أي برهان عقلي على كون هذه الهيئة شيئاً حقيقياً خارجياً، بل يحتمل عقلاً. في عرض احتمال ذلك - كونها شيئاً ذهنياً، بمعنى أنّ الذهن حينما يكسب صورة ذهنية عن مجموع المحيط والمحاط تنهياً صورته الذهنية بالهيئة الخاصة، ولتفصيل ذلك محلّ آخر، لا يرتبط بما نحن فيه؛ فإننا لا نقصد هنا البحث في الفلسفة، إلا أن المقصود الإشارة إلى أنّ أكبر الظن هو أنّ أرسطو (٣٢٢ق.م) عند وضعه للمقولات التسع إنّما راجع قاموس اللغة فوضعها؛ ولذا لم يظهر حتى الآن أيّ مدرك لوضعه لها، حتى أنّ من يحسن الظن بالفلسفة يقول: إنه وجد هذه المقولات بالاستقراء في عالم التكوين ورأى انحصار المقولات في ما عدّه من المقولات التسع. لكن المظنون أنه لم يتعب نفسه بمطالعة عالم التكوين واستقرائه، وإنّما طالع اللغة، وحيث رأى فيها عنوان التعمّم والتقمص ونحو ذلك وضع هذه المقولة، وهي مقولة الجدة.

وأما القسم الرابع من الملكية، وهو ملكية الإنسان لأمواله، فاشتغل السيد الأستاذ - مد ظله - أولاً بالبرهنة على كون الملكية فيه اعتبارية وجعلية لا حقيقية، ثم بالبرهنة على كونها مجعولة بالاستقلال لا منتزعة^(٦).

أقول: أما كون هذه الملكية اعتبارية لا حقيقية فقد برهن عليه المحقق الإصفهاني ببراہین ثلاثة، والتحقيق أنّ هذا البحث في زماننا هذا إنّما يكتسب بُعداً تاريخياً وإلا فمن يلتفت إلى الملكيات الخارجية والتطوّرات الطارئة عليها في الزمان الطويل ونفيها تارة وإثباتها أخرى يجد بوجوده أنّها اعتبارية لا حقيقية، وهذا من الواضحات في زماننا هذا، ومن لا ينبّه وجدائه الالتفات إلى ذلك لا تفيد البراهين الفلسفية التي ذكرها المحقق الإصفهاني فإنه إن أريد منها إثبات اعتبارية ما نعلمه خارجاً من الملكيات فهي مخدوشة وغير تامّة، واعتبارية ما نعلمه خارجاً واضحة بنفسها بلا حاجة إلى تلك البراهين الناقصة، وإن أريد إثبات اعتبارية الملكية بمعنى آخر لا نعلمه، فبراهينهم لا تفي بذلك.

براهين المحققين على اعتبارية الملكية، وقفات نقدية

لكن مع ذلك كله، نذكر هنا تلك البراهين مع مناقشاتها، وهي:

البرهان الأول: إنّ الملكية لو كانت صفةً حقيقية لاحتاجت إلى محلّ موجود خارجاً فإن فرض المحلّ هو المملوك انتقض بتعلّق الملكية أحياناً بما في الذمّة، وإن فرض المالك انتقض بتعلّق الملكية أحياناً بالجهة من دون وجود مالك خارجي، ككون الزكاة ملكاً للفقير، وقد يفرض عدم وجود فقير في الخارج أصلاً^(٧).

ويرد على هذا، أولاً: إنّ الصفات الحقيقية ليس من اللازم بالحثم والحسم أن تطرأ على محلّ خارجي؛ فامتناع شريك الباري أمر حقيقي وليس ثابتاً في الخارج، وإمكان الإنسان أمر حقيقي ولو فرض عدم إنسان في الخارج أصلاً، وقد حقّقنا في علم الأصول أنّ لوح الواقع أوسع من لوح العالم الخارجي الذي انصبّت عليه مقولات أرسطو.

ثانياً: لتكن الملكية من الأمور الحقيقية والمقولية عندما تعرض على الأمر الخارجي وإن لم تكن كذلك عندما لا تعرض عليه، وهذا شيء يجوزونه؛ فيقولون - مثلاً -: إن عنوان التقدّم بالرغم من أنه مفهوم واحد قد يكون من المقولات ومن الأمور الحقيقية الخارجية وقد لا يكون كذلك؛ فتقدم الإمام على المأموم مثلاً من الأمور الحقيقية العارضة على ما في الخارج، وتقدم الجزء على الكل ليس تقدماً عارضاً على الأمر الخارجي، وإنما مصبّه عالم التحليل العقلي؛ فليس مقولة.. فلتكن الملكية من هذا القبيل.

البرهان الثاني: وقوع الاختلافات في الملكية؛ حيث تؤمن بعض المجتمعات العقلانية بملكية ما وتكرها أخرى^(٨).

وقد أورد السيد الأستاذ - مد ظله - على هذا البرهان بأن الاختلاف فيها ليس دليلاً على عدم كونها أمراً حقيقياً وواقعياً طالما يقع الاختلاف بين العقلاء في الأمور الحقيقية الواقعية^(٩).

أقول: لا أدري، كيف ارتضى السيد الأستاذ - مد ظله - أن ينسب إلى المحقق الإصفهاني رحمته الله تخيل أنه لا يقع الخلاف في الأمر الواقعي؟! وما أسعد ذلك العالم الذي يفرض عدم وقوع خلاف فيه بين تمام العقلاء في تمام الواقعيات، وعندئذ ما كان المحقق

● الملكيات والحقوق، دراسة فقهية تحليلية

الإصفهاني ليكتب الكثير مما كتبه في حاشيته على المكاسب مما خفي على الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله!! وإنما مقصود المحقق الإصفهاني رحمته الله في المقام الاستدلال بوقوع الاختلاف الإنشائي في الملكية؛ فكل مجتمع يُنشئها بنحو خاص، وقد تُنشأ ملكية في مجتمع ولا تُنشأ في مجتمع آخر، ويعترف المجتمع الثاني بتحقق الملكية بحسب قوانين المجتمع الأول كما يعترف المجتمع الأول بعدم تحقق الملكية بحسب قوانين المجتمع الثاني، فلا تكاذب بينهما، وليس مقصود رحمته الله الاستدلال بوقوع الاختلاف الإخباري الراجع إلى التكاذب.

والصحيح أنه مع هذا لا يتم برهانه رحمته الله ولا ينبغي أن يذكر ما ذكره إلا بوصفه منبهاً للوجدان الحاكم باعتبارية الملكية، لا برهاناً على ذلك؛ فإن الاعتراف بالاختلاف الإنشائي فرع الاعتراف بإنشائية المطلب، ومع الاعتراف بإنشائية المطلب يكون المطلوب قد ثبت، من كون الملكية أمراً اعتبارياً لا حقيقياً؛ فلا حاجة للاستدلال عليه بهذا الاختلاف.

البرهان الثالث: الوجدان لا بالمعنى الذي ذكرناه نحن من أن الإنسان إذا التفت بوجوده إلى الملكية بمعناها المعاش يراها اعتبارية لا حقيقية، بل بمعنى أنه إذا باع زيد كتابه - مثلاً - نرى بالوجدان أنه لم يحصل هنا تغيير في حال زيد ولا في حال الكتاب، فالأمور الخارجية كلها ثابتة على حالها^(١٠).

وهذا الكلام إنما يتم لو فرض أن النافذة التي يطل منها الإنسان على العالم الخارجي يرى بها كل ما في العالم الخارجي، مع أن ما يرى بها من ذلك إنما هو أقل القليل من هذا العالم؛ فلو وسوس وسوس وقال: لعلّ حصل تغيير في الخارج لا نراه من تلك النافذة، فلا يمكن دفع هذا الاحتمال عنده بهذا الوجه.

براهين الجعل الاستقلالي للملكية، تعليقات وملاحظات

وأما كون الملكية مجعولة بالاستقلال لا منتزعة، فيستخلص من كلماتهم برهانان على عدم انتزاع الملكية من الحكم التكليفي، هما:

البرهان الأول: إن الملكية لو كان يوجد منشأ انتزاعها في الحكم التكليفي

لصدقت الملكية على الحكم التكليفي نفسه، وهو جواز التصرف، كما هو الشأن في الأمور الانتزاعية من صدق العنوان الاشتقاقي منها على ما فيه منشأ الانتزاع، كصدق «فوق» على السقف، و«الأب» على من له الابن وهكذا^(١١).

ويرد على هذا البرهان وجوه نذكر منها:

١ - يمكن أن يقال: إن الملكية منتزعة من الاختصاص بجواز التصرف، لا نفس جواز التصرف، وهذا المنشأ موجود في صاحب المال ويصدق عليه العنوان الاشتقاقي، وهو المالك.

٢ - لعل جواز التصرف سبباً للانتزاع الملكية لا منشأ له، وفرقاً بينهما؛ فالسقف - مثلاً - منشأ للانتزاع الفوقية ويصدق عليه عنوان الفوق، لكن الأرض التي تحته سبباً للانتزاع الفوقية، ولا يصدق عليها عنوان الفوق.

٣ - ليس المقصود كون الملكية منتزعة من جواز التصرف على حد الانتزاع الفلسفي، وهو انتزاع مفهوم كامن في شيء من ذلك الشيء، وإنما المقصود كونها مجعولة ومعتبرة في طول جعل الحكم التكليفي وبلحاظه.

البرهان الثاني: لو كانت الملكية منتزعة من جواز التصرف، فكيف تنفك عنه

وتثبت بدونه كما في الصبي الذي يملك ولكن تصرفاته تكون بيد الولي؟^(١٢).

هذا البرهان باطلٌ - أيضاً - من وجوه نذكر منها أنه يمكن أن يفرض انتزاع الملكية من جواز التصرف المشروط بالبلوغ؛ فإن هذا الحكم ثابت في حق هذا الصغير في زمان صغره؛ حيث إن الجعل يثبت من أول الأمر، وإنما الذي يتأخر إلى زمان تحقق الشرط هو المجمعول، وقد أنكرنا في أصول الفقه وجود مجعول مستقل وراء الجعل يتحقق متأخراً عن تحقق الجعل نفسه؛ فمن الممكن أن يدعى أنه تنتزع الملكية من هذا الجعل المشروط لكل من هو موضوع له، ولا شك أن هذا الصغير موضوع له فتثبت له الملكية.

ويمكن أن يفرض أن هذا الملكية منتزعة من جواز تصرف الولي؛ حيث إنه تصرف من قبل الصبي ولا يضر عدم قيام الحكم التكليفي بالصبي الذي انتزعت له الملكية، كما أنه لا يضر عدم قيامه بالمالك في البالغ أيضاً؛ فإن الحكم قائم بالحاكم لا بالمحكوم عليه.

تشريح الملكيات ونتائجها الحقوقية

وبالعودة إلى تشريح الكلام في ملكية الله تعالى وملكية الإنسان لنفسه وأعماله، نبدأ بملكية الإنسان، فإن ما بإزاء كلمة «له» يقع على ثلاثة أقسام:

١ - القدرة والسلطنة، كما في قولنا: زيد له أن يعدل وله أن يظلم.

٢ - الأمر الاعتباري الجعلي، كما في قولنا: زيد له الكتاب، أي أنه مالك

الكتاب.

٣ - أمر متوسط بين الأمر التكويني الخارجي - كما في القسم الأول - والأمر

الجعلي الاعتباري - كما في القسم الثاني - وهو عبارة عن حكم العقل العملي بنفي البأس

كما في قولنا: زيد له أن يعدل وليس له أن يظلم.

فالإنسان له سلطنة على نفسه وأعماله بمعنى القدرة وأنه إن شاء فعل وإن شاء

ترك، وهذا مصداق للقسم الأول من «له»، وينتزع من ذلك نحو واجديّة له لأعماله، ويجوز

له أن يتمتع بأعماله وقدرته وليس للآخرين أخذ تلك الأعمال منه قهراً، وهذا من مصاديق

القسم الثالث من «له»، وهذا - أي مالكيته لنفس أعماله - لا يحتاج إلى كبرى جعلية.

وكذلك له التصرف الوضعي في أعماله، وهذه المالكية للتصرف الوضعي تستبطن

كبرى جعلية وصغرى واقعية؛ أما الكبرى فهي عبارة عن جعل أصل ذلك التصرف

الوضعي واعتباره، كجعل قانون إيجار الإنسان أي صيرورته أجيراً، وأما الصغرى فهي

عبارة عن أن صاحب العمل أحقّ بذات التصرف الوضعي - المفروض ثبوته كبروياً - من

غيره، وهذا أمر واقعي داخل في القسم الثالث من «له»، وليس أمراً اعتبارياً.

أما ملكية الله تعالى، فهي بمعنى أنه خالق ويكون وجود مخلوقاته بيد قدرته

تعالى، وهذا ما يقابل القدرة والسلطنة الثابتة للإنسان على عمله، ويترتب على هذا حقّ

المولوية، وهذا الحقّ له مظاهر أربعة:

١ - حقّ الطاعة.

٢ - حقّ أخذ أعمال الشخص منه قهراً؛ كأن يجوّز لأحد أن يستوفي منه عمله

جبراً، وهذا ما يقابل ملكية الشخص لأعماله نفسها.

٣ - حق التصرف الوضعي في أعمال الشخص، كأن يجعل عمل زيد مملوكاً لعمرو؛ وهذا ما يقابل مالكية الشخص للتصرف الوضعي في أعماله، وهنا تكون الكبرى مندمجة في الصغرى، وثابتة بنفس حق المولوية بلا حاجة إلى جعل من قبل جاعل.

٤ - حق القيمومة على الشخص؛ بأن يتصرف تصرفاً وضعياً في عمله بأن يعطيه عمله لشخص آخر بعوض لنفس العامل، وتعبير آخر أن يقف تجاه العبد موقف الولي تجاه الصبي.

وبهذا ينتهي ما أردنا ذكره تمهيداً للبحث في شبكة الملكيات.

الرتبية والعلاقات بين الملكيات وأنواعها

نستعرض هنا شبكة الملكيات التي نقصد بها الملكيات بالنظر إلى ما بينها من ترتب وما مضى نقله من الأصحاب كان تعداداً للملكيات في نظرهم بما هي أمور متباينة بقطع النظر عن الترتب والعرضية.

فأول الملكيات ملكيته تعالى للإنسان ومن يكون كالإنسان في كونه عاقلاً مختاراً كالملائكة، وهي عبارة عن مولويته تعالى.

والملكية الثانية هي ملكية الإنسان لنفسه وأعماله، بمعنى كونه أولى بها في مقابل غيره من سائر الناس لا في مقابله تعالى، وترتب هذه الملكية على الملكية الأولى ليس بمعنى تفرعها عليها وكونها مسببة منها، بل من باب محكوميتها لها وكونه تعالى أولى بالناس من أنفسهم. وهذه الملكية الحقيقية للناس لأعمالهم كأنها هي التي أوحى إليهم بفكرة جعل الملكيات.

والملكية لا تتنافى مع عدم جواز بعض الأعمال على الإنسان؛ لمنع الله تعالى كالغناء أو لمنع العقل العملي بقطع النظر عن نهيه تعالى كما في الكذب؛ فإن المقصود من هذه الملكية هي الأولوية في مقابل سائر الناس لا في مقابله تعالى، ولا بمعنى عدم منع العقل العملي عن عمل في نفسه، وهذا - كما ترى - لا يناه في منع الله تعالى أو منع العقل العملي؛ فكذب الإنسان مثلاً مملوك للإنسان بمعنى أنه أولى باستفادته منه من غيره، لكن عليه - بحكم العقل العملي - ترك الكذب، ومن هنا ينتزع عنوان العهدة، ويقال: إن

في عهده أن لا يكذب؛ وكان هذا منشأً تكون فكرة العهدة بين العقلاء وإيجاد العهديات في ما بينهم.

والعهدة إما تكون ذاتية، وهي العهدة التي حكم بها ابتداءً العقل العملي أو تعرض بواسطة جعل المولى تعالى شيئاً على عهدة الشخص وفي ضمانه، ويجعله تعالى يصبح لزوم الإتيان به محكوماً بحكم العقل العملي؛ لفرض مولويته تعالى أو بواسطة جعل الإنسان بنفسه على عهده شيئاً بشرط كون كبرى ذلك ممضأةً ومجعولةً من قبله تعالى، كأن ينذر شيئاً وتكون كبرى وجوب الوفاء بالنذر مجعولةً من قبله تعالى؛ فيصبح لزوم الإتيان بذلك العمل محكوماً به - أيضاً - بحكم العقل العملي.

من هنا يظهر كون دخول عمل في عهدة شخص لشخص آخر وضمانه له لا يناه في كونه مالكاً لعمله، وليس معناه ملكية الشخص الآخر لعمله؛ فالأب - مثلاً - يقع على عهده الإنفاق على ابنه، ولا يعني ذلك كون إنفاقه مملوكاً لابنه، ويظهر أيضاً أن النذر حيث يقول: لله عليّ كذا، ليس معناه تمليك العمل لله تعالى، فاللام هنا لام العهدة لا لام الملك. ومسألة العهدة والضمان هي التي تماثل الحق الشخصي في مقابل الحق العيني في الفقه الغربي، وما قيل من أن الحق الشخصي لا يماثل شيء في الفقه الإسلامي ليس بصحيح، وسيأتي توضيح ذلك إن شاء الله تعالى.

أما الملكية الثالثة، وهي ملكية الإنسان لأمواله المنفصلة عنه، وهي تترتب على الملكية الثانية بهمزة وصل بحسب الارتكازات العقلانية، وتلك الهمزة هي الحيازة أو العلاج؛ فكأنه يرى أن المال الذي حازه (في المنقولات) أو عالجته (في غير المنقولات) أصبح عمله المملوك له متجسداً في هذا المال؛ فهو أولى وأحق بهذا المال من غيره؛ فيكون مالكاً له. وذكرنا العلاج؛ لإدخال مثل تملك الأرض بالزراعة أو التعمير، لا لما ذكره السيد الأستاذ - مد ظله - من إدخال سريرية الخشب؛ حيث ذكر أن نفس الخشب يملك بالحيازة وحينما يصنع منه سريراً تملك سريريته بهذا الخشب^(١٣)؛ فإن هذا الكلام غير صحيح؛ لأن سريرية السرير تملك تبعاً لتملك مادته؛ ولذا لو حاز خشباً ثم صنع شخص آخر منه بدون إذنه سريراً كان الأمر كما لو صنع هو منه سريراً، بل إن ملكية السريرية تتدك في ملكية المادة ولا يرى عرفاً ملكية خاصة للسيرية.

ظهور التوسّعات العقلانية في مجال الحيازة

بعد ذلك، حصلت عند العقلاء توسّعات في باب الحيازة من جهات شتى:

التوسّع الأول: حصل عند العقلاء التوسّع في ناحية الحائز؛ وذلك في باب الإرث فيرى ابن الميِّت مثلاً أحقّ بمال أبيه من غيره؛ من باب أنه كأنه وجود امتداديّ لوالده، وهذا ما ذكره المحقق النائيني - ره - من أنه في باب الإرث يتبدل طرف الإضافة الذي هو الإنسان لا الطرف الآخر ولا الإضافة نفسها^(١٤). وهذا إنّما هو تحليل عقلائي للمطلب لا تحليل عقلي وفلسفي حتى يرد عليه أنّ الإضافة تتغيّر حتماً بتغيّر أحد طرفيها.

التوسّع الثاني: حصل عندهم التوسّع من ناحية المال الذي يُحاز؛ فيلحق به نتائجه وثماره كريع العقار وأثمار الأشجار.

التوسّع الثالث: حصل عندهم التوسّع من ناحية اليد الثانية التي تحوز المال بعد حيازته بيد أولى، وهذا في الحقيقة ليس توسّعاً في الحيازة؛ لأن اليد الثانية أيضاً تحوز إلا أنه يحتاج هنا إلى شيء من العناية والحساب لكون اليد مسبوقه بيدٍ أخرى تمنعها من التأثير في إيجاد الملكية؛ فإذا ملك شخص مالاً بالحيازة ثم جاءت يد ثانية وحازت ذلك المال؛ فاليد الأولى تجعل اليد الثانية مقتضية للضمان، واليد الثانية مقتضية لإيجاد الملكية؛ لأنها تحوز فيجتمع في هذه اليد اقتضاءان: اقتضاء التمليك واقتضاء الضمان، فإن لم يوجد مانع عن فعلية كلا الاقتضاءين وحصول أثرهما خارجاً تتحقّق الملكية والضمان معاً، وإن وجد مانع عن أحدهما فقط يتحقّق الآخر فقط. وإن وجد مانع عن كليهما لا يتحقّق شيء منهما.

أما المانع عن اقتضاء الملكية فهو عبارة عن عدم رضى صاحب اليد الأولى بتملّك صاحب اليد الثانية للمال، وأما المانع عن اقتضاء الضمان فهو أمران:

الأول: فرض اليد الثانية كأنّها اليد الأولى، كما في الوكالة والنيابة.

والثاني: رضا صاحب اليد الأولى بحيازة اليد الثانية.

وهنا فرق بين المانعين، وهو أن المانع الأوّل مانعٌ بذاته، فيما المانع الثاني - وهو الرضا - ليس مانعاً بذاته، بل هو مانع بإطلاقه، أي أنه ليس مطلق الرضا مانعاً، بل المانع هو الرضا المطلق؛ فلو كان ذلك رضاءً مقيداً بفرض الضمان لم يمنع عن الضمان.

حالات الحيازة في طول الحيازة

وأمر اليد الثانية في تأثيرها في التمليك أو الضمان أو عدم تأثيرها موكول إلى اليد الأولى، ويختلف حالها باختلاف ما يشاؤه صاحب اليد الأولى؛ وعليه فيكون لليد الثانية - طبقاً لذلك - حالات أربع:

الحالة الأولى: حالة عدم التأثير في التمليك ولا الضمان، وذلك كما في حالة الاستئمان والوديعة؛ فاليد هنا لا تؤثر في الملكية؛ لعدم رضا صاحب اليد الأولى بالتملك، وعلّة مانعية ذلك عن التأثير في التمليك والضمان هي كون اليد الثانية بمنزلة اليد الأولى، وكأنّها وكيل عنها في الحفظ، وهذا هو المانع الأول عن الضمان، وأيضاً لا ملكية ولا ضمان في مثل العارية والعين المستأجرة التي بيد المستأجر ونحو ذلك، أما عدم الملكية فلما مضى من عدم رضی صاحب اليد الأولى بذلك، وأما عدم الضمان فلوجود المانع الثاني عن الضمان وهو رضا صاحب اليد الأولى بحيازة اليد الثانية.

وقد وقع فرق في كلمات الأصحاب بين العارية وشبهها والوديعة؛ ففي الوديعة اتفقوا على أنه لا يتحقق الضمان ولو بالشرط، وفي العارية وشبهها اختلفوا في أنه هل يتحقق الضمان بالشرط أم لا؟ وقد كان هذا من الألفاظ في كلماتهم؛ حيث يقال: هل يمكن إثبات إضاء مثل هذا الشرط بقوله: «المؤمنون عند شروطهم»^(١٥) أم لا؟ فإن أمكن ذلك ثبت الضمان مطلقاً، وإلا لم يثبت مطلقاً؛ فما وجه التفكيك بين الوديعة ومثل العارية، والاتفاق في الأول على عدم الضمان والاختلاف في الثاني؟
والتحقيق أن نكته الفرق هي أن المانع عن الضمان في الوديعة هو المانع الأول وهو مانع بذاته؛ فلا يمكن أن يثبت ضمان اليد ولو بالشرط، وأما المانع عنه في مثل العارية فهو المانع الثاني، وهو مانع بإطلاقه فيقبل التقييد؛ فيثبت ضمان اليد بالشرط، وهذا غير الضمان الثابت بسبب نفس الشرط بنحو شرط النتيجة، فإنه إن تمّ يتم حتى في الوديعة وإنما كلامهم في ضمان اليد.

الحالة الثانية: حالة التأثير في الضمان دون التمليك، كما في حالة كون اليد الثانية عادية؛ فهنا تؤثر اليد في الضمان؛ لعدم وجود شيء من المانع عنه، ولا تؤثر في

الملكية لوجود المانع عن ذلك، وهو عدم رضا صاحب اليد الأولى بذلك.

الحالة الثالثة: حالة التأثير في التمليك دون الضمان، وذلك كما في الهبة، فهنا لا يثبت الضمان؛ لرضا صاحب اليد الأولى بحيازة اليد الثانية، وهذا هو المانع الثاني عن الضمان، فيما تثبت الملكية لتحقق مقتضى لها وهو اليد، وعدم المانع عنها؛ لأن المانع عنها هو عدم رضا صاحب اليد الأولى بذلك، وهو هنا راضٍ بذلك.

هذا بناء على أن حقيقة الهبة عقلاً هي إجازة صاحب اليد الأولى بتمليك اليد الثانية بالحيازة، لا التمليك من قبل الواهب للمتهب، ولعلّه لهذا كان قوام الهبة عقلاً وشرعاً بالقبض، أما لو كانت الهبة تمليكاً من قبل الواهب فيكون شرط القبض شرطاً تعديداً؛ فيشهد لكون حقيقة الهبة عقلاً ما ذكرناه - وهو اشتراط القبض عقلاً - . عدم تعقل الهبة عند العقلاء فيما لا يقبل الحيازة، فلا يصح هبة العمل ولا هبة شيء في الذمة مع أنه يصح إيقاع المعاملة عليها بمثل البيع والإجارة، فلو كانت الهبة تمليكاً كسائر المعاملات لكان من المناسب صحة ذلك عند العقلاء كصحة سائر المعاملات.

الحالة الرابعة: حالة التأثير في الملكية والضمان معاً، وذلك يكون في فرضين:

١ - أن يرضى صاحب اليد الأولى بتملك صاحب اليد الثانية رضاً مقيداً ببقاء اليد الثانية على ما تقتضيه من الضمان، وذلك كما في القرض بناء على أن حقيقته ذلك؛ ولذا يكون قوامه - عقلاً وشرعاً - بالقبض ولا يصح القرض عقلاً وشرعاً في ما لا يقبل الحيازة كالعمل وكشيء في الذمة، لا أن حقيقته تمليك صاحب اليد الأولى المال من صاحب اليد الثانية مضموناً عليه.

وقد ذكر بعض أن القبض تمليك للخصوصية مع استئمان على أصل المالية^(١٦).

وفيه أنه هل المقصود الاستئمان على المالية الموجودة في ضمن هذا المال أم على مالية مضافة إلى ذمة المستقرض أو على مطلق المالية من دون إضافتها إلى ذمة أو إلى عين شخصية؟

أما الأول، فيرد عليه أنه لو كانت المالية الموجودة في ضمن هذا المال أمانةً عنده

فكيف يجوز له إتلافها؟!

وأما الثاني، وهو دعوى كون المالية الثابتة في ذمته أمانةً عنده فنقول: كيف

تحققت مالية في ذمته؟! أليس هذا معناه ثبوت ضمان على صاحب اليد الثانية في المرتبة السابقة على فرضه أميناً على ما ضمنه في ذمته؟! وهذا الضمان هو الذي كان يحتاج إلى التحليل في مقام فهم حقيقة القرض وحلّناه.

أما الثالث، فلا معنى له؛ فإن المالية من دون إضافة ليست شيئاً معتبراً عند العقلاء يعقل الاستئمان عليها.

٢- أن يرضى صاحب اليد الأولى بتملك صاحب اليد الثانية رضاً مقيداً بالضمان أيضاً كما في الفرض الأول، إلا أنه يفرض الضمان هنا ضماناً بشيء معين، وذلك كما في المعاطاة عندما لا تكون بداعي الإنشاء الفعلي للمعاملة، فلا ترجع إلى البيع، وحيثنـ يكون أحدهما مبرزاً لرضاه بتملك الآخر ماله بالحيازة مضموناً عليه ذلك بشرط كون ضمانه بالثمن المعين، ويدخل في هذا مثل وضع السقاء قربة الماء في موضع ليأخذوا من مائه ويضعوا ثمنه في كوزه ونحو ذلك مما يشبه المعاطاة، ولا معاطاة خارجاً؛ فليس هذا بيعاً حتماً؛ لعدم معاملة عقدية ولا معاطاتية.

من هنا التجأ السيد الأستاذ [الخوئي]- مد ظله - إلى القول بكون ذلك تملكياً [إباحة] مع الضمان لا بيعاً^(١٧). والصحيح أن ما ذكره - مد ظله - أيضاً غير تام؛ فإنه كيف يملك السقاء الماء مع أنه قد يكون غافلاً محضاً أو نائماً حينما يجيء الشارب إليه؟! وفرض أنه أبدى رضاه بإيجاد الشارب هذا التملك بالنيابة عنه فيصنع الشارب هكذا.. على خلاف ما هو المرتكز العقلائي؛ فإنه لا يتكلف عندهم في ذلك مثل هذه التكاليف، ولو صار البناء على ذلك فلماذا لا يقال: إنه بيع وإن المعاطاة والتمليك والتملك يحصل بفعل الشارب بالنيابة عن السقاء؟

فالصحيح ما ذكرناه، من أن السقاء إبدى رضاه بتملك الشارب للماء بالحيازة مضموناً عليه بكذا مقدار من المال، فيضعه في كوزه، وعدم تعيين السقاء نوعية ذلك المال من حيث كونه عشرة واحدة مثلاً أو خمستين، ولا تعيينه لثمن شخصي معين، قرينة على رضاه بالضمان بالجامع بين هذه الأمور وجعل التعيين بيد الشارب.. والذهاب إلى الحمام ووضع الثمن في كوز الحمامي تشبه ما مضى من مسألة السقاء، ويمكن تفسيرها بأحد وجوه ثلاثة:

أ - كون الحمامي مبيحاً للاستفادة الخاصة من الحمام والماء إباحةً مشروطة بإعطاء مال معين، وعليه فالشخص لا تشتغل ذمته بمال لصاحب الحمام، إلا أنه لو لم يعطه المال كشف عن عدم إباحة تصرفه في الحمام. ولعل هذا أبعد الوجوه بحسب الفهم العقلائي.

ب - تأجير الحمامي حمامه للمنفعة الخاصة. فإن قلت: إنه إن كان يؤجر نفس الحمام والخزانة مثلاً لا الماء، فكيف يتصرف الشخص في الماء؟ وإن كان يؤجر الماء فكيف يكون الانتفاع الذي يستأجر الماء لأجله مساوياً في كثير من الأحيان لإتلافه؟.. قلت: يفرض أنه يستأجر منه الحمام بشرط أن يكون له إتلاف الماء بالنحو المخصوص.

ج - إباحة الحمامي الاستفادة الخاصة مضموناً بالثمن المعين. ولعل هذا هو أقرب الوجوه.

تحليل حقيقة النقل المعاوزي

وفي البيع وما أشبهه من المعاملات يوجد أيضاً ملكية مع وجود العوض، وهذا ما يمكن تفسيره بأحد وجوه:

الأول: أن يفرض أن كل واحد من المتبايعين يعرض عن ماله ليتملكه الآخر بالحيازة، في مقابل أن يعرض الآخر أيضاً عن ماله ليتملكه الأول بالحيازة. والصحيح أن هذا خلاف المرتكز العقلائي، وإلا لكان قوام البيع عند العقلاء بالقبض، ولم يكن ليصح عندهم بيع العمل أو بيع شيء في الذمة.

الثاني: أن يفرض أن كل واحد منهم يحوز ما في يده بقاءً من قبل الآخر؛ ليصبح ملكاً للآخر في مقابل أن يصنع الآخر ذلك أيضاً. وهذا يلائم المرتكز من عدم اشتراط القبض؛ إذ يكفي الوجود البقائي لكل من المالكين في يد المالك الأول كتملك الآخر بالحيازة بالنيابة.

والصحيح أن هذا - أيضاً - خلاف المرتكز العقلائي، وإلا لما صح عندهم المعاملة على العمل أو على شيء في الذمة، كما ذكرنا في الفرض الأول.

الثالث: أنه يرى عقلائياً أن من تبعات مالكية الإنسان لماله أن له أن يملكه غيره

بعوض، والبيع من هذا القبيل. وهذا هو الصحيح. لكن هل المرتكز عقلاً تملك كل منهما ماله للأخر بملكية أخرى غير الملكية التي كانت له أو إعطائه ما كان له من الملكية؟ الصحيح هو الأول؛ ولذا قد تختلف طبيعة المالكيتين، كما في تملك العمل؛ فإنه كان ملكاً للعامل بالملكية الحقيقية وصار ملكاً للطرف المقابل بالملكية الاعتبارية. وكما أن لصاحب المال حق أن يملكه بعوض، كذلك له حق أن يملكه مجاناً، كما في الهبة بناء على التفسير غير المرضي لها من التفسيرين اللذين مضى ذكرهما، وكما في شرط ملكية شيء بنحو شرط النتيجة، وكما في مهر الزواج.

ضمان الغرامة

التوسّع الرابع: حصل التوسّع عند العقلاء أيضاً من ناحية ضمان الغرامة؛ فيرى صاحب المال المحاز مستحقاً لبدله عند إتلاف غيره له، وهذا كما يكون في الأموال الخارجية كذلك يكون في الأعمال.

١ - أما الأموال، فقد يكون المتلف ضامناً لبدله الأصلي بحسب القانون الأوّلي كما في من أتلف مال غيره من دون معاملة. وأخرى يكون ضامناً لبدل معين له مسمّى، كما في المقبوض بالمعاملة الفاسدة إذا كان ثمن المسمّى أقلّ من ثمن المثل؛ فإنّ المتفاهم عرفاً أنّ صاحب المال قد قنع بالضمان بمقدار المسمّى وهدر كرامة ماله بالمقدار الأزيد، وأما إذا كان ثمن المسمّى أكثر فلا يضمن إلاّ بمقدار ثمن المثل؛ لأن ضمان الباقي كان من أثر المعاملة وكان فرع صحّتها وإمضائها، والمفروض عدم الصحة.

٢ - وأما الأعمال، فحالها حال الأموال؛

أ - فتارة يفرض أن الشخص يعمل لشخص مجاناً وتبرّعاً فلا ضمان في ذلك، نظير من يقدم ماله إلى غيره ويهبه من دون ضمان.
ب - وأخرى يفرض أنه يعطيه عمله مضموناً عليه بقيمته الواقعية، فيضمن القيمة الواقعية، نظير باب القرض في الأموال.

ج - وثالثة يفرض أنه يعطيه عمله مضموناً عليه بضمان مسمّى، فيثبت ضمان المسمّى كما في الأموال، ومن هذا القبيل المضاربة والمساقاة والمزارعة والجعالة؛ فروحها عبارة عن إعطاء العمل لا عن مجّان؛ فيضمن العمل، وقد اشترط فيها كون الضمان بشيء مسمّى فيتعيّن عليه.

٢- تحليل عقلائي لحقيقة الذمة والعهدة

المقدمة الثانية: قد تمسّ الحاجة إلى إيقاع معاملة على مال لزيد مع أنه ليس له شيء من ذلك الجنس أو يوجد له ذلك لكنه يحبّ أن يبقى ما في يده ملكاً له ولا يخرج عن تحت سلطانه؛ لهذا وضعوا وعاء الذمة وفرضوه لأموال اعتبارية تكون رمزاً للأموال الخارجية، فحين الإعطاء يعطى من المال الخارجي ويطبّق عليه تطبيق الرمز على ذي الرمز، والأموال التي تكون في وعاء الذمة تضاف دائماً إلى شخص ولا تتقوم من دون الإضافة إليه، ووعاء الذمة ملصق بالشخص؛ لذا تفرض سلطنة الشخص عليه من باب سلطنته على نفسه وشؤونه.

ومما ذكرناه ظهر الفرق بين الذمة والعهدة، والتفكيك بينهما من مختصّات الفقه الشيعي ومن لطائفه، ولا يوجد في الفقه السنّي ولا الفقه الغريبي. لكن هذا الفرق وإن كان موجوداً في الفقه الشيعي لكنهم لم يحدّدوا التمييز بينهما تحديداً دقيقاً، ولعلّ أحسن ما أفيده في مقام التفرقة بينهما ما ذكره المحقق النائيني^(١٨) من أن الذمة وعاء الكليات والعهدة وعاء الخارجيات^(١٨). ولعلّ هذا الكلام منه^(١٨) ناشئ مما يراه في الفقه من أنهم يقولون في حق الغاصب ما دامت عين المال موجودة: إنّ المال يكون في عهده، وبعد تلفها يقولون: إنّ عوض المال يكون في ذمّته.

والواقع أن هذا التبديل في العبارة لم ينشأ من ناحية أن وعاء العهدة هو للخارجيات ووعاء الذمة للكليات؛ وإنما نشأ من ناحية أنّ المال ما دام موجوداً فلا معنى لإشغال الذمة؛ لما عرفت من أن ما في الذمة إنّما يعتبر بوصفه رمزاً لما في الخارج؛ فمع وجود ذي الرمز لا معنى لاعتبار الرمز؛ فما دامت العين موجودة لا تشتغل الذمة بشيء، وتشتغل العهدة بأدائها، وبعد تلفها تصل النوبة إلى الرمز؛ فتشتغل الذمة بالعوض، وتكون العهدة مشغولة

بأداء العوض، لا أنه تصبح العهدة فارغة وتشتغل الذمة فقط بالعوض.
والفرق الصحيح بين العهدة والذمة هو ما ظهر من كلماتنا من أن العهدة وعاء ما يلزم على الإنسان من أعمال بقطع النظر عن تملك شخص لها، والذمة وعاء الأموال المملوكة لشخص آخر بنحو الرمز إلى ما في الخارج. والفرق بينهما - أي العهدة والذمة - من قبيل الفرق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي.

النسبة بين العهدة والذمة

وبين موارد العهدة والذمة عموم من وجه:

أ - فمن موارد الاجتماع ما غصبه الغاصب وتلف عنده فيكون عوضه ثابتاً في ذمته وتكون عهده مشغولة بأداء العوض.

ب - ومن موارد اشتغال العهدة دون الذمة ما غصبه الغاصب وهو بعد موجود لم يتلف؛ فعهدة الغاصب مشغولة برد ما غصبه وليس في ذمته شيء، ومن هذا القبيل الأرش عند تبيين المبيع معيباً حيث يقال: يجب على البائع إعطاء الأرش إذا اختاره المشتري من دون أن يملك المشتري شيئاً في ذمة البائع، ومنه نفقة الأقارب حيث يلتزم فيها بوجوب إعطائها من دون اشتغال الذمة، ومنه أداء المبيع بعد أخذ الثمن من المشتري فإنه ثابت في عهدة البائع من دون اشتغال الذمة بشيء، ومنه ضمان الدين، بناء على ما ذهب إليه بعض من كونه عبارة عن التعهد وضمّ عهدة أو قلب عهدة إلى عهدة^(١٩)، لا عبارة عن نقل الدين من ذمة إلى ذمة [أو ضم ذمة إلى ذمة]، كما نسب إلى المشهور بين أهل السنة^(٢٠)، ومنه ما إذا تواردت الأيدي على مال مغصوب ثم تلف في يد الأخير، على ما يقوله صاحب الجواهر^(٢١) من أن من عدا الأخير لا تشتغل ذمته بعوض المال، لكن يجب عليه إفراغ ذمة الأخير برد العوض، ولذا يرجع إلى الأخير^(٢١).

ج - ومن موارد اشتغال الذمة دون العهدة، ما إذا كان المديون عاجزاً عن الأداء، ومنه ما إذا كان الدائن كافراً يجوز أكل ماله؛ فهنا الذمة مشغولة وإن لم تكن العهدة مشغولة، نعم يمكن إفراغ الذمة بتملك ما في الذمة كما يجوز تملك أمواله الخارجية. ووجود المال في الذمة إنما يكون بعد المعاملة؛ فبعد أن باع زيد متناً من الحنطة مثلاً

في ذمته من عمرو، أصبحت ذمة زيد مشغولة بمن من حنطة ويكون عمرو مالكا لمن من حنطة موجود في ذمة زيد، وقبل ذلك لم يكن يوجد في ذمة زيد حنطة، نعم كان زيد قبل البيع مالكا لتملك عمرو في ذمته شيئاً، وهذا كأنه يعتبر نوع مالكية لزيد لما في ذمته، ويكتفي العقلاء بذلك في تصحيح البيع المتوقف على مملوكية العوضين؛ فيقال: إن زيدا كان مالكا لما في ذمته، ولو بهذا النحو من المالكية التي ترجع روحها إلى مالكيته لإشغال ذمته وتمليك شيء على نفسه لغيره، وهذه المالكية تكفي لصحة البيع؛ فإن مالكية كل شيء بحسبه.

وبعد أن باع مناً من الحنطة مثلاً في ذمته، ثم صار وقت الأداء يؤدي مناً خارجياً من الحنطة، وفي الفقه الحنفي اعتبر ذلك نوع مبادلة بين المن الاعتباري الموجود في وعاء الذمة والمن الخارجي؛ وهذا غفلة عن أن المن الاعتباري إنما كان يلحظ بما هو رمز وبنحو المعنى الحر في لا بنحو المعنى الإسمي؛ فإن المن الاعتباري إذا لوحظ بما هو معنى إسمي لم يكن له أي قيمة واعتبار كما لا يخفى، والصحيح عقلاً أنه حين الأداء يعطي المن الخارجي ويعتبر هذا تطبيقاً للرمز على ذي الرمز والكل على المصدق، لا مبادلة بين المن الاعتباري والمن الخارجي.

وقد ذهب بعض فقهاء أهل السنة في تفسير الذمة إلى أنها عبارة عن قابلية الشخص لأن يثبت حقاً له أو عليه وعدم كونه من قبيل الحيوان الذي لا يكون قابلاً لذلك؛ فيكون من حين كونه جنيناً في بطن أمه قابلاً لأن يثبت حق له، وبعد أن يولد يصبح قابلاً لثبوت الحق عليه أيضاً، كما إذا أتلّف مالا لشخص فيكون ضامناً له.

أقول: إن هذا التفسير للذمة إن لم يكن مسامحة في التعبير، فهو حتماً اصطلاح آخر في الذمة، لا أنه اختلاف في الذمة التي ذكرناها؛ فإن فقهاء أهل السنة يتصورون الدين في فقههم بمعنى المال الكلي المملوك لشخص على شخص، وهذا المال الكلي الاعتباري حتماً يحتاج إلى وعاء يلتصق بواسطته بالمديون، وهذا الوعاء هو الذي سمّيناه بالذمة، وبمقتضى طبيعة فقههم يؤمنون بهذه الذمة حتماً؛ فما ذكره الدكتور عبدالرزاق السنهوري في المقارنة بين الفقه الإسلامي والفقه الغربي من تفسير الفقه الإسلامي للذمة بقابلية الشخص لثبوت حق له أو عليه، غير صحيح.

٣- الذمة في الفقهاء: الغربي والإسلامي، رصد ومقارنة

المقدمة الثالثة: الفقه الغربي وارث للفقه الروماني الذي كان موجوداً عند الغربيين في عصر تكوّن الفقه الإسلامي، ولا زال الفقه الإسلامي في سيره التكاملي وتطوّره العلمي فيما أصبح الفقه الروماني راكداً، ويعمل به الغربيون بوصفه قوانين مسلّمة خلال قرون عديدة شبه ما ينسب إلى فقه الشيخ الطوسي^{رحمته} من بقائه وركوده خلال مائة سنة، وتقليد العلماء المتأخرين عنه لتلك الآراء، إلا أنّ هذا الركود في فقه الشيعة كان في مدّة قصيرة، فيما ركود الفقه الغربي استمرّ مئات السنين؛ ولذا اكتسب الفقه الروماني عندهم - بالتدرّج - طابع القداسة والعظمة؛ حيث عاش بينهم مئات السنين لا يستطيعون تغيير أيّ جزئيّ من جزئياته، ثم بدأ عصر النهضة عندهم فيما بدأ عصر الركود في العلوم عند المسلمين؛ فتحقق الركود - مع كلّ أسف - عند المسلمين في غير الفقه، وتحقق الركود حتى في الفقه عند أكثرية المسلمين، وبقي تكامله نسبياً عند طائفة معيّنة من المسلمين وهم الشيعة. وأما الغربيون فبحلول عصر النهضة أخذوا يدرسون كلّ تراثهم العلمي الموروث من السابقين، ويجددون النظر في كل معلوماتهم ومعارفهم. ومن جملة معارفهم التي جدّدوا النظر فيها الفقه الروماني نفسه.

وبطبيعة الحال وقع الاختلاف بينهم في اتخاذ موقف معيّن تجاه الفقه الروماني فوجد فيهم اتجاهان:

الاتجاه الأول: وهو الاتجاه اللاتيني الذي تتبناه فرنسا وإيطاليا وبريطانيا، وهو الاتجاه المحافظ على الفقه الروماني والمدافع عنه، وإن اضطرّ - أخيراً - بالتدرّج وبحسب تطوّر الحاجات إلى الاعتراف بتعدّلات نسبية في الفقه الروماني نفسه.

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الجرمانى الذي تبناه فقهاء ألمان، وهو الاتجاه المعدّل للفقه الروماني والمطوّر له.

وبالجملة، القوانين الفقهية عند الغربيين موروثّة من الفقه الروماني؛ فبعضهم يسلك في القوانين الاتجاه اللاتيني، وبعضهم يسلك الاتجاه الجرمانى، وبعضهم يخلطون بين هذا وذاك. ودراسة بحث الذمة عندهم ومقارنته - بالتفصيل - يبحث الذمة عندنا يحتاج إلى

اطلاع على بحوثهم الفقهية بشكل عام، وهو ما يخرج بحثه عن مسؤولية درس تعطيلي لمدة شهر واحد كهذا الذي نحن فيه، ولكننا نستعرض - على سبيل الإجمال - المقارنة بين الذمة والدين عندنا والذمة والدين عندهم فنقول:

الدين عندنا هو المال الكلي الاعتباري الرمزي الثابت على المدين، أما عندهم فهو عبارة عن مجرد التزام شخص لشخص بإعطاء مال إياه، ويترتب على هذا الفرق بين الدين عندنا وعندهم أمور:

١ - يحتاج الدين عندنا إلى وعاء وهو الذمة، وبذلك الوعاء المتصق بالإنسان يرتبط الدين به، أما عندهم فالدين عبارة عن مجرد الالتزام، وهو غير محتاج إلى وعاء.
٢ - إن الدين عندهم رباط يشد أحد الشخصين بالآخر، لا بالمال؛ لعدم كونه ملكاً لمال؛ ولذا سمّوه بالحق الشخصي في مقابل ملكية المال الخارجي الذي يسمّونه بالحق العيني.

