

قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني

دراسة في ضوء النصّ الإسلاميّ والمسيحي

(الحقوق السياسيّة تطبيقاً)

قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني

دراسة في ضوء النصّ الإسلاميّ والمسيحيّ

(الحقوق السياسيّة تطبيقاً)

حيدر حبّ الله



بَحَائِرُ الْجَمُوعِ مَحْفُوظَةٌ

الطبعة الأولى
١٤٤١ هـ - ٢٠٢٠ م



دار روافد

للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان

ت: 71/868980

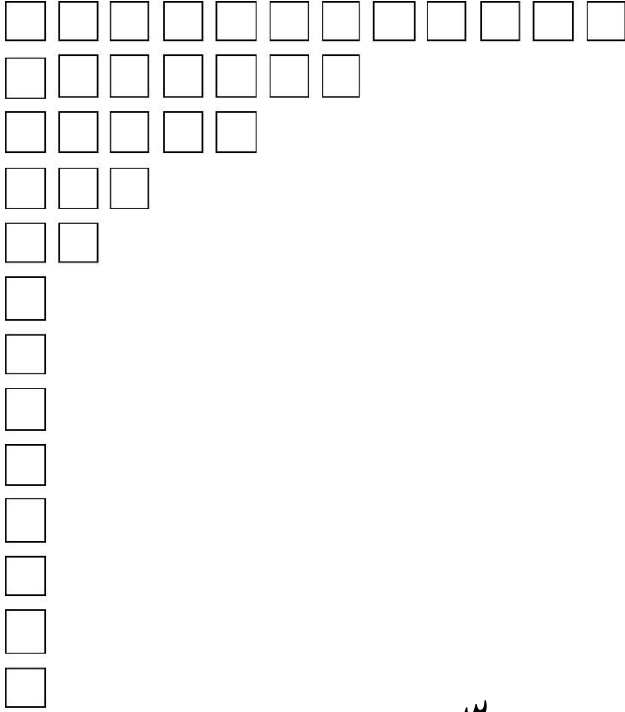
darrawaed@yahoo.com

تنفيذ طباعي دار المحجة البيضاء

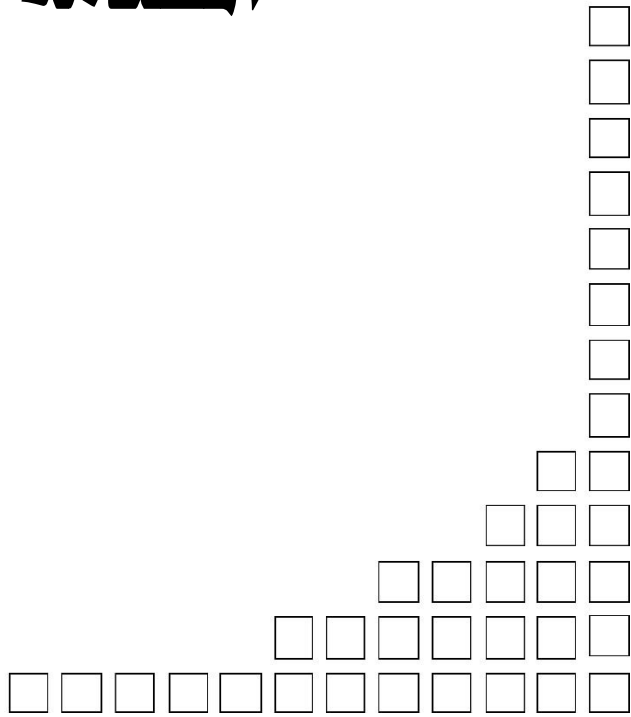


9 786144 802144

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



المقدمة



تمهيد

تعتبر مسألة العلاقة مع الآخر الديني - خاصة قضية الأقليات الدينية، ومعها الأقليات العرقية والقومية واللغوية و..^(١) - من القضايا البارزة لحقوق الإنسان في العصر الحديث، والسبب في ذلك يرجع لتاريخ طويل من التنكيل بالآخر الديني وسلبه الكثير من حقوقه، بل من أبسط حقوقه في العيش، وقد أدى هذا الظلم المتوارث على الآخر - خاصة الأقليات - في مختلف البلدان والجغرافيات إلى حركة حقوقية عالمية، انبثقت من التفكير الإنساني، بهدف حماية هذه الأقليات ومنحها الطمأنينة في الوجود والكيان.

لقد انتبه الإنسان بعد زمن طويل إلى أن ثنائية الأقلية والأكثرية هي في حد ذاتها من الثنائيات التي تستدعي وقوع الحيف والظلم؛ لأن عنصر فائض القوة الكامن في الأكثرية يطغى بها نحو العدوان على الآخرين من موقع الضعف الكامن فيهم، بل إن بعض الأكثريات كانت تنطلق في قمع الأقليات من قناعات بالتفوق العرقي أو الديني أو بأن الآخر يمثل شراً مطلقاً.

إن الثنائية هذه فرضت نهجاً من المواجهة بين الأقليات والأكثرية، وظل منطق المواجهة والتوجس قائماً من الأقليات في المجتمعات التي تحكمها الأكثرية، لكن العصر الحديث بدأ يدعو لمنطق المعاملة، أي للانتقال من فقه المواجهة إلى فقه المعاملة.

لكن الأكثرية لم تنطلق دوماً من منطق العدوان في التعامل مع الأقليات، بل كثيراً ما كان السبب شعوراً بالخوف من تلك الأقلية المنتمية إلى أكثرية ما في مكان آخر، بل كثيراً ما هدّدت

(١) الأقليات مصطلح له تعريفات متعددة في الفكر السياسي الحديث، أبرزها:

١ - التعريف في السياق العددي، فالأقلية هم الأقل عدداً في مجتمع ما يخضع لسلطة «دولة».

٢ - التعريف في سياق القوة، فالأقلية هي الجماعة مهضومة الحق أو المستضعفة والتي تتحكم بها جماعة أخرى تنهب حقوقها أو بعض حقوقها أو تتميز عنها في الحقوق، ضمن وضع سلطوي «دولة».

الأقلياتُ الدولةَ المركزيَّة عبر التفكير بالانفصال بما يوجب تفتت الدولة وانحيار المجتمع الكبير، وهذه الطريقة ونظراً لهيمنة التفكير الأيديولوجي والديني، بات الإحساس بأنَّ الأقلية هي خنجرٌ في الخاصرة الرخوة لمجتمع الأكثرية.. بات هذا الإحساس أكثر وضوحاً، ومن ثمَّ فرض ذلك سعيّاً من الأكثرية لحماية نفسها من الأقليات عبر وقف تمددها تارةً أو الاهتمام الأمني بوجودها أخرى وعبر وقف تأثيرها على هوية الأكثرية من جهة ثالثة، وبهذا ظهر منطق الأمن الاجتماعي والثقافي والديني؛ لأنَّ الأكثرية فهمت الأقليات على أنها تهديدٌ لهذه الأشكال الأمنية الثلاثة، وصارت القصة أكثر تعقيداً.

بل أكثر من ذلك، كان وجود الأقليات في بعض البلدان سبباً في فتح بلدان أخرى - تمثل هذه الأقليات أكثريةً فيها - حرباً بهدف حماية هذه الأقليات أو ضمِّها إلى مجتمعتها الأم، وعلى هذا الأساس كانت أحد مبررات الحرب العالمية الثانية محاولة الألمان الدفاع عن حقوق الأقليات الألمانية وضمِّها للوطن الأم، والتي باتت قاطنة في سائر البلدان الأوروبية خاصة بعد الحرب العالمية الأولى، فقد خسرت ألمانيا حوالي عشر أراضيها، وحوالي عشر سكَّانها، وتلاشت فكرة الوحدة بين ألمانيا والنمسا، والتي - أي النمسا - تضمَّ أكبر توأجد ألماني خارج ألمانيا، وصار حوالي مليوني ألماني ضمن حدود بولندا، وحوالي أربعة ملايين ضمن حدود تشيكوسلوفاكيا، ولهذا بدأت الحرب فعلياً بهجوم الألمان على بولندا بهدف ضمِّ الأقليات الألمانية للدولة الكبيرة، وبحجَّة أن بولندا هي التي بدأت الحرب.

ومن هذا النوع شعار «معاداة السامية» الذي يستخدم اليوم لتصفية حسابات مع دول وتيارات ومنظمات شعبية، ومع أفراد أيضاً، فيتحوَّل الدفاع عن هذه الأقلية السامية إلى حرب لمهاجمة الآخرين، وإن كان شعار معاداة السامية مرفوض مبدئياً؛ لأنَّ معادات الأعراق والقوميات أمر مرفوض.

وبهذا تحوَّلت الآخر/ الأقليات إلى قضية بالغة الخطورة الأمنية والقلق، وتسببت بأزمات في العلاقات بين الدول في العالم، وربما لهذا السبب أطلق بعضهم على القرن العشرين أنَّه قرن الأقليات، بل يتوقَّع بعضهم أن يستمرَّ هذا الوضع في القرن الحادي والعشرين ليكون قرن قيام الأقليات ونهوضها^(١)، الأمر الذي يترك تأثيراً كبيراً على السلام العالمي واستقرار الدول

(١) انظر: تقى دشتي، حقوق اقليةهاى قومي: ٢٠.

والشعوب.

إلا أنّ تحوّل العالم تدريجيّاً نحو الدولة المدنيّة، بعيداً عن الدول الأيديولوجيّة أو الدينيّة أو القوميّة أو العرقيّة، خفّف من مستوى الفوارق بين الأقلّيّة والأكثريّة؛ لأنّ عنوان الانتهابات متساوياً بالنسبة للجميع، فالانتماء لهذا الوطن أو ذاك لا فرق فيه بين هذه القوميّة أو تلك، وهذه الديانة أو تلك؛ لأنّ مفهوم الوطن الحديث تحرّر تماماً من هذه المقولات أو بدرجة كبيرة جداً.

مع ذلك، لا يمكن لأيّ مجتمع أن يخلو من ثنائية الأنا والآخر/الأقلّيّة والأكثريّة، ففي الحياة الديمقراطيّة نفسها تظهر الأقلّيّات التي تقف في خطّ المعارضة عند فشلها في الانتخابات، ومن ثمّ فهذا نوع آخر من الأقلّيّات يفرض نفسه على القانون وعلى الحياة العامّة، كما وفي كلّ مجتمع تقاليد وموروثاته وعاداته وقناعاته العامّة الغالبة، وبظهور أيّ فريق وسط دائرة من الحريّات، من المتوقّع مخالفة الأكثريّة له كونه يختلف عنها أو قد يتصادم مع بعض تطلّعاتها، وبهذا لم يتمّ الخلاص من ثنائية الأقلّيّة والأكثريّة، بل استمرّت بأشكالٍ أخرى، إضافة إلى أشكالها القديمة.

من هنا، حاول الإنسان الحديث التفكير بطريقة أعمق هذه المرّة لمعالجة هذه المشكلة، فارتأى أن يحقّق توازناً بين الأقلّيّة والأكثريّة، فعنصر القوّة الذي تملكه الأكثريّة من خلال غلبتها العددية ونحوها، يمكن أن نجعله موازياً لعنصر قوّة أخرى للأقلّيّات بمنحها المزيد من الحقوق، وفرض هذه الحقوق على الأغلبية قانونياً، وبهذا تتحوّل - من وجهة نظرهم - قضية المثلية الجنسيّة إلى مفهوم حقوقي إنساني يتمّ التركيز عليه لأجل الدفاع عن حقوق الأقلّيّات، ويتمّ تفسير هذا الحماس له في سياق إنساني.

وعلى أيّة حال، فعادةً ما تطالب الأقلّيّات (الآخر) بثلاثة أمور:

- ١ - حماية الوجود، بمعنى عدم تعرّضها للزوال بالإبادة أو القتل أو التهجير.
- ٢ - حماية الهويّة، من خلال حفظ هويّتها الدينيّة أو العرقيّة أو القوميّة أو الحزبيّة عبر تأمين كلّ المستلزمات التي تجعلها تبقى بما هي هويّة دينيّة أو قوميّة أو .. ومن ثمّ فالأجيال اللاحقة يمكنها الالتحاق بهذه الهويّة القائمة غير المندثرة ولا المنقرضة.
- ٣ - حماية المساواة، بمعنى عدم التمييز بين الأقلّيّة والأكثريّة في الحقوق والوظائف

والمناصب والسلطات والحريات والقوانين والواجبات، فليس هناك قوانين لصالح الأكثرية تُحرم منها الأقليات وبالعكس، إلا ضمن توافق ترضى به الأقلية نفسها. وهذا تظهر أشكال حماية المشاركة، أعني مشاركة الأقليات في الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية والثقافية والعلمية والاقتصادية، وغير ذلك.

هذا كله يؤكد لنا أن التعامل مع موضوع الأقليات - خاصة الدينية - يشكّل قضية بالغة الأهمية لاسيما في الدول التي تعيش فيها أقليات دينية متنوعة، فيما لا تشكل الأغلبية فيها أغلبية مطلقة ساحقة، فإنّ هذا النوع من البلدان من الممكن أن يتعرّض للكثير من المخاطر إذا لم تكن السياسة والرؤية الدينية والاستراتيجية كفيلة بنزع فتائل التوتر أو القلق.

هذه القضية الشائكة لا تقف متطلباتها عند حدود النشاط الأمني والسياسي، بل لها علاقة وطيدة بالعلاقات الاجتماعية بين الأقوام المختلفة وأبناء الديانات المختلفة في الوطن الواحد، ليكون لدينا ثلاثة أطراف: دولة - أكثرية مجتمعية - أقلية.. ويلعب دور الرؤية الدينية اللاهوتية والقانونية معاً الكثير من التأثير في التنبؤ بمستقبل الأوضاع في البلدان التي تواجه أقليات متنوعة، والسياسات الإعلامية والتربوية لها الكثير من التأثير، ففي فضاء عالمنا المعاصر تغدو الأقليات الدينية المسلمة في الغرب ذي الأكثرية المسيحية والعلمانية، خاضعة للكثير من الضغط الذي يمكن أن تعيشه فيما يسمّى بمناخ «الإسلاموفوبيا». إنّ التعامل مع هذه الأقليات بطريقة غير صحيحة يمكن أن يزيد الأمور توتراً وانفجاراً، بل قد يهدد في يومٍ ما استقرار البلدان الغربية نفسها.

وهكذا نجد كيف أنّ الرؤية الدينية المسيحية عبر التاريخ أرخت بظلالها على العلاقات المسيحية مع الأقليات اليهودية في المجتمعات المسيحية، ولاقى اليهود أشدّ أنواع القمع والتنكيل والإقصاء في أوروبا حتى لم يكن يُسمح لهم بالعيش وسط المدن والقرى، بل لهم نخباتهم الخاصة، حتى وصل الأمر إلى ما حلّ باليهود في الحرب العالمية الثانية، على خلاف المشهد في العالم الإسلامي مع اليهود تاريخياً، حيث كان فيه الكثير من التسامح والتعاون.

مسألة «الآخر/الأقليات» في التجربة الوضعية

يبدو من قراءة التاريخ أنّ عقدة الأقليات كانت في الغالب عقدة دينية، ولهذا كان التفكير

دائماً في التعامل مع هذه الأقليات الدينية، لكنّ الحرب العالميّة الأولى غيرت هذا الوضع تماماً، لأنّ مستوى «الخوف من» العنف القومي والعنصري واللغوي وغيره فيها وبعدها كان عالياً وفرض أنواعاً تتخطى مجرد قمع الأقليات والتعامل معها، بحيث شكّل نهضة معاكسة حقوقية في هذا الموضوع، بل يمكن أن نشهد مشكلة الأقليات السود في المجتمعات الغربية منذ تمدّد الاستعمار، وتأثير مزاجية الداروينية الاجتماعية مع النزعات العرقية والقومية المتطرفة.

إنّ ظهور الدول القوميّة منذ القرن الثامن عشر الميلادي سلّط الضوء أكثر على أنواع جديدة من الأقليات، غير الأقليات الدينية، بحيث بدأ تدريجياً بفرض التفكير في هذا النوع من الأقليات والتعامل معه، لكنّ تغيّرات العالم مع الحرب العالميّة الأولى جعل القضية أكثر سخونة، فانهيار الدول العظمى في تلك الحرب، مثل الامبراطورية العثمانيّة والألمانية وغيرها، أعاد تشكيل دول جديدة في أوروبا، وبهذا تغيّرت الخارطة السكانيّة تبعاً لتغيّر الدول، وحذراً من حمام الدم توجّه العالم للتفكير في حماية الأقليات عبر معاهدة فرساي (١٩١٩م) في الشمال الفرنسي، والعديد من المعاهدات والاتفاقيات الأخرى، وبهذا بدأنا نشهد نهضة جديدة في قضية حقوق الأقليات في العالم، إلى أن أدرجت عصبة الأمم قضية الأقليات على جدول أعمالها، الأمر الذي أسّس لمرحلة جديدة في هذا الموضوع.

وبعد انتهاء الحرب العالميّة الثانية التي كانت من أسبابها حماية الأقليات الألمانيّة عاد موضوع الأقليات للتداول بقوة من جديد، وقد تعزّز هذا الأمر بتفكك الاستعمار في العالم وظهور دول جديدة كثيرة تحكمها إثنيات وديانات ومذاهب ولغات مختلفة، وبهذا صار الموضوع أكثر جديةً، وقد طوت التجربة الإنسانيّة خلال الفترة الفاصلة بين الحرب العالميّة الثانية وإلى اليوم، عدّة خطوات مهمّة، أبرزها:

١ - في إعلان الأمم المتحدة عام ١٩٤٥م عقب انتهاء الحرب، لم تتمّ الإشارة الصريحة لقضية الأقليات، بل تمت الإشارة لاحترام الحريات وحقوق الإنسان، دون تمييز في الجنس والعرق واللغة والدين، وذلك في البند الثالث من المادة الأولى، والذي نصّ على «تحقيق التعاون الدولي على حلّ المسائل الدوليّة ذات الصبغة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإنسانيّة، وعلى تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسيّة للناس جميعاً، والتشجيع

على ذلك إطلاقاً بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين، ولا تفريق بين الرجال والنساء»^(١)، وكذلك في البند ج من المادة ٥٥، حيث يقول: «أن يشيع في العالم احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين، ولا تفريق بين الرجال والنساء، ومراعاة تلك الحقوق والحريات فعلاً»^(٢).

٢ - تأسيس اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات، وذلك عام ١٩٤٧م، من قبل الأمم المتحدة.

٣ - لم يتمّ الحديث صريحاً في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والصادر عام ١٩٤٨م، عن قضية الأقليات باستثناء ما ورد في المادة الثانية من الحديث عن الحقوق والمساواة، بصرف النظر عن اللغة والدين والعرق والعقائد السياسيّة، ونصّ المادة هو: «لكلّ إنسان حقّ التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان، دونما تمييز من أيّ نوع، ولا سيما التمييز بسبب العنصر، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي سياسياً وغير سياسي، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي، أو الثروة، أو المولد، أو أيّ وضع آخر. وفضلاً عن ذلك لا يجوز التمييز على أساس الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو الإقليم الذي ينتمي إليه الشخص، سواء أكان مستقلاً أو موضوعاً تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أم خاضعاً لأيّ قيد آخر على سيادته»^(٣).

٤ - تصويب القرار رقم ٢١٧، بتاريخ ١٠ - ١٢ - ١٩٤٨م، تحت عنوان مصير الأقليات، وقد أتى مكملاً للإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

٥ - في عام ١٩٦٥م، تمّ لغو كلّ أشكال التمييز العرقي، وتأسيس هيئة ناظرة في هذا الصدد، وقد صدر القرار رسمياً عام ١٩٦٩م.

(١) انظر الموقع الرسمي للأمم المتحدة: <http://www.un.org/ar/sections/un-charter/chapter-i/index.html>

(٢) انظر الموقع الرسمي للأمم المتحدة: <http://www.un.org/ar/sections/un-charter/chapter-ix/index.html>

(٣) انظر الموقع الرسمي للأمم المتحدة: <http://www.un.org/ar/universal-declaration-human-rights/index.html>

٦ - ما يعتبر من الخطوات المهمّة جداً في هذا المجال، وهو التوافق على العهد الدولي الخاصّ بالحقوق المدنية والسياسية عام ١٩٦٦م، والذي وقعت عليه أكثر من مائة وسبعين دولة، والذي تحدّث بشكل واضح وصريح عن التمييز وعن حماية الأقليات، مصرّحاً بالأقليات الدينية واللغوية والعرقية.

إعلان الأقليات عام ١٩٩٢م

٧ - ما يعتبر تنويجاً لمسيرة طويلة من الدفاع عن الأقليات في العالم، وهو ما صدر ضمن قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة، وذلك في ١٨ - ١٢ - ١٩٩٢م، والذي يعدّ آخر ما توصل إليه العقل الإنساني الوضعي في مجال أممي للتعامل مع الأقليات.

ويكفي مطالعة المادة الأولى من موادّ هذا الإعلان، والتي تنصّ: «على الدول أن تقوم، كلّ في إقليمها، بحماية وجود الأقليات وهويّتها القومية أو الإثنية، وهويتها الثقافية والدينية واللغوية، وبتهيئة الظروف الكفيلة بتعزيز هذه الهوية».

ولا بأس بنقل النصّ الكامل لإعلان الأقليات عام ١٩٩٢ نظراً لأهميّته^(١).

(١) النصّ الرسمي للإعلان، هو: «إنّ الجمعية العامّة، إذ تؤكّد من جديد أنّ أحد الأهداف الأساسيّة للأمم المتحدة، كما أعلنها الميثاق، هو تعزيز حقوق الإنسان والحريّات الأساسيّة والتشجيع على احترامها بالنسبة للجميع، دون تمييز بسبب العرق أو الجنس أو اللغة أو الدين، وإذ تعيد تأكيد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسيّة وبكرامة الإنسان وقيّمته، وبالحقوق المتساوية للرجال والنساء وللأمم كبيرها وصغيرها، وإذ ترغب في تعزيز أعمال المبادئ الواردة في الميثاق، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، واتفاقية منع جريمة إبادة الأجناس والمعاقبة عليها، والاتفاقية الدوليّة للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري، والعهد الدولي الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة، والعهد الدولي الخاصّ بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والإعلان المتعلّق بالقضاء على جميع أشكال التعصّب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد، واتفاقية حقوق الطفل، وكذلك الصكوك الدوليّة الأخرى ذات الصلة التي اعتمدت على الصعيد العالمي أو الإقليمي، وتلك المعقودة بين الأحاد من الدول الأعضاء في الأمم المتحدّة، وإذ تستلهم أحكام المادة ٢٧ من العهد الدولي الخاصّ بالحقوق المدنية والسياسيّة، المتعلّقة بحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات إثنية أو دينية أو لغويّة، وإذ ترى أنّ تعزيز وحماية حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغويّة يسهّان في

الاستقرار السياسي والاجتماعي للدول التي يعيشون فيها، وإذ تشدد على أن التعزيز والإعمال المستمرين لحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية، كجزء لا يتجزأ من تنمية المجتمع بأسره وداخل إطار ديمقراطي يستند إلى حكم القانون، من شأنها أن يسهما في تدعيم الصداقة والتعاون فيما بين الشعوب والدول، وإذ ترى أن للأمم المتحدة دوراً مهماً تؤديه في حماية الأقليات، وإذ تضع في اعتبارها العمل الذي تم إنجازه حتى الآن داخل منظومة الأمم المتحدة، خاصة من جانب لجنة حقوق الإنسان، واللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات، والهيئات المنشأة بموجب العهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان والصكوك الدولية الأخرى ذات الصلة المتعلقة بحقوق الإنسان، في تعزيز وحماية حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية، وإلى أقليات دينية ولغوية، وإذ تضع في اعتبارها العمل المهم الذي تؤديه المنظمات الحكومية الدولية والمنظمات غير الحكومية في حماية الأقليات وفي تعزيز وحماية حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية، وإذ تدرك ضرورة ضمان مزيد من الفعالية أيضاً في تنفيذ الصكوك الدولية لحقوق الإنسان، المتعلقة بحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية:

تصدر هذا الإعلان بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية أو لغوية.

المادة ١

- ١ - على الدول أن تقوم، كل في إقليمها، بحماية وجود الأقليات وهويتها القومية أو الإثنية، وهويتها الثقافية والدينية واللغوية، وبتهيئة الظروف الكفيلة بتعزيز هذه الهوية.
- ٢ - تعتمد الدول التدابير التشريعية والتدابير الأخرى الملائمة لتحقيق تلك الغايات.

المادة ٢

- ١ - يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية (المشار إليهم فيما يلي بالأشخاص المنتمين إلى أقليات) الحق في التمتع بثقافتهم الخاصة، وإعلان وممارسة دينهم الخاص، واستخدام لغتهم الخاصة، سرّاً وعلانية، وذلك بحرية ودون تدخل أو أي شكل من أشكال التمييز.
- ٢ - يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات الحق في المشاركة في الحياة الثقافية والدينية والاجتماعية والاقتصادية والعامة مشاركة فعلية.
- ٣ - يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات الحق في المشاركة الفعالة على الصعيد الوطني، وكذلك على الصعيد الإقليمي حيثما كان ذلك ملائماً، في القرارات الخاصة بالأقلية التي يتتبعونها إليها أو بالمناطق التي يعيشون فيها، على أن تكون هذه المشاركة بصورة لا تتعارض مع التشريع الوطني.
- ٤ - يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات الحق في إنشاء الرابطة الخاصة بهم والحفاظ على

استمرارها.

٥ - للأشخاص المنتمين إلى أقليات الحق في أن يقيموا ويحافظوا على استمرار اتصالات حرّة وسلمية مع سائر أفراد جماعتهم ومع الأشخاص المنتمين إلى أقليات أخرى، وكذلك اتصالات عبر الحدود مع مواطني الدول الأخرى الذين تربطهم بهم صلات قومية أو إثنية وصلات دينية أو لغوية، دون أيّ تمييز.

المادة ٣

١ - يجوز للأشخاص المنتمين إلى أقليات ممارسة حقوقهم، بما فيها تلك المبينة في هذا الإعلان، بصفة فردية كذلك بالاشتراك مع سائر أفراد جماعتهم، ودون أيّ تمييز.

٢ - لا يجوز أن ينتج عن ممارسة الحقوق المبينة في هذا الإعلان أو عدم ممارستها إلحاق أذى أضرار بالأشخاص المنتمين إلى أقليات.

المادة ٤

١ - على الدول أن تتخذ، حيثما دعت الحال، تدابير تضمن أن يتسنى للأشخاص المنتمين إلى أقليات ممارسة جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية الخاصة بهم ممارسة تامة وفعالة، دون أيّ تمييز وفي مساواة تامة أمام القانون.

٢ - على الدول اتخاذ تدابير لتهيئة الظروف المواتية لتمكين الأشخاص المنتمين إلى أقليات من التعبير عن خصائصهم ومن تطوير ثقافتهم ولغتهم ودينهم وتقاليدهم وعاداتهم، إلا في الحالات التي تكون فيها ممارسات معينة منتهكة للقانون الوطني ومخالفة للمعايير الدولية.

٣ - ينبغي للدول أن تتخذ تدابير ملائمة كي تضمن، حيثما أمكن ذلك، حصول الأشخاص المنتمين إلى أقليات على فرص كافية لتعلّم لغتهم الأم أو لتلقّي دروس بلغتهم الأم.

٤ - ينبغي للدول أن تتخذ، حيثما كان ذلك ملائماً، تدابير في حقل التعليم من أجل تشجيع المعرفة بتاريخ الأقليات الموجودة داخل أراضيها وبتقاليدها ولغتها وثقافتها. وينبغي أن تتاح للأشخاص المنتمين إلى أقليات فرص ملائمة للتعرف على المجتمع في مجموعه.

٥ - ينبغي للدول أن تنظر في اتخاذ التدابير الملائمة التي تكفل للأشخاص المنتمين إلى أقليات أن يشاركوا مشاركة كاملة في التقدّم الاقتصادي والتنمية في بلدهم.

المادة ٥

١ - تخطط السياسات والبرامج الوطنية وتنفذ مع إيلاء الاهتمام الواجب للمصالح المشروعة للأشخاص المنتمين إلى أقليات.

٢ - ينبغي تخطيط وتنفيذ برامج التعاون والمساعدة فيما بين الدول وتنفيذ مع إيلاء الاهتمام الواجب للمصالح المشروعة للأشخاص المنتمين إلى أقليات.

قضية الآخر الديني «الأقليات» وتجربة الأديان/المسيحية والإسلام..

كان ما تقدّم حديثاً عن تجربة الإنسان الوضعي في العصر الحديث، في تعامله مع قضية الأقليات انطلاقاً من التهديد الذي فرضته هذه القضية، خاصّة في أوروبا (الحرين العالميتين) وأميركا (حقوق السود) وغيرها.

لكنّ الأديان تملك تجربةً طويلة غارقة في القدم مع موضوع من هذا النوع؛ لأنّ العنصر الأكثر تأثيراً في تكوين الهوية في العصر ما قبل الحديث كان هو الدين، ومن الطبيعي أن تتشكّل هوية الأقليات والأكثرية على أساس الدين - إلى جانب غيره - بوصفه مؤثراً رئيساً. لكنّ موضوع الآخر - خاصّة الأقليات - في تناول الديني يختلف عنه في تناول الإنسان

المادة ٦

ينبغي للدول أن تتعاون في المسائل المتعلقة بالأشخاص المنتمين إلى أقليات. وذلك، في جملة أمور، بتبادل المعلومات والخبرات، من أجل تعزيز التفاهم والثقة المتبادلين.

المادة ٧

ينبغي للدول أن تتعاون من أجل تعزيز احترام الحقوق المبيّنة في هذا الإعلان.

المادة ٨

١ - ليس في هذا الإعلان ما يحول دون وفاء الدول بالتزاماتها الدوليّة فيما يتعلّق بالأشخاص المنتمين إلى أقليات. وعلى الدول بصفة خاصّة أن تفي بحسن نية بالالتزامات والتعهدات التي أخذتها على عاتقها بموجب المعاهدات والاتفاقات الدولية التي هي أطراف فيها.

٢ - لا تحلّ ممارسة الحقوق المبيّنة في هذا الإعلان بتمتع جميع الأشخاص بحقوق الإنسان والحريّات الأساسية المعترف بها عالمياً.

٣ - إنّ التدابير التي تتخذها الدول لضمان التمتع الفعلي بالحقوق المبيّنة في هذا الإعلان لا يجوز اعتبارها، من حيث الافتراض المبدئي، مخالفة لمبدأ المساواة الوارد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

٤ - لا يجوز بأيّ حال تفسير أيّ جزء من هذا الإعلان على أنّه يسمح بأيّ نشاط يتعارض مع مقاصد الأمم المتحدة ومبادئها، بما في ذلك المساواة في السيادة بين الدول، وسلامتها الإقليمية، واستقلالها السياسي.

المادة ٩

تساهم الوكالات المتخصّصة وسائر مؤسسات منظومة الأمم المتحدة، كلّ في مجال اختصاصه، في الأعمال الكاملة للحقوق والمبادئ المبيّنة في هذا الإعلان.

الحديث، فالإنسان الوضعي الحديث - لا أقل نظرياً - كان يتعامل مع طرف واحد يريد أن يحلّ له قضاياها، وهو الإنسان نفسه، بينما الفكر الديني لا يقرأ الأمور بهذه الطريقة. إنه يرى أنّ هناك الإنسان وفي الوقت عينه هناك الله سبحانه بما يمثله من حقيقة عليا، تلك الحقيقة التي تجلّت في الأديان والوحي، ومن ثمّ فالدين يراقب قضية الله كما يراقب قضية الإنسان، ولا يريد أن يلغي حقّ الإنسان وينحره في سبيل حقّ الله نظراً لما للإنسان في عين الله أيضاً من قيمة وكرامة، في الوقت عينه الذي لا يريد العكس.

وهذا يعني أنّ الفكر الوضعي الحديث ليس عنده وراء الإنسان شيء، فليس وراء عبّادان قرية، بينما الدين يجد أنّ وراء الإنسان حقيقة أعلى، وأنّ الإنسان يحصل على كماله بها، وأنّ خدمة الإنسان في مصيره ونجاته عبرها، بل الأنا الإنسانية الحقيقية في الدين لا تكون إلا بتلك الحقيقة، وإلا فهي أنا مزيفة وموهومة، قال سبحانه: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ يُحَادِّثُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ إِلَّا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾ (البقرة: ٨ - ١٢)، وقال تعالى: ﴿فَدَرَهُمْ فِي عَمْرَتِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ أَيْحَسِبُونَ أَنَّمَا نُنمُّدُهُمْ بِهِ مِنْ مَّالٍ وَبَيْنَ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَل لَّا يَشْعُرُونَ إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ أُولَٰئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ﴾ (المؤمنون: ٥٤ - ٦١)، فهذه النصوص ترشد إلى الأنا الزائفة والوهم الذي يعيشه البشر في تقويمهم لأوضاعهم، فيما يضيّعون الأنا الحقيقية التي لا تكون إلا بالله سبحانه.

لهذا يظهر الدين حريصاً على حقيقة خارج الإنسان، ومن ثمّ فحماية الآخر أو التعامل مع الأقليات ينبغي - في الدين - أن لا يكون على حساب سائر عناصر الصورة، وهو ضياع الحقيقة الدينية وتلاشي المناخ الإيماني، ومن هنا اعتبر الدين أنّ الجماعة المؤمنة هي بيئة حاضنة لقيامه الإيمان، وأنّ حماية هذه البيئة الحاضنة هو ضرورة كذلك، لذلك وجدنا حرصاً من الدين على هذه الجماعة وعلى الحقيقة بقدر حرصه على الإنسان.

ووفقاً لذلك يظهر تصنيف الدين للبشر، إلى مؤمنين وغير مؤمنين، وهو تصنيف لم تحتمل

العديد من الأديان أن تلغيه؛ لأنه يمثل جوهر قضيتها في الحياة، وهذا ما يفسر لنا أن بعض الأديان كالإسلام والمسيحية، لا تنظر إطلاقاً للتمييز في اللون والعشيرة والقبيلة والعرق واللغة والقومية؛ لأنّ هذه الأمور لا تدخل ضمن أولوياتها، فإنّ تصنيف البشر يقوم على معيار، وهذه الأمور لا تعبّر في الدين عن معيار، ولو عبّرت بعض الأمور عن معيار مثل الجنس (ذكورة وأنوثة) فلا اعتبارات تنظيمية - وأحياناً جوهرية - لا غير.

ويتبع تقسيم البشر إلى مؤمنين وغير مؤمنين، تتأثر الجغرافيا أيضاً في الفكر الديني، وخاصة الإسلامي، فيظهر ما يسمّى بدار الإسلام ودار الكفر أو دار الحرب.

هذا الفضاء نجد انعكاسه جلياً في تاريخ المسيحية والإسلام معاً، ففي المسيحية يمكننا ملاحظة تجربة القديس توما الأكويني (١٢٧٤م) وهو يحدّد الموقف من المخالطة الاجتماعية مع الآخر غير المسيحي، إنّه يضع هذه العلاقة في سياق متحرّك في الزمان والمكان والظرف والحال، وتتبع طبيعة النتائج المتوقّعة من ورائها، فإذا كانت النتائج خطيرة على الإيمان المسيحي، كان الموقف سلبياً من هذه المخالطة، دون العكس^(١). وبهذا يبدو واضحاً أنّ الأكويني يفكر ذرائعياً في موضوع العلاقة مع الكافرين؛ فهو ينظر إلى المآلات التي يمكن أن توصلنا إليها هذه العلاقة، وما إذا كانت سوف تشكّل تهديداً للجماعة المسيحية أو لا، أو تهديداً للإيمان المسيحي أو لا.

وعندما ينتقل الأكويني نحو قضية السماح بطقوس الآخرين من غير المسيحيين، نجده يضع قبّلته في مديات خدمة ذلك للإيمان المسيحي، ففي البداية ينطلق من نوع من المحاكاة بين السياسة الإلهية والسياسة البشرية، حيث يؤسّس أصلاً قانونياً يعتبر فيه أنّ السياسة البشرية عليها أن تقتدي بالسياسة الإلهية، وهذا يطرح الأكويني موقفه من قضية الشرور في العالم، حيث يرى أنّ الله يسمح ببعض الشرور انطلاقاً من أنّ منعها ربما يؤدي إلى شرور أعظم أو إلى خسارة خيرات أكبر، وهو بهذا يعيد إلى أذهاننا النظرية التي تستخدم في تفسير الشرور في العالم الجملة الآتية: إنّ ترك الخير الكثير من أجل شرّ قليل هو شرّ كثير.

بناءً على ذلك، يعتبر الأكويني أنّه من الممكن أن نحتمل طقوس الكافرين - وهو إلى الآن يلاحظ اليهود بالخصوص - لأجل خيرٍ أعظم، وهو إثبات الديانة المسيحية؛ لما بين اليهودية

(١) انظر: الخلاصة اللاهوتية ج ٢، ق ٢، المبحث ١٠، فصل ٩ (مج ٥: ٥٠٣ - ٥٠٥).

والمسيحية من اتصال تاريخي ولاهوتي عميق، فيقبل بطقوس اليهود، لكنه يرى أن طقوس الوثنيين وأمثالهم لا فائدة منها ولا خير يمكن أن نحصل عليه من ورائها لإثبات حقيقة المسيحية مثلاً، لهذا فهو يرفض احتمالها، والقبول بها أمراً واقعاً ما لم يكن في مواجهتها مفسدة عظيمة أو تشكيكاً أو نزاعاً قد يلحق ضرراً بالمؤمنين^(١)، وهو بهذا ينطلق في ذهنيته مرةً جديدة من قواعد فقه الأولويات وقوانين تزاخم المصالح والمفاسد، لخدمة الإيمان والمؤمنين، ليدبر السياسة الشرعية عبر هذا النوع من المعايير والقيم.

وبهذا لو جاز لنا تصنيف الأكويني، لوضعناه ضمن الاتجاه الرفض لطقوس الآخرين تماماً، ما لم تكن للإيمان المسيحي مصلحة، فقبوله بالطقوس اليهودية ليس كرمي لعيون اليهود، بل لما في بقاء اليهودية من تثبيت لقواعد الإيمان المسيحي، وبهذا تبدو وصولية الأكويني - بالمعنى غير السلبي للكلمة - جليةً هنا، بمعنى أنه يتوسل بالحرية الطقوسية للآخرين كي ينتفع بها للإيمان، ولهذا وبمجرد أن لا يرى من ورائها منفعة له يتجه نحو منعها تماماً، كما رأينا موقفه من طقوس الوثنيين.

وهذا ما يعتبره بعض الكتّاب المعاصرين ازوداجيةً من الكنيسة الكاثوليكية بعد المجمع الفاتيكاني الثاني، فهي انفتحت - برأيهم - على محاورة المسلمين في الشرق عبر الأقليات المسيحية؛ لتكريس وجودها في المشرق، لكنها لم تنفتح على محاورة مسلمي الغرب ومنحهم حقوقهم، وأن الحقوق التي يأخذها المسلمون هناك هي من العلمانيين، وليست من المسيحية نفسها^(٢).

هذا في تاريخ المسيحية، أما في تاريخ الإسلام، فإذا أردنا الدخول لفضاء الفقه الإسلامي، فنحن نلاحظ عنصرين لعباً دوراً في تقديم قراءة لاهوتية للعلاقة مع الآخر الديني:

أ - عنصر الهوية الدينية، ووفقاً لهذا العنصر تم تقسيم المجتمع إلى ثلاث مجموعات، هي: المسلمون، أهل الكتاب، من سواهم.

ب - عنصر الحالة الميدانية القائمة بين المسلمين ومن سواهم، وهي تنقسم إلى قسمين: حالة

(١) انظر: المصدر نفسه ج ٢، ق ٢، المبحث ١٠، فصل ١١ (مج ٥: ٥٠٨ - ٥١٠).

(٢) انظر: عز الدين عناية، رسالة إلى أخي المسيحي: ١٧ - ٢٠؛ ولزبد تحليل لوقائع الموقف من الإسلام قبل وبعد المجمع الفاتيكاني الثاني، انظر: أليسكي جورافيسكي، الإسلام والمسيحية: ١١٣ - ١٤٩ (تحت عنوان: الرؤية الكاثوليكية المعاصرة لمسألة الحوار مع الإسلام).

الحرب، وحالة السلم.

وبنظرة كلية قام الفقه الإسلامي بتقسيم الخارطة الجغرافية للعالم إلى ثلاث بقاع: دار الإسلام، وهي البلدان التي تقطنها غالبية مسلمة أو تقع تحت سلطة المسلمين. دار الحرب، وهي البلدان التي تقطنها غالبية غير مسلمة، وهي محاربة للمسلمين. دار العهد، وهي البلدان التي يقطنها غير المسلمين، بيد أن بينهم وبين المسلمين معاهدة وسلام^(١).

وثمة من يتحدث مؤخراً عن دار المودعة وهي دار الحياد^(٢).

وبهذا يتبين أن الأقلية المسلمة سوف تكون في دار العهد أو دار الحرب، فيما الأقلية غير المسلمة سوف تكون في دار الإسلام. وقد استخدم الفقه الإسلامي في حق الأقليات غير المسلمة الموجودة في دار الإسلام سلسلة تعابير من نوع: أهل الذمة، المستأمنون.. ويشرح بعض الباحثين المعاصرين أن الأقليات غير المسلمة في دار الإسلام تعرضت للدراسة من فئات من الباحثين والدارسين:

١ - الفقهاء المسلمون، حيث درسوا الأوضاع القانونية لهذه الأقليات، وفقاً للشريعة الإسلامية.

٢ - الحقوقيون المعاصرون، الذي درسوا أوضاع هذه الأقليات من زوايا حقوقية بالمعنى المعاصر للكلمة في فضائها الوضعي.

٣ - المؤرخون، وهم الذين درسوا أحوال الأقليات الدينية عبر التاريخ الإسلامي في بلاد المسلمين وطريقة تعامل المسلمين معهم^(٣).

وبهذا نلاحظ أن الدين + الحالة السياسية يلعبان دوراً في تحديد نوع العلاقة مع الآخر، في الفقه الإسلامي.

ووفقاً لهذا التصور العام يظهر التمايز واضحاً بين الرؤية الوضعية والرؤية الدينية، والتحدّي

(١) سوف يأتي الحديث بالتفصيل عن تعريف هذه المصطلحات الفقهية، ونعرضها هنا بشكل بسيط.

(٢) انظر: رضوان السيّد، المسيحيون في الفكر الإسلامي (ضمن كتاب: المسيحيون العرب، دراسات ومناقشات): ٣٦ - ٣٧.

(٣) انظر: محسن كديور، حقّ الناس، اسلام وحقوق بشر: ٣٨٠ - ٣٨١.

الأكبر الذي يواجه الدين اليوم في قضية من نوع الأقليات الدينية، هو التصادم الذي سوف يقع بين باراداييم (paradigm) الدين في ثنائية: الله/ الإنسان، وباراداييم الفكر الوضعي الحديث في محوريتة الإنسان، وهو ما يفرض في ظلّ خطورة وحساسية النتائج التي يمكن التوصل إليها: أولاً: ضرورة البحث المعمق وتجديد النظر بشكل محايد في الرؤية القانونية الدينية من موضوع الأقليات والموضوعات التي تترك أثراً عليه، بعيداً عن المحاولات المسبقة بما فيها المحاولات الآتية من التراث نفسه.

ثانياً: تقديم مقارنة فلسفية لتعقيل هذه الرؤية لو كانت النتائج غير متوافقة مع ما توصل إليه العقل الوضعي، والهدف من التعقيل ليس أن الفكرة الدينية غير عقلانية، ونريد تعقيلها، بل محاولة تقديمها بطريقة صالحة للتبرير في فضاء الفكر المعاصر، فهذه حاجة زمنية اليوم؛ لأنّ التبرير العقلاني هنا ضمن سياقات مختلفة ضروري بالنسبة إلينا في هذه اللحظة الزمنية، ولو كان هذا التبرير عبر عمليّات نقد فلسفي لأصول مدار الفكر الوضعي الحديث.

ثالثاً: إن الإسلام والمسيحية بحاجة اليوم للكثير من التعاون فيما بينهما بهدف توحيد الموقف وتقريب وجهات النظر، فرغم أن المسيحية لا تملك نظام حياة كامل وشمولي، على عكس الصورة السائدة عن الإسلام، يحتاج الفكر الإسلامي اليوم للاستفادة من التجربة المسيحية في الحوار مع الحداثة عبر قرون، ورفع مستويات التجربة المعنوية، في مقابل حاجة المسيحية للاستفادة من الإسلام في مجال قدرته - بالخصوص في العصر الحديث - على الصمود والبقاء.

وهنا أذكر بالمقاربة التي قدّمها البابا بندكتوس السادس عشر (الكاردينال جوزيف راتسينجر/راتزينغر)/ مولود عام ١٩٢٧م، في محاورات بطرس زيفالد معه، حيث اعتبر أنّ المسيحية تقدّمت على الإسلام عبر تقدّم التجربة الغربية خلال القرون الأخيرة، لكن انفجار الأزمة الأخلاقية في الغرب المسيحي من جهة وقيام النهضة الاقتصادية العربية من جهة ثانية، غيراً موقع المسيحية وأعطياً انطباعاً للمسلمين بأنّ لديهم قوّة جوهرية ورسالة عالمية أكثر تماسكاً من المسيحية نفسها^(١).

(١) انظر: البابا بندكتوس السادس عشر، ملح الأرض: ١٩١ - ١٩٢؛ وحول تحليل تصوّرات البابا بندكتوس السادس عشر عن الإسلام والحوار معه وما يتصل بذلك، مع قراءة نقدية لأفكاره، انظر: عيسى جابلي، الفكر المسيحي الكاثوليكي المعاصر والآخر (من خلال فكر الكاردينال جوزيف

أكتفي بهذه المقدمة لأشير إلى أنّ هذا الكتاب هو في الأصل أطروحة دكتوراه قدّمت في جامعة الأديان والمذاهب في إيران، في اختصاص مقارنة الأديان/ اللاهوت المسيحي، ونالت على تقدير امتياز.

وختاماً أتوجّه بخالص الشكر والتقدير لكلّ من ساعدني ووقف معي في تدوين هذه الأطروحة المتواضعة. وأخصّ بالذكر الأستاذين المشرفين:

العلامة الفاضل سماحة السيد الدكتور أبو الحسن نوّاب حفظه الله تعالى، رئيس جامعة الأديان والمذاهب في إيران.

والأستاذ القدير الدكتور أحمد رضا مفتاح رعاه الله تعالى، رئيس كلية مقارنة الأديان/ اللاهوت المسيحي، في جامعة الأديان والمذاهب.

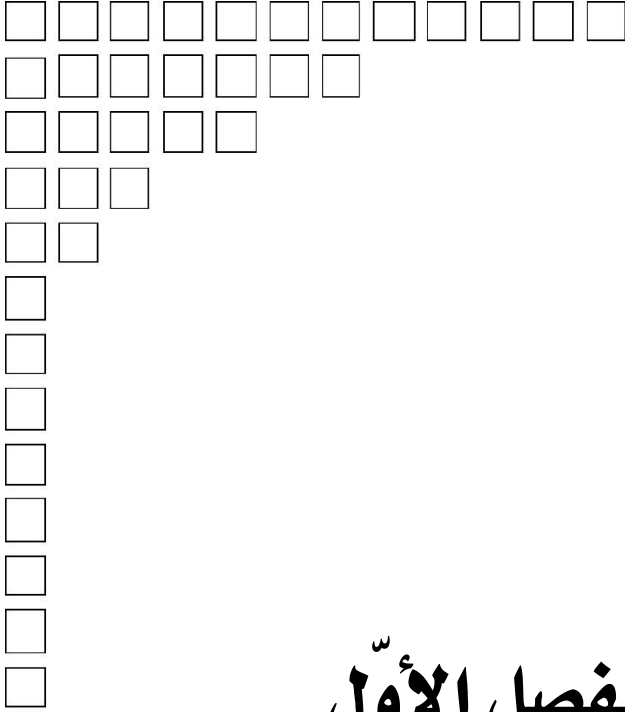
على ما قدّمه لي من دعم وتأييد وملاحظات وأفكار نفعتني في تدوين هذه الأطروحة. كما أشكر من صميم القلب الفاضل الأب الدكتور باسم الراعي (لبنان)، والأب أمير جبّجي الدومنيكي (العراق)، والأب عبدو رعد (لبنان)، على تجاوبهم معي في بعض الأسئلة والاستفهامات والإرشادات التي تواصلت معهم حولها.

وأتوجّه بخالص الشكر للأخ الصديق صاحب الفضيلة السيد علي عمران (من كندا)، على مساعدته لي في الحصول على بعض المصادر الإنكليزية، والأخ العزيز صاحب الفضيلة الأستاذ عماد الهلالي (من العراق) على مساعدتي في الحصول على بعض المصادر المسيحية، كما أخصّ بالشكر المكتبة العامة في جامعة الأديان والمذاهب والعاملين فيها والمسؤولين، على ما قدّمته من خدمات كثيرة في تأمين المصادر والمراجع للطلاب والباحثين، ولا يفوتني شكر جامعة المذاهب والأديان بإدارتها وأساتذتها وعموم طاقمها على خدماتهم الكثيرة في مجال نشر الوعي الأدياني ورفع مستوى الوعي العامّ عند طلاب الدراسات الإسلامية..

سائلاً المولى القدير سبحانه وتعالى لهم جميعاً كلّ التوفيق والخير والعافية والسلامة في الدين والدنيا، وأن يجزيهم أحسن جزاء المحسنين، إنّه وليّ قدير وبالإجابة جدير.

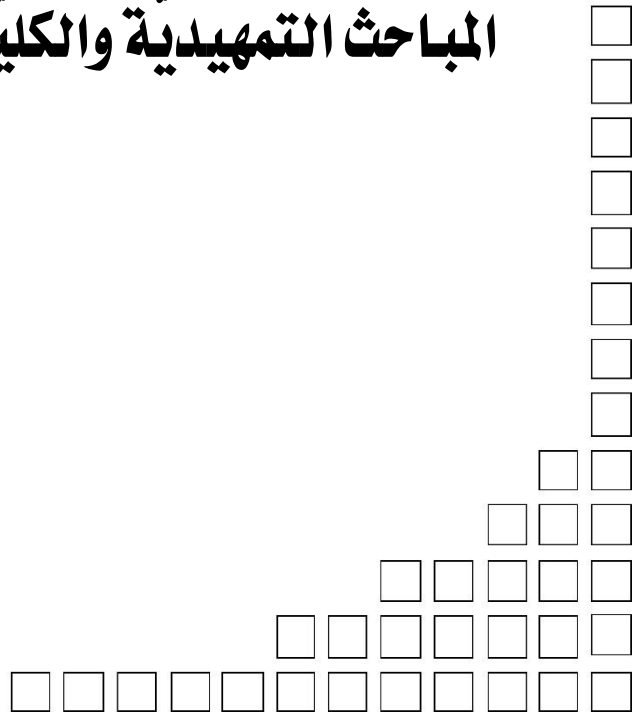
حيدر حبّ الله

٤ - ٤ - ١٤٤١هـ / ١ - ١٢ - ٢٠١٩م



الفصل الأوّل

المباحث التمهيديّة والكليات العامّة



ندرس في هذا الفصل:

١ - موضوع البحث ومعالجه من منهجه وضرورته وسوابقه ..

٢ - المفاهيم والمصطلحات الرئيسة في البحث.

نقسّم البحث في هذا الفصل التمهيدي إلى محورين:

المحور الأول: موضوع البحث

ولتوضيح موضوع وخارطة ومعالم الدراسة التي سوف نقوم بها في هذا الكتاب، يمكن عرض مجموعة نقاط:

١. نقطة البحث أو بيان الموضوع

سوف يدور البحث في طرحنا هذا حول «العلاقات مع الآخر الديني داخل المجتمعات الواحدة، من وجهة نظر الإسلام والمسيحية»، فهل يقبل المسلم الآخر غير المسلم داخل المجتمعات المتواشجة اليوم أو لا؟ وما هو موقف المسيحي كذلك؟ وهذا يعني:

أ- نحن لا نعالج موضوعاً عاماً، مثل موضوع الموقف من غير المسلم أو الموقف من غير المسيحي بشكل مطلق، بل نعالج مسألة محدّدة واضحة، وهي الآخر الديني بوصفه جماعة نعيش معها في جغرافيا أو أمة بشرية واحدة، وغالباً ما يكون أقلية داخل المجتمع الإسلامي أو المسيحي.

ولسنا ندرس كلّ ما يتصل بالأقليات، بل نحن ندرس بالخصوص الحقوق السياسيّة لها، خاصّة حقّ تولّي مناصب الدولة والمؤسسات المجتمعيّة. ومن الواضح أنّه كلّما كان محور البحث مسألة محدّدة لا موضوعاً عاماً، كانت إمكانيّة تقديم إضافة مفيدة أكبر، والتحدّيات أمام الباحث تصبح أكثر.

ب- تنتمي هذه المسألة - موضوع البحث، إلى حيز الرؤية اللاهوتيّة الكلاميّة تجاه الآخر في الديانتين من جهة، كما تنتمي من جهة ثانية إلى مجال القراءة القانونيّة لكّل من الإسلام والمسيحية في هذا الموضوع، فهي منتمية إسلامياً لعلم الفقه الإسلامي ومن خلفه علم الكلام، كما تنتمي مسيحياً إلى اللاهوت المسيحي وما يتفرّع عنه من قوانين وشرائع كنسيّة.

ج - وفقاً لذلك تصبح هذه المسألة من موضوعات العلوم الدينية، قسم الكلام والفقه، قسم الآخر في المقاربة الكلامية والفقهية والقانونية، قسم الآخر داخل المجتمع المؤمن، قسم الحقوق السياسية.

د - موضوع تولّي المناصب العامة (والحقوق العامة: السياسية/ المجتمعية) هو مدار هذا البحث من حيث المخراجات، ولهذا تبدو أهميته في حجم أهمية قضايا السياسة الداخلية في الدول المختلفة، وعلاقة الدولة بالمواطنين، وتعيين مفهوم المواطنة، ومعايير العدالة الاجتماعية بين المواطنين، وكلها قضايا بالغة الأهمية خاصة في العصر الحديث.

هـ - إن سبيل الوصول إلى نتائج في موضوع من هذا النوع يبدأ من رصد المقاربة الكلامية العامة، باتجاه المجال القانوني والحقوق، ضمن الرؤية الدينية المسيحية والإسلامية، وهذا يعني أن طريق التوصل هو المصادر الدينية الأمّ في الديانتين، وهي الكتاب والسنة بشكل رئيس في الإسلام، والكتاب المقدس وتراث المسيحية الأولى (الآباء) في المسيحية، معرّجين على سائر ما قد يطرح دليلاً أو مستنداً دينياً في هذا الموضوع، مثل العقل أو نصوص المجامع الكنسية ما بعد المسيحية الأولى.

ولكنّ هذا لا يعني أنّ بحثنا تاريخي، فلا نريد الدخول في دراسة تاريخية مثلاً حول الكاثوليكية وطريقة تعاملها مع الآخر الديني والأقليات، وتاريخ مواقفها من هذا الموضوع في المراحل الزمنية المختلفة، بل هدفنا الرئيس هو مراجعة النصوص الدينية الأصلية والاجتهادات الدينية الأساسية القائمة حول موضوع البحث، وتقويمها من وجهة نظر هذا البحث، للخروج بنتيجة قد توافق عليها الاجتهادات الرسمية الإسلامية والمسيحية وتعتبرها من متبنياتها اليوم وقد لا توافق عليها كذلك. وهذا جانب مهم جداً بالنسبة لنا، فالكاتب هنا بصدد النظر في تأصيل الموضوع على أسس الحجية في الكاثوليكية والإسلام وهكذا.

د - إن موضوع الآخر بوصفه أقليات دينية له جانبان من البحث:

الجانب الأول: الأقليات الدينية من زاوية تعاملها مع الأكثرية.

الجانب الثاني: الأقليات الدينية من زاوية تعامل الأكثرية معها.

والفرق بين الجانبين أننا لو أردنا أن ندرس الجانب الأول لكان عنوان البحث مثلاً: الأقليات المسلمة في الغرب من وجهة نظر الإسلام، فالإسلام هنا يمكن دراسة توجهاته

لأقليّاته في مجتمعات الآخرين، والمسيحيّة هنا يمكن دراستها من زاوية توجيهاتها للمسيحيّين في بلاد الشرق التي تقطنها غالبية مسلمة أو هندوسية أو بوذية..^(١).

بينما لو أردنا دراسة الجانب الثاني، فنحن نركّز نظرنا بوصفنا مخاطب الأثريّة، ونتحدّث عن رؤية الإسلام في تعامله مع الأثريّات المختلفة التي تعيش مع أثريّة مسلمة، سواء كانت أثريّة عدديّة أو أثريّة قوّة.

في هذا البحث لن ندرس الجانب الأوّل، بل سوف نتكلّم فقط عن الزاوية الثانية من النظر.

٢. هدف البحث

الهدف المائل أمامنا في طرحنا هذا هو التوصل إلى صيغة في العلاقات المجتمعيّة - السياسيّة بين الأديان في المجتمعات الواحدة، خاصّة بين الأثريّة والأقليّة، تجمع هذه الصيغة بين حماية الهويّة الدينيّة للأثريّة المؤمنة وتحجيف منابع قلقها، وفي الوقت عينه منح الآخر الديني حقوقاً فاعلة في الحياة السياسيّة والعامة، وهو ما يُنتج - على المستوى السياسي - إعادة تكوين مفهوم المواطنة بطريقة لا تُصادم القيم الدينيّة العليا.

٣. إشكاليّة البحث

تكمن إشكاليّة البحث هنا في السؤال الآتي:

(١) وقد دوّنت بعض الكتب في هذا المجال إسلامياً، مثل ما كتبه الشيخ يوسف القرضاوي تحت عنوان: «في فقه الأثريّات المسلمة»، وهو كتاب في ٢٠٠ صفحة صدر عن دار الشروق عام ٢٠٠١م. وكتاب «فقه النوازل للأثريّات المسلمة تأصيلاً وتطبيقاً»، للدكتور محمد يسري إبراهيم، وهو كتاب موسّع في ١٢٨٦ صفحة. ومن هذا النوع كتاب «الفقه للمغتربين»، وهو كتاب فتاوى للسيد علي الحسيني السيستاني، وكتاب «مرشد المغتربين»، للسيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم. بل ثمّة كتب درست الأثريّات المسلمة خارج العالم الإسلامي من زوايا أخرى غير فقهيّة أيضاً، مثل كتاب الدكتور محمود شاكر (التاريخ الإسلامي - التاريخ المعاصر - الأثريّات الإسلاميّة). وعلى الصعيد المسيحي، نجد في هذا السياق - على سبيل المثال - سينودس الشرق الأوسط، والذي يهتم في كثير من قضاياها بأمور المسيحيّين بوصفهم أثريّات في بلاد الشرق الأوسط التي تضمّ وفقاً للسينودس كلاً من: قبرص وفلسطين ولبنان وسوريا والعراق وإيران والأردن والإمارات والكويت وسلطنة عُمان واليمن والبحرين والسعودية ومصر وتركيا.

كيف يغدو الآخر الديني - وبتبع ذلك توليه المناصب العامة وحصوله على حقوقه السياسية - معترفاً به في الحياة العامة أو غير معترفٍ، في التعاليم الإسلامية والمسيحية؟
وعليه، فالقضية المركزية التي نبحث عن حل لها هي: كيف يمكن تقديم وعي ديني في قضية الأقليات والآخر الديني يحقق ويوازن المصالح الدينية الخاصة من جهة، مع بناء علاقة سلام أدياني في العالم، وتمكين الدين من الحضور الإنساني في العصر الحديث، وتحقيق سلام أهلي داخل البلدان الإسلامية والمسيحية بما يضمن استقرارها الأمني والاجتماعي؟

٤. الأسئلة الفرعية

وللتوصل للجواب عن السؤال المركزي أعلاه، تواجهنا أسئلة تفصيلية، من أبرزها:

١ - ما هي الأصول العامة للعلاقة بين الأديان في المسيحية والإسلام؟ وكيف يمكن لهذه الأصول العامة أن تؤثر - سلباً أو إيجاباً - على بناء علاقة آمنة داخل المجتمع الواحد وبين الأقليات الدينية ومجتمعاتها؟

كيف نفهم أصولاً من نوع: أصل الكرامة الإنسانية، وأصل العدل والإنصاف، وأصل حفظ القيم والمجتمعات الدينية الخاصة، وأصل الحرب أو السلم في العلاقات الخارجية، وقاعدة الإحسان في التعامل مع الآخر الديني، وأصل العلو ونفي السبيل، وغير ذلك من الأصول والقواعد.

٢ - هل تؤثر الرؤية الكلامية لكل دين على توصيف أبناء الديانات الأخرى؟ وهل يمكن لرؤية تعددية دينية أن تكون معترفاً بها في فضاء ديني إسلامي أو مسيحي بحيث تترك أثرها على العلاقات بين المسلمين والمسيحيين؟ وعلى سبيل المثال، لو قلنا بالتمييز بين القاصر والمقصر، فهل يمكن أن نميز في التعامل مع غير المسلم أو غير المسيحي بشكل يختلف في حالة قصوره الذي دفعه للإيمان بغير (الدين الحق) عن حالة تقصيره أو لا؟

وبتعبير مختصر: هل الأصول الفلسفية التعددية في مجال المعرفة والنجاة يمكنها أن تساهم بشكل ما في تكوين علاقة مختلفة مع الأقليات تبعاً لتكوينها علاقة مختلفة مع الآخر عموماً؟ وهل الشمولية الدينية يمكن أن تنفع هنا؟ «مثال كارل رانر (١٩٨٤م) والمسيحيين بلا اسم، وتأثير ذلك على بعض مقررات المجمع الفاتيكاني الثاني في العلاقة مع الأديان/ مثال المرجع

الديني المعاصر يوسف الصانعي في تمييزه في نجاسة غير المسلم بين القاصر والمقصر». .
٣ - هل يشتمل الدين على رؤية أولية ذاتية راسخة قائمة على حماية الأقليات ومنحها سعة في الحقوق أو أن المعطيات الدينية تعتبر أن هذا النوع من التعامل مع الأقليات ليس مبرراً في نفسه لكنه قد يتلقى على أنه أمر مفروض وقهري وظرفي، فيتم التعامل معه بمنطق الضرورة؟
وبعبارة ثانية: هل التعامل المنفتح مع الآخر الديني في الاجتماع الواحد أو مع الأقليات ناتج عن منطق الضرورة القائمة أو هو قناعة عميقة في التفكير الديني تفرضه النصوص الدينية الأمام؟

وسبب هذا التساؤل أننا لاحظنا أن بعض المحاولات تنطلق في تكييف المفهوم الحديث للمواطنة تكييفاً دينياً على أسس العناوين الطارئة والثانوية من نوع قاعدة الإلزام وقواعد الضرورة، ونظرية التزاحم، والحكم الولائي، وحفظ النظام الإسلامي وغير ذلك.

٤ - ما هو مفهوم المواطنة في الرؤية الدينية المسيحية والإسلامية؟ وما هي المعايير التي يقبل فيها الدين الدخول في دائرة المواطنة عنده؟ وهل هناك رتب ودرجات للمواطنة في الدين أو لا؟ ولماذا؟

٥ - هل أن معطيات الفقه الإسلامي والقانون المسيحي هي معطيات زمنية تاريخية ينبغي تخطيطها لبناء قواعد المواطنة الحديثة أو أمها معطيات ثابتة وأبدية وكلية لا يمكن التراجع عنها إلا ضمن منطق الضرورة الزمنية المؤقتة؟

٥. فرضيات البحث

١ - الفرضية الأصلية للبحث هي: إن التعاليم الأصلية في المسيحية والإسلام تعترف بالآخر الديني - وتولييه مناصب عامة في المجتمع - من خلال إيمانها بقواعد كلية من نوع: مبدأ العدل، مبدأ العلاقات السلمية، ومبدأ مشروعية ما لا يفضي إلى الإضرار بالهوية الدينية الخاصة.

٢ - أما الفرضيات الفرعية للبحث، فأهمها:

أ - إن الأصول والنصوص الدينية المسيحية والإسلامية والقواعد الشرعية الأولية، لا تستدعي سلب الآخر الديني أياً من الحقوق السياسية بالعنوان الأولي، وليس فقط بالعنوان

الثانوي، بل هي تساعد على منحه ذلك من نوع: أصل تأليف القلوب، وأصل العدالة، وأصل الكرامة الإنسانية، وأصالة الصلح بين الأديان، وغير ذلك، على اختلاف في درجات العطاء التي تقدمها هذه الأصول.

ب - إنَّ العديد من الاستنتاجات التي خرج بها الفكر الديني المسلم والمسيحي حول موضوع الآخر الديني والأقليات، كان تنزيلاً لقواعد عامّة على مسار تاريخي، وليس اكتشافاً لقواعد شرعية أصيلة وأصلية.

وتأكيداً لذلك واستتباعاً له، نفترض أنّ عدم القدرة على التمييز بين محورية القانون ومحورية مجري القانون ومتوليّ تنفيذه، كان السبب الأساس وراء تصوّر أنّ منح الحقوق السياسية للأقليات يساوي هيمنة (الكافر) على المؤمن، وبالتالي تهديد هويّة أو وجود الأكثرية، أمّا في العصر الحديث الذي يمكن فيه بناء الحياة على القانون ووضع محددات قانونية لعمل متوليّ السلطة، فإنَّ خطورة الموقف سوف تزول أو تراجع تلقائياً.

ج - إنّ غياب بعض الأصول الكلية الأخلاقية والكلامية عن مجال التنظير لبحث الأقليات، وحضور أصول أخرى كان لها هيمنة، أدّى للخروج بنتائج غير صحيحة، وذلك من نوع أصل الخرابة، وأصل عدم المعاهدة مع الآخر، وأصل الجهاد الابتدائي أو التوسّع، وغير ذلك، في مقابل أصل العدل والإحسان ..

د - لسنا بحاجة لفهم ثانوي استثنائي قائم على منطق الضرورة، لتأصيل حقوق الآخر الديني (الأقليات)، بل يمكن التوصل لذلك ضمن سياق اجتهاد أولي طبيعي.

هـ - إنّ مفهوم المواطنة لا ينحصر بمفهوم الانتماء الديني الخاص، بل إنّ الانتماء الجغرافي وغيره يمكن له أن يولّد مفهوم المواطنة طبقاً لقوانين الدولة.

٦. مفروضات البحث وبنية التحية

من الواضح لدينا جميعاً أنّ هناك سلسلة من القضايا التي تمثل أصولاً تحتية لموضوع البحث، أو موضوعات جانبية، لا نخوض فيها هنا بل نتركها لمجالاتها من نوع:

١ - التصورات الكلامية اللاهوتية لكلّ من المسيحية والإسلام عن الآخر ومنظومته

الفكرية.

- ٢ - الأحكام الشرعية والدينية في الدينين معاً، والمتصلة بالشؤون الفردية أو بالعلاقات الاجتماعية الخاصة مثل الزواج والطلاق والوصايا والموارث وسائر الأحوال الشخصية.
- ٣ - الموضوعات المتصلة بحرية ممارسة الشعائر والطقوس الدينية ضمن المجتمع الديني الخاص.

٧. من سوابق البحث

لقد تناول العلماء السابقون مثل هذه الموضوعات في ثنايا بحوث فقه الجهاد عند المسلمين، وفي ثنايا مباحث البدعة والمهرطقة وغيرها عند المسيحيين، كما فعل توما الأكويني في الخلاصة اللاهوتية، لكن مجمل هذه البحوث كان داخلياً ولا يعتمد المقارنة، كما لا يعتمد تجديد النظر في الموضوع أو فصل قضية الأقليات لتكون محوراً للدرس مستقلاً بوصفها ضمن السياسة الداخلية للدولة وليست ضمن السياسة الدفاعية، وإن كان لأصول فقه الجهاد تأثير فيها.

ومن أبرز الكتب القديمة هنا، والتي تتسم بطابع شمولي واسع كتاب «أحكام أهل الذمة» لابن قيم الجوزية في القرن الثامن الهجري، وقد حققه الشيخ الدكتور صبحي الصالح، وهو يستوعب مختلف البحوث المتصلة بفقه الأقليات الدينية من مختلف الزوايا، ويصنف بأنه من الكتب التي برز فيها موقف متشدد نسبياً من الأقليات الدينية، وهو كتاب كبير صدر بنسخة محققة في مجلدين.

لكن في العصر الحديث، صدرت مجموعة من الأعمال، وبعضها مهم وشامل، لا بأس بالحديث عن بعض النماذج منها من باب الإشارة لا غير:

١ - «أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام»، للفقير العراقي الدكتور عبد الكريم زيدان (٢٠١٤م).

يعدّ هذا الكتاب من أكبر وأوسع الكتب بسطاً وتفصيلاً في قضية الأقليات من وجهة نظر الإسلام، ويقع في ٧٠٣ صفحات، وهو أطروحة دكتوراه لعام ١٩٦٢م، في جامعة القاهرة. وكتبه شخصية سنية عراقية بارزة ومعروفة في مجال الدراسات الشرعية، وقد عالج الكتاب بالتفصيل والتتبع والاستدلال مختلف قضايا الأقليات من حقوق وواجبات ووظائف، في المجالات السياسية والاقتصادية والمدنية والقضائية والتجارية والجزائية والجنائية، كما درس

علاقتهم مع الدولة وعلاقتهم الفردية مع الأفراد، وقضايا العلاقات الشخصية كالزواج والطلاق والنفقة والحضانة والوقف والوصية والإرث وغير ذلك. والشيء اللافت في الكتاب أنه درس في آخره الأوضاع الحقوقية والقانونية للأقليات في ثلاث دول إسلامية عربية، وهي: المملكة العربية السعودية، والعراق، والجمهورية العربية المتحدة (مصر وسوريا).

يميل الكتاب بشكل عام لمنح الأقليات مستوى عالٍ من الحقوق؛ لكنّه في الوقت عينه لا يشعر بأيّ حرج في بعض التفاصيل والاختلافات بين المسلمين والذميّين في مجالات مختلفة، وينظر لذلك شرعاً وعقلاً أيضاً.

يُشار إلى أنّ هذا الكتاب لا يتعرّض كثيراً للمواقف الفقهية الشيعية.

٢ - ٣ - «غير المسلمين في المجتمع الإسلامي»، للعلامة المصري الشيخ يوسف القرضاوي (مولود عام ١٩٢٦م)، وقد صدر في طبعته الأولى عام ١٩٧٧م.

بعد مقدّمة تتحدّث عن الطبيعة العقائدية للمجتمع الإسلامي، يدرس القرضاوي حقوق الذميّين في العمل والتدين وتوليّ مناصب الدولة، وكذلك يبحث في واجبات الدولة الإسلامية تجاههم، مثل حمايتهم والدفاع عنهم، ثم يتعرّض لواجبات أهل الذمة من نوع دفع ضرائب تتعلق بهم كالجزية والخراج واحترام مشاعر المسلمين، ثم يقدّم القرضاوي رسداً تاريخياً لمنهج الإسلام في التسامح تجاه غير المسلمين، ليختم برّد بعض الإشكاليّات على الإسلام والتجربة الإسلامية.

الكتاب صغير الحجم لا يتجاوز المائة صفحة، وهو إجمالاً غير موسّع ولا معمّق في الرؤية الاجتهادية، لكنّه يمثل نوعاً من المقاربة الجميلة التي تهدف للتوصل إلى صيغة عملية لإدارة قضية الأقليات في منظومة الدولة الدينية.

يشار إلى أنّ القرضاوي لديه كتاب آخر تحت عنوان: «الأقليات الدينية والحلّ الإسلامي»، يحاول فيه معالجة الموضوع بطريقة ثقافية وعصرية، ساعياً للتأكيد على حقوق الأكثرية التي يجب عدم هضمها بحقوق الأقلية.

٤ - «حقوق المواطنة، حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي»، للمفكّر التونسي راشد الغنوشي (مولود عام ١٩٤١م).

يعتبر هذا الكتاب من أهم الكتب العربية التي دوّنت في العصر الحديث من ناحية طبيعة المؤلف وموقعه في الإسلام السياسي المعاصر، وكذلك من ناحية النتيجة التي يتوصّل إليها. إنّه يعترف بمفهوم المواطنة بما له من معنى كامل في العصر الحديث، ويقدم قراءة اجتهادية للموضوع تعيّر الكثير من الصورة الفقهية التي طرحها الفقه الإسلامي عن هذه القضية. وقد درس قضية الذمام والاستئمان وتوحيّ الوظائف والعقوبات والحياة الاقتصادية وغير ذلك.

إنّ ميزة هذا الكتاب أنّه أنماه المؤلف عام ١٩٨٦م، في عزّ نهوض الحركات الإسلامية في العالم العربي، وقد قدّم لطبعته الصادرة عن المركز العالمي الدكتور طه جابر العلواني عام ١٩٩٣م، وقد كان الكتاب في الأصل سلسلة محاضرات ألقى عام ١٩٨٤م، ثم جمعت بعد ذلك. وقد اعتبر هذا الكتاب في غاية الأهمية؛ لمجمل هذه العناصر.

يشار إلى أنّ الغنوشي لديه كتابات عدّة تتصل بقضايا حقوق الإنسان ومسألة الديمقراطية والمجتمع المدني، مثل كتبه: «مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني»، «الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام»، «الحرية العامة في الدولة الإسلامية»..

٥ - «مواطنون لا ذميون»، للباحث المصري فهمي هويدي (مولود عام ١٩٣٧م).

يعالج الكتاب الذي صدر في طبعته الأولى على الأرجح أواخر الثمانينات من القرن العشرين، قضية الأقليات الدينية في الإسلام، ويخرج بالتأكيد على أنّ التجربة والفكر الإسلاميين يكرّسان قضية الأقليات بوصفهم مواطنين حقيقيين، ويتحدّث عن علاقة المسلمين عموماً بالعالم، وقضية طبيعة انتشار الإسلام بالسيف أو غيره.

وينطلق الكاتب - المعروف بتأثره بالشيخ محمد الغزالي (١٩٩٦م) - من أزمة العلاقة والثقة التي باتت تحكم الارتباط بين المسلمين وغيرهم اليوم في العالم، وهي الأزمة التي سرت - برأيه - إلى داخل بلاد المسلمين مع الأقليات الدينية نفسها في مثل تجربة الأقباط في مصر، وهو يحاول أن يحلّل الطرف الإسلامي مسؤولية كبيرة في إعادة تكوين الصورة وبعث الطمأنينة للخروج من المأزق القائم.

لا يعتمد الكتاب دراسة استدلالية داخل - دينية موسّعة أو مقارنات أديانية، ولكنه يفكّر بطريقة كلية وعامة، ثم يحاول معالجة الأزمة بتفاصيلها القائمة في العصر الحديث.

٦ - «العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين في الشريعة الإسلامية واليهودية

والمسيحية»، للدكتور المصري بدران أبو العينين بدران.

يدرس الكتاب الذي صدر عام ١٩٩٥م، في ٣٦١ صفحة، قضية الأقليات، ويكاد يكون قريباً من كتاب عبد الكريم زيدان في نوعية الموضوعات، والميزة البحثية التي فيه هي اهتمامه بالفقه الشيعي وأدلته في بعض المواضع، مستخدماً أساليب الفقه المقارن على المذاهب، نظراً لكون مؤلفه من المختصين بالفقه المقارن، حيث كان رئيساً لقسم الفقه المقارن في المعهد العالي للقضاء في مصر، ولديه كتاب مستقل تحت عنوان: «الفقه المقارن للأحوال الشخصية بين المذاهب الأربعة السنية والمذهب الجعفري والقانون»، وذلك في حوالي ستمائة صفحة. ورغم أن عنوان الكتاب يوحي بالمقارنة الأديانية لكن الكتاب نادر المقارنة على هذا المستوى، بل قليلاً ما يستحضر مواقف الفقه اليهودي والقانون الكنسي المسيحي في قضايا الأقليات.

٧ - «حقوق ووظائف غير مسلمين في جامعة إسلامي»، للباحث الإيراني الشيخ روح الله شريعتي (مولود عام ١٩٦٨م).

يسعى هذا الكتاب - الذي صدر في طبعته الأولى عام ٢٠٠٢م - لجمع أكبر قدر ممكن من القضايا التي تتعلق بفقه الأقليات الدينية، سواء على المستوى الجنائي والجزائي أم على المستوى الاجتماعي أم السياسي أم الاقتصادي، وغير ذلك، وهو يتميز عن الكتب السابقة باهتمامه بالفقه الإمامي والرؤية الشيعية، وهو يحاول أن يشرع من تأصيل قواعد كلية عامة ليستفيد منها في ثنايا البحث. ويميل الكتاب عموماً لمنح الأقليات الكثير من الحقوق، ويقدم رؤية فقهية وفكرية تحاول أن تتوصل إلى نتيجة مرضية في هذا السياق.

من خلال هذا العرض لعيناتٍ من أبرز الكتب في هذا المضمار، نلاحظ الآتي:

أ - إنَّ غالب هذه الكتب عالج قضايا الأقليات بشكل عام ولم يدرس الحقوق السياسية أو مسألة تولي المناصب بشكل مركز ومستقل، وإن تعرّض لها، ولعلَّ أهمها كتاب الدكتور زيدان، بينما نريد نحن في هذا البحث أن ندرس الحقوق السياسية وتولي المناصب بشكل مركز وموسّع.

ب - إنَّ أغلب هذه الكتب، بل ربما كل ما عثرنا عليه في هذا المضمار، لا يُجري أيّ مقارنة بين الإسلام والمسيحية، ونحن نحاول أن نُجري هذه المقارنة جاهدين في استنطاق النصوص

المسيحية الأصلية والمرجعية في هذا الصدد بحول الله تعالى.

٨. أهمية البحث والغاية منه

تكمن أهمية هذا البحث:

أ - في اهتمامه بموضوع حيوي ومعاصر خاصة لجهة ما تشكّله قضية الأقليات اليوم في الوطن الإسلامي من مادة قلق بعد الأحداث المتكررة مع المسيحيين وغيرهم في مصر والعراق وسوريا ونيجيريا، وقضية مشاركة الأقليات في بعض مناصب الدولة في إيران (حادثة تعليق عضوية سبتا نيكنام، أحد الأعضاء المنتخبين لمجلس شورى مدينة يزد، وهو من الأقلية الزرادشتية، وذلك من قبل ديوان العدالة الإدارية التابع للسلطة القضائية في إيران، عام ٢٠١٧م).

وتزداد أهمية الموضوع بدخول الفضاء الإسلامي بالخصوص حيز التجربة التطبيقية للشريعة في أكثر من بلد في العصر الحديث، والتداعيات التصادمية بين التجربة والثقافة الإنسانية العالمية، لهذا يبدو الأمر إشكالياً يحتاج لتفكير مضاعف.

ب - في تحليل تأثير القراءة السائدة على العلاقات بين الأديان تأثيراً سلبياً، وضرورة رصد البحث لمحاولة الخروج بحل لا يكون على حساب الحقيقة الدينية المنكشفة.

ج - هجران الكثير من الفقهاء وباحثي الفقه الإسلامي - على غير مستوى الإفتاء - للبحوث المتعلقة بقضايا العلاقة مع غير المسلم، وخاصة قضية الأقليات وحقوقها السياسية والاجتماعية، وهو ما ولد ويولد في تقديري نوعاً من ضمور الدرس الاجتهادي الإسلامي إزاء هذه الملفات الحساسة مستبدلاً النظر بمتابعة المتقدمين، ويشهد لما نقول أنّ قضايا فقه الجهاد التي تمثل أحد المداخل الرئيسة - كما سوف نرى - لبحث العلاقات مع غير المسلمين بمن فيهم الأقليات داخل المجتمع الإسلامي.. لم تحظ باهتمام مناسب لها حتى في القرن العشرين، وهو قرن الثورات والنضال ضدّ الاحتلال والاستعمار، وهو قرن الكثير من التصادمات التي وقعت بين المجتمعات المسلمة والمجتمعات الغربية، ومع ذلك كان درس الجهاد أقلّ بكثير من المتوقع خاصة في الفضاء الشيعي.