٣ - لقد تعدّر على الفقه الروماني تصوير الحوالة، بمعنى تبديل المديون، ويسمّونه حوالة الدين أو تبديل الدائن ويسمّونه حوالة الحق، ولم يتعدّر ذلك بحسب تصويرات الفقه الإسلامي؛ فإنّ الدين عبارة عن مال، فحالته حال المال الخارجي في إمكان النقل، وأما الالتزام فتبديل أحد طرفيه يتبدل الالتزام ويصبح التزاماً آخر عقلائياً، كما يكون كذلك عقلاً مثلاً، ثم جاء الفقه الجرمانى وناقش الفقه الروماني في عدم تصوير الحوالة بكلا شقيها؛ وكأن الاختلاف بين الفقه الروماني والفقه الجرمانى نشأ من أرباب هذا الفقه وأرباب ذلك الفقه؛ حيث إن شدة الحاجة - خارجاً - إلى الحوالة بكلا شقيها دعت من ناحية الفقه الجرمانى إلى أن يتصوّر الحوالة، ومن ناحية أخرى كان المركوز في عصر الفقه الروماني كون المقهورية والمغلوبية التي تستشعر عقلائياً للمديون، كما تستشعر الغالبية والقاهرة للدائن، واقعة على نفس المديون؛ لكون الدين خيطاً يشدّ الشخص بالشخص؛ فكأن أحد طرفي الخيط واقع في رقبة المديون والطرف الآخر بيد الدائن يقوده حيث شاء؛ من هنا كانوا يرون للدائن سلطنة بنحو عجيب على المديون حتى أنه يجوز له عند عدم أداء المديون الدين في الوقت المقرر استرقاقه، بل قد يجوز ما هو أعظم من ذلك. وهذا النحو من العلاقة بين الدائن والمديون يشقّ على الإنسان التصديق

● الملكيات والحقوق، دراسة فقهية تحليلية

بصحة وقوع التبادل في طرفيه: الدائن أو المدين، وأما الفقه الجرمانى فبعد انفتاحه على نوع من العدالة المنافية مع مثل هذا الظلم رفض مثل هذه السلطنة، التزم بتفكيك عجيب بين المديونية والمهورية؛ فقال: إن المديونية واقعة على هذا الشخص والمهورية واقعة على ماله لا على نفسه؛ وكأنهم فرضوا مثلاً خيالياً وشبهاً فرضياً للأموال الخارجية مطاطاً يقبل دخول أشباح أخرى فيه وخروجها حسب ازدياد أمواله ونقصانه، وسموا ذلك بالذمة، وجعلوه محطاً للمهورية للدائن؛ فافتراق الذمة عندهم عن الذمة عندنا تبعاً لافتراق الدين عندهم عنه عندنا، والفقه الجرمانى أخذ يتصور الحوالة بدعوى أنه تارة ننظر إلى الدين نظرة ذاتية فلا يمكن تبديل أحد طرفيه وأخرى ننظر إليه نظرة مادية - يعنى بذلك نظرة مالية - فيعقل تبديل أحد طرفيه، واعترف بإمكان حوالة الحق قبل اعترافه بإمكان حوالة الدين، وكأنه من باب أن التصاق الدين بالمدين أشد من التصاقه بالدائن، فتصوير تبديل الدائن كان أسهل عليهم.

وقد ذكر بعض من قارن بين الفقه الإسلامى والفقه الغربى - كالشيخ مصطفى الزرقا - أن الفقه الإسلامى سبق الفقه الغربى بقرون في توصله إلى حل مشكلة الحوالة بكلا شقيها^(٢٢).

وهذا الكلام غير صحيح؛ فإن سنخ تصور الفقه الإسلامى للدائن لم يكن سنخ تصور يقع فيه الإشكال في الحوالة حتى يتوصل إلى حلّه قبل توصل الغربيين إليه، بل كان سنخ تصور لا موضوع فيه رأساً لصعوبة تصور الحوالة كما مضى، نعم الفقه الإسلامى اعترف بحوالة الدين بعنوانه كما في الحوالة على البرئ، وهو ما يسمى في الفقه الحنفى بالحوالة المطلقة والحوالة على المدين كما إذا كان زيد يطلب عمرواً وكان بكر يطلب زيداً فأحاله زيد على عمرو، وهو ما يسمى في الفقه الحنفى بالحوالة المقيدة^(٢٣)، وسائر المذاهب الثلاثة من الفقه السنّى - غير الفقه الحنفى - لم يعترف بالحوالة المطلقة، كما أنكروا بعض فقهاء الشيعة أيضاً الحوالة على البرئ، لا لصعوبة تصور الحوالة، بل لنكته أخرى ستأتى إن شاء الله تعالى.

وبالجملة فقد اعترف الفقه الإسلامى بحوالة الدين بعنوانه ولم يعترف بحوالة الحق بعنوانه؛ فلا يصح في الفقه الإسلامى تبديل الدائن بنفس هذا العنوان - أعني عنوان تبديل

الدائن - نعم يصح تبديل الدائن عن طريق بيع الدين عند فقهاء الشيعة لا عند فقهاء السنة. فالفقه الإسلامي لم يصطدم من أول الأمر بصعوبة في تصوير الحوالة، نعم وقع في الفقه الإسلامي ما يشبه صعوبة تصوير الحوالة عند الفقه الروماني في موردين:

المورد الأول: نقل عهدة إلى عهدة عندما يكون المال المغصوب موجوداً في الخارج ويتعهد شخص آخر بردّ المال؛ فهنا لا تكون الذمة مشغولة بمال، وإنما يكون الشخص ملزماً بإعطاء مال؛ فيشبه الدين عند الغربيين؛ فكيف يعقل نقل هذه العهدة إلى شخص آخر؟!

وقد حُلّت هذه المشكلة عن طريق الالتفات إلى وجود المال في المقام، وأنه كان المال في عهدة زيد؛ فكأنّ العهدة ظرف لهذا المال، وينتقل المال من هذه العهدة إلى عهدة أخرى كانتقال المال خارجاً من مكان إلى مكان.

المورد الثاني: إرث الخيار؛ حيث يقال: إن الخيار عبارة عن حقّ أن يفسخ، وهذا قائم بنفس المورث، ولا يمكن ثبوته في الوارث؛ وفسخ الوارث غير فسخ المورث؛ فلو ثبت له حقّ أن يفسخ كان هذا حقاً آخر، ولم يكن إرثاً للحقّ السابق.

ويجاب عن ذلك بإرجاع حقّ الخيار إلى حقّ انفساخ العقد بمعنى اسم المصدر، لا حقّ أن يفسخ بالمعنى المصدرى؛ فيكون قابلاً للانتقال.

ولا يعترف الفقه السنّي - كما مضى - ببيع الدّين؛ فلا يوجد عنده حوالة الحقّ، وقد ذكر الشيخ مصطفى الزرقا أنّ حوالة الحق توجد في الفقه الإسلامي في الحوالة المقيّدة، وهي الحوالة على من هو مديون للمُحيل؛ فإنّ هذه الحوالة تستبطن حوالة الحق وحوالة الدّين معاً؛ فإنه إذا كان عمرو مديوناً لزيد وكان زيد مديوناً لبكر؛ فأحال زيد بكرةً على عمرو، فالمديون لبكر قد تبدّل؛ حيث كان مديونه عبارة عن زيد ثم أصبح عبارة عن عمرو، وهذه هي حوالة الدين، والدائن لعمرو قد تبدل فإن دأته كان عبارة عن زيد ثم أصبح عبارة عن بكر، وهذه هي حوالة الحق^(٢٤).

وهذا الكلام غير صحيح؛ فإنّ الصحيح أن أحد الدينين قد انتفى ولم يعد موجوداً حتى يقال: إنّ أحد طرفيه تبدّل. والحاصل أنه لو بنى على الجمع بين حوالة الحق وحوالة الدين فهذا مساوق لفرض بقاء كلا الدينين حتى يقال: إنه في أحدهما تبدل الدائن وفي

الآخر تبدل المديون؛ فلبكر أن يأخذ من عمرو دينارين لو فرض كل من الدينين ديناراً؛ الدينار الأول ما كان يطلبه من زيد وقد تبدل مديونه إلى عمرو فيأخذه من عمرو. والدينار الثاني ما كان يطلبه زيد من عمرو وقد تبدل الدائن إلى بكر؛ فله أن يأخذه من عمرو، مع أنه لا إشكال في بطلان ذلك.

وهناك من سبق الشيخ مصطفى الزرقا من فقهاء السنّة تفاسير أخرى لمسألة الحوالة على المديون؛ فمنهم من قال: إنّ هذا عبارة عن مبادلة واقعة بين الدينين^(٢٥)، وهذا ما يقوله بعض فقهاء الشيعة، كما يذكر فقهاء الشيعة أنّ الحوالة على المديون لا تعدّ بحسب المتفاهم العريفي مبادلة^(٢٦)، ونعم ما قالوا، ومنهم من قال: إنّ هذا عبارة عن تطبيق المحيل ما يطلبه منه المحال على الدين الموجود في ذمّة المحال عليه؛ فقد يُطبّق في مقام الأداء على مال خارجي وقد يطبّق على دين في الذمّة، وهذا ما ذهب إليه بعض فقهاء الشيعة أيضاً^(٢٧)، والمتبصرون من فقهاء الشيعة قالوا: إنّ الحوالة على المديون ليست عبارة عمّا ذكر، ونعم ما قالوا، لكن لم يشرحوا بل اكتفوا بأنّها معاملة مستقلة^(٢٨).

وتفصيل الكلام في هذا المقام موكول إلى مبحث الحوالة، إلا أننا نشير هنا إلى ما هو الصحيح المختار هناك من أنّ المحيل دائماً يأخذ ما في ذمّته ويدخل في ذمّة المحال عليه؛ فإذا كان المحال عليه بريئاً فهو مالك لذمّته وواقف كالشرطي على باب ذمّته، فلا يمكن أن يجعل شيئاً في ذمته إلا بإذنه، فإذا أذن صحّ ذلك، وإن كان مديوناً فهو بهذا المقدار غير مالك لذمّته بل مالكها بهذا المقدار هو المحيل؛ فيدخل ما كان في ذمته إلى ذمّة المحال عليه ويضعه في موضع ما يطلبه من الدين من دون إذن؛ لأنّه مالك لهذا المقدار من ذمّته. وهذا في الحقيقة إفتاء للدين الموجود في ذمّة المحال عليه ووضع لما كان عليه من دين في موضع ذلك من باب مالكيته لهذا المقدار من ذمته، ولذا اشترطوا توافق دين المحال عليه مع دين المحيل في الجنس والأوصاف وجميع الخصوصيات واشتماله على ذلك المقدار.

نظرية السنهوري، نقد وتعليق

ذكر الدكتور عبدالرزاق السنهوري أنّ الفقه الإسلامي لم يتوصّل إلى حوالة الحق ولا إلى حوالة الدين، فهو يتفق مع الشيخ مصطفى الزرقا في أنه لا يمكن توصّل الفقه إلى حوالة الدين قبل توصّله إلى حوالة الحق؛ لما مضى من أنّ الالتفات إلى إمكان نقل رابطة

الدين من دائن إلى دائن آخر أسهل من الالتفات إلى إمكان نقلها من مديون إلى مديون آخر؛ لأن ارتباطها بالمديون أشدّ وأقوى من ارتباطها بالدائن، إلا أنه في الفقه الإسلامي توجد حوالة الدين، وأما حوالة الحق فلا توجد بعنوانها، نعم يمكن تحقيق حوالة الحق بعنوان بيع الدين أو هبته، وهذا ما يصحّ عند الشيعة، دون مدارس الفقه السنّي غير الفقه المالكي.

من هنا يواجه الشيخ مصطفى الزرقا والسنهوري مشكلة تصوّر اعتراف الفقه الإسلامي بحوالة الدين دون حوالة الحق!! فالشيخ مصطفى الزرقا ادّعى أن الفقه الإسلامي عرف كلتا الحوالتين، وهما موجودتان في الحوالة على المدين، وقد مضى بيانه وبيان ما فيه، فيما قال السنهوري: إن الفقه الإسلامي لم يعرف شيئاً من الحوالتين؛ إذ لم يعرف حوالة الحق فكيف يعرف حوالة الدين؟! واستشهد على عدم معرفة الفقه الإسلامي بحوالة الدين بأمرين:

الأول: لو كان الفقه الإسلامي عرف حوالة الدين، فلماذا يفرّق بين الحوالة على البرئ والحوالة على المدين؛ فيقول بالثاني فقط، مع أنه لا يوجد نكته مفرقة بينهما فيجب اعترافه بالحوالة على البرئ أيضاً، مع أنه لم يعترف أيّ من المذاهب الأربعة بذلك عدا الفقه الحنفي على تلغثم وتلكأ في ذلك، يرجع بحسب الحقيقة إلى عدم الاعتراف بذلك؛ فيظهر من هذا أن مقصودهم الواقعي من حوالة الدين على المدين ليست حوالة الدين وإنما واقع المطلب هو إفناء الدين الأول وإيجاد دين جديد.

الثاني: لو كان ما يسمّى بالحوالة في الفقه الإسلامي حوالة في الحقيقة لا إفناءً لدين وإيجاداً لدين جديد، فلماذا لا تثبت بعد الحوالة توابع الدين الأول كما تثبت عند الفقه الغريبي؛ فإذا كان عند الدائن رهنٌ على ذلك الدين لا يعترف الفقه الإسلامي ببقاء الرهن بعد الحوالة، وإذا كان الدين عبارة عن ثمن كتاب اشتراه مثلاً فللمشتري أن يمتع من أداء الثمن إلى أن يأخذ الكتاب، لكن بعد الحوالة يكون للبائع أخذ الثمن من المحال عليه ولو قبل أداء الكتاب ولا يجوز هناك هذا الامتاع، وأيضاً كان للبائع أن يمتع من إعطاء الكتاب إلى أن يأخذ دينه - وهو الثمن - ولا يجوز له هذا الامتاع بعد الحوالة.

وقد ذكر في مقام بيان عدم معرفة الفقه الإسلامي لحالة الحق أن الفقه الإسلامي لم يذكر ذلك تحت عنوان حوالة الحق، نعم تبقى مسألة بيع الدين وهبته، وهذا ما لا يقره أي من المذاهب الأربعة عدا الفقه المالكي، وهو وإن كان يذكر عنوان بيع الدين لكن واقع المقصود ليس ذلك، وإنما بيع الدين عبارة عن الوفاء مع الحلول، فليس بيعاً حقيقياً وإلا لما كان هناك وجه للتفصيل بين بيع الدين بالدين وبيعه بالعين؛ حيث يصححون الثاني دون الأول، وإنما الوجه في هذا التفصيل هو أن بيع الدين عبارة عن الوفاء مع الحلول، أي أن المشتري يفي دين المديون ويحلّ هو محلّ الدائن، وحيث إنه في بيع الدين بالدين لا يوجد وفاء في المقام لذا لم يصحّ عندهم بيع الدين بالدين.

وذكر السنهوري هنا أيضاً أن الفقه الإسلامي عرف حوالة الحق في خصوص باب الإرث؛ فاعترف بأن الوارث يقوم مقام المورث في الدين الذي يطلبه المورث من الآخرين، وإنما عرف حوالة الحق هنا مع أنه لم يعرفها في غير باب الإرث من ناحية أن الوارث كأنه وجود امتدادي للمورث؛ فكأن الأمر فيه أسهل، والفقه الإسلامي الذي اعترف بحوالة الحق في باب الإرث لم يعترف بحوالة الدين فيه، فلا يقيم الوارث مقام المورث إذا كان مديوناً كما يصنعه الفقه الغربي، وهذا هو السير المترقب لكل فقه، وهو أن يعرف حوالة الحق قبل حوالة الدين؛ لأن التصاق خيط الدين بالدائن أحق من التصاقه بالمديون؛ فتبديل الدائن أهون^(٢٩).

أقول: إن ما ذكره السنهوري هنا لا يخلو عن مناقشات:

١ - أما ما ذكره من أن الفقه الإسلامي الذي لم يعرف حوالة الحق لا يمكنه أن يعرف حوالة الدين لكون السير الطبيعي للفقه هو العكس، أي أن يعرف حوالة الحق قبل حوالة الدين، فيردّ عليه أن هذا خلط بين تصوّرات الفقه الإسلامي عن الدين وتصورات الفقه الغربي؛ فإن الفقه الغربي يرى الدين مجرد خيط بين الدائن والمدين لا مالاً موجوداً في ذمّة المدين، وحينئذ يصعب عليه تصوّر تبديل أحد طرفي الالتزام؛ لأن ذلك الالتزام متقوم بطرفيه، ثم يتصوّر تبديل الدائن قبل تصوّره لتبديل المدين؛ لكون التصاق الخيط بالدائن أخفّ من التصاقه بالمدين. أما الفقه الإسلامي فلا يواجه - كما مضى - هذه المشكلة رأساً؛ لأنه يرى الدين عبارة عن مال موجود في الذمّة، وحوالة الدين عبارة

عن نقل هذا المال من مكان إلى مكان، أي من ذمة إلى ذمة، من قبيل نقل المال الخارجي من غرفة إلى غرفة، وحوالة الحق عبارة عن تبديل مالك هذا المال الموجود في الذمة. وهذان أمران لا يرتبط أحدهما بالآخر، فيجوز للفقهاء أن يتصور أحدهما دون الآخر سواء كان ما تصوّره عبارة عن حوالة الحق دون حوالة الدين أو العكس.

٢. وأما ما ذكره من الدليل الأول على عدم معرفة الفقه الإسلامي لحوالة الدين من أنه لماذا يفرّق بين الحوالة على البرئ والحوالة على المدين؛ فتتكرر المذاهب الأربعة الحوالة على البرئ عدا الفقه الحنفي مع تلعثم وتلكأ يرجع إلى عدم الاعتراف؛ فإنّ الملاحظة عليه أنّ السنهوري اقتصر على فقه السنّة، أما فقهاء الشيعة فجمله منهم يلتزمون بالحوالة على البرئ، نعم جملة منهم ينكرونها، وليس إنكارهم لصعوبة في تصوير أصل الحوالة، بل لدعوى أنّ الحوالة على البرئ ترجع إلى الضمان؛ فلا يبقى عندنا حوالة على البرئ؛ وذلك أنه يوجد عندنا في الفقه بابان: باب الضمان؛ بأن يضمن شخص دين شخص، وباب الحوالة؛ والفرق بين الضمان والحوالة أنّ الحوالة تصدر من المدين إلى من يقع عليه الدين بعد الحوالة، والضمان بالعكس، فهو شيء يصدر من نفس من يقع عليه الدين، ويقال: إن الحوالة على البرئ يرجع روحها إلى الضمان؛ فإنه في الحقيقة يصدر من الذي يقع عليه الدين بهذه المعاملة تقبلاً للدين وهذا عبارة عن الضمان فلا يتصور الحوالة على البرئ بنحو يفترق عن الضمان. هذا ما يذكر في المقام، وهو كما ترى غير مربوط بصعوبة أصل تصوير الحوالة.

والحق إن الحوالة على البرئ أيضاً صحيحة، ولا ترجع إلى باب الضمان، وبيان ذلك خارج عن عهدة هذا البحث التعطيلي في هذا الشهر وموكول إلى بحث الحوالة.

٣. وأما ما ذكره من الدليل الثاني على عدم معرفة الفقه الإسلامي لحوالة الدين من عدم اعترافه ببقاء تبعات الدين الأول بعد الحوالة، فيرد عليه أن عدم بقاء تلك التبعات يرجع لسبب آخر غير تبدل الدين بدين آخر، وعدم تصوير نقل نفس الدين الأول إلى ذمة أخرى؛ وذلك أنّ المال المرهون - بحسب مرتكزات العرف - وثيقة يقصد بها التأكد من إفراغ المدين ذمته وأداء وظيفته، لا التأكد من وصول المال الموجود في ذمته إلى الدائن. وبتعبير آخر: إنّه وثيقة بلحاظ الذمة لا بلحاظ المال الموجود في الذمة، وحيث أفرغ الشخص

- بعد الحوالة - ذمته وعمل بوظيفته، فلم يبقَ موضوع للرهن. ويتعبير ثالث: إنَّ الرهن كان بلحاظ الذمّة الأولى وقد تبدّلت الذمّة، فهذا هو الوجه في عدم بقاء الرهن على حاله، لا تغيّر الدين ولا عدم كون المال المرهون ملكاً للمحال عليه، فإنه لا يشترط في الرهن كون المال المرهون مملوكاً للراهن. ولا أرى مانعاً من أن يجعل الرهن - بالتصريح - رهناً على نفس المال بحيث يبقى حتى بعد نقله من ذمّة إلى ذمّة أخرى.

وأما عدم جواز تأجيل إعطاء الثمن إلى أن يؤخذ المثلث بعد الحوالة، مع أنه كان يجوز ذلك قبلها، فالصحيح أنّ جواز تأجيل الثمن إلى أن يؤخذ المثلث حقّ ثابت بحسب الشرط الضمني العقلاني، وبقاء هذا الحق بعد الحوالة وعدمه مربوط بسعة هذا الشرط وضيقه؛ فإن كان شرطاً لاستحقاق تأجيل الخروج عن عهدة المال ما لم يؤخذ المثلث فقد انتهى أمد هذا الشرط؛ فإن المشتري قد خرج عن عهدة المال بالحوالة وبقي المال ديناً للبايع على المحال عليه لا يجوز التراخي في أدائه، وإن كان شرطاً لجواز تأجيل إعطاء ذات الثمن إطلاقاً إلى أن يؤخذ المثلث، صحّ التأجيل حتى بعد الحوالة، والمرتكز عقلاً هو الأول؛ ولذا يبطل جواز التأجيل بعد الحوالة. ولا أرى مانعاً من جعل الشرط - بالتصريح - بالنحو الثاني فيبقى جواز التأجيل بعد الحوالة. وإذا قلنا: إنّ جواز تأجيل الثمن إلى أن يؤخذ المثلث حكمٌ تعبدى لا من باب الشرط الضمني فلا بد في مقام فهم بقائه إلى ما بعد الحوالة وعدمه من الرجوع إلى مفاد دليل ذلك الحكم سعة وضيقاً.

وقد ظهر مما ذكرناه الكلام في الأثر الثالث، وهو جواز تأخير إعطاء المثلث إلى

أن يؤخذ الثمن، وعدم بقاء هذا الأثر بعد حوالة الثمن على شخص آخر أو بقاءه.

٤ - وأما ما ذكره من أن الفقه الإسلامي عرف حوالة الحقّ في باب الإرث ولم

يعرف حوالة الدين فيه جرياً على ما هو المقتضى الطبيعي للسير الفقهي، ففيه ما مضى من أنّ المقتضى الطبيعي للسير الفقهي هنا إنّما يكون في الفقه الغربي دون الفقه الإسلامي، وإنّما لم يعرف الفقه الإسلامي حوالة الدين في باب الإرث لعلّة أخرى وعرفه الفقه الغربي في باب الإرث لاختلاف بين طبيعة الفقهاء؛ وذلك أنّ الفقه الغربي يرى الدين عبارة عن مجرد الالتزام، وإذا مات المدينون فالفقه الغربي لا يجعل الوارث قائماً مقامه في كل ديونه وإتلافاته زائداً على التركة؛ فهذا ظلم واضح، وإنّما يجعله قائماً مقامه بمقدار

التركة، أما الفقه الإسلامي فيرى الدين عبارة عن مال موجود في الذمة، وذمة الشخص لا تموت بموت ذات الشخص؛ فإنها وعاء اعتباري قابل للبقاء حتى بعد الموت؛ لذا لا حاجة إلى قيام المورث مقام الوارث في الدين، فإن المورث إنما يقوم مقام الوارث في ما يكون الوارث ميتاً بلحاظ ما كان، وهذا هو الحال بلحاظ أمواله الخارجية وبلحاظ ما كان يطلبه من غيره؛ ولذا عرف الفقه الإسلامي حوالة الحق في باب الإرث، وأما بلحاظ الديون الثابتة على الميت فذمة الميت باقية على حياتها ما لم يوفى دينه، ولا مجال لقيام الوارث مقامه ويوفى دينه من تركته ثم يورث المال، كما قال تعالى: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّتِهِ آؤَدِين﴾ (النساء: ١١).
والحق أن التركة تبقى ملكاً للميت ويوفى دينه بها، لا أن الديون تتعلق بالتركة.
هذا وإن لم تف تركته بمقدار دينه بقيت ذمته مشغولة إلى أن يتبرع متبرع عنه.

الهوامش

- (١) وسائل الشريعة ٢٨: ٢٨، كتاب الحدود والتعزيرات، باب ١٧، ح ١.
- (٢) الخوئي، مصباح الفقاهة ٢: ٤٥ - ٤٨.
- (٣) المصدر نفسه: ٢٤.
- (٤) هذا حديث الغدير المعروف، ومصادره كثيرة؛ للمثال فقط، انظر: المفيد، الإرشاد ١: ١٧٥ - ١٧٦.
- (٥) ابن سينا، الشفاء(المنطق) ١: ٢٣٥، المؤسسة الجامعية للدراسات الإسلامية.
- (٦) الخوئي، مصباح الفقاهة ٢: ٢٤ - ٢٦.
- (٧) الإصفهاني، حاشية المكاسب ٥: ٣٢٠ - ٣٢١؛ والخوئي، مصباح الفقاهة ٢: ٢٥ - ٢٦.
- (٨) الإصفهاني، حاشية المكاسب ١: ٢٦.
- (٩) الخوئي، مصباح الفقاهة ٢: ٢٥.
- (١٠) الإصفهاني، حاشية المكاسب ١: ٢٥ - ٢٦.
- (١١) المصدر نفسه: ٢٧.
- (١٢) المصدر نفسه: ٢٧ - ٢٨.
- (١٣) الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٢٦؛ و٢: ٨ - ٩.
- (١٤) النائيني، منية الطالب (حاشية المكاسب) ١: ١٦.
- (١٥) وسائل الشريعة ٢١: ٢٧٦، كتاب النكاح، أبواب المهور، باب ٢٠، ح ٤.
- (١٦) الميرزا علي الإيرواني، حاشية كتاب المكاسب ٢: ١٥.
- (١٧) الخوئي، مصباح الفقاهة ٢: ٢٠٠ - ٢٠١.
- (١٨) لم أعر عليه صريحاً في كلمات الميرزا النائيني، لكنه صريح كلام المحقق الإصفهاني في حاشية المكاسب ٢: ٣١٣، ٣٢٥، و٣: ١١٠.
- (١٩) انظر: مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام ٣: ٦٣.
- (٢٠) انظر: الطوسي، الخلاف ٢: ٣١٤، ٣١٥؛ والنائيني، كتاب المكاسب والبيع ٢: ٢٩٧؛ والخوئي، مصباح الفقاهة ٢: ٢٢٩، و٣: ٢٠١، ٦٧٣، و٤: ٣٢٥؛ والنووي، المجموع ١٣: ٤٣٤ - ٤٣٥؛ والكاشاني، بدائع الصنائع ٦: ١٠؛ وابن نجيم المصري، البحر الرائق ٦: ٣٤١؛ والحصفي، الدر المختار ٥: ٤١٤؛ وابن قدامة، المغني ٥: ٥٨، ٧٠، ٧٣؛ والشرح الكبير ٥: ٥٥؛ والبهوتي، كشف القناع ٢: ٣٢٨؛ وغيرها...
- (٢١) النجفي، جواهر الكلام ٢٦: ١١٣.

- (٢٢) انظر: مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام ٣: ٦٤-٦٥.
- (٢٣) انظر: السرخسي، المبسوط ٢: ٨٦ - ٨٧؛ والسمرقندي، تحفة الفقهاء ٣: ٢٤٨؛ والكاشاني، بدائع الصنائع ٦: ١٦ - ١٧؛ وابن عابدين، حاشية رد المحتار ٥: ٤٨١.
- (٢٤) الزرقا، المدخل الفقهي العام ٣: ٦٤ - ٦٥.
- (٢٥) النووي، المجموع ١٣: ٤٣١؛ والأنصاري، فتح الوهاب ١: ٣٦٣؛ والحجاوي، الإقتاع ١: ٢٨٦؛ والشرييني، مغني المحتاج ٢: ٤٣؛ ١٩٥، وحواشي الشرواني ٥: ٢٥٣؛ والكاشاني، بدائع الصنائع ٦: ١٨؛ وابن قدامة، المغني ٥: ٧٥.
- (٢٦) العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء (ط.ق) ٢: ١٠٥؛ والكركي، جامع المقاصد ٤: ٣٩٩، و٥: ٣٦١؛ والشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٤: ٢١٩؛ ومحمد الروحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى ٢: ٣٦٧؛ ومحمد صادق الروحاني، منهاج الفقاهة ٦: ٥٤٨.
- (٢٧) النووي، روضة الطالبين ٣: ٤٦٢؛ وحواشي الشرواني ٥: ٢٥٣؛ والبهوتي، كشف القناع ٣: ٤٤٥.
- (٢٨) النجفي، جواهر الكلام ٢٦: ١٦٥.
- (٢٩) انظر: السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ٣: ٤٢٠ - ٤٤١.

انفتاح الاجتهاد الإسلامي في العصر الحديث

خاتمي والعوا أنموذجاً

د. علي الضيقة^(*)

من أبرز ممثلي نزعة الانفتاح السيد محمد خاتمي والدكتور محمد سليم العوا، و سنتطرق إلى آرائهما لجهة الدعوة إلى الانفتاح والحوار بين الثقافات والحضارات، كما سنتناول المبادئ الأساسية في النظام الإسلامي، والتي تتمثل - برأيهما - بالشورى والعدل والحرية، بما تتضمنه من إقبال على العلم والمعرفة، والمساواة والإفادة من حضارة الغرب وخبراته، وننتهي إلى دراسة دعوتهما إلى النظام الديمقراطي، وإلى التمسك بالدستور؛ لأن ذلك ضمان للمساواة في الحقوق والواجبات.

١- الانفتاح الإسلامي في مفهوم محمد خاتمي^(١)

إن الدعوة إلى التطور والرقي والتقدم ومواكبة حركة العصر، وتبني مفهوم الحوار (حوار الثقافات والحضارات) فضلاً عن رؤيته في دور الدولة لجهة تنظيم العلاقة بين الحاكم والأمة، هي من المسائل التي شغلت السيد محمد خاتمي، فكانت مؤلفاته مهتمّة في وضع صيغة معاصرة ترتكز على رؤية جديدة للدين من جهة، وعلى ما قدمته الحضارة الغربية من علم، ومعارف، وتجارب، وخبرات ونظم على مستويات الحكم

(*) باحث، وأستاذ في الجامعة اللبنانية، من لبنان.

والإدارة، من جهة ثانية. ومن الأسئلة التي يطرحها في هذا السياق: هل أن أمر الحكومة مفوض للناس أم لا، حتى ولو كان الدين قد رسم الأطر المناسبة للحكومة؟

الحرية والديمقراطية في فكر السيد خاتمي

ويجيب الدكتور خاتمي عن هذا السؤال بالقول: «إن الحكومة أمر مفوض للناس، والدين قد رسم القواعد الكلية والضوابط العامة للنظام السياسي، إلا أن تحديد ما يناسب هذه الأمور أو ما لا يناسبها موكول إلى الناس، كما أن قيام الحكومة واستمرارها يتبعان إرادة الناس ورغبتهم...»^(٢) في هذه الفقرة نلاحظ تشديده على دور الشعب في قيام الدولة والحكم، إذ لا ينبغي مصادرة رأي الناس بحيث يكونون تابعين لإرادة حكامهم، فللشعب الدور الحاسم والأساس في قيام الحكومة، وبالتالي فهو معيار الخطأ والصواب».

ويتناول السيد محمد خاتمي الحرية فيقسمها إلى جوانب مختلفة: حرية سياسية، وحرية فكرية، وحرية التعبير وحرية الاجتماع، وحرية محاسبة الحكومة ومساءلتها^(٣). وهنا يظهر أن الدولة مبنية على الحرية بكل أنواعها؛ فلا حرية فكرية بدون حرية البحث عن المعرفة، ولا حرية معرفية بدون حرية في التربية، ولا حرية معتقد بدون حرية ممارسة، ولا حرية ممارسة بدون حرية حوار ونقد، ولا حرية شخصية بدون حرية مجتمعية، وأخيراً لا حرية للأفراد ضمن المجتمع والدولة إذا لم يكن نظام الحكم مختاراً بحرية، ضامناً للحريات والحقوق التي تخول الشعب محاسبة الحكومة ومساءلتها.

ويقول الدكتور خاتمي في هذا السياق: «إن الثروة الحقيقية في البلاد ليست الموارد الطبيعية، بل طاقات الإبداع البشرية، وبطبيعة الحال لا إبداع مع القمع، وبالتالي تبدو الحريات العامة أكثر من ضرورة اجتماعية إنسانية»^(٤). ويقول سماحته في الحرية: «لا بد من الحرية في المجال الفكري كي يتم التعاطي مع الأفكار بشكل حرّ، والبلاد بحاجة إلى الجهود البحثية لكي تحقق التقدم، حيث تمثل الجامعات والمراكز البحثية أهم قاعدة له»^(٥). فهنا يظهر أن إطلاق حرية العقل في التفكير وفي النقد هو فعل بناء وابتكار وإبداع، فالمعرفة والحرية توأمان، وبالتالي لا مستقبل مشرق في غياب المجتمع الحر والأحرار؛ فالتقدم يستحيل إلا في أجواء اطمئنان وارتياح على المستوى الاجتماعي والثقافي، وبشكل أوضح إن التقدم

● **إنفتاح الاجتهاد الإسلامي في العصر الحديث، خاتمي والعوأ أنموذجاً**

والقمع متضادان. وهذا ما ينقلنا إلى تناول مسألة الديمقراطية عنده.

فالديمقراطية لدى السيد خاتمي هي أن الحكومة من الشعب، وفي خدمته، ومسؤولة أمام الناس وتجاههم^(٦)، ويقول أيضاً: «الديمقراطية ضرورة لنمو الكيان البشري وتقدمه»^(٧) فالديمقراطية الحقيقية هي سيادة الشعب الذي ينبغي أن يكون مرجع السلطة الأول والأخير، والنظام الديمقراطي الصحيح يضمن المساواة في الحقوق والواجبات، ويتأسس على ديمقراطية اجتماعية واقتصادية. وينتقد الدكتور خاتمي الحكومات الإسلامية التي تعاقبت منذ انقضاء العهد الراشدي حتى تُعرِّفنا إلى الحضارة الغربية، إذ يرى أن هذه الحكومات كانت تتلبس بلباس الدين، وتدعي لنفسها القداسة، وتفرض على الناس طاعتها العمياء، وكانت كل سلطة مهيمنة بيدها مقاليد الحكم، تدعي لنفسها الشرعية وتطالب الناس بالطاعة. ويقول في هذا السياق: «إن أغلب مصائب المسلمين في تاريخهم نجمت من الحكومة الدينية، التي تدعي فهمها الوحيد للدين، وبالتالي تدعو الناس إلى الطاعة العمياء لها»^(٨)، وهنا يقصد - بشكل خاص - الحكم في العهدين الأموي والعباسي. فهو يعيد أسباب التخلف والانحطاط إلى الحكومات المستبدة التي تدعي حمايتها للدين وتقويضها الإلهي للحكم، حيث كانت تعتمد إلى إلغاء الآخر عبر السيطرة، والتسلط، والقهر، والقمع، واستخدام جميع الأساليب التي تثبت سلطتها وسلطانها، وتتحكم برقاب العباد. ويؤكد الدكتور خاتمي على هذه الرؤية قائلاً: «تعد العقلية التي أنتجها الاستبداد خلال عدة قرون أهم أسباب التخلف والانحطاط، فينبغي السعي لعلاجها بحكمة وروية وصبر وواقعية... إن جميع الحكومات وفي جميع العصور كانت حكومات مستبدة تقوم على القوة...»^(٩) ويرد الدكتور محمد خاتمي على القائلين بأن الحكومة أمر مفوض إلى الناس من مصدر غير بشري (الله أو الطبيعة) وبالتالي فهي مقررة من فوق، وعلى الإنسان الانصياع لها، يردّ بالقول بأن هذا الأمر يتنافى ومبدأ الديمقراطية، وبالنسبة للنظام الإسلامي يرى سماحته: «إن مصدر الدين إلهي وهو أنزل من فوق وحدد الإطار للحياة، ولكنه ترك التفاصيل للاجتهاد والتفكير، فالدين هو الجوهر الأساس وطريقة بلوغ الدين تكمن في فهمنا له، وهذا مرتبط بالزمان والمكان»^(١٠).

فهنا يظهر فكرة أساسية تبين نزعتة الانفتاحية الداعية إلى الاجتهاد والتجديد في الدين. فالشيء الثابت والمقدس هو جوهر الدين، أما فهمنا له فأمر بشري ونسبي في الغالب، وبالتالي فهو خاضع للتغيير تبعاً لظروف المكان والزمان. وفيما يتعلق بمسألة الدولة فقد حدد الدين الضوابط الأساسية والإطار العام لها، وأما طريق إقرار الحكومة واستقرارها فيرجع إلى إرادة الناس. ويدعم الدكتور خاتمي رأيه هذا بشواهد من القرآن الكريم، ومن زمن الإمام المعصوم، إذ يقول: «إننا نتصور أنه حتى في زمان المعصوم كانت إرادة الناس ورغبتهم شرطاً لحكومته... إن الناس هم من يوجه إليهم الخطاب وهم المطالبون بإقامة العدل والإحسان، وإن رسالة الرسل محصورة بالبلاغ: ﴿ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ ﴾ (المائدة: ٩٩) ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾ (الحديد: ٢٥) وقد استقرت حكومة الرسول وقامت عندما بايعه كل أهل يثرب تقريباً»^(١١).

هنا يعيد التأكيد على أن الديمقراطية ورأي الشعب هما السبيل الوحيد لاستقرار النظام السياسي، وهذا ما ينسجم مع الآيات القرآنية التي تظهر دعوة الناس إلى العدالة والمساواة، فالديمقراطية تتسجم مع الدين أو لا تتنافى، طريقاً وسبيلاً، مع الإسلام. يقول سماحته: «الذين يرفضون الديمقراطية يدعون إلى الديكتاتورية والقهر، وهو ما ابتليت به المجتمعات الإنسانية على مدى اثني عشر قرناً... فاستقرار أية حكومة دينية لا سبيل إليه إلا عن طريق الديمقراطية»^(١٢). فمن أجل استقرار الحكومة والسلطة يجب أن تكون عملية التمثيل الشعبي لا تخضع للإكراه، أي يجب أن تتوافر في المواطن، المدعو لاختيار ممثل عنه، سيادته على نفسه وإرادته الحرة.

موقف السيد خاتمي من الحضارة الغربية

أما موقفه من الحضارة الغربية وكيفية اللحاق بها - بل الذهاب إلى أبعد ممّا وصلت إليه - فيوضحه قائلاً: «... أقول للمسلمين الذين يلاحظون الفرق في الأسس التي تقوم عليها الحضارة الغربية، والأسس التي تبنى عليها حضارتنا، ويرون خلافاً في مباني تلك الحضارة، أقول لهم بحتمية أن يكون كل معطى فكري أو ثقافي مفيداً للاحقه،

● **إنفتاح الاجتهاد الإسلامي في العصر الحديث، خاتمي والعوا أنموذجاً**

فالحضارة الغربية استفادت كثيراً من الحضارة الإسلامية، وهذه بدورها استفادت من الحضارات الأخرى كال يونانية والفارسية وغيرها، وعليه فالمسألة الأساس الآن هي أن حضارة هذا العصر هي الحضارة الغربية...»^(١٣) يؤكد في هذا النص على تراكم المعارف والخبرات وبالتالي على الإفادة من حضارات الأمم الأخرى، إلا أنه يدعو إلى عدم الذوبان والتلاشي في الحضارة الغربية، بل ينبغي العمل برأيه للذهاب إلى أبعد مما وصلت إليه الحضارة الغربية عبر اتباع رؤية تجديدية لأصولنا وأسسنا ومنابعنا (القرآن والسنة)، وهذا يقتضي التعرف إلى حاجتنا ومسائلنا في هذا العصر، وهنا يدعو العلماء والمفكرين إلى تبني هذا الخيار. يقول في هذا السياق: ينبغي امتلاك كل معطى قدمته حضارة الغرب والاستفادة منه، كما ينبغي معرفة ما افتقد له الغرب في ضوء معطياتنا وأسسنا^(١٤). ويشدد سماحته في هذا النص على أهمية الوعي والمعرفة والعلم، باعتبارها رأس مال عالم اليوم. من هنا فالتراكم العلمي واكتساب الوعي يؤديان إلى التقدم على جميع المستويات. ويدعو الدكتور خاتمي في سياق دراسته سبل التقدم ومواكبة العصر، وكيفية التخلص من حالة التخلف والتشردم، إلى التخطيط واستقطاب الكفاءات، لأن ذلك يمثل برأيه - واحدة من السياسات المهمة للبلدان الصناعية، فهو يمثل سر تقدمهم، وفي هذا الإطار يدعو إلى توفير الإمكانيات والظروف لاستقطاب الكفاءات القادمة من بلدان مختلفة، وهذا ما يعود بالنفع العام على النظام والبلاد بأسرها^(١٥).

مرجعية الدستور والقانون في الرؤية الإصلاحية لخاتمي

ففي هذه الفقرة يشدد على تنشئة النخبة المتفوقة عبر تنمية العلم والأخلاق والفضيلة والمعرفة، فالبلد الحي والفاعل الذي يتطلع إلى المستقبل ينبغي أن يضطلع بهذا الدور؛ لأن تنمية البلاد من تنمية العلم والمعرفة، وبالتالي من تنمية النخبة. ويؤكد في هذا السياق على توفير الأجواء التعليمية، والسياسية، والاجتماعية، بحيث يكون في وسع جميع الناس طرح ما لديهم من تساؤلات بشكل آمن وخالي من التوتر والحساسية، وذلك في إطار القانون^(١٦). فالقانون والدستور هما أساس الحركة الإسلامية والرؤية

الإسلامية، يقول في هذا السياق: «لا سبيل أمامنا سوى التمسك بالدستور والقانون؛ لأجل تقدم البلاد وتحقيق الأمن الاجتماعي، والحفاظ على مكانة الإنسان بغية استثمار ما نمتلك من طاقات وإمكانيات»^(١٧).

فالدستور يبنى على نظام ديمقراطي صحيح يضمن المساواة في الحقوق والواجبات، ويصون حرية الأمة، ويقوم حكم العدالة بين أبنائها. فمشروعه الإصلاحي يؤكد على ضرورة أن تكون المقاليد بأيدي العلماء والمفكرين من خلال رؤية ثقافية وفكرية لعالم السياسة، وبمعنى آخر العمل على تخليص السياسة من سلطة القوة، ليصبح من الممكن بعدئذٍ تحرير الإنسان، وقيام المجتمع المدني.

ونود الإشارة إلى أن السيد خاتمي كان أول من أطلق الدعوة لحوار الثقافات والحضارات بين الأمم والشعوب، حيث لاقت هذه الدعوة أصداءً عالمية، إذ يقول: «إن الحضارات والثقافات تمتلك هويتها الخاصة، ذات العلاقة بما تمتلكه من رؤية إزاء العالم والإنسان والوجود، ولا يعني ذلك أن نخضع للتعصب الأعمى، ونعتقد بقداسة كل ما يحمل بصمة ثقافتنا وضرورة التمسك به بأي ثمن، بينما نرى أن ما لدى الآخر سيء وخاطئ»^(١٨). يحدد الدكتور خاتمي في هذه الفقرة أطر الحوار مع الآخرين، إذ ينبغي أن نعرف من نحن، ونكتشف هويتنا والمكانة التي نمتلكها، ثم نبادر إلى فتح باب الحوار بموضوعية ومنطق ورحابة صدر، كي يتحقق التبادل الثقافي، حيث نعطي أشياء كثيرة ونأخذ مثلها، وهذا يستدعي أن نبدي اهتماماً أكبر بالعلوم الإنسانية. ويستشهد سماحته في هذا السياق بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُزْلُوا الْأَنْبِيَاءِ﴾ (الزمر: ١٨-١٧). حيث يستخلص من هذه الآية أن المسلمين استناداً إلى هذا الحكم الصريح والواضح، مكلفون وملزمون بالإصغاء لكلام غيرهم من الناس، والتأمل به. فالجدل الحاصل بين الآراء يؤدي إلى التقدم ويحقق التنمية والازدهار.

ويشدد الدكتور خاتمي على نبذ العادات والتقاليد والفهم الخاطئ للقضايا، إذ يقول: «الثقافة الحيّة الفاعلة هي التي تمارس النقد الذاتي لنفسها باستمرار، فتتنامى وتخضع للتقوية والتشذيب»^(١٩) فتحرير الفكر من القيود، والقدر، والفسر، والحتمية،

● **إبفتاح الاجتهاد الإسلامي في العصر الحديث، خاتمي والعوأ أنموذجاً**

فضلاً عن ممارسة النقد الذاتي البناء باستمرار، تسهم في تشكل أنماط فكر متنورة ومنفتحة، وفي بناء عقلية تتجاوز المآسي التي يعاني منها المجتمع الإسلامي، بهدف التقدم والإبداع والعقلانية وبناء حضارة أصيلة متميزة.

٢- **الانفتاح الإسلامي في مفهوم محمد سليم العوا^(٢٠)**

إن التحديات المعاصرة تفرض على الفكر السياسي الإسلامي القيام بتطوير وتجديد نفسه عبر سبل عديدة، منها الحوار والتجديد والاجتهاد، وذلك بمشاركة فقهاء ومفكرين ينتمون إلى مشارب فكرية ومذهبية وقومية ودينية متعددة، أما حقل وموضوعات الحوار، فهي: التجديد والاجتهاد، الدين والدولة، الصحوة الإسلامية، الديمقراطية وحقوق الإنسان، التقريب بين المذاهب الإسلامية، القوميات والطوائف، الإسلام والغرب، تطبيق الشريعة الإسلامية. فهذه الموضوعات والمسائل تشكل هاجس الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

العوأ ونقد الانغلاق والتكفير في الصحوة الإسلامية

وفي هذا السياق تأتي دعوة الدكتور محمد سليم العوا رموز الفكر الإسلامي المعاصر لضمّ جهودهم الثقافية والفقهية والسياسية في سبيل ترشيد ظاهرة التدين، التي سُمّيت اصطلاحاً "بالصحوة الإسلامية" حيث فتحت هذه الصحوة أبواب المعرفة الإسلامية وحببتها إلى الناس.