د - يشكّل هذا الموضوع واحدة من الإشكاليات المهمة التي تثار في مقابل الفكر الديني، من

٤٠ قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي

قبل التيارات العلمانية والحقوقيّة في العالم، الأمر الذي يستدعي مقارنة جادّة، ما يعطيه أهميّة مضاعفة.

ج - د - في ظلّ غياب استفادة الأديان من بعضها في خبراتها وتقويمها لنهج التعامل مع الأقليّات، بتنا بحاجة ماسّة لهذا الأمر اليوم بهدف الوصول إلى مرحلة أفضل، ولهذا سنسعى - من خلال التعاون بين النصوص الدينيّة الإسلاميّة والمسيحيّة - للتوصّل لحلول مشتركة. هذا كلّه يعني الحاجة لدراسات مقارنة أديانية في قضايا حقوقيّة تهّم العالم اليوم، بهدف الاستفادة من تجارب بعضنا ومراكمة وجهات النظر للوصول إلى حلول يمكنها أن تقدّم للعالم في العصر الحديث.

٩. فوائد البحث

وبناءً على ذلك تظهر فوائد عدّة لهذا البحث:

أ - تحقيق تقارب في الرؤية بين الأديان فيما يتصل بقضايا حقوقيّة إنسانيّة معاصرة، والاقتراب من تحقيق سلامٍ حقيقي وتعاون جادّ بين الأديان، خاصّة في ظلّ التحديات المشتركة التي تواجهها.

ب - ممارسة قراءات أوليّة تحفز في النصّ الديني، دون اللجوء لعناوين ثانويّة ومنطق الحالات الطارئة، بغية التوصّل لحلول في قضايا الحقوق السياسيّة للأقليّات.

١٠. منهج البحث

يتسم هذا البحث بأنّه:

١ - بحث تأصيلي تأسيسي نظري، وله ثمرة عمليّة، وهو يحاول دراسة قضية إشكاليّة بهدف تنمية البحث العلمي المعمّق فيها، للوصول إلى نتائج أفضل.

٢ - يعتمد المنهج التوليفي التركيبي، وهو الذي يجمع بين التوصيف والتحليل والنقد.

٣ - يسعى لجمع معطياته ومواده الخام من النصوص والكتب والجهود الفكريّة المنجزة حتى الساعة، مستفيداً من الكتب والمجلات الفكريّة والبحوث المنشورة في العالم الحقيقي والافتراضي معاً، ضمن مساحة لغويّة متنوّعة (العربية - الفارسيّة - الإنجليزيّة).

وسوف نخوض في هذا البحث قهراً في جوانب من أنماط البحث من نوع: المطالعات التاريخية، والتفسيرية.

والبحث هنا يحاول أن يدرس النصوص الإسلامية والمسيحية الأولى معاً ساعياً لتقديم قراءة لها، انطلاقاً من قناعة بأن الإسلام لا ينبغي أن يكون الاجتهاد فيه حكراً على المسلم، بل يمكن للمسيحي أن يجتهد في قراءة الإسلام، والمسيحية لا ينبغي أن يكون الاجتهاد فيها حكراً على المسيحي؛ بل يمكن للمسلم أن يجتهد في قراءة المسيحية، فهذا ما سيثري قراءة الأديان فيما بينها.

ومنطلقي في هذا الأمر هو الطرح الذي قدمه العلامة السيد محمد حسين فضل الله (٢٠١٠م) من الدعوة لاجتهاد كل طرف في دين الآخر، باعتبارها دعوة تقارب بين الفهم وتفك الكثير من العقْد^(١).

١١. خارطة البحث، الفصول والمجاور

سوف ننظّم موضوعات هذا البحث ضمن فصول، هي:

الفصل الأول: وهو تحت عنوان «الكليات والمباحث العامة»، وندرس فيه سلسلة من المفاهيم والمداخل الضرورية لفهم سياق البحث، وذلك ضمن محورين: المحور الأول: موضوع البحث، وتعرض فيه لتبيين نقطة البحث ومسألته، وكذلك لإشكالية البحث الرئيسة، وللأسئلة المتفرّعة عن هذه الإشكالية، وكذلك منهج البحث، وسوابقه، وفرضياته، ومفروضاته، وأهميته، وفوائده، ونحو ذلك من القضايا.

المحور الثاني: مفاهيم البحث ومصطلحاته، وهنا نتعرّف على المفاهيم الأساسية ذات الصلة بعنوان البحث والتي تبدو ضرورية للفهم للدخول في الموضوع، مثل: الذمة والذمام، الجزية، العهد والمعاهدة، الاستئمان والاستجارة، الحراية والمحارب، أهل الكتاب والمشرّكين و... دار الحرب ودار الإسلام ودار الكفر، وغير ذلك من المفاهيم التي يلزم للضرورة فهمها وتجليتها؛ منعاً لالتباس المصطلحات وتداخلها، خاصة بين الفكر الديني والفكر الوضعي القانوني

(١) انظر: محمد حسين فضل الله، الإسلام والمسيحية بين ذهنية الصراع وحركة اللقاء: ٢٢ - ٢٤؛ والأستاذ غسان تويني مجاور العلامة السيد محمد حسين فضل الله: ٦٣.

الحديث.

الفصل الثاني^(١): وهو تحت عنوان (المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني بين الإسلام والمسيحية)^(٢)، ونقتصر على أهمها:

١ - مبدأ: الكرامة الإنسانية أو الكرامة الدينية؟^(٣):

١ - ١ - نظرية التكريم الذاتي للإنسان، بيان وتوضيح.

أ- الأدلة العقلية والنقلية على نظرية التكريم الذاتي.

ب- وقفات تحليل ومناقشة وتأمل في الأدلة العقلية والنقلية على التكريم الذاتي.

١ - ٢ - نظرية نفي الكرامة الذاتية للإنسان وتكريس الكرامة المكتسبة بالدين.

أ- الأدلة العقلية والنقلية والشواهد العقلانية والنصية.

ب- المناقشات والإشكاليات.

١ - ٣ - التقويم النهائي، وتأثيره على قضية العلاقة مع الآخر الديني.

٢ - مبدأ العدل والإنصاف^(٤):

(١) سوف نستخدم في هذا البحث أسلوب بناء الأصول والمبادئ، ثم تنزيلها على الوقائع والموضوعات المستهدفة بالبحث؛ وذلك لأن طبيعة هذه الموضوعات المختارة (الحقوق السياسية/ تولى المناصب العامة) عادة ما لا نجد نصوصاً مباشرة في بعضها على الأقل، ولهذا نحن بحاجة لتأصيل القواعد بغية تنزيلها، إلى جانب النصوص والأدلة الخاصة متى توقرت، وهي طريقة قانونية عصرية معتمدة، فالبحث - في الحقيقة - في البنات التحتية بهدف الوصول إلى نتائج في الطابق الفوقي والعلوي.

(٢) ندرس هنا مجموعة من القواعد الكلية الحاكمة على مجال علاقات الإنسان بأخيه الإنسان بصرف النظر عن أي عامل إضافي مثل الدين أو القومية أو اللغة أو نحو ذلك. وتكمن أهمية هذا الفصل في أنه يعطيني الفضاء الديني الحاكم على المجال العلائقي بين البشر بصرف النظر عن الموضوع الديني نفسه.

(٣) يبحث هذا المحور في تقويم الإنسان دينياً بين المسيحية والإسلام، وأن النصوص الدينية هل تعتبر الإنسان بها هو إنسان مكرماً أو لا، ومن ثم الخروج عن كونه مكرماً محترماً يحتاج لمبرر، أو أن الإنسان بها هو إنسان غير مكرّم وأن تكريمه يحتاج لمبرر من نوع إيمانه أو عمله الصالح أو هما معاً؟

(٤) هو أصل يقرر أن القاعدة في التعامل مع الآخرين هي العدالة والإنصاف بمفهومها العقلاني

٢ - ١ - نظرية أصالة العدالة بوصفها قانوناً حاكماً على النصوص الدينية (العدالة بالحد الأعلى)، دراسة وتقويم.

٢ - ٢ - نظرية أصالة العدالة بمثابة قانون حاكم فيما لا نصّ دينياً فيه بالخصوص (العدالة بحدّها الأدنى)، دراسة وتقويم.

٢ - ٣ - توابع قاعدة العدالة:

٢ - ٣ - ١ - القاعدة الأخلاقية الذهبية بين الإسلام والمسيحية، وتأثيرها على العلاقات بين الأديان.

٢ - ٣ - ٢ - قاعدة البرّ والإحسان.

الفصل الثالث: وهو تحت عنوان (المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني بين الإسلام والمسيحية)^(١)، ونقتصر على أهمّها:

١ - مبدأ الحرب والمواجهة أو الصلح والسلام^(٢).

الإنساني، لنعرف في ضوء هذا الأصل ما هي طبيعة العلاقة التي ستتكوّن مع الآخر غير المؤمن (مسليماً أو مسيحياً) تبعاً للعقيدة المختارة).

ويلحق بهذا الأصل ما يُعرف بالقاعدة الأخلاقية الذهبية الموجودة في الأديان المختلفة، وهي «أحب لغيرك ما تحب لنفسك، وكره له ما تكره لها». وتظهر أهمية هذا الأصل - على فرض إثباته منهجاً في الاستنباط الديني - في كونه قد يفرض تعديل فهم النصوص الدينية المخالفة له، إمّا عبر تقييدها أو عبر فرضها تاريخيةً زمنيةً ظرفيةً، ولهذا يذهب بعض المؤمنون بتقدّم الأخلاق على الدين - مثل الدكتور أبو القاسم فنائي - إلى تقييد هذه الأحكام الأخلاقية العقلية لمفادات النصوص الدينية.

(١) ندرس هنا مجموعة من القواعد الكلية الحاكمة على مجال علاقات الإنسان بالآخر المختلف معه دينياً، وهذا يعني أنّ هذا الفصل يضيف عاملاً جديداً هو الدين، بينما الفصل الثاني لم يكن عندما يدرس العلاقات يأخذ بعين الاعتبار أيّ عامل إضافي من هذا النوع، وهذا ما يجعلنا نطلق في مسيرتنا من الأكثر سعةً إلى الأضيق، وصولاً لتحديد الموقف في موضوع البحث.

(٢) ندرس هنا أنّ الأصل في علاقات المسلم بغير المسلم أو علاقات المسيحي بغير المسيحي، هل هو الحرب والمواجهة أو السلم والتعايش، وهل القاعدة هي المواجهة العنيفة أو لا؟ وهنا يظهر مفهوم الجهاد الابتدائي الدعوي في الإسلام، كما يظهر الجدل حول النضال العنفي وغير العنفي في المسيحية.

٢ - مبدأ العلوّ والتفوّق على الآخر الديني^(١).

٣ - مبدأ التوافق القلبي في مقابل أصالة الكراهية الدينية^(٢).

ويتبع هذا الموضوع أو يتضمّن:

أ - مبدأ حفظ الهوية الدينية.

ب - مبدأ الولاء والبراء.

ج - مبدأ معذورية الجاهل أو أصالة الخلاص والنجاة^(٣).

٤ - أصالة المواطنة أو مبدأ الذمام في مواطنة الآخر الديني^(٤).

الفصل الرابع: وهو تحت عنوان «الآخر الديني وتوليّ المناصب العامّة، قراءة مقارنة في ضوء

القواعد الكلية العامّة والأدلة الخاصّة».

(١) يطلق على هذا المبدأ اسم: قاعدة نفي السبيل، أي علوّ المؤمن على غيره، وهو يعتبر أنّ هيمنة أو سيطرة أو سلطة غير المؤمن على المؤمن مرفوضة من حيث المبدأ، وهو من أقرب المبادئ لموضوع بحثنا في الحقوق السياسيّة وتوليّ مناصب الدولة.

(٢) يقصد هنا من هذا المبدأ الجواب عن السؤال الآتي: هل القاعدة في التعامل مع الآخر الديني هي تقريب القلوب - وليس فقط التعايش - بمعنى أنّ المطلوب أن تكون قلوب المؤمنين قريبة من قلوب غير المؤمنين من غير المعتدين والمحارّين والسعي لجعل قلوب الآخرين تألفنا وتجنّبنا بصرف النظر عن الموضوع الدعوي والتبشيري أو أنّ مفهوم تأليف القلوب مفهوم خاصّ ضيق لا يمكن من خلاله تكوين صورة عامّة عن طبيعة العلاقة مع الآخر الديني؟ وعلى المقلب الآخر: هل ثمة قاعدة اسمها أصالة الكراهية ونشر الغلظة والكراهة والحاجز النفسي بين أتباع الديانات أو لا؟

(٣) هو تأصيل كلامي لاهوتي يستوعب المقاربة الإسلاميّة والمسيحيّة، يهدف لتغيير صورة الآخر في المخيلة الدينيّة، وسحب شيطنته وتفهم موقفه، ونريد بالإشارة لهذا المبدأ - لو صحّ - أن نعرف هل يمكن لتغيير الصورة عنه اعتماد منطق مختلف في العلاقة والمواطنة أو أنّ هذا شأن ذاتي أخروي لا ينبغي خلطه بمجال القضايا القانونيّة والشرعيّة وتنظيم شؤون الجماعة المؤمنة في علاقاتها؟

(٤) أصل الذمام يعني أنّ مواطنة غير المسلم مثلاً تابعة لعقد، وليست تابعة لانتها، بينما أصالة المواطنة تعتبر أنّ مواطنة غير المسلم كمواطنة المسلم تابعة للانتها للأرض والتاريخ والمجتمع الإنساني المحلي. وفي هذا البحث ندرس قاعدة الجزية والصغار من حيث مفهومها ودائرتها ودلالاتها في قضية المواطنة. وفي ضوء هذا المبدأ ندرس أيضاً تصنيف غير المسلم إلى أهل كتاب وغيرهم، وتمييز الموقف منهم تبعاً لهذا التصنيف، ومدى صحّة هذا التصنيف وتأثيره في قضايا المواطنة والأقليات.

في هذا الفصل نقسّم البحث إلى محورين:

١ - تنزيل مقتضيات القواعد العامّة في العلاقات الإنسانية والأديانية^(١).

٢ - دراسة الأدلّ الخاصّة والمتفرّقة^(٢).

الخاتمة^(٣).

فهرست المصادر.

المحور الثاني: من مفاهيم البحث ومصطلحاته

ثمة مجموعة من المصطلحات الرئيسة التي تضمّنها البحث، ونحن نشير باختصار لأهمّها بتوضيح بسيط متداول؛ لأنّ العديد منها فيه مباحث مطوّلة في تفسيره وتحليله ستأتي داخل هذا الكتاب:

١ - الاعتراف بالآخر الديني: نمطٌ من التفكير والسلوك يصبح فيه أتباع الديانات الأخرى

(١) والتي تمّ التوصل إليها في الفصلين السابقين.

(٢) أي التي يمكن أن تتصل بخصوصيّة تويّ المناصب وما له علاقة بالحقوق السياسيّة.

(٣) نعرض فيها لمسيرة البحث والنتائج التي توصلنا إليها في القواعد على أنواعها، ثم النتائج التي وصلنا إليها في موضوع الحقوق السياسيّة وتويّ المناصب العامّة، ويتوقّع أن تغطّي النتائج التي سوف نصل إليها مجموعة من القضايا من نوع:

أ - حقّ تويّ المناصب المختلفة في الدولة والسلطات الرسميّة وشبه الرسميّة.

ب - حقّ المشاركة في الانتخابات والتأثير على نتائجها.

ج - حقّ التصرف في الأموال العامّة وبيت المال وخزينة الدولة، وشكل هذا الحقّ.

د - حقّ التأثير في سلب سلطة أحد من أبناء الأكثرية عن موقعه، كما في حقّ عزل رئيس الجمهوريّة على سبيل المثال من قبل نواب البرلمان الذين لا ينتمون للأكثرية ولو من خلال ضمّ أصواتهم لأصوات أخرى في الأكثرية.

هـ - حقّ الرقابة على أجهزة الدولة والتدخل في محاسبة المخالفين للقانون فيها من أبناء الأكثرية.

و - حقّ المشاركة في الشورى الملزمة لوليّ الأمر أو حتى الشورى غير الملزمة.

ز - حقّ تشكيل جمعيات وأحزاب سياسيّة ومدنيّة تحظى بنفوذ وتأثير في الحياة السياسيّة والعامّة، والقيام بنشاطات سياسيّة ذات تأثير من نوع التظاهر أو الضغط السياسي وغير ذلك.

٤٦ قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي

- خاصّة الإبراهيميّة - محلّ احترام وقبول وتقدير، بحيث تحفظ لهم الحقوق الاجتماعيّة والسياسية بحدّ معقول، فالاعتراف بالآخر أصل أخلاقي معرفي تتبعه نتائج في السلوك والتعامل.

وفكرة «الآخر Otherness» باتت تعدّ اليوم من الأفكار الأساسيّة في الدراسات النفسيّة وعلوم الاجتماع والفلسفة، خاصّة في الظاهراتيّة، وهي تعبّر عن كلّ ما هو مستقلّ عن «الذات»، لكنّ معرفته جزء أساس من معرفتها، بل إنّ «الذات» تُعرف من خلال «الآخر»، ولهذا فتفسير الذات يقوم فيما يقوم على تفسير الآخر ومعرفته، فالآخر جزء مكوّن للهويّة الذاتيّة. وفكرة الآخر اتخذت شكلين في العالم الحديث: شكل إيجابي يقوم على الانفتاح على الآخر، وشكل سلبي يقوم على التمايز عنه والنظر بدونيّة إليه، وهو ما مارسه الاستعمار مع الشعوب الأخرى وفق رؤية فلسفية خاصّة.

٢ - الوظائف والمناصب العامّة: مسؤوليّات يتولاها الفرد أو الجماعة بحيث يمكنهم عبرها إدارة المجتمع أو المشاركة في هذه الإدارة.

ولا نقصد من هذا العنوان الوظائف التابعة للدولة بالخصوص، وإن كانت أغلب المناصب العامّة هي مناصب تابعة للدولة ومؤسّساتها، بل ما يهّمنا هنا طبيعة العموميّة في الوظيفة من حيث كونها تدخل في نوع من الولاية على المجتمع أو شريحة منه.

٣ - الذمّة/الذمام/أهل الذمّة: مصطلح يراد به في العادة أهل الكتاب الذين يعيشون تحت سلطة النظام الإسلامي في مقابل احترامهم لقوانين المجتمع المسلم ودفعهم الجزية.

٤ - أهل الكتاب: غير المسلمين من الذين لهم كتاب سماوي، والمقدار المتيقّن منهم في الفقه الإسلامي هم اليهود والنصارى، وكثير من الفقهاء يلحقون بهم المجوس، وبعضهم يُلحق الصابئة، وبعض قليل يعمّم لمطلق من ثبت أنّه نزل عليهم كتاب سماوي، ولو لم يكونوا من هذه الطوائف الأربع.

وفي مقابل هذا العنوان يطلق عادةً عنوان المشركين والوثنيين الذي لا كتاب لهم.

٥ - الجزية، ضريبة مالية تفرضها الدولة على المواطنين من الأقليّات الدينيّة مقابل حمايتهم وبقائهم في المجتمع دون أن يتعرّضوا لأيّ أذى، بل يبارسوا حياتهم بشكل طبيعي.

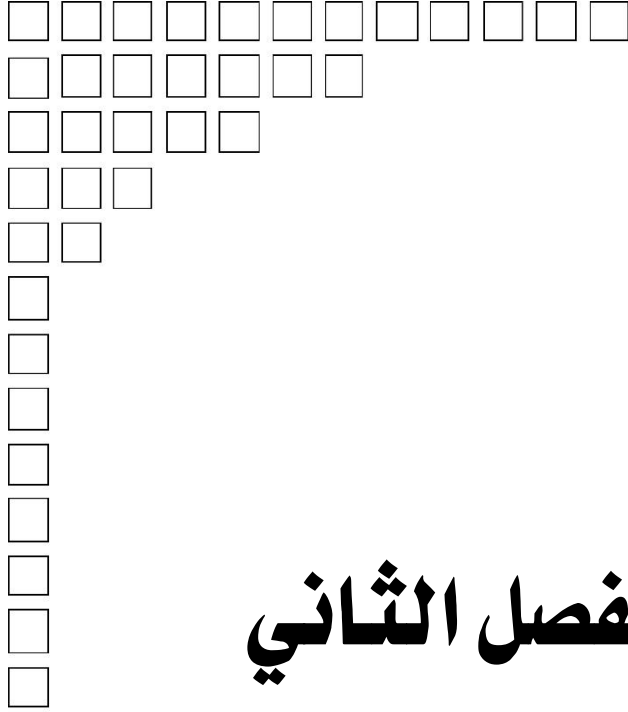
٦ - العهد والمعاهدة: اتفاق يقع بين الدولة وخصومها في سياق وقف الحرب أو الاتفاق على صيغة معيَّنة تحافظ على بقاء السلام والعلاقات الحسنة بين الطرفين ولو بنسبة معيَّنة. وعادةً ما يُطلق هذا المصطلح ويراد به العلاقات الخارجيّة، دون العلاقة بين الدولة ورعاياها من الأقليات الدينيّة.

٧ - الاستئمان والإجارة: اتفاق يقع بين المسلمين وأحد أفراد رعايا الدولة المعادية التي بينها المسلمين حرب، بحيث يتمكّن من الدخول الآمن إلى البلاد الإسلاميّة لمُدّة زمنيّة محدّدة. والفرق بين الذمّة والجزية والاستئمان أنّ الأوّلين عقود تقع بين الدولة والرعايا، بينما الأخير يمكن فرضه في علاقات الأفراد المسلمين بغيرهم^(١).

٨ - الحراة والمحارب: هو الآخر الديني الذي ليس بينه وبين المسلمين معاهدات سلام أو عقود ذمّة أو استئمان.

٩ - دار الحرب ودار الإسلام ودار الكفر: مصطلحات موروثة في الفقه الإسلامي تعبّر عن البلاد التي يحكمها الإسلام أو الكفر، وأمّا دار الحرب فهي تعبير عن البلاد التي يهيمن عليها عادةً الكفّار المحاربون للدولة دون المعاهدين.

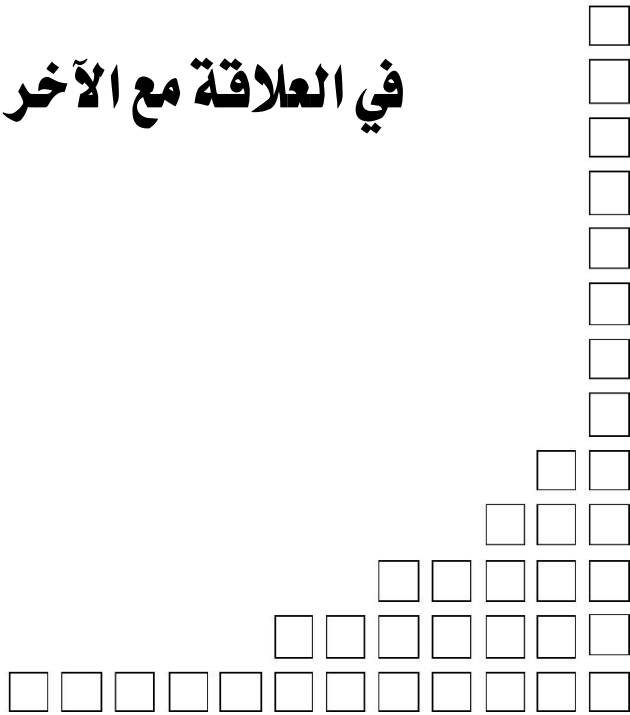
(١) انظر: القرافي، الفروق ٣: ٧٣٦-٧٣٧ (الفرق رقم: ١٢٣).



الفصل الثاني

المبادئ والأصول العامّة

في العلاقة مع الآخر الإنساني



ندرس في هذا الفصل:

١ - مبدأ الكرامة الإنسانية ودورها في العلاقات الإنسانية.

٢ - مبدأ العدل والإنصاف، ودوره في العلاقات الإنسانية.

٣ - توابع قاعدة العدل:

أ - القاعدة الذهبية الأخلاقية (احب لغيرك ما تحب لنفسك..)

ب - قاعدة البرّ والإحسان للآخرين.

تهدية

البحث في هذا الفصل سوف يدور حول القواعد الكلية العامة في العلاقات الإنسانية - الإنسانية، وسوف ندرس أربعة قواعد هي:

١ - قاعدة الكرامة الإنسانية.

٢ - قاعدة العدالة.

٣ - القاعدة الأخلاقية الذهبية أو أحب لغيرك ما تحب لنفسك.

٤ - قاعدة البرّ والإحسان

وسنعتبر القاعدة الثالثة والرابعة من توابع قاعدة العدالة.

ومن الطبيعي أننا هنا لن نبحت بالتفصيل الموسع في القواعد الأربع هذه، فهي تتطلب دراسات شافية وواسعة، لكننا سنحاول في الوقت عينه أن نُعطي البحث حقّه ما أمكن، بغية التوصل - بطريقة استدلالية - للنتائج التي نريد بناء موقفنا العام من «الآخر الديني» وحقوقه السياسية وتوليّه المناصب والوظائف العامة.. عليها.

ومن الله نستمدّ العون والتوفيق.

المحور الأول

مبدأ الكرامة الإنسانية

ودورها في بناء العلاقة مع الآخر الديني

تمهيد

من الواضح أنّ العلاقة بين الكرامة والحرمة الإنسانية من جهة وحقوق الإنسان من جهة ثانية، وثيقة ومحكمة، فتصوّرنا - في المسيحية والإسلام - عن الإنسان من حيث التكريم والحرمة يترك تأثيراً كبيراً في تصوّرنا لحقوقه المشروعة، وبهذا يتصل بحث الكرامة الإنسانية ببحث الآخر الديني والأقليات الدينية؛ لأنّ الحديث عن معيارية الإنسانية في التكريم، ومن ثمّ الحقوق، لا بد له أن يترك تأثيراً ما في موقفنا من الآخر الديني ومن الأقليات، وسوف نرى أنّ الموقف من الكرامة والحرمة الإنسانية يترك تأثيراً أيضاً على قضية من نوع: أصول العلاقات الدولية في الإسلام والمسيحية.

والحديث عن الكرامة الإنسانية (Human Dignity) أو المفهوم القريب جداً، وربما المتماهي معه: الحرمة والاحترام، يبدو أنّه - بالصورة التي سوف نشير إليها أثناء هذا البحث - حديثٌ عهدٌ في الفقه الإسلامي، بل وفي الأدبيات الإسلامية والمسيحية عامّة. وفي تقديري فإنّ هذا المصطلح جاء بتأثير من مفهوم كرامة الإنسان وحقّه وحرّمته في الثقافة العصرية التي نجحت في إقحام هذا المفهوم في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وما تلاه من إعلانات ومواثيق ومؤسّسات، وفي العديد من دساتير بلدان العالم منذ العقود الأولى في القرن العشرين وإلى اليوم، وكذلك في عمل الكثير من المحاكم العالمية والبارزة ومواقفها، خاصّة في الدول الأوروبية خلال العقود القليلة الماضية.

وقد استهدف المتديّنون المتبتّون لهذه المفردة/ المصطلح أن يقدّموا رؤية الإسلام أو المسيحية في المفهوم عينه تقريباً الذي تطرحه الحضارة الحديثة.

هذا، وثمة من يعتقد أنّ مفردة «الكرامة الإنسانية» لم تظهر في اللغات الأوروبية إلا حدود عام ١١٥٥م^(١).

إنّ نظرة خاطفة لنصوص التراث الإسلامي والمسيحي توضح لنا أنّ مفردة من هذا النوع غير موجودة إلا نادراً جداً وبمناسبات أو معانٍ لا نتأكد من تطابقها مع المفهوم الحديث للكلمة، ولا يبدو هذا النوع من المفردات بالظهور إلا في القرن العشرين، وقبل ذلك أنت تجد تعابير مختلفة من نوع: حرمة المؤمن، وحرمة المسلم، وغير ذلك.

والمفهوم الحديث لهذه الكلمة - رغم النقاش في وجود تعريف دقيق لها إلى اليوم - ينطلق من مدارية الإنسان، بمعنى أنّ الإنسان بما هو إنسان يصبح محترماً ومكرماً، فيكفي أن يكون إنساناً لكي يستحقّ مجمل هذه الحقوق والتكريمات، ولا يحتاج لأيّ صفة أخرى إضافية لحيازة هذا القدر من الحقوق العامة، فإنّ تشعر بالكرامة الإنسانية معناه أنّ كونك إنساناً يمنحك ذلك، إلى أيّ دينٍ انتميت أو مذهبٍ أو قوميةٍ أو حزبٍ أو غير ذلك؛ فلا تُهدر أو تهضم هذه الحقوق والحيثيات التكريمية العامة لمجرد الاختلاف الديني والعنقي واللوني وغيرها.

وتتصل جذور فكرة احترام الإنسان بما هو إنسان بفكرة الحقوق الطبيعية؛ فالحقوق الطبيعية تفرض علاقةً بين الطبيعة والحقّ، ومن ثمّ فذات الطبيعة تستدعي هذه الحقوق، وليس أمراً آخر، من فكرٍ أو سلوكٍ أو عمل.

لكنّ الحقوق الطبيعية والكرامة الإنسانية لا تعني عدم سلب بعض الأفراد بعضاً من هذه الحقوق نتيجة سلوكٍ ما، فالحقّ في الحرية يمكن أن يُسلب لسببٍ من الأسباب الجرمية أو غيرها، من نوع حماية حقّ النوع نفسه، وهذا معنى أنّ الحرية تقف عند حدود الآخرين وحقوقهم، ففكرة الكرامة الإنسانية لا تعني إلغاء القانون ولا العقوبات ولا عدم التقييد، بل هي تسمح بذلك في إطار حفظ الكرامة الإنسانية أيضاً؛ لأنّ أيّ تكريم يمكن أن يُفضي إلى عكس تكريم الإنسان وإهدار حقوقه المشروعة فليس بتكريم للإنسان بما هو إنسان، بل يولد نقيضه داخله؛ فالإنسان الفرد ليس بمعزل عن الإنسان النوع أو سائر الأفراد، وهذا ما يفرض تواشجاً عجبياً بين حقّ الفرد وحقّ الآخرين لتحقيق مفهوم الكرامة الإنسانية، بل لو أبيت عن

(١) انظر: آسيا شكير، الكرامة الإنسانية في المسيحية والإسلام والمواثيق الدولية، دراسة تحليلية مقارنة، مجلة المعيار (الجزائر)، العدد ٤٢: ١٣٨، عام ٢٠١٧م.

ذلك ربما يمكن القول: ليست الذاتية هنا ذاتية واقعية لا تنفك، على طريقة الذات في البرهان عند المناطقة والفلاسفة، بل هي ذاتية اعتبارية أخلاقية تستدعي نتائجها ما لم يحكمها قانون أخلاقي واعتباري آخر.

وعليه، فإذا أردنا أن ندرس مبدأ الكرامة الإنسانية فعلياً تحليل هل الإسلام أو المسيحية يؤمنان بأن الإنسان بما هو إنسان يحظى بتكريم أو لا؟ ومن ثمّ البحث عن مبررات الحدّ من كرامته الفردية لصالح الكرامة العامة التي هي عبارة عن كرامة سائر الأفراد مثلاً. لكنّ قبل أن نشرع لابدّلي من توضيح مهمّ، وهو أنّ بحث الكرامة الإنسانية بحثٌ واسع، وله تفرّعات وشبكة صلات بجوانب متنوّعة، بما قد يتطلّب استيعابه دراسةً مستقلةً، لكنني هنا سوف أركّز على الجوانب الرئيسة والمحورية؛ للخروج بتصوّر حول أصل القضية، تاركاً التفاصيل والتوسعة لمجالٍ آخر.

مستويان لفهوم الكرامة الإنسانية في الأديان

عندما ندرس فهم الإسلام والمسيحية للكرامة الإنسانية، فإننا نلاحظ أنّ البحث يقع على مستويين، ويبدو من بعضهم الخلط بينهما:

أ. المستوى التكويني للتكريم

المستوى الأوّل: المفهوم التكويني للكرامة والاحترام، بمعنى أنّ الأديان هل تنظر للإنسان من حيث تكوينه على أنّه قد حظي بمزيد تكريم واحترام من الباري تعالى مقارنةً بسائر العناصر التكوينية الموجودة في الخلق أو بالنظر إلى ذاته أو لا؟ وفي هذا المستوى تتمّ دراسة تكريم الله للإنسان من حيث تفضيله على سائر المخلوقات كالحوانات والنباتات والجهدات، وكذلك من حيث تسخير العالم له، وكذلك من حيث وافر الرزق الذي يقدّمه الله سبحانه له، وكذلك من حيث تفضيله على الملائكة لو ثبت، وكذلك من حيث خلق طاقات وإمكانات وصفات جسدية وعقلية ونفسية فيه تمثل تميّزاً له عن غيره بما يمنحه استعداداً للترقي على مختلف الصعد، وكذلك من حيث توفير مجال الخلاص له بفتح أبواب الجنان له لو أراد الدخول إليها والخلود فيها، وكذلك من حيث رفع العذاب عنه رغم

استحقاقه أحياناً وغير ذلك، وهذا كله له نصوص وشواهد في الكتاب المقدس والقرآن الكريم.

وفي هذا المستوى للتكريم نحن لا ننظر إلى أي جانب اعتباري أو قانوني دنيوي، ولا نستهدف مباشرة الوصول إلى مرجعية قانونية تتصل بقضايا الإنسان، بل نريد أن نرصد علاقة الله بالإنسان من حيث تعامله التكويني الاحترامي معه عبر التاريخ، فإذا كرم الله البشر بأن منحهم عقولاً للتفكير فهذا شأنٌ تكويني وهو في نفسه ليس مقصوداً لنا، إنما المقصود هو المستوى الثاني الذي ربما يحاول بعض الباحثين الاستناد فيه إلى المستوى الأول كما سيأتي.

ب. المستوى القانوني الاعتباري للتكريم

المستوى الثاني: المفهوم القانوني والاعتباري للكرامة والاحترام، وفي هذا المستوى الذي يمثل مقصودنا الحقيقي هنا، لا بد من دراسة هل أنه من الناحية القانونية والاعتبارية، يعتبر الله الإنسان من حيث هو إنسان مكرماً محترماً لا يجوز العدوان عليه أو التمييز بينه وبين غيره في المكانة والحقوق والاحترام إلا بمبررٍ إضافي يصلح لسلبه قيمة ما أو لا؟ ومعنى ذلك أنه لو فرضنا أننا نظرنا إلى الإنسان بما هو إنسان، وصرنا النظر عن دينه وعقيدته سلباً أو إيجاباً، وتصوّرناه بمعزل عن تلك الأمور، وفرضناه موجوداً بمعزل عنها، فهل هو محترم أو لا؟

فإذا قلنا بأن الله سبحانه في المسيحية والإسلام يرى الإنسان مكرماً بهذا المعنى، فهذا يعني أنّ جميع البشر من حيث المبدأ يولدون متساوين في المكانة والحرمة والحقوق الأولية، بصرف النظر عن دينهم وعقيدتهم ولونهم ولغتهم ومناطقهم ووظائفهم وعمرهم وجنسهم وغير ذلك، وأنّ سلب أحداً منهم شيئاً من ذلك بصورة جزئية أو كلية يحتاج إلى مبررٍ قانوني وأخلاقي، مثل سلبه حقّ الحياة، فهذا يحتاج لمبررٍ قانوني وأخلاقي يسمح لنا بذلك، فإذا لم نعثر على هذا المبرر لم يكن لنا ذلك، وهذا تتخطى نظرنا للإنسان المستوى البيولوجي «التشبيهي»، نحو مفهوم اعتباري إحساسي أخلاقي حقوقي ووجداني إضافي، يمثل أساساً لسلسلة قوانين ومواقف، ولهذا تقدّم الحديث في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عن الكرامة الإنسانية على الحديث عن حقوق الإنسان ذاتها؛ نظراً لكون مفهوم الكرامة هو الأصل الذي تقوم عليه تلك الحقوق.

ومن الطبيعي هنا أن ينتج عمّا نقول تأسيس أصلٍ مرجعي في قضايا الإنسان، وهو أصالة

التكريم، فمقتضى الأصل أنّه يحظى بكلّ خصوصيات التكريم والحرمة، إلا ما خرج بالدليل، وهذا هو المنجز المهم الذي يمكن أن يخرج به مبدأ الكرامة الإنسانيّة.

خطوات فهم قانون الكرامة في المسيحيّة والإسلام

لكن لفهم هذا الأصل وحدوده، نحن بحاجة إلى طيّ مراحل:

المرحلة الأولى: في فهم رؤية الإسلام والمسيحيّة للكرامة والحرمة وحدودهما، فما معنى كلمة الكرامة؟ ولا نقصد هنا التفسير اللغوي للكلمة؛ إذ قد لا نجد - مثلاً - نصّاً في القرآن أو الكتاب المقدّس يستخدم هذه المفردة لتأسيس أصل قانوني اعتباري أخلاقي، بل هدفنا شرح مفهوم الدين لكرامة الإنسان، فهل يعتبر أنّ سلب الإنسان حقّ الحرّية الفردية الشخصية هو هدرٌ لكرامته فيحتاج لمبرّر أو أنّه ليس داخلياً أصلاً ضمن مفهوم كرامة الإنسان؟ وهل أحال الإسلام أو المسيحيّة فهم مقولة الكرامة والحرمة إلى العقل الإنساني أو إلى العرف أو نحو ذلك أو لا؟

وهذا يعني أنّنا عندما نقول بمبدأ الكرامة في الإسلام أو المسيحيّة فقد لا يتوافق الفهم المسيحي والإسلامي مع الفهم الوضعي الحديث في قضية الكرامة، فربما يعتبر الفهم الوضعي الحديث حقّ الإنسان في حرّية اختيار هويّته الجندريّة أو ممارسته للحياة المثليّة نوعاً من الكرامة له، وإذا سلبناه إيّاهما فنحن نخلّ بكرامته وحرّمته ونعتدي عليه، بينما يعتبر الإسلام - فرضاً - أنّ سلب هذه الحرّية هو حماية لكرامة الإنسان من الأوّل، وهذا ما يفرض التنظير لمفهوم كرامة الإنسان في الأديان حتى من الزاوية الاعتباريّة لو ثبت أنّ الأصل فيه التكريم.

سأعطي مثلاً تقريبياً ليس مطابقاً، ولكنّه لتقريب الفكرة؛ لأنّه يؤكّد لنا أنّ الإنسان قد يفهم التكريم بمعايير لا تتطابق مع المعايير التي هي عند الله سبحانه، قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ كَلَّا...﴾ (الفجر: ١٥ - ١٧). فمعيار الإنسان في التكريم، وفقاً لما تشرحه هذه الآية الكريمة، هو معيارٌ مادي، إذ يعتبر أنّ وفرة النعم المادية أو قلّتها مؤشّر التكريم أو التوهين، في حين ترفض النصوص القرآنية ذلك، وترى أنّ الموردين معاً هما ابتلاء من الله سبحانه، وأنّ تقدير الرزق لا يعني الإهانة بالضرورة، ولهذا قال تعالى في موضع آخر: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ

٦٠ قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي

وَبَلَّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴿٣٥﴾ (الأنبياء: ٣٥)، فكلاهما فتنة للإنسان، ومن هنا قد يكون تصرفُ تكويني إلهي واحد مع الإنسان له أكثر من دلالة، فقد يدل في مكانٍ على الغضب، وقد يدل في مكانٍ آخر على المحبة مثل التضييق عليه في العيش، ولهذا ورد في الحديث المرسل عن النبي ﷺ - أو أمير المؤمنين عليه السلام - أنه قال: «إنَّ البلاءَ للظالم أدب، وللمؤمن امتحان، وللأنبياء درجة، وللأولياء كرامة»^(١). فالأمر الواحد شكلاً ومادّةً له غاياتٌ متعدّدة في الفعل الإلهي وفي نتائجه الذاتية وتوصيفاته.

المرحلة الثانية: في فهم رؤية الإسلام والمسيحية لمبرّرات سلب الإنسان بعض ما هو في الأصل من مقتضيات تكريمه، ففي الثقافة الوضعية يُسلب الإنسان حرية التنقل مثلاً فيوضع في السجن لسببٍ وهو ممارسته السرقة، فالسبب الطارئ هنا والنتيجة عن سلوك الفرد نفسه يسلبه بعض عناصر تكريمه لصالح تحقيق التكريم الإنساني النوعي (الآخرين)، فما هي الأسباب التي تسلب الإنسان التكريم الإلهي الاعتباري، ومن ثم تفقده بعض حقوقه وحرّماته الثابتة له من الأوّل؟

في هذه المرحلة قد تتفاوت الأوضاع القانونية للأفراد تبعاً لسلوكهم الجوارحي والجوانحي، فلا بد من معرفة نوعية السلوك المؤثر في تفاوت الأفراد قانونياً، فلعلّ الإسلام والمسيحية لهما صورة عن مبرّرات التفاوت القانوني بين الأفراد تختلف عن الصورة القائمة في الفكر الوضعي والحقوقى الحديث، بل لعلّ تصوّر المسيحية والإسلام يختلف فيما بينهما كذلك. المرحلة الثالثة: وهي مرحلة تكميلية ليس إلا، وتكمن في رصد أنّه هل يذهب الإسلام أو المسيحية نحو إيجاد تشكيك (تفاضل) في التكريم، بعد فرض ثبوت أصل التكريم الإنساني اعتباراً؟

ومعنى هذا الكلام أنّه لو ثبت أنّ الإسلام - مثلاً - يؤمن بأصل تكريم الإنسان بوصفه مرجعاً عاماً، ومن ثم يتساوى البشر عنده في خصوصيات الكرامة، لكن ألا يمكن أن يفرض أنّه مع اشتراكهم في خصوصيات الكرامة يظلّ هناك فئة تحظى بمزيد تكريم دون أن تُسلب سائر الفئات الحدّ اللازم للتكريم من حيث هي إنسان؟ وهذا يعني أنّ تكريم الإنسان من

(١) محمّد السبزواري، معارج اليقين في أصول الدين: ٣١٠؛ وبحار الأنوار ٦٤: ٢٣٥؛ ومستدرک الوسائل ٢: ٤٣٧-٤٣٨.

الفصل الثاني: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني..... ٦١

حيث هو إنسان لا يمنع من تكريم آخر له من حيث هو متصف بصفة أخرى، فأصالة التكريم ترتبط بحيثية إنسانية، بينما سعة التكريم ومراتبه قد تتصل بصفات آخر، تماماً كما نكرم الباحثين ونعطيهم مزيداً من الحقوق المتصلة بخصوصيات إضافية فيهم زائدة عن مجرد إنسانيتهم الذاتية فيما لا نكرم غيرهم بمثل تكريمهم لأجل ذلك.

ويمكننا هنا أن نطرح بعض النماذج، من نوع:

أ - المفاضلة بمستوى السلوك الإيماني، وهو ازدياد التكريم بازدياد التقوى، قال تعالى: ﴿..إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ..﴾ (الحجرات: ١٣).

ب - المفاضلة بالعلم، قال سبحانه: ﴿أَمْ مَنْ هُوَ قَانِتٌ أَنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر: ٩).

ج - المفاضلة بالجهاد، قال سبحانه: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٩٥).

د - المفاضلة بالدعوة، قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجَّهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (النحل: ٧٦).

هـ - المفاضلة بحجم التحدي، قال سبحانه: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاللَّهُ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (الحديد: ١٠).

و - المفاضلة من الزاوية الانتهاية الإيمانية، بحيث تكون العلاقة بين الإنسان والفئة المؤمنة مثله بالدين أعلى مستوى من العلاقة بينه وبين سائر أفراد الإنسان دون أن يؤدي ذلك إلى سلب سائر أفراد الإنسان حقوقهم بما هم إنسان، بمعنى أن الدوائر الانتهاية الصغيرة لا تلغيها الدائرة الإنسانية الكبيرة، ولا العكس، تماماً كما يكون موقف الدولة من حماية مواطنيها أشد وأقوى من موقفها من حماية سائر أفراد البشر من غير رعاياها، ولعل من هذا النوع ما ورد في

عهد الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام إلى واليه على مصر مالك الأشتر، حين قال له: «وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ، وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِبًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ؛ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ؛ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ، يَفْرُطُ مِنْهُمْ الزَّلْلَ وَتَعْرِضُ لَهُمُ الْعِلْلَ، وَيُؤْتَى عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمْدِ وَالْخَطَا؛ فَأَعْطِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَصَفْحِكَ مِثْلَ الَّذِي تُحِبُّ وَتَرْضَى أَنْ يُعْطِيَكَ اللَّهُ مِنْ عَفْوِهِ وَصَفْحِهِ؛ فَإِنَّكَ فَوْقَهُمْ وَوَالِي الْأَمْرِ عَلَيْكَ فَوْقَكَ، وَاللَّهُ فَوْقَ مَنْ وَوَلَّاكَ...»^(١). فإن تمييزه المؤمن عن غيره بعنوان الأخوة في مقابل عنوان النظير، يكشف عن تأثير دوائر الانتهاء على التوصيفات والسلوكيات، ولعل للمشابهة في الخلق حقوقاً وللأخوة الإيمانية حقوقاً أزيد.

وغير ذلك من أنواع المفاضلات الناتجة عن خصوصية سلوكية إضافية قام بها الفرد، دون أن تتصل بكونه إنساناً بما هو إنسان، وثمة ما يشبه بعض هذه المفاضلات في المسيحية وفي النص الإنجيلي نفسه^(٢).

ورغم أن أغلب هذه المفاضلات ربما يرجع لاعتبارات أخروية أحياناً لكنه يلقي نظرة إلى مبدأ التفاضل بالسلوك وهو مبدأ معقول، وعلينا أن لا نضحّي به ونحن نتصوّر تساوي البشر من حيث هم بشر في كرامتهم من الله سبحانه، كما أن علينا عدم التضحية بمبدأ الكرامة الإنسانية - لو قلنا به - ونحن نُحدث مفاضلات ثانوية من هذا النوع.

هل يؤمن الفقه الإسلامي بكرامة الإنسان؟

قبل أن نرصد النصوص والمعطيات التي تدور حول فكرة الكرامة الإنسانية، لا بد لنا أن نرصد التراث الفقهي والحقوقي عند المسلمين، فهل يؤمن الفقه الإسلامي بمبدأ الكرامة الإنسانية؟ وما هي أبرز الأطروحات المقدمة في موضوع الكرامة الإنسانية؟ إن مطالعة شاملة للفقه الإسلامي وأبوابه المختلفة ومدارسه المتنوعة تؤكد لنا أنه لا يعرف

(١) نهج البلاغة: ٤٢٧ - ٤٢٨.

(٢) انظر - على سبيل المثال فقط -: الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل متى، الإصحاح الخامس والعشرين، فهو من أوله لآخره تقريباً (عدد آياته ٤٦ آية) يقدم هذه الفكرة؛ وانظر مداخلة الدكتور بطرس ديب على الشيخ التسخيري في كتابه: التقارب الإسلامي المسيحي: ٣٨ - ٤٠.

الفصل الثاني: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني..... ٦٣

شيئاً باسم: الكرامة الإنسانية بالمفهوم الذي تحدّثنا عنه آنفاً، وإتّما تدور الكرامة مدار الانتفاء الديني أو ما يتصل به، فالإيمان وما يرتبط إيجابياً بالإيمان وبالجماعة المؤمنة كالعقود والمعاهدات يحمل كرامةً ما، أمّا في غير ذلك فليس هناك من شيء، بل حتى الكرامة التي تمنح لمن يتعاقد مع المسلمين مثل المعاهدين وأهل الذمّة، هي كرامة محدودة أيضاً، وعلى سبيل المثال نلاحظ الرواية الآتية التي عمل بها الفقهاء، وهي رواية السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا حرمة لنساء أهل الذمّة أن يُنظر إلى شعورهنّ وأيديهنّ»^(١). إنّ هذا النوع من التصوّر لقيمة غير المسلم هو نوع سائد في الفقه الإسلامي، فهو غير محترم في عرضه فتجوز غيبته، وهو غير محترم في حياته فيجوز قتله، وإتّما لم تقتل المعاهد أو الذمّي عملاً بحرمة العهد والتوافق، بوصفه أحد خيارات التعامل مع أهل الكتاب، ولولا ذهاب أهل الكتاب نحو الذمام لكانت نفوسهم وأموالهم وأعراضهم مهدورة.

ويؤكّد ما نقول أنّ الفقه الإسلامي - في الأعمّ الأغلب على الأقلّ - يفهم الحربيّ بأنّه كلّ من ليس بمعاهد ولا بدمي ولا بمستأن، وهذا يعني أنّ العدو في المفهوم الفقهي هو كلّ من لم يكن بيننا وبينه عقد يفرض احترامه منعاً عن هدر ماله وروحه وكيانه، ذلك كلّه بلا فرق بين القصور والتقصير في عدم الانتفاء للدين الحقّ، فلو ربط الفقهاء مختلف تشريعاتهم ومواقفهم من غير المسلم بخصوصيّة التقصير لكان يمكن تصوّر أنّهم قد أسقطوا كرامتهم وسلوكهم الجرمي، لكنّ الفقهاء لم يتعاملوا يوماً مع غير المسلم بمعيار القصور والتقصير إلا نادراً جداً في فروع جزئية تفصيليّة لا أكثر، وهذا ما يؤكّد أنّ سلبهم الكرامة عن غير المسلم هو سلب ذاتي وبالعنوان الأوّلي، وليس سلباً عقابياً أو ناشئاً عن جرم قصديّ ما، أو على الأقلّ إذا أصرّينا على اعتباره جرماً فهذا معناه أنّ الفقهاء لا يؤمنون بتصوّر القصور في غير المسلم أصلاً.

هذا كلّه يعني أنّ الفقه لا يؤمن بالكرامة الذاتيّة للإنسان بما هو إنسان، ولا بجعل قاعدة في هذا السياق.

من هنا يُتداول تعبير الكرامة الاكتسابيّة، بوصفها الرؤية الفقهيّة المقابلة للكرامة الذاتيّة^(٢)،

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي ٥: ٥٢٤.

(٢) لمزيد توضيح، انظر - على سبيل المثال -: حسين حقيقت بور، كرامت انسان در فقه و حقوق اسلامي:

على أساس أنّ الكرامة الذاتية هي موهبة عطائية من الله سبحانه خارقة عن إرادة الإنسان وليست تحت سلطانه؛ لأنّها ناتجة عن إنسانيته التي يولد عليها، بينما الكرامة الاكتسابية تأتي من جهده وعمله وإرادته، وقد تكون النسبة بينهما - لو اعتقدنا بهما معاً - هي نسبة الإضافة، بمعنى أنّ الاكتسابية تضاف إلى الذاتية.

لكن يجب أن نصحح هنا نَحْتَه هذا المصطلح، فلا يراد في الفقه الإسلامي بالكرامة الاكتسابية أنّ الإنسان قد بذل جهداً ليصل إلى امتلاك كرامته، وكأنّه بجهد الإيمان والتقوى حصل على الكرامة؛ لأنّ هذا التصوير للموقف يوحي وكأنّ الكرامة نتيجة عمل مقصود للإنسان منحه هذه النتيجة، مع أنّنا نرى أنّ الفقه الإسلامي كما يسلب الطرف الآخر كرامته ذاتاً يمنح المسلم كرامة ولو لم يمارس فعلاً قسدياً بإسلامه وإنّما وُلد مسلماً وكان كذلك، وربما لا يهتم لأمر الدين إطلاقاً، وعليه فإذا قُصد من تعبير الكرامة الاكتسابية كلّ كرامة لم تنشأ من ذات الإنسان بما هو إنسان، فهذا التعبير صحيح؛ لأنّ كرامة المسلم لم تنشأ من ذاته الإنسانية، وأمّا إذا قُصد أنّ الإنسان يقوم بعمل مقصود ونتيجة جهده هذا كأنه يكافأ بالكرامة، فهذا غير مقنع وفقاً للتراث الفقهي للمسلمين.

ومن هذا النوع من التوصيفات والمواقف التي لا تعكس دقّة في طريقة تناولها للمشهد الفقهي، ما ذكره بعض الباحثين من أنّ القرآن يؤمن بتكريم الإنسان، مقدّماً مقارنة بين القرآن والفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط (١٨٠٤م)، فكانت لم يُشر في أيّ من كتبه إلى مفهوم حقوق الإنسان، لكنّه ولأجل استخدامه تركيب «الكرامة الإنسانية»، اعتبر عند كثيرين بأنه «أب حقوق الإنسان»، مع أنّ القرآن الكريم قد استخدم تعبير تكريم الإنسان قبل كانط بألف عام وما يزيد^(١).

هذه العملية في المقارنة والتوصيف هي أيضاً مضلّلة؛ لأنّ كانط لم تكن لديه سلسلة مواقف هائلة من نوع المواقف الموجودة في التراث الإسلامي من غير المسلم، بل حتى من غير أبناء المذهب الواحد، ولهذا غاب النصّ القرآني المكرّم أمام هذا الكمّ الهائل من التمييز الواضح عند الفقهاء، وبهذا لا يصحّ اقتطاع نصّ قرآني عن سائر الصورة المشهّدية الموجودة في الكتاب

(١) محمد سبحاني نيا، كرامات اقتضائي انسان در بوتّه نقد، مجلة بجوهشنامه معارف قرآني، العدد ٢٢:

والسنة والشريعة وتراث الفقهاء، ثم إجراء مقارنة ما، فالمقارنات التي تأتي من هذا النوع لا تحظى في تقديري بكثير أهمية.

بهذا نستنتج أن مشهور الفقه الإسلامي المدرسي لا يعتقد بأصل الكرامة الإنسانية، ولهذا أنت لا تجد قاعدة فقهية بهذا العنوان، ولا أصلاً مرجعياً يرجع إليه عند الشك اسمه الكرامة الإنسانية، ولا غير ذلك إطلاقاً.

محاولات معاصرة لتبرير الموقف التراثي الفقهي في ضوء قاعدة الكرامة نفسها

وفي تقديري، فإن هذه الصورة التراثية القوية هي التي ساهمت أيضاً في ظهور بعض التصويرات الجديدة التي حاولت تقديم فهم جديد للموقف ينسجم مع التراث الديني والفقهي، وأبرزها:

أ. سقوط الحرمة الذاتية بإسقاط الحرمة القيمية (محاولة الجعفري وآملي)

التصوير الأول: ما ذكره بعض العلماء، مثل الشيخ محمد تقي الجعفري والشيخ جواد آملي^(١)، من أن إسقاط الدين الحرمة الذاتية للإنسان غير المسلم، ليس إلا لأنه أسقط حرمة القيمية، والمراد بالحرمة القيمية هي تلك الحرمة الآتية من صفة التقوى، فبتخليه عن التقوى تسقط حرمة الذات، فضلاً عن حرمة بصفته متقياً، ولولا ذلك فهو مكرم ذاتاً.

وبعبارة أخرى: إن الإنسان قد جعل في منصب خلافة الله تعالى، ولا معنى لكونه في هذا المنصب إلا كونه قائماً مقام المستخلف عنه، وهو الله، فلو تركه وأعرض عنه سلب هذا المقام، ولم يعد مشمولاً لعنوان «كرمنا بني آدم».

لكن هذا التفسير الذي يقدمه هؤلاء بصيغ وتعبير متنوعة، غير دقيق في مقارنة المشهد التراثي والفقهي؛ فلو صح هذا النوع من التفسير لرأينا تمييزاً فقهياً في حالات إسقاط الإنسان لكرامته القيمية، بين القصور والتقصير، مع أن القواعد الفقهية ربما كانت تسمح لهم بحمل الآخرين على القصور، نظراً لكون التقصير يحمل خاصية إضافية تحتاج لدليل، ولكننا لا نجد شيئاً من عملية ربط الكرامة الذاتية بالكرامة القيمية سلباً أو إيجاباً.

(١) انظر: جواد آملي، عبد الله، حق وتكليف در اسلام: ٢٨٧.

وإذا لم تكن القضية في هذا التصوير على علاقة بفعل الإنسان القصدي والعدواني على الله ومقام الخلافة، فهذا يعني أنّ الإنسان إن لم يصل - لأي سببٍ من الأسباب ولو لم يكن هذا السبب من عنده - إلى مقام الخلافة أو مقام التقوى، فهو غير مكرم فعلاً، وهذا ليس إلا سلب الكرامة الذاتية عنه، فالقول بأنّه مكرم ذاتاً لكنّه أسقط كرامته الذاتية بعدم التقوى أو بعدم تحقيقه مقام الخلافة أخشى أن يكون تناقضاً أو لعبةً لفظيةً.

أضف إلى هذا كلّ، فإنّ نتيجة هذا التصوير أنّ الكرامة الذاتية جاءت من عنوان «كرمنا بني آدم»، فإذا لم يتحقّق مقام الخلافة أو التقوى، فهذا يعني خروجه - بحسب رأي مثل الشيخ جوادي آمل - عن أن يكون مشمولاً لعنوان التكريم في الآية، ونتيجة كلامه - لو تأملناه جيداً - أنّ عنوان (بني آدم) لن يكون عنواناً للإنسان أو للبشر، بل هو عنوان للخليفة، والخليفة في هذا التصوير أخصّ بكثير من عنوان البشر، وهذا يعني أنّ الدليل الدالّ عندهم على الكرامة الذاتية صار من الأوّل مقيداً بعنوان الخليفة، فالآية صار معناها: لقد كرمنا الخلفاء لله في الأرض، فكيف نقول بأنّ الآية تدلّ على الكرامة الذاتية، ثم نقول بأنّه قد أسقط كرامته الذاتية بتخلّيه عن مقتضيات الاستخلاف، لنستنتج أنّ تخلّيه هذا يوجب خروجه عن عنوان «كرمنا بني آدم»؟! فهذا التصوير كلّ متناقض في تقديري، والأفضل الخروج تماماً عن فكرة تكريم الإنسان ذاتياً أو مطلقاً، ثم البحث عن مسقطاتها، فهذا تطويلٌ للمسافة جداً.

ب. خروج الإنسان بعدم الإيمان عن الإنسانية (محاولة الشيخ مصباح اليزدي)

التصوير الثاني: ما يطرحه الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي، حيث يعتبر أنّ الإنسان مكرم ذاتاً، لكنّه لو تخلّى عن الإيمان فهو في الحقيقة قد انحطّ لدرجة الحيوانات، والتكريم ثابتٌ لصفة الإنسانية التي فيه لا لصفة الحيوانية^(١). ونلاحظ شيئاً شبيهاً بهذا في كلمات الشيخ المطهري، رغم أنّه يستخدم في بعض كلماته تعبير الكرامة الذاتية بالمعنى المعاصر^(٢).

وهذا التصوير أكثر منطقيّةً - من حيث تركيبه وعلاقة أجزائه ببعضها - من التصوير الأوّل؛ لأنّه يريد أن يسلب عنه صفة الإنسانية بفقدانه الإيمان، وربما تسعفه التشبيهات القرآنية

(١) انظر: مصباح اليزدي، محمّد تقي، نظريه حقوقى اسلام: ٢٥١ - ٢٦٧؛ ومعارف قرآن: ٣٦٧.

(٢) انظر: مطهري، مرتضى، انسان در قرآن: ١١، ١٦.

للكافرين بأنهم كالأنعام أو هم أضلّ، فأخراجه غير المؤمن من تحت مثل آية (كرمنا بني آدم)، أسلم من إخراج التصوير الأوّل؛ لأنّه يخرجهم عن الأدميّة نفسها.

لكنّ هذا التصوير هو أيضاً في تقديره مخاطرة لفظيّة؛ إذ إنّ يستهدف التدخّل في فهم مفردة «الإنسان - بني آدم» وما شابه ذلك، فيخرج بأنّ غير المؤمن ليس بإنسان، والمؤمن هو الإنسان الحقيقي، وهذا مفهوم يناقض تماماً كلّ البنية التفكيرية ليس للعصر الحديث فحسب، بل لغيره أيضاً، لكن بصرف النظر عن هذه المناقضة - وهي في ذاتها ليست مضرة - سوف يورّطنا هذا التفكير في عدم فهم النصوص القرآنيّة والحديثيّة؛ فإنّ هذه النصوص استخدمت كلمة الإنسان وبني آدم في معناها العرفي واللغوي، الذي يشمل كلّ أفراد البشر، وعلى سبيل المثال يقول تبارك وتعالى: ﴿وَأَمْتَارُوا الْيَوْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ اصْلَوْهَا الْيَوْمَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ (يس: ٥٩ - ٦٤). فكيف يمكن للشيخ الزيدي أن يفسّر لنا هذه الآيات الكريمة؟! وهل يقتنع الشيخ الزيدي بأنّ غير المؤمنين هم نوع آخر غير البشر والإنسان؟!

والغريب أنّ الشيخ ناصر مكارم الشيرازي يعتبر أنّ تعبير «بني آدم» ورد في القرآن في مقام المدح، مما يدلّ على أنّه يراد منها شيء خاصّ، بينما ورد تعبير الإنسان في مقام الذمّ^(١)، ولا أدري كيف يتعامل مع مثل هذه الآية المشار إليها؟! وستكون لنا وقفة لاحقاً مع هذه القضية. وإذا قصد الشيخ الزيدي أنّ القضية ليست سلباً حقيقياً للإنسانيّة، بل هي ضربٌ من اعتبار غير المؤمن غير إنسان، فإنّ الاعتبار لا يمكنه أن ينفي صفةً ثابتةً للشيء ذاتاً، وإلا لزم التناقض، فعندما نقول بالتكريم الذاتي، فهذا معناه أنّ ذات الإنسان بما هو إنسان مكرّمة، فإذا اعتبرناه حيواناً، ثم سلّبنا عنه التكريم بهذا الاعتبار، فهذا ينافي كون التكريم ذاتياً؛ لأنّ المفروض أنّه لو كان ذاتياً فسيبقى محفوظاً مع الذات، والمفروض هنا انسلاخه عنها مع بقائها انسلاخاً اعتبارياً، فكيف يكون التكريم ذاتياً في هذه الحال؟! إنّ مآل هذا التكريم أن يكون ذاتياً للمؤمن لا للإنسان.

(١) انظر: تفسير نمونه ١٢: ٢٠٤.

ج. التمييز بين التكريم الذاتي والاقتضائي

التصوير الثالث: وهو محاولة من بعض الباحثين هنا في أن يجزّ التراث الفقهي إلى دائرة الاقتناع بكرامة الإنسان، فيقسّم الموقف من هذا الموضوع إلى اتجاهين:

١ - اتجاه الاعتقاد بالكرامة الذاتية للإنسان، وهو الذي يعني أنّ الإنسان بها هو إنسان يحظى بحرمة وكرامة.

٢ - اتجاه الاعتقاد بالكرامة الاقتضائية للإنسان، وهذا ما ينسبونه للفقه الإسلامي، ومعناه أنّ الإنسان لديه استعداد الكرامة، فهو يملك الإمكانيات والصفات التي تؤهله لكي يكون مكرّماً، ومعنى أن يكون مكرّماً هو أن يصبح مؤمناً فيحظى بالتكريم^(١).

إنّ الاتجاه الثاني مطابق بالفعل للموروث الفقهيّ في تقديري، لكنّ خلع صفة التكريم الاقتضائي أعتقد بأنّه مضللّ هنا، وعلينا أن نكون واضحين في التوصيف، فمثل هذا التوصيف يوهم وكأنّ الفقه الإسلامي يؤمن بنوعٍ من تكريم كلّ البشر، غاية الأمر بطريقة اقتضائية، وفي الحقيقة فإنّ التكريم الاقتضائي يساوي عدم التكريم الفعلي، وإطلاق الصفة من ناحية دون ناحية لا يمثل دقّة في توصيف المشهد في التراث الإسلامي، والأفضل الابتعاد عن مثل هذه التوصيفات المضلّلة أو التي تخفي جانباً من الحقيقة بتخديرها لنا بجانبٍ آخر. ولهذا نجد أنّ بعض الذين يؤمنون بسلب الكرامة الذاتية عن الإنسان - مثل بعض أصحاب التصوير - يطرحون مسألة الكرامة الاقتضائية.

بهذا نكتشف أنّ تراث الفقه الإسلامي - مهما حاولنا خلع صفة تكريم الإنسان عليه، بإضافة كلمات من نوع الاقتضاء أو غيرها - لا يؤمن بقانون كرامة الإنسان بوصفه قانوناً اعتبارياً شرعياً فعلياً، وإذا كانت ثمة اختراقات لهذا المشهد فهي بالتأكيد استثناءات وليست قواعد.

تحوّلات تدريجية هادئة في الفقه الإسلامي المعاصر نحو قانون الكرامة

لكنّ مع هذا كلّ، فالشيء الذي يمكننا الحديث عنه هنا أنّ القرن الأخير شهد نفوذ هذا

(١) لمزيد توضيح، راجع: حسين حقيقت بور، كرامت انسان در فقه و حقوق اسلامي: ٥٧.

النمط من التفكير إلى كتابات بعض العلماء والفقهاء والباحثين والمفكرين، دون أن ينفذ بقوة إلى المدارس الدينية الرسمية بوصفه مرجعية اجتهادية في الشريعة والفتوى، فعندما نراجع كلمات شخصيات من نوع محمد عبده، والطباطبائي، والمطهري، ومالك بن نبي، وموسى الصدر (خاصة في محاضراته حول الإسلام وكرامة الإنسان والتي أُلقيت في الجامعة الأميركية في بيروت عام ١٩٦٧م)، ومحمد باقر الصدر، وشريعتي، وفضل الله، وشمس الدين، والغنوشي، والصانعي، وغيرهم.. نلاحظ حضوراً ما لهذا المفهوم التكريمي الذاتي للإنسان، بل نحن نلاحظ في البند السادس من المادة الثانية من الفصل الأول من دستور الجمهورية الإسلامية في إيران النص الآتي: «الإيمان بكرامة الإنسان وقيمه الرفيعة، وحرية الملازمة لمسؤوليته أمام الله».

لكننا لا نجد استمراراً ولا حضوراً اجتهادياً حقيقياً لهذا المفهوم، وهذا يؤكد أنّ هذا الرعيل من العلماء لم يقدّم أو لم يتمكن حتى الآن من مواجهة كلّ الموروث الفقهي القائم على عكس هذا المفهوم عملياً، أو تقديم تخريج فقهي له يربطه بفعل جرمي معيّن، وبإمكانك ملاحظة تجربة مدرسة السيد محمد باقر الصدر، فرغم استنادها إلى نصّ تكريم الإنسان في القرآن الكريم؛ لطرح رواية عدم التعامل مع الأكراد، كما سوف يأتي الحديث عن ذلك، لكننا نكاد لا نجد عيناً ولا أثراً غير هذا المثال تقريباً لهم في البحوث الفقهية والفتاوى يعكس تصوّرهم لهذه القضية، ولم يؤسسوا لقاعدة اجتهادية ولا فقهية ولا غير ذلك في هذا السياق. بهذا نستنتج أنّ التراث الفقهي وغيره عند المسلمين لم يستوعب أو يهضم مقولة من نوع الكرامة الذاتية للإنسان، رغم أنّه وظّف هذا المفهوم في بعض المواضع كما سوف نرى، نعم هو مقتنع تماماً بالكرامة الاقتضائية، بمعنى أنّ البشر مجهزين بالإمكانات اللازمة التي لو عملوا على تنشيطها، فسوف يبلغون رتبة الكرامة التي تكون بالخلافة الإلهية والتقوى والإيمان.

الكرامة الإنسانية في الاجتهاد الكاثوليكي

ظلّ التفكير المسيحي لقرون طويلة أسير النظرة الأحادية، ولم يكن يرى - في أكثر الأحيان - أيّ قيمة للإنسان خارج إطار مفهوم النجاة بالمعنى المسيحي الخاصّ له، فمن لم يكن تحت لواء الكنيسة فهو خارج النجاة وخارج الكرامة الحقيقية. لقد كان التفكير الحصري والاحتكاري

مهيمناً على الكنيسة لقرون طويلة، وكان كل من يختلف معها كافراً خارجاً عن ربة الإنسانية ومستحقاً للموت، بمن في ذلك أولئك المسيحيون الذين يمكن أن تكون لهم آراء مختلفة في بعض الأساسيات العقديّة، بل حتى في بعض التفاصيل أحياناً.

أما في العصر الحديث، فيختلف الموقف في الاجتهاد المسيحي الكاثوليكي^(١) عنه في الاجتهاد الإسلامي الفقهيّ المدرسي، فنحن نلاحظ في هذا العصر حضور مبدأ الكرامة الإنسانية إلى درجة أنّه بات يشكّل أساساً اجتهادياً ومعيّاراً من معايير تقويم الكنيسة الكاثوليكيّة لمواقفها تجاه قضايا العصر الأخلاقيّة.

يشرح لنا الكتاب العمدة «تعاليم الكنيسة الكاثوليكيّة» - كما يشرح لنا الدستور الرعوي (الكنيسة في العالم المعاصر) - الموقف من العدالة الاجتماعيّة، فيقرّها على أصل احترام الإنسان بما هو إنسان، وأنّ ثمة حقوقاً تنشأ من مبدأ الاحترام هذا يلزم على السلطة والدولة مراعاتها لكي تأخذ مشروعيتها الأخلاقيّة، وهذا المبدأ الأوّل يقوم في الرؤية الكاثوليكيّة على أنّ الآخر يمثل فرداً ثانياً للذات، الأمر الذي يتطلّب نوعاً من الاحترام له، لا فرق في ذلك كلّ بين الآخر ضمن الدائرة الدينيّة وغيرها.

ويذهب هذا النصّ الرسميّ أبعد من ذلك عندما يقرّر الأصل الثاني الذي تقوم عليه العدالة الاجتماعيّة في الكاثوليكيّة المعاصرة وهو أصل المساواة، حيث يرى أنّ الفداء أعاد كلّ البشر إلى وضع سابق، ومن ثمّ فهم متساوون في الكرامة الإنسانية، وهذا يعني - وفق هذا النصّ وبصريح عبارته - أنّ أيّ تمييز عرقيّ أو لغويّ أو قوميّ أو حتى ديني فهو على النقيض من المشروع الإلهي للإنسان والبشريّة.

ويواصل هذا النصّ الرسميّ المهمّ تفسيرَ الموقف في العدالة الاجتماعيّة، فيبينها على أصلٍ ثالث، وهو أصل المحبّة والتعاون الاجتماعيّين، وهو الذي يقوم على أصل الأخوة الإنسانية والمسيحيّة معاً، فمبدأ التعاون والمحبّة الاجتماعيّة يفرض نظاماً اجتماعياً عادلاً^(٢).

(١) أعني بالاجتهاد الكاثوليكي آخر ما توصل إليه اللاهوت الكاثوليكي في تناول هذا الموضوع، عقب البحث والنظر والتأمّل والمشاورة، خاصّة في ضوء سلطة الكنيسة التفسيرية للدين ولكلمة الله، بوصفها المفسر الرسمي له (The magisterium of the Catholic Church).

(٢) Catechism Of The Catholic Church, 1889, 1929-1933. وانظر: كريستيان فان نيسبن،

وهكذا يعلن المجمع الفاتيكاني الثاني بوضوح أنه لا يمكننا اعتبار الله أباً للجميع إذا لم نعامل سائر الناس بمثابة إخوة مخلوقين على صورة الله، وهذا ما ينتج عدم وجود أي معنى للتمييز بين الرجل والمرأة وبين الأنا والآخر فيما يتعلّق بالكرامة الإنسانيّة، وهو ما يفرض زمالةً بين الأمم جميعاً لتحقيق السلام والمحبة ونحو ذلك^(١).

ويتعرّز الموقف الكاثوليكي بالنصّ الرسمي الآخر للمجلس البابوي للعدالة والسلام، والذي يعتبر أنّ كرامة الإنسان لا تضاهى وأتمها راسخة لا تقبل الزوال، وأنّ المسيح بتجسّده توحد مع كلّ شخص، وبهذا يولد الإنسان بوصفه مركزاً لكلّ الأمور، وتصبح الكنيسة مسؤولة عن الدفاع عن كرامة الإنسان نفسه التي تشكّل المعيار الأساس الذي يجب أن تقوم عليه العدالة، فلا يمكن للعدالة الاجتماعيّة أن تقوم بمعزل عن الكرامة الفرديّة، ومن هنا تعلن الكنيسة بكل وضوح دفاعها وترحيبها بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العصر الحديث وتراه فرصةً تاريخيّة لتحقيق كرامة الإنسان، وهي لهذا ترى وجوب الدفاع عن حقوق الإنسان على الأفراد والجماعات معاً^(٢).

وعلى سبيل المثال، موقف الكنيسة الكاثوليكيّة من قضية الاستنساخ، فقد عارضت الكنيسة هذه الظاهرة مستندةً إلى أنّها تخرق كرامة الإنسان التي مُنحت له من كونه خُلق على صورة الله، ويعلن البابا يوحنا بولس الثاني (٢٠٠٥م) بوضوح أنّ كلّ الأساليب والأنشطة المرتبطة بالمجال الطيّب تخضع لأهم معيار توزن من خلاله، وهو معيار الكرامة الإنسانيّة، ولهذا نجد أنّ الفاتيكاني يوضح في رسالته للأمم المتحدة أنّ الاستنساخ مناقض للكرامة الإنسانيّة وحقّ الحياة، وهو ما فتح عند المسيحيّين ما يُعرف بأخلاقيّات علم الحياة.

وهذا يعني أنّ العبرة بقيمة الإنسان والنوع الإنساني دون نظر لدينه، وهذا يختلف مع النظرة التي تعتبر أنّ أيّ ظاهرة مدمّرة للمجتمع إذا كانت داخل المجتمع غير المؤمن فلا ضير فيها من حيث المبدأ؛ لأنّ هلاك هذا المجتمع مطلوب أو غير مضرّ على الأقلّ.

(1) Vatican Council II, 574.

(2) Compendium Of The Social Doctrine Of The Church, 105-107, 132-134, 144-148, 152-154. .

وبصرف النظر عن وجه كون الاستنساخ في رؤية الكنيسة الكاثوليكية معارضاً لكرامة الإنسان، حيث ذكروا أنّ فيه نوعاً من فرض هويّتك الشخصية على الشخص المستنسخ، أو أنّه يُلغي مفهوم البنوة بالنسبة للطفل المستنسخ، كما أنّه يدمّر الحياة الأسرية، ولهذا يصنف ناقضاً لكرامة الأسرة، وغير ذلك..^(١).

بصرف النظر عن المبررات التي قيلت في كون الاستنساخ ناقضاً للكرامة الإنسانية، إلا أنّ مجمل هذه المقاربات تؤكد أنّ الكنيسة الكاثوليكية تعتمد مبدأ الكرامة الإنسانية في مواقفها من ظواهر السلوك العصرية والنوازل المستجدة، ولهذا تتعامل الكنيسة مع العديد من القضايا من موقع أنّ تشييء الإنسان (التعامل معه بوصفه مجرد شيء ومادّة)، هو إهانة لهذا الكائن الحيّ، حتى أنّها تحفّظت على استخدام اللقاحات الجنينية والتعامل بمصلحية وتجارية مع الجسد الإنساني، وهو ما جعل بين الكنيسة والطبّ في الغرب صراعاً واختلافاً.

من هنا أيضاً اعتقدت الكاثوليكية بحرمة قتل الإنسان البريء انطلاقاً من مبدأ الكرامة الإنسانية والقاعدة الذهبية معاً، كما آمنت بحرمة إسقاط الجنين والانتحار وهتك حرمة الموتى وغير ذلك^(٢).

لا أريد أن أثبت أنّ الكنيسة الكاثوليكية ذهبت بهذا المبدأ نحو النهاية، وطبقته في جميع الميادين، لكنّ الشيء المؤكّد أنّ هذا المبدأ تحوّل إلى معيار من معايير التقويم الأخلاقي عند الكنيسة.

ويعتبر التحوّل اللاهوتي في الكاثوليكية الحديثة على هذا الصعيد ذا تأثير كبير جداً، فقد ظهر جيل من اللاهوتيين الذين طرحوا الكثير من الأفكار حول التعددية الدينية، وفتح باب النجاة بشكل مختلف، مثل هانس كونج وكارل رانر^(٣).

من هنا، نلاحظ فرقاً بين السائد الفقهي عند المسلمين والموقف الحالي - على الأقلّ - في الكنيسة الكاثوليكية، فلا يبدو لنا أنّ الفقه الإسلامي يعتمد مبدأ الكرامة الإنسانية حتى في

(١) انظر: حسن اسلامي، شبيه سازي انساني از نظر كاتوليك و اسلام: ١٢٣ - ١٢٥.

(2) Catechism Of The Catholic Church, 2260-2261, 2268-2301.

(٣) لمزيد تفصيل حول هذا التحوّل في اللاهوت الكاثوليكي الحديث، راجع: گلین ریچاردز، رويكردهای مختلفی به بلورالیزم ديني: ٩٩ - ١١٤.

معالجة أخلاقيات العصر وقضايا الطب الحديث، بينما نجد العكس في المشهد الكاثوليكي المعاصر.

نعم، نلاحظ في بعض البيانات العامة الإسلامية وفي بعض الكتابات المتأخرة حضور مفهوم الكرامة الإنسانية، لكننا لا نجد له حضوراً في المدونات الفقهية الأكثر أهمية، فمثلاً رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة استخدمت في بيانها الرسمي مفهوم تكريم الإنسان وبعض الخصوصيات عينها التي رأيناها مع الكنيسة الكاثوليكية.. استخدمت ذلك في تحريم الاستنساخ^(١)، وهذا يؤكد أن هذا المفهوم بدأ بالحضور، لكن حضوره ما يزال في البيانات الرسمية وبعض الكتابات المتفرقة أكثر من المداورات الفقهية المعمّقة.

ولابد لنا أن نشير لأمر مهم هنا وهو أن الكنيسة الكاثوليكية لم يعد لديها في العصر الحديث نفوذ دنيوي وسلطة زمنية وحكومة ودولة، بينما الأمر في الشريعة الإسلامية مختلف تماماً، لهذا لا نستطيع أن نعتبر أن شعاراتها اليوم كافية فيما شعارات المسلمين ليست كذلك؛ لأن هذه المقارنة غير متوازية، ولهذا عندما كانت السلطة الزمنية بيد الكنيسة كنا نرى وضعاً مختلفاً، فشعارات مرحلة الانعزال السياسي تختلف عن واقعيّات مرحلة الاندماج في العمل السلطوي.

مبدأ الكرامة الإنسانية، الاتجاهات والمواقف الرئيسة

بعد هذا العرض الموجز، يمكنني أن أفترض أننا أمام اتجاهين أساسيين حقيقيين:

الاتجاه الأول: وهو الاتجاه الذي يرى أصالة الكرامة الإنسانية، ويني عليه موقفه الأولي من القضايا والوقائع، ما لم يطرأ مخصص أو مانع، وهو اتجاه قائم اليوم في الكنيسة الكاثوليكية فيما نجد له محاولات أولية تأملية عند بعض الباحثين المسلمين، ساعين لتأصيله والتنظير له والتوظيف^(٢). وقد اعتبر محمد مجتهد شبستري أصل الكرامة الذاتية للإنسان من فروع

(١) انظر: <https://archive.islamonline.net/?p=9658>.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: يوسف القرضاوي، ثقافة التسامح عند المسلمين، موقع سماحة الشيخ يوسف القرضاوي: <https://www.al-qaradawi.net/node/2293>.

الاعتقاد الإسلامي المسيحي المشترك بانحصار الربوبية في الله تعالى^(١).
الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي يرفض أصالة الكرامة الإنسانية، ولا يرى ذاتية هذه الكرامة، بل يؤمن بأصالة الكرامة الدينية، دون أن يمنع عن احترام غير المؤمن بدينه هنا أو هناك لخصوصية أو لدليل من نوع خاص، وهذا الاتجاه ندعي أنه السائد في الفقه الإسلامي بما فيه الفقه الإمامي، وربما يكون كذلك في التراث الكاثوليكي، لكنّه بالتأكيد غير حاضر بقوة في الاجتهاد الكاثوليكي المعاصر.

أولاً: تأصيل الكرامة الإنسانية، الأدلة والشواهد في المسيحية والإسلام

نستهدف هنا البحث عن إثبات مبدأ الكرامة الإنسانية إمّا بوصفه قاعدة عامة أو بوصفه أصلاً مرجعياً، وستكلم في البداية عن منهجة البحث المنطقية ثم نشرع في تقويم الأدلة.