إلّا أنه يسجل عليها مساوئ متعددة كانت من نتاج الصحوة الإسلامية نفسها، ولعل أهمها بدعة تكفير المسلمين لمجرد الاختلاف في الرأي، أو في المذهب، أو في الموقف السياسي، ووجد أن هذا التكفير لم يسلم منه حتى صانعوهم أنفسهم، فقد كفر بعضهم بعضاً، حتى وصلوا إلى استباحة دماء وأموال بعضهم بعضاً^(٢١).

فهو يشدد على فكرة أساسية - يرى أن الصحوة الإسلامية - عانت منها - وهي الإنغلاق واحتكار الحقيقة والمعرفة، وبالتالي رفض الآخر وتكفيره، وإلغاؤه لمجرد الاختلاف في الرأي، وبالنتيجة فهي ترفض أي شكل من أشكال الحوار. فالدكتور

العوّاء يرفض هذا التوجه، باعتباره لا يؤدي بأصحابه إلا إلى الهلاك، وهو يحمل التناقض في ذاته، فمن جهة يدعو إلى رفض الاستبداد وإلى التحرر، ومن جهة أخرى يدعو إلى جعل السلطة مطلقة للخليفة باعتباره ممثل الشريعة، برأيهم.

وفي سياق انتقاده هذه الرؤية، يُظهر محدودية معرفة القائلين بها، قائلًا: لقد سمع هؤلاء درساً فظنّوه هو الدرس الوحيد، والتقوا بطالب علم، فاعتقدوا أنه منتهى إقدام العلماء، وقرأوا كتاباً فحسبوا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. فالغرب بنظرهم كله شر، والحضارة الغربية كلها فساد^(٢٢). إن أبرز مساوئ هذا الفكر بنظر العوّاء، هو الجمود الفكري، وطابعه التسلطي الذي يلغي الآخر، والفكر النهائي المطلق الراض للحضارة الغربية بكل أجزائها.

المواءمة بين النتاج الفقهي ومتطلبات العصر

ويشدد الدكتور العوّاء على ضرورة المواءمة بين تعاليم الإسلام ومقتضيات الحياة المعاصرة، فيرى أن الباحثين يواجهون هذه المشكلة - عادةً - بأحد منهجين:

١- منهج سلبي، يتمثل في الاكتفاء بتقرير الأحكام التي سبق أن استخرجها الفقهاء المسلمون، ومحاولة إثبات سبق هؤلاء الفقهاء وتفوقهم على غيرهم من المنتمين إلى المذاهب الحديثة والمعاصرة. ويرى العوّاء أن كتابات هؤلاء في النظام السياسي حول وزارة التفويض وولاية العهد والبيعة، وشروط أهل الحل والعقد، وشروط الخليفة، لم يعد لها إلا قيمة تاريخية فحسب.

٢- منهج إيجابي، يعمل على التوفيق بين الآراء المبتوتة في كتب الفقهاء وبين الواقع المعاصر للدولة الإسلامية، إلا أن معظم أصحاب هذا المنهج ينطلق من التسليم بالآراء التي أبداهها الفقهاء المسلمون في المسائل المختلفة^(٢٣).

أما موقفه من هذين المنهجين فكان موقفاً سلبياً يرتكز على حقيقتين:
الأولى: إن تفاصيل النظام السياسي للدولة الإسلامية تُركت أصلاً لكي يختار فيها المسلمون ما يوائم العصور والظروف المختلفة، ولا يوجد نص ملزم في هذا السياق. وبالتالي فإن اجتهادات الفقهاء لا تلزم المسلمين خصوصاً مع تغير العصور والظروف^(٢٤).

● **إنفتاح الاجتهاد الإسلامي في العصر الحديث، خاتمي والعوّاً نموذجاً**

الثانية: هي وجود قواعد عامة تلتزم بها الأمة المسلمة، وأجهزة الدولة الإسلامية في ما يتعلق بنظامها السياسي والاجتماعي، وهذه القواعد والمبادئ تتميز بالمرونة عبر الخوض بتفصيلاتها التطبيقية التي تخضع لظروفهم^(٢٥).

ويضرب العوّاً مثلاً على ذلك مبدأ الشورى، فيرى بأن الإسلام قد ألزم المسلمين به، دون تفصيل كيفية تطبيقه لجهة الامور التي يجب أن تكون محلاً للشورى، ولا الصفات الواجب توافرها فيمن يستشار من الناس، ولا القاعدة التي يجب أن تحسم بها مداورات أهل الشورى. فهذا الإغفال في شأن التفاصيل - برأيه - مقصود حتى يتاح للمسلمين المواءمة بين الالتزام بها وبين الظروف التي تعيشها مجتمعاتهم^(٢٦).

ففي قوله هذا نلاحظ تأكيداً على التفريق بين ما يعتبر من أصول النظام السياسي للدولة الإسلامية، وبين ما يعتبر من تاريخ هذا النظام. وهذا يعني مطالبة الدول الإسلامية بأن تقوم مؤسسات الحكم فيها على أساس الالتزام بالقيم الإسلامية في المجال السياسي، أو بالقواعد الدستورية العامة التي جاء بها وفرضها على المسلمين تشريع الإسلام. أما تفاصيل تطبيق هذه القواعد والالتزام تلك القيم فمتروكة للأمة، تقرر فيها ما يلائمها وفقاً لظروفها.

العوّاً ودراسة موقف الإسلاميين من الحضارة الإنسانية

ويُظهر الدكتور العوّاً التفاوت في الرؤى والمواقف بين رجال الإصلاح الإسلامي المنفتحين وبين المتشددين من رجال الصحوة الإسلامية. فالآراء التي تصدر عن رجال الإصلاح الإسلامي تؤكد أن الحضارة المعاصرة هويتها إنسانية، لا شرقية ولا غربية، والمسلمون ساهموا في صنعها، بما أهدوه للبشرية من العلوم والمعارف والصناعات والاكتشافات النظرية والتطبيقية، التي لولاها لما كنا اليوم كما نحن، وأنه لو شاء الله لجعل الناس أمة واحدة، ولكنه تركهم مختلفين ليلوهم أيهم أحسن عملاً - ومهما قيل - في أن التعدد الديني في المجتمع الإسلامي مصدر قوة ومنفعة، وأن أهل الأديان الأخرى من مواطنينا لهم حقوق الاخوة، فقد بقي هؤلاء على ما عرفوه لا يرحمهم شيء^(٢٧).

إنه يظهر هنا تعددية مصدر الحضارة الإنسانية، لجهة مشاركة جميع الشعوب في صنعها، ولا سيما المسلمين، وبالتالي فإن تراكم المعارف والعلوم والاكتشافات أسهم في صنع هذه الحضارة التي ننعيم بها في عصرنا الحالي، من هنا يأتي تشديده على تقبل الآخر؛ لأن التعددية على المستوى الديني والفكري مصدر قوة ومنعة، خصوصاً أن الشريعة الإسلامية حمتها وكرّستها، إلا أن التعصب والانحراف الديني دفعا بعض رجال الصحة الإسلامية إلى رفض هذه الحقائق، بحيث أصيبوا بمرض التفرد بالصواب والعلو والجمود.

فالفكرة الأساس التي نلاحظها في هذا النص، هي تراكم العلوم والمعارف والإفادة من تجارب الأمم واكتشافات الشعوب، فالتقدم والتطور والرفق عناصر تتأتى من متابعة ما سبقنا الغرب إليه من أفكار وتجارب، وعمل فكري وثقافي، إلا أنه لا يدعو إلى أن نكون نسخة عن الفكر الغربي، وإنما إلى سلوك طريق وسط بين من يدعو إلى العودة إلى التراث والتأصيل ونبذ كل جديد، وبين من يدعو إلى تقليد الغرب في كل شيء ونبذ كل ما يرتبط بالتراث والدين.

وفي سياق رؤيته الإصلاحية على المستويات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، يشدد الدكتور العوّا على ضرورة تثمير الأموال في مشاريع مفيدة للأمة، إذ يقول: ولو أن بعض المال الذي ينفق على بناء المساجد وتزيينها، أو الذي ينفق في تكرار فريضة الحج عشرات المرات لآلاف من المسلمين، أو الذي ينفق في احتفالات تسمى دينية رسمية وشعبية، لو أن بعض هذا المال خصص لدراسة تصورات المشروع الحضاري الإسلامي، وكيف يمكن صياغته؟ وما السبيل الأمثل للتحدي به محلياً وعالمياً؟ وما الخطاب الذي يجب أن نوجهه إلى أنفسنا ثم إلى غيرنا؟... لو فعل ذلك لاختفت مظاهر مرضية كثيرة في تيار الصحة الدينية، ولحقق المال فوائد أشمل وأبقى مما يحققه إنفاقه في الذي وصفنا من أمور^(٢٨).

هنا ينتقد الطرق التي تتفق فيها الأموال في مشاريع لا تجني أية مردودات إيجابية، إذ يدعو إلى ضرورة تثميرها بما يخدم الأمة الإسلامية والمشروع الحضاري الإسلامي،

● **إنفتاح الاجتهاد الإسلامي في العصر الحديث، خاتمي والعوأ أنموذجاً**

خصوصاً أن هذه الأمة تواجه في عصرنا الحاضر تحدياً حضارياً في المقام الأول، إنه التحدي الحقيقي الوحيد أمام الحضارة الغربية بعد انهيار النظام الشيوعي، فهذه الحقيقة يجب أن تقودنا إلى بناء مشروع إسلامي للنهضة العصرية.

ويرى الدكتور العوأ أن انحراف الصحوة الإسلامية، وانهيار الوحدة الوطنية

يؤديان إلى مظاهر مدمرة، حيث يحدد نتائج ومساوئ هذا الانحراف بأربع:

١ - يؤدي إلى فقد الناشئة ثقتهم بأديانهم وأوطانهم معاً.

٢ - يؤدي إلى تمكين الإستبداد في أرضنا تحت دعوى حماية الأوطان من الفوضى،

وبالتالي يرسخ أقدام الطغيان بدعوى أن هذه الشعوب لم تتجاوز مرحلة الطفولة إلى مرحلة الحرية المسؤولة .

٣ - يؤدي إلى تمكين المغرّبين، والغزاة المثقفين منا، فإنه إذا لم يكن في الإناء ما

يملؤه، استطاع كل حامل ماء أن يصب فيه بعض مائه.

٤ - إن ما يصيبنا من جرأ انحراف الصحوة الدينية، وانهيار الوحدة الوطنية، هو

فتح أبواب النزعات العرقية والطائفية، فهذه النزعات تموت في الأمة القوية المتماسكة المتراصة الصفوف، وتحيا في الأمة الهشة الممزقة. وينتهي الدكتور العوأ إلى القول بأنه إذا وقع ذلك كله، فإنه كفيل بأن يقضي على كل أمل في مشروع النهضة، وعلى كل رجاء في الاستجابة إلى عوامل التحدي^(٢٩).

انطلاقاً من كل هذه المخاطر المحدقة بنا، الناتجة عن سوء تدبير أمورنا، ومن

الانحراف الذي يسير عليه رجالات الصحوة الإسلامية، نجد الدكتور العوأ يؤكد على

ضرورة ترشيد الصحوة الدينية لا حربها، وتقويمها لا مواجهتها، وتقويتها لا الهجوم عليها،

وترسيخ الوحدة الوطنية بين بني الأديان المختلفة وبين أبناء الدين الواحد، وبين بني الوطن

جميعاً وبين بني المذاهب الفكرية والثقافية والعلمية، فالكمل بالكل يبقى. أما الفردنة

والانقسام فشقاء وفناء.

فالتعددية وقبول الآخر واستيعاب بني الأديان والمذاهب الأخرى والعمل الجماعي مع

كل تيارات الأمة، تؤدي إلى بناء مستقبل حضاري زاهر.

المبادئ الأساسية في النظام السياسي الإسلامي عند العوّا

ويتناول العوّا المبادئ الأساسية في النظام السياسي الإسلامي، حيث يحددها

بالشورى، والعدل، والحرية، والمساواة. وسنبين رأيه باختصار في كل واحدة منها:

١ - **الشورى**: يُعد هذا المبدأ، برأيه، من أهم المبادئ الدستورية الإسلامية، فهو يعرف الشورى: «إنها اتخاذ القرارات في ضوء آراء المختصين في موضوع القرار في كل شأن من الشؤون العامة للأمة»^(٣٠).

هذا التعريف يُظهر أن الشورى تتم عبر استشارة العلماء وأهل الاختصاص. أما الجوانب التي تشملها الشورى فهي كل جوانب حياة المسلمين، ولا سيما المجال السياسي، فهي واجبة على الحكام وحق للحكوميين، وطريق أمثل للوصول إلى صواب ما يراد النظر فيه من أمور الأمة العامة، وبالتالي ينبغي العلم بما ينتهون إليه من قرارات بشأنها.

ويستشهد الدكتور العوّا، تأكيداً على وجوب الشورى ووجوب الإلتزام بنتائجها، بآيتين صريحتين، قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩) وقوله تعالى في آية أخرى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)، أما حدود الشورى، أي المسائل التي يمكن أن تكون محلاً لها، فيحددها بأمرين:

الأول: إن الشورى لا تكون في أي مسألة ورد فيها نص تفصيلي قطعي الدلالة في القرآن أو السنة.

الثاني: لا يجوز أن ينتهي رأي المستشارين إلى نتيجة تخالف نصوص الشريعة^(٣١). فالإلتزام بهذه الحدود يمنع الإستبداد والظلم، ويؤدي إلى سيادة العدل والحق والصواب. وفي مسألة المماهة بين الشورى والديمقراطية يقول: «وإذا كان جوهر الديمقراطية يبدو لكثير من الباحثين غير متعارض مع أسس النظام السياسي الإسلامي... فلماذا نستبدل به غيره تقليداً للغرب أو للشرق؟»^(٣٢) ففي قوله هذا يُظهر رغبته في تطبيق النظام السياسي للدولة الإسلامية على أسس الشورى، بالرغم من إعلانه مع كثير من الباحثين

● إنفتاح الاجتهاد الإسلامي في العصر الحديث، خاتمي والعوّ أنموذجاً

عدم التعارض بين النظام الشوروي وجوهر الديمقراطية.

٢ - **العدل:** من الآيات القرآنية التي يستشهد بها الدكتور العوّ والتي تشدد على مسألة العدل وتأمّر به، قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨)، ومنها: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا﴾ (الأنعام: ١٥٢)، فهاتان الآيتان تؤكدان على مبدأ العدالة في تطبيق الأحكام، والعدل بذلك من أسس ومرتكزات النظام السياسي الإسلامي.

٣ - **الحرية:** يعرف معناها سياسياً بالقول: «هي عدم استبداد الحاكمين بالمحكومين، وحق المحكومين في المشاركة في إدارة شؤونهم العامة بغير قيود، سوى ما تستلزمه مصلحة الجماعة». ويرى الدكتور العوّ أن الإسلام يدعو إلى احترام كل أنواع الحريات، حرية العقيدة، حرية التعليم، حرية الملكية، والحرية الشخصية^(٣٣).

ويشدد هنا على مبدأ أساس ينبغي أن يلتزم به الحاكم وهو الحرية، فعديل الحاكم وحرية الرعية يتلازمان دائماً، أما ظلم الحاكم وجوره فيقتربان دائماً باختفاء الرأي الحر والكلمة الصادقة، خصوصاً أن جوهر الإسلام يؤكد على صون الحريات واحترامها.

٤ - **المساواة:** يعرف الدكتور العوّ هذا المبدأ بقوله: هو أن يكون الأفراد المكوّنون لمجتمع ما متساوين في الحقوق والحريات والتكاليف والواجبات العامة. وألا يكون هناك تمييز في التمتع بها بينهم بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو العقيدة...^(٣٤)؛ فمبدأ المساواة يشدد عليه العوّ مستنداً إلى آيات قرآنية في هذا السياق، منها: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفُسُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣). هنا يظهر فكرة هامة وهي وحدة الأصل الإنساني: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ﴾ باعتبارها أساس مبدأ المساواة، كما أن تقرير هذا المبدأ في الشريعة الإسلامية كان جزءاً من أحكام هذه الشريعة.

دراسة مقارنة في الانفتاح الاجتهادي بين خاتمي والعوّ

إذن إن دين الأمم، وأفكارها، وأخلاقها، وأعمالها، هي التي تحدد مصيرها و موقعها وحالتها الحضارية لجهة رقيها ونهوضها. كما أن الأوهام والخرافات تسهم في

الاستبداد والقهر وفي انهيار الأمم وسقوطها.

وهكذا نلاحظ أن الدين عندهما له ارتباط وثيق بقوة الأمة ووحدتها، وأنه العامل الأساسي في رقي الأمم، ومدى قوة الأمم مرتبط بمدى قدرة أبنائها على إنزال قيم وأخلاق هذا الدين من سماء النظر إلى أرض الواقع - برأيهما - وأهم هذه القيم هي الشورى، الحرية، المساواة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد لاحظنا من خلال دراستنا لفكرهما، دعوتهما المسلمين إلى أن يتكيفوا مع متطلبات حياتهم اليومية، وأن يطوروا مفاهيمهم الدينية في هذا الاتجاه، وذلك عبر الموازنة بين تعاليم الإسلام ومقتضيات الحياة المعاصرة، فتفاصيل النظام السياسي للدولة الإسلامية - برأيهما - تُركت لكي يختار فيها المسلمون ما يوائم العصور والظروف المختلفة.

وقد رأى هذان المفكران أن الحكومة أمر مفوض للناس، بالرغم من أن الدين قد رسم القواعد الكلية والضوابط العامة للنظام السياسي، كما أن استمرار الحكومة يعود إلى إرادة الناس ورغبتهم، فهم يشددون على دور الشعب الأساسي والحاسم في قيام الدولة والحكم، ويؤكدون على مبدأ الحرية بكل جوانبها (السياسية والفكرية والدينية...)، فلا حرية للأفراد ضمن الدولة، إذا لم يكن نظام الحكم مختاراً بحرية، والثروة الحقيقية تتأسس على الفكر والإبداع البشري، ولا إبداع مع القمع، وإطلاق حرية العقل في التفكير والنقد هو فعل بناء وابتكار وإبداع، فاللتقدم والإبداع، والقمع والقهر، متضادان.

والديمقراطية الحقيقية عند محمد خاتمي و محمد سليم العوا تتسجم وتتوافق مع الشورى في النظام الإسلامي، وبالتالي لا تعارض بين المبدئين، فلا خلاف بين الشريعة والديمقراطية، أو بين الحرية والناموس.

والديمقراطية - بنظرهما - ضرورة لنمو الكيان البشري وتقدمه، وهذا النظام يضمن المساواة في الحقوق والواجبات.

وقد هاجم هذان المفكران الحكومات التي كانت تتلبس بلباس الدين، وتدعي لنفسها القداسة، وتفرض على الناس طاعتها العمياء، إذ رأياً أن أغلب مصائب المسلمين

● **إبفتح الاجتهاد الإسلامى فى العصر الحديث، خاتمة والعوا أنموذجا**

تعود إلى الحكومات الدينية التي تدعى فهمها الوحيد للدين، أما أسباب التخلف والانحطاط فتعود - برأيهما - إلى الحكومات المستبدة التي تدعى حمايتها للدين وتقويضها الإلهي للحكم، حيث كانت تعتمد إلى إلغاء الآخر عبر السيطرة والتسلط والقهر، وتتحكم برقاب العباد، فالدين الإسلامي أنزل فحدد الأطر العامة للحياة، ولكنه ترك التفاصيل للاجتهاد والتفكير. إن الشيء الثابت والمقدس هو الدين، ولكن طريقة فهمنا له قابلة للتغيير تبعاً لظروف المكان والزمان. فالناس هم من يُوجّه إليهم الخطاب، وهم المطالبون بإقامة العدل، والديمقراطية، ورأي الشعب هو السبيل لاستقرار أية حكومة واستمرارها، ونجاح النظام السياسي الإسلامي. والذين يرفضون الديمقراطية يدعون إلى الديكتاتورية والقهر.

وقد دعا هذان المفكران إلى الإفادة من تجارب ومعارف وثقافات الغرب والحضارة الغربية، كما استفادت هذه الأخيرة من الحضارة الإسلامية، وكما استفادت الحضارة الإسلامية سابقاً من الحضارتين: اليونانية والفارسية وغيرهما، فأكدوا على تراكم المعارف والخبرات من أجل الخروج من حالة التخلف والانحطاط. فيما العلم والمعرفة هما رأسمال عالم اليوم وسبيل تقدم الأمم ومواكبة العصر، فتنمية البلاد من تنمية العلم والمعرفة وبالتالي من تنمية النخبة، وشدد هذان العالمان على القانون والدستور وعلى التمسك بهما، لأجل تقدم البلاد والحفاظ على مكانة الإنسان، فالدستور يُبنى على نظام ديمقراطي يضمن المساواة والحقوق والواجبات ويصون حرية الأمة، ويقوم العدالة بين أبنائها، فتحقيق الأهداف العليا يتطلب المزيد من الجهد من قبل الشعوب الإسلامية والعربية ومن قبل الحكام، من هنا ينبغي أن تتوحد مصالح وأهداف الشعوب والعلماء والملوك.

الهوامش

- (١) هو ابن عالم دين، فوالده آية الله خاتمي الصديق لآية الله الخميني، والمعروف عن والده النزاهة والاعتدال في الرأي وتحكيم العقل في شؤون الحياة وعدم العنف يعد خاتمي ابن الثورة الإيرانية، وأحد المساهمين فيها، ميزته الأولى عمق ثقافته، فقد بدأ في فترة مبكرة بتوزيع بيانات تدين تبعية نظام الشاه للولايات المتحدة. وكان من أبرز دعاة الثورة الإسلامية في الثمانينات، وقد يكون خاتمي من أكثر علماء الدين اطلاعاً على الثقافة الغربية، فهو يجيد الإنجليزية والألمانية، ومن الباحثين في فكر الفيلسوف الألماني وقد درس العلوم الدينية في قم، ثم درس علم التربية والفلسفة، ولاحقاً أوكل إليه إدارة المركز الثقافي الإسلامي في هامبورغ (ألمانيا) عام ١٩٧٨م، وفي سنة ١٩٧٩ عاد إلى إيران وتولى إدارة معهد كيهان الذي كان ينشر صحفاً عدة، وعين عام ١٩٨٢م وزيراً للثقافة والإرشاد، وهذا ما أتاح له تشجيع حركة فكرية نقدية لها أثرها في صياغة خطاب سياسي يجتذب الشارع الإيراني. راجع مجلة الأسبوع العربي، العدد ١٩٦٤ (الاثنين ٢ حزيران ١٩٩٧م/٢٧ محرم ١٤١٨هـ): ٨ - ٩ .
- (٢) محمد خاتمي، مطالعات في الدين والإسلام والعصر، (دار الجديد، بيروت، ط١، ١٩٩٨م). ص ٨٤ - ٨٥ .
- (٣) م.ن.، ص ٨٧ .
- (٤) مجلة الأسبوع العربي، العدد ١٩٦٤، م.س.، ص ٦ - ٧ .
- (٥) محمد خاتمي، المجتمع المدني، ترجمة سرمد الطائي، (دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م) ص ١٢٢ - ١٢٣ .
- (٦) محمد خاتمي، مطالعات في الدين والإسلام والعصر: ٩٣ - ٩٤ .
- (٧) نود الإشارة أن السيد خاتمي تأثر كثيراً بالفكر الفرنسي الكسي دو توكفيل الذي عُرف بنقد صارم للتجربة السياسية في الولايات المتحدة، حيث اعتبر أن السياسة الأميركية خانت الديمقراطية وقيمتها، ويؤكد خاتمي تكراراً أنه استخلص من دوتوكفيل عبرة أساسية وهي أن «الديمقراطية ضرورة لنمو الكيان البشري وتقدمه» وقد نقل سماحته كتابات دوتوكفيل إلى الفارسية. فهو لا يرى حرجاً في التعامل تدريجياً مع الغرب، غير أنه ليس معجباً بالنموذج الغربي وبالسياسات الأميركية، وهو يمارس أولاً الانفتاح الثقافي على الغرب، فليس هناك مفكر غربي واحد - له شأنه - قديماً أو معاصراً، إلا وحاول الاطلاع على مؤلفاته، وشجع الصحف والمفكرين الإيرانيين على الاهتمام به. وهو يعتبر أن القيم الإسلامية الأساس في توجهه الفكري غير أنه لا يعتبر الديمقراطية على تناقض مع هذه القيم. راجع مجلة الأسبوع العربي، العدد ١٩٦٤، ص ٨ - ٩ .

- (٨) محمد خاتمي، مطالعات في الدين والإسلام والعصر: ٩٥.
- (٩) محمد خاتمي، الدين والفكر في شرك الاستبداد، جولة في الفكر السياسي للمسلمين، ترجمة ماجد الغريباوي، (دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، ص ٦٤ - ٦٥.
- (١٠) راجع محمد خاتمي، مطالعات في الدين والإسلام والعصر: ٩٦.
- (١١) راجع محمد خاتمي، م.س: ٩٨.
- (١٢) راجع محمد خاتمي، مطالعات في الدين والإسلام والعصر: ٩٩ - ١٠٠.
- (١٣) م.ن.، ص ١٢٠.
- (١٤) م.ن.، ص ١٢١.
- (١٥) راجع محمد خاتمي، المجتمع المدني، ترجمة سرمد الطائي، ص ١١٣.
- (١٦) م.ن.، ص ١١٢ و ١١٥ - ١١٦.
- (١٧) م.ن.، ص ١٢٠ - ١٢١.
- (١٨) محمد خاتمي، المجتمع المدني، ص ١١٤.
- (١٩) محمد خاتمي، م.س.، ص ١١٥.
- (٢٠) هو مفكر مصري معاصر له اهتمامات بقضايا الفكر الإسلامي المعاصر، وله العديد من المؤلفات، أبرزها: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، الحق في التعبير، أزمة المؤسسة الدينية.
- (٢١) راجع محمد سليم العوا، ونخبة من الكتاب، رؤى إسلامية معاصرة، الكتاب الخامس والأربعون، (مجلة العربي، الكويت، ط١، ١٥/٧/٢٠٠١)، ص ٦ - ٧.
- (٢٢) م.ن.، ص ٦ - ٧.
- (٢٣) راجع محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، (دار الشروق، بيروت، ١٤١٠ هـ/١٩٨٩م)، ص ٢٤٠ - ٢٤١.
- (٢٤) م.ن.، ص ٢٤١.
- (٢٥) م.ن.، ص.ن.
- (٢٦) م.ن.، ص ٢٤٢.
- (٢٧) راجع محمد سليم العوا، رؤى إسلامية معاصرة: ٧ - ٨.
- (٢٨) نفسه المصدر: ٧٥ - ٧٦.
- (٢٩) نفسه المصدر: ٨٠ - ٨٢.
- (٣٠) راجع محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية: ١٧٩.
- (٣١) راجع محمد سليم العوا، نفسه المصدر، ص ١٨٣ - ١٨٥.
- (٣٢) نفسه المصدر، ص ٢٠٢.

(٣٣) راجع محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية: ٢١٠ - ٢١٩. ومن الروايات في هذا السياق عن أبي جعفر المنصور، ثاني خلفاء بني العباس، يدعو سفيان الثوري فيقول له: عظني أبا عبد الله، فيجيبه سفيان: وما عملت يا أمير المؤمنين فيما علمت حتى أعظك فيما جهلت؟ فيقول المنصور ما يمنعك أن تأتينا؟ فيقول سفيان: قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ (هود، الآية: ١١٣) العقد الفريد، ١: ٦٧. فهنا يظهر مدى شجاعة العلماء لجهة إيمانهم بحقهم في إبداء الرأي وواجباتهم في التبليغ و البيان والنصح للحكام.

(٣٤) راجع محمد سليم العوا، م.س.، ص ٢٢٦.

الاستنساخ البشري

قراءة نقدية مقارنة بين التحليل والتحريم

(*) الشيخ غالب الكعبي

المقدمة

من المسائل المستحدثة التي احتدم النزاع حولها في عصرنا هذا، والتي تعتبر من المسائل الغربية التي توصل إليها العلم حديثاً بوسائله التكنولوجية المتطورة، مسألة الاستنساخ البشري، أو ما يسمى في اصطلاحات الطب الحديث، «بعمليات الهندسة الوراثية».

وما زالت هذه المسألة إلى يومنا من المسائل التي لا تتجاوز في بعدها العملي دائرة العمل التجريبي في مختبرات البحث العلمي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالشريعة التي جاء بها سيد المرسلين النبي الأعظم ﷺ. على ما نعتقد به - تضم بين دفتيها حكم جميع وقائع الحياة على مرّ العصور والأدهار، وهذا هو سرّ الحياة الدائمة في آيات الكتاب المجيد قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ٨٩). وقوله ﷺ: «ما من واقعة إلاّ ولها حكم»^(١).

لمحة تاريخية حول الاستنساخ

أصل فكرة الاستنساخ بدأ من ألمانيا في العقد الثالث من هذا القرن، ولكن العملية لم يساعدها التوفيق. ثم تكررت المحاولة قبل خمسين سنة تقريباً من الآن، أي في حدود عام (١٩٥٨ - ١٩٦٠م)، وكان موضوع التجربة هذه المرة النباتات، وقد نجح العمل

(*) أستاذ الفلسفة في الحوزة العلمية في قم، من العراق.

فيها، حيث جاءت نقطة التحوّل بعد أن نجح العلماء في استتساخ النبات، وكان بالطبع فتحاً جباراً في ميدان العلم الحديث. وقبل خمس عشرة سنة تقريباً من الآن، أي في حدود عام (١٩٩٠ - ١٩٩٣م) تمكّن العلماء من استتساخ توأم من بويضة ولكن ما لبثا أن ماتا. وقبل عشر سنوات من الآن تمكّن العلماء من ولج خلية جنينية مع خلية جسدية عن طريق التيار الكهربائي، ليحصلوا ولأول مرّة في تاريخ الإنسان على نسل لم يتمّ بالمعايشة الجنسية، أي عن طريق تلقيح البويضة بالحيوانات المنوية، إلى أن توصل العلماء إلى استتساخ النعجة «دولي»^(٢) بالطريقة التي سوف نذكرها إجمالاً وتفصيلاً، فتولّد جنين طبق الأصل من صاحب الخلية الأصل، وتمّت هذه العملية بنجاح بعد (٣٣٧ محاولة فاشلة). وانقدحت في أذهان العلماء حينها فكرة استخدام هذه الطريقة التقنية الحديثة، التي لا تختلف من حيث الجوهر والروح عن طريقة الأنابيب في إنتاج بشر من أفراد النوع الإنساني، متشابهين في الشكل والمظهر مع الخلية الأم.

وأثار هذا الأمر في الأوساط الدينية واللا دينية مخاوف كثيرة وخطيرة، لأن نجاح مثل هذا العمل على مستوى التطبيق في حياة الإنسان الذي يعيش على وجه هذه الكرة الأرضية، قد يغيّر بحق وجه هذه الحياة التي نعيش فيها منذ آلاف القرون، وتتغير طبيعة الأحكام والقوانين التي تربط بني البشر ببعضهم البعض بشكل جذري. لما سنأتي إليه من خلال هذا البحث. رغم أنّ العملية المذكورة لا تتعدى إلى يومنا هذا ميدان البحوث العلمية.

وكما أشرنا، فمسألة الاستتساخ البشري لا تختلف كثيراً من حيث الجوهر والمضمون مع الأنابيب، إلا أن الأنابيب والتلقيح الصناعي قد سبقتهما من جهة الفترة الزمنية في ميدان العلم والعمل معاً، كما هو المصرّح به من أهل الخبرة في هذا الميدان. وقد أخذت مسألة الأنابيب طريقها إلى النجاح بدون أن تأخذ تلك الضجّة التي أثارتها مسألة الاستتساخ البشري، ولذا نجد فقهاء الشريعة وغيرهم من أصحاب المدارس الوضعية تعاملوا مع هذه المسألة بكثير من الهدوء والطمأنينة، وصدرت منهم الإجابات التي شجّعت على مثل هذا العمل بما يتناغم وينسجم وطريق سعادة البشرية، وخاصة إذا

● الاستنساخ البشري، قراءة نقدية مقارنة بين التحليل والتحريم

كان مثل هذا العمل يوفر لبني البشر الحياة الأسرية السعيدة، مع غض النظر عن الجوانب السلبية التي أحاطت العملية المذكورة، فما من شيء في عالمنا إلا ويحمل بين طياته، الإيجابية والسلبية، ولا تتم لنا السعادة في شيء إلا إذا اقتدينا بالجوانب الإيجابية، وطرحنا سلبيات العمل وراء ظهورنا، ولكن، حين وصل الأمر إلى الاستنساخ البشري ولوازمه المستخدمة والقاتلة، أربكت البشرية جمعاء، بما فيهم المجتمعات اللادينية.

ما هو الاستنساخ؟

الاستنساخ عبارة عن أخذ نواة من خلية جسدية حيوانية، من أي عضو من أعضاء الجسم الحيواني عدا الأعضاء التناسلية من كائن حيواني (لا بشرط)، وبالطبع فإن هذه النواة تحمل جميع الصفات الوراثية المعبر عنها بالجينات لذلك الكائن الحيواني. ثم يتم زرع هذه النواة في بويضة غير مخصبة من خلية جنسية؛ قد فرغت نواتها بشكل كامل، مع الحفاظ على محيطها الغذائي المعبر عنه بالساييتوبلازم فيتم من خلال هذه العملية تشبث الجنين أو المخلوق الآخر، الذي يكون نسخة طبق الأصل للكائن الحيواني التي أخذت منه تلك النواة، كالكتاب الذي منه آلاف النسخ، فيؤتى بها متشابهة تمام الشبه لأصله.

وإن شئت فقل: إن عملية الاستنساخ البشري تتلخص خطواتها بنقل النوات التي تحتوي على سر الحياة من خلية حيوانية جسدية إلى خلية حيوانية جنسية أنثوية (بويضة)، ثم إعادتها بعد التلقيح إلى رحم امرأة أخرى ليحصل الجنين بعد ذلك، كما في الطريق الطبيعي الحاصل بإذن الله تعالى.

وقد عرّف الاستنساخ البشري على ما قرره مؤسسه مجمع الفقه الإسلامي، ما نصّه: «من المعلوم أن سنة الله في الخلق أن ينشأ المخلوق البشري من اجتماع نطفتين اثنتين، تشتمل نواة كل منهما على عدد من الصبغيات (الكروموسومات)، يبلغ نصف عدد الصبغيات التي في الخلايا الجسدية للإنسان، فإذا اتحدت نطفة الأب (الزوج) التي تسمى الحيوان المنوي بنطفة الأم (الزوجة) التي تسمى البويضة؛ تحولتا معاً إلى نطفة أمشاج أو لقحة، تشتمل على حقيبة وراثية كاملة، وتمتلك طاقة التكاثر، فإذا انغرس في رحم

الأم تنامت وتكاملت، وولدت مخلوقاً مكتملاً بإذن الله تعالى، وهي في مسيرتها تلك تتضاعف فتصير خليتين متماثلتين فأربعاً فثمانياً... ثم تواصل تضاعفها حتى تبلغ مرحلة تبدأ عندها بالتمايز والتخصص، فإذا انشطرت إحدى خلايا اللقيحة في مرحلة ما قبل التمايز إلى شطرين متماثلين تولد منهما توأمان متماثلان. وقد أمكن إجراء فصل اصطناعي لأمثال هذه اللقائح، فتولدت منهما توأم متماثلة، ولم يبلغ بعد حدوث مثل ذلك في الإنسان، وقد عدّ ذلك نوعاً من الإستساخ أو التسييل، لأنه يولّد نسخاً أو نسائل متماثلة، وأطلق عليه الاستساخ بالتشطير.

وثمة طريقة أخرى لاستساخ مخلوق كامل، تقوم على أخذ الحقيبة الوراثة الكاملة على شكل نواة من خلية من الخلايا الجسدية، وإيداعها في خلية بيضة منزوعة النواة، فتتألف بذلك لقيحة تشتمل على حقيبة وراثية كاملة، وهي في الوقت نفسه تمتلك طاقة التكاثر، فإذا غرست في رحم الأم تنامت وتكاملت وولدت مخلوقاً مكتملاً بإذن الله تعالى. وهذا النمط من الاستساخ الذي يعرف باسم (النقل النووي) أو (الإحلال النووي للخلية البيضية)، وهو الذي يفهم من كلمة الاستساخ إذا أطلقت، وهو الذي حدث في النعجة (دوللي)، على أن هذا المخلوق الجديد ليس نسخة طبق الأصل، لأن بيضة الأم المنزوعة النواة تظل مشتملة على بقايا نووية في الجزء الذي يحيط بالنواة المنزوعة، ولهذه البقايا أثر ملحوظ في تحوير الصفات التي ورثت من الخلية الجسدية، ولم يبلغ أيضاً عن حصول ذلك في الإنسان.

فالاستساخ إذاً هو: توليد كائن حي أو أكثر، إما بنقل النواة من خلية جسدية إلى بيضة منزوعة النواة وإما بتشطير بيضة مخصبة في مرحلة تسبق تمايز الأنسجة والأعضاء»^(٣).

التمييز بين التلقيح الصناعي أو زراعة الأنايب ومسألة الاستساخ البشري

اتضح لنا أن جوهر وروح المسألتين واحد، ولكن الفارق الأساسي بينهما يكمن بأن تؤخذ في مسألة التلقيح الصناعي خلية جنسية مع خلية جنسية أخرى، من طرفي الرجل والمرأة وتجري عملية التلقيح بينهما بشكل طبيعي، لينجر الأمر فيها إلى التلقيح

الطبيعي فيتكون الجنين مشتركاً بين الصفات الوراثية لكل من الرجل والمرأة. وأما في الاستساخ البشري، فالأخوذ من أحدهما والتي يراد الاستساخ على ضوئها، هي خلية حيوانية جسدية من أي عضو من أعضاء الجسم الحيواني، والتي تحتوي على نواة حاملة معها (٦٤) كروموسو، يجمع معه جميع الصفات الوراثية لذلك الكائن الحي، وبالتالي يتم حقن تلك النواة في خلية حيوانية جنسية أنثوية، وتفرغ نواتها منها، ومن خلال الجمع بينهما يحصل على خلية حيوانية جنسية، نواتها من خلية حيوانية جسدية، ككائن حيواني ومحيطها الغذائي من نفس تلك الخلية الحيوانية الجنسية، وعن طريق التحفيز لانقسام تلك النواة يحصل تكوّن الجنين، فحينها يكون الجنين أو المخلوق الجديد مشابهاً تماماً لذلك الكائن الحيواني الذي أخذت النواة منه.

فاتضح أن كل من التلقيح الصناعي وزراعة الأنايب، ومسألة الاستساخ البشري من حيث روح العمل فيها واحد، لكن الطريقة التي تكوّن فيها الجنين لكل منها يختلف عن الآخر اختلافاً جذرياً. لذا فإن خطورة الاستساخ البشري، لم تكن موجودة في مسألة التلقيح الصناعي الذي قبله علماء الشريعة قاطبة. قال السيد الخوئي رحمته الله في تكملة المنهاج كافي مسألة (٤٥) ما نصّه: «يجوز تلقيح الزوجة بنطفة زوجها، نعم لا يجوز أن يكون المباشر غير الزوج إذا كان ذلك موجباً للنظر إلى العورة أو مسّها، وحكم الولد منه حكم سائر أولادهما بلا فرق أصلاً»، وقال في مسألة أرفع من سابقتها، ما نصّه: «يجوز أخذ نطفة رجل ووضعها في رحم صناعية وتربيتها، لغرض التوليد حتّى تصبح ولداً، وبعد ذلك، هل يلحق بصاحب النطفة؟ الظاهر أنه يلحق به وثبت بينهما جميع أحكام الأبوة والبنوة، حتّى الإرث، غاية الأمر أنه ولد بغير أم»^(٤). وفي سؤال آخر محصله: التلقيح الصناعي الذي يحصل في الأنايب بواسطة الجمع بين مائتي الزوج والزوجة هل هو جائز؟ يقول السيد الخوئي: «لا بأس به في نفسه، ما لم يلزم محرماً، واللّه العالم»^(٥).

وهنا ملاحظة مهمة جداً، يمكن أن تشكّل فارقاً أساسياً بين التلقيح الصناعي والاستساخ البشري، وهي أن التلقيح الصناعي ولادة بمساعدة ماء الرجل، وهذا بخلاف الاستساخ البشري، فإنها ولادة من غير ماء الرجل، لأن المحور في العمل فيها هي الخلية

الحيوانية الجسدية لا الخلية الجنسية.

التأثيرات الميدانية لظاهرة الاستنساخ في المجتمعات البشرية

- ١ - إن من سمات المجتمعات الإنسانية ضرورة الاختلاف والتمايز بين أبنائها، والاستنساخ البشري يلغي هذه النسخة من أساسها، وبالتالي تضحى المجتمعات البشرية مجتمعات بلا تمايز ولا اختلاف بين أبنائها.
- ٢ - يترتب على ما تقدم اختلال النظام العام، الذي تسير عليه البشرية جمعاء، وحصول الهرج والفوضى، لأجل تشابه النسخ بين أفرادها.
- ٣ - في جريان المعاملات التي يفرزها كون الإنسان مدنياً بطبعه، لا يمكن وفق عملية الاستنساخ البشري أن يتم التمييز بين طرفيها، وبسقوط المعاملات تتوقف عجلة الحياة بأسرها، لأن الحياة البشرية بجميع أبنائها قائمة على وقوع المعاملات بينها.
- ٤ - وفق عملية الاستنساخ البشري تذهب الحقوق بين أفراد النوع الإنساني، وبسقوطها يسقط الحق والعدل القائم عليها، وعندها لا يملأ هذه المجتمعات إلا الظلم والجور بين أبنائها.
- ٥ - وفق عملية الاستنساخ البشري تسقط الأنساب والموارث حيث لا يتميّز الولد عن الأجنبي.

٦ - إن الأطباء والعلماء المختصين في هذا الميدان يتحملون بدرجة كبيرة تشوّه خلق الإنسان أو اختلاف نظام تركيبه الهرموني أو الأعضاء أو غيرهما، عن طريق عملية الاستنساخ البشري، ولحدّ الآن لم يستطيعوا التخلّص من هذه المشكلة العويصة، لأنّ انضباط التركيبة الفسلجية غير مضمون بواسطة الهندسة الوراثية، وحتى لو تخلّص العلماء من هذه المشكلة في المستقبل - وهي قيد الدراسة إلى زماننا هذا - فمن يضمن بعد نجاح تطبيقها أن لا تحمل بين طياتها أضراراً كبيرة وأخطاراً فادحة، كما حصل في جنون البقر في بريطانيا، حيث كان سبب المرض حصيلة تغذية وصفت بأنها مفيدة وعلمية، تعطى للأبقار لأجل أن يشهد الدر في ألبانها مع نموها سريعاً، وكبر وزنها، كي تستحصل من خلال ذلك الأرباح، ولكن نتيجة هذا العمل كانت سلبيةً وعكسية، حيث أدّت بعد فترة من تناولها إلى اضطراب شديد في حياة البقر، وضعف قوائمها عن العمل،

وفساد فطرتها مما أدى إلى جنونها.

٧- من الأمور الشديدة الإنكار في هذه العملية هو العبث في الخلق.

٨- ومن نتائج الاستنساخ البشري، التكرّر لشخصية واحدة بأعداد كبيرة.

أ- نظرية تحريم الاستنساخ البشري، الأدلة والشواهد

١ - إشكالية تغيير خلق الله

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا إِنثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَّرِيدًا ۝١٣١ لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ۝١٣٢ وَلَا تُلَاقُهُمْ وَلَا تَلْمِزُهُمْ وَلَا تُخَيِّبُهُمْ فَلْيُبَيِّنْ لَهُمْ لَعْنَهُ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (النساء: ١١٩).

فالاستنساخ تغيير لخلق الله تعالى، و حيث إن تغيير خلق الله تعالى محرّم، لأنه مما يأمر به الشيطان على ما يقتضيه ظاهر هذه الآية، ومعلوم أن الشيطان لا يأمر إلا بالفحشاء والمعاصي، يكون مثل هذا العمل محرماً ومنهياً عنه في الشريعة لا محالة.

لكن يناقش بأن الكبرى وإن كانت تامّة، لكن تطبيقها على هذه الصغرى ليس تاماً، لأن العملية المذكورة ليست من باب الخلق والإيحاء، بل لا تتعدى العمل الإعدادي ليس إلا، فهي إن صح التعبير عملية تلقيح صناعي ولكن بطريقة أخرى.

وإن شئت فقل: إنها تلقيح صناعي معدل، تنقل فيه النواة الحاملة للصفات الوراثية الكاملة لصاحب الخلية إلى داخل الخلية الجنسية (البويضة) مع تفرغها من النواة التي تحملها، والمحافظة على سائلها الخلوي (السايتوبلازم) لتعاد بعد ذلك عن طريق التلقيح إلى الرحم من امرأة أخرى، ليحصل بعد ذلك الانقسام باتجاه تكوّن الجنين بالطريق الذي أَرادَه اللهُ تعالى، والذي يحدد اتجاه هذا الانقسام بهذا الطريق - أي بطريق تكوّن الجنين لا بطريق النمو - هو السائل الخلوي التي تحويه تلك البويضة. فهذه العملية لا تتعدى حينئذٍ عملية التلقيح الصناعي، التي جوّزها العلماء وفق شروط خاصة.

كما أن العمل المذكور قد يكون دليلاً على حقانية القرآن الكريم، وقد ذكرت لنا بعض الآيات القرآنية في حق عيسى عليه السلام أنه خُلِقَ لا عن طريق ماء الرجل، وهذه العملية كذلك، فيمكن القول: إن العلم الحديث بوسائله التقنية المتطورة وصل إلى سر

من أسرار القرآن الكريم، وهذا عمل إيجابي وليس بسلبى، كما هو واضح. ومع التسليم بما ذكر، والتترّل عما قلناه، فإن الحدّ الأوسط لكل من الصغرى والكبرى غير متوفر في المقام، وبالتالي لا يصح الاستدلال المذكور، لأن صحة النتيجة والتصديق بها لا يتمّ فقط في سلامة المقدمات كما هو في الاستدلال المذكور، بل يشترط في صحتها - مضافاً إلى ذلك - تحقيق الواسطة في الإثبات، التي تفيد العلم بثبوت الأكبر للأصغر، وهو غير حاصل في المقام. فإن تغيير خلق الله تعالى في الصغرى يراد به الخلق والإيجاد، وأما في الكبرى فيراد منه الخروج عن حكم الفطرة، وترك تعاليم الشريعة التي جاء بها النبي الأعظم ﷺ وما سبقه من الشرائع السماوية الحقّة، وذلك يحصل بأمر الشيطان، بتحليل الحرام وتحريم الحلال الذي نصّت عليه الشريعة الحقّة. والتفسير المذكور هو الذي دلّت عليه الآية القرآنية: ﴿ فَأَقْرُبُوا وَجْهَكُمْ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا يَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكُمْ إِلَيْتِ الْفَيْتُ ﴾ (الروم: ٣٠).