مدخل في منهج البحث في تأصيل مبدأ الكرامة إسلامياً ومسيحياً

إنّ طريقة التوصل لإثبات الكرامة الإنسانية يمكن فرضها - بأحد التقسيات - على شكلين:

الشكل الأول: الاستناد لنصوص عامة أو مفاهيم تأسيسية تصلح لإخبارنا بوجود قانون عام أو أصل مرجعي باسم الكرامة الإنسانية، وهذا الشكل هو نوع من السير من الأعلى إلى الأسفل، فنحصل على قانون كلي من نصّ عام أو غيره، ثم نقوم بتطبيقه على المواضيع المختلفة؛ لنكوّن فقهاً مبنياً على الكرامة الإنسانية.

لكن ضمن هذا الشكل، لو واجهنا حالة مخالفة لمقتضى القانون العام، فنحن أمام خيارين يجب أن نحدّد الموقف منها:

الخيار الأول: أن نعتبر الدليل العام أصلاً آيياً عن التخصيص، وبهذا نطرح الحالة الاستثنائية أو نحملها على محامل تاريخية أو تأويلية.

الخيار الثاني: أن نقبل القاعدة أو الأصل المرجعي عند الشك، لكننا لا نوافق - بحسب فهمنا للأدلة العامة - أنّها آية عن التخصيص، وهنا علينا القول بقاعدة الكرامة إلا ما خرج

(١) انظر: شبستري، محمد مجتهد، ايهان وآزادي (مسلمانان ومسيحيان در جهان امروز): ١٤٠.

بالدليل.

ووفقاً لذلك نأخذ على العديد من الباحثين هنا، وكأتمهم تصوّروا أن مجرد تععيد القاعدة هنا من خلال آية أو رواية، فإن ذلك سوف يكرّس تمام امتدادات مبدأ الكرامة الإنسانية في الشريعة، وكأن القاعدة مفروض مسبقاً أنّها لا تقبل الاستثناء، مع أنّه من الممكن أن تخضع لبعض الاستثناءات على بعض التقادير، وعلينا التنبّه لهذا الأمر، بإثبات القاعدة، ثم إثبات تمنعها عن التخصيص لو أريد الذهاب بها على طول الخطّ.

الشكل الثاني: ملاحظة مفردات الشريعة برمتها للتأكد من أنّها في مختلف الأبواب قد بُنيت والتأمت على كرامة الإنسان، فنحن هنا نثبت ناتج الأصل والقاعدة في الفروع الفقهيّة وقد نستكشفها من هذا الناتج وقد لا نستكشفها، لكن يظلّ الناتج مطابقاً عملياً لهذه القاعدة، وهذه هي طريقة السير من الأدنى إلى الأعلى.

ومعنى ذلك أنّني أتتبع المفردات الشرعيّة والأخلاقيّة في التعامل مع الآخر والموقف منه، ثم أجد بعد عمليّات اجتهاديّة موسّعة في الموارد المختلفة أنّه في كلّ هذه الموارد كانت النتيجة لصالح فرضيّة الكرامة الإنسانية، فمثلاً أثبت عدم نجاسة الكافر وأنفي الجهاد الابتدائي وأثبت حرمة غيبته وسرقته وسلبه أمواله، وأساوي بينه وبين غيره في القصاص والدية، وغير ذلك ما لم يصدر منه فعلٌ جرمي كالجرائم المعروفة أو العدوان على المؤمنين، وبهذا أخلص إلى أنّ الشريعة تثبت الكرامة الإنسانية.

وهذا الطريق طويلٌ وشاقٌّ؛ لأنّه يحتاج لرصد تمام المفردات في مختلف الأبواب الفقهيّة من الاجتهاد والتقليد وحتى الدييات، والأمر ليس بسيطاً أبداً أن يخرج الباحث بنتيجة تُثبت القاعدة من مجمل هذه الرحلة المليئة - إذا صحّ التعبير - بالكثير من الألغام.

وهذه النتيجة لها مردودان، أحدهما متيقّن والآخر محتمل:

المردود المتيقّن: إثبات أنّ الشريعة في الحقوق الإنسانية التي تلازم مفهوم الكرامة تقف - بالإجمال العام - لصالح الكرامة الإنسانية.

المردود المشكوك: وهو حالة ما لو عثرنا على موردٍ أو موردين في مقابل مجمل الموارد الأخرى، وكان الموقف النصّي فيها مخالفاً لمبدأ الكرامة الإنسانية، فهنا إذا اختار الفقيه استنتاج مبدأ الكرامة من الاستقراء الذي فعله في عشرات الموارد المتفرّقة، أمكنه جعل هذا المبدأ بمثابة

حاكم على الموردین المكتشفین المخالفین؛ لكي يحملهما على التاريخيّة أو ينفي صدورهما أو إرادتهما دلاليّاً بنحو جادّ مثلاً، وهذا يعود لمرجعيّة الاستقراء في تكوين القاعدة بناء على استنتاج الإباء عن التخصيص منه. أمّا لو اختار الفقيه أنّ الاستقراء هنا لا يولّد قاعدة عليا، فإنّه يجب عليه القبول بتخصيص الشريعة لمبدأ الكرامة بهذين الموردین، أو ربما يجعل من وجود هذين الموردین دليلاً على عدم وجود قاعدة، بل غاية ما في الأمر مصادفة أنّ الشريعة - في نسبة عالية من نتائج الكرامة الإنسانيّة - توافقت مع هذا المبدأ، لا أنّها حملت هذا المبدأ بوصفه مرجعاً وأصلاً.

والفرق بين الحالات هذه يكمن في تكوين أصل مرجعي يرجع إليه عند الشكّ، ففي الشكل الأوّل وكذلك في حالة الاستقراء ومرجعيّته من الشكل الثاني قد نكوّن أصلاً مرجعيّاً، أمّا في الحالة الثانية من الشكل الثاني فلا يوجد أصل مرجعي على الإطلاق.

وبناء عليه، لم نلاحظ أنّ أحداً من أنصار فكرة الكرامة الإنسانيّة استخدم الشكل الثاني بطريقة مستوعبة، ربما لأنّ المشهد النصوي التفصيلي قد لا يساعده على بناء شيء من هذا النوع، لهذا نجد في الغالب أنّ نقطة الارتكاز كانت على الشكل الأوّل لطريقة الإثبات، لكن مع الأسف دون مراعاة النسبة بين النصوص العامّة وبين المفردات الشرعية التي تقف خلفها نصوص خاصّة؛ وبهذا نعتبر أنّ الطريقة التي تمّ السير فيها إلى الآن ما تزال تواجه حقل ألغام، لأنّها بحاجة لرصد التفاصيل وكيفية التعامل معها بعد الانتهاء من الكليات. والمشكلة الأكبر تكمن في التفاصيل.

وعلى أيّة حال، فسوف نبحت هنا الشكل الأوّل من الاستدلال؛ لأنّ الشكل الثاني الاستقرائي يفرض علينا الخوض في كلّ أطراف الفقه الإسلامي والشرع الكنسي وغير ذلك، وهو غير ممكن في هذه العجالة.

وأهم الأدلّة في الموضوع، هو:

١. التأميل القرآني لمبدأ تكريم بني آدم

يمثل النصّ القرآني الذي سنشير إليه أحد أهمّ أدلّة مبدأ تكريم الإنسان من وجهة نظر أنصار الكرامة الذاتيّة، وهو عبارة عن قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ

وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ (الإسراء: ٧٠). فإن هذه الآية تعلن بكل صراحة أن الله كرم بني آدم، وهذا العنوان لا فرق فيه بين المسلم والكافر^(١)، بل التكريم منصب على عنوان الآدمية، وهو بعينه مفهوم الكرامة الإنسانية. والتكريم في اللغة وفي تتبع الاستعمالات القرآنية والحديثية يدل على شرف واحترام ومكانة وقيمة.

عرض السياقات التاريخية لتناول النص القرآني التكريمي

ولكي نفهم هذه الآية، لا بأس - بدايةً - باستعراض تاريخ التعامل معها في التراث الإسلامي، حيث نلاحظ أنها وقعت ضمن سياقات:

السياق الأول: وهو سياق كلامي يتصل بالتفضيل في علاقة البشر بالملائكة وعلاقة الأنبياء بالملائكة، فهل الأنبياء أو البشر أفضل من الملائكة أو لا؟ وقد كانت هذه الآية موقعا لاستدلال بعض المتكلمين ممن يصف فكرتهم السيد المرتضى قائلاً: «وتعلقوا بقوله تعالى - وذكر المرتضى الآية، ثم قال: - قالوا: ليس بعد بني آدم مخلوق يستعمل في الخبر عنه لفظة «من» التي لا تستعمل إلا في العقلاء إلا الجنّ والملائكة، فلما لم يقل «وفضّلناهم على من [خلقنا]» بل قال: «على كثير ممن خلقنا»، علم أنه إنما أخرج الملائكة ممن فضّل بني آدم عليه؛ لأنه لا خلاف في أن بني آدم أفضل من الجنّ، وإذا كان وضع الخطاب يقتضي مخلوقاً لم يفضل بنو آدم

(١) انظر: يوسف القرضاوي، الأقليات الدينية والحلّ الإسلامي: ٤٢؛ وغير المسلمين في المجتمع الإسلامي: ٥٣؛ وبهروز يد الله بور، كرامات انسان در قرآن: ٤٢ - ٤٤، ٥٨ - ٦٣؛ وحسين حقيقت بور، كرامات انسان در فقه و حقوق اسلامي: ١٣٧ - ١٤٩؛ وعبد الحكيم عبد الله، التعامل مع غير المسلمين في القرآن والسنة النبوية: ٥٧؛ وروح الله شريعتي، اقليتهاى ديني: ٢٧ - ٢٨؛ وأسعد السحمراني، الإسلام والآخر: ٣٦ - ٣٨؛ وبطرس ديب، التقارب الإسلامي المسيحي: ٣٧ - ٣٨؛ وعباس علي الزارعي السبزواري، القواعد الفقهية في فقه الإمامية ١١: ٢٩٢، ٢٩٨. وقد قرّر غير واحد من الفقهاء في باب الأموال أصالة عبّر عنها بعضهم بـ «أصالة الاحترام»، فالأصل في المال أنه محترم، والإسلام ليس بشرط في احترام المال، بل الكفر مانع عن الاحترام عندهم، فلاحظ - على سبيل المثال -: الخوئي، مستند العروة الوثقى (كتاب الخمس): ٨١ - ٨٢.

عليه، فلا شبهة في أنّهم الملائكة^(١).

وهذا السياق لا يدخل في إطار بحثنا هنا، خاصّة وأنّه يتصل بالمقطع الأخير منها، لا بموضع الشاهد هنا وهو مطلعها.

السياق الثاني: وهو سياق التكريم التكويني لبني آدم من قبل الله تعالى، وهو في نفسه لا ينفعنا هنا، إلا إذا قدّمنا مقارنة تنقلنا من التكريم التكويني إلى التكريم الاعتباري الحقوقي، وسيأتي الحديث عن ذلك.

وغالباً ما رأينا التفكير الشيعي يقدّم فهم الآية بهذه الطريقة التكوينية، حيث ذكروا أنّها تدلّ على تكريم بني آدم بالعقل والفهم والرزق والحكمة وتعديل القامة والأكل باليد، وأنّهم يعرفون الله وغير ذلك^(٢). ولعلّه في هذا السياق ما طرح أيضاً من أنّ الله كرّم بني آدم بوجود الأنبياء والأوصياء فيهم، فوجودهم هو عنصر التكريم لبني آدم^(٣).

كما ومن هذا النوع الحديث عن التكريم بالدين الفطري، ومن ثمّ البشر يولدون على الدين الفطري، وهو قول الشيخ محسن غرويان في بعض محاضراته.

ولعلّ للروايات الواردة في التراث الشيعي دوراً أيضاً في ميل التفكير الشيعي نحو الفهم التكويني لهذه الآية، رغم كون هذه الروايات قليلة جداً، فقد ورد في مرسل تحف العقول، عن الإمام الهادي عليه السلام قال: «.. كمال الخلق للإنسان وكمال الحواسّ وثبات العقل والتمييز، وإطلاق اللسان بالنطق، وذلك قول الله: «ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البرّ والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً»، فقد أخبر عزّ وجل عن تفضيله بني آدم على سائر خلقه من البهائم والسباع ودوابّ البحر والطير وكلّ ذي حركة تدركه حواسّ بني آدم بتمييز العقل والنطق، وذلك قوله: «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم»، وقوله: «يا أيها الإنسان ما غرّك برّبك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك في أيّ

(١) رسائل الشريف المرتضى ٢: ١٥٩ - ١٦٠، وانظر: المصدر نفسه: ١٦٩ - ١٧٠؛ وابن حزم، المحلّى ١: ١٤.

(٢) انظر: الشهيد الثاني، روض الجنان ١: ٣١؛ وأحمد المرتضى، شرح الأزهار ١: ٣٥؛ وحسن الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر ٣: ١٣٦.

(٣) انظر: المجلسي الأوّل، روضة المتقين ٥: ٤٦٥.

صورة ما شاء ربك»، وفي آيات كثيرة فأول نعمة الله على الإنسان صحّة عقله وتفضيله على كثير من خلقه بكمال العقل وتمييز البيان.. ففضل بني آدم بالنطق الذي ليس في غيره من الخلق المدرك بالحواس، فمن أجل النطق ملك الله ابن آدم غيره من الخلق حتى صار أمراً ناهياً، وغيره مسخر له، كما قال الله: «كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ما هداكم». وقال: «وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها»، وقال: «والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشقّ الأنفس»، فمن أجل ذلك دعا الله الإنسان إلى اتباع أمره وإلى طاعته بتفضيله إياه باستواء الخلق وكمال النطق والمعرفة بعد أن ملكهم استطاعة ما كان تعبدهم به بقوله: «فاتقوا الله ما استطعتم واسمعوا وأطيعوا»^(١).

وفي بعض الأخبار التي في أمالي الطوسي ما يؤكّد هذا، مثل خبر زيد بن علي، عن أبيه عليه السلام، في قوله تعالى: «ولقد كرمنا بني آدم» يقول: «فضلنا بني آدم على سائر الخلق..»^(٢). بل في خبر التفسير المنسوب إلى علي بن إبراهيم القمي جاء في تفسير هذه الآية مسنداً إلى أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنّ الله لا يكرم روح كافر، ولكن يكرم أرواح المؤمنين، وإنّما كرامة النفس والدم بالروح، والرزق الطيب هو العلم»^(٣).

السياق الثالث: وهو السياق الفقهي، وهو يعيننا جدّاً، ونجد له حضوراً أكبر في الاجتهاد السنّي، حيث تمّ الاستناد لهذه الآية في عدّة مواضع جزئية، أهمّها:

أ- نفي نجاسة الكافر ذاتياً؛ باعتبار أنّ النجاسة الذاتية له تنافي تكريم الإنسان المستفاد من هذه الآية الكريمة^(٤)، يقول الشيخ عبد الرحمن الجزيري (١٩٤١ م): «والأشياء الطاهرة كثيرة: منها الإنسان سواء كان حياً أو ميتاً، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾. أمّا قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾، فالمراد به النجاسة المعنوية التي حكم بها الشارع، وليس المراد أنّ ذات

(١) الحراني، تحف العقول: ٤٧٠ - ٤٧١.

(٢) أمالي الطوسي: ٤٨٩، وانظر سائر الروايات في ص ٤٨٩ - ٤٩٠.

(٣) تفسير القمي ٢: ٢٢؛ وانظر: تفسير أبي حمزة الثمالي: ٢٣٢.

(٤) انظر: الجناتي، ادوار فقه وكيفيت بيان آن: ١٨٢ - ١٨٣.

المشرك نجسة كنجاسة الخنزير»^(١).

ب - نفي نجاسة ميتة الإنسان، حيث لاحظنا أن هذه الآية تم الاستناد إليها في ذلك أحياناً؛ لأنّ تنجيس الميت نوع إهانة له، وهذا منافٍ لتكريم بني آدم^(٢). وفي هذا يقول الرافعي (٦٢٣هـ)، أحد فقهاء الشافعية: «الآدمي، وفي نجاسته بالموت قولان: أحدهما ينجس بالموت؛ لأنّه حيوان طاهر في الحياة غير مأكول بعد الموت فيكون نجساً كغيره، والثاني - وهو الأصح - لا ينجس؛ لقوله تعالى: «ولقد كرّمنا بني آدم»، وقضية التكريم أن لا يُحكم بنجاسة..»^(٣).

ج - نفي نجاسة لبن الإنسان، وهو مطابق لما قيل في مسألة ميتته^(٤).

د - نفي نجاسة مني الإنسان، من خلال مفهوم التكريم في الآية^(٥)، وهو ما انتقده الشيخ الإمامي علي كاشف الغطاء (١٢٥٣هـ) - متحدثاً - عن ضرورة عدم اعوجاج السليقة في الاجتهاد، بقوله: «وقد بلغ اعوجاج السليقة ببعضهم بدعواه طهارة مني؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾»^(٦).

هـ - تحريم الاستنساخ^(٧)، وهو حديث عهد لا يرقى سوى لبضعة عقود قليلة جداً، وقد ألمحنا لذلك آنفاً فلا نعيد.

و - لنفي جواز استعمال شعر الإنسان، حيث جاء الحديث عن هذه الآية لتحريم استعماله رغم كونه طاهراً، حيث يقول البهوتي (١٠٥١هـ)، أحد فقهاء الحنابلة: «ولا يجوز استعمال شعر الآدمي، مع الحكم بطهارته؛ لحرمته، أي احترامه. قال تعالى: «ولقد كرّمنا بني آدم»، وكذا عظمه وسائر أجزائه. وتصحّ الصلاة فيه لطهارته..»^(٨).

(١) عبد الرحمن الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٦٤.

(٢) انظر: السيوري، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ١: ١٤٤.

(٣) عبد العزيز الرافعي، فتح العزيز ١: ١٦٢؛ وانظر: الأنصاري، فتح الوهاب ١: ٣٧؛ والشربيني، الإقناع ١: ٢٦، ٨٤؛ ومغني المحتاج ١: ٧٨؛ والهندي، فتح المعين ١: ١٠٩؛ ونهاية المحتاج ١: ٢٣٨.

(٤) انظر: حاشية إعانة الطالبين ١: ١٠٢، ١٠٩.

(٥) انظر: الشافعي، أحكام القرآن ١: ٨١.

(٦) علي كاشف الغطاء، النور الساطع في الفقه النافع ١: ١١٣.

(٧) انظر: قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي: ٢٢٠.

(٨) البهوتي، كشف القناع ١: ٦٤.

السياق الرابع: وهو السياق الأصولي إذا صحَّ التعبير، وأعني به توظيف بعض الأصوليين الآية في بحوثهم الأصولية، إمَّا للتوصل إلى قاعدة أصولية أو للتمثيل لقاعدة أصولية، وأبرز مثالين على ذلك هما:

المثال الأول: ما طرحه الفخر الرازي (٦٠٦هـ)، في سياق عرضه لأدلة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، حيث ذكر أن الله تعالى خلق الإنسان مكرماً واستدل بالآية، وإذا ظنَّ كون الإنسان مكرماً حصل الظنَّ بأنَّ الله لا يشرع له إلا ما تكون فيه مصلحته. فالتشريع المصلحي نوع من أنواع التكريم^(١).

المثال الثاني: ما ربما يكون متداولاً نسبته إلى السيد محمد باقر الصدر (١٩٨٠م) في بحث فهم مضمون أخبار العرض على الكتاب وطرح ما خالفه، من الاستناد لمجمل النصوص القرآنية التي تدلُّ على وحدة البشرية جنساً وحسباً ومساواتهم في الإنسانية مهما اختلفت ألوانهم وأصنافهم، حيث يتصوّر كثيرون أنَّ السيد الصدر استخدم الآية بعينها في تكريس مبدأ الكرامة، ولهذا رفض الموقف من رواية أنَّ الأكراد قوم من الجن أو أنَّ ثمة خسة فيهم^(٢).

لكنَّ السيد الصدر في بحث التعارض، وهو يمثل لقاعدة طرح ما خالف الكتاب، لا يذكر بالنص هذه الآية الكريمة، بل ربما يكون مضمونها مقصوداً له مع مضمون مجموعة أخرى من الآيات التي تؤكِّد مبدأ وحدة البشر ومساواتهم في الإنسانية والمسؤولية، وهذا ما ينفعه في بحث مسألة الأكراد، فلا يظهر بوضوح - رغم اشتهاه هذا الأمر عنه - أنه اعتمد على هذه الآية بخصوصها في الحكم على بعض الروايات. بل لعلَّ نظره إلى نوع آخر من الآيات وهو ما يفيد تساوي الناس في إنسانيتهم وخلقهم ومسؤولياتهم، لا تكريم الله للناس.

كيفية استنطاق قاعدة التكريم من نص الآية الشريفة، تحليل لغوي ودلالي

بعد هذا العرض المختصر لمشهد تداول هذه الآية في الدراسات الدينية، نحاول الآن أن نفهم معناها، فليس هناك شكَّ في أنَّ تعبير «بني آدم» هو تعبير عام، ولا يختصَّ بجماعة دون

(١) انظر: الرازي، المحصول ٥: ١٧٤.

(٢) انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٣٤؛ ومباحث الأصول، ق ٢، ج ٥: ٦٥٢. هذا وقد كنتُ سابقاً يتبادر إلى ذهني أنَّ هذا هو مقصود الصدر، أي نصوص التكريم.

جماعة، ولا بالمؤمنين ولا بالصالحين، بل قد استخدم في القرآن في العموم كما في قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيشًا.. يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوَاتِمَهُمَا إِنَّهُ يَرَآكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِمَّنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ..﴾ (الأعراف: ٢٦ - ٣٢)، وقوله سبحانه: ﴿يَا بَنِي آدَمَ إِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنْ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (الأعراف: ٣٥ - ٣٦)، وقوله سبحانه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنَّا نَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٢ - ١٧٣)، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ لِيُكْفِرُوا يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (يس: ٦٠ - ٦١).

بل لعل التعبير ببني آدم في اللغة العربية أو على الأقل في القرآن الكريم أقرب لصراحة التعميم من مثل كلمة الإنسان أو الناس، فقد تطلق كلمة الناس ولا يراد منها جميع الناس، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ آمَنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٣)، وقوله سبحانه: ﴿فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَكِنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٤)، وغير ذلك كثير، بينما تعبير بني آدم أوضح في التعميم الكلي للجنس البشري في القرآن الكريم.

نعم، ورد تعبير التكريم في القرآن الكريم في حق من تحلى بصفات خاصة، من نوع قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٦ - ٢٧)، وكذا وصف أهل الجنة بأئهم مكرمون (يس: ٢٧، والذاريات: ٢٤، والصفافات: ٤٢، والمعارج: ٣٥، والانفطار: ١١). لكن هذا لا يعني أنّ التكريم في القرآن صار وصفاً خاصاً بالصالحين؛ لأنّ إطلاقه عليهم لا ينافيه إطلاقه على الأعمّ منهم ضمن سياق آخر.

وبهذا نفهم أنّ تخصيص هذا العنوان في الآية موضع بحثنا بمن وصل مقام الخلافة أو بمن تحلى بالتقوى أو بغير ذلك، لا وجه له؛ إذ لا تساعد عليه لا اللغة العربية ولا الاستخدام

القرآني الشائع.

وأما محاولة بعض المفسرين جعل التكريم للجميع هنا بملاحظة بعض، على أساس أنه قد أُجريت الصفة على جميعهم من أجل من كان فيهم على هذه الصفة، كقوله: «كنتم خير أمة أخرجت للناس»^(١)، فهي غير مقنعة؛ وذلك أن تكملة الآيات لا تساعد على هذا الافتراض، فهل الله قال بأنه حملهم في البرّ والبحر قاصداً أنه حمل خصوص الصالحين وأطلق على الجميع لنسبته لبعضهم؟! وهل رزق الطيبات حاله كذلك أيضاً؟! من هنا أعتقد بأن ما دفع للتفكير في ذهنية التخصيص هو إحساسهم باستحالة أن يُكرم الله غير المؤمن، مع أنه ليس الأمر كذلك ما دمنا نلاحظ التكوين على الأقل، بل حتى التشريع، بل بالعكس فإن إكرام الله في الدنيا غير المؤمن قد يكون أبلغ في الاحتجاج عليه وإلزامه يوم القيامة بمساوئ أفعاله رغم كل ما قدمه الله له.

كما وليس هناك من شك في أن تعبير التكريم في اللغة العربية يتضمّن التشريف والشرافة والإكبار والعزّة والفضل، مقابل التحقير والإهانة والإنقاص والخسّة، ولهذا لا تطلق العرب هذا التعبير إلا في موضع المدح الكبير.

من خلال هذين المعطين، نلاحظ أنّ أيّ محاولة لتخصيص دلالة الآية بالمؤمنين لا تبدو موفقة أو منسجمة مع الدلالة اللغوية، ولعلّ الأمر - كما يقول العلامة الطباطبائي (١٩٨١م) - أنّ الآية مسوقة مساق الامتنان مع عتاب، فهو يبين مدى لطفه بهم فيما هم لا يراعون مقامه ولا يستجيبون لتكريمه^(٢).

ومن هنا يعتبر العلامة السيد محمد حسين فضل الله (٢٠١٠م) أنّ تأصيل حقوق الإنسان ينطلق في الثقافة الإسلامية من هذه الآية القرآنية، وهو يرى أنّ مضمونها متفق عليه بين الأديان^(٣)، كما يرى العلامة المقاصديّ علال الفاسي (١٩٧٤م) أنّ مبدأ الكرامة عام وأنّ الآية تقرّره بل تجعل سائر النعم مترتبة على الكرامة التي يُمنحها الإنسان، وأنّ هذه الكرامة هي

(١) انظر: الطبرسي، مجمع البيان ٦: ٢٧٣.

(٢) انظر: الطباطبائي، الميزان ١٣: ١٥٥.

(٣) انظر: فضل الله، الحوار بلا شروط، تمرّد على ثقافة الخوف: ٩؛ وراجع: محسن كديور، حقّ الناس، اسلام وحقوق بشر: ٣٨٢.

وقفه تحليلية نقدية لتوظيف النص القرآني في تأصيل قاعدة الكرامة

لكنّ نقطة التحديّ في التعامل مع الآية هو في رصد سياقها، فهل سياقها يدور حول التكريم التكويني أو التشريعي؟

الذي يبدو لنا أنّ التكريم التكويني متيقّن، ويمكن ملاحظته من استقراء الآيات الأخرى التي تحدّثت عن خلق الإنسان والاهتمام به والرعاية لأمره تكويناً كخلقه في أحسن تقويم، وتعليمه البيان، وإحسان صورهم، وغير ذلك.. أما التكريم التشريعي فهو غير ظاهر من سياق الآية حيث تحدّثت بعد ذلك عن قضايا تكوينيّة من نوع حملهم في البرّ والبحر ورزقهم الطيبات وجعلهم أفضل من كثير من المخلوقات كالحوانات والنباتات، فضمن هذا السياق لا يحصل اطمئنان بانعقاد دلالة على التكريم التشريعي والقيمي.

ومن هنا، يتبيّن أنّ مشكلة المستدلّ بهذه الآية لا تكمن في التعميم والتخصيص بين المؤمن ومطلق الإنسان كما تصوّر بعضهم، إذ التعميم واضح في تقديري، بل تكمن في نوعيّة التكريم والمستفاد منه وحدوده.

وربما لا يسعفنا القول هنا بإطلاق الآية لتشمل التكريم التكويني والتشريعي معاً، الأمر الذي لن يضرّ بسياقها؛ لأنّ شمولها للتكويني سوف ينسجم أيضاً مع السياق؛ وذلك أنّنا لا نجعل السياق مقيّداً للإطلاق الموجود في الآية بعد انعقاده، بل نجعل سائر فقرات الآية بمثابة ما يشبه الشاهد المتصل على سياق التكوين، بحيث لا يحصل بعد ذلك اطمئنان بأنّه ناظر أو في مقام البيان من ناحية التشريع أصلاً، بل ربما يكون المقطع التالي من الآية بمثابة توضيح لجوانب التكريم، وحيث إنّ ذكر جوانب تكوينيّة في سياق آيات سابقة تعاتب الإنسان، يفهم من ذلك أنّ القدر المتيقّن من النظر هو الجوانب التكوينيّة لا التشريعيّة أيضاً.

وعليه، فالاستدلال بهذه الآية على تأسيس أصل وعموم بهذا المستوى غير ظاهر إطلاقاً، وتُسعفنا في ذلك - بنحو التأييد والاستئناس - الروايات التي أشرنا لبعضها فيما تقدّم.

(١) انظر: علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلاميّة ومكارمها: ٢٣٥ - ٢٣٨.

٢. العبور من التكريم التكويني إلى التشريعي (محاولة الكنيسة الكاثوليكية)

هذه المحاولة الاستدلالية من المحاولات المهمة التي نوّدت طرحها في هذا السياق، وربما تكون مقصود من استدلال آيات التكريم التكويني في القرآن والكتاب المقدس لإثبات مبدأ الكرامة الإنسانية.

تقوم محاولتنا هذه على الربط بين التكريم التكويني والتكريم التشريعي، وكأنّ هذه المحاولة تعترف بأنّ النصوص الدينية كرّمت البشر تكويناً، ولكننا نريد أن نعبر من هذا التكريم لنستنتج منه التكريم التشريعي. والتكريم التكويني له أشكال عديدة في القرآن والسنة كما في الكتاب المقدس، من نوع كونه في مقام الخلافة، وسجود الملائكة له، وتعليمه الأسماء، وحمله الأمانة، وتفضيله على كثير من المخلوقات، والرزق له والنعمة الوافرة، وخلقته في أحسن تقويم، وتعليمه البيان، وتسخير كلّ شيء له، والإنعام عليه بما لا يعدّه الإنسان ولا يحصيه وغير ذلك..

ليس الأمر عند هذا الحدّ، بل النصوص الدينية الإسلامية تؤكّد أنّ الإنسان خلق على الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وأنه يولد نقيّاً لا خبث فيه ولا دناءة، والمحيط هو الذي يفسده ويضلّه، وهذا يعني أنّ الأصل في الإنسان أن يكون سالماً لا أن يكون معطوباً، وأنّ المنطقية الأخلاقية تستدعي هنا التعامل معه من موقع السلامة لا من موقع التردّي والهبوط ما لم يثبت تقصيره وفساده، وإلا فأيّن هي العدالة الإلهية في أن يوضع العبد سالماً معافاً في موقع الانحراف العقدي دون أن يكون متعمداً ذلك، بل هو مقهورٌ عليه عملياً، ثم في الوقت عينه يُسلب أبسط حقوقه في العيش والتنقل والحرية وغير ذلك!؟

إنّ الصورة التكوينية للإنسان في النصّ الإسلامي والمسيحي وبداية ظهوره فرداً أو جماعة، تستدعي أخلاقياً التعامل معه من موقع أصالة الحقّ، لا من موقع سلب الحقّ، ما لم يثبت ارتكابه جرماً يستدعي معاقبته فرداً أو جماعة.

هذا الأمر بعينه نجدّه في استنادات الكنيسة الكاثوليكية للنصوص التوراتية والإنجيلية التي تحدّثت عن خلق الإنسان - ذكراً وأنثى على التساوي - على صورة الله، بوصفها أدلة كرامة الإنسان، فقد جاء في التوراة: «وقال الله نعم للإنسان على صورتنا كشبهنا (كمثالنا)

فيتسلطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم وعلى كل الأرض وعلى جميع الدبابات التي تدب على الأرض فخلق الله الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه ذكراً وأنثى خلقهم وباركهم الله وقال لهم أثمروا وأكثروا واملؤا الأرض وأخضعوها.. وكان كذلك ورأى الله كل ما عمله فإذا هو حسنٌ جداً»^(١).

هذا يعني أن الإنسان يستمد هويته من الله، فكرامته من كرامة الله، بلا فرق بين الذكر والأنثى، وهذا يعني أن الإنسان ليس مجرد أمر بيولوجي شبيهي، بل هو روح عميقة متصلة بالخالق تعالى.

وجاء أيضاً: «سافك دم الإنسان بالإنسان يسفك دمه لأن الله على صورته عمل الإنسان»^(٢)، فحرّم القتل انطلاقاً من نوع من التماهي التكريمي بين الله والإنسان. وتؤكد التوراة مرة أخرى على هذا الأمر، مضيفةً إليه مفهوم مباركة الله للإنسان في الخلق، حيث تقول: «هذا كتاب مواليد آدم يوم خلق الله الإنسان. على شبه الله عمله. ذكراً وأنثى خلقه وباركه ودعا اسمه آدم يوم خلق»^(٣).

وهذا التماهي ليس خاصاً بآدم بوصفه شخصاً، بل - بحسب تعبير المطران جورج خضر - الجنس البشري كله مجتمعاً كان على صورة الإنسان، والصورة تكتمل باقتراب الإنسان من الإنسان عبر المحبة^(٤). وبتعبير البطريرك كيريل الأول، فإن الكرامة متأصلة، لكننا لا نتعامل معها على أنها واقع فحسب، بل المطلوب هو التعامل معها على أنها مادة للنضال والسعي لتحقيقها دوماً بالدفاع عن كرامة الناس^(٥).

مفهوم الدفاع عن كرامة الإنسان بوصفه مسؤوليّة دينيّة مسيحيّة أكدّه البابا يوحنا بولس الثاني (٢٠٠٥م) في إرشاده الرسولي الموجّه للبنان عام ١٩٩٧م، وقبل ذلك في خطابه في

(١) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح الأول، الآيات: ٢٦ - ٣١.

(٢) المصدر نفسه ٩: ٦.

(٣) المصدر نفسه ٥: ١ - ٢.

(٤) جورج خضر، الرؤية الأرثوذكسيّة لله والإنسان: ٢١؛ وانظر: نادر ميشيل، مدعوون إلى الحرية، دراسة في أسس الأخلاق المسيحيّة: ١٦٨.

(٥) انظر: كيريل الأول، حرية الإنسان ومسؤوليته، التناغم بين حقوق الإنسان وكرامته: ١٥١ - ١٥٢.

المغرب عام ١٩٨٥ م، إذ اعتبر أنّ الكنيسة - بل وعموم المسلمين والمسيحيين - مسؤولة عن الدفاع عن الكرامة الإنسانية، وذلك في سياق حديثه عن قضية الحوار بين الأديان^(١).

وجاء في المزمور الثامن: «فَمَنْ هُوَ الْإِنْسَانُ حَتَّى تَذْكُرَهُ وَابْنُ آدَمَ حَتَّى تَفْتَقِدَهُ! وَتَنْقُصَهُ قَلِيلاً عَنِ الْمَلَائِكَةِ وَبِمَجْدٍ وَبِهَاءٍ تُكَلِّهُ. تُسَلِّطُهُ عَلَى أَعْمَالِ يَدَيْكَ. جَعَلْتَ كُلَّ شَيْءٍ تَحْتَ قَدَمَيْهِ. الْغَنَمَ وَالْبَقَرَ جَمِيعاً وَبِهَائِمَ الْبَرِّ أَيْضاً وَطُيُورَ السَّمَاءِ وَسَمَكَ الْبَحْرِ السَّالِكِ فِي سُبُلِ الْمِيَاهِ. أَيُّهَا الرَّبُّ سَيِّدُنَا مَا أَعْجَبَ اسْمَكَ فِي كُلِّ الْأَرْضِ»^(٢). فالإنسان مكلّل بالبهاء والمجد.

الأمر عينه نجده في رسالة بولس إلى أهل أفسس، حيث يقول: «الَّذِينَ إِذْ هُمْ قَدْ فَقَدُوا الْحِسَّ أَسَلَمُوا نُفُوسَهُمْ لِلدَّعَاةِ لِيَعْمَلُوا كُلَّ نَجَاسَةٍ فِي الطَّمَعِ وَأَمَّا أَنْتُمْ فَلَمْ تَتَعَلَّمُوا الْمَسِيحَ هَكَذَا إِنْ كُنْتُمْ قَدْ سَمِعْتُمُوهُ وَعُلِّمْتُمْ فِيهِ كَمَا هُوَ حَقٌّ فِي يَسُوعَ أَنْ تَخْلَعُوا مِنْ جِهَةِ التَّصَرُّفِ السَّابِقِ الْإِنْسَانَ الْعَتِيقَ الْفَاسِدِ بِحَسَبِ شَهَوَاتِ الْغُرُورِ وَتَتَجَدَّدُوا بِرُوحِ ذِهْنِكُمْ وَتَلْبَسُوا الْإِنْسَانَ الْجَدِيدَ الْمُخْلُوقَ بِحَسَبِ اللَّهِ فِي الْبَرِّ وَقَدَاسَةِ الْحَقِّ لِذَلِكَ اطْرَحُوا عَنْكُمْ الْكُذْبَ وَتَكَلَّمُوا بِالصِّدْقِ كُلِّ وَاحِدٍ مَعَ قَرِيبِهِ لِأَنَّنا بَعْضُنَا أَعْضَاءُ الْبَعْضِ»^(٣). فالإنسان مخلوق بحسب الله من البرّ والقداسة.

وعليه، فعندما نفهم من النصّ الديني القرآني والتوراتي أنّ الإنسان في هذا الوجود مكرّم بكلّ هذه الجوانب للتكريم، وأنّه سليم من حيث تكوينه بل ومميّز، فهذا معناه أنّ الله سبحانه ينظر إليه بنوع من الاحترام من حيث إنسانيته، ولا ينافي ذلك أن يعاقبه في مورد ارتكابه جرماً، ومن ثم نساءل: كيف يكون الإنسان التكويني بهذه الصورة المذكورة في النصوص الدينية وفي الوقت عينه يحكم عليه بعدم كونه محترماً من الناحية التشريعية حتى لو لم يكن في عدم إيمانه مقصراً؟! ألا نفهم من نصوص التكريم التكويني أنّها تريد أن تفيّد التكريم التشريعي بهذه المقاربة الوسيطة؟!

إذا كان هذا الإنسان يولد نقيّاً صافياً على الفطرة التي فطره الله عليها، وهي فطرة السلامة

(١) انظر: البابا يوحنا بولس الثاني، الإرشاد الرسولي، رجاءً جديد للبنان: ٢١ - ٢٤، ٢٤، ١٤٦؛ وجماعة من

المؤلفين، وثائق عصريّة في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين: ١٩١.

(٢) الكتاب المقدّس، العهد القديم، مزامير ٨: ٤ - ٩.

(٣) رسالة بولس إلى أهل أفسس ٤: ١٩ - ٢٥.

الروحيّة، وأن الظروف المحيطة هي التي تُفسده، فكيف يجتمع فهمنا التكويني هذا له مع الاعتقاد بأنّه مسلوب الحقوق الأوّليّة، ما لم ينتم لدينٍ خاصّ، حتى لو كبر على غير العقيدة الصحيحة دون أن يكون مقصّراً، ولا نتعامل معه من منطلق حقّه في الوجود أو المساواة في الحقوق الطبيعيّة؟! هل الفكرتان منسجمتان مع بعضهما؟ أليس ينبغي أن نفترض أن من صوّر لنا الإنسان التكويني بهذه الصورة يقبل بحقّه الأوّلي وكرامته الذاتيّة ما لم يأت دليل رافع؟! وبهذا نعتبر أنّ من لوازم نصوص التكريم التكويني وشرح الحال التكوينية للإنسان منذ ولادته ثبوت مبدأ الحقوق الأساسيّة له، وإلا فمن أبسط الاعتراضات هنا: أيّ تكريم كرّمتمني به وأنت تسلبني حقوقي الأوّليّة منذ ولادتي وتخضعني لغيري أو تأمر بقتلي واستعبادي وأنا غير مقصّر في شيء؟!!

والنتيجة: إنّ مشهد التكريم التكويني أو الصورة التكوينيّة عامّة، يستدعي ثبوت كرامة تشريعيّة قيمية بصرف النظر عن حدودها الآن.

ويعجبني هنا أن أنقل تعبيراً لافتاً للمطران جورج خضر، وهو يضع الكرامة في سياق النفس والبدن معاً، ويلتقي معه في ذلك الأب نادر ميشيل، فالبدن الإنساني مكرّم بصرف النظر عن النفس والعكس صحيح، إنّه يقول: «فأمّا الإنسان فاسمه لا ينطبق على النفس أو الجسد منفصلين، ولكن عليهما جميعاً؛ لأنّهما معاً خُلقا على صورة الله، كما يقول القديس غريغوريوس بالاماس. الإنسان ليس النفس وليس الجسد منفصلين، ولكنّه النفس والجسد كلاهما. والنفس والجسد معاً خُلقا على صورة الله. وصورة الله في الإنسان لا تحدّد ولا ينطق بها حقيقةً، فإذا كان الله لا ينطق به، فصورته أيضاً لا يُنطق بها»^(١).