ومع عدم تمامية كلا المقدمتين، بالوجهين المذكورين، لا يتم لنا الاستدلال المذكور.

٢- الحظر الأخلاقي للاستنساخ

قد يُقال في حرمة الاستنساخ البشري، كما قيل في حرمة الإخصاب الصناعي، أو ما يسمى بأطفال الأنابيب، من أن كل من التلقيح الصناعي ومسألة الاستنساخ تشكّل جريمة كبرى ضد مسألة الزواج وبناء الأسرة والمجتمع^(١)، فالحرمة ناشئة من الحرمة الأخلاقية. ويناقش بأنه لا ملازمة بين الحرمة والقبح الأخلاقي والحرمة الشرعية، التي هي كل كلامنا الذي نحن فيه، مع أنه في مسألة التلقيح الصناعي قد يكون الأمر عكس ما ذكر، ولذا جوّز فقهاء الشريعة والقانون مسألة أطفال الأنابيب تحت ظروف خاصّة وبشروط معينة، والأمر عندهم محل اتفاق.

٣- منع السنّة النبوية عن ممارسة الاستنساخ

يُستدل على حرمة الاستنساخ البشري برواية أوردتها عن طريق أهل السنّة، جاءت في

● الاستنساخ البشري، قراءة نقدية مقارنة بين التحليل والتحريم

صحيح البخاري عن النبي ﷺ أنه قال: قال الله تعالى: «ومن أظلم ممن ذهب بخلق كخلي، فليخلقوا ذرة أو ليخلقوا شعيرة»^(٧).

فالاستنساخ محاولة من بني البشر أن يخلقوا مثل خلق الله تعالى، ولازم ذلك أن يجعل البشر من نفسه نداً لله تعالى، وهذا من أوضح وأعلى مصاديق الظلم. وبمقتضى قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، يثبت المطلوب من حرمة العمل المذكور. **ويجاب عليه:** أن الاستنساخ البشري، من سنخ الإعداد لا الخلق والإيجاد كما هو واضح. كما أن قاعدة الملازمة التي أثبت المستدل عن طريقها حرمة الاستنساخ البشري، تُعدّ من أكذوبات القواعد الأصولية التي اشتهرت على لسان أصحاب الفن، والتحقيق في هذا الأمر مذكور في علم الأصول.

ع- الحظر القرآني للاستنساخ

قول تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَبْأُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَلآيَاتِ لِلْعَالَمِينَ﴾ (الروم: ٢٢).

إن مقتضى القول بالاستنساخ هو عدم التمايز والاختلاف بين النسخة والأصل، وهذا مخالف لما اقتضتها حكمة الله سبحانه وتعالى كما هو ظاهر الآية المتقدمة، حيث إن التمايز والاختلاف ضرورة من ضرورات المجتمع الإنساني بين أفراد بني الإنسان. هذا ومضافاً إلى أن والنظام العام متوقف عليها. وعليه يكون الاستنساخ البشري من الأمور التي توجب اختلال النظام وحصول الهرج والفضوى. فمثلاً في باب النكاح يختلط الأمر بين الزوج والأجنبية، وبين المحرم وغير المحرم، وهكذا في بقية المعاملات، حيث لا يمكن تمييز طرفيها، فلا يعرف الموجب من القابل، وكذا في القضاء والشهادات لا يمكن تمييز المدعى من المدعى عليه، وهما عن الشهود، والملاك عن غير الملاك. وهكذا في بقية الأمور كالمدارس والإدارات والامتحانات، حيث يسهل إرسال النسخ بدل الأصل، فتضيع الحقوق، وكذا في الأنساب والمواريث حيث لا يتميّز الولد عن الأجنبي. كما أن النسخ لا يعتبر ولداً شرعياً، فتضيع الأنساب والمواريث، وقس على ذلك في كل جوانب الحياة المختلفة حيث لا

لكنّ هذا الكلام وإن كان حقاً، بيد أنه غير ناظر إلى العنوان الأولي الذي هو محل الكلام، فما وقع من المستدل لم يقصد، وما قصده خارج تخصصاً، ولا يلتفت إلى مَنْ قال: «إن الهندسة الوراثية لو أعملت لاستلزمت ممانعة حصول الفوارق، فقد يكون فوارق من جهة ما يستحسنه كل ما يفارق الآخر، فينحفظ الفارق. مضافاً إلى عدم الفارق بين التحسين وأكل السفرجل أو طريقة الاستساخ، إذ تحسين الخلقة أمر مرغوب فيه شرعاً فلا يناه في أغراضه»^(٩).

لأن المذكور أعلاه خلاف المدعى، فإن تمّ كلامه فلا نزاع في المقام حتّى يقع فيه خلاف بين مَنْ يحلله ويحرمه، وهذا منه غريب جداً. ولنا وجه على التحريم، وإن كان يرجع إلى ما قاله المستدل، ولكن بغير الطريق المذكور في المقام وسيأتي بيانه لاحقاً.

٥- الاستساخ ومعجزة خلق عيسى ﷺ

قد يُستدل على حرمة الاستساخ البشري عن طريق معجزة النبي عيسى ﷺ في ولادته. فإن تحدي القرآن الكريم لمعجزة النبي عيسى ﷺ في تحقّقه في الدنيا من غير ماء الرجل يمنع من التصديق بوقوع الاستساخ البشري خارجاً، لأنه على القول به يلزم منه تحقّق الجنين بنفس طريق المعجز الذي كان للنبي عيسى، وهذا يلزم أن لا تكون المعجزة التي كانت للنبي عيسى بمعجزة. لأن المعجزة هي ما يعجز الخلق عن الإتيان بمثله، أما صرفاً، وإما أن تكون ليست من مقدورات البشر لعدم قوة النفس وخواص الأسماء^(١٠). فالتصديق بما حصل لعيسى ﷺ من المعجزة الإلهية يلزم امتناع التصديق بالاستساخ، وهذا المعنى يلزم حرّمته شرعاً.

ويناقد بأن وقوع الاستساخ البشري خارجاً ليس معناه بطلان التحدي بالمعجزة الإلهية التي حصلت لعيسى في ولادته، لأن الاستساخ كما تقدم هو عبارة عن تلقّيح صناعي معدل، فيكون من باب الإعداد، لا من باب الإيجاد والخلق، حتّى يخل في مسألة التحدي بالمعجزات الإلهية. ولا يلتفت إلى قول مَنْ يقول: «إن الآيات الكريمة غير صريحة في أن ولادة عيسى ﷺ

● الاستنساخ البشري، قراءة نقدية مقارنة بين التحليل والتحرير

من غير أب هو المعجزة»^(١). فإن القرآن الكريم قد نصّ صراحة على كون ولادة عيسى من المعجزات الإلهية، قال تعالى: ﴿إِنَّمَثَلْ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ﴾ وهذه قرينة لفظية على أن ولادة عيسى معجزة من المعجز الإلهية.

٦- الاستنساخ والتدخل في الفعل الإلهي

قد يُستدل على حرمة الاستنساخ البشري عن طريق مدخل عقائدي، فإن الاستنساخ البشري يوصف القائم به أنه خالق وفاعل. وهذا نحو من أنحاء التشكيك في الدين، وتحدي لقدرة الخالق، وسدّ لباب معرفة الله تعالى، وتدخل في فعل الله تعالى وإذا كان كذلك حرم. ويجب أن اللوازم التي ذكرت لا موضوعية لها اصلاً في البحث العقائدي، لأن الطريقة المذكورة هي من باب الإعداد لا من باب الإيجاد والخلق حتى يتم ما ذكر.

٧- الاستنساخ وقطع الرحمة الأبوية

قد يستدل على حرمة الاستنساخ البشري بأن العملية المذكورة تؤدي إلى قطع الرحم، فإن تطبيق الاستنساخ البشري على مستوى الواقع الخارجي يلزم منه قطع الرحم، وانتفاء الرحمة الأبوية من طرف الأب والأم، وبالتالي مخالفة ذلك لأغراض الشارع المقدّس التكوينية.

وفيه: أن مسألة الاستنساخ البشري تقع في طريق موازاة التلقيح الصناعي، لا أنها تقع في النقطة المقابلة لها، فكما أن العمل بالتلقيح الصناعي جارٍ على مستوى العمل الخارجي، ولم يلزم منه المحذور المتقدم فكذا الاستنساخ ولذا فإن عملية الاستنساخ البشري لا تتعدى التلقيح الصناعي المعدل.

٨- الاستنساخ وتشوّهات الخلقة

قد يُستدل على حرمة الاستنساخ البشري عن طريق النظر إلى نفس نتائج العملية المذكورة. فإن ما ثبت عند أصحاب الاختصاص في مجال الطب، أن انضباط التركيب والفسلجة وغيرها غير مضمون بواسطة الهندسة الوراثية، مما يجعل عملها بالطريقة المذكورة

موجباً لتشوّهات في الخلقة الإنسانية التي خلقها الله تعالى في أحسن تقويم بمقتضى قاعدة «كل يعمل على شاكلته» فلا يوجد في الإمكان أبدع مما كان من خلق الإنسان. ولا زالت التشوّهات التي تتجها هذه العملية خارجة عن مجال السيطرة عليها. وإذا كان الأمر كذلك فلا مانع من حرمتها. ونقول: إن هذا الكلام وإن كان مقبولاً، ولكنه مفروض الدعوى، وإبداء نظر الشرع فيه يكون بعد النجاح وتحقق العمل بها في واقع الناس الاجتماعي. فيكون الدليل المذكور خارج تخصيصاً لا تخصصاً.

٩- الاستنساخ والتصرف في ملك الغير

وقد يستدل على حرمة الاستنساخ البشري عن طريق حرمة التصرف فيما هو في يد من صاحب الخلقة؛ فإن الإنسان ليس مالكاً لجسده، بل وكيلاً وقيماً من الله تعالى عليه، فالأصل الأولي عدم جواز تصرفه إلا بما قد أذن له في ذلك، ولا دليل على مثل ذلك التصرف، وقد استحسنته بعض وقال عنه: إنه متين^(١٣). وفيه: إن التصرف المحرم، هو التصرف المستلزم للضرر المعتدّ به لا كل ضرر ابتى عليه الدليل، فلا يتم وجه الاستدلال به.

ب - نظرية إباحة الاستنساخ؛ الأدلة والمستندات

١- أصالة البراءة عن حرمة الاستنساخ

قد يستدل على جواز الاستنساخ البشري بأنه لا دليل على حرمة هذا العمل بحسب العنوان الأولي، فلو نجحت هذه الطريقة في تكوّن الجنين من غير ماء الرجل، فلا بأس بها إن لم تقارن محرماً^(١٤).

وفيه: إن عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود، وسيأتي - بعد استعراض أدلّة القائلين بالحرمة والجواز ومناقشتها - الدليل على حرمة هذا العمل بعنوانه الأولي إن شاء الله تعالى. وأما قوله: «عدم مقارنة هذا العمل المحرم» فهو محل اتفاق بين القائلين بالجواز والحرمة، ولا خصوصية له في المقام كما هو معلوم، فذكره أشبه بالزائد فيما نحن فيه.

٢- عدم الضرر في عمليات الاستتساخ

قد يستدل على جواز عمليات الاستتساخ البشري بعدم الضرر من هذه العملية. وفيه: إن الإستدلال المذكور ذكر على نحو القضية الشرطية، وكما هو ظاهر بأن القضية الشرطية صادقة وأن كذبت طرفيها، فيكون الجواب عن السؤال المطروح بجواز تلك العملية أو حرمتها، كلا جواب مضافاً إلى أن الذي ذكره هو خروج عن العنوان الأولي، الذي يدور حوله الحديث المذكور فما ذكر في القضية الشرطية هو العنوان الثانوي لا غير.

٣- فقدان عنوان الزنا وأمثاله في الاستتساخ

إن الذي ثبت حرمة بحسب ما ورد في النصوص الشرعية ما كان تكون الجنين يأتي فيه عن طريق الزنا، ويلحق به على الأحوط وجوباً تلقيح بويضة المرأة حيمن الرجل الأجنبي تلقيحاً صناعياً خارج الرحم، بحيث ينتسب الكائن الحي لأبوين أجنبيين ليس بينهما سبب محلل النكاح. وأما ما عدا ذلك (مما يرجع إلى استخدام نواميس الكون التي أودعها الله تعالى فيه، والتي يكون في استكشافها المزيد من معرفة آيات الله تعالى وعظيم قدرته ودقة صنعته) فلا يحرم في نفسه إلا أن يقارن محرماً، فتكون حرمة بالعنوان الثانوي كالنظر إليه ولمس ما يحرم لمسه، فيكون محرماً لحرمة ذلك الأمر^(١٤).

وفيه: إن تعامل الفقيه مع الوقائع - وأخص منها المسائل المستحدثة على وجه الخصوص - ليس منحصرراً بتلك الدائرة التي ذكرها المستدل ضمن استدلاله المذكور، كما هو واضح لمن تتبع مناهج المعرفة عند الفقيه في كيفية تعامله مع المسائل المستحدثة، فإن فقهاء الشريعة والقانون ذكروا طرقاً قد أحصيناها إلى عشرة طرق فما فوق في كتاب مستقل وضعناه بخصوص هذا الأمر. وسيأتي بيان أحدها ضمن الدليل الذي نريد أن ذكره بخصوص الاستتساخ البشري في آخر مناقشة أدلة القائلين بالجواز والتحرير. وبالتالي يكون كلام المستدل من إباحة إنتاج هذا الكائن

الحي بهذه الطريقة أو غيرها مما يرجع إلى استخدام نواميس الكون التي أودعها الله تعالى فيه، لا وجه له.

٤- الحثّ الشرعي على تحسين الخلقة

إن تحسين الخلقة أمر مرغوب فيه في الشريعة، سواءً كان من الناحية البدنية أم الروحية، نظير ما ورد من أكل الحامل للسفرجل وكذا ما ورد من الجماع في ساعة معينة، أو على وضوء الروايات الواردة في استحباب الجماع في أيام التشريق في الحج والصوم فهذه الروايات تدلّ بظاهرها على أن الشريعة ترخّص في كل أمر يصلح أن يكون طريقاً لتحسين الخلقة، والإستساخ من تلك الطرق التي أوجدها العلماء المختصون لتحسين الخلقة

ونقول: إن ما ذكر من الكبرى، وإن كان تاماً ولا نزاع فيه بين أحد ممن تصفح روايات أهل البيت والسنة المطهرة فضلاً عن مَنْ تفقه فيها إلا أن الخلل في تطبيقها على صغراها، حيث إن التجارب العلمية في مختبرات البحث العلمي تثبت للإستساخ العكس مما قيل في الإستدلال تماماً، حيث إن الأطباء أجمعوا بحسب تجاربهم أن انضباط التركيبة الفسلجية في خلايا الإنسان الجسدية والجنسية غير مضمونة النتائج بواسطة الهندسة الوراثية، وأن التشوهات الحاصلة من هذه العملية قد حيرت أصحاب الاختصاص إلى يومنا هذا. فتشبيه مسألة الإستساخ البشري بأكل السفرجل مثلاً أو الجماع في ساعات محددة، ناشئ من القصور في المبادئ التصورية لمسألة الاستساخ البشري ليس إلا.

٥- اختيار الزوجة وتحسين النسل

إن الروايات الواردة تنصّ على اختيار الزوجة من الأقوام المختلفة، وهذا يصبّ في تحسين النسل البشري وتجويد الجينات، وكذا الإستساخ البشري يقع في هذا الطريق.

إن الخلل المذكور في الإستدلال هو من ناحية المبادئ التصورية للمسألة المتنازع

● الاستنساخ البشري، قراءة نقدية مقارنة بين التحليل والتحريم

فيها، لا في مبدئها التصديقي الذي ذكره المستدل، فإن التسليم بكبرى القياس المذكور مما تسالم عليه الجميع فضلاً عما استدلل به من النصوص.

٦- الاستناد إلى السيرة العقلائية في الترخيص بالإستنساخ

لقد قامت المسيرة العقلائية على تخصيص الحيوانات من زمن الشارع حتى يومنا هذا. لم تمنع في إجراء تخصيص الحيوانات، حيث يُلقح فصيل نجيب جيد منها بفصيل آخر لكي ينجب الفصيل المتولد بأخذه الصفات الجيدة من الفصيلين المتلاقحين، كما هو الحال في البغل أو بعض أنواع البقر وغيره. وهذا مما يدل على مشروعية غرض الهندسة الوراثية التي هي تحسين الخلقة، خاصة أن مثل هذه السيرة كانت جارية من زمن الشارع إلى يومنا هذا.

وفيه: إن سلّم بما يدعى من جريان هذه السيرة العقلائية في زمن الشارع في أمر تهذيب الحيوانات لإنتاج ما هو الأفضل منها، إلا أن الغفلة حصلت من المستدل عندما قاس أمر الحيوان، الذي لا تكاليف إلهية عليه بالإنسان، صاحب التكاليف الإلهية والشرايع السماوية والمجتمعات البشرية ذات النظم العقلائية، فإن كل من قاس الحيوانات بالإنسان، يجد الفارق بينهما لا متاهي، فكيف جوز مثل هذا الأمر بالإنسان بعد أن جوز في الحيوان؟! وهذا منه في غاية الغرابة.

وهكذا الحال في الاستدلال بالسيرة في النباتات من عملية التركيب بين أغصان الشجر المختلفة في النوع وغيرها من عمليات التطوير والتغيير في النباتات، فإن هذا يدل بإطلاقه على قبول مطلق التغيير في الخلقة التكوينية الإلهية، ومنها إباحة تكوين الجنين عن طريق الاستنساخ البشري، فلا مانع من هذا العمل إن كان يسير باتجاه الأحسن^(١٥).
وفيه: إن الكلام المتقدم عارٍ عن الصحة، ولا يحتاج إلى تعليق، فإنه في غاية السقوط لما عرفت من المواقف المتقدمة من هذا البحث، فإنّ مقايضة ما نحن فيه بالنباتات لا يخطر على الذهن أصلاً، فكيف تتم به المستدل الاستدلال لا أعرف؟!.

٧- الاستنساخ سبيل لإثبات حقيقة القرآن

إن الاستنساخ هو تكوّن الجنين من غير ماء الرجل، والقرآن الكريم دلّت آياته

الكريمة على ولادة عيسى عليه السلام بنفس هذا الطريق، الذي لم تجد له البشرية لحد الآن تفسيراً واقعياً علمياً، فجاءت تجربة الاستساح برهاناً حول هذه القضية. وعليه يكن الاستساح البشري طريقاً لحقانية القرآن الكريم، فلا مانع من تطبيق هذا العمل خارجاً. وفيه: إن طريق إثبات حقانية القرآن الكريم لا تنحصر بقبول مسألة الاستساح البشري والعمل بها خارجاً. فإن حقانية القرآن الكريم مستبطن بالنظر إلى نفس آياته، فإنه قرآن يصدق بعضه بعضاً، ولا يحتاج إلى مَنْ يصدق من الخارج. قال تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ .

كما أنّ الطريقتين المذكورتين في تكوّن الجنين، أعني طريقة الاستساح البشري التي لم تثبت واقعيته في ميدان العمل بعد، وطريقة ولادة مريم لعيسى عليه السلام، التي تحدّى بها القرآن المشركين، لا وجه للمقايضة بينهما لا من قريب ولا من بعيد، فإن ولادة عيسى كانت بطريق غيبي وعملية الإستساح البشري - إن وجدت - فهي بطريق مشهود ومعلوم عند الجميع، وأين هذا من ذلك؟! كما أن الشبه في النسخة التي تعطيها عملية الإستساح البشري غير موجود في حق عيسى ومريم عليه السلام، وربط المستدل هذا بذلك من الغرائب التي لا دليل عليها إلا الاستحسان، هو غير نافع في مدرسة أهل البيت عليه السلام .

الاستساح في ضوء نظرية مقاصد الشريعة

إن للشارع المقدس أغراضاً وُسُنن تكوينية، وهذه السُنن والأغراض الإلهية تقع في طول التشريع ومؤدى هذا الأمر، أن كل أمر وغرض تكويني يعلم أنه من فعل الله سبحانه وتعالى سواءً بطريق الكتاب العزيز أم بطريق السنّة المعتمدة أم بغيرهما، فلا يمكن أن يصادمه التشريع الإلهي، بل لا بدّ أن يكون في وفاق معه وتناسب، لأن التشريع الإلهي كما لا يصادم الفطرة، كذا لا يصادم السُنن التكوينية الإلهية، وهذا ما اصطلح عليه: إن كل ما عُلِمَ وقطع أو حكم العقل أنه غرض تكويني لله تعالى؛ فلا بدّ أن يكون الغرض التشريعي مناسباً له.

ومحصل الكلام: «إن كل ما يخالف أغراض التكوين فإنه لا مسوّغ له شرعاً في تجويزه والعمل به».

● الاستنساخ البشري، قراءة نقدية مقارنة بين التحليل والتحريم

وهذه القاعدة على غرار قاعدة «ما حكم به العقل حكم به الشرع» ولكن ما نحن فيه في مورد العقل النظري، والقاعدة الثانية في مورد العقل العملي.

وبيان هذا الأصل المبني على مقاصد الشريعة، هو أن التشريع لتكميل الحقيقة التكوينية لا المصادمة مع كمالاتها، لما تقرر من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وأنها أُلطاف لتكميل الشارع «فعل ما» يتناقض مع تلك الأغراض التكوينية، المخبر عنها في الكتاب والسنة أو التي حكم بها العقل النظري وأدركها.

إذا عرفت ذلك، فنقول: أن جميع اللوازم المذكورة لمسألة الاستنساخ البشري والتي تتنافى مع ما هو في طريق الكمال، لا يمكن أن تكون أغراضاً للشريعة، وأكثر من ذلك، هي من الأمور التي عُلِمَ أن الشريعة لا تسوّغها، فتكون هذه اللوازم غير سائغة للشريعة حتى لا تكون مصادمة للأغراض والسنن التكوينية. وبالتالي تكون عملية الاستنساخ البشري محرمة تشريعاً، وإن بيان تلك اللوازم الناتجة من عملية الاستنساخ التكوينية فهي ما جاء في مجموع من الآيات في الكتاب الكريم من تكريم الإنسان وتسخير كل شيء له. منها قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَسْمَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الروم: ٢٢) وغيرها من الآيات^(١٦).

وفيه: «بطلان أصل النظرية المسماة بنظرية المقاصد، لكون الأساس التي ابنتت عليه هو القياس والاستحسان، الذي ثبت بطلانه في علم الأصول».

النظرية المختارة في الاستنساخ البشري

فالصحيح عدم صحّة أي دليل على التحريم ولا الحلية، لكن بيد الفقيه صلاحية المنع عندما يجد الحاجة لإصدار أحكام ولائيه في هذا الصدد.

الهوامش

- (١) جامع أحاديث الشيعة: ج ١، م ١٣٣ - ١٤٣.
- (٢) والذي قام بهذه العملية هو العالم الاسكتلندي (آيان ويلمون).
- (٣) ما صدر من مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي في شهر صفر ١٩٩٧م.
- (٤) منهاج الصالحين، ج ١: ٤٢٧.
- (٥) صراط النجاة: ج ٣: ٢٦٩.
- (٦) الاستنساخ في ميزان الشريعة الإسلامية: ١٧.
- (٧) صحيح البخاري، ج ٨: ٢١٨.
- (٨) صراط النجاة، ج ٣: ٣٩٤.
- (٩) فقه الطب: ١٠٠.
- (١٠) الفتوحات المكية، ج ١: ٢٧٥.
- (١١) فقه الطب، الشيخ محمد السند: ١٠٢.
- (١٢) المصدر السابق: ١١٥.
- (١٣) من فتاوى آية الله السيد كاظم الحائري (حفظه الله).
- (١٤) فقه الاستنساخ البشري لآية الله السيد محمد سعيد الحكيم: ص ١٨.
- (١٥) المصدر نفسه.
- (١٦) الفرقان: ٥٤، المرسلات: ٢٠، الطارق: ٦، النور: ٤٥، النجم: ٤٦، القيامة: ٣٧، الواقعة: ٥٨.

المجلس العاشورائي للأطفال

نظرة مقاصدية في المادة والأسلوب

أ. د. عبد المجيد زراقط (*)

المجلس العاشورائي بين السرد التاريخي والكتابة الأدبية

١ - في تقديم المجلس العاشورائي، أو وقائع ثورة الإمام الحسين عليه السلام للأطفال، ينبغي السؤال: أولاً، ماذا نريد أن نقدّم، وكيف؟ هل نريد أن نقدّم الحدث التاريخي، أو نريد أن نقدّم أدباً قصصياً يتخذ هذا الحدث مرجعاً له، وبقية، انطلاقاً منه، بناءً قصصياً متخيلاً ينطق بدلالة تربويّة؟ وفي صيغة أخرى للسؤال، نقول: هل نريد أن نقدّم كتابة تاريخية للأطفال، أو نريد أن نقدّم كتابة أدبية قصصية تتخذ التاريخ مادة أولية لها؟

٢ - في الإجابة عن هذا السؤال، يمكن القول: يمكن تقديم هذين النوعين، شريطة أن نعي جيداً أن لكل منهما طبيعته وخصائصه وشروط كتابته، ففي حين تقتضي الكتابة التاريخية، وهي أقرب للعلم منها للأدب، الوقائع موثقة، محقّقة، مسببة ما أمكن، في سياقها التاريخي، تقتضي الكتابة الأدبية تقديم الوقائع من منظور الأديب، أي من وجهة نظره وزاوية رؤيته، فيتم اختيار من الوقائع وعزل لها، ونظّم في سياق متخيّل ينطق بالرؤية عندما يكتمل، شريطة عدم تغيير الحقائق التاريخية المثبتة، فصحيح أن الأدب ليس تاريخاً، وصحيح أيضاً أنه ليس تغييراً للحقائق التاريخية.

(*) باحث، وأديب، أستاذ في الجامعة اللبنانية، من لبنان.

خصائص الخطاب العاشورائي للأطفال

٣ - طبعي أن كلاً من النصين ينبغي أن يتّصف، على مستوى معجم الألفاظ وبنية العبارة وبنية النص، بخصائص الكتابة الموجهة للأطفال، فالمتلقي في هذا النوع من الكتابة معروف ومعيّن، ومستواه العمري والعقلي والثقافي هو الذي يحكم طبيعة الكتابة ومستواها وخصائصها، وفي رؤية عامّة يمكن القول:
على مستوى معجم الألفاظ، ينبغي أن تكون الألفاظ مختارة بعناية من معجم ألفاظ الطل الذي توجه إليه الكتابة. وإن كان من ألفاظ جديدة، فينبغي أن تكون محدودة في كل نصّ، وأن تُشرح.

وعلى مستوى بنية العبارة، ينبغي أن تكون بسيطة تتألف من عناصر محدودة تتمثّل في أركان الجملة اسميّة أو فعلية، وتتوالى مسنداً إليه ومسنداً، أو العكس، وتوابع، من دون تعقيد، وتؤدّي معنى كاملاً أو مفيداً يُوفّف عنده، ليسهل وضع علامات الترقيم بدقّة، وإن كان من محسنات بلاغيّة، فينبغي أن تكون محدودة وواضحة وغير متكلّفة.

وعلى مستوى النصّ، إن كان سيُقرأ في مجلس واحد، فينبغي أن يكون قصيراً وذا موضوع واحد محدّد، واضح التدرّج، متماسكاً، مكتمل الدلالة.

٤ - وفي ما يتعلّق بالكتابة التاريخيّة يبدو لي أنّه من الضّروري إجراء ما يأتي قبل

المباشرة بالكتابة:

١- قراءة نقدية للنص التاريخي، المتوافر بين أيدينا، بعد أن يُستقى من مصادره. يجري هذه القراءة مؤرّخون وعلماء دين محقّقون، ينحّون ما لم تثبت صحته تاريخياً، ويبقون ما تثبت صحته، وما يلائم المتلقي الذي سيوجه إليه النصّ على مختلف المستويات.
٢- اختيار وقائع ثلاثم المرحلة العمرية للطفل على مختلف المستويات، ويبدو لي أن الغيبيات والفواجع والتّهويل بالموت والعقاب لا تلائم هذه المرحلة من العمر.

٣ - اختيار الوقائع ونظمها يتّمان من منظور رؤية تربويّة تريد أن تنشئ جيلاً مسلماً يُعمل عقله، يفكّر، يكتشف الحقيقة، يتّخذ المواقف الصحيحة، يرفض الظلم ويقاومه، يحبّ البطولة، ويقتيدي بالأبطال. ومن هنا ضرورة أن تخاطب الكتابة العقل

فتُقنع، والوجدان فتؤثّر، ما يتيح تكوين شخصيّة فاعلة في محيطها.

٤ - يتحرّك سياق الأحداث إلى التشكّل في بناء مكتمل ذي دلالة، وفاقاً لمبدأ

مقنع، مفهوم، واضح، وإن أثّرت أسئلة تكن الإجابة عنها موجودة في النصّ ومقنعة.

٥ - وفي رسم الشخصيات ينبغي أن تُرسم الشخصية القدوة شخصيّة إنسانيّة، ذات

قدرات إنسانيّة مقنعة، تستمد قوّتها من الواقع المعيش القائم، كي لا يتعلّق الطفل بكائن

خارج من خارج الواقع ليحل مشكلاته، كما ينبغي أن تُقدّم الشخصيات الشريرة

بوصفها شخصيات واقعيّة، تختار مواقفها بفعل دوافع معيّنة...

أنموذج مؤسف ودال من واقع المجالس الحسينية

٥ - وإن كان لي أن أقدم أنموذجاً وأناقشه، في ضوء ما ذكرته عن الكتابة

التاريخيّة، فليكن ما سمعته من أحد قارئّي السيرة، في مجلس ضمّ الكبار والصغار. قال

القارئ، في ما قال، ما مفاده باختصار:

إن أمير المؤمنين، الإمام عليّاً بن أبي طالب عليه السلام مرّ، حينما كان خليفة، في أحد

طرفات الكوفة، بامرأة توهم أبناءها الجائعين، الضّاجين بالبكاء، أنها تطبخ لهم... ولما

سألها عرف أنها لا تملك شيئاً تُطعمهم إيّاه، فأسرع إلى داره، وحمل على ظهره كيس

طحين وطعاماً، وعاد إليها ليعجن ويخبز ويطعم الأطفال ويُسامرهم... وقبل قراءة هذا

الحدث كان قد قرأ آياتاً من الشّعْر، أو أنشد آياتاً من الشعر بلهجة تخلط اللّهجات

العراقية والإيرانيّة والجنوبيّة اللبنانيّة، ثم قدّم موعظة محورها حساب القبر والبرزخ... ثم

تلا رواية الحادثة وربطها بعاشوراء.

نلاحظ، **أولاً**، عدم التّرابط بين الأجزاء الأربعة التي تكوّن منها هذا المجلس،

وهي: المقدّمة الشعرية، والموعظة، والحدث التاريخي الأوّل، والحدث التاريخي الثاني،

وثانياً، لم يصل من الشّعْر إلى المتلقّين سوى الصّوت المنغمّ، فالتواصل تمّ على هذا المستوى

فحسب، إذ إن القارئ خلط بين اللّهجات، وغلب التنغيم والجهر بالصّوت الحزين ليؤثّر،

علاوة على أنّ ألفاظ القصيدة التي أنشدهت غريبة وصعبة، كما أن تركيب العبارات

معقّد يصعبُ فهمه إن قرئ فكيف إن أُلقي إلقاءً منعماً. **وثالثاً**، وإن وصل شيء من هذا الشّعْر فهو غير مفهوم للجميع، إذ إنّه قديم وبعيدٌ عن فضاء المكان الذي يُلقى فيه، **ورابعاً**، جاءت الموعظة مكرّرة ومُشَبَّعة بالغيبيّات وهزيلة، ولم يراع القارئ المقام. فصي المجلس علماء كبار ومتقّفون، فهو يقرأ كما كان يقرأ من قبل، ولم يدُر في ذهنه أن المتلقين تغيّروا، ما يقتضي تغيير الخطاب، **وخامساً**، أن المجلس طال ما يزيد على السّاعة، ما جعل الحاضرين يغادرون المكان تباعاً، ولعلنا نلاحظ أن الناس صاروا يغادرون الحسينية، في مناسبات ذكرى الأسبوع، قبل بدء قارئ العزاء مباشرة لعلمهم بطبيعة ما سوف يُقرأ.

تشير هذه الملاحظات إلى ضرورة إعادة النّظر في بناء مجلس العزاء الموجّه للكبار، وفي مكوّناته، وإن كان من إصرار على تضمّنه شعراً وموعظة وحدثاً... فليكن الرّابط غير شكلي، وليكن الشعر شعراً جيّداً ومفهوماً، ولتكن الموعظة جديدة وتُعنى بالشأن الحياتي، وليكن الحدث التاريخي كما وصفناه من قبل، وفي ما يتعلّق بالحدث الذي قدّمناه، بوصفه أنموذجاً، نقدّم الملاحظات الآتية:

(١) إن قارئ السيرة يريد أن يقول: هوذا الحاكم العادل، المتواضع، المبادر...، لكنّ أيّ حاكم عادل هذا الذي تعيش في عاصمة حكمه مثل هذه العائلة في حالتها تلك، فإن كان الفقر قد وصل بالنّاس إلى هذا الحدّ، فأين العدل؟ ولهذا ليس من المعقول تاريخياً، وانطلاقاً من معرفة شخصيّة الإمام عليّ عليه السلام ونهجه عائلة تشكو الفقر إلى هذا الحدّ.

(٢) ثمّ هل وجد خليفة المسلمين، الذي كان يحكم الدولة العظمى في عصره، لديه الوقت الكافي ليقوم بكل ما قام به؟ وهل كان يجيد جميع تلك الأعمال، ثمّ أليس من الأفضل، أن يكفّ من يقوم بها؟ ثمّ أليس من الأكثر فضلاً أن يجد حلاً جذرياً للمشكلة، وليس حلاً أنيئاً لا يجدي لا على المدى الطويل، ولا على مستوى الناس جميعهم؟

(٣) هل يعقل أن يدخل الإمام عليّ عليه السلام بيتاً ربّته امرأة ليست من محارمه، ويجلس

فيه طوال هذه المدّة، ويتصرّف كأنّه صاحبه؟

(٤) هل هذه هي طريقة الإمام علي عليه السلام في مواجهة هذه المشكلة الاجتماعية - الاقتصادية؟ إنَّ طريقته، كما تفيد الوقائع التاريخية المحقّقة، تتبع من رؤية إسلاميّة شاملة للنظام الاقتصادي، ومن مبادئها الأسوة في العطاء، فتطبيق هذا المبدأ لا يُبقي فقراء في المجتمع. ومبدأ «الأسوة»، كما هو معروف، هو سبب خروج الكثيرين عليه، ومنهم طلحة والزبير، فكيف يبقى فقير إلى هذا الحد الذي تقدّمه الرواية إن طُبّق هذا المبدأ؟

(٥) إن ما يروى عن الإمام علي بن الحسين عليه السلام، من قيامه بأعمال مشابهة مختلف، إذ إنه كان يحصي الفقراء، ويضع الأكياس أمام أبوابهم! علاوة على أنه لم يكن الحاكم، وإنما كان مواطناً رأى ما ينبغي عليه القيام به، فقام به.

(٦) يبدو أنّ قارئ السيرة، أو مؤلّف أحد الكتب، عثر على هذه الرواية في أحد المصادر ولم يحقّقها؛ إذ إن رواية شبيهة بها تُنسبُ إلى الخليفة عمر بن الخطاب، فما ينبغي القيام به هو التّحقّق من سند الرواية أولاً وإثباته، ثم يناقش المتن في ضوء معرفة تاريخيّة شاملة.

(٧) النّص الذي يقدّم في مجالس العزاء مهمٌّ جداً، ولهذا ينبغي أن يُعدّ إعداداً جيّداً، وأن يُعدّ قارئه إعداداً جيّداً، وبخاصّة أن المتلقّين صاروا أكثر تنوعاً وأكثر معرفةً وقدرةً على النّقْد، وأكثر حاجةً إلى ما يُقنع... نحن بحاجة إلى نصّ عاشورائي يخاطب العقل والوجدان المعاصرين بلغة العصر.

الكتابة الإبداعية في النصّ العاشورائي

٥ - أمّا في ما يتعلّق بالكتابة الإبداعية فينبغي أن ننظر، علاوة على ما سبق، إلى أربعة أمور هي:

١- أن يكون النصّ أدبياً، ليس إنشأً ولا وعظاً، ولا خليطاً من شعر ونثر بمختلف أنواعه، والأدب يتميّز بخصائص نوعيّة تميّزه من أي كتابة أخرى، وأبرز هذه الخصائص:

البناء اللغوي المتخيّل، المتحوّل بالمادّة الأوّليّة إلى كائن لغوي يجسّد رؤية كاشفة... والرؤية، في أدب الأطفال، جماليّة تربويّة، تتنظم في منظومة تربوية عامّة هي منظومة الأُمّة.

- ٢ - يحكم المتلقّي، وهو الطفل، النّص الذي يوجّه إليه، ما يعني أن الكاتب ينبغي أن يمتلك معرفة تربويّة نفسيّة - اجتماعية بالمتلقّي الذي يكتب له.
- ٣ - ينبغي أن يمتلك الكاتب معرفة بالمنظومة التربوية ووعياً لها، وأن يكون مقتنعاً بها، لتتمثّل في أدبه التزاماً وليس إلزاماً، معرفة أدبيّة جمالية، وليس تاريخاً أو وعظاً.
- ٤ - إن الأدب لا يُصنّع بقرار، وإنما هو بالدّرجة الأولى نتاج إنسان متميّز موهوب، والموهبة ينبغي أن تُتمّى بالثقافة وتفتّح بالدّربة، ولهذا فأهم ما ينبغي عمله هو البحث عن المواهب الحقيقيّة، وتمييزها وتوجيهها وإتاحة الفرص لها. وهنا لا تفيد الوساطات والعلاقات والمجاملات و...

أنموذج كتابة تاريخية مستوعبة

٥ - وفي ما يأتي نقدّم مادّة تاريخيّة تمثّل بداية السيرة الحسينية الكربلائية، ونرى إليها على مستوى الكتابة التاريخية والإبداعية.

◆ توفي معاوية بن أبي سفيان، في دمشق، في الثاني والعشرين من رجب سنة ستين للهجرة، فتولّى الخلافة من بعده ابنه يزيد، وكانت أولى مهمّاته الحصول على بيعة المسلمين، وبخاصّة الحسين بن علي وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير المقيمين في المدينة المنورة.

كان والي المدينة، آنذاك، الوليد بن عتبة بن أبي سفيان، فكتب يزيد إليه: - خذ حسيناً وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير بالبيعة أخذاً شديداً ليست فيه رخصة حتى يبايعوا.

لما وصلت الرّسالة إلى الوليد استعظم الأمر، فبعث إلى مروان بن الحكم ودعاه إليه، وكانا متخاصمين، لبّى مروان دعوة الوليد، فأخبره هذا بما حدث، وسأله: كيف ترى أن نصنع؟

قال مروان: أرى أن تبعث السّاعة إلى هؤلاء النّفَر، فتدعوهم إلى البيعة والدّخول في الطّاعة، فإن فعلوا قبلت منهم، وكفّفْتَ عنهم، وإن أبوا قدّمْتهم فضربت أعناقهم، قبل أن يعلموا بموت معاوية، فإنّهم إن علموا بذلك، وثب كلُّ امرئٍ منهم في جانب وأظهر الخلاف والمنابذة ودعا إلى نفسه، ولا أرى عبد الله بن عمر يدعو إلى نفسه، فاجعل همّك الاثنين الآخرين.

أرسل الوليد عبد الله بن عمر بن عثمان، وهو إذ ذاك غلام حدث، إلى الحسين بن علي وعبد الله بن الزبير يدعوهما إليه، فوجدهما في المسجد، وهما جالسان فأتاهما في ساعة لم يكن الوليد يجلس فيها للناس، ولا يأتيانه في مثلها، فقال: أجيبا الأمير يدعوكما، فقالا له: انصرف، الآن نأتيه.

ثم أقبل أحدهما على الآخر، فقال عبد الله بن الزبير للحسين: ظنُّ في ما تراه بعث إلينا في هذه السّاعة التي لم يكن يجلس فيها؟

فقال حسين: قد ظنّنتُ، أرى طاغيتهم قد هلك، فبعث إلينا ليأخذنا بالبيعة قبل أن يفسحو في النَّاس الخبر. فقال عبد الله: وأنا ما أظنّ غيره، وسأل: فما تريد أن تصنع؟ قال الحسين: أجمع فتياي السّاعة، ثم أمشي إليه، فإذا بلغت الباب احتبستهم عليه، ثم دخلت عليه.

قال عبد الله: فإني أخافه عليك إذا دخلت. قال الحسين: لا آتية إلا وأنا على الامتناع قادر. فقام فجمع إليه مواليه وأهل بيته، ثم أقبل يمشي حتى انتهى إلى باب الوليد، وقال لأصحابه: إني داخل، فإن دعوتكم، أو سمعتم صوته قد علا، فاقتحموا عليّ بأجمعكم، وإلا فلا تبرحوا حتى أخرج إليكم، فدخل فسلم عليه بالإمرة، ومروان جالس عنده، فقال حسين كأنه لا يظن ما يظن من موت معاوية: الصلّة خير من القطيعة، أصلح الله ذات بينكما. فلم يجيباه في هذا بشيء، وجاء حتى جلس، فأقرأه الوليد كتاب يزيد، ونعى له معاوية، ودعاه إلى البيعة. فقال حسين: إنا لله وإنا إليه راجعون، ورحم الله معاوية، وعظّم لك الأجر، أمّا ما سألتني من البيعة، فإن مثلي لا يعطي بيعته سرّاً، ولا أراك تجتري بها منّي سرّاً، من دون أن تظهرها على رؤوس النَّاس علانية. قال الوليد: أجل.

قال الحسين: فإذا خرجت إلى الناس، فدعوتهم إلى البيعة دعوتنا مع الناس، فكان أمرنا واحداً، فقال له الوليد، وكان يحب العافية: فانصرف على اسم الله حتى تأتينا مع جماعة الناس، فكان أمراً واحداً، فقال له مروان: والله، لئن فارقك الساعة، ولم يبايع، لا قدرت منه على مثلها أبداً، حتى تكثر القتل بينكم وبينه. إحبس الرجل، ولا يخرج من عندك حتى يبايع أو تضرب عنقه، فوثب عند ذلك الحسين، فقال: يا ابن الزرقاء، أنت تقتلني أم هو، كذبت والله وأثمت، ثم خرج فمر بأصحابه، فخرجوا معه حتى أتى منزله، فقال مروان للوليد: عصيتني، لا والله، لا يمكنك من مثلها من نفسه أبداً. قال الوليد: ويخ غيرك يا مروان، إنك اخترت لي التي فيها هلاك ديني، والله ما أحب أن لي ما طلعت عليه الشمس وغربت عنه من مال الدنيا وملكها وأني قتلت حسيناً. سبحان الله! أقتل حسيناً إن قال: لا أبايع، والله، إنني لأظن أمراً يحاسب بدم الحسين لخييف الميزان عند الله يوم القيامة، فقال له مروان: فإذا كان هذا رأيك فقد أصبت في ما صنعت...

قراءة للمادة التاريخية المقدمة

في قراءة لهذه المادة التاريخية يتبين لنا ما يأتي:

أولاً: تثير هذه المادة التاريخية أسئلة كثيرة يفترض أن يعرفها المتلقي قبل تقديم النص إليه، ومنها: ما هي الخلافة، ما البيعة؟ من هو معاوية؟ كيف تولّى الخلافة؟ كيف حكم؟ كيف أوصى لابنه يزيد بولاية العهد؟ كيف تحول بالخلافة إلى ملك؟ من هو يزيد؟ كيف كان يتصرف؟ من هو الإمام الحسين (عليه السلام)؟ ما هي مواقفه؟ إلخ... من أسئلة علينا أن نعرف كيف نجيب عنها إجابات بسيطة وواضحة قبل أن نقدم هذه المادة، وهذا يفيد أن مقدمات ينبغي أن تمهد للنص العاشورائي، ومن الأفضل أن يأتي على شكل قصصي، ما يعني أن مشروعاً مكتملاً ينبغي أن يعد، وأن تتوافر شروطه وإمكاناته.

ثانياً: تفيد هذه المادة التاريخية أن الأحداث مترابطة، فالمشكلة هنا تتمثل في البيعة ليزيد، وهذه نشأت من قبل، وأدت إلى اتخاذ الإمام الحسين (عليه السلام) موقفاً يتطور، وهذا ما سوف نعرفه في ما بعد، ما يعني أن السيرة ينبغي أن تعد كاملة، في سياقها التاريخي المتطور: كل مرحلة تفضي إلى أخرى.

ثالثاً: تفيد هذه المادة، أيضاً، أن الإمام الحسين عليه السلام يتّصف بصفات منها:

- ١- إجادته استقراء الوقائع ونفاذ بصيرته والحدس التاريخي بما حدث وقد يحدث، فقد استنتج أن معاوية قد مات، وأن الوليد يريد أخذ البيعة قبل أن يفشو الخبر.
- ٢- مبادرته إلى اتخاذ القرار وشجاعته في مواجهة الموقف؛ إذ لبى دعوة الوليد، وردّ على مروان في مجلسه.

٣- إعداده ما استطاع من قوة للمواجهة، فقد ذهب مع فتيلانه، وأعدّ خطة...

- ٤- معرفته شخصيات الخصوم وما بينها من تباين، والتصرف على هذا الأساس، فهو يعرف حقيقة خصام الوليد ومروان وشخصية كل منهما، ويعرف حبّ الوليد للمسالمة وعدم رغبتة في ارتكاب عمل فظيع كالذي يدعو إليه مروان، فلم يحرجه، وإنما أقنعه بحجة مقبولة عرفاً وعقلاً.

٥- إدراكه أن الناس يعترضون على تولي يزيد الحكم وإفهام الوليد ومروان ذلك.

- ٦- خلقه الرفيع، فعلى الرغم مما فعله معاوية بأهل البيت عليهم السلام طلب له الرحمة وعزّى ابن أخيه به، وطلب من الله سبحانه أن يعظّم أجره، وفي الوقت نفسه أغلظ لمروان عندما قال هذا ما يستوجب ذلك.

إن هذه الصفات، علاوة على ما سوف تبينه الأحداث التالية، هي ما ينبغي بيانه في السيرة، ومناقشة الأخبار التي قد تفيد سوى ذلك.

رابعاً: يتبين من هذه المادة التاريخية أن هناك اتجاهين في السلطان الأموي: أولهما يمثله الوليد، وثانيهما يمثله مروان، وهذا الأخير يراعي المصلحة السياسية، ولا يعنيه أمر الدين في شيء، فقد أقرّ مروان للوليد بصواب صنيعه إن كان يؤمن بصحة ما يقوله عن تديته، ما يعني أن مروان لا يؤمن بهذا. ورأيه، أو اتجاهه، هو الذي مضى فيه يزيد وعبيد الله بن زياد ومن معهما في ما بعد. هذه الرؤية يمكن التركيز عليها منذ البداية وبلورتها بوضوح في ما يلي من أحداث تحتم بلورة طبيعة الصراع.

خامساً: كيف تكتب هذه المادة؟ تتنظم هذه المادة في سياق كان قد عرف بما تتبني معرفته، تُستخدم ألفاظ سهلة، متداولة، من لغة الحياة اليومية، وعبارات بسيطة

واضحة، تتدرج الأحداث خطية في سياق مسبب مقنع، ويتم التركيز على ما يكشف صفات شخصية الإمام الحسين عليه السلام وهدفه، وعلى صفات الآخرين، وعلى طبيعة الصراع الذي يدور بين طرفين لكل منهما رؤيته وأساليه الخ...
أما إذا أردنا كتابة نص إبداعي، قصة قصيرة مثلاً، تتخذ هذه المادة التاريخية مرجعاً، فيمكن اختيار لحظة مهمة تكشف واقعاً وموقفاً منه، ومن هذه اللحظات المهمة، في تقديري:

- ١- نفاذ بصيرة الإمام الحسين عليه السلام وحده بموت معاوية وبرغبة الوليد في الحصول على البيعة قبل أن يفشو الخبر، وطرح السؤال: ماذا نصنع في هذا اليوم التاريخي؟
- ٢- إتخاذ الإمام الحسين عليه السلام قرار المواجهة والإعداد له.
- ٣- المواجهة، وكشف شجاعة الإمام الحسين عليه السلام وخُلُقهِ الرَفِيع وطبيعة الصِّراع المتمثل باتِّباع تعاليم الدِّين من نحو أوَّل ووضعها جانباً (هلاك الدين) من نحو ثان.
- ٤- حقيقة السُّلطان الأموي الذي مضى في الاتجاه الذي يهلك فيه الدِّين. وفي ما يأتي تقدِّم أنموذجاً للنِّقاش يتخذ اللِّحظة الأولى مرجعاً له.

السؤال المهم، أنموذج أدبي متناسق

كَانَتْ الشَّمْسُ، عَصَرَ ذَلِكَ الْيَوْمِ، تَبْتَعِدُ، كَأَنَّهَا تَمْشِي نَحْوَ الرِّمَالِ الْبَعِيدَةِ لِتَغِيبَ فِيهَا.
بَدَتْ صَفْرَاءَ شَاحِبَةً، كَأَنَّهَا تُلْمَلِمُ أَشْعَتَهَا، وَتَسْتَعِدُّ لِلرَّحِيلِ.
طَالَتْ ظِلَالُ أَشْجَارِ النَّخِيلِ، فِي بَاحَةِ الْمَسْجِدِ النَّبَوِيِّ الشَّرِيفِ، وَحَلِيَ الْجُلُوسُ فِي فَيْئِهَا.
خَرَجَ الْمَصْلُونَ مِنَ الْمَسْجِدِ، تَوَجَّهَ اثْنَانِ مِنْهُمُ إِلَى ظِلِّ نَخْلَةٍ، وَجَلَسَا يَتَحَدَّثَانِ.
بَدَا، فِي الطَّرِيقِ الْمُوَصِّلِ إِلَى الْمَسْجِدِ، فَتَى يَتَّجُهُ نَحْوَهُمَا.
كَانَ يَنْقُلُ حُطُوتَهُ عَلَى مَهْلٍ. يَقِفُ لِحُظَّةٍ...، يَنْظُرُ إِلَى الْأَمَامِ، ثُمَّ يَتَلَفَّتْ حَوَالِيهِ، ثُمَّ يَمْشِي مِنْ جَدِيدٍ كَأَنَّهُ يَفْتَشُّ عَنْ شَيْءٍ يُرِيدُهُ.
إِقْتَرَبَ. رَأَى الرَّجُلَيْنِ. اقْتَرَبَ أَكْثَرَ، تَأَمَّلَهُمَا جَيِّدًا، ثُمَّ رَكَضَ، وَهُوَ يَصِيحُ:

- الحسينُ بن عليّ وعبدُ الله بن الزُّبير، وأخيراً وَجَدْتُكُمْ!

إِبْتَسَمَ ابنُ الزُّبير، وقال:

- إنَّ كانَ عبدُ الله بن عمر بن عثمان لا يعرفُ أين يجدُ المؤمنين، فلمَ لم يُخبره من

أرسله بذلك؟!

ضحك، ثم أضاف: ولعله لا يعرفُ هو أيضاً!

وتمتمَّ الحسين: أمر خطيرٌ قاد هذا الفتى الأموي إلينا، في هذا الوقت!

وصلَ الفتى، قال، وهو يلهثُ، ويمسحُ حُبيبات العرقِ عن جبينه:

- أجبنا الأمير...، الأمير الوليدُ بن عُتبة يدعوكما إليه.

قال ابنُ الزُّبير: ماذا يريدُ الوليدُ في هذا الوقت؟!

قال الفتى: لا أدري، قالَ أن تأتيًا إلى دار الإمارة على عجل.

قال ابنُ الزُّبير: إنصرف، واخبره أننا سنُلبّي دعوته.

عاد الفتى من حيثُ أتى، وتطلّع إلى البعيد، وقد اتسعت عيناه، وانفرجت شفتاه

كأنه بهمُ بقول:

سأله: في رأيك، ما سببُ دعوة الوليد لنا في هذا الوقت؟

قال الحسين: ما اعتادَ الوليدُ أن يجلسَ للناس في هذا الوقت...، وما اعتادَ أن يُرسلَ

فتىً من بني أمية، من وُلدِ عثمان، على عجل...،

صمتَ لحظةً، وأضاف: ثمَّ لمَ خصّنا نحنُ بهذه الدعوة؟

قال ابنُ الزُّبير: لِمَ أقلقَتنِي؟

قال الحسين: يبدو أن أمرًا خطيرًا قد حدّث، ويريدُ والي المدينة المنورة أن يأمنَ

موقفنا قبل أن يعرفه الناس...

سأل ابنُ الزُّبير: ما هو هذا الأمرُ في رأيك؟

صمتَ الحسينُ لحظاتٍ، وقال:

أرى أن طاغيتهم، معاوية، قد هلك...، فبعثَ إلينا واليهم، الوليدُ، ليأخذَ منّا البيعةَ

لفاسقهم، يزيد...، قبل أن ينتشرَ الخبرُ بين الناس...

قال ابن الزبير: وأنا ما أظنُّ غيرَه، فما تريدُ أن تصنع؟
صمّتَ الحسينُ، وتوجّهَ بوجهه نحو قبرِ جدّه، وبدا كأنّه يقول:
هذا هو السؤالُ المهمُّ الآن، وعلى المسلمين جميعهم أن يجيبوا عنه، فبعدَ أن هلك
الطّاغيةُ، ماذا نصنع؟ هل نبايعُ الفاسقَ بخلافةِ المسلمين، أو نخرجُ في طلبِ الإصلاح...؟

ماذا نصنع؟

هذا هو السؤالُ الذي طُرِحَ في عصرِ ذلك اليوم من رجب سنة ستين للهجرة في
فضاء المسجد النبوي الشريف، وكان على الإمام الحسين عليه السلام أن يجيب عنه، فماذا تراه
صنع؟

أصول الفقه الإسلامي بعد الإمام الشافعي

دراسة في التطور والتحوّلات والمناهج

- القسم الثاني -

أ. مشتاق الحلو (*)

الشيخ الطوسي ودوره في تطوير علم الأصول

١٠ - العدة في أصول الفقه، لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٢٨٥ -

٤٦٠هـ)^(١)، مفسر فقيه رجالي أصولي، وإمام الشيعة في زمانه. انتقل إلى بغداد وهو ابن الثالثة والعشرين، وأقام فيها أربعين سنة، ورحل إلى الغري (بالتنجف)، واستقر فيها إلى وفاته^(٢)، كان الطوسي تلميذاً للشيخ المفيد، ثم السيد المرتضى، ومحل اهتمامهما وخليفتهما، فلُقّب بشيخ الطائفة. دوره في تاريخ الشيعة غني عن البيان، جعل الخليفة العباسي آنذاك (القائم بأمر الله) كرسي الكلام والإفادة له، فكان يدرّس الفقه على المذاهب الإسلامية إضافة إلى مذهب الشيعة^(٣)، شكل كل من مجلس الشيخ المفيد وداره، ودار العلم لسابور بن أردشير وخزانة كتبه، ودار علم الشريف المرتضى ومكتبته العامرة، المناهل العذبة لترعرع قابليات الشيخ الطوسي^(٤).

تجاوز المذهب الشيعي في عصره مرحلة التقيّة، وصار يزاول نشاطه بصورة علنية^(٥)، لكن تعرّض المكتبات - خاصة الشيعية منها - للنهب والحرق، دفعت بالشيخ

(*) باحث في الحوزة العلمية، من العراق.

الطوسي إلى الإكثار من التأليف حفظاً للتراث الإسلامي من الضياع، حتى تعرّض هو بنفسه لهجوم السلاجقة، وأحرق بيته ومكتبته، فغادر بغداد إلى النجف.

من جملة تأليفاته التي شملت جميع العلوم الإسلامية: تهذيب الأحكام وهو شرح المقنعة للشيخ المفيد، الاستبصار وهو اقتباس من التهذيب، الفهرست، الرجال، اختيار معرفة الرجال وهو اختصار لرجال الكشي، المبسوط، مسائل الخلاف، شرح المقدمة في المدخل إلى علم الكلام، شرح الشايفي (شرح شايفي أستاذه السيد المرتضى)، تفسير التبيان، مصباح المتهجد في عمل السنّة، المجالس في الأخبار و..^(١).

أما بالنسبة إلى الكتاب الأصولي المهم للشيخ الطوسي «العدة في أصول الفقه»، فيذكر الشيخ أغراض تدوينه كالتالي: ١ - سئل إماماً مختصراً في أصول الفقه يحيط بجميع أبوابه على سبيل الإيجاز والاختصار. ٢ - أن يكون هذا المختصر على ما يقتضيه مذهب الإمامية^(٢).

هل عدة الطوسي قبل ذريعة المرتضى أم بعدها؟

والمسألة المثيرة للجدل، هي أنّ الشيخ يدعي في مقدمة كتابه بأنه لم يسبقه أحد من الإمامية للتأليف في هذا العلم، بل يصرح بأكثر من ذلك، ويقول: «فإن سيدنا الأجلّ المرتضى قدس الله روحه (وفي نسخة أدام الله علوه)، وإن كثر في أماليه وما يقرأ عليه شرح ذلك، فلم يصنف في هذا المعنى شيئاً يرجع إليه، ويجعل ظهراً يستند إليه»^(٣)، لكن غالباً ما نجده ينقل آراء السيد المرتضى واستدلالاته في جميع المسائل، وفي بعض الأحيان ينقل نص عبارات السيد المرتضى من «الذريعة»، وحتى تجاوز ذلك النقل المتعارف. فعلى سبيل المثال، في بحث القياس ينقل نص عبارة «الذريعة» من صفحة ٦٤٩ إلى الصفحة ٧٢١ ولم يذكر لها مصدراً، في حين كان تلميذ السيد المرتضى، وملازمه طوال فترة الثلاثة وعشرين عاماً الأخيرة من عمر السيد المرتضى، فكيف لا يعرف بوجود كتاب «الذريعة»؟ وهو ينقل عنه في صفحات كثيرة، وفي كثير من الموارد يذكر أنّ الرأي للسيد، لكن لا يذكر له مصدراً (على سبيل المثال راجع صفحات ٢، ١٣، ٢٨، ٦٨، ٨٦، ٨٧، ١٢٤، ١٧٠، ١٧٧، ١٨٩، ١٩٢، ١٩٩، ٢٠٣، ٢٠٩، ٢٤٧، ٢٩٦، ٣٠٣ من الطبعة الحجرية

● أصول الفقه الإسلامي بعد الإمام الشافعي، دراسة في التطور والتحوّلات والمناهج. القسم الثاني. بخط محمد صادق التويسركاني، ١٣١٤هـ^(٩).

وقد ذكر المحققون أسباباً كثيرة لهذا الأمر، منها أن يكون «العدة» مؤلفاً قبل «الذريعة»، لكن نرى الشيخ يذكر السيد المرتضى بدعاء (أدام الله علوه)، إلى الصفحة الرابعة والثلاثين، ومن الصفحة الثامنة والستين يدعو له بدعاء المرحومين، فالذريعة لم تؤلف سوى مقدمتها في حياة السيد المرتضى. لكن أقوى الاحتمالات هو أنه وقع فاصل زماني بين كتابة المقدمة والمتمن الأصلي للكتاب، وفي هذه الفترة توفي السيد المرتضى وسقط كتاب «الذريعة» بيد الشيخ الطوسي ولم يكن سمع به من قبل، واستفاد الشيخ منه لنقل آراء السيد، لكنه لم ير ضرورة لذكر المصدر خاصة وأن المصادر آنذاك لم تكن شيئاً متوفراً لدى الناس حتى يستفيدوا من ذكر المصدر لمراجعته، وإن التكتّم على المصادر مازال متبعاً حتى اليوم عند بعض كتابنا.

وكتاب «العدة» سفر عظيم، جمع بين دفتيه دورة كاملة في أصول الفقه، تكشف عن مستوى تجرّ الشيعية آنذاك في هذا العلم. عقد الشيخ كتابه في اثني عشر باباً، كل باب يتألف من عدة فصول. طرح في الباب الأول ماهية أصول الفقه، وحقيقة العلم وأقسام أفعال المكلف، وحقيقة الكلام وأقسامه، وما يجب معرفته من صفات الله تعالى، وصفات النبي ﷺ، والأئمة عليهم السلام، وذكر الوجه الذي يجب أن يحمل عليه مراد الله سبحانه بخطابه. وقد خصص الشيخ الباب الثاني للكلام عن الأخبار، وما يتعلق بها، والباب الثالث في الأوامر، ويليه الكلام في النهي ثم في العموم والخصوص، ويتطرق في الباب السادس إلى الكلام عن البيان، والمجمل، ثم الناسخ والمنسوخ، ثم يتكلم حول الأفعال، ويخصص الباب التاسع لبحث الإجماع، ومن ثم القياس، والاجتهاد، وفي آخر باب يناقش الحظر والإباحة.

ولا يسع المقام أن نتحدث عن الإبداعات العلمية للشيخ الطوسي، لكن بصورة مختصرة نستطيع القول: إنّه أدخل تغييرات على طريقة استخدام المصادر الأربعة في الاستنباط. أمّا الكتاب فقد أولاه من قبله - والشيخ المفيد بصورة خاصة - أهمية كبرى، لكن الشيخ لم يعتمد عليه بنفس الدرجة. أما بالنسبة للسنة، فقد قام بدراسات مقارنة،

ولم يفت بنصّ الروايات كالذين سبقوه، بل أصبح يعطي اللفظ من نفسه. كذلك قال بحجية الخبر الواحد خلافاً لأستاذه السيد المرتضى. واعتبر التعبد بخبر الواحد جائزاً عقلاً وشرعاً ضمن شروط خاصة ذكرها. وبالنسبة للإجماع وافق الشيخ رأي مشهور الإمامية، وذكر - كالسيد المرتضى - قاعدة اللطف للاستدلال عليه^(١١)، أما العقل فقد رسّخ المنهج المعتدل الذي ابتدعه أستاذه المفيد.

والطوسي صاحب ثاني وآخر مدوّن أصولي جامع شيعي وصل إلينا من القرون الخمسة الأولى.

الخطيب البغدادي ودوره في أصول الفقه

١١ - كتاب الفقيه والمتفقه، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي

(٣٩٢ - ٤٦٢هـ)^(١١)، كان أبوه خطيباً في بغداد، وحثه على الاستماع والتفقه، فرحل في طلب العلم إلى بلدان كثيرة منها البصرة ونيسابور والشام. وتفقه على المحاملي وأبي الطيب الطبري. هرب إثر حادثة البساسيري من بغداد، وجال في البلدان، وعاد إلى بغداد أواخر حياته. كان محدثاً ناقداً للحديث فقيهاً مفتياً مؤرخاً أديباً. له تصانيف كثيرة أشهرها «تاريخ بغداد»، وله أيضاً: الجامع، المتفق والمفترق، الكفاية، تقييد العلم و...^(١٢).

لم يقتصر كتابه الفقيه والمتفقه على أصول الفقه، وتطرق فيه إلى مواضيع أخرى، لكن خصّ حدود أربعمئة صفحة منه للمباحث الأصولية، وتكلم فيها عن معنى الفقه وأصوله ومسائله، وذكر الأدلة عنده، وهي: الكتاب والسنة والإجماع. ثم تكلم عن القياس، ما يجوز منه وما لا يجوز، ثم عن المحكم والمشابه، والأمر والنهي، والعموم والخصوص، والمبين والمجمل، والناسخ والمنسوخ، والحقيقة والمجاز، واستصحاب الحال، وحكم الأشياء قبل ورود الشرع بها، والجدل والتقليد.

الباجي والمنهجية التشريعية

١٢ - أحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد

التجيبى القرطبي المالكي الباجي (٤٠٣ - ٤٧٤هـ)^(١٣). من رجال الحديث، ولد بالأندلس

● أصول الفقه الإسلامي بعد الإمام الشافعي، دراسة في التطور والتحوّلات والمناهج. القسم الثاني. ورحل إلى الحجاز وبغداد والموصل ودمشق وحلب، وعاد إلى الأندلس، فولي القضاء في بعض أنحاءها. له مؤلفات كثيرة منها السراج في علم الحجاج، المنهاج في ترتيب الحجاج (أصول فقه مالك)، الإشارات (في أصول الفقه)، اختلاف الموطآت، شرح فصول الأحكام، بيان ما مضى به العمل من الفقهاء والحكام و..^(١٤).

وأهم ما يمتاز به كتابه، القالب الجدلي الذي صبّ مباحثه فيه، وكأنه يريد مجادلة «أحكام الفصول في أحكام الأصول» لابن حزم، بكتابه هذا. وهو لم يبحث في الأصول من حيث مادتها فحسب، بل خاض فيها خاصة من حيث أحكام وضعها، أي المقاييس والمعايير التي تخضع لها في تحديد المصطلحات الفنية المعتمدة فيها، وفي منطق تقسيمها من حيث كونها أصلاً أو ملحقة بالأصل، وفي طريقة الاحتجاج لها، لتثبيت صحتها وفعاليتها، ومعونتها للمجتهد، وفي منهج استخراج الفروع منها عن استنتاج بديهي أو استنباط قياسي، وهذا ما يسمى اليوم بـ«المنهجية التشريعية»^(١٥).

ويتناول الباجي المواضيع التالية في كتابه: أقسام أدلة الشرع وأولها القرآن، ويتكلم في مفصله ومجمله وبيانه. ثم الحديث، ويتكلم في أفعال النبي والأخبار والناسخ والمنسوخ. ثم يتكلم عن الإجماع وأحكامه. ثم القياس ومعنى الخطاب والعلة، وتعارض الأدلة. ومن ثم استصحاب الحال، والاستحسان، والاجتهاد، والتقليد. ويختم كتابه بالحديث عن ما يقع به الترجيح من الأخبار، وما يقع به الترجيح في المعاني.

١٣ - التبصرة في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي

الشيرازي (٢٩٣ - ٤٧٦ هـ)^(١٦)، ولد بفيروزآباد، وتجوّل في البلدان طلباً للعلم. فبدأ رحلته من شيراز ونزل البصرة ومنها إلى بغداد، واشتهر بقوة الحجة في الجدل والمناظرة. بنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية على شاطئ الدجلة، يدرس فيها ويديرها. له مصنّفات كثيرة منها: التنبية، المهذب، طبقات الفقهاء، المعونة في الجدل^(١٧).

ومصنّفاتة الأصولية ثلاثة، كلها مطبوعة، وأولها «التبصرة في أصول الفقه». يقول في أوله: «فقد رأيت رغبة جماعة من أصحابنا في أن أصنف المسائل المختلف فيها، في أصول الفقه، فعملت هذا الكتاب»^(١٨)، ويبين خلاله آراء الشافعية، ويتطرّق فيه

للمواضيع التالية: الأوامر، النواهي، العموم والخصوص، الاستثناء، المجمل والمفصل، المطلق والمقيد، دليل الخطاب، الأفعال، النسخ، الأخبار، الإجماع، القياس، الاجتهاد والاستصحاب.

١٤ - **اللمع في أصول الفقه**^(١٩)، وهو كتاب مختصر آخر في أصول الفقه للفيروزآبادي، شمل جميع مباحثه، لكن بشكل موجز، واستقرت آراؤه فيه لأنه دونه بعد «التبصرة».

١٥ - **شرح اللمع**^(٢٠)، كذلك للفيروزآبادي، شرح فيه الكتاب المذكور أعلاه، وبسط الكلام فيه.

الجويني والأعمال الأصولية المميزة

١٦ - **كتاب التلخيص في أصول الفقه، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف**

إمام الحرمين الجويني (٤١٩ - ٤٧٨هـ)^(٢١)، أصله طائي، ولد بنيسابور، وأخذ الفقه أولاً عن أبي يعقوب الأبيوردي بجوين، ثم خرج إلى نيسابور وتفقه على أبي الطيب سهل بن محمد الصعلوكي. ثم ذهب إلى مرو ولازم فيها أبا بكر عبد الله بن أحمد القفال، فكان يأخذ العلم حيث وجد. تجول في خراسان وبغداد والحجاز، واستفاد من علمائهم. درس علم الكلام والأصول على ابن مجاهد الطائي، وتفقه على أبي بكر الأبهري، وسمع الحديث من الدارقطني وغيره. وأخذ البلاغة عن العسكري وكان عالماً مصنفاً. ومن أهم آرائه الأصولية أنه يعتقد بأن المسائل الأصولية قطعية، فلا تثبت بالأدلة الظنية^(٢٢).

كان الجويني أشعري العقيدة شافعي المذهب. تسلّم التدريس والخطابة في المدرسة النظامية والجامع المنيعي بنيسابور. كما أنه قلّد زعامة أصحابه ورئاسة طائفته وقوّضت إليه أمور الأوقاف. له مصنفات في مختلف العلوم الإسلامية، منها: الكبير في أصول الدين، نهاية المطلب في دراية المطلب، العمدة، الاجتهاد، الجدل، و.. كما له ثلاث مؤلفات في أصول الفقه، كلها مطبوع، واثنان منها مشروح عدة مرات^(٢٣).

وتتضاعف أهمية كتاب التلخيص في أصول الفقه، إن عرفنا أن أصل الكتاب ليس له، فهو تلخيص لكتاب «التقريب والإرشاد» للباقلاني (٣٣٨ - ٤٠٣هـ)، من أعلام

● أصول الفقه الإسلامي بعد الإمام الشافعي، دراسة في التطور والتحوّلات والمناهج. القسم الثاني. القرن الرابع (مرّ ذكره). فحفظ لنا بهذا التلخيص كتاب الباقلاني، وكشف عمّا توصل إليه الأصوليون في القرن الرابع. كما أنّ عمل الجويني على «التقريب والإرشاد» لم يكن صرف تلخيصه، بل أغنى كثيراً من مباحثه باستدلالاته ونقاشاته، وأضاف عليه بعض المطالب.

وأهم المسائل التي طرحت في هذا الكتاب المفصّل، كالتالي: حقيقة الفقه وأصول الفقه، حدّ العلم وحقيقته، حقيقة العقل، الدال والدليل والمستدل، حقيقة النظر، معنى التكليف والمكلف، الحسن والقبح، الواجب والفرض والندب، الصحيح والفاقد، اللغة والخطاب، المحكم والمتشابه، الحقيقة والمجاز، القياس، معنى الحروف، الأوامر والنواهي، الشرط، التخيير، الأحوال، العموم والخصوص، الاستثناء، التخصص، دليل الخطاب، البيان ووجهه، التعارض، شريعة من قبلنا، الأخبار، التواتر، خبر الواحد، الجرح والتعديل، الناسخ والمنسوخ، الإجماع.

أما كتابه الأصولي الآخر، فهو:

١٧٧ الورقات^(٢٤)، فعلى الرغم من صغر حجمه، وهو لا يتجاوز وريقات؛ شرح من قبل عدد من العلماء، ويشمل جميع الأبواب الأصولية بصورة مختصرة. ويقع كتابه الأصولي الثالث:

١٧٨ البرهان في أصول الفقه^(٢٥) - من حيث الحجم - بين الكتابين المذكورين.

١٩ - كنز الوصول إلى معرفة الأصول، لعلي بن محمد فخر الإسلام البزودي الحنفي (٤٠٠ - ٤٨٢هـ)^(٢٦)، وقد تلقى الإمام البزودي علمه في سمرقند، واشتهر بعلم الأصول، وكان من كبار الحنفية. له تصانيف كثيرة، منها: شرح تقويم الأدلة في الأصول للقاضي أبي زيد الدبوسي، شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة، كشف الأستار في التفسير و..

ونظراً لتعقيد ألفاظ كتابه وأهميته، تناول عدد كبير من العلماء شرحه، كعبد العزيز البخاري محمد بن محمود البابرّي وأبو المكارم الجاربردي، الهداد، الجونفوري، قوام الدين الأتراري، قوام الدين الكاكي، أبي البقاء محمد المكي، عمر الأرزنجاني،

شمس الدين الكرلاني و..^(٣٧).

وقد تناول هذا الكتاب المواضيع التالية: الخاص، العام، المشترك، المؤول، ظاهر النص، المفسر، المحكم، الخفي، المشكل، المجمل المتشابه، الحقيقة والمجاز، الصريح والكنائية. أقسام الدلالات: النص، الأمر، النهي، العام والخاص، الحقيقة والمجاز، معاني الحروف، الصريح والكنائية، العزيمة والرخصة. كتاب السنة: خبر الواحد، المعارضة، البيان، النسخ، الإجماع، القياس. تعليل الأصول: القياس، الاستحسان، الممانعة، المعارضة، دفع العلل، أقسام الأسباب والعلل والشروط، أهلية الأداء.

٢٠. قواطع الأدلة في الأصول، لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار

السمعماني (٤٢٦ - ٤٨٩هـ)^(٣٨)، ولد الشيخ بمر، ويعود أصله إلى تميم. كان أبوه قاضياً ومن مشايخ الأحناف، تأثر بأبي إسحاق الشيرازي، غير مذهبه إلى الشافعية في بغداد. كان محل اعتناء نظام الملك في طوس. له مصنفات كثيرة، منها: الأوسط في الخلاف، البرهان في الخلاف، الانتصار لأصحاب أهل الحديث، الرد على القدريّة و..^(٣٩).

وأهم المواضيع التي تناولها في كتابه، كالتالي: أقسام الكلام ومعاني الحروف، الأوامر والنواهي، العموم والخصوص، دليل الخطاب، البيان، المجمل والمبين، الحقيقة والمجاز، الأخبار وموجبها وما يقبل منها وما لا يقبل، الناسخ والمنسوخ، الإجماع، استصحاب الحال، القياس، علة القياس، بيان الحكم، الاستدلال، الاستحسان، السبب والعلة والشروط، أسباب الشرائع، الاجتهاد، إختلاف القولين، التقليد، المفتي والمستفتي.

٢١. أصول السرخسي، لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (حدود

٤٩٠هـ)^(٣٠)، الملقب بشمس الأئمة، لم تعرف سنة ولادته، واختلفوا في وفاته بين ٤٧٣ إلى ٥٠٠هـ. كان من كبار فقهاء الحنفية، وهو أصولي مناظر مجتهد^(٣١)، له مصنفات كثيرة أشهرها: المبسوط (ثلاثون جزءاً في الفقه أملاه، وهو سجين بالجب في أوزجند)، شرح الجامع الكبير للإمام محمد، شرح السير الكبير للإمام محمد، النكت و..^(٣٢).

أهم العناوين التي تناولها في كتابه، كالتالي: الأمر، الحقيقة والمجاز، الواجب،

● أصول الفقه الإسلامي بعد الإمام الشافعي، دراسة في التطور والتحوّلات والمناهج. القسم الثاني. المشروعات، الخطاب، الاجتهاد، العام والخاص، الظاهر والخفي، النص والمشكل، المفسّر والمجمل، المحكم والمتشابه، معاني الحروف، الإجماع، الحكم، الأخبار، خبر الواحد، النسخ، المعارضة بين النصوص، المطلق والمقيد، الحجج الأربعة: الكتاب، السنة، الإجماع والقياس، أفعال الرسول ﷺ، الاجتهاد، شرع من قبلنا، الاستصحاب، تعليل الأصول، أقسام الأحكام وأسبابها وعللها وشروطها وعلاماتها.

الغزالي والقفزات النوعية في أصول الفقه

٢٢ - المنخول من تعليقات الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (٤٥٠) -

٥٥٠هـ^(٣٢)، حجة الإسلام الفيلسوف المتصوّف، ولد بطوس، ورحل إلى نيسابور وبغداد والحجاز والشام ومصر. كان من أئمة الشافعية وله نحو مائتي مصنف، منها: تهافت الفلاسفة، الاقتصاد في الاعتقاد، البسيط، المعارف العقلية، فضائح الباطنية، شفاء العليل، الوجيز و...^(٣٤). وقد دار جدل كبير بين الباحثين حول شخصيته وأسباب تقربه من السلطان، وحتى خلفيات ابتعاده عنه، وأسباب تقلّسه ثم تصوفه، ونتاجاته العلمية، ودوره في تاريخ العلم، وخاصة في ضرب العقل. حتى شكك البعض في طريقة اقتباساته من كتب أستاذه إمام الحرمين الجويني، دون إعطاء المصدر^(٣٥)، لكن المقام لا يسع للدخول في هذا النقاش.

كتابه المنخول من تعليقات الأصول، كما يقول الغزالي نفسه، مقتبس من تعاليق إمام الحرمين وهو من أول تأليفاته^(٣٦)، سلك فيه الغزالي سبيل من قبله في تسلسل المباحث: الأحكام، حقائق العلم، كتاب البيان، القول في اللغات، كتاب الأوامر، القول في النواهي، العموم والخصوص، التأويل، المفهوم، عصمة الأنبياء وأفعال النبي، شرائع من قبلنا، الأخبار، النسخ، الإجماع، القياس، الترجيح، الاجتهاد والفتوى.

ويظهر الإمام الغزالي في كتابه الأصولي المهم:

٢٢٢] المستصفي من علم الأصول^(٣٧)، وهو من آخر ما كتبه، كالمجتهد المتحرّر

والمحقق البار الذي لا يتقيد بآراء سلفه. ويذكر نفسه ميزتين لكتابه هما:

١ - الترتيب: يقول في مقدمة كتابه: «صنفته وأتيت فيه بترتيب لطيف عجيب، يطلع الناظر في أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم، ويفيده الاحتواء على جميع مسarach النظر فيه»، وغرضه من ذلك «أن يستولي الطالب في ابتداء نظره على مجامع علم الأصول ومبانيه، ليسهل عليه الظفر بأسراره ومباغيه». فبنى ترتيبه على أن مدار علم الأصول شيء واحد، وهو (الأحكام الشرعية)، إذ إن معرفة الحكم الشرعي وأحواله هو المطلب الأساسي لطالب علم الأصول، و(الحكم) لا بد له من حقيقة في نفسه، ومن شيء ينتجه وهو الدليل الفقهي، ومن شخص يستتجه وهو المجتهد، ومن طريقة يستتج بها وهي طريق الاستدلال. فهذه الأركان الأربعة لعلم أصول الفقه^(٣٨).

واعتبر الأحكام ثمرات، ولكل ثمرة صفة وحقيقة في نفسها، ولها مثمر ومستثمر وطريقة استثمار. الثمرة: الأحكام أي الوجوب، الحظر، الندب، الكراهة، الحسن والقبح، القضاء، الأداء، الصحة، الفساد، وغيرها. والمثمر: الأدلة أي الكتاب، السنة والإجماع. وطرق الاستثمار: وجوه دلالة الأدلة، وهي أربعة، إذ الأقوال إما تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها، أو بفحواها ومفهومها، أو بواقضاءها وضرورتها، أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها. والمستثمر: المجتهد ولا بد من معرفة صفاته وشروطه وأحكامه. وقد جعل المقدمة في المنطق الذي يعتقد أنه مقدمة لكل العلوم^(٣٩).

٢ - حاول الغزالي أن يميز المباحث التي ترد في كتب الأصول وليست من الأصول في شيء؛ فانتقد إدخال بعض مسائل الاعتقاد أو الفقه أو النحو أو غير ذلك، الأمر الذي كان سببه - في رأيه - تعلق بعض الأصوليين بتلك العلوم^(٤٠). وللإمام الغزالي تأليفات أصولية أخرى بعضها مطبوع، مثل:

[٢٤] **(شفاء الغليل في بيان مسالك التعليل)**، حققه حمد الكبيسي، وطبع في

بغداد. وأيضاً:

[٢٥] **(أساس القياس)**، نشر في الرياض، سنة ١٤١٣هـ، وحققه فهد السدحان.

٢٦ - **التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن**

الكلوذاني البغدادي الحنبلي (٤٣٢ - ٥١٠هـ)^(٤١)، ولد في بغداد، وتلمذ على القاضي أبو

● أصول الفقه الإسلامي بعد الإمام الشافعي، دراسة في التطور والتحوّلات والمناهج. القسم الثاني. يعلى، وسمع من الحسن بن علي الجوهري، وحدّث ودرّس وأفتى. صنّف كتباً، منها: الهداية في الفقه، رؤوس المسائل، عقيدة أهل الأثر (منظومة) و..^(٤٢)، وتوفي مطلع القرن السادس، لكن بما أنه عاش ٦٨ عاماً في القرن الخامس، وذكر هو في آخر كتابه عام ٤٧٦هـ تأريخاً لفراغه من تأليف الكتاب، ونظراً لأهمية كتابه وتفصيله، أدرجنا اسمه ضمن دراستنا.

أبو الوفاء الحنبلي والموسوعية الأصولية

٢٧. الواضح في أصول الفقه، لأبي الوفاء علي بن عقيل الحنبلي البغدادي (٤٣١ -

٥١٣هـ)^(٤٣)، صحب العلماء من عدة مذاهب، وأخذ عنهم وبرز في فنون متعددة. فهو فقيه أصولي متكلم مناظر. كان يرى وجوب إتباع الدليل، لا الإمام أحمد وإن كان حنبلياً. له في الفقه كفاية المفتي، وغيره، وفي أصول الدين الإرشاد، وغيره، وكتاب الفنون في مختلف العلوم^(٤٤).

توفي أبو الوفاء في أوائل القرن السادس، لكنه كسابقه عاش ٦٩ عاماً في القرن الخامس، وهذا يقوي احتمال أن يكون كتابه مؤلفاً في القرن الخامس. لكن بما أنه حنبلي، ولقلة كتب الحنابلة الأصولية، ذكر هذا الكتاب يعيننا على فهم آرائهم. والأهم من ذلك كلّ، ميزة كتاب الواضح في أصول الفقه، ودوره في حركة علم الأصول، دفع بنا لإدخاله ضمن دراستنا.

أراد ابن عقيل بتأليف كتابه، جمع كل ما يختص بعلم أصول الفقه، والمناظرة فيه من مذهب وجدل وخلاف، يقول في آخر الجزء الأول من كتابه: واعلم أنني لما قدمت هذه الجملة من العقود والحدود وتمهيد الأصول، وميزتها عن مسائل الخلاف، رأيت أن أشفعها بذكر حدود الجدل وعقوده وشروطه وآدابه ولوازمه، فإنه من أدوات الاجتهاد، وأؤخر مسائل الخلاف فيه إلحاقاً لكل شيء بشكله، وضم كل شيء إلى مثله. فجمعت بذلك بين قواعد هذين العلمين: أصول الفقه والجدل، وأخرت مسائل الخلاف فيهما، فإنّ الأصول بالأصول أشبه وإليها أقرب، والخلاف بالخلاف أشبه^(٤٥).

ويتشكل كتابه من ثلاثة علوم: المذهب؛ والجدل، وقد جعله على قسمين عند الأصوليين وعند الفقهاء؛ والخلاف، وقد تكلم فيه عن الأوامر والنواهي، فحوى الخطاب، الاستثناء، المجمل والمفسر، المحكم والمتشابه، أفعال النبي ﷺ، النسخ والأخبار، الإجماع، القياس، الاجتهاد. وقد كانت هذه الفنون الثلاثة قوام الدراسات آنذاك، وكان من الواجب على المتفقه دراستها وممارستها ليجيد فن المناظرة في الفقه مما يؤدي إلى وصوله درجة الافتاء^(٤٦).

أما أهم ما امتاز الكتاب به، فهو أن ابن عقيل كان مواظباً على وضع طريقة جديدة في علمي: أصول الفقه وأصول الدين، وهي الطريقة المدرسية التي يمكن للقارئ ملاحظة تطوراتها في فصول كتاب الواضح، لا سيما في جزء (الخلاف)، ويسميتها «طريقة النظر» أي طريقة علم المناظرة أو علم البحث، ويصفها كما يلي: «... وإنما سلكت فيه (أي في كتاب الواضح) تفصيل المذاهب، ثم الأسئلة، ثم الأجوبة عنها، ثم الشبهات، ثم الأجوبة تعليماً لطريقة النظر للمبتدئين»، وهو السابق لهذا المنهج^(٤٧).

استخلاص عام لحال أصول الفقه في القرن الخامس

كان ذلك كل ما عثرنا عليه من كتب أصول الفقه في القرون الخمسة الأولى من تاريخ المسلمين، بعد رسالة الشافعي، وأوردناها حسب التسلسل الزمني لها. وقد وجدنا أن القرن الخامس احتفظ لنا بكم هائل من المدونات الأصولية، ويمكننا تسمية هذا القرن - من ناحية حركة تدوين علم أصول الفقه - بقرن الشيعة؛ لأن كتاباتهم برزت في هذا القرن. وفي الوقت نفسه، بلغت الكمال المتوقع منها في إطار ذلك الزمان في القرن ذاته. فكتاب «الذريعة إلى أصول الشريعة»، أول كتاب أصولي شيعي وصل إلينا، وقد بلغ من الكمال ما يقارن المدونات السنّية المعاصرة له. من ناحية أخرى، يمكننا اعتباره أول كتاب في أصول الفقه المقارن، لأنه في كل مسألة يبيّن رأي أهل السنّة أولاً ثم يناقشه، ويبين رأي الشيعة فيها.

يرى بعض المحققين أن السبب في ظهور أصول الفقه متكاملًا عند الشيعة، أنهم استلموه من أهل السنّة متكاملًا، وغاية ما قاموا به أنهم أدخلوا آراءهم فيه حسب ما

● أصول الفقه الإسلامي بعد الإمام الشافعي، دراسة في التطور والتحوّلات والمناهج. القسم الثاني. تقتضيه مبادئهم، والسبب الآخر هو انفتاح باب الاجتهاد عند الشيعة^(٤٨)، ويعتقد الكثير من كتاب أهل السنة في تاريخ أصول الفقه أنّ التطور الحقيقي لعلم أصول الفقه - بعد الشافعي - حدث على يد القاضيين: أبي بكر الباقلاني (٤٠٣هـ) وعبد الجبار المعتزلي (٤١٥هـ)^(٤٩)، ومن بعدهم إمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ) ومن ثم الغزالي (٥٠٥هـ). وكلما تقدمنا في القرنين الرابع والخامس، اشتدّ امتزاج أصول الفقه بالكلام والمنطق والمباحث الانتزاعية العقلية، وبمرور الزمن دخلت العناوين التي لا أثر عملي لها في أصول الفقه. كذلك اشتدّ التأكيد في التأليفات على مواطن الافتراق بين المدارس المختلفة، وحتى بدأ التركيز على مواطن عدم الالتقاء بين أتباع مدرسة واحدة. وتقدّمت أصول الفقه في ساحة الاستنباط الفقهي، ونقلت الفقه من مجرد استعراض النصوص الشرعية من الكتاب والسنة إلى معالجة هذه النصوص واستخدام الأصول والقواعد^(٥٠). والآن نتناول المناهج التي جاءت هذه الكتب في ضوئها.

المناهج الأصولية، تعدّد الطرق وتنوّع المدارس

قسّم كتاب تاريخ أصول الفقه، المدونات الأصولية على مناهج مختلفة، لكن بالنسبة للفترة التي نبحث فيها لم يذكروا سوى منهجين: ١ - منهج المتكلمين. ٢ - منهج الفقهاء. على سبيل المثال، نرى ابن خلدون يشير إلى أنّ ازدهار «أصول الفقه» وتهذيب مسأله وتمهيد قواعده العقلية قد تم بفضل أعمال أربعة أشخاص هم: القاضي عبد الجبار وتلميذه أبو الحسين البصري المعتزليان، وإمام الحرمين الجويني وتلميذه الغزالي الأشعريان، وأصبحت آثارهم مورداً لكل أصوليي الإسلام، مما حمل ابن خلدون على أن ينعت تأصيل هؤلاء المتكلمين - معتزلة وأشاعرة - لعلم الأصول بـ«طريقة المتكلمين»، وهي الطريقة التي شملت الشافعية والمالكية والحنابلة، مقابل «الطريقة الفقهية» التي اشتهرت بين الفقهاء الأحناف^(٥١).

١ - طريقة المتكلمين

يعتبر الباحثون تأليف الشافعي للرسالة تأسيساً لهذه الطريقة، فهي الأسبق نشأة

والأكثر تطبيقاً، ولها أعلامها من عدة مذاهب إسلامية. وقد أوجد اهتمام هذه الطريقة بالموضوع دقةً وعنايةً بالمنهج.

وخصائص طريقة المتكلمين: ١ - تقوم على الاستدلال العقلي وتقديم النظر على الواقع الفقهي. ٢ - تبرز استقلال علم الأصول وتبعده عن التقيّد بمذهب من المذاهب^(٥٢)، وتعتمد هذه الطريقة في استنباط الأحكام الشرعية على الأصول والقواعد، وإذا لم يتفق أحد الأحكام مع الأصول، تلغي الحكم وتستتبط مكانه حكماً آخر يتناسب مع الأصول^(٥٣)، وأهم الكتب الأصولية على طريقة المتكلمين - في القرون الخمسة الأولى - هي^(٥٤): ١ - الرسالة للشافعي (٢٠٤هـ). ٢ - المعتمد لمحمد بن علي البصري الشافعي المعتزلي (٤٣٦هـ). ٣ - اللمع لأبي اسحاق الشيرازي الشافعي المعتزلي (٤٧٦هـ). ٤ - البرهان لإمام الحرمين الجويني الشافعي الأشعري (٤٧٨هـ). ٥ - القواطع لأبي المظفر السمعاني الشافعي (٤٨٩هـ). ٦ - المستصفي والمنحول لأبي حامد الغزالي الشافعي الأشعري (٥٠٥هـ).

٢ - طريقة الفقهاء (الأحناف)

سلك الأحناف طريقة تختلف عن طريقة المتكلمين، وهي استنباط القواعد من نصوص الأسلاف؛ فقواعد الأصول عندهم مستتبعة من الفروع، وهي عندهم عملية وليست نظرية^(٥٥)، ويستخدمون المنهج الاستقرائي، وكلما لم تتفق قاعدة مع فرع يغيرون تلك القاعدة والأصل حتى تتطبق مع الفرع. وفي الحقيقة نراهم - كعلماء النحو - يبحثون عن قواعد غير مدوّنة، صدر أسلافهم الأحكام في ضوئها. وقد سموا بالفقهاء؛ لأن الفقه يهتم بالفروع والأحكام الجزئية^(٥٦).

إذن، تمتاز طريقة الأحناف بأمرين:

١ - كثرة المسائل والفروع التي قد تفيد المجتهد، لكنها تصعب مهمة الدارس المبتدئ الذي يجد نفسه في خضم التفرّيعات، مما يفقده القدرة على معرفة القواعد الأصولية.

٢ - التقريب بين علمي الفقه والأصول، الأمر الذي له فوائده إلا أنه يزيل الفوارق

بين العلمين^(٥٧).

واختلاف الأحناف عن الشافعية أكثر ما يكون في الطريقة لا في المباحث؛ فطريقتهم من ناحية عملية صالحة للجدل والمناظرة في الخلاف الفقهي؛ لذا نجد الفرق الأخرى تلجأ إليها عند الحاجة لترجيح مذهب أو قول على الآخر، كما فعل القراي في كتابه تنقيح الفصول في علم الأصول^(٥٨)، لكن من ناحية أخرى خرجت طريقتهم عن الإطار اللامذهبي الذي كان يسلكه المتكلمون، إلى المسلك المذهبي. فالمتكلمون يتحدثون عن الفروع باعتبارها تطبيقات للقاعدة الأصولية، وللتعرف على أثر الأصل في الفرع، أما الأحناف فيذكرون الفروع لإثبات القاعدة الأصولية وللاستدلال على صحتها؛ ولهذا جاءت كتبهم الأصولية مقدمات أو استدراقات على المؤلفات الفقهية، ونتيجة هذا التركيز الفقهي خلت مؤلفاتهم من المصطلحات المنطقية والمباحث الكلامية^(٥٩)، وقيل في سبب هذا الأمر: إنهم بدؤوا التأليف بعد اكتمال هذا الفن، وقيل: إنهم أنشؤوا هذه الطريقة للانتصار لمذهب معين.