وقد جعل الأب موريس بورمانس (٢٠١٧م) - أحد أهم شخصيّات الحوار الإسلامي المسيحيّ - وسائل خدمة الكرامة الإنسانيّة وحدودها في أربعة هي: كرامة الحياة، وكرامة الروح، وكرامه الضمير، وكرامة الحرّيّة^(٢).

(١) جورج خضر، الرؤية الأرثوذكسيّة لله والإنسان: ٢٠ - ٢١؛ وانظر: نادر ميشيل، مدعوون إلى الحرّيّة، دراسة في أسس الأخلاق المسيحيّة: ١٧٣ - ١٧٤.

(٢) انظر: موريس بورمانس، توجيهات في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين: ١٢٤ - ١٢٦.

تأملات تقويمية في الانتقال المدعى من التكوين إلى التشريع

إلا أن التأمل ملياً هنا يدفعنا لرفض هذه المحاولة؛ وذلك أن التكريم التكويني يمكن أن يصاحبه تشديد تشريعي، بمعنى أن الله سبحانه قد يكون وضع الإنسان في هذه الرتبة العالية التكوينية لكي يلزمه بالطاعة ويكون أبلغ في حقه، وهذا معقول، فأنت تعطي شخصاً كل شيء من مال ورعاية صحيّة وغير ذلك، لكنك تطلب منه العمل، وإلا فلن تكون له كرامة تشريعية عندك، وبهذا يكون التكريم التكويني المخبر عنه في النصوص جزءاً من الشرّ - إذا صحّ التعبير - على الإنسان نتيجة عدم صلاحه، قال تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُُمِّلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمِّلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ (آل عمران: ١٧٨)، وقال تعالى: ﴿فَذَرَهُمْ فِي غَمَرَتِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ أَيْحَسِبُونَ أَنَّمَا نُنمِّدُهُمْ بِهِ مِنْ مَّالٍ وَبَيْنَ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَل لَّا يَشْعُرُونَ﴾ (المؤمنون: ٥٤ - ٥٦)، فليس كل إخبار بإنعام أو تكريم تكويني يلازمه إشارة لتكريم تشريعي أو قيمي.

بل إن مفهوم إلقاء الحجّة وكذلك الابتلاء لهما دور كبير هنا، فالله يبتلي الإنسان بهذه المكانية التكوينية بين الخلق، ليطلب منه المزيد، ومكانته داخل دائرة الخلق لا تلازم مكانته داخل الاجتماع البشري حقوقياً فلا ربط بينهما، بل الأولى قد تكون ابتلاء وتهيئة للاحتجاج عليه كي يكون صالحاً فيأخذ مكانته في الاجتماع البشري، فالتكريم التكويني المنصوص عليه توفير لأرضية التكليف في الثقافة القرآنية والتوراتية، وليس توفيراً لأرضية الحقوق بالضرورة، فالله يعطي وينعم ويرفع خصائصك التكوينية ليطلب منك ويضعك في موقع استحقاق كبير، وهو مكانة الخلافة والشهادة، تماماً كما تصنع أنت أجهزة ذكية لكي تتوقع منها نتائج عالية، فتميّزها عن سائر الأجهزة تكوينياً، لكي تتوقع منها نتائج مميزة، لا لكي تعطيتها حقوقاً معينة بالضرورة. نعم، هناك جزء من هذا الاستدلال قائم على مقاربة عقلية - أخلاقية، وهي قبح سلب الله الطفل أو القاصر حقوقه الطبيعية، وهذا أمر آخر لا علاقة له بالعبور من التكريم التكويني إلى التكريم التشريعي، بل هو على علاقة بدليل مستقلّ سوف يأتي الحديث عنه، فلا ينبغي الخلط بين الموضوعين.

الخطيئة الأولى وأخبار الطينة، مشكلتان أمام الكاثوليكية والإمامية

أضف إلى ذلك أنّ التفكير المسيحي يواجه هنا مشكلةً إضافية، لا يواجهها الفكر الإسلامي، وهي مشكلة الخطيئة الأولى، فصحيح أنّ العهد القديم يحدّثنا عن بنية الخلق الإنسانيّة وأنّه على صورة الله، كما يحدّثنا العهد الجديد عن كونه مخلوقاً بالحقّ والقداسة، لكنّ الكتاب المقدّس يحدّثنا أيضاً عن الخطيئة الأولى، وتعتبر المسيحيّة أنّ هذه الخطيئة قد ألحقت ضرراً كبيراً بالذات الإنسانيّة تكويناً، وقد سدّت الطريق على إمكانية عودة الإنسان إلى حالته الأولى.

صحيحٌ أنّ الخلاف البروتستانتي والكاثوليكي حول «التبرير» ما يزال قائماً، وأنّ الكنيسة الكاثوليكية تعتبر أنّ الإنسان قادرٌ على العودة والنهوض من جديد بالإيمان والعمل، لكنّ الكاثوليكية لم توافق إطلاقاً على التفكير البلاجيوسي الذي يقترب كثيراً، بل قد يطابق التفكير الإسلامي، في اعتباره أنّ الخطيئة الأولى أضعفت الإنسان، لكنّها لم تدمر ذاته ولم يتهوّن نتيجتها، بل هو قد انحرف لا أكثر ولا أقلّ.

وفقاً لهذا كلّ، كيف تتمكّن الكنيسة الكاثوليكية من الاستناد لمبدأ التكريم التكويني للإنسان لكي تعبر من خلاله إلى التكريم الحقوقي والقيمي ما دام هذا الإنسان قد وقع في الخطيئة المدمرة ولم يحصل أن أنقذ منها إلا بالإيمان بالمسيح والعمل؟! إنّ تجاهل تأثيرات الخطيئة الأولى بالمفهوم المسيحي لها يضع استدلال العبور من التكوين إلى التشريع أمام مأزق حقيقي؛ لأنّ الخطيئة هذه تولد معنا وتأتينا عبر الإرث الأبدي.

إنّ هذا النوع من الجبر والحتمية (*Fatalism*) أو الجبر الإلهي المسيحي الذي يرسم في المسيحية «التاريخ المقدّس للعالم» كما يُسمّى، يقف مانعاً أمام ظهور الإنسان على الأرض مكرّماً مقدّساً تلوّثه أعماله، بل هو الآن ينزل ملوّثاً بنفسه قبل أن تأتي أعماله إليه، بل هي تأتيه وتصدر منه على إثر لوث الخطيئة الأولى هذه.

نعم، يمكننا تفهّم القضية في إطار:

أ- الشمولية الدينيّة (*Inclusivism*) والتي آمن بها أمثال الفيلسوف اللاهوتي الألماني كارل رانر (١٩٨٤م) فيما سمّاه أيضاً بـ «المسيحيّون بلا عنوان»، حيث قام بإدخال غير المسيحيّين في

المسيحية بدرجةٍ ما في قراءة ذات جانب تعددي ديني، أو على طريقة آرنولد توينبي (١٩٧٥م) في أن ما يسميه «الأديان الأفضل والأعلى في العالم»، تمثل نوراً من نور الله، وتشكّل إلهاماتٍ هنا وهناك تعبّر عن تجليات الله ومحبته للخلق^(١).

لقد التقى المجمع الفاتيكاني الثاني مع رانر واختلف عنه معاً، فبحسب تحليل أليستر ماكغراث، فإن رانر كان يعتبر أن عمومية مبدأ الفيض المنجي تفرض اعتبار البشر قبل لحظة الانكشاف التاريخي (ظهور المسيح وصلبه وقيامته) وكذلك بعدها وقبل وصولها إلى أتباع الديانات الأخرى.. يعتبر رانر أن مبدأ الفيض يمكنه أن يطال هؤلاء الأفراد وإن كان الفيض الأكمل من نصيب المسيحية، كما أن النجاة تكون عبر المسيح شاملة هؤلاء كذلك، فيما يرى المجمع الفاتيكاني الثاني أن الحقيقة يمكنها أن تظهر بشكل أو بآخر في الأديان الأخرى، فتلك الأديان تحتوي نصيباً من الحقيقة لكن الخلاص والنجاة لا تكون إلا في المسيح، وبهذا يشترك الطرفان في شمولية الانكشاف بينما يختلفان في شمولية النجاة، إذ تبدو الكنيسة الكاثوليكية أقرب إلى الانحصارية^(٢).

لكن هذه الفكرة لا تتعد عن جعل المعيار في المسيحية في نهاية المطاف، وليس في إنسانية الإنسان بعيداً عن المسيحية ذات العنوان أو الفاقدة للعنوان، إنها تشبه النظرية الاحتوائية التي تقف في مقابل النظرية الحصرية والنظرية التعددية؛ لأن النظرية الاحتوائية تسعى لاعتبار الأديان جميعاً موجودة داخل دين واحد هو الدين الحق، فثمة دين يحتوي الحقيقة في الأديان الأخرى، في حين ترى بعض مدارس التعددية على الأقل الحقيقة في كل دين رغم الاختلاف، وترى الحصرية بطلان سائر الأديان تماماً وحصر الحقيقة في دين واحد.

ب - أو ربما يمكن تقديم محاولة مسيحية لتفكيك هذه المشكلة عبر القول بأن إرسال الله لابنه الوحيد هو نوع من إعادة ترميم العلاقة المنفصلة بينه وبين الإنسان عموماً، والتي جاءت

(١) انظر: توينبي، مسيحية واديان جهان: ٧٩ - ٨٠؛ وأليستر ماكغراث، درسنامه الهيات مسيحي ٢:

٨٤٤-٨٤٨.

Arnold Toynbee, christianity among the religions of the world, 91.

(٢) انظر: درسنامه الهيات مسيحي ٢: ٨٤٤ - ٨٤٨. وراجع وثائق المجمع الفاتيكاني الثاني: Vatican

Council II, 570-571.

عقب الخطيئة الأولى وفشلت في إصلاحها وترميمها الخطوات السابقة بما فيها بعث الأنبياء^(١)، وهو بهذا يعيد تكريس هذا التكريم برفع آثار الخطيئة عنه وفتح الباب أمامه، بحيث تكون عملية الصلب ممثلة لإعادة إنتاج وضع تكويني جديد في الوجود ضمن «التدبير الخلاصي» الذي تؤمن به المسيحية. فالفداء إعادة الكرامة للإنسان بحسب تعبير البابا يوحنا بولس الثاني^(٢)، وهذا ما قد يفهمه القارئ أيضاً من نصوص المجمع الفاتيكاني الثاني^(٣).

ج - أو عبر القول بأن صورة الله التي في الإنسان تحوّلت إلى صورة ساكنة غير متحرّكة، لكنّها لم تذهب، كما يقول المطران جورج خضر^(٤).

بل ثمة مشكلة أخرى تواجه الرواية الشيعية الإمامية هنا ولا تواجه الفكر المسيحي^(٥)، ويجب تذليلها قبل أن يتمكن هذا الاستدلال من أن يكون تاماً، وهي روايات الطينة، التي تجعل الأصل في خلقه غير الشيعي في كون طينته التي خلقه الله منها هي من نار أو سجين أو من الحمأ المسنون، فهذا يجعل الأفراد مختلفين في التكوين بل في منزلتهم التكوينية، وهو ما قد يؤثر على الصورة التكوينية للإنسان نفسه في تصنيفنا له، وهي قضية تتصل بشكل وثيق بإشكالية الجبر، ولهذا ظهرت مواقف عديدة من أحاديث الطينة، وبعضها حاول تخريج القضية، مثل أن اختلاف الطينة ليس مؤثراً بنحو العلية التامة، بل بنحو الاقتضاء، تماماً كاختلاف طباع البشر من الحدة والهدوء والكرم والبخل.. وغير ذلك. وقد بلغ السيد عبد الله شبر (١٢٤٢هـ) بالمواقف إلى تسعة، فلتراجع^(٦).

(١) انظر: إنجيل مرقس ١: ١٢ - ١١.

(٢) انظر: رسالة البابا يوحنا بولس الثاني، فادي الإنسان: رقم ١٠.

(٣) انظر: نصوص المجمع الفاتيكاني الثاني، رقم ٢/٢٢.

(٤) جورج خضر، الرؤية الأرثوذكسية لله والإنسان: ٢١ - ٢٣.

(٥) نعم، لعلّها تشابه - من بعض الجهات - عقيدة القديس أغسطين في أنّ الله اختار جماعة من قبل الخليفة للنجاة.

(٦) والمواقف التي ذكرها شبر - وبعضها ذكره قبله المجلسي - من أخبار الطينة هي:

١ - إتّما مطروحة لمخالفتها العقل والقرآن والسنة المتواترة وغير ذلك بما تستلزمه من الجبر وغيره.

٢ - إتّما مطروحة لموافقها لأهل السنة والأشاعرة من قولهم بالجبر وأمثاله.

٣ - إنّ المراد منها آثام المؤمنين بسبب سيطرة أهل الجور عليهم بما يجرّهم نحو المعاصي، وإلا فهم لن

وعلى أية حال، فإنَّ الحقَّ أنَّ أخبار الطينة إن لم يقل الإنسان بطرحها، لا أقلَّ من إيكال علمها إلى أهلها، ومن ثمَّ لا يمكن أن يُستند إليها - وهي من المبهات الغامضة باعتراف بعض كبار العلماء - في نفي التكريم التكويني لجميع البشر عبر نسبة بعض لطينة صالحة وآخرين لطينة خبيثة، وأمَّا نظريَّة الخطيئة الأولى فالمجال لا يسع لبحثها هنا، ولا نعتقد بالتفكير المسيحي السائد المعارض لبلاجيوس في تدمير الذات الإنسانيَّة.

ونشير أخيراً إلى أنَّ إشكاليَّة الخطيئة الأولى وأخبار الطينة لا تطال الدليل الثاني هنا فقط، بل الدليل الأوَّل أيضاً، الأمر الذي يستدعي الانتباه.

٣. العبور من التمكين التكويني إلى الاستحقاق التشريعي (الحقوق الطبيعيَّة)

هذا الاستدلال يختلف تماماً عن الاستدلال السابق، ففي الدليل السابق نستهدف الانتقال

- ٤ - إنَّ المراد منها الكناية عن علم الله بمصائر الفريقين، فصور علمه بالمصائر على شكل الخلق من طينات مختلفة.
 - ٥ - إمَّا كناية عن اختلاف الناس في الاستعدادات والقابليَّات، وهذا لا يُسقط التكليف عنهم.
 - ٦ - إنَّ الطينة لا تحقِّق سوى الميل لا الجبر.
 - ٧ - إنَّ مرجع ذلك للعلم الإلهي بأنَّ زياداً إذا خلقه الله سيفعل الخير ويوالي الحقَّ، فلماذا خلقه من طينة طيِّبة والعكس صحيح، فهذا لطفٌ منه سبحانه، وتسهيل لصاحب الخير أن يميل للخير ويفعله.
 - ٨ - إمَّا إشارة لعالم آخر سابق كلَّف فيه الله الجميع فعصى بعضٌ وأطاع آخرون، لهذا جعل لمن أطاع مسكناً وهو بدن مخلوق من طينة عليين، ولغيره ما يناسبه أيضاً من الطينة، فالطينة تابعة للإيمان والكفر، وليس العكس (وهذا ما ربط موضوع الطينة بموضوع عالم الذرِّ والميثاق وغير ذلك).
 - ٩ - تفسير الفيض الكاشاني ذو الطابع الفلسفي الصوفي ولا نطيل بشرحه. (انظر: شبّر، مصابيح الأنوار في حلِّ مشكلات الأخبار ١: ٤ - ١٧؛ والمجلسي، بحار الأنوار ٥: ٢٦٠ - ٢٦١).
- وقد ذكر المجلسي في بداية تعليقه على هذه الأخبار فقال: «اعلم أنَّ أخبار هذا الباب من متشابهات الأخبار، ومعضلات الآثار، ولأصحابنا رضي الله عنهم فيها مسالك..»، ثم ذكر بعض هذه الوجوه المتقدِّمة، ثم قال: «ولا يخفى ما فيه وفي كثير من الوجوه السابقة. وترك الخوض في أمثال تلك المسائل الغامضة التي تعجز عقولنا عن الإحاطة بكنهها أولى، لا سيما في تلك المسألة التي نهى أئمَّتنا عن الخوض فيها». هذا وقد ساهم العلامة الطباطبائي في دراسة هذا الموضوع في الميزان في تفسير القرآن، خاصَّةً في الجزء ٨: ٩٥ - ١٠٩.

من أن الله كرم في النصوص الدينية الإنسان تكويناً، لهذا نستنتج أنه كرمه تشريعاً، فكأن نفس النصوص التكريمية تكويناً تحمل نوعاً من الدلالة الاقتضائية أو الاستدعائية للتكريم التشريعي، وقد رأينا أن الأمر ليس كذلك، ولا يتضح ممن يقول: أنا أكرم الإنسان تكويناً أنه يريد أن يقول: إنني أكرمه تشريعاً في علاقات الإنسان بأخيه الإنسان.

أما في هذا الاستدلال هنا، فلا نريد العبور من نصوص التكريم التكويني إلى التكريم التشريعي، بل نترك النصوص جانباً، ونذهب نحو واقع التمكين التكويني، فنحن ندرس المسألة من زاوية الفعل الإلهي لا من زاوية القول الإلهي، وهي العملية عينها التي طرحها فلاسفة الحقوق الطبيعية في الفكر الغربي ولو بعيداً عن قضية الله والدين^(١).

وتوضيح الاستدلال العقلي بامتياز هنا أن الذي يخلق الإنسان حراً مختاراً يريد حراً مختاراً، وإلا لم يخلقه حراً مختاراً، ومن يخلق في الإنسان قدرة التعقل والتفكير فهو يريد أن يفكر ويتعقل، ومن يخلق في الإنسان طاقة الحياة فهو مبدئياً يريد له الحياة، وإلا يلزم من التمكين اللغوية، وهذا معنى أن نفس المكنة التكوينية تخلق حقاً طبيعياً.

من هنا، ميّز الفكر الفلسفي الحديث بين الحقوق الطبيعية والحقوق القانونية، واعتبر أن الحقوق الطبيعية تنبثق من الطبيعة وما تعطيه للمخلوق تكويناً فهي تعطيه له حقوقاً، وإلا تناقض لوح التكوين مع لوح التشريع، بينما الحقوق القانونية هي تلك الحقوق التي تنبثق من اعتبارات قانونية إنسانية تفرضها أوضاع بشرية محلية أو عرفية أو زمنية أو مصلحة آنية أو غير ذلك، وتبني على مواضع أو غيرها. والفرق بينهما أن الحقوق الطبيعية غير قابلة للسلب ولا للتغيير، بينما الحقوق القانونية حقوق متغيرة جعلية.

وبهذا كان التمييز قائماً منذ العصر اليوناني بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، وقد اختار توما الأكويني (١٢٧٤م) القانون الطبيعي، ثم استمر الوضع إلى إرهاصات العصر الحديث حيث يُعتبر اللاهوتي الفرنسي جان جيرسون (١٤٢٩هـ) أهم مفكر ديني قفز بالحقوق الطبيعية إلى مرحلة جديدة، إلى أن وصل الأمر إلى توماس هوبز (١٦٧٩م) وجون لوك (١٧٠٤م)، وغيرهما.

(١) لمزيد توضيح للفكرة، راجع: حسين حقيقت بور، كرامت انسان در فقه و حقوق اسلامي: ١٠٤ -

وإذا أردنا استخدام تعبيرٍ ديني لتقريب الفكرة أمكن فرض أن الحقوق الطبيعية هي حقوق فطرية، ومن ثمّ فالحياة والاختيار والتفكير والتنقل والعمل والحصول على خيارات الطبيعة وغير ذلك هي أمور مفطورٌ عليها الإنسان، فلا يُعقل أن تُسلب منه بغير مبرر موضوعي طارئ، فالأصل هو امتلاك الإنسان لهذه الحقوق، وهذا هو مبدأ الكرامة الإنسانية.

لسنا نتكلّم هنا سوى عن الحقوق الأساسية التي لا يمكن أن يستمرّ الإنسان على الأرض من دونها، وعلى رأسها حقّ الحياة وحقّ الحرية المبدئية، أما الحقوق التفصيلية والفرعية فكلّها يمكن أن تخضع لنقاش، كبعض تطبيقات مبدأ الحرية، مثل حرّية إنشاء الأحزاب أو الجمعيات. كما أنّ من ميزات الحقوق الطبيعية والأساسية للإنسان أنّها لا تقبل التجزئة ولا التمييز؛ لهذا فهي عالميّة وغير قابلة للنسخ.

وحصيلة هذا الاستدلال العقلي المنطلق من مقارنة الخلقة والتكوين أنّ مقتضيات الفطرة والتكوين منح سلسلة من الحقوق للإنسان بمجرد ظهوره على الأرض فرداً أو جماعة، وأنّ حرمانه من هذه الحقوق هو عدوانٌ عقلاً ويحتاج لتبرير، فنستنتج من الفعل الإلهي الإرادة الإلهية، فخلقه الإنسان حرّاً نستنتج منه إرادته الحرية للإنسان عبر العقل النظري هذه المرّة وليس عبر العقل العملي فقط، فانتبه ولاحظ جيّداً.

وهذه المحاولة بالصيغة التي قدّمناها ذات لونٍ ميتافيزيقيّ؛ بمعنى أنّنا صغنا القضية انطلاقاً من أنّ الحقوق الطبيعية إمّا لا يمكن أن تثبت فلسفياً بمعزل عن فكرة «الله/ الميتافيزيقا»، أو لا أقلّ من أنّنا لا نهدف هنا إثبات الحقوق الطبيعية بمعزل عن الله؛ لأنّ المفروض أنّ بحثنا «داخل - ديني»، ولهذا استبعدنا صياغة القضية وفقاً للحقوق الطبيعية المخارجة للميتافيزيقا، فأرجو الانتباه جيّداً.

هذه المحاولة تعاني من:

أولاً: إذ صحّ هذا الاستدلال يلزم على القائلين به إثبات الحقوق الطبيعية المناسبة للحيوانات أيضاً، وليس فقط للإنسان، مع أنّنا نعلم من الدين - الإسلامي والمسيحي واليهودي - يقيناً بأنّ الحيوانات لا تحظى بهذه الحقوق الطبيعية.

هذا الإشكال الذي نظرحه هو إشكال داخل - ديني، بمعنى أنّنا نستند لموقف الشريعة من الحيوان للتشكيك في أن المشرّع يذهب إلى إثبات الحقوق الطبيعية، إذ لو كان كذلك للزم أن

يقبل بحق الحياة للحيوانات بل والنباتات، مع أن المعلوم أنه لا يقبل بذلك. ولكن هذا الإشكال لا يختص بالمساحة الداخل - دينية، بل في الحقيقة فإن أنصار فكرة الحقوق الطبيعية العلمانية واجهوا هذا التساؤل كذلك، وصار هذا الموضوع من بحوث الفلسفة الحديثة في القرنين العشرين والواحد والعشرين، وهذا ما جعل فريقاً منهم يخضع لتداعياته، فذهبوا للقول بحقوق الحيوان، منطلقين من الفكرة عينها، وتم الانتصار للرفق بالحيوانات والدعوة للتغذية النباتية للسبب عينه، ولأسباب أخر أيضاً من نوع نفي محورية الإنسان في الطبيعة، وإثبات تألم الحيوانات بالذبح مما يلقي عنوان العدوانية، وغير ذلك، الأمر الذي عارضه فريق آخر معتبراً - على سبيل المثال - أن الحيوانات لا تقدر على المشاركة الاجتماعية والدخول في اتفاقيات وعقود، لهذا فهي لا تملك حقوقاً، بخلاف الإنسان، باعتبار أن من له الحقوق فعليه الواجبات، ولا يمكن فرض واجب على الحيوان؛ لهذا فهو لا يملك حقوقاً؛ لأنه لا يدخل في أي تعاقد.

وبصرف النظر عن المقاربة العلمانية، وبالعودة للمقاربة الداخل - دينية، لا يمكن فرض موقف الشريعة من الحيوانات بمثابة مُبطل هنا لهذا الاستدلال؛ لأن الشريعة - على قول مشهور - حرمت الكثير جداً من الحيوانات، وورد في الكثير من نصوصها النهي عن أذية الحيوان وعبثية قتله، فلعله تم إخراج الأنعام وأمثالها من بين ملايين الأنواع من الحيوانات لأجل حاجة الإنسان إلى ذلك، بعد الاعتقاد دينياً بمحورية الإنسان في العالم، بنفس الطريقة التي سمحت فيها الطبيعة للحيوانات بقتل بعضهم لأجل البقاء، فغاية ما في الأمر تخصيص قاعدة الحقوق الطبيعية، لا إبطال هذه القاعدة. خاصة وأن قتل الحيوان في الأديان - خاصة الإسلام - يأتي لأجل الانتفاع البشري به، لا لأجل القتل، فلعل هذا البرهان العقلي يصلح بنفسه لتحريم قتل الحيوانات لغير مورد الانتفاع البشري منها، وهو ما له مؤيدات من بعض النصوص.

وبتعبير مختصر: لعل الشريعة نتيجة محورية الإنسان في العالم عندها، خلافاً للنباتيين في بعض مقارباتهم الفلسفية، أسقطت الحقوق الطبيعية لبعض الحيوانات ضمن إطار معين لحاجة الإنسان نوعاً إلى تناول لحومها والانتفاع بجلودها، إذ لولا ذلك لربما انتهى الأمر إلى نهاية الإنسان نفسه على الأرض من وجهة نظر الشريعة التي تعتبره محور العالم، ففكرة نفي الحقوق الطبيعية للحيوان لو سلّمت لا تساوي إبطال أصل الفكرة مطلقاً.

ثانياً: إنّ هذا الاستدلال متين في تقديري، لكنّه ذو خاصرة رخوة، بمعنى أنّه سهل التخصيص لمصالح أعلى من الحقوق الطبيعية، فكما قيّدت بعض الحقوق الطبيعية لأجل انتظام حياة الإنسان/ النوع، ولم يجدوا في ذلك حرجاً من الانسجام مع أصل الفكرة، كما في الحروب الدفاعية والعقوبات وغيرها، كذلك لو قام لدينا دليل شرعي على سلب بعض الأفراد بعضاً من هذه الحقوق لصفة عارضة، أمكن تفسير ذلك.

وبعبارة ثانية: إنّ هذه الحقوق ليست لازمة ذاتاً لا يتخلّى عنها بوجه ولا تقبل التخصيص بالعوارض، بل تخضع لمتغيرات تبعاً لعوارض يتصف بها الفرد نفسه، ويحتاجها النوع أيضاً، ومن ثمّ فقد يعتبر الإسلام - أو الدين عامّة - أنّ بعض الخصوصيات تمثل عوارض مقبولة لديه، تصلح لسلب بعض الحقوق، وإذا لم يكن يمكن تبرير هذه العوارض أمام الآخرين غير المقتنعين بالدين أساساً، فهذا لا يعني أنّ المقتنع بالدين يسعه التخلّي عن هذه الأحكام المخصّصة، ما دام لا يعرف وجه التخصيص ولم يقدّم برهان على استحالة التخصيص المذكور عقلاً.

لكن رغم هاتين الإشكاليّتين، يظلّ هذا الاستدلال نافعاً في تقديري ومنطقيّاً، بمعنى أنّه يثبت أنّ الأصل في الإنسان عند الولادة أنّه محترم، بصرف النظر عن اتصافه بدين دون آخر، والخروج عن احترامه يحتاج لدليل، ولو كان هذا الدليل مجرد كفره بلا تقصير، إلا إذا قيل بأنّه لا يدلّ على أصل الاحترام، فلعلّ الشريعة ترى أنّه منذ ولادته وبلا ذنب لا حرمة له، وأنّ خلقه لم يكن سوى لمجرد ابتلاء المؤمنين به لكي يقتلوه أو يستعبدوه، والذين هم المحترمون حقاً! بمعنى أنّ الإنسان بما هو إنسان غير محترم، وإنّما يدخل الاحترام بالإيمان!

وخلاصة القول: إنّ هذا الدليل لا يلاحظ في الإنسان أيّ صفة، بما فيها الصفات الدينيّة، فيرى أنّ هذا المخلوق يحظى بحقوق طبيعيّة، وهذا المقدار جيّد بالنسبة للمستدلّ هنا، وإن كان ضعيفاً أمام مواجهة الأدلّة الأخرى التي يكفيها إضافة خاصية خارج أصل وصف الإنسانيّة لتبرّر سلب الحرمة، حتى لو لم نقدر على تعقيل مدى تأثير تلك الصفة في السلب هذا.

نعم، هذا النوع من الأدلّة أسهل لغير المؤمن الذي يتعامل مع الطبيعة فقط، لا مع عقل مدبّر ربما تكون له خلفيات وراء هذه الطبيعة.

٤. مرجعية العقل العملي في تأصيل الكرامة الإنسانية

حاولنا حتى الآن استنتاج النصّ الديني - الإسلامي والمسيحي - والعقل النظري في التوصل لفكرة الكرامة الإنسانية، ولكن ربما يقال بأنّ العقل العملي يمكن أن يدلّو بدلوه هنا، وذلك عبر ادّعاء أنّه يحكم بحسن تكريم الإنسان بما هو إنسان وقبح عدم تكريمه، وهذا المفهوم يمكن صياغته على الشكل الآتي:

إنّ سلب الإنسان بما هو إنسان حقوقه الطبيعيّة عدوانٌ عليه، وهو قبيحٌ عقلاً، فيلزم لسلبه بعض حقوقه أن يكن متصفاً بصفة زائدة تبرّر هذا السلب، والعقل يرى أنّ من القبيح أخذ أيّ صفة زائدة دون أن يكون لها دورٌ يصلح عقلاً للتبرير، من نوع تقصيره أو عدوانه أو غير ذلك، فإذا لم يكن غير المؤمن مقصراً ولا معتدياً ولا مروّجاً للكفر مثلاً، فإنّ سلبه حقّ الحياة أو الاختيار أو العيش أو العمل، نجزم - بحكم العقل - أنّه عدوانٌ، ويستحيل أن يُحكم بمثله في الشريعة.

هذا النوع من الاستدلال، له قيمة مضافة عن سائر الأدلّة العقلانيّة المتقدّمة، وذلك أنّه لا يُثبت كرامة الإنسان بما هو إنسان فقط، بل يمنع عن سلبه هذه الكرامة إلا بمبرّر يراه العقل صحيحاً، مع تحديد أنّ سلب الحقوق الطبيعيّة من غير تقصيرٍ أو عدوانٍ وجنافية، يحكم العقل نفسه بقبحه، ومن ثم يصلح هذا الدليل للتأثير على إطلاقات الأدلّة النصيّة الشرعيّة التي قد يُفهم من إطلاقها حقّ السلب هذا. وإذا لم يكن هذا الدليل قطعياً، بل كان قوياً بالغاً عند الفرد حدّ الاطمئنان مثلاً فإنّه يؤثر أيضاً على احتماليّة الإطلاق في النصوص، ويبعث على الشكّ الصدوري أو الدلالي، وهذه نتيجة مهمّة لمن يذهب لتأصيل مبدأ الكرامة الإنسانية.

المشكلة التي تواجه في الفضاء الديني عادةً استدلالاً من هذا النوع، خاصّة عندما يشعر هذا الفضاء بوجود نصوص على عكس هذا النوع من الأدلّة، هو اعتبار سلب الحقوق بمثابة ضرورة لأمرٍ أهمّ، هو حماية الإيمان وإنقاذ الناس ولو عبر الأجيال اللاحقة من الكفر، فالتضحية بحقوق فئة من الناس يمكنه أن ينقذ أجيالاً قادمة من الكفر، ويجيئهم حياةً صالحةً أبديةً وينقذهم من نار الجحيم، وبهذا يصبح سلب الحقوق هنا أمراً معقولاً أكثر.

وهذا النوع من احتجاج العقل العملي لا يمكن فهمه سوى في سياق أخلاق الغاية لا أخلاق الوظيفة؛ لأنّ أخلاق الوظيفة بحدها الأعلى تبقى ترى أنّ هذا الفعل قبيح، وقبحه

شهودي باطني، ولا يحتاج لبرهان.

والنصوص الدينية قد تحتوي على نمط من التبريرات تنسجم مع هذا النوع من التفكير الغائي، فعلى سبيل المثال ما جاء في قصة موسى والعبد الصالح، وفقاً لأحد تفاسيرها، فقد استنكر موسى قتل الغلام قائلاً: ﴿فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي بغيرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا﴾ (الكهف: ٧٤)، وتفكير موسى كان منطقيًا جدًا ومنسجمًا مع الوعي العقلاني، لكن جواب العبد الصالح مبرراً قتل الغلام، جاء: ﴿وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاءً وَأَقْرَبَ رُحْمًا﴾ (الكهف: ٨١). فبناء على بعض التفاسير يظهر أنه تم الخشية على الوالدين من الكفر في المستقبل نتيجة الولد، فتم قتل الولد، خاصة على رأي من يقول بأن كلمة الغلام تدل على أنه كان صغيراً، وإن كان هناك نقاش في هذه النقطة، هذا وهناك تفاسير أخرى للموضوع لا ترتبط ببحثنا هنا.

هذه القضية تضع العقل أمام تجاذب كبير جداً في عالم مصاديق العدل والظلم والحسن والقبح، فما دمنا نفتح باب الاحتمالات فالقضية لا حد لها، أما لو قلنا بأن الله أحال تشخيص العدل والظلم في الممارسات اليومية إلينا ما لم يبق هو بالتدخل في الموضوع، وهو ما سنبحثه قريباً بإذن الله في المحور الثاني من هذا الفصل، فإن الدليل هنا تام بناء على شمول الشريعة لتحقيق قانون الملازمة، ولكنه لن يعود قادراً على مواجهة النصوص المخالفة له على تقدير وجودها، والمسألة مبنائية.

٥. مرجعية ذوق الدين والشريعة في تشييد مبدأ الكرامة

يظهر من كلمات بعض الباحثين المعاصرين، من أمثال السيد محمد علي أيازي في بعض محاضراته، أن مستند قانون الكرامة الإنسانية هو مزاج الشريعة والذوق الشرعي، ولم يظهر منه تقريب واضح لهذا الموضوع غير الأدلة السابقة، ولعله يريد أن يضم مختلف الأدلة إلى بعضها؛ ليثبت جواً تشريعياً عاماً في هذا الإطار، ولو لم يكن موافقاً على وجود نص واضح محدد هنا. غير أن مشكلة هذا النوع من الاستدلال أنه مبني على تتبع التطبيقات، أي على الشكل الثاني من الشكليات اللذين تحدثنا عنها مطلع هذا البحث، فهو في روحه عملية استقرائية،

ونحن على مستوى تجربتنا الشخصية ثمة أبحاث توصلنا فيها إلى إثبات بعض الحقوق الطبيعية لغير المسلم، مثل بحثنا في مسألة الحراية والجهاد الابتدائي كما سيأتي، لكنّ الجزم بمختلف أشكال التفريعات ليس عملية بسيطة أبداً، وتواجهها عقبات كثيرة.

والذي يبدو لي - كما سوف نبحت هذه القضية بالتفصيل لاحقاً إن شاء الله - أنّ النصوص القرآنية التي تكرّس مبدأ الحرية الدينية، والمجموعة التي تؤسس نفي الإكراه في الدين، والمجموعة التي تشيّد قاعدة نفي السلطنة والسبيل على من لم يعتد على المسلمين، والنصوص التي تحمل حثاً على البرّ والقسط مع الآخر غير المعتدي، والنصوص التي تطالب المسلمين بأن يدعوا إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن، والنصوص الدالّة على الصّح عنهم إذا عرضوا، كلّها يمكن أن تتعاضد لتكوين درجة من درجات التكريم وإثبات بعض الحقوق الطبيعية، لكنّ جعل ذلك بمثابة قاعدة عامّة في مختلف الأبواب أمرٌ ليس سهلاً، فضلاً عن جعلها قاعدة غير قابلة للتخصيص.

٦. مرجعية النصوص الحديثية الإسلامية (التناظر الخلفي)

نقصد بهذا الدليل المرجعي مجموعة النصوص الحديثية الإسلامية التي توحى بالكرامة لمطلق الإنسان، ولا نريد أن نطيل في عرض النصوص التي غالبها يعاني من مشاكل سندية ودلالية، لكنّ أقوى هذه النصوص دلالة - على الأقل - هو نصّ عهد الإمام عليّ عليه السلام لمالك الأستر، حيث يقول له: «وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ، وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ، وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعاً ضَارِياً تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ، وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ، يَفْرُطُ مِنْهُمْ الزَّلُّ وَتَعْرِضُ لَهُمُ الْعِلْلُ، وَيُوتَى عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمْدِ وَالْخَطَا، فَأَعْطِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَصَفْحِكَ مِثْلَ الَّذِي تُحِبُّ وَتَرْضَى أَنْ يُعْطِيكَ اللَّهُ مِنْ عَفْوِهِ وَصَفْحِهِ، فَإِنَّكَ فَوْقَهُمْ وَوَالِي الْأَمْرِ عَلَيْكَ فَوْقَكَ، وَاللَّهُ فَوْقَ مَنْ وَلَاكَ»^(١).

وتقريب الاستدلال بهذا الحديث - مؤيداً بنصوص آخر - أنّه جعل علّة الرحمة والمحبة واللفظ بالآخرين من الرعية راجعاً لمبرّرين: الأخوة الدينية، والمناظرة الخلقية، وهذا يعني أنّ كون شخص نظيراً لنا في الخلق يقتضي أن نتعامل معه بالرحمة واللفظ والمحبة ونحو ذلك،

(١) نهج البلاغة: ٤٢٧ - ٤٢٨.

الفصل الثاني: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني..... ١٠١

والعلة أعظم من موردها الذي هو هنا الرعيّة، تماماً كما هي الحال في الأخوة الدينيّة مع أنّها لا تختصّ بكون الأخ في الدين من الرعايا، وبهذا يُثبت هذا النصّ - لو بقينا معه لوحده - أنّ التعامل بالحسنى مع مطلق الإنسان مطلوبٌ ومحبوب، إلا ما خرج بالدليل، بل إنّ الحديث نفسه يثبّن على التعامل مع الآخرين بشيء من الصّفاح والتفهّم انطلاقاً من معقوليّة الخطأ والانحراف في الإنسان، وأنّ هذه المعقوليّة علينا تفهّمها وعدم الاستعجال بالتعامل العنيف. إنّ الكثير من النصوص الأخلاقيّة في الحديث الشريف عامّة وتؤسّس لتعامل أخلاقي مع الآخرين بطريقة حسنة بعيدة عن سلبهم حقوقهم، ولكنّ الفقه الإسلامي كثيراً ما يتجاهل هذه النصوص، من نوع دفع السيئة بالحسنة، وخير الناس أنفعهم للناس، والتودّد نصف العقل، ونصوص الحلم، ونصوص حسن الخلق مع الناس، ونصوص المودّة والمداراة، وخالطوا الناس مخالطةً إن تمّ معها بكوا عليكم وإن عشتم حنّوا إليكم، وغيرها المئات من النصوص المطلقة والعامّة في تأصيل التعامل مع البشر، وهي تؤسّس لهذا النحو من التعاطي، ولعلّ من أهمّها رسالة الحقوق للإمام زين العابدين عليه السلام.

هذا الاستدلال جيّد إذا ثبت أنّ هذه النصوص كلّها تتحدّث عن العلاقات غير الشخصية أيضاً، أعني عن العلاقات النوعيّة بين الجماعات لا علاقات الأفراد ببعضهم، وإذا ثبت أيضاً أنّها تتجه نحو بيان واجبات وحقوق، وفي تقديره فإنّ الفقه الإسلامي يحتاج - على أية حال - لهذه النصوص لإعادة تصوّراته عن العلاقات مع الآخرين ولو على المستوى الفردي.