- ١ - وأهم المدونات الأصولية على طريقة الأحناف في القرون الخمسة الأولى^(٦٠) : ١ - رسالة في الأصول، لأبي الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي الحنفي (٣٤٠هـ).
- ٢ - الفصول في أحكام الأصول، لأبي بكر أحمد بن علي الجصاص الحنفي (٣٧٠هـ).
- ٣ - تقويم الأدلة في أصول الفقه، لأبي زيد عبد الله بن عمر القاضي الدبوسي (٤٣٠هـ).
- ٤ - أصول البزودي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، لأبي الحسن علي بن محمد فخر الإسلام البزودي (٤٨٢هـ).
- ٥ - أصول السرخسي، لمحمد بن أحمد السرخسي (٤٩٠هـ).

نقاط الاختلاف المركزية بين طريقتي: المتكلمين والفقهاء^(٦١)

- ١ - مدلولات الألفاظ اللغوية ومقتضياتها، كألفاظ العموم والأوامر والنواهي ومعاني الحروف والمشارك وغيرها.
- ٢ - القضايا العقلية الكلامية ذات الصلة بعلم الأصول، كالتحسين والتبحيح وغيرهما.

- ٣ - القضايا المنطقية مما يعدونه من مقدمات علم الأصول، كالعلم والنظر والحدود ودلالة الألفاظ على المعاني والبرهان.
- ٤ - القضايا الشرعية، كحجية أخبار الآحاد والأحاديث المرسلة، وحجية بعض المصادر التشريعية، كالقياس والاستحسان وشرع من قبلنا واجتهاد النبي.
- ٥ - تعريف المصطلحات الأصولية وتباينهم في ذلك.

طريقة ترتيب المواضيع عند المتكلمين والفقهاء

يبدأ المتكلمون بالمقدمات - نتيجة ضرورة تركيز التصوّر عندهم - ثم يتبعونها بالأحكام فالأدلة، فالاجتهاد والتقليد. لكن الفقهاء - الحنفية - يشرعون بالأدلة بعد تعريف علم الأصول، وفي ثناياها يتناولون القضايا اللغوية ثم التعارض والترجيح، ويختتمون مباحثهم بالحكم الشرعي وقضاياها^(٦٣).

وتقديم الأحكام على الأدلة عند المتكلمين مردّه أنّ الأحكام هي المقصودة بالأدلة، ولهذا لا بد من أن تسبق معرفتها معرفة الأدلة التزاماً منهم لمنهج منطقي يراعي الضبط والترتيب، فيقول الغزالي: «إعلم أنك إذا فهمت أنّ نظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة، لم يخف عليك أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، فوجب النظر في الأحكام ثم في الأدلة وأقسامها»^(٦٣)، أما الحنفية، فقد اتجهوا مباشرة للأدلة؛ لأنّ أصولهم قائمة على ضرورة الاستدلال لفروع أئمتهم وخدمتها قبل أن تقوم على المنطق الموضوعي المجرد^(٦٤).

عناوين أصول الفقه لدى المتكلمين والفقهاء^(٦٥)

- ١ - أقسام اللفظ من حيث وضوح الدلالة على المعنى المراد: أ - المتكلمون: اللفظ على قسمين: النص والظاهر ويجمعهما المحكم. ب - الحنفية: يقسمون الواضح إلى ظاهر ونص ومفسّر ومحكم.
- ٢ - أقسام اللفظ باعتبار خفائه وإبهامه في الدلالة على المعنى: أ - المتكلمون: المجمل والمتشابه. ب - الحنفية: خفي، مشكل، مجمل، متشابه.

● أصول الفقه الإسلامي بعد الإمام الشافعي، دراسة في التطور والتحوّلات والمناهج. القسم الثاني.

٣. دلالة العام: أ. المتكلمون: ظنية. ب. الحنفية: قطعية.

٤. حمل المطلق على المقيّد إذا كان الإطلاق والتقييد سبب الحكم: أ. الشافعية:

يحمل المطلق على المقيّد. ب. الحنفية: عدم حمل المطلق على المقيّد، ويعمل بكل من النصين على حدة.

٥. اختلفا في طرق «دلالات الألفاظ على الأحكام» من حيث تقسيم الدلالات

وأنواعها في بعض الحالات.

ونحن نتحفظ على أصل هذا التقسيم، لأننا نجد هذه الدعوى - تقسيم الكتب إلى منهجين - غير دقيقة؛ إذ لم يوضع علم الأصول بصورة مسبقة، كل كتاب على منهج معيّن، حتى يمكن تقسيمها بهذه الصورة. فلا معنى للقول بأنّ الشافعي وضع أصوله قبل فقهه. إذ لا يمكن لغير الفقيه أن يضع أصولاً للفقه. ولا ريب أنّ عملية الاستنباط الفقهي سابقة على علم الأصول^(٦٦)، بعض هذه القواعد كان مؤصلاً في علم الكلام، وبعضها في علم اللغة، وبعضها انبثق من علم الفقه، ولم يبين علم الفقه جميعه على أصول الفقه.

لكن على الرغم من ذلك كلّه، إذا أردنا أن نصنّف الشيعة ضمن هذا التقسيم، يجب أن نضعهم مع المتكلمين؛ لأننا إذا قارنا بين فهرس كتاب «العدة» للطوسي (٤٦٠هـ)، وفهرس كتاب «المعتمد» لأبي الحسين البغدادي البصري المعتزلي (٤٣٦هـ)، لا نجد فوارق مهمة بين موضوعات الكتابين، في حين نجد الفوارق كبيرة إذا قارناهما بأصول أبي بكر السرخسي الحنفي (٤٩٠هـ)^(٦٧).

خاتمة المطاف

من الأمور التي اتضحت خلال البحث، تأريخية الحاجة إلى علم أصول الفقه، ودور القواعد العقلية في تكوينه، ودور اللغة العربية في احتضان علم الأصول، حيث يبدو لنا من خلال مراجعة المباحث الأصولية الأولى، أنّ علم الأصول من علوم اللغة العربية، كما اتضح من خلال البحث التطور التدريجي لمسائل وأبحاث وموضوعات علم الأصول.

● أ. مشتاق الحلو

ورأينا أنّ بعض الأمور التي نهى عنها السلف، قد عمل بها الخلف بعد ما توصل إلى تبرير لها. كذلك برزنا دور العامل السياسي، وطلب الوحدة، والقضاء على الاختلاف، وسد الطريق أمام السلطان من توظيف الدين، في نشوء وتطور علم أصول الفقه.

- (١) محمد بن الحسن الطوسي، العدة في أصول الفقه، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، ط١، قم، المحقق، ١٤١٧هـ. يتألف هذا الكتاب من ثمانمائة صفحة في مجلّدين.
- (٢) الزركلي، الأعلام ٦: ٨٤، ٨٥.
- (٣) محمد بن الحسن الطوسي، العدة في أصول الفقه: ١٠، تحقيق: محمد مهدي نجف، ط١، قم، مؤسسة آل البيت، ١٤٠٣هـ.
- (٤) الطوسي، العدة في أصول الفقه: ٢٢ من المقدمة، تحقيق: الأنصاري.
- (٥) المصدر نفسه: ٢٥، ٢٦ من المقدمة.
- (٦) المصدر نفسه: ٤٩ - ٥٤ من المقدمة.
- (٧) منذر الحكيم، تطور الدرس الأصولي في النجف الأشرف، في جعفرالدجيلي (تجميع) ٧: ١٧٨.
- (٨) الطوسي، العدة: ٤، تحقيق: الأنصاري القمي.
- (٩) راجع حول هذا الموضوع: محقق «الذريعة» كرجي، تاريخ فقه وفقها: ١٦٨، ١٦٩، ١٨٣ - ١٨٦؛ وكذلك محقق «العدة»: محمد رضا الأنصاري، في العدة: ٧٥ - ٧٧.
- (١٠) درآمدي به تاريخ علم اصول: ١١٢.
- (١١) أحمد بن علي الخطيب البغدادي، كتاب الفقيه والمتفقه، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، ط١، السعودية، دار ابن الجوزي، ١٤١٧هـ.
- (١٢) موسوعة طبقات الفقهاء: ٢٨، ٣٩.
- (١٣) سليمان الباجي، أحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبدالمجيد تركي، ط ٢، بيروت، دارالغرب الإسلامي، ١٤١٥هـ. يقع هذا الكتاب مع تعليقاته في ألف صفحة، ولكن حجم الكتاب الأصلي لا يتجاوز ستمائة صفحة.
- (١٤) الزركلي، الأعلام ٣: ١٢٥.
- (١٥) الباجي، أحكام الفصول: ١٢٩، ١٣٠.
- (١٦) إبراهيم الفيروزآبادي الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط٢، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٣هـ. ويقع المتن الأصلي للكتاب في ٥١٣ صفحة.
- (١٧) الزركلي، الأعلام ١: ٥١.
- (١٨) الفيروزآبادي الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه: ١٦.
- (١٩) الشيرازي، اللع في أصول الفقه، تحقيق: محيي الدين ديب مستو، يوسف علي بديوي، ط٢، دمشق، بيروت، دار الكلم الطيب ودار ابن كثير، ١٤١٨هـ. يقع هذا الكتاب في ٢٥٠ صفحة.
- (٢٠) الشيرازي، شرح اللع في أصول الفقه، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت، دار الغرب الإسلامي،

١٤٠٨هـ.

(٢١) عبدالمملك الجويني، كتاب التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبدالله حولم النيبالي، شبير أحمد العمري، ط١، مكة المكرمة، مكتبة دار البار، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٤١٧هـ. يقع متن الكتاب في ١٥٠٠ صفحة في ثلاثة مجلدات.

(٢٢) المصدر نفسه: ١١ - ٢٢.

(٢٣) المصدر نفسه: ٢٣ - ٦٥.

(٢٤) محمد بن أحمد المحلي الشافعي، شرح الورقات في أصول الفقه، تحقيق: حسام الدين بن موسى عفانه، ط١، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤٢١هـ: ومحمد المارديني الشافعي، الأنجم الزاهرات على حلّ ألفاظ الورقات في أصول الفقه، تحقيق: عبدالكريم النملة، ط٣، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٢٠هـ.

(٢٥) عبدالمملك الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبدالعظيم محمود الديب، ط٤، مصر، المنصورة، الوفاء، ١٤١٨هـ. مجلدين في ٨٩٤ صفحة.

(٢٦) طبع ضمن شروح كثيرة منها: عبدالعزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البيزودي، تحقيق: عبدالله محمود محمد عمر، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.

(٢٧) حسين السفناقي، الكافي (شرح البيزودي): ٢٥ - ٣٦، تحقيق: فخرالدين سيد محمد قانت، ط١، الرياض، مكتبة دار الرشد، ١٤٢٢هـ.

(٢٨) منصور السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن الشافعي، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ. يقع الكتاب في تسعمائة صفحة.

(٢٩) المصدر نفسه: ٩، ١٠.

(٣٠) محمد السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ. يقع الكتاب في ٧٣٠ صفحة. ويبدو أنه نفسه الذي مضى ذكره، وقد تضاربت الأقوال عنهما بشدة.

(٣١) موسوعة طبقات الفقهاء ٥: ٢٦٥، ٢٦٦.

(٣٢) الزركلي، الأعلام ٥: ٣١٥.

(٣٣) محمد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط٣، بيروت، دار الفكر المعاصر، ودمشق، دار الفكر، ١٤١٩هـ. يتألف متن الكتاب من ٥٦٠ صفحة.

(٣٤) الزركلي، الأعلام ٧: ٢٢.

(٣٥) الصغير، (م.س.): ٤٣١ - ٤٤٠.

(٣٦) الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول: ١٦.

- (٣٧) محمد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة ١٤١٧هـ. يقع متن الكتاب في تسعمائة صفحة.
- (٣٨) المصدر نفسه ١: ١٥، ١٦.
- (٣٩) الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول: ٣٥، ٣٦.
- (٤٠) الغزالي، المستصفي من علم الأصول ١: ١٦.
- (٤١) محفوظ الكلوزاني، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد أبو عمشة ومحمد بن علي بن إبراهيم، ط١، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، ١٤٠٦هـ. يقع هذا الكتاب في أربعة مجلدات.
- (٤٢) موسوعة طبقات الفقهاء ٦: ٢٣٤.
- (٤٣) علي بن عقيل الحنبلي البغدادي، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: جورج المقدسي، ط١، بيروت، دار نشر فرانتس شتاينر شتوتكرت، ١٤١٧هـ.
- (٤٤) موسوعة طبقات الفقهاء ٦: ١٩٨، ١٩٩.
- (٤٥) ابن عقيل الحنبلي البغدادي، الواضح ١: ٢م.
- (٤٦) المصدر نفسه: ١٦م، ١٧م.
- (٤٧) المصدر نفسه ٢: ١م، ٢م.
- (٤٨) كرجي، تاريخ فقه وفقها: ٣٢٠.
- (٤٩) فياض العلواني، علم أصول الفقه، نشأته وتاريخه وتدوينه ٢: ٤٣.
- (٥٠) علي الفاضل القائيني النجفي، علم الأصول تاريخاً وتطوراً: ١١٦، ط٢، قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٨هـ.
- (٥١) الصغير، (م. س.): ٧٤.
- (٥٢) محمد إمام، أصول الفقه الإسلامي: ٤٦، ط٢، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ.
- (٥٣) أبو الحسن محمدي، مباني استنباط حقوق إسلامي: ١٤، ١٥، ط٣، طهران، جامعة طهران، ١٣٥٨ش / ١٩٧٩م.
- (٥٤) إمام، أصول الفقه الإسلامي: ٤٩؛ ومحمدي، مباني استنباط: ١٥؛ ومصطفى سعيد الخن، دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيهما: ١٨٩ - ١٩٥، ط١، دمشق، الشركة المتحدة للتوزيع، ١٤٠٤هـ.
- (٥٥) عبد العزيز السعيد، ابن قدامة وأثره الأصولية ١: ٣٤، ط٤، الرياض، كلية الشريعة في جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٠٨هـ.
- (٥٦) محمدي، مباني استنباط: ١٤.

- (٥٧) إمام، أصول الفقه الإسلامي: ٥٠.
- (٥٨) السعيد، ابن قدامة وآثاره الأصولية ١: ٣٥.
- (٥٩) إمام، أصول الفقه الإسلامي: ٥٠، ٥١.
- (٦٠) المصدر نفسه: ٥١؛ ومباني استنباط: ١٤؛ والخن، دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيهما: ٢٠٥ - ٢٠٧.
- (٦١) إمام، أصول الفقه الإسلامي: ٤٨.
- (٦٢) خليفة بابكر الحسن، مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام: ١٩، ط١، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٤٠٩هـ.
- (٦٣) الغزالي، المستصفى من علم الأصول ١: ٧، ٨.
- (٦٤) خليفة بابكرالحسن، مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام: ١٩، ٢٠.
- (٦٥) المصدر نفسه: ٢٠ - ٢٤.
- (٦٦) محمود قانصو، المقدمات والتببيهاات في شرح أصول الفقه ١: ٢١، تقديم: محمد مهدي شمس الدين، ط١، بيروت، دار المؤرخ العربي، ١٤١٨هـ.
- (٦٧) جلال جلالى زاده، اصوليان كرد ونقش آنان در تحول علم اصول: ١٦، ١٧، رسالة دكتوراه في الفقه والقانون الإسلامي، جامعة طهران، كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية. الأستاذ المشرف: أسعد شيخ الإسلامي، العام الدراسي ١٣٧٦ش/١٩٩٧م.

ظاهرة السلطة السياسية

بين نظريتي الانتخاب والتنصيب

د. علي إلهامي (*)

السلطة مصطلح سياسي، وأساس تشكيل النظام السياسي الذي ينشأ من قلب المجتمع البشري، وبدون وجود التشكيلات الاجتماعية لا يمكن أن تتحقق. عرف علماء السياسة السلطة بأشكال متعددة. وخالصة هذه التعاريف «القدرة على تحقيق الأهداف الفردية أو الجماعية بشكل يؤثر على السلوك، وأحياناً على الأفكار وعقائد الآخرين، وإجبارهم على الاستسلام والطاعة بشتى الطرق والوسائل». ولأن كيفية تشكيل السلطة في النظم الحكومية من أهم المباحث السياسية، فمن الجدير بنا البحث في كيفية تشكيل السلطة في النظام السياسي لولاية الفقيه. فالسلطة السياسية تنقسم إلى سلطة شرعية قانونية وعلى حق، وإلى سلطة غير قانونية، وليست على حق.

والسلطة الشرعية هي النظام السياسي القائم على منابع وأسس، ولها أيديولوجيات وقوانين، أو تستند إلى رأي الشعب وقبول عامة الناس. أما السلطة غير المشروعة: فهي النظام السياسي القائم على الإكبار والإستبداد والإنقلاب. وعندما تنتشر السلطة في المجتمع، بالشكل الذي تسيطر فيه على الحكومة والمجتمع يطلق عليها الحكم

(*) أستاذ جامعي، وعضو الهيئة العلمية في جامعة العلوم الطبية في طهران.

والقيادة، وكما تم تقسيم السلطة إلى مشروعة وغير مشروعة، كذلك يتم تقسيم الحكومة إلى شرعية وغير شرعية.

١- الوصول إلى السلطة بين الانتخاب والتنصيب

أ- الوصول إلى السلطة في نظرية الانتخاب

بالإستناد إلى أسس نظرية الانتخاب، تكون إرادة ومطالب الشعب غير ظاهرة في تشكيل السلطة والقائلون بهذه النظرية يعتقدون بأن ولاية الفقيه الجامع للشرائط - حتى ولو كان يمتلك صلاحيات التوجيه والقيادة الدينية والسياسية للمجتمع - إلا أنه لا يحق له شرعاً تشكيل الحكومة أو النظام السياسي، ولا يحق له تطبيق الولاية والسلطة على الشعب ما لم يحصل على البيعة من العامة، يعني انتخاب الشعب أو الخبراء له. وذلك لأنه في زمن الغيبة وبتوافق جميع علماء الشيعة لا يوجد تنصيب لشخص معين، ومن الأدلة على ذلك الحديث الوارد بهذا الخصوص، يثبت ولاية الفقيه بصورة عامة وبشكل غير كامل، ولكن من حيث المفهوم والدلالة وضعف السند لا يؤخذ بعين الاعتبار؛ لأنه لا يوجد أي فقيه من الناحية الشرعية يعترف بمنصب الولاية بصورة عامة أو خاصة.

وهؤلاء الفقهاء يعتقدون بأن الروايات الواردة عن النبي ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام حول تكريم الفقهاء ورجوع عامة الناس إليهم، تخص فقط أخذ الحكم الشرعي والقضائي، وفي أعلى المراتب لبيان شروط وصفات الحاكم الشرعي، وبذلك لم ينصب الأئمة الأطهار الفقهاء الجامعين للشرائط لمقام الولاية، ولكن عينوهم كمرشحين لينالوا مقام الزعامة للأمة، ولينتخب الناس أحدهم للقيادة بحرية. وبذلك تفوض القيادة إلى الرجل المنتخب. وبناء على الانتخاب لا يحق لسائر الفقهاء التدخل بأمور الحكومة والنظام السياسي جزئياً أو كلياً إلا بعد إذن الفقيه الحاكم والمنتخب، وتحت ولاية الولي.

بعبارة أخرى، هم يعتبرون أن الله تعالى أوكل للإنسان المسؤولية في تقرير مصيره الإجتماعي والسياسي. ولا يتمتع الفقيه العادل بالسلطة إلا بعد أن يوكلها الناس إليه. وبناء على ما سبق فإن إرادة الناس في الضوابط الشرعية ليس فقط لتأمين شرعية النظام، بل

● ظاهرة السلطة السياسية بين نظريتي: الإنتخاب والتنصيب

تعتبر أساس قيام واستمرار ولايه الفقيه ومحوراً لكل الشؤون والقرارات الحكومية على أساس القواعد الفقهية مثل «المؤمنون عند شروطهم» و «أوفوا بالعقود»، هذا ويكون الانتخاب بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

ب - الوصول إلى السلطة في نظرية التنصيب

هذه النظرية ترى أن كل فقيه عادل وجامع للشرائط يتمتع بمنصب الولاية، ويكون تعيينه من عند الله وعن طريق الأئمة المعصومين عليهم السلام وعلى هذا الأساس يجوز للفقيه ضمن الحدود المتاحة والامكانيات الشخصية استعمال سلطته لتطبيق الحدود الشرعية، والتصدي للسلطة القضائية، و استلام الأموال الشرعية مثل الخمس والزكاة والصدقات والوقف، والتصرف بها فيما يلبي حاجات المسلمين بشكل عام. كما يستطيع التدخل بتشكيل الحكومة الإسلامية. ويحدد شؤون الحكومة لأنه يمتلك صلاحيات الرسول والإمام في الأمور القيادية.

وبناء على هذه النظرية فإن تشكيل السلطة وتثبيتها لا يحتاج للإنتخابات العامة أو اختيار الخبراء، وكذلك لا يحتاج لأي عامل آخر. وقد وردت عدة أحاديث في هذا الشأن. أما في البعد التنفيذي، فإن تشكيل الحكومة وبسط العدالة الاجتماعية لا يمكن أن يتم بدون قبول وإرادة الشعب. وعلى هذا فإن البيعة والإرادة الشعبية تؤدي إلى تثبيت النظام الولائي. وبعبارة أخرى يمكن القول: إنه على الرغم من أن الانتخاب الشعبية والرأي العام ليس له أي تأثير في تنصيب الولي الفقيه. طبقاً لنظرية التنصيب. إلا أنه المصدر الشرعي للحكومة، كما أنه الوسيلة من أجل الوصول إلى الحكومة المقبولة من الجميع.

يمكن القول: إن تسلم القيادة من قبل الفقيه بدون قبول الشعب غير ممكن، لأن الشعب له الدور الأساس في تعيين الطريقة التي يتم من خلالها وصول الفقيه للقيادة، وذلك لأن الفقيه لا يستطيع أن يحكم بالإجبار كما أنه لا يستطيع أن يفرض نفسه على

وكذلك الامام المعصوم أيضاً لم يقدم على نيل السلطة السياسية بالإجبار، فمثلاً: الإمام علي عليه السلام على الرغم من امتلاكه الشرعية للولاية السياسية، إلا أنه بقي مدة (٢٥) عاماً بعيداً عنها، وبعد التقاف الناس حوله أقدم على تشكيل الحكومة. ولعل العبارة التالية دليل واضح على ذلك «لا يمكن تحقيق الحكومة الإسلامية بدون إرادة الشعب، والتفاوت الأساس بين الحكومة الإسلامية والحكومات الجائرة؛ هو أن الحكومة الإسلامية حكومة شعبية لا تقوم على الجبر والإرغام، ولكنها تقوم على أساس حب وتعلق الشعب بالدين والحاكم الإسلامي. ولعل مفهوم «رضا العامة» الذي تم التأكيد عليه في روايات عدة دليل واضح على ذلك.

وكذلك ورد في رواية عن الرسول ﷺ في خطابه لأمير المؤمنين علي عليه السلام أنه قال في نفس المرحلة: «يا ابن أبي طالب لك ولاء أمتي، فإن ولوك وأجمعوا عليك بالرضا، فقم بأمرهم، وإن اختلفوا عليك فدعهم وما هم فيه»، ويقول الإمام الخميني في هذا: «الحكومة الإسلامية ليست منفصلة عن الشعب بل من نفس المجتمع، إذا الشعب دعم حكومة ما فإنها لن تسقط، وإذا الأمة دعمت كياناً ما فإنه لن يزول»

من خلال التدقيق ومقارنة العبارات السابقة بجميع ما قاله وكتبه الإمام الخميني

نصل إلى ما يلي:

١ - استناداً إلى المقام الثابت والفعلي للولاية السياسية للفقهاء، فإن الإمام الخميني يعتبر أن قبول الشعب وحمایته من أهم أركان الوصول للسلطة. على الرغم من أن الثابت أن انتخاب الشعب وقبوله غير مؤثر.

٢ - باعتقاد الإمام الخميني أن الشعب هو مصدر قوة النظام السياسي. وأنه إنشاء الحكومة في ظل دعم الأمة وحمایتها ممكن أن يتم، وكذلك فإن الحكومة المنفصلة عن الشعب ستواجه الزوال.

٣ - في نظر الإمام الخميني أن الحكومة الإسلامية ليست كالحكومات

● ظاهرة السلطة السياسية بين نظريتي: الإنتخاب والتنصيب

الاستبدادية والديكتاتورية في فرض نفسها على الشعب، أو في أنها فوق هذا الشعب ولكنها في خدمة الشعب، وتعمل على أساس القانون، على مستوى التكتلات الشعبية «الدولة الإسلامية تتألف من طبقات شعبية مختلفة وتضع نفسها في خدمة الشعب» ومن الضروري التذكير أن نظرة الإمام الخميني في موضوع نيل السلطة السياسية للولي الفقيه ليست مشابهة لجميع وجهات نظر القائلين بنظرية التنصيب، بعض القائلين بنظرية التنصيب حتى في حال ثبوت الولاية لا يقيمون اعتباراً لوجهة نظر الشعب ورأيه «البيعة تأييداً أو رفضاً ليس لها أي دور في الشرعية المعطاة لأي منصب من مناصب ولاية الفقيه وهو أمر مفروض على الشعب».

٢- تطبيقات السلطة بين الانتخاب والتنصيب

مع استخدام القوة والسلطة يمكن تطبيق النظام والقرارات في المجتمع، بناءً على ذلك فإن السلطة تضمن وجود النظام السياسي منذ البداية واستمراره والوصول إلى الأهداف المنشودة، أما كيفية الاستفادة من السلطة السياسية فهو من أهم وأبعد فنون الحكومة.

ولعل كيفية تطبيق السلطة في الأنظمة السياسية أكثر صعوبة وتعقيداً من الوصول إليها ومن هنا فإن وجود واقع باسم القوة أو السلطة في المجتمعات البشرية، سيجعل المفكرين السياسيين يواجهون أسئلة مهمة وأساسية مثل:

- ما هو الأثر الذي تخلفه القوة أو السلطة على الأشخاص الذين يستخدمونها من

الناحية الأخلاقية؟

- هل القوة أو السلطة السياسية تساعد الحكام على بناء الخير أم تجعلهم يصابون

بالفساد والغرور؟

يعتقد الإمام الخميني أنه في زمان الغيبة الفقهاء العدول والأتقياء هم الأشخاص

المناسبون لاستلام السلطة، وذلك من خلال الاستفادة من طاقتهم المعنوية والشخصية، وبهذا يضع السلطة السياسية في مسير صلاح المجتمع.

أما كيفية إجراء السلطة في النظام السياسي لولاية الفقيه فهو من أهم الأبحاث والمسائل في هذا النظام منذ بدايته حتى الآن. وغالباً ما يُطرح سؤال مفاده: هل تطبيق ولاية الفقيه فوق إرادة الشعب، أم تطبيقها يستند إلى طلب وقبول وإرادة الشعب؟ بعبارة أخرى هل يحق للولي الفقيه من أجل تطبيق القوانين وتطبيق الحدود الشرعية أن يجبر الناس على قبول أفكار جديدة، والقبول بطريقة خاصة في الحياة الاجتماعية، أم أن إقبال الشعب ورضاه شرط لازم لتطبيق سلطته؟

في هذا النطاق يجب القول بأن إجراء وتطبيق الحكم على أساس الإكراه والإكراه والاستبداد - حتى ولو بالحق - غير معقول عند العقل والإسلام ومرفوض، فالله سبحانه وتعالى أمر أنبياءه دائماً في آيات متعددة أن يقيموا الحكومة الإسلامية على أساس حذر، كما أمرهم بجمع الناس من أجل إقامة العدل وإحلال الدين. فقد خاطب الله تعالى رسوله الأكرم ﷺ: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تَكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾. ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ﴿١٥﴾ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾، بناءً على هذا فإن استخدام السلطة في الحكومة الدينية يجب أن يكون قائماً على الإرادة، كما يجب أن ينال قبول ومرضاة الشعب، أما الولي الفقيه وهو موظف بأن يشكل حكومة ونظام سياسي يعتمد على السلطة التي أعطاه إياه الشعب، ويكون دور هذا النظام تطبيق حدود الله ونشر العدل والإصلاح. بالإضافة لهذا فإن العقل يعتمد في إقامة العدل الاجتماعي على إرادة وحماية الشعب. ويقول الإمام الخميني في بيان يعترض فيه على الحكومة الملكية: «أنا معارض لأساس السلطة وأعارض السلطة الملكية في إيران، لأن السلطة على هذا الأساس هي نوع من الحكومة التي لا تعتمد على رأي الشعب، وإنما يستلم شخص بالإكراه والإكراه رأس الحكم وبالاعتماد على هذا يجعل زمام الإدارة في أيدي المقربين منه، ويعتبرها حقاً قانونياً لهم وذلك على أساس الوراثة يجبر الناس عليها، وأن السلطة على مر التاريخ لم تكن شيئاً غير هذا. فالسلطة تعني أن الشخص الذي يصبح سلطاناً على الناس يستطيع أن يقوم بأي مخالفة، لأن يده مبسوطة، ولأنه لا يخاف من العزل، وذلك لعدم

● ظاهرة السلطة السياسية بين نظريتي: الانتخاب والتنصيب

وجود عزل في هذا النظام فهو باقي إلى مادام العمر».

عندما ندقق في هذا القول للإمام الخميني نرى أن الامام كان يخالف النظام الملكي لأنه لا يعتمد على الناس، وكان يُفرض على الشعب دون أن يعتمد على رضاهم، فرأيهم ليس بهمهم.

كما أن انتقال السلطة يعتمد على الوراثة دون الكفاءة، ولا يوجد فيه مساءلة أمام الناس، كما يضيع في هذا النظام - السلطة - حق الناس، كحرية التعبير، الانتخاب، ولا يملكون الحق في المشاركة في الحكم، ولا يستطيعون تطبيق المراقبة على من بيدهم زمام السلطة.

عندما يصنف الإمام نظام ولاية الفقيه ويبين طريقة السلطة في هذا النظام يقول: «إن الإسلام هو أساس الحكومة التي لا يوجد فيها استبداد الحكام، ونتيجة هذا الاستبداد فإن الأهواء والميول الشخصية لشخص واحد تفرض على الشعب، وكذلك لا يقبل الإسلام نظام وشروط الجمهورية، لأن مجموعة من الأشخاص يصنفون قوانين يجب أن تطبق على الناس»، «الحكومة الإسلامية هي نظام منبثق من الوحي الإلهي ولا يملك أي شخص كان من الحكام الحق في الاستبداد بالرأي».

وقبل أن نوضح وجهات نظر وآراء الفقهاء المؤيدين لهاتين النظريتين - التنصيب والانتخاب - في كيفية تطبيق السلطة في النظام السياسي لولاية الفقيه. يجب النظر إلى نقاط أساسية هي:

- ١ - كلتا النظريتين أن تطبيق السلطة في الحكومة الدينية يجب أن يتم بعيداً عن الإكراه والاستبداد والإكراه، ويجب أن يكون على أساس قبول الشعب ورضاه.
- ٢ - تطبيق السلطة السياسية في أنظمة الحكومة مبني على أساسين هما: القانون والقانونيين.

فالقانون هو العنصر الأساسي في تعيين أرقى وأعلى رابط في السلطة السياسية. أما القانونيون فهم أكثر الأشخاص المؤهلين من أجل تطبيق السلطة السياسية. ومن وجهة

نظر الطرفين، فإنه في زمان الغيبة يكون الفقهاء الجامعون للشروط هم الأكثر أهلية لذلك.

٣ - الإسلام والقوانين مبنية على قواعد فقهية وأحكام مستنبطة من النصوص الدينية، ومضمون القانون في الإسلام أمر الهي عادل قائم على المصالح والمفاسد الحقيقية. أما القانون في المصطلحات الحديثة فهو القرارات المتخذة في مجالس النواب والذي يتم تصويبه على أساس إرادة العقل البشري.

إن مصطلح "تطبيق السلطة" مثل مصطلح الولاية المطلقة، عنوان غامض وقابل للتعبير، وله احتمالات وأوجه تأتي على ذكرها:

١- الدائرة أو حدود تطبيق السلطة: هذه الفرضية تنطبق على اختيار الحاكم.

٢- طرف تطبيق السلطة: هذا الاحتمال مرتبط بالاسئلة حول كيفية تطبيق السلطة في نظام ولاية الفقيه كما ينطبق معها، هل للحاكم الإسلامي الحق في إجبار الناس عندما يريد تطبيق السلطة؟ هل يجوز أن يجبر الناس على قبول الدين والعمل بأحكامه؟

٣ - المعايير والضوابط في تطبيق السلطة: في هذه الفرضية فإن أسس تطبيق السلطة تأخذ بعين الاعتبار، بمعنى، هل تطبيق السلطة يجب أن يكون على أساس تأمين مصالح وحاجات المجتمع؟ وهل في المقررات والأحكام الدينية يجب تطبيق السلطة أم رضا الشعب وقبوله؟ في هذا المجال يكون المراد من كيفية تطبيق السلطة هو الاحتمال الثاني والثالث.

أ- تطبيق السلطة في نظرية التنصيب

نظراً بأن تطبيق السلطة السياسية محفوظ للفقهاء الجامعين للشروط وقبول الناس، فلذلك يكون واجباً على هذا الفقيه أن يقوم بتطبيق السلطة في الأمور المرتبطة بالنظام الاجتماعي، ولا يحق لغيره من الفقهاء التدخل في مجال سلطته. بالإعتماد على نظرية التنصيب، أمّا في حالة تشكيل الحكومة الدينية، ومالم يكن هناك تعاون من قبل الجميع يكون واجباً على جميع الفقهاء أن يقدموا على تهيئة الأرضية الملائمة

● ظاهرة السلطة السياسية بين نظريتي: الإنتخاب والتنصيب

لتشكيل الحكومة الدينية، وتطبيق الحدود والقوانين الإلهية. ومن هنا يكون تطبيق السلطة السياسية من أجل تطبيق القوانين الإسلامية، حق إعطاء الشرع الإسلامي لجميع الفقهاء.

كما أن مؤيدي نظرية التنصيب يعتقدون أن تطبيق السلطة من الولي الفقيه يعين على أساس حفظ وتأمين مصالح الإسلام والمسلمين وبعيداً عن الاستبداد والديكتاتورية. يجوز للفقيه تطبيق السلطة وذلك بأن يتدخل في جميع الشؤون والامور في المجتمع، ويحق له أيضاً التدخل في شؤون الأفراد، وذلك من منطلق حفظ مصالح النظام الديني والمسلمين. فهو يستطيع أن يعمل أكثر من الأحكام الأولية للإسلام والدستور حتى يحفظ النظام السياسي، ويؤمن مصالح الإسلام والأمة الإسلامية.

يقول الامام الخميني: «يستطيع الحاكم في المجتمع الإسلامي أن يُعمل قدرته في المواضيع التي تخص المجتمع بناءً على مصلحة المسلمين، أو بالإعتماد على مصلحة الأشخاص في حكومته. وهذا لا يعد استبداداً أبداً، ولكن في هذا الأمر يجب أن ينظر إلى مصلحة المسلمين والإسلام. وعلى هذا فإن فكرة الحاكم في المجتمع الإسلامي وكذلك عمله تابعان لمصلحة الإسلام والمسلمين لم يذكر المصدر».

ومن هذا القول للإمام نرى أنه طرح طريقة في كيفية تطبيق السلطة. وهذه الطريقة ينتفي فيها استبداد الحاكم، فلا يستطيع شخص واحد أن يعمل بأهوائه النفسية ولا يفرض أهواءه على المجتمع، كما أنه من خلال هذه الطريقة لا يستطيع مجموعة من الأشخاص وضع قانون يفرض على جميع أفراد المجتمع.

باعتماد الإمام لا يوجد مقام أعلى من القانون، كما لا يحق لأي مسؤول في المجتمع أن يستبد برأيه، وأن يكون ديكتاتوراً، كما يعتقد بأن جميع الخطط التي توضع لإدارة المجتمع وتأمين احتياجاته وشؤونها يجب أن تكون على أساس الشريعة الإسلامية.

إن هذا الأساس كلي، ويطبّق على الولي الفقيه نفسه، كما أنه يطبّق على إطاعة

الولي الفقيه، بناءً على ذلك فإن الولاية المطلقة لا تعني العمل على السليقة الشخصية، ولا تعني الديكتاتورية. وعلى أساس ما كتبه الإمام فإن الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون، ويجب أن يكون علماء القانون والفقهاء هم الأشخاص الذين يتصدون للقيادة في هذه الحكومة.

إذا عمل الفقيه بما يخالف الإسلام فهذا يعد فسقاً، وعلى هذا فإنه بشكل طبيعي يعزل من الحكومة. في الحقيقة أن الحاكم هو القانون، كما أن جميع الناس يهتمون بالقانون، وهذا يعني أن الناس أحرار في دائرة المقررات الشرعية، إن الحاكم في تطبيق القوانين والإدارة كونه مقيداً بمجموعة من الشروط التي عينها القرآن الكريم والسنة الشريفة، والتي يجب أن يراعيها الحكام، لذا فالحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلهي. وفي هذا النمط من الحكومة يكون الحكم منحصراً بالله، والله سبحانه وتعالى، هو الأمر والحاكم.

ب - تطبيق السلطة في نظرية الانتخاب

نظراً لأن تطبيق السلطة السياسية من حق الفقيه المنتخب من قبل أكثر الناس، تكون وظيفة القائد وكيفية تطبيق سلطته معينة من الدستور. وبناءً على الدستور لا يحق للولي الفقيه التدخل بما يخص المسؤولين في النظام من مجلس (قوة تطبيق القانون) ورئيس جمهورية، لأن القائد لا يحق له أن يطبق السلطة بأكثر مما حدده له الدستور. وهنا يمكن ذكر الأقوال التالية:

«بناءً على الدستور الذي لدينا يجب أن يتم تشكيل الهيئة الحاكمة والحكومة من الناس، وذلك عن طريق تشكيل أحزاب سياسية مستقلة وإجراء انتخابات حرة. وتكون إدارة الدولة على عاتق هؤلاء وأي تدخل من الأعضاء ومقامات الدولة في الانتخابات أو تعيين الوزراء ومعاوني رئيس الجمهورية يعد مخالفاً للدستور، كما يعد ظلماً للشعب. وإن تصحيحات القائد تنحصر بالاشياء التي حددها الدستور»

لا يحق لأي مسؤول أو عضو أن يتدخل ويزعج الآخرين ما لم تكون طريقتهم في

● **ظاهرة السلطة السياسية بين نظريتي: الإنتخاب والتنصيب**

العمل مخالفة للشرع، أو مخالفة واضحة للدستور.

«إن الولي الفقيه لا يرتفع فوق القانون، وإنما يكون ضمن القانون إن انتخاب

الولي الفقيه من الناس بناءً على التزامه بالدستور، وقوانين الدولة».

عندما ندقق بما ورد في المقالات السابقة، يتبين لنا أن أنصار نظرية الإنتخاب

حددوا صلاحيات الولي الفقيه وكيفية تطبيقه للسلطة المتاحة له بما يلي:

(١) الانتخابات والشروط التي يضعها الناس؛ لأن المعيار في تطبيق السلطة تحده

الإنتخابات وليس الولي الفقيه.

(٢) تطبيق السلطة يكون ضمن ما حدده الدستور، وما تحده القوانين المتخذة في

مجلس الشورى الإسلامي.

شهادة المرأة في الإسلام

قراءة فقهية شاملة

- القسم الثالث -

الشيخ فخر الدين الصانعي (*)

ترجمة: حيدر حب الله

المبحث الرابع: شهادة المرأة في النكاح

النكاح من الموضوعات التي رأى بعض الفقهاء عدم قبول شهادة النساء فيها، مع أن بعضاً آخر أفتى بقبولها.

الآراء والنظريات

مع الأخذ بعين الاعتبار اختلاف الروايات، ثمة قولان هنا هما:

١ - عدم حجية ولا قبول شهادة النساء في النكاح، وهو مختار علماء مثل الشيخ المفيد^(١)، والشيخ الطوسي في الخلاف^(٢)، وسالار^(٣)، وابن حمزة^(٤)، وابن إدريس^(٥)، ونجيب الدين^(٦)، وظاهر كلام العلامة الحلي في التحرير^(٧).

٢ - حجية شهادتهن وقبولها، ذهب إليه بعض العلماء مثل الصدوق الأول^(٨) والثاني^(٩) وابن الجنيد^(١٠)، والطوسي في المبسوط^(١١)، وفي كتابيه الحديثيين: التهذيب^(١٢)،

(*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية، من إيران.

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة/ القسم الثالث

والاستبصار^(٢٣)، وكذلك أبو الصلاح الحلبي^(٢٤)، وابن زهرة^(٢٥)، والمحقق الحلبي في الشرائع^(٢٦)، والعلامة في القواعد والإرشاد^(٢٧)، وفخر المحققين في الإيضاح^(٢٨)، والشهيد الأول في الدروس^(٢٩)، وغيرهم من المتأخرين، بل أكثر الأصحاب قائل بهذا الرأي كما يقول الشهيد الثاني في المسالك^(٣٠)، بل إن ابن زهرة^(٣١) ادّعى الإجماع على هذا القول.

أدلة مانعي حجية شهادة المرأة في النكاح، دراسة ونقد أ - الأدلة

استدلّ لعدم الحجية هنا بروايتين، رغم أن أكثر الكتب الفقهية استتدت فقط إلى رواية السكوني^(٣٢)، إلا أن المحقق الأردبيلي نقل الاستدلال برواية إسماعيل بن عيسى^(٣٣)، والخبران هما:

١ - رواية إسماعيل بن عيسى، سألت الرضاء عليه السلام: هل تجوز شهادة النساء في التزويج من غير أن يكون معهنّ رجل؟ قال: «لا، هذا لا يستقيم»^(٣٤).

٢ - رواية السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام أنه كان يقول: «شهادة النساء لا تجوز في طلاق، ولا نكاح، ولا في حدود، إلا في الديون، وما لا يستطيع الرجال النظر إليه»^(٣٥).

وكيفية الاستدلال بهاتين الروايتين ظاهرة واضحة.

ب - نقد أدلة المانعين

أولاً: إن هاتين الروايتين ضعيفتان، فخير السكوني ضعيف من حيث وجود بنان بن محمد^(٣٦) فيه وهو غير موثق، كما أن إسماعيل بن عيسى^(٣٧) الوارد في الرواية الأولى ضعيف.

ثانياً: ذكر الشيخ في التهذيب^(٣٨) والاستبصار^(٣٩) حمل هاتين الروايتين على التقية؛ لأن أهل السنّة يرون لزوم الشهادة في صحّة النكاح، على خلاف الطلاق. كما أن رواية داوود بن الحصين^(٤٠) مؤيدة للتقية ومبيّنة لنظر أهل السنّة، ذلك أنه جاء فيها ذمّ الحكم بضرورة الشاهد الواحد في النكاح، إلا أن المحقق الأردبيلي^(٤١) أشكل على الشيخ

الطوسي هنا معتبراً أن رواية داوود لا يمكنها أن تؤيد فرضية الحمل على التقية. ولا يفوتنا عدم وضوح الوجه في إشكال الأردبيلي على الشيخ، ذلك أن الشيخ الطوسي أراد بيان نظر أهل السنّة وفتواهم من خلال رواية داوود، بعنى أنه جعل المستند كذلك، وعليه، فرواية داوود هي المستند في تحديد رأي أهل السنّة. وقد ذكر الشيخ الطوسي حملاً آخر لهاتين الروايتين، وهو حمل «لا تجوز» على الكراهة^(٣٢)، ومؤيده عنده - كما جاء في الاستبصار^(٣٣) - هو كلمة «لا يستقيم»، ذلك أنه لو كان المقصود عدم الجواز لقال: «لا تجوز»، ولم يقل: «لا يستقيم»، إلا أن هذا الحمل ضعيف، وقد أشار المحقق الأردبيلي - بأمره بالتأمل - إلى ضعف هذا الحمل، ويبدو أن وجه التأمل عنده، هو ورود كلمة «تجوز» في سؤال السائل، فسؤاله عن الجواز وعدم الجواز، وعليه فكلمة «لا» دالة على نفي الجواز وعلى الحرمة، وحمل «لا تجوز» على الكراهة حملٌ على خلاف الظاهر، بل خلاف النص والصراحة.

أدلة مجوزي حجية شهادة المرأة في النكاح، وكيفية الاستدلال أ - الأدلة

- ١ - صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه سئل عن شهادة النساء في النكاح، فقال: «تجوز إذا كان معهنّ الرجال»^(٣٤).
- ٢ - خبر أبي بصير، قال: سألته عن شهادة النساء؟ فقال: «تجوز شهادة النساء وحدهنّ على ما لا يستطيع الرجال النظر إليه، وتجوز شهادة النساء في النكاح إذا كان معهنّ رجل»^(٣٥).
- ٣ - خبر إبراهيم الحارقي (الحارثي أو الخارقي)، سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «تجوز شهادة النساء فيما لا يستطيع الرجال أن ينظروا إليه، ويشهدوا عليه، وتجوز شهادتهنّ في النكاح»^(٣٦).
- ٤ - خير محمد بن فضيل، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام قلت له: تجوز شهادة النساء في نكاح أو طلاق أو رجم؟ قال: «تجوز شهادة النساء فيما لا يستطيع الرجال أن ينظروا إليه وليس معهنّ رجل، وتجوز شهادتهنّ في النكاح إذا كان معهنّ رجل»^(٣٧).

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة/ القسم الثالث

٥ - خبر زرارة، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شهادة النساء تجوز في النكاح؟ قال: «نعم»^(٣٨).

٦ - خبر أبي الصباح الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال علي عليه السلام: «شهادة النساء تجوز في النكاح»^(٣٩).

٧ - خبر داود بن الحصين، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن شهادة النساء في النكاح، بلا رجل معهنّ إذا كانت المرأة منكراً، فقال: «لا بأس به... والنكاح لم يجرى عن الله في تحريمه، فسنّ رسول الله عليه السلام في ذلك الشاهدين تأديباً ونظراً، لئلا ينكر الولد والميراث، وقد ثبتت عقدة النكاح (واستحلّ الفروج) ولا أن يشهد، وكان أمير المؤمنين عليه السلام يجيز شهادة المرأتين في النكاح عند الإنكار»^(٤٠).

٨ - رواية فقه الرضا: «وتقبل شهادة النساء في النكاح والدين، وكل ما لا يتهيأ للرجال أن ينظروا إليه»^(٤١).

ب - كيفية الاستدلال

إن كيفية الاستدلال بهذه الروايات واضحة، كما أن الوجوه التي ذكرها لترجيح هذه الروايات على الروايتين المتقدمتين المعارضتين (خبر إسماعيل بن عيسى والسكوني) تصلح مؤيداً لتقوية الاستدلال بهذه الروايات هنا، وننقل هنا الوجوه التي جاءت في كلام المحقق الأردبيلي مكتمين بها: «ورواية الجواز أكثر وأوضح، مع تأييده بعموم أدلة قبول الشهود وبأن الشريعة سهلة سمحة، وإذا كان المدعي هو الزوجة يكون الدعوى مالا مثل النفقة والمهر»^(٤٢).

والوجوه التي جاءت في كلام الأردبيلي أربعة هي:

- ١ - كثرة روايات الجواز وزيادتها على غيرها.
- ٢ - كون روايات الجواز أوضح في الدلالة من غيرها.
- ٣ - إنها مؤيدة ب: أ - عموم أدلة الشهود. ب - قاعدة السهولة والسماحة في شريعة الإسلام.

٤ - إذا كان مدعي النكاح هو الزوجة فإن الدعوى ستكون حينئذ دعوى مالية

من حيث النفقة والمهر، وشهادة المرأة في الدعاوى المالية مقبولة.

إجماع صاحب الغنية^(٤٣) والمناقشة فيه

يواجه هذا الإجماع إشكالين هما:

١ - وجود مخالفين من العلماء الكبار، مثل الشيخ المفيد والشيخ الطوسي، وقد أسلفنا الحديث عن ذلك فيما تقدم.

٢ - حيث كانت هذه المسألة محلاً لورود روايات، فإن هذا الإجماع سيكون مدركياً على فرض وقوعه وتحققه؛ «فإن الإجماع حجة فيما ليس للعقل إليه سبيل ولا للنقل فيه دليل».

دراسة في تعارض الروايات في شهادة النساء في النكاح

ليس هناك بين روايات مسألتنا تعارضاً؛ ذلك أن التعارض متفرّع على حجية المتعارضين، وقد تقدم أن روايات عدم قبول شهادة النساء (السكوني وابن عيسى) ضعيفة السند؛ فلا تكون حجةً ولا يستند إليها، في المقابل ثمة في الأخبار الثمانية الدالة على قبول شهادة النساء خبرٌ صحيح وهو صحيحة الحلبي، كما أن كثرة هذه الروايات يمكن أن يجعل فيها تواتراً إجمالياً..

مع ذلك كله، لو قلنا بوجود تعارض فلا بد من تقديم الروايات الثماني على الخبرين الآخرين، نظراً لأكثريتها وأوضحيتها في الدلالة، وموافقتها لقاعدة السماح والسهولة، وغير ذلك مما جاء في كلمات المحقق الأردبيلي.

أ - بيان المرجحات

١ - **الكثرة السندية:** فمن المرجحات غير المنصوصة في باب التعارض كثرة الروايات، وهنا يبلغ عدد الروايات الدالة على قبول شهادة النساء ثماني روايات، فيما الدالة على عدم القبول روايتين فقط، وعليه فالترجيح بالكثرة يقع في صالح ما دلّ على قبول الشهادة.

٢ - مخالفة أهل السنة: إن روايتي عدم قبول الشهادة موافقتان لأهل السنة، وقد نقل

الشيخ الطوسي في الخلاف^(٤٤) عنهم - سيما الشافعي - أنه قال بعدم انعقاد النكاح إلا مع شهادة رجلين^(٤٥)، فيما روايات قبول الشهادة مخالفة لهم، وعليه فالترجيح يقع لصالح الروايات المخالفة لأهل السنة.

ب - كيفية الجمع الدلالي بين الروايات

نظراً لعدم حجية الروايتين المستدلّ بهما على عدم قبول شهادة النساء في النكاح، لا بد من القول بعدم وجود تعارض أساساً بين الروايات، من هنا فليس من حاجة لجمع سندي ولا للترجيح بالمزايا والمرجحات، كما لا حاجة إلى جمع دلالي أو تصرف في إحدى الدلالات.

لكن لإكمال البحث ودراسة مختلف النظريات، نشير هنا إلى وجهين للجمع الدلالي بين طائفتي الروايات، وردا في كلمات بعض القائلين بقبول شهادة النساء في النكاح، وهما:

الجمع الأول: تحمل روايات عدم قبول الشهادة على حالة الانفراد، فيما تفسّر

روايات القبول بحالة انضمام شهادة الرجال إلى شهادة النساء، ونتيجة هذا الجمع ما قيل من قبول شهادة النساء منضمةً إلى شهادة الرجال، لا غير، ويؤيد هذا الجمع ما جاء في رواية إسماعيل بن عيسى من الروايات الدالة على عدم قبول شهادة النساء في النكاح من: هل تجوز شهادة النساء في التزويج من غير أن يكون معهن رجل؟ قال: «لا، هذا لا يستقيم»^(٤٦)، كما يؤيد بما جاء في الروايات الدالة على قبول شهادة النساء مثل خبر محمد بن فضيل: «وتجوز شهادتهن في النكاح إذا كان معهنّ رجل..»^(٤٧)، وما جاء في صحيح الحلبي: «تجوز إذا كان معهنّ رجل..»^(٤٨)، ورواية أبي بصير: «وتجوز شهادة النساء في النكاح إذا كان معهنّ رجل..»^(٤٩)، ولا يفوتنا ذكر أن هذا الحمل قد جاء في شرح الإرشاد^(٥٠)، وغاية المراد^(٥١).

٢ - حمل روايات القبول على صورة كون الزوجة هي المدّعية للنكاح، حيث لازمها

النفقة والمهر، فترجع الدعوى إلى الأموال، وهي من دعاوى التي تقبل فيها شهادة النساء،

أما الروايتان الدالتان على عدم قبول شهادتهن فتحمل على غير ذلك. وقد جاء هذا الجمع أيضاً في غاية المراد، وفي شرح الإرشاد للمحقق الأردبيلي.

وبالتأمل في هذين الجمعين يتضح أن الجمع الأول كان منطلقاً من وجود شاهد في الروايات، وهو على رغم كونه جمعاً عرفياً ودلالياً، إلا أنه لا توجد من بين هذه الروايات رواية معتبرة تصلح لتأييده سوى خبر الحلبي الصحيح السند، وهو معارض في صدره وذيله لصحيح داوود بن الحصين، ذلك أن داوود سأل الإمام في صدر الرواية: سألته عن شهادة النساء في النكاح بلا رجل معهنّ إذا كانت المرأة منكراً؟ فقال: «لا بأس به»، وقد ذكر الإمام الصادق في ذيل هذه الرواية: «وكان أمير المؤمنين عليه السلام يجيز شهادة المرأتين في النكاح عند الإنكار»^(٥٢).

وبناء عليه، فلا يمكن لصحيح الحلبي - نظراً لهذا التعارض - أن يكون شاهداً مؤيداً للقول بقبول شهادة النساء منضمات إلى الرجال في النكاح، فمع الالتفات إلى هذا التعارض بين هاتين الروايتين الصحيحتين، ومع القول بتساويهما في جميع الجهات، نختار صحيح داوود بن الحصين وهو دالّ على قبول شهادتهنّ في النكاح بشكل مطلق منفردات ومنضمات إلى الرجال، ونعمل بهذه الرواية، ذلك أن الحكم في الخبرين المتعارضين المتكافئين هو التخيير، وحتى لو قلنا بعدم تساوي الروايتين، فإنّ الترجيح يكون لصالح خبر داوود، ذلك أن الحكم الوارد فيه سهل يسير، وهو كذلك مطابق للاعتبار العقلاني وبناء العقلاء.

وقد يشكل على الأخذ برواية داوود بأنها مقيدة في صدرها وذيلها بحالة إنكار الزوجة، فلا تفيد القبول المطلق، وعليه فلا يمكنها معارضة صحيحة الحلبي الدالة على قبول شهادة النساء المنضمات إلى الرجال في تمام الموارد، سواء كانت المرأة هي المنكرة أم لم تكن، إلا أن هذا الإشكال غير وارد؛ ذلك أن ذكر قيد الإنكار في صدر الصحيحة إنما جاء لبيان أن السائل أراد أن يفهم أن سؤاله عن مقام الاختلاف والدعوى والإنكار، لا في مقام الثبوت.

وخلاصة القول: إن الجمع بين الروايات الدالة على جواز شهادة النساء بشكل

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة/ القسم الثالث

مطلق وبين خبر السكوني الدال على عدم الجواز بشكل مطلق عبر القول بجواز الشهادة في صورة انضمامها إلى شهادة الرجال لا غير، جمع تبرعي غير تام؛ إذ ليس هناك أيّ شاهد أو خبر معتبر دال على التفصيل وعلى تقييد كلا الإطلاقين إلا صحيحة الحلبي التي تبثلي بالتعارض مع خبر داوود بن الحصين، وقد تقدم أن رواية داوود يؤخذ بها - عملياً - انطلاقاً من قاعدة التخيير أو حتى الترجيح، وتتحى جانباً صحيحة الحلبي، وعليه كيف يمكن لرواية متروكة عملياً بسبب التعارض أن تكون شاهداً على الجمع في مورد آخر؟!

ولا يفوتنا أن هناك روايات أخرى استشهد بها لصالح هذا الجمع، مثل رواية محمد بن الفضيل^(٥٢)، ورواية أبي بصير^(٥٣)، إلا أنها لضعفها السندي لا يمكنها أن تكون شاهداً على هذا الجمع، مضافاً إلى أن هذه الروايات أيضاً معارضة لصحيحة داوود بن الحصين وقد تقدم الترجيح لصالح خبر ابن الحصين.

ومما تقدم يظهر أن الجمع الثاني لا شاهد عليه أيضاً، وهو من أنواع الجمع التبرعي، ومما تقدم في جواب الإشكال على معارضة صحيح الحلبي لصحيح داوود يتبين أيضاً أن صحيح داوود بن الحصين^(٥٥) لا يصلح هو أيضاً شاهداً على هذا الجمع.

المبحث الخامس: شهادة المرأة في الرضاع

تعدّ مسألة الرضاع من المسائل الفقهية التي وقع خلاف في قبول شهادة المرأة فيها، ولا بد أن ننتبه إلى أن بحثنا في قبول الشهادة من حيث التحريم الناتج عن الرضاع.

نظرية قبول الشهادة في الرضاع، القائلون والأدلة

أ - القائلون بقبول شهادة النساء في الرضاع

الفقهاء القائلون بقبول شهادة النساء لوحدهنّ ودون انضمام أحد من الرجال إليهنّ في الرضاع، عبارة عن: الشيخ المفيد في كتاب المقنعة^(٥٦)، والشيخ الطوسي في شهادات المبسوط^(٥٧)، وسالار^(٥٨)، وابن حمزة^(٥٩). وظاهر كلام ابن الجنيد^(٦٠)، وابن أبي عقيل^(٦١)، دال أيضاً على قبول شهادتهن في الرضاع، وكذلك الحال مع المحقق الحلبي^(٦٢)، والعلامة

الحلي^(٦٣)، والشهيد الأول في الدروس^(٦٤)، واللمعة^(٦٥)، والشهيد الثاني في الروضة^(٦٦)، والمسالك^(٦٧)، حيث اختاروا هذا القول، بل تخطى السيد المرتضى في الناصريات^(٦٨) ذلك ليدعي الإجماع على هذا القول.

ب - أدلة نظرية الأخذ بشهادة النساء في الرضاع

١ - إن شهادة النساء في الرضاع مشمولة للعموم المستفاد من رواية عبد الكريم حيث يقول^(٦٩): «تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كنّ مستورات»^(٦٩).

٢ - إن الشهادة على الرضاع مشمولة لنصوص خاصة^(٧٠) دالة على جواز شهادة النساء في الأمور التي لا يستطيع الرجال النظر إليها، فحيث يحرم على الرجال النظر في الرضاع يلزم - غالباً - زوال حق المدعي إذا لم تقبل شهادة النساء، وهذا مخالف لروح باب القضاء وهدفه، وهو إحقاق الحق، وعليه فالرواية والدراية يستدعيان الأخذ بشهادة النساء في الرضاع.

٣ - مرسله ابن بكير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله^(٧١)، في امرأة أرضعت غلاماً وجارية، قال: «يعلم ذلك غيرها»؟ قال: لا، قال: فقال: «لا تصدق إن لم يكن غيرها»^(٧١).

وكيفية الاستدلال أنه يستفاد من مفهوم الشرط في جملة: «لا تصدق إن لم يكن غيرها» أنه إذا كان مع المرأة شخص آخر فإن شهادتها في هذه الحال تكون مقبولة، وكلمة «غير» أعم من الرجل والمرأة، بناءً عليه يستفاد من هذه الرواية أنه إذا كان هناك شاهدان من النساء في الرضاع فإنه تقبل شهادتهما.

٤ - الإجماع، حيث ادعى السيد المرتضى في الناصريات^(٧٢) الإجماع على قبول شهادة النساء في الرضاع.

نظرية عدم قبول الشهادة في الرضاع، القائلون والأدلة

أ - القائلون بنظرية عدم قبول شهادة النساء في الرضاع

والقائلون بهذه النظرية هم: الطوسي في كتاب الخلاف^(٧٣)، وفي كتاب الرضاع

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة/ القسم الثالث

من المبسوط^(٧٤)، وابن إدريس^(٧٥)، ويحيى بن سعيد الحلبي^(٧٦)، وبعض الفقهاء - مثل ابن إدريس^(٧٧)، والعلامة في التحرير^(٧٨)، والشهيد في المسالك^(٧٩) - نسبوا هذا القول إلى أكثر الفقهاء، رغم أن العلامة والشهيد الثاني من القائلين بقبول شهادة النساء في الرضاع، بل إن الشيخ الطوسي يدعي في (الخلافا) صريحاً لإجماع على هذا القول، فيقول: «ولا تقبل في الرضاع أصلاً»^(٨٠).

ب - أدلة القائلين بعدم قبول شهادة النساء في الرضاع

١ - أصل عدم حجية الظنون، فشهادة الشهود من الظنون والحجج الظنية وهي تحتاج إلى حجة تثبت حجيتها، كما يقول الطوسي في الخلاف: «الأصل أن الإرضاع وإثبات ذلك يحتاج إلى دليل، وليس في الشرع ما يدل على أن بشهادتهن يثبت ذلك»^(٨١). وعليه فأصالة عدم حجية الظنون في شهادة النساء في الرضاع هي الحاكمة، فتوجب عدم حجية شهادتهن فيه.

٢ - المرسله التي ذكرها الشيخ الطوسي في المبسوط حيث قال: «فقد روى أصحابنا أنه لا يقبل شهادتهن»^(٨٢).

٣ - الإجماع الذي ذكره الطوسي صريحاً في كتاب الخلاف^(٨٣).

ج - نقد أدلة عدم حجية شهادة النساء في الرضاع

١ - إشكال الاستدلال الأول: سوف نتعرض قريباً وبتفصيل لموثقة السكوني والإشكالات الواردة عليها.

٢ - إشكال الاستدلال الثاني: يمكن التمسك بالأصل عندما لا يكون هناك أدلة على خلافه، وقد بحثنا فيما سبق هذه الأدلة، وسوف نذكر في خاتمة البحث أيضاً أدلة أخرى، وعليه فلا وجه للاستناد إلى الأصل، وكما يقال: الأصل دليل حيث لا دليل.

٣ - إشكال الاستدلال الثالث: إن عدم قبول قول المرضعة في هذه المرسله إنما هو من باب أنها لوحدتها أو لأن شهادتها تبرعية أو لأنها مدعية، وفي الصورة الأولى لا تقبل شهادتها لأنها في معرض التهمة والاتهام، وأما في الصورة الثانية فلأنه لا بد أن يكون

الشاهد مغايراً لطريق الدعوى، والذي يؤيد احتمال كونها مدعية نهي الإمام الصادق بقوله: «لا تصدق»، وبناءً عليه، فوجود الغير لا تأثير له في قبول شهادة المرأة المرضعة؛ ذلك أن شهادة الغير لا تخرج المرضعة عن الأدعاء والتبرع، وفي النتيجة فما قيل من أن ظاهر المفهوم هو تصديق المرأة المرضعة إذا كان معها غيرها، مجرد ظهور تسامحي، ذلك أن المرضعة - سواء كانت مدعية أم متبرعة - لا تقبل شهادتها ولا تصدق، حتى لو كان معها غيرها، بل التصديق حينئذ يكون مربوطاً بغيرها، والمشهود به إنما يؤخذ به لأنه مما شهد به الآخر لا المرضعة؛ ولهذا قيل - من باب المسامحة -: إنه مع شهادة الغير تصدق شهادة المرضعة، فالتصديق في هذا المفهوم نظير الوصف بحال المتعلق، ومثل ما قيل: إن خبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعية حجة، فالحجة هنا - بحسب الحقيقة - من متفرعات القرينة القطعية وإنما تتسبب للخبر من باب المسامحة.

وخلاصة القول: إن الرواية غير دالة على تصديق المرضعة، ولا على الأخذ بشهادة

المرأة الواحدة إذا انضم إليها غيرها، فما ذكره بعضهم من أن (الغير) لا فرق فيه بين الرجل والمرأة، فشهادته توجب تصديق شهادة المرأة المرضعة، ومن ثم فتكون شهادة المرأة في الرضاع مقبولة... كله غير تام.

٤ - إشكال الاستدلال الرابع: لا وجود للمرسل التي نقلها الطوسي في أي من

الكتب الروائية، حتى الشيخ نفسه الذي نقلها في مباحث الشهادات من كتاب المبسوط^(٨٤)، لم يعمل بها هناك، بل أفتى - على خلافها - بقبول شهادة النساء في الرضاع.

٥ - إشكال الاستدلال الخامس: لا يمكن الاستدلال بالإجماع في مثل هذه

الموارد، وذلك:

أولاً: إن الكثير من الفقهاء قائلون بقبول شهادة النساء في الرضاع.

ثانياً: إن هذا الإجماع معارض بإجماع السيد المرتضى في كتاب الناصريات.

ثالثاً: إن الشيخ الطوسي الذي ادعى الإجماع في المبسوط والخلاف، خالفه هو نفسه

في كتاب الشهادات من المبسوط، وحكم بقبول شهادة النساء في الرضاع، ومع الأخذ بعين

الاعتبار أن كتاب المبسوط أُلّف بعد كتاب الخلاف، وأن بحث الشهادة فيه جاء بعد بحث

الرضاع، فإن الإجماع سيكون ركيكاً جداً هنا؛ ذلك أن مدعي الإجماع نفسه قد خالفه

صريحاً في آخر نظرياته؛ إذ النظرية النهائية للشيخ الطوسي كانت قبول الشهادة.

تحقيق واستنتاج

مع الالتفات لأدلة القائلين بقبول شهادة النساء في الرضاع، والإشكالات الواردة على أدلة القائلين بعدم قبولها، ومع الأخذ بالقاعدة المستفادة من بناء العقلاء. والقائمة على عدم التمييز بين الرجل والمرأة في الشهادة وأن الملاك في باب الشهادات هو عدالة الشاهد ورؤيته بعينه لما يشهد عليه. وهو البناء المؤيد بعموم رواية عبد الكريم، يمكن الخروج بالنتيجة التالية وهي: إن شهادة النساء في الرضاع مقبولة حتى لو لم ينضم إليهن الرجال، وليس في الأدلة دليل يمكنه أن يחדش في هذا الارتكاز العقلائي في باب الرضاع.

المبحث السادس: شهادة المرأة في إثبات القتل

ونبحث هنا في قبول شهادة المرأة في إثبات القتل الذي يوجب القصاص.

الآراء والنظريات

يوجد في مسألة شهادة المرأة بالقتل الموجب للقصاص ثلاثة آراء، وتجدر الإشارة إلى أن القائلين بقبول شهادتهن في القتل الموجب للقصاص أو القائلين بالتفصيل، لا يقبلون الشهادة المنفردة، بل يشترطون القبول بانضمام الرجال إليهن.

النظرية الأولى: عدم قبول شهادة النساء في القتل مطلقاً، أي إن شهادتهن لا توجب القصاص ولا الدية، سواء انضمت إليها شهادة الرجال أم لم تنضم، وسواء كانت منفردة أم مأخوذة شهادة الرجال معها. وهذا القول هو مختار فقهاء مثل الشيخ الطوسي في الخلاف^(٨٥)، وابن إدريس^(٨٦)، والمحقق الحلي في كتاب القصاص من الشرائع^(٨٧)، والعلامة في التحرير^(٨٨)، وفي قصاص القواعد^(٨٩)، وكذا قصاص الإرشاد^(٩٠).

النظرية الثانية: قبول شهادة النساء في القتل مطلقاً، وإيجابها القصاص، وقد اختار هذا القول فقهاء مثل: المحقق الحلي في كتاب الشهادات من الشرائع^(٩١)، والعلامة في كتاب القضاء (المقصد الخامس في الشهادات) في إرشاد الأذهان^(٩٢)، وكتاب القضاء

(المقصد التاسع في الشهادات) في القواعد^(٩٣)، وابن أبي عقيل^(٩٤)، وابن زهرة^(٩٥)، والمحقق الأردبيلي^(٩٦).

النظرية الثالثة: القول بالتفصيل بين القصاص فلا يثبت بشهادة النساء في القتل، وبين غيره حيث تثبت الدية، وهذا القول هو مختار الكثير من الأصحاب^(٩٧)، مثل الطوسي في النهاية^(٩٨)، وابن الجنييد^(٩٩)، وأبي الصلاح^(١٠٠)، وابن البراج^(١٠١)، وفخر المحققين^(١٠٢)، والعلامة في المختلف^(١٠٣).

وأخيراً نشير إلى أمر يستحق الذكر ولا يخلو من فائدة، وهو أنه نُسب في الكتب الفقهية القولُ بقبول شهادة النساء في القصاص مطلقاً إلى الشيخ الطوسي في المبسوط، ويبدو أن العلامة الحلّي في المختلف^(١٠٤) أوّل من ذكر هذه النسبة وتبعه بعض العلماء الذين جاؤوا بعده، مثل الشهيد الأول في غاية المراد^(١٠٥)، والفاضل النراقي في المستند^(١٠٦)، وكل من سعى لاستخراج مصدر هذا الأمر أرجع إلى كتاب المبسوط (٨: ١٧٢) مع أن الشيخ في هذا المصدر بعينه يصرّح بعدم قبول شهادة النساء في القتل الموجب للقصاص، وهذا نصّ عبارته: «أحدها لا يثبت إلا بشاهدين ذكّرين، وهو ما لم يكن مალّاً ولا المقصود منه المال ويطلع عليه الرجال... والجناية الموجبة للقتل... وقال بعضهم: يثبت جميع ذلك بشاهد وامرأتين، وهو الأقوى إلا القصاص».

وشبيه هذه العبارة جاء في المبسوط (٧: ٢٤٨) في فصل «في ذكر الشهادة على الجنائيات» حيث يصرّح هناك بعدم قبول شهادتهنّ في القتل الموجب للقصاص، ولا نعرف كيف وقع هذا الاشتباه في كتب الفقهاء؛ إلا إذا قلنا: لعلّ نظرية القبول المطلق موجودة في سطور هذا الكتاب إلا أننا لم نر شيئاً من هذا.

الأدلة، نقد وتعليق

أ - أدلة نظرية عدم حجية شهادة النساء في إثبات القتل

يستند القائلون بعدم حجية شهادة النساء في القتل الموجب للقصاص إلى دليلين:

الأول: القاعدة المشار إليها في كلمات الفقهاء والمستند إليها في موارد عديدة، وهي قاعدة عدم قبول شهادة النساء في غير الأمور المالية أو المقصود منها المال، مع إمكان

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة/ القسم الثالث

اطلاع الرجال عليها، وقد جاء هذا الاستدلال في كلام الشيخ الطوسي في الخلاف^(١٠٧)، والمبسوط^(١٠٨).

الثاني: الروايات التي ذكرها بتمامها الحر العاملي^(١٠٩) في باب مستقل، وهي عبارة

عن:

١ - خبر أبي بصير: قال: سألته عن شهادة النساء؟ فقال: «تجوز شهادة النساء وهدهنّ على ما لا يستطيع الرجال النظر إليه، وتجوز شهادة النساء في النكاح إذا كان معهنّ رجل، ولا تجوز في الطلاق، ولا في الدم...»^(١١٠).

٢ - خبر إبراهيم الحارقي عن الصادق^{عليه السلام}: «تجوز شهادتهنّ في النكاح، ولا تجوز في الطلاق ولا في الدم»^(١١١).

٣ - خبر محمد بن الفضيل في حديث طويل عن الرضا^{عليه السلام}: «.. ولا تجوز شهادتهنّ في الطلاق، ولا في الدم»^(١١٢).

٤ - خبر زرارة عن الصادق^{عليه السلام}: «قلت: تجوز شهادة النساء مع الرجال في الدم؟ قال: «لا»»^(١١٣).

٥ - خبر ربعي عن الإمام الصادق^{عليه السلام}: «لا تجوز شهادة النساء في القتل»^(١١٤).

٦ - خبر ابن مسلم، قال: «..ولا تجوز شهادة النساء في القتل»^(١١٥).

٧ - خبر غياث بن إبراهيم - مع تغيير طفيف - عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي^{عليه السلام}، قال: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا في القود»^(١١٦).

٨ - خبر موسى بن إسماعيل بن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن علي^{عليه السلام}: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا قود»^(١١٧).

وتؤيد هذه المجموعة من الروايات بروايتين أخريين هما:

أ - دلالة الحصر في موثقة السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي^{عليه السلام} أنه كان يقول: «شهادة النساء لا تجوز في طلاق... إلا في الديون، وما لا يستطيع الرجال النظر إليه»^(١١٨)؛ فهذه الرواية دالة - بمفهوم الحصر الذي فيها - على عدم قبول شهادة النساء فيما يستطيع الرجال النظر إليه، والقتل من هذه الأشياء.

ب - الروايات الدالة على عدم قبول شهادة النساء في الحدود، فهي تؤيد القائلين بعدم قبول شهادتهن في القتل، ذلك أنه يطلق الحد على القتل أيضاً، وقد أطلق، والشاهد على ذلك رواية جميل بن دراج ومحمد بن حمران: ... تجوز شهادة النساء في الحدود؟ فقال: «في القتل وحده...»^(١١٩).

ب - أدلة نظرية حجية شهادة النساء في القصاص

ويستند أنصار نظرية حجية شهادتهن هنا إلى عدة روايات هي:

١ - صحيحنا جميل بن دراج ومحمد بن حمران فيما سألاه للإمام الصادق عليه السلام:
أتجوز شهادة النساء في الحدود؟ فقال: «في القتل وحده، إن علياً عليه السلام كان يقول: لا يبطل دم امرء مسلم»^(١٢٠).

٢ - خبر أبي الصباح الكناني عن الصادق عليه السلام أنه قال: «قال علي عليه السلام: شهادة النساء تجوز في النكاح، ولا تجوز في الطلاق، وقال: إذا شهد ثلاثة رجال وامرأتان جاز في الرجم، وإذا كان رجلان وأربع نسوة لم يجز، وقال: تجوز شهادة النساء في الدم مع الرجال»^(١٢١).

٣ - مضمرة زيد الشحام: سألته عن شهادة النساء؟ قال: فقال: «لا تجوز شهادة النساء في الرجم إلا مع ثلاثة رجال وامرأتين، فإن كان رجلان وأربع نسوة فلا تجوز في الرجم»، قال: فقلت: أفتجوز شهادة النساء مع الرجال في الدم؟ قال: «نعم»^(١٢٢).

ج - أدلة نظرية التفصيل في الشهادة بين الدية والقصاص

سعى بعضهم - لحلّ التعارض الموجود بين الروايات - إلى التصرف في المراد في كل من الطائفتين، وقالوا: إن الروايات الدالة على نفوذ شهادة النساء في القتل تُحمل على إثبات الدية ولا يثبت القصاص بها، أما الروايات الدالة على عدم نفوذ شهادة النساء فتُحمل على القصاص، وتكون النتيجة عدم ثبوت القصاص في شهادة النساء بالقتل وثبوت الدية بها. وقد اعتبر أنصار هذا الجمع رواية غياث^(١٢٣)، وخبر موسى بن إسماعيل^(١٢٤) شاهدين عليه؛ ذلك أنه في هاتين الروايتين صرح بعدم نفوذ شهادتهن في

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة/ القسم الثالث

القود، وهو يعني القصاص، فعن علي بن أبي طالب قال: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا قود»^(١٢٥)، كما ورد القود في خبر موسى بن إسماعيل.

وهذا الحمل يشبه الفتوى الواردة في حدّ الزنا والتي قال بها بعضهم، حيث ذهبوا إلى أنه لو شهد رجلان وأربعة نسوة على زنا المحصن فلا يجري الرجم، إلا أن حدّ الزاني أو الزانية يقام حينئذ.

ومن بين من تبنت هذا الجمع: الشيخ الطوسي في كتاب النهاية^(١٢٦)، لكن الحلّي صاحب الشرائع^(١٢٧) اعتبر هذا الجمع والقول بالتفصيل نادراً شاذاً، فيما نسبته الشهيد الثاني في مسالك الأفهام^(١٢٨) إلى جمع كثير من الأصحاب، أما صاحب الجواهر فاعتبر هذا التفصيل مخالفاً للقواعد، فقال: «وإن كنا لم نتحققه مع شدة مخالفته للقواعد»^(١٢٩)، لكنه رأى أن هذا الجمع بين الروايات أولى وأفضل من القول باختصاص الروايات التي تقبل بشهادتهنّ في القتل، بأنواع القتل الذي فيه الدية فيما تفسّر الروايات الراضية لشهادتهنّ بالقتل الموجب للقصاص^(١٣٠).

والذي يبدو أن السبب في مخالفة هذا الجمع للقواعد هو أنه إذا كانت شهادة النساء حجةً يثبت بها القتل العمدي، فلا فرق حينئذ بين القصاص والدية، بل يترتب الأثران معاً، ذلك أن ترتب بعض الأحكام فقط على موضوع ثبت بالحجة مخالفاً للقواعد والضوابط والفهم العرفي، حتى لو كان هذا التبويض في الحجية لا مانع فيه ثبوتاً وعقلاً من طرف الشارع والمقتنن، فبإمكان الشارع بإعمال التبديد أن يعتبر دليلاً ما حجةً في بعض الآثار دون بعضها الآخر، إلا أن هذا الإعمال للتبديد يحسب في نظر العرف والعقلاء غير صحيح بل شاذ، وكما قلنا مراراً فإن الشارع إذا أراد إعمال التبديد فهو بحاجة إلى نصوص كثيرة وأدلة محكمة صريحة في إفادة أن قصد الشارع إعمال هذا التبديد، الأمر المفقود في مسألتنا هنا.

جمع آخر بين الروايات، التفصيل بين الانفراد والانضمام

ذكر جماعة آخرون جمعاً آخر بين الروايات وقالوا: إن الروايات التي تفيد عدم

نفوذ شهادة النساء بجملة «لا تجوز» خاصة بصورة الانفراد دون انضمام شهادة الرجال إليهنّ، أما الروايات المجوّزة فتختص بحال الانضمام، وهذا معناه أنه لا تجوز شهادة النساء منفردة وتجاوز مجتمعة.

وعدم صحة هذا الجمع واضح بعد ملاحظة الروايات؛ ذلك أن نتيجته تخالف صراحة بعض الروايات، وعلى حدّ تعبير صاحب الجواهر^(١٣١): مخالفة لظاهر بعض أو أكثر الروايات؛ ففي بعض الروايات جاء التصريح في كلام السائل بأن شهادة النساء في القتل منضمة إلى الرجال، وذلك مثل خبر زرارة: سألت أبا جعفر^{عليه السلام}.. قلت: تجوز شهادة النساء مع الرجال في الدم؟ قال: «لا»^(١٣٢). وكذلك الحال في رواية محمد بن فضيل^(١٣٣) وخبر إبراهيم الحارثي^(١٣٤)، حيث تتحدّثان عن حدّ الرجم والزنا فتريان عدم حجية شهادة ثلاثة رجال مع امرأتين، كما تمّ في الرواية نفسها نفي شهادة النساء في القتل، وهو ما يدلّ على أن شهادتهنّ فيه غير نافذة حتى مع انضمام الرجال؛ ذلك أن وحدة السياق قرينة على أن القدر المتيقن من جملة: «لا تجوز» هو عدم الجواز حتى لو انضمت شهادتهنّ إلى شهادة الرجال.

التعارض بين الروايات، الحلول والمقترحات

مع الأخذ بعين الاعتبار عدم إمكان الجمع الدلالي والعرفي بين هاتين المجموعتين من الروايات، واستقرار التعارض وبقائه، قدّم الفقهاء - لحلّ مشكلة التعارض هنا - قولين مختلفين هما:

- ١ - القول بالتخيير بين المتعارضين، وانقسم أنصار هذا القول إلى فريقين: أ - ترجيح روايات عدم الحجية. ب - ترجيح روايات الحجية.
- ٢ - القول بالتساقط التام والرجوع إلى الأصول.

أ - نظرية التخيير

١ - ترجيح روايات عدم الحجية

رجّح بعضهم روايات عدم قبول شهادة النساء، واعتبروا أن من المرجحات كثرة

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة/ القسم الثالث

السند، فروايات عدم الحجية ثمانى، فيما روايات الحجية أربع أو ثلاث (إذا حسبنا صحيحة جميل وحرمان واحدة)، وعليه فالترجيح لصالح الأكثرية السندية، أي لروايات عدم الحجية.

٢ - ترجيح روايات الحجية

وفي مقابل الفريق الأول، ذهب جماعة إلى ترجيح روايات قبول شهادة النساء انطلاقاً من أمور ثلاثة:

- ١ - إن علة الحكم بقبول شهادتهن جاءت في صحيحة جميل وحرمان، وهي: «لا يبطل دم امرء مسلم»، وبيان العلة يعدّ بنفسه مرجحاً على الروايات التي لا ذكر فيها للعلة.
- ٢ - إن روايات الحجية مؤيدة بروايتين تقبلان - إلى حدّ ما - شهادة النساء في القتل، وهما:
 - أ - خبر عبد الله بن الحكم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة شهدت على رجل أنه دفع صبياً في بئر فمات، قال: «على الرجل ربع دية الصبي بشهادة المرأة»^(١٣٥).
 - ب - رواية محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في غلام شهدت عليه امرأة أنه دفع غلاماً في بئر فقتله، فأجاز شهادة المرأة بحساب شهادة المرأة»^(١٣٦).

وكيفية تأييد هاتين الروايتين هي أن الإمام حكم بربع الدية بشهادة امرأة واحدة، وهذا دليل على أنّ شهادة النساء في القتل مقبولة.

- ٣ - إن صحیحتي جميل ومحمد بن حرمان موافقتان لبناء العقلاء وللارتكازات العقلانية.

ب - نظرية التساقط

ذهب بعضهم إلى التساقط عند التعارض، وعدم ترجيح أيّ من الروايات على الأخرى، وإنما نستفيد حكم هذه المسألة من عموم الحصر في موثقة السكوني، إذ جاء فيها أنه قال عليه السلام: «شهادة النساء لا تجوز في طلاق ولا نكاح، ولا في حدود، إلا في الديون وما لا يستطيع الرجال النظر إليه»^(١٣٧).

فكلمة «إلا» من أدوات الحصر، ومعناها أن شهادة النساء مرفوضة في تمام الموارد إلا في حالتين وموردين، وأحد مصاديق هذا العموم وهو: عدم جواز شهادة النساء في تمام الموارد، هو شهادتهن في القتل، وهنا لا علاقة لنا بالمستثنى منه وهو «في طلاق ولا نكاح ولا في حدود»، وعليه لا يرد إشكال التعارض بين المستثنى منه وما دل من الروايات على قبول شهادة النساء في بعض الحدود، وإنما نعتمد على مفهوم الحصر ونستدل بالاستثناء، وهو يدل على حصر الجواز بهذين الموردين.

الإشكالات الواردة على نظرية التساقت

١ - إن القاعدة في الخبرين المتعارضين المتكافئين اللذين لا مزية لأحدهما على الآخر هي التخيير، لا التساقت، فالتساقت وإن كان قاعدةً عقلائيةً وعقليةً في المتعارضين، إلا أن التعارض بين خبرين متكافئين قامت الشهرة والسيرة الفقهية على التخيير فيهما^(١٢٨)، كما أشار إلى ذلك الشيخ الكليني في مقدمة الكافي: «فاعلم يا أخي أرشدك الله، أنه لا يسع أحداً تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه عن العلماء برأيه، إلا على ما أطلقه العالم بقوله عليه السلام: ... ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من رد علم ذلك كله إلى العالم عليه السلام، وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: «بأيما أخذتم من باب التسليم وسعكم»^(١٢٩).

٢ - إن الحصر هنا لا يفيد العموم من رأس حتى يقال: إنه يرجع بعد التساقت إلى العام فوقاني، وهو الحصر؛ ذلك أن الحصر في الاستثناء خصوصاً في الاستثناء المنقطع. إنما يعني أن الاستثناء دليل على العموم في المستثنى منه أي أنه لم يخرج أي فرد من أفراد المستثنى منه ولم يُستثن، بل كل الأفراد محكومون بحكم المستثنى منه، إلا مورد الاستثناء، وهذا يدل في الاستثناء المنقطع بدلالة أقوى وظهور أوضح، ذلك أن المستثنى يريد أن يقول: إنه لم يخرج أي فرد من أفراد عموم المستثنى منه بأي وجه من الوجوه، إلى حد أنه لو تقرر وجود استثناء فإنه لا بد أن يكون استثناءً لغير أفراد المستثنى منه.

وبناءً عليه، فلا يدل الاستثناء في رواية السكوني على مزيد من عمومية المستثنى منه (وهو الحدود، والنكاح، والطلاق)، فلا يشمل الموارد الخارجة عن الموارد المذكورة

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة/ القسم الثالث

في المستثنى منه، وهذا معناه أن حكم المستثنى منه - وهو عدم جواز شهادة النساء - لا يشمل غير موارد المستثنى منه، ومن جملة ذلك القتل.

إضافةً إلى ذلك، يعارض التعميم في الحدود - وهي جزء من المستثنى منه وحكمها عدم قبول شهادة النساء فيها - خبر جميل^(١٤٠) الذي يدل على أن شهادة النساء في القتل - وقد جعل فيه جزءاً من الحدود - مقبولة، حيث قال: أتجوز شهادة النساء في الحدود؟ فقال: «في القتل وحده...»، وعليه فلا يمكن الأخذ بعموم خبر السكوني والاستدلال به.

تحقيق واستنتاج

مع الأخذ بعين الاعتبار أن القاعدة في الخبرين المتعارضين المتساويين من تمام الجهات، عملاً بسيرة الأصحاب وفتوى المشهور، هي التخيير، نعمل في الأخبار المتعارضة في باب شهادة النساء في القتل، بما دلّ على قبول شهادتهنّ، وحيث إنه لا مفرّ من ترجيح إحدى الطائفتين على الأخرى، فإننا نرجّح روايات الطائفة الثانية، والتي تدلّ على قبول شهادة النساء في القتل الموجب للقصاص؛ وذلك لوجوه نجده معها غير خال من القوة، وهذه الوجوه هي:

وجوه ترجيح أخبار حجية شهادة المرأة في القتل

١ - توجد في روايات الطائفة الثانية صحيحة جميل بن دراج ورواية محمد بن حمران، والأخيرة مثل الرواية الصحيحة لها اعتبار وقيمة؛ ذلك أن محمد بن حمران إما محمد بن حمران النهدي وهو شخص موثوق مطمئن له، أو هو محمد بن حمران بن أعين الذي اعتبره صاحب جامع الرواة^(١٤١) متحداً مع سابقه، وحتى لو لم يكونا شخصاً واحداً، بل اعتبرنا محمد بن حمران هنا هو محمد بن حمران بن أعين الشعباني الذي لم يرد فيه توثيق، إلا أن وجود مدائح له من نوع أنه من المشايخ ونقل أصحاب الإجماع لرواياته... كلّه دال على وثاقته وحجية رواياته. وعلى هذا الأساس تكون رواياته حسنة^(١٤٢)، حتى لو جرى التعبير عادةً عن رواياته بالصحيحة^(١٤٣).

أما في روايات الطائفة الأولى، فيمكن القول بوجود روايتين صحيحتين؛ ذلك أن

احتمال أن «ربعي» قام بتقطيع خبر ابن مسلم على أساس اعتماده عليه، وحذف الواسطة - وهي محمد بن مسلم - ثم فصل جملة: «لا تجوز شهادة النساء في القتل»^(١٤٤) ليضعها منفصلة في مكان آخر ويعنوان رواية مستقلة^(١٤٥).. هذا الاحتمال قوي وقابل للاهتمام به؛ ذلك أنه من البعيد أن يسمع رباعي الرواية مرة عن الإمام الصادق وينقلها عنه، ثم يرويها مرة أخرى عن محمد بن مسلم ويسمعا منه، مع أن جمل الروایتين واحدة تقريباً، والمنقول عنه فيهما واحد، وهو الإمام الصادق.

٢ - إن روايات الطائفة الأولى (عدم الحجية) موافقة لأهل السنة؛ فيما روايات الحجية مخالفة لهم، ومن المرجحات المسلمة في باب التعارض بين الروايات الأخذ بما خالف القوم، وهذا الوجه عمدة وجوه تقدم روايات الحجية على روايات عدم الحجية.

المبحث السابع: القاعدة الكلية في عدم قبول شهادة النساء

ثمة أقسام من حقوق الله وحقوق الناس ذكرت في الفقه لا تقبل فيها إطلاقاً شهادة النساء، ويؤخذ فيها فقط بشهادة رجلين، وبعض هذه الموضوعات هو: الرجوع في الطلاق، العدة، الوكالة، الوصية، الجنابة الموجبة للقصاص، العتق، الولاء، التدبير، الجرح والتعديل، العفو في القصاص، الإسلام، النسب، الهلال^(١٤٦)، وموضوعات مثل: حدّ السرقة، وشرب الخمر، والارتداد، والقذف^(١٤٧).

ولابد من الالتفات إلى أن الفقهاء في موارد حقوق الناس طرحوا قاعدة عامة على الصيغة التالية: «كل ما ليس بمال ولم يقصد منه المال، لا يثبت إلا بشاهدين ذكرين عدلين». وقد اعتبروا أن شهادة النساء في تمام هذه المصاديق غير مقبولة، فيما أضاف فقهاء آخرون - مثل صاحب كشف اللثام - قيلاً آخر على هذه القاعدة حيث قالوا: «ما لا يثبت إلا بشاهدين ذكرين عدلين وهو ما يطلع عليه الرجال غالباً، وما لا يكون مالاً، ولا المقصود منه المال»^(١٤٨).

الآراء والنظريات في القاعدة العامة

استند الفقهاء بأجمعهم تقريباً لعدم قبول شهادة النساء في حقوق الناس إلى هذه القاعدة، إلى حدّ أن الشهيد الأول في الدروس^(١٤٩) نسبها إلى إجماع الأصحاب، إلا أن

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة/ القسم الثالث

المحقق الأردبيلي^(١٥٠)، والنراقي^(١٥١) لم يقبلوا هذا الإجماع، حتى أن الأول منهما ذهب إلى عدم وجود دليل على مثل هذه القاعدة أساساً، معتبراً أنه لا يوجد دليل على عدم قبول شهادة النساء في بعض هذه الأمور، مثل الوكالة، والنسب، والوصية، بل تقبل شهادتهن في هذه الموارد^(١٥٢).

ويقول صاحب الجواهر بعد نقل كلام الدروس وكشف اللثام: «ولكن لم أقف في النصوص على ما يفيد، بل فيها ما ينافية»^(١٥٣)؛ إذ قبلت شهادة النساء منضمات إلى الرجال في بعض الموارد التي هي من تطبيقات هذه القاعدة. وحتى أهل السنّة لم يذكروا دليلاً على هذه القاعدة، بل اعتبروا الحكم شبيهاً بالحدود والقصاص اللذين لا تقبل فيهما شهادة المرأة، قال في المغني والشرح الكبير: «لنا أنه ليس بمال ولا المقصود منه المال، ويطلع عليه الرجال، فلم يكن للنساء في شهادته مدخل، كالحدود والقصاص»^(١٥٤).

أدلة القائلين بالقاعدة، دراسة نقدية أ - أدلة القاعدة

نستتج من التأمل في كلمات الفقهاء أنهم وإن اعتبروا هذه القاعدة ضابطة كلية في عدم قبول شهادة النساء، إلا أنهم أشكلوا عليها سواء على مستوى الصغرى أم على مستوى الكبرى، إذ هناك الكثير من الموارد التي ذكروها بوصفها مصداقاً لهذه القاعدة، إما قاموا بإرجاعها إلى دعوى مالية أو أنه قامت عليها بالخصوص روايات دالة على قبول شهادة النساء مع الرجال فيها، ولم يقرّ أيّ من الذين نقلوا هذه القاعدة بوجود مستند لها من كتاب أو سنّة، بل إنّ بعضهم مثل صاحب الجواهر - كما تقدم - صرّحوا بوجود ما يخالفها في النصوص^(١٥٥)، أما صاحب المستند الذي أقرّ بعدم وجود نص في مورد هذه القاعدة فقد حاول ذكر دليل آخر لها، سنشير إليه في بيان الأدلة.

١ - رواية السكوني: عن جعفر، عن أبيه، عن علي بن الحسين، أنه كان يقول: «شهادة

النساء لا تجوز في طلاق، ولا نكاح، ولا في حدود، إلا في الديون وما لا يستطيع الرجال النظر إليه»^(١٥٦).

وقد ذكر صاحب مستند الشيعة بياناً مفصلاً للاستدلال بهذه الرواية، على أساس أن الحصر فيها - وهو أحد معاني «إلا» - يدل على أن خلاف حكم المستثنى منه منحصر في المستثنى، وأنه من أفراد المستثنى منه، ذلك أن الاستثناء من الإيجاب سلب، ومن السلب إيجاب، وعليه يغدو معنى الرواية على الشكل التالي: إن شهادة النساء في الطلاق والنكاح والحدود غير نافذة إلا - فقط و فقط - في الديون، وما لا يتمكن الرجال من النظر إليه.