لكنّ مشكلة هذه النصوص لو صحّت سنداً ودلالةً، أمّا أيضاً ذات خاصرة رخوة، بمعنى قابليّتها للتقييد والتخصيص، فلا تقدر على مواجهة تفاصيل العلاقات مع غير المسلم لو تعارضت معها. لكنّ خبر مالك الأشتر قويّ تامّ في دلالاته مع قابليّته للتخصيص المعقول، وقد سبق لنا البحث في سنده، على أنّه خبر آحادي، وثمّة مناقشات حوله^(١).

ونتيجة البحث في تأسيس مبدأ الكرامة الذاتيّة للإنسان أنّه لم يثبت وجود أصل مرجعي يرجع إليه عند الشك ليثبت حقّاً للإنسان مشكوك الثبوت له مهما كان، كما أنّنا لا نملك دليلاً عامّاً يثبت جميع الحقوق الطبيعيّة والذاتيّة للإنسان بحيث تثبت بذلك الكرامة الإنسانيّة، لكنّ

(١) انظر: حيدر حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٣: ٣٧ - ٤٠.

المقدار الذي ثبت لدينا من الموارد المختلفة أنّ الكرامة الإنسانية ثابتة في الجملة عند عدم التقصير ولا العدوان، من نوع حقّ الحياة وما يستتبعه من إثبات مستلزمات البقاء من نوع العمل والتنقل والتناسل، وحقّ ممارسة الحياة الدينية بغير إكراه، ونحو ذلك خارج إطار جغرافيا البلاد الإسلامية بالحد الأدنى، وسوف يأتي تفصيل ذلك لاحقاً إن شاء الله تعالى.

ثانياً: اتجاه نفي الكرامة الإنسانية، المعطيات والمؤيدات

تحدّثنا إلى الآن في الاتجاه الأوّل الذي يميل لإثبات الكرامة الإنسانية قاعدةً أو مبدأ مرجعياً، وبقي علينا أن ننظر في الاتجاه الثاني الرافض.

إنّ عمليّة الرفض هذه يلاحظ لها مستويان:

المستوى الأوّل: إنكار وجود مبدأ عام أو أصل مرجعي عام يُثبت الكرامة الإنسانية.

المستوى الثاني: إثبات وجود مبدأ عام أو أصل مرجعي عام ينفي الكرامة إلا عن المؤمن.

ومن الواضح أنّ المستوى الثاني يذهب أبعد بكثير من الأوّل، ويقف على طرف النقيض تماماً من اتجاه الكرامة الإنسانية الذي استعرضنا أدلّته.

والمستوى الأوّل يكفيه أن يناقش أدلّة القول بمبدأ الكرامة الإنسانية العام، كما فعلنا آنفاً،

بينما المستوى الثاني يلزمه - إضافة إلى عمليّة النفي هذه - أن يُقيم دليلاً معاكساً يُثبت إلغاء أيّ حقّ مفترض لغير المؤمن إلا ما خرج بالدليل.

وما يمكن أن يُطرح هنا هو الآتي:

١. النصّ القرآني وتوصيف غير المؤمن بالحيوانات، قراءة نقدية

أول المعطيات هنا هو الاستناد إلى التوصيفات القرآنيّة لغير المؤمنين والتي تصنّفهم في عداد الحيوانات، فهذه التوصيفات تسلب عنهم صفة الإنسانية الحقيقيّة، الأمر الذي يلغي نوعاً فكرة الحقوق الإنسانية أو مبدأ الكرامة الإنسانية.

وقد لاحظنا سابقاً أنّ الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي حاول أن يمارس شيئاً من هذا

الاستدلال، وأنّ مقولات أمثال الشيخ جواد آملّي والشيخ الجعفري لا تتعدّد كثيراً عن هذا التفكير.

وهذه الآيات المستند إليها هنا هي:

١ - قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ أَدَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٩).

٢ - قوله تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الفرقان: ٤٤).

٣ - قوله سبحانه: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلُ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ سَاءَ مَثَلًا الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَأَنْفُسُهُمْ كَانُوا بِظُلْمٍ﴾ (الأعراف: ١٧٥ - ١٧٧).

٤ - قوله عز من قائل: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (الجمعة: ٥).

فهذه الآيات تجعل غير المؤمن في عداد الحيوانات، وهذا كافٍ في أن يكون تعبيراً عن سلبه الأولي لتمام حقوق الإنسان الثابتة له بما هو إنسان، إلا ما خرج بالدليل.

هذا النوع من الاستدلال غير موفق في تقديري، وذلك أنه يخلط بين أدبيات اللغة العربية في التشبيه والتقريب وبين القضايا الحقيقية الإخبارية والقضايا القانونية الإنشائية، ولهذا لم تقل هذه الآيات بأنهم أصبحوا حيوانات، وأريد ترتيب أحكام الحيوانات عليهم، بل هي تؤكد تشبههم بالحيوانات في صفة، وهي صفة أنهم لا يبتدون سيلاً ولا يعيشون الوعي المفترض بهم أن يعيشوه، فحالم كحال الأنعام في هذه الصفة، وحالم حال الكلب في تلك الصفة، وهكذا، ولهذا لم يفهم فقيه قط من آية التشبيه بالكلب أن أحكام الكلب من النجاسة وأمثالها تجري عليه انطلاقاً من هذه الآية! كما لم يفهم فقيه أن هذه الآيات التي تجعلهم كالأنعام تقتضي جواز ذبحهم وأكل لحومهم! ومن ثم لا موجب لأن نفهم من هذه النصوص إعلان سلب حقوق الإنسان عنهم نتيجة هذه التشبيهات.

إن التشبيه في اللغة العربية آنذاك يقع في العادة على الأشياء والنباتات والحيوانات؛ لأنَّ

المجتمع العربي يحتك بهذه الأمور الثلاثة، ولهذا تستخدم العرب تشبيهات كثيرة ترتبط بالحيوانات في المدح والذم معاً، فتقول: فلان أسدٌ، ولا تقصد أي شيء غير كونه في صفة الشجاعة كالأسد، وتقول: فلان كالأنعام ولا تقصد إلا أنه في صفة الجهالة مثلها؛ لأنها عجماوات، فأبي علاقة بين هذه النصوص وبين إحداث تنزيل اعتباري كامل بجعل غير المسلم بمثابة الحيوان، فضلاً عن وجود إخبار حقيقي، فهذا غير معقول ولا يفهمه أهل اللغة على الإطلاق^(١).

وبهذا نكتشف أن نصوص التشبيه لا علاقة لها بتأسيس قواعد حقوقية، فضلاً عن إخبارات تكوينية بهذا الحجم.

النص الإنجيلي والتشبيه أو المقاربة بين الحيوانات وغير المؤمن، تأمل وتعليق

عندما نراجع العهد الجديد، نلاحظ وجود بعض الاستخدامات التمثيلية والتشبيهية بهدف إيصال رسالة، ولكنها قليلة للغاية جداً:

(١) قد تكون فكرة التشبيه بالأنعام إشارة لعدم عبور الإنسان من الصورة المادية المنكشفة له إلى المعنى، لهذا فهو يشبه الحيوان، بل هو أسوأ منه؛ لأن الحيوان غير قادر على العبور بيننا الإنسان قادر عليه، فنلاحظ قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أَمْطَرْنَا مَطَرًا سَوِيًّا أَفَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنها بَلْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ نُشُورًا وَإِذَا رَأَوْكَ إِذْ يَتَخَدُّونَكَ إِلَّا هُزُوعًا أَلَمْ يَكُنْ لَهُمُ الْآيَاتُ أَنْ كَادَ لِيُضِلَّنَا عَنْ آلِهَتِنَا لَوْلَا أَنْ صَبَرْنَا عَلَيْهَا وَسَوْفَ يَعْلَمُونَ حِينَ يَرُونَ الْعَذَابَ مَنْ أَضَلُّ سَبِيلًا أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكَيْلًا أَمْ حَسِبَ أَنْ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لِيَأْسَا وَالنُّومَ سُبَاتًا وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنَا بِيئٌ كَثِيرًا وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِيهِمْ لِيَذَكَّرُوا فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ (الفرقان: ٤٠ - ٥٠)، فهم يعبرون القرية التي أمطرت مطر السوء وهم يرونها بعيونهم، لكنهم لا يرونها ببصيرة المعنى، لهذا فهم يشبهون الأنعام التي تمر على الظواهر دون أن تفهم غير صورها المادية، ثم يشير بأنك ألم تر الله كيف مد الظل وكيف أجرى الرياح والأمطار؟! مع أن الرؤية محققة لكن الإنسان لا يرى بعين المعنى، بل يكفر بدل أن يذكر، وقوله (ولقد صرفناه) إذا رجع إلى المطر، كما عليه بعض المفسرين، كان تصريف المطر موجبا للتذكّر، لا للكفر وستر الحقيقة وغيابها عن الروح.

١ - فعلى سبيل المثال، نجد في إنجيل متى: «لا تُعْطُوا الْمُقَدَّسَ (القدس) لِلْكَلابِ وَلَا تَطْرُحُوا دُرَّرَكُمْ قُدَّامَ الْخَنَازِيرِ لِئَلَّا تَدُوسَهَا بِأَرْجُلِهَا وَتَلْتَفِتَ فَتَمَرَّقَكُمْ»^(١).

هذا التشبيه كلياً لا يحاول أن يحدد أن جماعة المؤمنين ليسوا بكلاب في حين غيرهم نلحقهم أو نعتهم بذلك أو بالخنازير، إنما يريد المسيح هنا أن يؤكد على قيمة المقدسات والدرر الإيمانية والمعرفية التي لا ينبغي أن تُلقي إلى خبثاء النفوس عشوائياً، وهي الفكرة التي وجدناها لاحقاً في أدبيات بعض المتصوفة والعرفاء والفلاسفة المسلمين، حتى أن التراث الحديث الإسلامي نقل لنا شيئاً من هذا عن عيسى عليه السلام نفسه: «لا تعلقوا الجواهر في أعناق الخنازير..»^(٢).

٢ - وفي قصة المسيح مع المرأة الكنعانية جاء: «ثُمَّ خَرَجَ يَسُوعُ مِنْ هُنَاكَ وَأَنْصَرَفَ إِلَى نَوَاحِي صُورَ وَصَيْدَاءَ. وَإِذَا امْرَأَةٌ كَنْعَانِيَّةٌ خَارِجَةٌ مِنْ تِلْكَ التُّحُومِ صَرَخَتْ إِلَيْهِ: «أَرْحَمْنِي يَا سَيِّدُ يَا ابْنَ دَاوُدَ. ابْنَتِي مَجْنُونَةٌ جِدًّا». فَلَمْ يُجِبْهَا بِكَلِمَةٍ. فَتَقَدَّمَ تَلَامِيذُهُ وَطَلَبُوا إِلَيْهِ قَائِلِينَ: «أَضْرِفُهَا لِأَنَّهَا تَصِيحُ وَرَاءَنَا» فَأَجَابَ: «لَمْ أُرْسَلْ إِلَّا إِلَى خِرَافِ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ الضَّالَّةِ». فَأَتَتْ وَسَجَدَتْ لَهُ قَائِلَةً: «يَا سَيِّدُ أَعْنِي» فَأَجَابَ: «لَيْسَ حَسَنًا أَنْ يُؤْخَذَ خُبْزُ الْبَنِينَ وَيُطْرَحَ لِلْكَلابِ». فَقَالَتْ: «نَعَمْ يَا سَيِّدُ. وَالْكَلابُ أَيْضًا تَأْكُلُ مِنَ الْفُتَاتِ الَّذِي يَسْقُطُ مِنْ مَائِدَةِ أَرْبَابِهَا». حِينَئِذٍ قَالَ يَسُوعُ لَهَا: «يَا امْرَأَةَ عَظِيمِ إِيْمَانِكَ. لِيَكُنْ لَكَ كَمَا تُرِيدِينَ». فَشَفِيَتْ ابْنَتُهَا مِنْ تِلْكَ السَّاعَةِ»^(٣).

إنَّ المسيح هنا يشبه غير بني إسرائيل بالكلاب، ولا يرى صلاحاً في أن يُقدِّم الخبز الذي أتى به لبني إسرائيل.. أن يقدم لغيرهم، وهذا يعطي تمايزاً قوياً في الدلالة على أن غير بني إسرائيل هم كلاب.

لكن ثمة احتمال تفسيري يطرحه كثير من شراح الأناجيل والكتّاب المعاصرين، خاصة في

(١) إنجيل متى ٦: ٧؛ وانظر ما قد يشبه هذا في: رسالة بولس الرسول إلى أهل فيلبي ٣: ٢؛ ورؤيا يوحنا اللاهوتي ٢٢: ١٥.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين ١: ٩٦؛ ونسب الحديث إلى الإمام علي عليه السلام كما في منية المرید: ١٨٤، كما نسب لغيره.

(٣) إنجيل متى ١٥: ٢١-٢٨.

مقام دفاعهم عن المسيح تجاه تهمة استخدام الشتم والسبّ في حقّ المرأة الكنعانيّة الفينيقيّة، وهو أنّ المسيح هنا لم يكن يريد سوى التعريض باليهود الذين كانت لديهم هذه النظرة الدونيّة للأمم الأخرى، ومنهم الكنعانيون الذي كان لديهم إلهٌ (نبحز) يجعلون صورته على هيئة رأس كلب، فاستخدم أدبيّاتهم لكي يخرج بالنتيجة التي يريدونها، وهي أنّ المرأة الكنعانية التي تصفونها وأمثالها بالكلاب ذات إيمانٍ عظيم، ومن ثمّ فليس صحيحاً أن نصف غير بني إسرائيل بالكلاب.

ويتقوّى هذا الاحتمال عندهم بالنظر في طبيعة إنجيل متى الذي وردت فيه قصّة المرأة الكنعانيّة، فكتب هذا الإنجيل - وهو متى - يهودي، وطبيعة هذا الإنجيل تتضمّن الكثير من التعريض والحوار مع اليهود، مما يعزّز أنّ المسيح هنا أراد إفهام اليهود بأنّ الأمم الأخرى يمكن أن يفتح أمامها الخلاص وتفتح لها أبواب السماء، ولستم أنتم الشعب الوحيد المختار من قبل الله.

ويذهب المفسّر الأميركي وليام ماكدونالد (٢٠٠٧م)، إلى أنّ التعبير في أصله اللغوي لا يعني الكلاب، بل تليّف للكلمة، وهو الكلب الأليف الصغير، وأنّ المسيح استخدم التعبير للشفاء لا للأذى، أشبه بعمل الجراح، ولهذا نجد أنّ المرأة لم تعترض عليه، بل وافقت على توصيفه، وطمعت في رحمته^(١).

ويرى المفسّر الإنجليزي متى هنري (١٧١٤م) أنّ المسيح أراد هنا أن يفهمها مدى ضعفتها وقلة شأنها وأنها لا تستحقّ ذلك؛ بهدف أن يكرمها، إذ من المناسب لنا أن نشعر بأننا غير لائقين قبل أن نقوم بتلقّي نعمة الرب، وهو من أساليب التجارب والاختبارات كي يصبح الإنسان مستحقاً للنعمة^(٢).

لا يبدو لي أنّ هذه المبررات التي طُرحت مقنعة؛ وذلك أنّ متى وإن كان يهودياً وإنجيله ناظرٌ كثيراً لليهود، لكنّ القصّة بعينها تمّ نقلها في إنجيل مرقس، حيث قال: «ثُمَّ قَامَ مِنْ هُنَاكَ وَمَضَى إِلَى تُخُومِ صُورَ وَصَيْدَاءَ وَدَخَلَ بَيْتاً وَهُوَ يُرِيدُ أَنْ لَا يَعْلَمَ أَحَدٌ فَلَمْ يَقْدِرْ أَنْ يَخْتَفِيَ لِأَنَّ

(١) انظر: وليام مكدونالد، الإنجيل بحسب متى: ١١٢.

(٢) انظر: متى هنري، التفسير الكامل للكتاب المقدّس ١: ١٥٥.

امرأةً كَانَ بِابْتِنَاهَا رُوحٌ نَحِسٌ سَمِعَتْ بِهِ فَاتَتْ وَخَرَّتْ عِنْدَ قَدَمَيْهِ. وَكَانَتْ الْمَرْأَةُ أُمِّيَّةً وَفِي جِنْسِهَا فِينِيقِيَّةً سُورِيَّةً فَسَأَلَتْهُ أَنْ يُخْرِجَ الشَّيْطَانَ مِنْ ابْنَتِهَا. وَأَمَّا يَسُوعُ فَقَالَ لَهَا: «دَعِي الْبَنِينَ أَوَّلًا يَشْبَعُونَ لِأَنَّهُ لَيْسَ حَسَنًا أَنْ يُؤْخَذَ خُبْرُ الْبَنِينَ وَيُطْرَحَ لِلْكَلابِ». فَأَجَابَتْ: «نَعَمْ يَا سَيِّدُ. وَالْكَلابُ أَيْضًا تَحْتَ الْمَائِدَةِ تَأْكُلُ مِنْ فُتَاتِ الْبَنِينَ». فَقَالَ لَهَا: «لَأَجْلِ هَذِهِ الْكَلِمَةِ أَذْهَبِي. قَدْ خَرَجَ الشَّيْطَانُ مِنْ ابْنَتِكَ». فَذَهَبَتْ إِلَى بَيْتِهَا وَوَجَدَتْ الشَّيْطَانَ قَدْ خَرَجَ وَالْإِبْنَةُ مَطْرُوحَةً عَلَى الْفِرَاشِ»^(١).

وأما افتراض أن عيسى أراد التعريض باليهود، فهو مجرد تأويل في تقديري؛ لأن المسيح كان صريحاً في أنه لم يرسل إلا لشعب إسرائيل، وأنه لا علاقة له بسائر الأمم^(٢)، وليس في نهاية القصة أن المسيح ذكر لأصحابه شيئاً يتصل بكونه كان بصدد هدم المفاهيم المتعالية التكبرية التي كانت عند اليهود.

الفرضية الأكثر قرباً ومنطقيةً وتوازناً مع سائر النصوص الإنجيلية التي يرفض فيها عيسى استخدام الشتم والسب وأمثاله، هو أن نعتبر أن هذا التركيب (البنون - الكلاب) ليس سوى تركيب شعبي من الأمثال، فلا يفسر تفسيراً حرفياً، ولهذا لم تنزعج منه المرأة، بل ذهبت خلف المعنى، فهي لم تقل له إلا أن الأشخاص الذين لا يهتمك أمرهم هم أيضاً ينالون في نهاية المطاف من خيراتك، فأنت معني بأولادك (خراف بني إسرائيل)، لكن هذا لا يعني أن الآخرين لا يقدرون على أن ينعموا بالخيرات التي تعطيها أنت لأولادك، فعودة المسيح إليها إقراراً بالحقبة النورانية التي صدرت منها، ومن ثم فليس من الضروري أن نعتبر أن المسيح قال هذا الكلام مجازةً للتعابير اليهودية المألوفة تجاه غير الإسرائيليين، أو أن له صلة ببعض آلهة الكنعانيين، بل أقرب الاحتمالات بنظري في عملية التوفيق بين النصوص الإنجيلية هو أن يكون هذا مجرد تعبير بنحو المثل الشعبي، ويكون مضمونه: أنا معني ومرسل لقومي، ولست معنياً بغيرهم،

(١) إنجيل مرقس ٧: ٢٤ - ٣٠.

(٢) ثمة كلام ونقاش في أن المسيح بُعث لغير بني إسرائيل، فقد قال في موضع: «وَلِي خِرَافٌ أُخْرَ لَيْسَتْ مِنْ هَذِهِ الْحَظِيرَةِ يَنْبَغِي أَنْ آتِي بِتِلْكَ أَيْضًا فَتَسْمَعَ صَوْتِي وَتَكُونُ رَعِيَّةً وَاحِدَةً وَرَاعٍ وَاحِدًا» (إنجيل يوحنا ١٠: ١٦)، وقد فسر هذا الكلام بأن مراده بالخطيرة ما هو داخل شعب إسرائيل بل ما هو داخل المتممين رسمياً للكنيسة (انظر: وليم إدي، الكنز الجليل في تفسير الإنجيل ٣: ١٧٢).

وهذا هو بالضبط ما كان قاله قبل جملتين أيضاً بحسب إنجيل متى، وقد رأينا استخدام العهد الجديد التشبيه بالكلاب والخنازير في سياق عرض أمثال شعبية^(١).

٣- استخدام تعبير الحيات وأولاد الأفاعي في حقّ بعض الناس، ومن أمثلة ذلك:

أ - ما قاله يوحنا المعمدان: «فلما رأى كثيرين من الفريسيين والصدّوقيين يأتون إلى معموديته قال لهم يا أولاد الأفاعي من أراكم أن تهربوا من الغضب الآتي. فاصنعوا أثراً تليق بالتوبة»^(٢).

ب - قول المسيح: «يا أولاد الأفاعي كيف تقدرون أن تتكلّموا بالصالحات وأنتم أشرار. فإنّه من فضلة القلب يتكلّم الفم»^(٣).

ج - قول المسيح: «ويل لكم أيها الكتبة والفريسيون المراءون لأنّكم تبنون قبور الأنبياء وتزيّنون مدافن الصديقين. وتقولون لو كنا في أيام آبائنا لما شاركناهم في دم الأنبياء. فأنتم تشهدون على أنفسكم أنكم أبناء قتلة الأنبياء. فاملأوا أنتم مكياك آبائكم. أيها الحيات أولاد الأفاعي كيف تهربون من دينونة جهنم»^(٤).

لكنّ هذه التعابير ليست سوى تشبيهات تستخدم للذمّ عرفاً، وليست إشارة لواقع تكويني أو لتنزيل قانوني تشريعي، فهو يريد أن يثبت لهم أنّهم أشخاص منافقون خادعون غادرون مؤذون هم وآباؤهم من قبل، وقد تحدّث في بعض سياقات هذه التعابير عن فعل آبائهم بالأنبياء وقتلهم وجلدهم لهم وللصالحين، فليس في هذه التعابير إعلان إخراج قانوني، فضلاً عن تكويني، لهؤلاء من ربة الإنسانية، بل هذ تعابير نستخدمها جميعاً في الكناية والذمّ على السلوكيات الباطلة، وليس على العقيدة والفكر.

هذا، وأمّا تشبيه المؤمنين أو الكنيسة بالخراف أو قطيع الخراف^(٥)، وتشبيه الكنيسة للمسيح

(١) انظر: رسالة بطرس الرسول الثانية ٢: ٢٢.

(٢) إنجيل متى ٣: ٧-٨؛ وانظر: إنجيل لوقا ٣: ٧-٨.

(٣) إنجيل متى ١٢: ٣٤.

(٤) المصدر نفسه ٢٣: ٢٩-٣٣.

(٥) انظر - على سبيل المثال -: إنجيل متى ٢٥: ٣٢-٣٣؛ وإنجيل مرقس ١٤: ٢٧؛ وإنجيل يوحنا ١٠: ١.

الفصل الثاني: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني..... ١٠٩

نفسه بالحمل، فهي تشبيهات مادحة في العرف والثقافة، فليس كل تشبيه بالحيوان ذم، فنحن نمتدح شخصاً في شجاعته فنشبهه بالأسد مثلاً.

وبهذا نستنتج أن العهد الجديد لا يحمل مضموناً يهدف لإخراج غير المؤمن عن سمة الإنسانية وحقوقها، ليلحقه بالحيوانات واقعاً أو حكماً، وغاية ما في الأمر هو استخدام أسلوب التشبيه بهدف الذم، وهذا لا ربط له بالأمر الحقيقى، بل له علاقة بأدبيات العلاقة مع الآخر من حيث السب والشتم والتوهين وغير ذلك، وهو ما يخرج عن سياق بحثنا، وإن كانت الأجوبة التي قلناها يمكنها المساهمة - بدرجة كبيرة - في حل تلك المشكلة أيضاً.

٢. النص القرآني والحديثي والحكم بنجاسة غير المسلم

ربما يستدل هنا بالنصوص الدالة على نجاسة غير المسلم، خاصة المشرك، حيث ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ٢٨)، ووردت عدة روايات من السنة الشريفة تفيد نجاسة غير المسلم سواء كان من أهل الكتاب أم من غيرهم، والقدر المتيقن هو نجاسة غير أهل الكتاب، حتى أنها اعتبرت اجماعية عند الإمامية.

لا يُقصد بهذا الاستدلال أن النجاسة تمثل نوعاً من سلب بعض الحقوق عن الإنسان، بل ما يقصد بهذا الاستدلال أن الحكم بالنجاسة تعبير عن إسقاط غير المسلم عن مرتبة الكرامة، فيكون الحكم بالنجاسة حاكياً عن كونه لا يحظى باحترام ولا بكرامة في الشرع، حتى أن مسه يوجب التطهير وعدم إمكان الصلاة دون ذلك، فنفس عملية الحكم بالنجاسة كاشف عن كلفة عدم احترامه، لا أنها كاشفة عن عدم احترامه بمقدار الحكم بالتنجيس فقط، وكأن الحكم بالتنجيس هو نتيجة وتعير بدني مادّي عن كونه غير محترم، ولهذا فهو متجنب ومتروك كالكلب والخنزير.

ولعل ما يؤيد هؤلاء أن بعض فقهاء أهل السنة - كما رأينا سابقاً - طبّقوا مبدأ الكرامة الإنسانية؛ ليثبتوا طهارة ميتة الإنسان ولبنه ومنه وغير ذلك، فكأنهم أحسّوا بأن هذا نوع من عدم التكريم، فكيف بالحكم بنجاسته جملة وتفصيلاً؟!

بل نجد بعض العلماء المعاصرين من الإمامية يستدلّ على طهارة الإنسان بنصوص التكريم الإلهي له مثل تكريم بني آدم وغير ذلك، ممّا يفهم منه أنّ النجاسة تأتي على عكس التكريم الإلهي^(١). وهو ما يعني أنّه لو ثبت التنجيس فهو دليل عدم الكرامة، وربما من هذا الباب وجدنا السيد أبو الحسن نواب يُطلق على كتابه الذي يثبت فيه طهارة الإنسان مطلقاً عنوان «الكرامة الإنسانيّة».

ويعتضد مفهوم النجاسة مع سلسلة من المواقف الفقهية الكاشفة عن التعالي عن الكافر بما يرشد لعدم حرمة بلا فرق بين القاصر والمقصر، من نوع عدم الزواج منه. كما أنّ مفهوم النجاسة لم يتضح ربطه بمعناه العلمي الحديث القائم على وجود ميكروبات أو بكتيريا أو موادّ متعفّنة مضرّة أو نحو ذلك؛ إذ النجاسات لا هي بأجمعها بالتي تحوي التعريف العلمي الحديث بهذا المعنى، ولا غيرها بالذي يمكن أن يُعتبر علمياً كذلك طاهراً غير نجس، وهذا يؤكّد أنّ فكرة النجاسة لها مدلول رمزي، وليست قائمة على المدلول المادّي البدني.

لكن ربما يمكن مناقشة هذا الاستدلال من جهتين:

الجهة الأولى: إنكار أصل الفكرة، بالتشكيك في وجود حكم شرعي بنجاسة غير المسلم، وهو إنكار معروف سنياً، كما أنّه بدأ يظهر شيعياً منذ زمن السيّد محمّد باقر الصدر، حيث تحوّل إلى احتياطٍ وجوبي عنده، ثمّ عند السيّد محمد سعيد الحكيم، والشيخ حسين علي المنتظري، والسيد كاظم الحائري، والسيد محمود الهاشمي، والسيد علي السيستاني^(٢)، بل تحوّل مؤخراً إلى فتوى بالطهارة لدى بعض العلماء، مثل السيّد محمّد حسين فضل الله، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والشيخ إبراهيم الجنّاتي، والسيد محمد جواد الغروي الإصفهاني، والشيخ الصادقي الطهراني، واختار ذلك عدد آخر من العلماء أيضاً مثل الشيخ نعمة الله صالح نجف آبادي

(١) انظر: أحمد عابديني، طهارت ذاتي انسان: ٣٤ - ٤٠، ٢٣٢ - ٢٣٤. وقد نقل الشيخ عابديني أنّه ذكر في مجلس الشيخ عبد الله جواد آمل كلاماً استحسنته الشيخ آمل، وهو أنّ آية تكريم بني آدم وآية أنّ الله أحسن الخالقين تدلان على أنّ الإنسان مكرم في الجملة لا بالجملة، وأنّ أحسن الخالقين لا بد أن يكون مخلوقه أحسن المخلوقين، وهذا منافٍ للنجاسة الذاتية، فلا بدّ من فرض الطهارة في الجملة، ولعلّه يقصد طهارة المسلم خاصّة.

(٢) انظر: الصدر، منهاج الصالحين ١: ١٥٠، الهامش: ٣٢١؛ ومحمد سعيد الحكيم، منهاج الصالحين ١: ١٢٦؛ والمنتظري، الأحكام الشرعية: ٢٤؛ ومحمود الهاشمي، منهاج الصالحين ١: ١٢٤..

الفصل الثاني: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني..... ١١١

(وينقل القول بالطهارة عن الميرزا هاشم الأملي)، والسيد محمد محسن الطهراني، والسيد أبو الحسن نواب، والشيخ أحمد عابديني، وغيرهم.

والحصيلة إننا ننكر مسألة نجاسة الكافر مطلقاً، والآية لا تدلّ سوى على النجاسة المعنوية الناشئة من حيثة الكفر، والنصوص الحديثية عمدتها عين نصوص نجاسة أهل الكتاب والتي تمّ التحرر منها مؤخراً عند مشهور الفقهاء، فلم يبق سوى الإجماع والتسالم المذهبي، وهو السبب الرئيس في ذهاب بعضهم للاحتياط الوجوبي، ولكنه واضح المدركية فلا يحتجّ به.

الجهة الثانية: إن استنطاق نفي الكرامة من الحكم بالنجاسة يحتاج لنفي سائر الاحتمالات التفسيرية لهذا الحكم، من نوع ما طرحه الشيخ المنتظري من أنّ نجاسة غير المسلم مسألة سياسية وليست تعبدية، والهدف منها رسم معالم تمايز ومفاصلة بين المسلمين والكافرين لحماية هوية المسلمين ومنع اندماجهم في المجتمع غير المسلم، حيث يقول: «تختلف فلسفة وحكمة نجاسة الكافر عن سائر النجاسات، فهي في الحقيقة تعليم سياسي أراد الإسلام من أتباعه رعايته، والهدف منه إيجاد حالة ابتعاد ونفرة عامة عن الخارجين عن مجتمع المسلمين، لكي لا يتلى المسلمون بعقائدهم وأفكارهم الفاسدة»^(١).

وتظهر متابعة هذا الرأي لدى بعض العلماء المعاصرين، حيث يرى أنّ هذه الأحكام لا تعبر عن عدم كرامة الإنسان التشريعية، وإنما الغرض من ورائها إيجاد فاصل ثقافي ونفسي بين المؤمنين وغير المؤمنين بهدف حماية الإيذان، فلا تعني أنّ الطرف الآخر غير مكرم، بل تعني أنّ الإيذان بحاجة لحماية، فلا بد من فرض هذا العازل النفسي والثقافي المعبر عنه بالنجاسة أو عدم الزواج أو غير ذلك^(٢).

وفي موضع آخر يذهب هذا الباحث نفسه إلى أنّ مفهوم النجاسة هنا يمثل أمراً رمزياً لمصالح الفئة الأفضل، وأصل المفاضلة موجود بين البشر في الرؤية الإسلامية وغيرها، وهو منبه حسّي على أمر فكري، ويستشهد بمقاربة نقضية وهي أنّ دم المسلم نجس وكذا بوله وغائطه ومنيه، فهل هذا يتنافى مع كرامة الإنسان؟! فكما لا يتنافى هذا مع تكريم المسلم المعلوم

(١) المنتظري، الأحكام الشرعية: ٢٤.

(٢) انظر: منير الحجاز، الموقع الرسمي، محاضرة بتاريخ ٢٨ - ١٠ - ٢٠١٤م:

<https://almoneer.org/?act=artc&id=785>

أنه مكرم عند الله، كذلك تنجيس بدن الكافر لا يتنافى مع مبدأ التكريم^(١). لا نريد هنا إثبات أن فلسفة النجاسة هي ذلك، فهذا ما قد لا نملك دليلاً قاطعاً عليه، بل قد ناقش فيه بعض العلماء المعاصرين^(٢)، لكن الانتقال من الحكم بالنجاسة إلى استنباط أن الشريعة تعتبر غير المسلم غير مكرم، يصبح صعباً في هذه الحال، ولا نريد غير هذا، وإن كان الحق والإنصاف أن الفهم العرفي يكاد ينسب إلى ذلك، خاصة ضمن تعابير وردت في بعض الروايات وتريد توجيه احتقار شامل، فتعتبر الناصب مثلاً أنجس من الكلب^(٣). ما لم نقل بأن أصل الفكرة - بعيداً عن بعض التعابير الروائية - لا علاقة لها بموضوع الكرامة؛ لأن مفهوم النجاسة مفهوم عبادي خاص وليس مفهوماً علائقياً إنسانياً، بمعنى أن الرطوبة الآتية من عين النجس لا تمثل في ذاتها عقدة دينية، بل إن الصلاة والطواف فيها هي المشكلة، ومن ثم فمن الممكن أن يكون الاتصال بالله تعالى بالشؤون العبادية بحاجة إلى نوع من تجنب بعض الأمور، لا من حيث قذارتها، وإلا لزم تجنب كل قدر، وهو بالتأكيد غير موجود في الأدبيات الدينية. وأما الحمولة المعنائية لكلمة النجس في الثقافة الدينية والفقهية المعاصرة، فهي حمولة بعيدة عن أصل الفكرة، خاصة وأن هذا التعبير فقهي في الغالب، وقليل جداً ما نجده في أدبيات القرآن والسنة.

أما ما ذكره أمثال الشيخ لطف الله الصافي الغلبايجاني، من أن حكم نجاسة غير المسلم والكثير من الأمور التي يُحرم منها الكافر، ترجع لنوع من العقوبة على جرم الكفر الذي ارتكبه لا غير^(٤)، فهو غير مقنع أبداً؛ لأن القضية لو كانت جرمًا لزم التمييز بين الكافر القاصر والكافر المقصر، كما فعل الشيخ الصانعي في بحث النجاسة^(٥)، ولم يكن معنى لترتيب آثار الكفر على الصغار غير البالغين وغير ذلك مما يعتبره الفقهاء ثابتاً بمن فيهم الشيخ الصافي

(١) انظر: منير الخباز، الموقع الرسمي، محاضرة بتاريخ: ٢٢ - ٧ - ٢٠١٤م:

<https://almoneer.org/?act=artc&id=833>

(٢) انظر: أبو الحسن نواب، الكرامة الإنسانية: ١٨٥ - ١٨٦.

(٣) انظر: علل الشرائع ١: ٢٩٢.

(٤) انظر: به سوى آفريدگار: ١٤٣.

(٥) انظر: الصانعي، تحرير الوسيلة ١: ١٤٠، الهامش رقم: ١.

الإنجيل ومسألة نجاسة غير المسيحي

يختلف المشهد حول قضية النجاسة عند مراجعة العهد الجديد، فنحن لا نجد في المسيحية نظام الطهارة والنجاسة الذي نشهده في اليهودية والإسلام، ولهذا ليس ثمة حديث عن نجاسة غير المسيحي بالمعنى الفقهي للكلمة، وإنما عن النجاسة المعنوية والسلوكية، وهي المفهوم عينه الذي استخدمه القرآن الكريم في توصيف المشركين (التوبة: ٢٨).

فلنلاحظ كلام المسيح الواضح والصريح، حيث يقول: «ثُمَّ دَعَا الْجُمُعَ وَقَالَ لَهُمْ: «أَسْمَعُوا وَافْهَمُوا. لَيْسَ مَا يَدْخُلُ الْفَمَ يَنْجَسُ الْإِنْسَانَ بَلْ مَا يَخْرُجُ مِنَ الْفَمِ هَذَا يَنْجَسُ الْإِنْسَانَ». حَيْثُ تَقْدَمُ تَلَامِيذُهُ وَقَالُوا لَهُ: «أَتَعْلَمُ أَنَّ الْفَرِيسِيِّينَ لَمَّا سَمِعُوا الْقَوْلَ نَفَرُوا؟» فَأَجَابَ: «كُلُّ غَرَسٍ لَمْ يَغْرِسْهُ أَبِي السَّابَوِيِّ يُقْلَعُ. أُتْرِكُوهُمْ. هُمْ عُمَيَّانٌ قَادَةٌ عُمَيَّانٍ. وَإِنْ كَانَ أَعْمَى يَقُودُ أَعْمَى يَسْقُطَانِ كِلَاهُمَا فِي حُفْرَةٍ». فَقَالَ بَطْرُسُ لَهُ: «فَسِّرْ لَنَا هَذَا الْمَثَلَ». فَقَالَ يَسُوعُ: «هَلْ أَنْتُمْ أَيْضًا حَتَّى الْآنَ غَيْرُ فَاهِمِينَ؟ أَلَا تَفْهَمُونَ بَعْدَ أَنْ كُلَّ مَا يَدْخُلُ الْفَمَ يَمْضِي إِلَى الْجُوفِ وَيَنْدَفِعُ إِلَى الْمَخْرَجِ وَأَمَّا مَا يَخْرُجُ مِنَ الْفَمِ فَمِنْ الْقَلْبِ يَصْدُرُ وَذَلِكَ يَنْجَسُ الْإِنْسَانَ لِأَنَّ مِنَ الْقَلْبِ تَخْرُجُ أَفْكَارٌ شَرِّيرَةٌ: قَتْلُ زَنَى فِسْقٌ سِرْقَةٌ شَهَادَةٌ زُورٌ تَحْدِيفٌ. هَذِهِ هِيَ الَّتِي تُنَجِّسُ الْإِنْسَانَ. وَأَمَّا الْأَكْلُ بِأَيْدٍ غَيْرِ مَغْسُولَةٍ فَلَا يَنْجَسُ الْإِنْسَانَ»^(١).

حوار المسيح هذا واضح أنه جاء في مقابل الفريسيين الذي بنوا حياتهم على الطهارة والنجاسة الماديتين، وهو هنا يريد إلغاء هذا الموضوع، فليس هناك نجاسة وطهارة بالمعنى المادي. وقصة السامري في إنجيل لوقا تشرح طبيعة الخلاف أيضاً بين الناموسي والمسيح في حرفيات القضايا الدينية، وتأكيده على البعد الإنساني الأخلاقي في الإنسان نفسه، لا مطلق الهوية الدينية وأنه كاهن أو لاوي^(٢).

نعم، ثمة كلام في رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية يقول فيه: «إِنِّي عَالِمٌ وَمُتَيَقِّنٌ فِي الرَّبِّ

(١) إنجيل متى ١٥: ١٠ - ٢٠؛ وانظر أيضاً: إنجيل مرقس ٧: ١ - ٢٣؛ وأعمال الرسل ١١: ٥ - ٩؛ ورسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل تسالونيكي ٤: ٧.

(٢) إنجيل لوقا ١٠: ٢٥ - ٣٧؛ وانظر أيضاً: إنجيل متى ٢١: ٢٨ - ٣٢.

يُسَوِّعُ أَنْ لَيْسَ شَيْءٌ نَجِسًا بِذَاتِهِ إِلَّا مَنْ يَحْسِبُ شَيْئًا نَجِسًا فَلَهُ هُوَ نَجِسٌ»^(١). وبصرف النظر عن المعنى المقصود من الجملة الأخيرة، لكنّ مطلع الآية واضح في نفي النجاسة الذاتية عن الأشياء.

لكن ثمة إشارات غامضة لمفهوم النجاسة نجدها في رسالة بولس لأهل كورنثوس ورؤيا يوحنا اللاهوتي^(٢)، لكنّ استخراج مفهوم النجاسة المادية منها يبدو صعباً. وبهذا نعرف أنّ المسيحية لا تتضمن فكرة نجاسة غير المسيحي إطلاقاً، فلا يمكن المراهنة على فكرة من هذا القبيل فيها لافتراض نفيها الكرامة الإنسانية.

٣. نصوص حقوق المسلم على المسلم بوصفها عملية مصادرة، نقد وتعليق

قد يستند هنا أيضاً للنصوص الكثيرة الدالة على حقوق المسلم على المسلم أو المؤمن على المؤمن، فهي تذكر جميع الحقوق، وهذا يكشف عن أنّه لو كانت الشريعة تعتبر أنّ غير المسلم له حقّ خارج إطار المعاهدات والذمام، لما كان معنى لجعل هذه الحقوق خاصّةً بالمسلم على المسلم، بل لذكرت خصوص حقوق الإسلام، وأمّا الباقي المشترك فيذكر ضمن حقوق الإنسان، فكأنّها تريد مصادرة فكرة الحقوق لداخل الدائرة الدينية.