ويواصل النراقي بيانه بأنه يمكننا من الحصر الموجود في الرواية الخروج بقاعدة عامة، فيكون هذا الحصر دليلاً على عدم حجية شهادة النساء وكذلك دليلاً على تأسيس القاعدة، على أساس أن كل موضوع لا يصدق عليه عرفاً ولغةً أنه من الدين فشهادة النساء لا تكون نافذة فيه. «بل يمكن إثبات أصل القاعدة به أيضاً؛ لعدم كون كل ما كان مصداقاً لها ديناً لغةً ولا عرفاً، فعدم القبول فيما يندرج تحتها هو الصحيح»^(١٥٧).

٢ - الإجماع: والذي يظهر أن ادعاء الإجماع هنا جاء فقط من الشهيد في الدروس^(١٥٨).

ب - نقد أدلة القاعدة

كما تقدم، فالدليل على القاعدة هو الحصر المستفاد من رواية السكوني، والذي اعتمد عليه النراقي في المستند، وهو استدلال يمكن مناقشته من جهتي: السند والدلالة معاً.

١ - وقفة مع خبر السكوني

١ - ١ - دراسة في سند الرواية

يوجد في سند هذه الرواية بنان بن محمد بن عيسى الأشعري القمي غير الموثق، مع أنهم قالوا في حقه: «إنه شيخ الإجازة»^(١٥٩)، أو تحدثوا عن كثرة رواياته، كما أن مجموعة من الرواة قد رووا عنه، وهذه جميعها ليست من أدلة الوثاقة، والعجيب أن

بعضهم ذكر في اعتبار الرجل أن بنان هو أخو أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري الذي خرج حايه القدمين ليستقبل البرقي الذي كان بنفسه أخرجه من المدينة. ومن الواضح أن مثل هذه الأمور لا توجب التوثيق.

٢ - ١ - دراسة في متن الرواية ودلالاتها

ذكر صاحب المستد أن الحصر الموجود في الرواية يفيد أن الحكم المخالف للمستثى منه منحصر في المستثى، لا غير إطلاقاً، وفي جوابه نقول:

أولاً: إذا أريد أن يدلّ الحصر على هذا المطلب ويكون مؤكداً في الحصر، فلا بد أن يكون المستثى منه عاماً ويكون الاستثناء منقطعاً، أما هنا فالاستثناء وإن كان منقطعاً إلا أن المستثى منه ليس بعام؛ إذ لم تذكر فيه سوى بعض الموضوعات مثل النكاح والطلاق والحدود، وظاهر بيان المثال في الموضوعية لا العمومية.

ثانياً: يعارض الحكم بعدم الجواز في المستثى منه هنا روايات أخرى حكمت بجواز شهادة النساء في موارد مذكورة ضمن المستثى منه، تماماً كما بينا في مبحثي: القتل الموجب للقصاص وكذا الطلاق. وهما مما يشملهما المستثى منه. حيث ذكرنا كيفية حصول التعارض، والأمر الجدير ذكره هنا أن الشيخ الطوسي في التهذيب^(١٦٠) والاستبصار^(١٦١)، حمل هذه الرواية على التقية، فيما جعل خبر داوود بن الحصين^(١٦٢) شاهداً على هذه التقية، وعليه فرواية السكوني ليست حجة حتى نستند إلى مفهومها للخروج بما نحن فيه.

٢ - دراسة الإجماع

ناقش المحقق الأردبيلي^(١٦٣) في الإجماع المدعى في الدروس^(١٦٤)، كما قبل النراقي بعدم انعقاد الإجماع هنا^(١٦٥)، أما الشيخ الطوسي في الخلاف والذي يتسم منهجه فيه بادعاء الإجماع في أكثر المباحث، انطلاقاً من كون هذا الكتاب ألف في الفقه المقارن، وبهذا المقدار يطرح الإجماع في المذهب أو أن يقال: إن الإجماعات التي فيه إجماعات جدلية... إن الطوسي في الخلاف هنا لم يدع الإجماع، بل اكتفى بالقول: «دليلنا أن ما

اعتبرناه مجمع على ثبوت هذه الأحكام به، وما ادّعه ليس عليه دليل»^(١٦٦).

استنتاج وتحليل

مع الأخذ بعين الاعتبار ما أقرّ به الأصحاب من عدم وجود نصّ على هذه القاعدة، وانطلاقاً من عدم تمامية أدلتها، وأن أبرز دليل كان كلام الشيخ الطوسي في الخلاف حيث ذكر حجية شهادة الرجال نظراً لكونها القدر المتيقن من أدلة الشهادة، على أساس أنه لا خلاف في قبول شهادة النساء في دعاوى، أما في غيرها فمحلّ خلاف، ومع الأخذ بعين الاعتبار أصالة عدم الحجية، فيكون الأصل عدم حجية شهادة النساء في موارد الشك، وعليه فقبول شهادة النساء منفردات أو مع الرجال في مثل هذه الموارد حيث لا نصّ يدل على الخلاف، لا يخلو من قوّة لوجهين:

- ١ - بناء العقلاء على العمل بشهادة الشهود، وعدم وجود فرق بين الرجل والمرأة في أمور ليس الجنس مناطاً للحجية فيها.
- ٢ - إلغاء الخصوصية العرفية عن الرجال في أدلة الشهادات، إذ من المعلوم أن الذكورية لا مدخلية لها في الشهادة وإثبات الواقع والحق، وأنّ ما هو المناط في قبول الشهادة وحجيتها هو العدالة والوثاقة، وهما شرط في الرجل والمرأة معاً.

إشكال على بناء العقلاء في شهادة المرأة، ردّ وتفنيدي

قد يشكل على الاستدلال ببناء العقلاء هنا، من حيث إن الارتكازات العقلائية إنما تكون حجةً عندما لا يرد ردع من الشارع عنها بحيث يحرز عدم الردع، وفيما نحن فيه يمكن أن يكون الشارع قد ردع هنا، غايته لم يصلنا هذا الردع، وعليه فمع الشك في الرادعية أو مع عدم إحرازها لا يمكننا التمسك ببناء العقلاء. ويمكن القول في جواب هذا الإشكال: إن عدم الردع في أمثال هذه الموارد محرز، إذ هي من الارتكازات العقلائية المسلمة والواضحة، فالشارع أو المقتن لو أراد الردع عن مثل هذا النوع من البناءات العقلائية لزمه الردع عبر جملة نصوص كثيرة وواضحة، ولا نصوص في المقام.

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة/ القسم الثالث

وبيان ذلك أن كيفية الردع لا بد أن تكون - من حيث الوضوح والجلال والاستحكام - متناسبةً مع بناء العقلاء، مثل ردع الشارع عن القياس، وإلا حصل الاطمئنان العقلاني بعدم الردع، ذلك أن العقلاء لا يعتنون بمحض احتمال صدور الردع وعدم وصوله إلينا، وقد بيّنا أنه لا دليل على أصل هذه القاعدة، وعليه يغدو بناء العقلاء في هذه الموارد حجةً ودليلاً على قبول شهادة النساء، إلا في الموضوعات التي قام الدليل بالخصوص على عدم قبول شهادة النساء فيها.

الهوامش

- (١) المقنعة: ٧٢٧.
- (٢) الخلاف ٦: ٢٥٦، مسألة: ٤.
- (٣) المراسم: ٢٣٣.
- (٤) الوسيلة: ٢٢٢.
- (٥) السرائر ٢: ١٣٩.
- (٦) الجامع للشرائع: ٥٤٢.
- (٧) تحرير الأحكام الشرعية ٥: ٢٦٧.
- (٨) حكاة عن علي بن محمد (والد الصدوق) في المختلف ٨: ٤٨٠، مسألة: ٧٤.
- (٩) المقنع: ٤٠٢.
- (١٠) مجموعة فتاوى ابن الجنيد: ٣٢٧.
- (١١) المبسوط ٨: ١٧٢.
- (١٢) تهذيب الأحكام ٦: ٢٨٠.
- (١٣) الاستبصار ٣: ٢٥.
- (١٤) الكافي في الفقه: ٤٣٩.
- (١٥) غنية التروع: ٤٣٩.
- (١٦) شرائع الإسلام ٤: ١٢٥.
- (١٧) قواعد الأحكام ٣: ٤٩٩؛ وإرشاد الأذهان ٢: ١٥٩.
- (١٨) الإيضاح ٤: ٤٣٢.
- (١٩) الدروس ٢: ١٣٧.
- (٢٠) مسالك الأفهام ١٠: ٢٥٢.
- (٢١) غنية التروع: ٤٣٩.
- (٢٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٢، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٤٢.
- (٢٣) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٢٤.
- (٢٤) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٢، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٣٩.
- (٢٥) المصدر نفسه، ح ٤٢.
- (٢٦) تنقيح المقال ١: ١٨٤، رقم: ١٣٩٦.
- (٢٧) المصدر نفسه ١: ١٤١، رقم: ٨٦٤.

- (٢٨) تهذيب الأحكام ٦: ٢٨٠ - ٢٨١ .
- (٢٩) الاستبصار ٣: ٢٥ .
- (٣٠) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٣٥ .
- (٣١) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٢٥ .
- (٣٢) تهذيب الأحكام ٦: ٢٨٠، ذيل ح ٧٦٩ .
- (٣٣) الاستبصار ٣: ٢٥، ح ٧٩ .
- (٣٤) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥١، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٢٤ .
- (٣٥) المصدر نفسه، ح ٤ .
- (٣٦) المصدر نفسه: ٣٥٢، ح ٥ .
- (٣٧) المصدر نفسه، ح ٧ .
- (٣٨) المصدر نفسه: ٣٥٤، ح ١١ .
- (٣٩) المصدر نفسه: ٣٥٧، ح ٢٥ .
- (٤٠) المصدر نفسه: ٣٦٠، ح ٣٥ .
- (٤١) مستدرک الوسائل ١٧: ٤٢٦، كتاب الشهادات، باب ١٩، ح ٨ .
- (٤٢) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٢٥ .
- (٤٣) ابن زهرة الحلبي، غنية التروع: ٤٣٩ .
- (٤٤) الخلاف ٦: ٢٥٢، مسألة: ٤ .
- (٤٥) ابن قدامة، المغني ٧: ٣٣٩، و ١٢: ٨ .
- (٤٦) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٢، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٣٩ .
- (٤٧) المصدر نفسه: ٣٥٢، ح ٧ .
- (٤٨) المصدر نفسه: ٣٥١، ح ٢ .
- (٤٩) المصدر نفسه، ح ٤ .
- (٥٠) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٢٥ .
- (٥١) غاية المراد ٤: ١٢٨ .
- (٥٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٣٥ .
- (٥٣) المصدر نفسه: ٣٥٢، ح ٧ .
- (٥٤) المصدر نفسه: ٣٥١، ح ٤ .
- (٥٥) المصدر نفسه: ٣٦٠، ح ٣٥ .
- (٥٦) المقنعة: ٧٢٧ .

- (٥٧) المبسوط ٨: ١٧٢ .
- (٥٨) المراسم: ٢٣٣ .
- (٥٩) الوسيلة: ٢٢٢ .
- (٦٠) مجموعة فتاوى ابن الجنيد: ٣٢٨ .
- (٦١) حكاة عنه في مختلف الشيعة ٨: ٤٩١، مسألة: ٧٤ .
- (٦٢) شرائع الإسلام ٤: ١٢٦؛ والمختصر النافع: ٢٨٨ .
- (٦٣) مختلف الشيعة ٨: ٤٩١؛ مسألة: ٧٤؛ وقواعد الأحكام ٣: ٤٩٩؛ وتحرير الأحكام الشرعية ٤: ٢٦٨ .
- (٦٤) الدروس ٢: ١٣٨ .
- (٦٥) اللعة الدمشقية: ٨٦ .
- (٦٦) الروضة البهية ٢: ١٤٤ .
- (٦٧) مسالك الأفهام ١٤: ٢٥٨ .
- (٦٨) الناصريات (الجوامع الفقهية): ٢١٢، المسألة: ١٦٠ .
- (٦٩) وسائل الشيعة ٢٧، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٥، ٩، ٤٢ .
- (٧٠) المصدر نفسه، ح ٥، ٩، ١٠، ٤٢، ٥٠ .
- (٧١) المصدر نفسه ٢٠: ٤٠١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ١٢، ح ٣ .
- (٧٢) الناصريات (الجوامع الفقهية): ٢١٢، مسألة: ١٦٠ .
- (٧٣) الخلاف ٦: ٢٥٨، مسألة: ٩ .
- (٧٤) المبسوط ٥: ٣١١ .
- (٧٥) السرائر ٢: ١٣٧ .
- (٧٦) الجامع للشرائع: ٥٤٢ .
- (٧٧) السرائر ٢: ١١٥ .
- (٧٨) تحرير الأحكام الشرعية ٥: ٢٦٨ .
- (٧٩) مسالك الأفهام ١٤: ٢٥٩ .
- (٨٠) الخلاف ٦: ٢٥٨، كتاب الشهادات، مسألة: ٩ .
- (٨١) المصدر نفسه .
- (٨٢) المبسوط ٨: ١٧٥ .
- (٨٣) الخلاف ٦: ٢٥٨، مسألة: ٩ .
- (٨٤) المبسوط ٨: ١٧٥ .

- (٨٥) الخلاف ٦: ٢٥٢، مسألة: ٤.
- (٨٦) السرائر ٢: ١٣٨.
- (٨٧) شرائع الإسلام ٤: ٢٠٣.
- (٨٨) تحرير الأحكام الشرعية ٥: ٢٦٧.
- (٨٩) قواعد الأحكام ٣: ٦١٣.
- (٩٠) إرشاد الأذهان ٢: ٢١٥.
- (٩١) شرائع الإسلام ٤: ١٢٦.
- (٩٢) إرشاد الأذهان ٢: ١٥٩.
- (٩٣) قواعد الأحكام ٣: ٤٩٩.
- (٩٤) حكاة عنه في المختلف ٨: ٤٨٣، المسألة: ٧٤.
- (٩٥) غنية التروع: ٤٣٩.
- (٩٦) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٢٧.
- (٩٧) ورغم أن الحلي في الشرائع ٤: ٢٠٣، اعتبر هذا القول شاذاً، إلا أن الشهيد الأول في غاية المراد ٤: ١٣١، قال: إنه قولٌ كثير من الفقهاء.
- (٩٨) النهاية: ٣٣٣.
- (٩٩) مجموعة فتاوى ابن الجنيد: ٣٢٧.
- (١٠٠) الكافي في الفقه: ٤٣٦.
- (١٠١) المهذب ٢: ٥٥٨.
- (١٠٢) الإيضاح ٤: ٤٣٤.
- (١٠٣) مختلف الشيعة ٨: ٤٣٤، مسألة ٧٤.
- (١٠٤) المصدر نفسه: ٤٨٣، مسألة ٧٤.
- (١٠٥) غاية المراد ٤: ١٢٩.
- (١٠٦) مستند الشيعة ١٨: ٢٨٢.
- (١٠٧) الخلاف ٣: ٢٥٢، مسألة: ٤.
- (١٠٨) المبسوط ٨: ١٧٢.
- (١٠٩) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤.
- (١١٠) المصدر نفسه: ٣٥١، ح ٤.
- (١١١) المصدر نفسه: ٣٥٢، ح ٥.
- (١١٢) المصدر نفسه، ح ٧.

- (١١٣) المصدر نفسه: ٣٥٤، ح ١١.
- (١١٤) المصدر نفسه: ٣٥٨، ح ٢٧.
- (١١٥) المصدر نفسه، ح ٢٨.
- (١١٦) المصدر نفسه، ح ٢٩.
- (١١٧) المصدر نفسه: ٣٥٩، ح ٣٠.
- (١١٨) المصدر نفسه: ٣٦٣، ح ٤٢.
- (١١٩) المصدر نفسه: ٣٥٠، ح ١.
- (١٢٠) المصدر نفسه.
- (١٢١) المصدر نفسه: ٣٥٧، ح ٢٥.
- (١٢٢) المصدر نفسه: ٣٥٩، ح ٣٢.
- (١٢٣) المصدر نفسه: ٣٥٨، ح ٢٩.
- (١٢٤) المصدر نفسه: ٣٥٩، ح ٣٠.
- (١٢٥) المصدر نفسه.
- (١٢٦) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى: ٣٢٣.
- (١٢٧) شرائع الإسلام ٤: ٢٠٣.
- (١٢٨) مسالك الأفهام ١٤: ٢٥٥.
- (١٢٩) جواهر الكلام ٤١: ١٦٤.
- (١٣٠) المصدر نفسه.
- (١٣١) المصدر نفسه: ١٦٥.
- (١٣٢) وسائل الشريعة ٢٧: ٣٥٤، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ١١.
- (١٣٣) المصدر نفسه: ٣٥٢، ح ٧.
- (١٣٤) المصدر نفسه، ح ٥.
- (١٣٥) المصدر نفسه: ٣٥٩، ح ٣٣.
- (١٣٦) المصدر نفسه: ٣٥٧، ح ٢٦، ولا يوجد أثر لجملة: «بحساب شهادة المرأة» في هذه الرواية بحسب نقل الصدوق.
- (١٣٧) المصدر نفسه: ٣٦٢، ح ٤٢.
- (١٣٨) الأنصاري، فرائد الأصول ج ٢: المشهور - وهو الذي عليه جمهور المجتهدين - الأول (التخيير)؛ للأخبار المستفيضة، بل المتواترة الدالة عليه.
- (١٣٩) أصول الكافي ١: ٨، خطبة الكتاب.

- (١٤٠) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ١.
- (١٤١) جامع الرواة ٢: ١٠٥.
- (١٤٢) تنقيح المقال ٣: ١١، الرقم: ١٠٦٣١.
- (١٤٣) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٢٧.
- (١٤٤) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٨، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٢٧.
- (١٤٥) المصدر نفسه، ح ٢٨.
- (١٤٦) النراقي، مستند الشيعة ١٧: ٢٩١.
- (١٤٧) النجفي، جواهر الكلام ٤١: ١٥٨.
- (١٤٨) الفاضل الهندي، كشف اللثام ١٠: ٣٢٦.
- (١٤٩) الدروس الشرعية ٢: ١٣٧.
- (١٥٠) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٢٣.
- (١٥١) مستند الشيعة ١٧: ٢٩١.
- (١٥٢) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٢٣، ٤٢٤.
- (١٥٣) جواهر الكلام ٤١: ١٥٩.
- (١٥٤) المغني والشرح الكبير ١٢: ٨.
- (١٥٥) جواهر الكلام ٤١: ١٥٩.
- (١٥٦) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦١، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٤٢.
- (١٥٧) مستند الشيعة ١٨: ٢٩٢.
- (١٥٨) الدروس ٢: ١٣٧.
- (١٥٩) المامقاني، تنقيح المقال ٣: ١١، الرقم: ١٠٦٣١.
- (١٦٠) التهذيب ٦: ٢٨١.
- (١٦١) الاستبصار ٣: ٢٥.
- (١٦٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٢٥.
- (١٦٣) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٢٣.
- (١٦٤) الدروس الشرعية ٢: ١٣٧.
- (١٦٥) مستند الشيعة ١٨: ٢٩١.
- (١٦٦) الخلاف ٦: ٢٥٣، كتاب الشهادات، مسألة: ٤.

الاجتهاد الإسلامي بين الركود والانبعاث

قراءة في تجربة الشيخ الجناتي

أ. أبو القاسم آرزومندي (*)

ترجمة: عقيل البندر

لاشك أن الزمان والمكان والضروريات الملحة التي تدور في فضائهما من العناصر المهمة في تبلور الحكم الشرعي وصدوره، من هنا كان لبعض الفقهاء الماضين والمعاصرين اهتمام متأرجح بهذا الجانب، وبعد انتصار الثورة الإيرانية صار الموضوع الزمكاني الشغل الشاغل لكثير من الفقهاء، لاسيما الإمام الخميني؛ ليدخل هذا الاهتمام مجالات حيوية واسعة ومختلفة سواء على الصعيد الحكومي أم الاجتماعي حتى طال السلوك الشخصي للفرد، عندما شكل عنصر الزمان والمكان الأداة الفاعلة في الإفتاء، الأمر الذي يميّز بجلاء الفرق بين الاجتهاد الزمكاني الحراكي و الاجتهاد المغلق الراكد.

وقد يبدو الحديث عن الاجتهاد الزمكاني سهلاً يسيراً، بيد أن الالتزام به كطريقة خاصة لاستنباط الحكم الشرعي لا يخلو من صعوبة وتعقيد، إذا يلزم الفقيه العمل طبقاً لأصول الاستنباط في الفقه الشيعي، ومن جانب آخر عليه أن يفعل العنصر الزمكاني الذي له علاقة بالحكم المراد استنباطه، نائياً في الوقت نفسه عن كل صور التحجّر والانغلاق ليكون ما استنبطه جواباً وافياً للضرورة الملحة.

علاوة على ذلك، فإن تسليط الفقيه الضوء على الأبواب الفقهية المختلفة، الفهم العميق، الخبرة، الإحاطة بالجوانب النظرية والمعرفية لضرورات الزمان والمكان، ملاحظة

(*) باحث، من ايران.

● الاجتهاد الإسلامي بين الركود والانبعاث، قراءة في تجربة الشيخ الجناتي

ظروف المكلف، كل ذلك يمكن أن يسهم في إعادته على استخراج الحكم المناسب، وبالتالي يكون حكمه مواكباً لمقتضيات زمانه.

من هنا، جاءت هذه القراءة لكتاب «فقه وزمان» الذي يحتوي على مقالات الشيخ

محمد إبراهيم جناتي من أجل الوقوف على أمور:

أولاً: تعريف القراء بآراء هذا المؤلف الفقيه.

ثانياً: مساهمة عرض تفاصيل هذه المباحث في التأسيس لأرضية نقدية في الفقه.

هذا وقد دوّن هذا الكتاب بجهود المؤسسة الثقافية لإحياء الفكر الديني في مدينة

«قم»، ومن ثم طبعه عام ١٣٨٥ش/٢٠٠٦م.

تناول كتاب «فقه وزمان» - بعد عرض موجز لحياة المؤلف وسيرته العلمية - المباحث

الآتية: الاجتهاد المطلوب والهدف منه، البحث في الطريقة الأصولية الاحتياطية في مقام

بيان الحكم. البلوغ أمر طبيعي لا تعبدي، الأسس الاجتهادية لمكانة المرأة، والحجاب

على ضوء الأصول الفقهية، آراء المذاهب الإسلامية في مسألة الارتداد، رأي الفقه

الاجتهادي في ذبائح أهل الكتاب، نظرية الطهارة الذاتية للإنسان، وأخيراً بحث المؤلف

موضوع الموسيقى والغناء.

لماذا الاجتهاد وما هو الهدف من ورائه؟

أراد المؤلف من سرد هذا البحث إثبات أنه إذا لم يطرأ تغيير خارجي أو عضوي

داخلي على الموضوعات إثر تحول أزماتها، فلا يسري التغيير والتبدل إلى أحكامها، أما لو

طال الموضوعات تغيير جراً تغير أزماتها فإن ذلك - لا شك - سيؤثر في طبيعة الأحكام

وصدور الفتوى، ثم يبدأ المؤلف بنقد وتحليل آراء المدارس المذهبية والاجتهادية وعرض

الطريقة الاجتهادية الجديدة مقابل ذلك، ثم يتناول بعض النماذج والشواهد على تحوّل

الاجتهاد بسبب تغيير الزمان والمكان ورؤية العرف والظروف والملابسات الحياتية ويذهب

العلامة الجناتي إلى أن الاجتهاد ينقسم إلى أربعة أقسام:

١- الاجتهاد على ضوء الأدلة المعتمدة.

٢. الاجتهاد على ضوء الرأي والفكر الشخصي.

٣. الاجتهاد على ضوء القياس والاستحسان.

٤. الاجتهاد على ضوء المعايير الفكرية.

ومما يدل على اهتمام المؤلف بمسألة تأثير الاجتهاد وتعاطيه مع معطيات الأزمنة والظروف، تأكيداً على آراء علماء السنة والشيعية في هذه المسألة، وإليك مجموعة من الآراء التي أوردها:

قال الشهيد الأول: «يجوز تغيير الأحكام بتغيير العادات»^(١).

وقال العلامة الحلي: «الأحكام منوطة بالمصالح، والمصالح تتغير بتغير الأوقات وتختلف باختلاف المكلفين...»^(٢).

ويقول الإمام الخميني: «إن لعنصر الزمان والمكان أثر بالغ في تغيير الاجتهاد»^(٣).

ثم ذكر المؤلف تقسيماً آخر للاجتهاد، وهو التقسيم الذي تراه الإمامية، وهو على خمسة أنواع:

١- الاجتهاد النظري: وهو الاجتهاد الذي يسعى لاكتشاف القواعد والأسس

المعرفية والاعتقادية.

٢- الاجتهاد العملي: ومهمته النظر في مدى مطابقة العمل الذي قام به المكلف مع

الأمر المتوجه إليه، ففي الواقع ينصب هدف المجتهد في هذا النوع من الاجتهاد على معرفة تطبيق ما أتى به المكلف مع المأمور به، فما صدر عن المكلف هل كان متوافقاً مع ما صدر من الأمر بذلك التكليف أو لا؟

٣- الاجتهاد الأصولي: ويراد منه معرفة الدليل والحجة؛ ليكون هدف المجتهد

الوحيد هو الحصول على الحجة والبرهنة على الأحكام وتفسير الحوادث الواقعة والمعضلات المستحدثة الجديدة.

٤- الاجتهاد الفقهي: ويراد منه معرفة الحكم الشرعي عن طريق العناصر

الأساسية للاستنباط.

٥- الاجتهاد الفرعي التطبيقي: ويهدف هذا النوع من الاجتهاد إلى معرفة فروع

القواعد والأصول والمصاديق الكلية للأحكام، ويسعى إلى إرجاع الفروع على اختلافها وتفاوتها إلى قواعدها وأصولها، وتطبيق القوانين الكلية على مصاديقها الخارجية.

وينبغي الالتفات هنا إلى أمور:

أولاً: مع أن الاجتهاد الأصولي بكل ضوابطه وشروطه ينبوع المتدفق والسبيل المنشود للتعاطي مع قضايا الفقه، إلا أن حركة الاجتهاد الزمكاني ظلت مترهلة طوال العصور المنصرمة، ففي الوقف الذي كان فيه الاجتهاد المهمة الكبيرة التي نهض بها المتقدمون، وظل متكئاً على الأسس الفقهية وأدوات الاستنباط دون العمل على تطبيق القواعد الكلية على مصاديقها الخارجية، وربما لم يكن ينسجم مع الظاهر أيضاً، ثم أنهم لم يلتفتوا إلى تبديل المزايا العضوية والخارجية للموضوعات مع تبدل معطياتها الزمكانية؛ الذي يؤدي إلى تغيير وتبدل أحكامها، ومر زمن آخر اهتم الفقهاء فيه بالبعد النظري وهجروا البعد العملي والفتوى، وتلاه عصر التعمق في المسائل الفقهية والتتقيب عن مصادرها وجذورها المعرفية من أجل اكتشاف الملاكات الحقيقية للأحكام، ومعرفة خصوصيات الموضوعات عن طريق العقل، وكيف كان انطلاق الجهود المبذولة وراء الإحساس بالحاجة الماسة التي راحت تسري في الفضاء الفقهي آنذاك، وهو أمر طبيعي إلى حد ما، ولكن تعطيل الأجوبة المهمة على الضرورات والمشاكل المعقدة عن طريق الأصول والمصادر الإسلامية ليس صحيحاً في بعض الأحيان؛ لأن المشاكل التي طرأت على العالم الإسلامي لا يمكن فك عقدها بواسطة الاجتهاد الأصولي والتقليدي، وبالتالي ستبقى المعطيات الحياتية الجديدة دون حل أو جواب.

ثانياً: إن الاجتهاد الأصولي المتطور والأكثر حركية هو الاجتهاد؛ الذي يقوم على أساس الأصول الشرعية المعتبرة، ويعتمد على تغييرات الزمان والمكان، ويكون مستوفياً لطموحات الحكومة الإسلامية والركيزة الأساسية لنظريتها، إنه يجب بوضوح عن حاجات المجتمعات البشرية، وذلك لا يمكن أن يصدر إلا من الاجتهاد الفاعل المواكب لعصره، ولا ينطلق إلا من الفقيه المخالف لهواه والمجتهد المطلع على رهانات الزمان والمكان.

ثالثاً: يلزم الفقيه اليوم أكثر من أي وقت مضى؛ أن يلاحظ الظروف والملابسات الخارجية والوقائع التي تحصل في العالم، وطبيعة العلاقات الإنسانية المختلفة ومقارنة بعضها ببعض، ولا ينبغي الشك في طبيعة الاختلاف في نتيجة الجهد والاستتباط الذي ينعكس على اختلاف النظر والفتوى في المسائل الاجتهادية والنظرية. والذي يجب في الاجتهاد الحركي الذي يقوم على أساس الملاكات المعتبرة وملاحظة المعطيات الزمكانية؛ هو أن يقدم الفقيه رأيه على آراء وفتاوى الفقهاء الأعلام، وعليه فلا يجوز له الاعتماد على أي نوع من الاجتهاد؛ ولا يسوغ له عدم إتباع أي فهم جديد إذا اختلف مع آراء أولئك الفقهاء .

نقد منهج الاجتهاد الأصولي - الاحتياطي في بيان الحكم

ذهب من يرى هذه الطريقة من الاستتباط عند استحداث بعض الظروف والظواهر الحياتية إلى عدم إصدار أي فتوى إلا في المسائل الضرورية، وعندما يجيب عن المسائل المستحدثة إما أن يحتاط أو يتوقف، وربما كان هذا الأسلوب في التعامل مع القضايا الجديدة قبل قيام النظام الإسلامي، حيث لم يكن هناك اتصال مباشر مع المجتمع، أما بعد تشييد الحكومة الإسلامية؛ وبعد أن واجه المجتمع ملابسات ومسائل متعددة؛ بل أن الكثير من خصوصيات المواضيع والمسائل قد تغيرت، هل يمكن للمجتهد الإجابة عن هذه المشاكل العديدة وحلها عبر هذه الطريقة من الاستتباط؟!

الجواب: كلا؛ إذ لا يمكنه بهذه الطريقة وحدها إدارة وحل مشاكله، بل إن أسلوب الاحتياط هذا سيوقع المجتمع في معضلات أخرى، فلا لا دليل معتبر على مثل هذه الاحتياطات، ولا معنى لها في ظل قيام الدولة الإسلامية، بل هي خلاف الاحتياط. كما يجب بيان الأحكام الإلهية كما على أساس الأسس الاجتهادية المعتبرة والشرعية، والاستفادة من أدوات الاستتباط الأساسية، وليس على أساس الأحاديث الضعيفة والذوق والسليقة الشخصية وذلك:

أولاً: بما أن هناك أدلة قطعية في الفقه الإسلامي، فهذه الطريقة من الاستتباط (الاحتياط الأصولي) لا تتسجم معه.

ثانياً: بعد ملاحظة الآيات والأحاديث؛ وبعد الفحص في الجذور الأساسية لعملية الاستنباط، يظهر أن الشريعة الإسلامية تقوم على المرونة والسماحة والعفو، لاسيما في مراحل قوتها وعنفوانها، فالشدّة والصعوبة في مقام بيان الأحكام وإصدار الفتاوى لا تتلاءم مع روح الإسلام وحقيقته، خصوصاً إذا لم تقم على دليل شرعي معتبر، ولربما أدى ذلك إلى ردود فعل معاكسة تخرج الفرد عن دائرة الإسلام نفسه.

وهنا بعض الآيات الدالة على اليسر والمرونة في الشريعة الإسلامية: ١- ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥). ٢- ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلُقَ الْإِنْسَانِ صَوِيحًا﴾ (النساء: ٢٨). ٣- ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾ (المائدة: ٦).

ويستفاد كذلك من الروايات الشريفة وفي مناسبات عديدة:

١- قال النبي الأكرم ﷺ: «الدين يسر وأحب الدين عند الله الحنيفية السهلة»^(٤).

٢- وقال أيضاً: «بُعِثْتُ عَلَى الشَّرِيعَةِ السَّهْلَةِ السَّمْحَةِ»^(٥).

٣- وقال: «خذوا من العمل ما تطيقون به»^(٦).

نظريات جريئة للشيخ الجناتي، مظاهر من الفقه الحراكي

١- البلوغ أمر طبيعي لا تعبدي

يرى آية الله الجناتي عدم وجود سن معين لبلوغ الفتيات، ويعتبر العلامة الوحيدة للبلوغ هي العادة الشهرية، وبعد أن يرد على الطريقة الاحتياطية والإخبارية التي تعاطت مع هذه القضية، ذهب إلى أن تحديد البلوغ هنا بتسع سنوات سيضعف الإشكال، بل سيؤدي إلى العسر والحرَج غالباً، بيد أنه يشير إلى أمر هام، هو أن على الفقيه استنباط مثل هذه الأحكام من المصادر الفقهية الأساسية، وبيانها دون الخوف والخشية من الفقهاء. كما يصوره بعض قليلي الإطلاع والدراية - وعليه أن لا يخاف عند الإدلاء بنظره ورأيه حتى لو كان مخالفاً لرأي المتقدمين أو المتأخرين أو متأخري المتأخرين، وذلك:

أولاً: إن الاعتقاد بعدم جواز مخالفتهم في الرأي ينال في تشريع أصل الاجتهاد الذي أكّدت عليه الروايات الشريفة، قال الصادق ﷺ: «علينا بإلقاء الأصول وعليكم بالتفريع». ونحو ذلك ما قاله الرضا ﷺ: «علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا».

ثانياً: إن تبدل الزمان وتغير ظروفه وملابساته لا يؤثر في تحوّل وتغيّر التشريع، لأن الزمان وعاء للحكم وليس موضوعاً له. أجل تغيّر الزمان وتبدله إنما يكون له أثر في تغيير الموضوعات وخصوصياتها الداخلية والخارجية، وعندما يحصل التغيير في الموضوع سيكون في الواقع موضوعاً جديداً، وبالتالي فهو يستدعي حكماً جديداً أيضاً على ضوء الدليل الشرعي.

هذا، وقد بيّن المصنف المعنى للغوي للبلوغ وذكر علاماته من جهة نظر القرآن والأحاديث، حتى بلغت تسع علامات متفاوتة، حيث يعتقد أن اختلاف الروايات في تعيين سن البلوغ للفتيات راجع إلى اختلاف الظروف والبيئة والتضاريس الجغرافية و... فذهب إلى أن سن التاسعة الذي أشارت إليه بعض الروايات مختص بمن تقطن الأماكن الحارة دون غيرها، فإن ذكر هذا السن من باب ذكر المصداق لا الماهية.

كما بحث في الروايات التي تعرضت إلى التسع والعشر سنوات وإحدى عشرة واثنى عشرة وثلاث عشرة وأربع عشرة سنة، حتى توصل إلى أن المعيار الواقعي للبلوغ في الفتيات هو الحيض؛ وليس عمراً خاصاً، ليشرع بعد ذلك في بيان أوفى لرأيه وفتواه.

٢- المرأة في ضوء المبادئ والقواعد الاجتهادية

ذكر الشيخ الجناتي مجموعة من العوامل المختلفة أدت إلى حرمان المرأة مكانتها الطبيعية في المجتمع، ومنها: عدم الثقة بالنفس، والجهل والامية، فقداها الطريقة المناسبة للحياة، العصبية، حاكمية الرجل وسطوته، الفهم الخاطيء لبعض الآيات والروايات. حيث كان لبعض الأحاديث الضعيفة الأثر البالغ في حرمان المرأة حقوقها الاجتماعية، من هنا عكف المصنّف على نقد وتحليل هذه الروايات، وفي ختام هذا البحث أشار إلى ثلاث نقاط مهمّة:

الأولى: بما أن تماسك أي مجتمع وتلاحمه يعتمد بالدرجة الأولى على تماسك أسرته وتعاضد أفراد مجتمعه، فإن حضور المرأة في المجالات السياسية والاجتماعية، لاسيما في مجال التخطيط ورسم البرامج يمكن أن يساهم مساهمة فعالة في جمع الأسرة وعدم ضياعها.

● الاجتهاد الإسلامي بين الركود والانبعاث، قراءة في تجربة الشيخ الجناتي

الثانية: إن دعوتنا لحضور المرأة في المجالات الاجتهادية والعلمية والصحية المختلفة، يجب أن لا ينعكس على طهارة المرأة وأخلاقها. وأهم عامل في هذا المجال هو بث وإشاعة روح الثقافة الإسلامية.

الثالثة: بما أننا نعتقد أن المرأة كالرجل، يمكن أن يكون لها الأثر الفاعل في تحقيق الكثير من أهداف المجتمع وطموحاته، فقد يسأل سائل: هل تستطيع المرأة التصدي لمنصب رئاسة الجمهورية أو القضاء أو تكون مرجعاً للتقليد؟
جوابنا على ذلك: نعم يمكنها التصدي للمهام والمناصب المذكورة إذا توفرت فيها الشروط التالية: الكفاءة العلمية والتدبير وحسن الإدارة، يُذكر أن المؤلف قد شرح ذلك شرحاً مفصلاً في كتبه وآثاره الأخرى.

٣- الحجاب في الفقه الإسلامي

يرى مؤلف هذا الكتاب أن الحجاب في الاصطلاح الشرعي عبارة عن الوسيلة التي يستر الإنسان بها نفسه، أما حجاب المرأة، فلم نجد حكماً مستتباً من القواعد الفقهية للشرع الإسلامي المقدس يعين زياً ولباساً معيناً يلزم المرأة بارتدائه، بل غاية ما يراد للحجاب أن يكون ساتراً لها، فالمؤلف وإن أورد بعض ذلك في تحديد معنى الجلباب والخمار، إلا أنه لا يقف عند هذين السترين فقط بكونهما حجاباً للمرأة، هذا وقد أتمّ المصنف هذا البحث بمواضيع عديدة، كألوان الثياب، والأمور التي استثناها الشارع من وجوب الاستتار لدى النساء، وما يجب على المرأة من التزيّن.

٤- الارتداد وإنكار الضرورات الدينية

المرتد في الفقه: من يرجع عن الإسلام بعد الإقرار به والاعتراف بحقانيّته ثم ينتحل ديناً آخر، ومع كون الارتداد بهذا المعنى ذنباً كبيراً؛ لا يمكن غض الطرف عنه، إلا أن بعض الفقهاء اعتبر بعض الموارد الأخرى ارتداداً أيضاً، والتي من جملتها «إنكار ضرورة من ضروريات الدين».

يعتقد المؤلف أن الضرورة الدينية هي الأمر الذي يلازم أو يفضي إلى إنكار النبوة

والتوحيد، وفي ضوء هذا التعريف فمن ينكر إحدى ضروريات الدين؛ لكنه يعترف بربوبية الله تعالى ونبوة النبي ﷺ لا يعد مرتداً، كالذي ينكر الزكاة على اعتبار أن قضاء حوائج الفقراء أمر متعلق بالدولة، والضرائب نوع من الزكاة، أو من يعتقد بأن إقامة الحدود مختص بعصر النص والتشريع، مثل هذا الاعتقاد لا يؤدي بصاحبه إلى الارتداد.

تجدر الإشارة إلى أن اصطلاح «الضرورة الدينية» لم يرد ذكره في الآيات والروايات، بل جاء ذكره في كتب الفقهاء، لكنهم لم يذكروا لنا مرادهم من هذا الاصطلاح بشكل واضح وجلي. وقد أورد المؤلف مجموعة من المباحث هنا، منها: حكم المرتد في المذاهب الأربعة، شروط تحقيق الارتداد، الأفراد الذين هم بحكم المرتد، حكم المرأة المرتدة.

٥- حكم ذبائح أهل الكتاب

أقام القائلون بحلية ذبائح أهل الكتاب أدلة عديدة:

أولاً: عموم الآية الخامسة من سورة المائدة: ﴿وَلَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَكُمْ وَلَطَعَامُكُمْ حَلَلٌ لَهُمْ﴾، فقالوا: إن المقصود من الطعام الذبائح أو مطلق الأشياء المأكولة، وعندئذ يكون الطعام شاملاً للذبيحة أيضاً. دعموا حجتهم هذه بأثني عشرة آية تدل على أن لفظ الطعام يستعمل في مطلق الأكل، وقد أشكلوا على هذا الاستدلال بعدة إشكالات لكنهم أجابوا عنها.

ثانياً: دلالة بعض الروايات على حلية ذبائح أهل الكتاب.

ثالثاً: مقتضى أصالة الإباحة.

رابعاً: إن الإسلام لا يحرم شيئاً إلا على أساس المفسد والمضار الناتجة عنه، وعليه فإذا تمت ذباجة الحيوان على يد الكتابي وفق الأصول والضوابط الصحية، فلا ضرر ولا مفسدة هناك حتى يحرمه الشارع.

ولم يقبل الشيخ الجناتي هذا الدليل؛ لأنه لا يعتمد على الضوابط وأسس الفقه القطعية كالكتاب والسنة، بل يقوم على الظن والتخمين؛ كما هو الحال في القياس

● الاجتهاد الإسلامي بين الركود والانبعاث، قراءة في تجربة الشيخ الجناتي

والاستحسان، وهو أمر مرفوض، حيث إن إحراز الملاكات والعلل في مثل هذه الاستدلالات في الكثير من مواردنا صعب جداً، وربما يكون غير ممكن في بعضها. ومقابل ذلك، استدل القائلون بحرمة ذبائح أهل الكتاب بسبعة أدلة: ١- الإجماع ٢- الأخبار ٣- بعض الآيات. ٤- فقدان شروط استقبال القبلة. ٥- عدم قطع الأوداج الأربعة. ٦- سيرة المسلمين. ٧- أصالة عدم التذكية. ثم شرع المصنف بنقد هذه الأدلة وأبطالها الواحد تلو الآخر.

٦- نظرية الطهارة الذاتية للإنسان

ذكر المصنف في هذا المجال مجموعة الأدلة لكل من خالف أو وافق الطهارة الذاتية لأهل الكتاب، وقد رد المصنف على الإشكالات المطروحة على طهارتهم، ثم استقر على أن: «الأخبار الدالة على الطهارة الذاتية لأهل الكتاب أخبار معتبرة وصحيحة من جهة السند والدلالة»

وذهب أيضاً، عقيب بحث الطهارة الذاتية للمشركون وعبدة الأصنام و عرض أدلة الموافقين والمخالفين ضمن هذا السياق إلى أنه: «لا يوجد لدينا دليل معتبر على نجاسة كل الكفار في مصادر الاجتهاد والعناصر الخاصة بالاستتباط، أو في القواعد المعرفية للأحكام، وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ (التوبة: ٢٨) الذي ورد في الكافر والمشرك، فقد بينا في حينه أننا لا نحرز النجاسة الذاتية حتى في المشرك».

٧- الموسيقى والغناء

هذا هو البحث الأخير في كتاب «فقه وزمان»، وقد بدأه المؤلف بمقدمة عرض فيها الأسباب والعوامل التي أدت إلى غموض موضوع الغناء، ثم ذكر المواضيع التالية:

- ١- الموسيقى والغناء ظاهرتان إنسانيتان.
- ٢- متى وأين ظهرت الموسيقى؟
- ٣- من ابتكر الموسيقى ولماذا؟
- ٤- أول من قرأ الشعر بلحن موسيقي.

٥. الفرق بين الغناء والسمع.

٦. الفرق بين الغناء والموسيقى.

٧. عدم وجود لفظ الموسيقى في النصوص الشرعية سابقاً.

٨. خلو الغناء من الكلام وآلات الطرب أول ظهوره.

ثم يبدأ المؤلف في بحث وتحليل الموضوع الأساس، وكعادته بدأ بعرض أدلة القائلين بحرمة الغناء، والقائلين بحليته في نفسه، ثم أورد طرق معرفة الغناء المحرم والبحث في تعريف الغناء، وهي من المباحث التي أولاها المؤلف عناية خاصة، وبعد إيضاح هذه المعاني بحث موضوع العرف وما يفهمه من الغناء، حيث يعتقد «بعدم إمكان استخلاص معنى واحداً للغناء عن طريق العرف؛ لأن كل عرف له غناؤه الخاص، الأمر الذي يعني أنه أمر قابل للتغير مع تبدل الظروف الزمانية والجغرافية والثقافية والاجتماعية، وطبيعة أحوال الإنسان، وهذا الأمر هو سبب اختلاف الفقهاء في مفهوم الغناء ومعناه، وعليه لا يمكن تعريف الغناء تعريفاً جامعاً مانعاً.

الهوامش

- (١) القواعد والفوائد ١: ١٥٣.
- (٢) كشف المراد: ١٧٣.
- (٣) صحيفة النور ٢١: ٩٨.
- (٤) فتح الباري في شرح صحيح البخاري: ٤٥/٢، صحيح مسلم: ١٤١/٥.
- (٥) كتر العمال ١١/٤٤٥.
- (٦) فتح الباري في شرح صحيح البخاري: ٨٥/١١.

قسمة الاشتراك

مجلة الاجتهاد والتجديد

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
الهاتف: فاكس:	
مدة الاشتراك: ابتداءً من:	
المبلغ: عدد النسخ:	
نقداً إلى: شيك مصرفي:	
التاريخ: التوقيع:	

الاشتراك السنوي

لبنان: للأفراد ٢٠٠٠٠ ل.ل. للمؤسسات ٥٠٠٠٠ ل.ل. (خالصة أجور البريد)
سائر الدول: للأفراد ٥٠ دولاراً للمؤسسات ١٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ل.ل. < سوريا ١٢٥ ل.س < الأردن ٢/٥ دينار < الكويت ٢ دينار < العراق
٢٥٠٠ دينار < الإمارات العربية ٢٥ درهماً < البحرين ٢ دينار
< قطر ٢٠ ريالاً < السعودية ٢٠ ريالاً < عمان ٢ ريال < اليمن ٢٥٠ ريالاً
< مصر ١٠ جنيهات < السودان ١٠٠ دينار < الصومال ١٥٠ شلناً < ليبيا ٥ دنانير < الجزائر
٢٥ ديناراً < تونس ٢/٥ دينار < المغرب ٣٠ درهماً < موريتانيا ٤٥٠ أوقية < تركيا ١٥٠٠٠
ليرة < قبرص ٥ جنيهات < أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.

Al-Egtihad & Attagdeed

Autumn ٢٠٠٧ – ١٤٢٨, ١st Year, No. ٨

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Responsible Director:

Rabie Sowaidan

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

P.O.Box: ٢٥ \ ٢٢٧ Beirut – Lebanon

E-mail: info@nosos.net