لكنّ هذه المحاولة غير موفّقة أيضاً؛ لأنّه لا مانع من ذكر حقوق الإنسان العامّة ضمن حقوق المسلم على المسلم - ما دام هذا المسلم إنساناً أيضاً - مع ذكر سائر الحقوق الخاصّة بالعلاقات بين المسلمين، أو ربما تكون هذه الحقوق مشتركة، لكن يراد هنا التركيز على تفعيلها في حياة المسلمين فيما بينهم لضرورة الأمر وخطورته، تماماً كما نتحدّث عن حقوق المواطنين في هذا البلد أو ذلك رغم كونها قد تكون حقوقاً إنسانيةً مشتركة. فهذا الدليل لا ينفع في شيء.

ويشهد لما نقول أنّ هذه النصوص ذكرت بعض ما هو من حقوق الذمّي والمعاهد على المسلم، ما يصنّف ضمن الحقوق المشتركة، فلو كانت بصدد إنشاء دلالة مفهوميّة - بحسب المصطلح الأصولي - لكانت معارضةً لما دلّ على حقوق الذمّي مثلاً، وهذا ما لا نتصوّر أن يقوله أحد.

(١) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية ١٤: ١٤.

(٢) رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كورنثوس ٦: ١٧؛ ورؤيا يوحنا اللاهوتي ١٨: ٢.

هذا كله إلى جانب أن هذه النصوص تقف إلى جانبها نصوص أخلاقية عامة تقدّمت الإشارة إليها سابقاً، ومن ثمّ فهما متعاضان وليسا متنافيين.

٤. الروايات الخاصة، مطالعة نقدية

لعلّ من أهم الروايات الخاصة هنا هو خبر أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إن الله لا يُكرّم روح كافر، ولكن يكرم أرواح المؤمنين، وإنّما كرامة النفس والدم بالروح، والرزق الطيّب هو العلم»^(١).

فهذه الرواية واضحة في نفي تكريم روح الكافر واضعةً في مقابلها روح المؤمن، ومن ثمّ ترتيب كرامة النفس والدم على الإيمان، وهو ما يعني أنّ غير المؤمن مسلوب الكرامة في الأصل.

إلا أنّ الاستناد إلى هذه الرواية غير صحيح؛ وذلك أنّها مجرد رواية آحادية، وقد حقّقنا في محلّه عدم حجّية خبر الواحد الظنيّ، خاصّةً في الأمور الخطيرة كهذا الأمر^(٢)، مضافاً إلى أنّها وردت في مصدر غير معتبر وهو التفسير المنسوب إلى عليّ بن إبراهيم القمي، وقد بحثنا بالتفصيل حول هذا التفسير أيضاً^(٣)، يُضاف إلى ذلك أنّ الرواية رواها محمد بن الفضيل عن أبي حمزة الثمالي، وابن الفضيل مضعّف في كلمات بعض علماء الرجال^(٤)، فلم تثبت صحّة هذه الرواية فضلاً عن الوثوق بصدورها.

أما المناقشة بأنّ المراد من الرواية نفي الكرامة الاكتسابية دون الكرامة الذاتية^(٥)، فهذا غير مقنع؛ لأنّ الرواية سيقت في موضع شرح آية التكريم المتقدّمة، وظاهرها نفي الكرامة، دون إشارة لأيّ خصوصية، نعم لو قلنا بأنّ عنوان الكافر يطلق فقط على المقصّر بملاحظة

(١) تفسير القمي ٢: ٢٢.

(٢) راجع كتابنا المتواضع: حجّية الحديث، فهو دراسة مفصّلة في نقد نظرية خبر الواحد.

(٣) انظر: حيدر حبّ الله، منطق النقد السندي ١: ٥١٣ - ٥٦٤.

(٤) ذكره النجاشي (الفهرست: ٣٦٧)، دون توثيق، ونصّ الطوسي في (الرجال: ٣٤٣) على ضعفه، وهو متهم بالغلوّ، وتوجد شواهد لتوثيقه، لكنّها تعارض التضعيف، فضلاً عن مناقشات فيها نفسها، فلترجع كتب المطوّلات في علم الرجال.

(٥) انظر: محمّد سبحاني نيا، كرامت اقتضائي انسان در بوته نقد، مصدر سابق: ١٢٩.

خصوصية الكفر التي هي خصوصية إضافية وجودية بمعنى الستر، فربما يصحّ هذا الكلام، لكنّ وضع الرواية المؤمن في مقابل الكافر، كأنه يفهم منه الحديث عن مطلق غير المسلم، والله العالم.

وبالإمكان هنا أن نجعل النظر في النصوص القرآنية الكثيرة التي تحدّثت عن الإنسان وأكثر من ذمّه، فنحن نلاحظ هناك أنّ مختلف هذه الآيات تحدّثت عن ذمّ الإنسان من موقع صفاته الأخلاقية لا من موقع عقيدته فحسب، فراجع.

٥. مرجعية فقه الجهاد في مبدأ نفي الكرامة الإنسانية

نقصد بهذا الاستدلال أنّ قواعد فقه الجهاد الابتدائي في الشريعة الإسلامية، والمستند فيها إلى نصوص الكتاب والسنة، هي بنفسها تؤكد أصالة عدم كرامة من لم يلحق بالإيمان أو يتعنون بعنوان ثانوي من نوع المعاهد أو المستأمن أو الذمي، وهذا يعني أنّ النصّ الإسلامي لا يرى حرمةً لغير المسلم؛ لأنّه يعتبر أنّ الأصل فيه هو الحرب والقتل أو السلم أو الخضوع، وهذا كلّه تعبير عن أنّ الأصل هو عدم الكرامة.

هذا البحث سوف نأتي على الحديث عنه بالتفصيل في الفصل اللاحق من هذه الدراسة إن شاء الله تعالى، وهناك توصلنا إلى أنّ الجهاد الابتدائي غير مشروع إطلاقاً، بل الشواهد على عكسه، وبهذا يكون الخلاف في هذا الدليل مبنائياً، أي في البنية التحتية المفروضة فيه، فلا نطيل هنا.

بل لنا أن نذهب أبعد من ذلك في تحليل مقولة الجهاد الابتدائي؛ وذلك أنّ مجرد تشريعه - بصرف النظر الآن عن مواقف الفقهاء - لا يعني أنّ من لم يبدأ المسلمون الحرب معه فهو غير محترم، فلعله يحظى باحترام في الشريعة، لكنّ الشريعة ترى أنّ مصلحة التوسّع والإخضاع أهمّ من مصلحة الاحترام، ويمكن فهم هذه القضية من خلال القول بأنّ غاية ما تدلّ عليه نصوص الجهاد الابتدائي أنّ الجماعة والدولة المسلمتين - بما هما جماعة وسلطة - لا تنظران للمجتمعات الكافرة بعين الاحترام، لكنّ هذا لا يعني بالضرورة أنّ الفرد المسلم عليه أن يعتبر كلّ فردٍ غير مسلم غير محترم، فلعلّ الشريعة تُلزم باحترامهم بوصفهم بشراً في غير إعلان

الحاكم الإسلامي تطبيق شريعة الجهاد وفقاً للزمان والمكان.

وبهذا نستطيع أن نفهم أن تشريع الجهاد حكمٌ مجتمعي، بينما مسألة احترام الفرد الكافر حكمٌ فردي، ومن ثم يمكن التفكيك بينهما نظرياً؛ فما لم يعلن تطبيق التشريع المجتمعي تكون علاقات الأفراد قائمةً على الاحترام المتبادل، وبهذا لا يكون تشريع الجهاد الابتدائي مشيداً لأصالة عدم تكريم الإنسان بما هو إنسان بنحوٍ مطلق.

نتيجة البحث في قاعدة الكرامة الإنسانية وصلتها بحقوق «الآخر الديني»

بعد هذه الجولة المختصرة حول مبدأ الكرامة الإنسانية، تبين لنا أنه لا يوجد معطى ثابت يشيد عدم كرامة الإنسان تكويناً وتشريعاً، إلا إذا دخل ربة الإيوان، فهذا ما لم تفده النصوص الدينية، بل على العكس أفادت النصوص تكريم الإنسان تكويناً.

لكننا في الوقت عينه، لم نتمكن من إثبات أن النص الديني - الإسلامي والمسيحي - يضع قاعدةً باسم الكرامة الإنسانية، يُرجع إليها كمرجعية قانونية أو كمقصد شرعي أو كروح قانونية حاکمة على مختلف الأبواب الشرعية في العلاقات بين المؤمنين وغيرهم كالأقليات الدينية، كل ما توصلنا إليه - خاصةً من خلال مباحث فقه الجهاد الآتية إن شاء الله - هو أن الشريعة الإسلامية والنصوص المسيحية الأصلية تثبت للإنسان من حيث المبدأ حق الحياة ومستلزمات هذا الحق في العيش والبقاء، فرداً وجماعة، ويتأيد ما نقول بقوله تعالى: ﴿مَنْ أَجَلٍ 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 وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لُمُسْرِفُونَ﴾ (المائدة: ٣٢)، فقتل أي نفس - باستخدام التنكير - دون أحد المربرين المذكورين (النفس - الفساد) يساوي قتل جميع الناس، وهذا يعني أن الأساس في النفوس الاحترام، وأن القتل هو الاستثناء الذي يحتاج لتبرير، فالأصل ثبوت حق الحياة لكل نفس لم ترتكب جناية أو فساداً.

أما سائر الحقوق الطبيعية مثل حق الحرية بمعناه العريض، فليس لدينا دليل حاسم كلي فوقاني يُخرج لنا قاعدة عامة أو أصلاً مرجعياً، وإننا علينا أن نذهب بأنفسنا إلى البحوث الفقهية والدينية المتفرقة لكي نستخرج منها ثبوت هذا الحق أو ذلك، في هذا الباب أو ذاك.

المحور الثاني

مبدأ العدل والإنصاف

وتكوين إطار مرجعي في العلاقات الأديانية

تمهيد في سياقات تناول قضية العدالة في التراث الديني

يتفق المسلمون والمسيحيون على أن الإسلام والمسيحية يؤمنان بالعدل أساساً في الأخلاق والقيم والتشريع والتنفيذ، ولا يناقش أحد في ذلك مهما اختلفوا في المنطلقات والتفاسير، لكن فكرة العدل في الدين عامّة، ظلّت لها تجليات بحثية متنوّعة:

أ- ففي علم الكلام، أخذت هذه الفكرة حضوراً عظيماً، تجلّى في ما عُرف - إسلامياً - بصراع العدلية والأشاعرة، وهو صراع يؤوّل بالتحديد إلى مرجعية العقل في فهم العدل، ومن ثم تنزيهه على السلوك الإلهي بوصفه تعالى العادل المطلق، ففيما رفضت الأشاعرة ذلك، آمنت به بشدّة الاتجاهات العدلية كالمعتزلة والشيعة، وهو ما امتدّ إلى دراسات أصول الفقه لاحقاً، وشهد صراعاً في مرجعية العقل في العدل والظلم في السلوك البشري أيضاً، عُرف - شيعياً - بصراع الإخباريّة والأصوليّة، وسنياً بصراع الظاهريّة وأهل الرأي.

ب- وفي فضاء التاريخ والمستقبلات، ظلّت فكرة العدل مهيمنةً على العقل الديني، فالماضي يمثل الظلم المرفوض، ومن ثم يتجه الإنسان في تقويمه لماضيه وحاضره نحو مستقبل مطلوب ومنشود، وهو مستقبل العدل، وهذه هي فكرة المهدويّة إسلامياً والمسيا في ديانة أهل الكتاب، إنّه مستقبل الأمل بالعدل، ولهذا يتحدّث كثيرون عن أنّ دولة آخر الزمان ليست دولة تطبيق الشريعة، بل يصفون المشهد بسمة العدل والقسط في مقابل سمة الظلم والجور، وإن كان المؤمن معتقداً بأنّ الشريعة تحمل صفة العدل، وبهذا كان العدل حاضراً في قراءة التاريخ والماضي والمستقبل معاً في العقل الديني الإسلامي والمسيحي واليهودي.

ج - وفي علم الفقه الإسلامي، ظلّ التصوّر السائد قائماً على أنّ الشريعة الإسلامية هي شريعة عادلة، وأتمّها لو طبّقت بحذافيرها لعمّ العدل العالم كلّه، ولهذا يعتبر الفكر الإسلامي السياسي الحديث أنّ السبب في كلّ المآسي القائمة اليوم هو عدم تطبيق الشريعة؛ لأنّ تطبيقها سيؤدّي للعدل وانعدام الظلم في العالم.

د - وفي علم الأخلاق، حيث اعتبر العدل من الأصول التي تنبني عليها بعض المدارس الأخلاقية.

وفكرة العدل والعدالة كانت لها تجليات كثيرة في الفقه الإسلامي الذي يكاد يوحد في التوظيف بين مفردة العدل والعدالة، وغالباً ما كان التركيز فيها قائماً على محورين:

١ - العدالة بوصفها سمة شخصية، وهذا ما نجده في حديث الفقهاء عن شرط العدالة في المرجع والقاضي وإمام الجماعة وإمام المسلمين والشهود والرواة وغير ذلك، على أساس أنّ هذا الشرط يمثل أحد ضمانات العدل في الحياة؛ لأنّ مرجعية العادل هي في نهاية المطاف مرجعية صلاح واستقامة.

٢ - العدالة بوصفها سمة تنفيذية، وهذا ما نجده حاضراً في السياسة الشرعية وعمل وليّ الأمر من جهة، وفي العمل القضائي من جهة ثانية، وفي إدارة الحياة الزوجية والأسرية في العدالة بين الزوجات أو الأولاد ثالثة، وهكذا.. حيث الحديث دوماً عن ضرورة العدل وعدم الحيف والظلم.

لكنّ الفقه الإسلامي يبدو منه في العادة التمييز في تعاطيه بين العدالة بوصفها سمة شخصية، والعدالة بوصفها سمة تنفيذية؛ وذلك أنّ العدالة من النوع الأوّل تمّ التفصيل كثيراً فيها، بحيث أوضح معناها ومفرداتها، وتفصيل تحقّقها وخرقها، وكيفية التعامل معها حتى في أدقّ التفاصيل، بينما العدالة التنفيذية أدخلت في إطار الحوالة، بمعنى أنّها أُحيلت إلى العادل نفسه مع إعطائه بعض الكليات العامة، وبهذا ظهر ما يعرف باتجاه تشخيص العادل للعدالة والمصلحة، في مقابل ما بات يُعرف في العالم الحديث اليوم من أنّ ميكانيزمات العدالة هي مسار تقف خلفه سلسلة علوم تشكّل مناهج ضمن مؤسسات متعاضدة، توصل إلى صياغة العدالة بصورها التنفيذية، فالعدالة اليوم علمٌ ومنهجٌ، مؤسسات ومنظومات، وليست تشخيصاً فردياً بحتاً، وإن قام على الشورى التي تبدو في العادة غير ملزمة.

الفصل الثاني: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني..... ١٢١

من هنا، اقتضت النظرية الإسلامية في الغالب على عدالة الحاكم، وركزت على شروط الإمام، وأشعرت المسلم بأن الإمام إذا كان عادلاً في شخصه وتقياً وورعاً كانت الدولة عادلة، فاستعوض عن عدالة الدولة بعدالة الإمام؛ نظراً لوجود منطقتين فرديتين في التعامل الفقهي الإسلامي غالباً، وكان ينبغي الجمع بين النظرية الحديثة والنظرية الإسلامية، أي بين عدالة الفرد المنبعثة من النزعة الأخلاقية التي يمكن للدين أكثر من غيره أن يوفرها في أعماق الروح الإنسانية، وبين عدالة الدولة التي تنشأ - إضافةً إلى عدالة القوانين - من توازن السلطة، الذي يساهم في فرض العدالة بشكل تلقائي ومجتمعي.

ولهذا نلاحظ كيف أن الاجتهاد السني - على سبيل المثال - قام بإعادة تفسير تجربة الخليفة عمر بن الخطاب وفقاً لقواعد العدل، واعتبر أن تمييزه في العطاء، ضمن سياسة اختلفت عن سياسة سلفه الخليفة أبي بكر، هو تشخيص موضوعي للعدالة في ظل ظروف ومتغيرات، ومن ثم فوحدة معايير التوزيع الذي مارسه أبو بكر هي عدالة توزيعية، واختلاف معايير التوزيع كما فعل عمر هو أيضاً عدالة توزيعية، ما دامت سمة التنفيذ ترجع لإمام المسلمين نفسه. ولا أعني بذلك كله أن الشريعة لا تملك رؤية في موضوع العدالة التنفيذية، بل أتحدث أكثر عن التجربة الفقهية في هذا السياق، وهي تجربة وجدناها تعتمد الإحالة على تشخيص الحاكم بوصفه فرداً إماماً كان أم قاضياً أم غير ذلك.

وعلى أية حال، وفي داخل السياق التنفيذي القضائي، وفي محاولة لوضع خطة عمل، تظهر قاعدة فقهية معروفة باسم قاعدة العدل والإنصاف، وهي قاعدة فقهية خاصة وقع نزاع بين الفقهاء المسلمين في عموميتها أو كونها خاصة ببعض الموارد المحدودة التي لا يجوز التعدي عنها، وهي تقضي بأنه إذا تنازع شخصان في مالٍ معين مثلاً وانسدت كل الطرق التي توصل لتعيين المالك، مع العلم بكونه قطعاً واحداً منهما، تمّ تصنيف المال بينهما؛ كي لا تقع في خسارة المالك الحقيقي كل ماله، فنجعله يأخذ ولو مقدار النصف منه، إذ لا يمكن حرمان الاثنين ما دام المالك واحداً منهما، وكلّ منهما محتمل المالكية. وهذه القاعدة - بناء على اعتبارها قاعدة فقهية، وليست مقتصرة في جريانها على الموارد المنصوصة في الروايات - يمكن أن تفهم بمثابة تجلٍ لقاعدة العدل العامة الاجتهادي لو ثبتت، كما يلمح إليه كلام بعض الباحثين، بحيث

تفهم في سياق تطبيقي فقط، فيما يخالفهم آخرون^(١).

العدل بوصفه قاعدةً اجتهاديةً، تحوّل جزئي في العصر الأخير

هذا المسار الفقهي لم يقترب يوماً من جعل العدل قاعدة في الاجتهاد الفقهي، بمعنى أننا اليوم لسنا أمام عدالة شخصية أو عدالة تنفيذية، بل أمام عدالة تمثل أساساً في معرفة الحكم الشرعي نفسه، وفي هذا السياق نلاحظ الآتي:

١ - ذهاب الكثير من الأصوليين المسلمين لمرجعية العقل في المستقلات العقلية، والتي تؤول برمتها عندهم إلى حسن العدل وقبح الظلم، خاصة الأصوليين الشيعة، وهذا باب تم فتحه وكان يتوقع منه أن ينتج تحكيم العدل - بوصفه معقولاً إنسانياً - في فهم واستنباط الأحكام الشرعية.

لكن التجربة العملية لم تكن كذلك، فرغم منافحة الأصوليين الشيعة - مقابل الإخباريين - عن مرجعية العقل في العدل والظلم (المستقلات)، إلا أن تنزيل هذه المرجعية إلى عالم مفردات التشريعات ظلّ محدوداً للغاية، فلم يقدّم العقل الاجتهادي الشيعي إلا نادراً باستنباط أحكام شرعية من هذه المرجعية مما لم يرد في النصوص، بل انتقل إلى الأصول العملية حيث كان يفقد الأمارات والنصوص، ولا أنه قام بمحاكمة النصوص - صدوراً ودلالةً، سعةً وضيقاً - وفقاً لأصول المحاكمات العقلية في باب العدل؛ وهذا كله له تبريراته عندهم مما سنشير إليه قريباً إن شاء الله.

٢ - تجربة المصالح المرسلة في الاجتهاد السني، خاصة عند المالكية والحنابلة، فهذه التجربة فتحت المجال للعقل الإنساني أن يدير - ضمن مقولتي: العدل والظلم، والصلاح والفساد - استنتاج الأحكام الشرعية الدينية، وليس السياسة التنفيذية الشرعية فحسب، وهي نظرية ساندتها نظريات من نوع الاجتهاد الذرائعي (سدّ الذرائع)، لتعطي العقل التجريبي الإنساني مجال فهم الشريعة واكتشافها، وفقاً لقواعد العدل والظلم والمصلحة والمفسدة.

لكن هذه التجربة اقتصرّت على دائرة ما لا نصّ فيه، ولم يسمح الاجتهاد السني أن نمارس

(١) انظر: أكبريان، قاعده عدالت در فقه اماميه: ٣٨، ١٧٢ - ١٧٥ (الحوار مع الشيخ المبلغي)، ٣٢٩

(الحوار مع الشيخ شهيددي)؛ وعلي الهي خراساني، قاعده فقهي عدالت: ٢١ - ٢٢.

الفصل الثاني: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني..... ١٢٣

اجتهاد المصلحة في دائرة المنصوص عليه، بل يلزم هناك التسليم التام، باستثناء ما طرحه الإمام نجم الدين الطوفي (٧١٦هـ) من نظرية تقديم المصلحة على النص، وهي نظرية مهمة عاجلناها في محله^(١).

وإذا تجاوزنا هاتين التجربتين، لم نلاحظ تأصيل قاعدة باسم قاعدة العدل والإنصاف، بوصفها مرجعاً اجتهادياً فهمياً أو اكتشافياً، فيما فيه نص أو فيما لا نص فيه، كل ما في الأمر أن قانون العدالة والإنصاف هو جزء من تدبيرات السياسة الشرعية، وهي سياسة يرى مشهور الفقه الإسلامي أنها محكومة للنصوص وليست حاکمة عليها، كما أنها لا تمثل فهماً للنص، بل تمثل تسيلاً له على أرض الواقع.

نماذج سريعة لتحوّلات أخيرة (المطهري، شمس الدين، الصانعي، السيستاني)

هذا المسار وجدنا له زحزحة جزئية في الوسط الشيعي الإمامي خلال القرن الأخير، سأذكر

ثلاثة نماذج لعلها الأبرز هنا وهي:

النموذج الأول: مرجعية العدل في الاجتهاد عند الشيخ المطهري

يبدو الشيخ مرتضى المطهري (١٩٧٩م) واضحاً في العديد من كتاباته، في انتمائه إلى الخطّ العام في الاجتهاد الإمامي، وهو الخطّ الذي يضع عائقاً أمام العقل في اكتشاف الملاكات، وعلى سبيل المثال عندما يواجه المطهري مقولة بعضهم من أنه لا بد لنا اليوم من الحكم بحلية لحم الخنزير بعد أن اكتشف العلم الحديث المادة المايكروبية فيه وتمكّن من القضاء عليها.. نجده يعيد الجواب النمطي في الاجتهاد الإمامي، وهو أن اكتشاف ضرر ما أو علة ما للحكم لا ينفي وجود علة أخرى أو ضرر آخر يرجع الحكم إليهما، بل يرى المطهري أن الاجتهاد غير المختمر هو ذلك الاجتهاد الذي باكتشافه علة ما، ينفي - في عجلة من أمره - ما عداها!^(٢).

إلا أن كتاب «بررسي اجمالي مباني اقتصاد اسلامي»، والذي طبع في إيران بُعيد استشهاد المطهري، أعطى تصوّراً مختلفاً، وهو كتاب أثار ضجة واسعة في حينه، واتهم فيها المطهري بالترويج للاقتصاد الرأسمالي، ولمقولات مثيرة جداً، حتى تمّ جمع مختلف نسخ الكتاب في ذلك

(١) انظر: حيدر حبّ الله، فقه المصلحة مدخلاً لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات: ٣٣٧-٣٨٩.

(٢) انظر: المطهري، مجموعة آثار ٢١: ٧٣-٧٧.

الوقت وإتلافها جميعاً عدا القليل المتبقي، وقيل في حينه: إن ذلك كان بتوجيه من الإمام الخميني إما معارضة لما في الكتاب بوصفه مخالفاً لمسلّمات الدين أو درءاً للفتنة والاضطراب الذي كان مستعراً.

وبصرف النظر عن ذلك، وعلى تقدير صحّة نسبة ما في الكتاب للمطهري؛ إذ بعضهم يناقش في ذلك، يذهب المطهري إلى مرجعية العدالة، فهو يقول بأنّه ليس كلّ ما جاء به الدين فهو عدل، بل كلّ ما هو عدل فقد جاء به الدين؛ لأنّ العدل يقع في سلسلة علل التشريعات لا معلولاتها، فما وصلنا يعرض على قانون العدالة، فليس هناك عدل إسلامي، بل هناك إسلام عادل، ويتأسّف المطهري على أنّ قواعد من نوع الوفاء بالعقود جرى الاشتغال عليها كثيراً في الفقه الإسلامي، لكنّ قاعدة باسم قاعدة العدالة لم يتمّ البناء عليها رغم النصوص الكثيرة الواردة في هذا الموضوع، معتبراً أنّ ذلك هو السبب في ركود التفكير الاجتماعي عند الفقهاء. إنّه يرى أنّ ثوب الغفلات طال قضية العدالة بينما دونت الكثير من المصنّفات في القواعد الأخرى، مطلقاً مقولة أنّ العدل والتوحيد ثقافة علوية بينما الجبر والتشبيه ثقافة أموية.

وهذا يتوصّل المطهري إلى أنّه لو بُني الفقه على قاعدة العدالة وتجاوز الذهنية الإخباريّة، لأمكننا تدوين فلسفة اجتماعية، ولما كنّا نقع في التناقضات والتهافتات التي نقع فيها اليوم^(١).

يبدو المطهري واضحاً في أنّه بصدد جعل العدالة مرجعاً فقهيّاً في الاجتهاد، تماماً كما جعل قانون الوفاء بالعقود مرجعاً، ورغم أنّ كلمات المطهري لا تدخل في مقارنة بحثية استدلالية على طريقة الاجتهاد الشرعي، لكنّه يحاول أن يوظّف النصوص وقاعدة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد وغيرها من القواعد المعروفة في سبيل تأسيس قاعدة العدالة. ونقطة الضعف أو النقص هنا أنّ المطهري لم يقدّم بنفسه بتدوين تصنيف يتصل بهذه القاعدة، وهل حقاً يمكن لهذه القاعدة أن تولد من رحم النصوص الدينيّة والتراث الفقهي الإسلامي أو لا؟ فالآخرون يرون أنّ عملية اقتناص قاعدة باسم قاعدة العدالة من الشريعة أمرٌ صعب للغاية.

لكنّ الجملة الأخيرة التي نقلناها عن المطهري تكشف أنّه كان بصدد إيجاد نوع من الانسجام داخل المنظومة الفقهيّة، وهو انسجام لطالما اعتُبر خيالياً، فالفقه يقوم على تأليف

(١) انظر: المطهري، برسي اجمالي مباني اقتصاد اسلامي: ١٤ - ٢٧، ١٥٢ - ١٥٤، ١٥٧؛ واسلام ومقتضيات زمان: ١٣٩.

الفصل الثاني: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني..... ١٢٥

المتفرقات وتفريق المؤتلفات كما يقول الفقهاء والأصوليون^(١)، وبهذا يلتقي المطهري مع السيد محمد باقر الصدر في همّ واحد، وهو همّ تشكيل النظريات واللوحات الكلية المنسجمة داخل الشريعة، الأمر الذي يفرض قاعدةً للانسجام، اعتبرها المطهري قاعدة العدالة، فيما لجأ الصدر إلى قاعدة الاستعانة باجتهادات الفقهاء ولو المتوفين؛ لردم الصدع الذي يمكن أن يصيب الصورة بشيء من اللانسجام، بينما انتهج الشيخ شمس الدين سبيلاً ثالثاً.

النموذج الثاني: مرجعية العدل بوصفه من أدلة التشريع العليا عند العلامة شمس الدين

في سعيه - كما أشرنا - لتحقيق الانسجام بين أجزاء الصورة المنظومية للشريعة، طرح العلامة شمس الدين نظريته فيما أسماه أدلة التشريع العليا، فاعتبر أن بناء فقه النظم والنظريات وتحقيق الفقه المتناغم يكون عبر هذه الأدلة، متاهياً عملياً مع فكرة المطهري. ووصف شمس الدين هذه الأدلة بأنها تحمل قدرة الهيمنة والتأثير والحكومة في سائر الأدلة الفرعية، فإذا حصل أي خلل في الصورة فإن هذه الأدلة العليا التي تمثل مبادئ وقواعد منهجية أيضاً، بإمكانها ردم الصدع وحل المشكلة.

ومن أبرز هذه المبادئ العليا التشريعية عند شمس الدين كان مبدأ العدل والإحسان، المأخوذ من النصوص القرآنية، حيث اعتبر أنه مبدأ يمكن التعويل عليه في فهم الدين، فإذا كان عدم طلاق الرجل للمرأة في حالة معينة مما يصنّف في الذهن العقلائي الصافي بأنه ظلم، فإن مبدأ العدل والإحسان يمكنه تغيير هذا الحكم وتقييده وغير ذلك، وهكذا.

هذه الخطوة التي قام بها شمس الدين كانت أبعد مما طرحه المطهري؛ وذلك أن المطهري اقتصر على إثارة الفكرة، لكن شمس الدين حاول ممارستها والتنظير الفقهي والأصولي لها، ولو من دون بسطٍ وتفصيل.

وبهذا غدت آية العدل والإحسان وغيرها^(٢) تمثل عند شمس الدين قاعدةً قادرة على إنتاج أحكام أو تعديل أحكام منصوصة، دون فرض مرجعيات من الخارج بنظره، بل هي عملية

(١) انظر - على سبيل المثال -: الفصول الغروية: ٢٨٤؛ والاربي، التعليقة على المكاسب ٢: ٣٩٥.

(٢) مثل قواعد: الأخوة الإسلامية، ووحدة الأمة الإسلامية، ومبدأ الدولة الإسلامية وحفظها، ومبدأ حفظ مصالح المسلمين، ومبدأ رفع العسر والحرج الفردي والاجتماعي، ومبدأ اليسر والسماحة في التشريع، ومبدأ السلم في العلاقات الخارجية، ومبدأ إحياء الشعائر الدينية، وغيرها.

تطبيقية للآيات نفسها، وهي غير منحصرة عنده بباب دون باب بل تشمل جميع الأبواب ما عدا العبادات، بل هو يرى أنه كلما التبس علينا أمرٌ فإنَّ وظيفتنا المقررة شرعاً هي أن نرجع لفهمنا وسليقتنا النقية السليمة لنرى ما هو مقتضى العدل والإحسان فيه^(١).

النموذج الثالث: قاعدة العدالة عند الشيخ يوسف الصانعي

يمكنني تصنيف المرجع المعاصر الشيخ الصانعي على أنه استمرار لمسيرة نظرية قاعدة العدالة، حيث قام بممارستها وتطبيقها في مجالات متنوعة من كتبه الفقهية والبحثية، ربما بأكثر مما فعله غيره، وتوصل من خلالها إلى إحداث تغييرات في الفتاوى والآراء الفقهية عنده، ومن نماذج ذلك:

أ- ما ذهب إليه في الطلاق الخلعي، حيث مال لنظرية وجوبه عند مطالبة الزوجة به وتحقق شروطه، وهناك قال: «.. وغاية ما يمكن الاستناد إليه والتمسك به هو إطلاق الحديث القائل: «الطلاق بيد من أخذ بالساق»، وهو حديثٌ مخالف لمبدأ العدل ورفض الظلم في أحكام الإسلام، وقد بينا أنه لا حجية لظهور الدليل المخالف للأصول العقلية والنقلية المسلمة، وهي العدل وعدم الظلم في أحكام الإسلام، وعدم مخالفة الأحكام للعقل، فإذا لو أردنا أن يكون إطلاق مثل هذه الرواية هو الدليل هنا؟! من هنا لا سبيل - مع حكم العقل بظلم الحكم بجواز (وعدم وجوب) الطلاق على الرجل مع كراهة الزوجة وتقديمها المال له وقبحه - سوى القول بوجوب مثل هذا الطلاق الخلعي؛ انطلاقاً من حكم العقل بقبح الجواز، وحكمه بحسن اللزوم والإيجاب»^(٢).

الواضح هنا أن الصانعي يعتبر قاعدة العدل مستفادة من النقل والعقل معاً، وأنها تقع في رتبة الأصول التي لا تُعرض على غيرها، بل يعرض غيرها عليها.

ب- وفي بحثه حول مقدار العوض الذي يمكن أن يأخذه الرجل في الطلاق الخلعي يقول: «إن الحكم المستفاد من صحيحة زرارة وموثقة سماعة والروايات المطلقة الدالة على أنه يمكن للرجل أخذ أيِّ مقدار أراد من المرأة على أن يطلقها.. مخالفٌ للعدل الذي يعدّ جزءاً من الأصول الإسلامية المسلمة؛ لأنَّ البنية التحتية لتام الأحكام هي العدالة، والحيلولة دون

(١) انظر: شمس الدين، الاجتهاد والحياة: ٢٣.

(٢) الصانعي، مقاربات في التجديد الفقهي: ١٣٤ - ١٣٥.

الفصل الثاني: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني.....١٢٧

الظلم وتضييع الحقوق، فالعدل والعدالة ميزان أحكام الإسلام، لا أن الأحكام الشرعية هي ميزان العدالة ومعياريها.. والمهم في هذا المجال أن تحديد العدالة وعدم الظلم في غير التعبديات يرجع إلى العقلاء وضمن مسؤولياتهم؛ وذلك أن الشارع والمقنن الحكيم إذا أراد بيان حكم، وطالب الناس بالعمل به، فلا محالة مضطرّ لسنّ قانون يفرض على نشر العدالة في المجتمع، ورفع ألوان الظلم والتمييز، وهذا ما يستلزم أن يرى أفراد المجتمع والعقلاء هذا القانون عادلاً..»^(١).

الخاصية هنا أن الصانعي طرح روايات معتبرة السند جانباً؛ لأجل مخالفتها لمبدأ العدل ونفي الظلم، كما أنه أحال تشخيص مصاديق العدل في غير التعبديات إلى العقلاء أنفسهم، وهذه هي النقطة المهمة التي يشترك فيها مع شمس الدين.

ج - وفي سياق دفاعه عن نفسه، يقول: «وقد يشكل شخص هنا بأن هذا الذي ذكرتموه بأجمعه اجتهاداً في مقابل النص؛ ذلك أن الحكم الذي تعدّونه ظالماً قد استفيد من الروايات الصحيحة التي تملك - في بعضها - دلالات نصية صريحة، ومع الأخذ بعين الاعتبار وجود هذه الروايات فلا بد لنا من التعبد بالحكم الوارد فيها.

لكنّ هذا الإشكال غير وارد؛ وذلك أن أوامر المعصومين عليهم السلام ورواياتهم جعلت ملاك صحّة الروايات وحجيتها عدم مخالفتها للقرآن، وقد أثبتنا في ما سبق أن هذا الحكم مخالف للأصول القرآنية المسلمة. إن الروايات المخالفة للعقل والنقل لا يمكن أن تكون حجةً ومعتبرة، وإنّما - كما قال الفقهاء -: يردّ علمها إلى أهلها، وهذا ما يصدق على مواضع متعدّدة من رواياتنا، كالكثير من الروايات - التي يمتاز بعضها بأسانيد معتبرة - الدالة على تحريف القرآن، أو الروايات المرتبطة بسهو النبي والمذكورة في الكتب الأربعة، وعددها ثمانية عشر رواية نقلها ثلاثة عشر شخصاً من محدّثين الكبار، إلا أن العلماء - غير الصدوق وأستاذه - ردّوها؛ لمخالفتها لمبدأ عصمة الأنبياء، الذي هو مبدأ عقلي وعقلاني»^(٢).

إنّ الصانعي هنا يستفيد من قواعد حجّة الرواية لكي يعتبر أن أصل العدل أصل عقلي وقرآني مسلمّ والروايات تُعرض على الأصول العقلية والقرآنية، ولا تعارضها، ويررّ لنفسه

(١) المصدر نفسه: ١٤٦-١٤٧.

(٢) المصدر نفسه: ١٤٨-١٤٩، وانظر أيضاً: ٥٠٠-٥٠١.

ذلك من خلال عيّنات مشابهة مارسها العلماء أنفسهم في مواضع أُخر، من نوع روايات سهو النبيّ وتحريف القرآن الكريم.

د - وفي رفضه فكرة التمييز في الأحكام بين المسلم والكافر غير المقصّر، يقول: «عمّم مشهور الفقهاء مفهوم الكافر، فاعتبروا كل من ليس بمسلم كافراً.. - وبعد بيانه أصل العدل من خلال النصوص القرآنيّة، قال :-.. إنّ كل الناس عباد الله ومخلوقاته، والله رؤوف بهم، وتشملهم رحمته جميعاً، بل هي تطال كل شيء، ومن هنا إذا لم يعتنق شخص الإسلام عن غفلة وقصور، ومنعاه - نتيجة ذلك - من حقه الطبيعي في الإرث، أو كان وجود وارث مسلم معه حاجباً ومانعاً له عن الإرث.. أليس ذلك ظلماً وتمييزاً غير مقبول من جانب العقل والعرف؟ لأنّ العلاقات النسبية والسببية ليست أموراً تعاقدية، وإنما هي ارتباط طبيعي يستدعي حقوقاً طبيعية، ولا يقبل الحيلولة دون هذه الحقوق الطبيعية.. وبعبارة أخرى: إن الاعتقاد الباطل عن غفلة وقصور لا يستدعي ملاحقة قانونية.. ومن الواضح أن هذا الكلام لا يأتي في الكافر بالمعنى الحقيقي للكلمة؛ لأن كفره جاء عن تقصير وعناد وإنكار، فيمكنه أن يمنعه من الإرث؛ ليكون ذلك عقوبةً له..»^(١).

أكتفي بهذه العيّنات مع وجود غيرها مثل الشيخ أبو القاسم علي دوست، والدكتور حسن جابر والدكتور أبو القاسم فنائي وغيرهما، لأؤكّد أنّ ثمّة زحزحة جزئية بدأت في موضوع مرجعية العدالة بوصفها أصلاً في الاجتهاد وتقويم الأحكام والفتاوى، لكنّ هذا المشهد الذي نتكلّم عنه ما يزال باهتاً جداً في الاجتهاد الرسمي الإمامي، وإلا فالأغلبية لا توافق عليه بهذه الطريقة.

ولابدّ لي أن أشير هنا لكلام السيّد السيستاني، يقول فيه: «إنّ قاعدة العدل من أعظم قواعد الفقه، وإن لم تكن معنونة في أبوابه كسائر القواعد، ويستدلّ لها من الكتاب، بقوله تعالى: (إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان)، ولا ريب إنّ من العدل أن تكون مؤونة المملوك على مالكة ومن البغي أن تحمل مؤونته على غير مالكة. والظاهر إنّه لا ينبغي الإشكال في أصل القاعدة كما دلّت عليه الآيات الشريفة كقوله: (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل)، وقوله تعالى:

(١) المصدر نفسه: ٢٢٥-٢٢٦؛ وانظر أيضاً: ٣١٠-٣١١.

(وأمرت لأعدل بينكم)، إلا أن البحث يقع في أساسه وضابطه الكلّي، وقد أوضحنا بعض القول فيه في بعض المباحث الأصولية^(١).

وحيث ليس بأيدينا شيء من بحوثه المتصلة بهذه القاعدة فيما أطلعنا عليه من بحوثه، لذلك لا نملك وضوحاً في الرؤية حول مقصوده منها، ومعاييرها، وهل هي قاعدة في الاجتهاد الشرعي أو في السياسة الشرعية أو غير ذلك؟ وما هي علاقتها بالنصوص أو ما هي نسبتها للأصول العملية؟ فلعله يوافق رأي العلماء الثلاثة الذين نقلنا رأيهم موافقة تامة، أو في الجملة، أو لعله يذهب بالقاعدة مذهباً آخر مباحيناً، والعلم عند الله.

والذي يفهم من بعض بحوثه الأصولية أنه يضعها في سياق الكليات الدستورية القرآنية التي تعرض الأخبار والروايات عليها ضمن فكرته حول روح التشريع ومقاصد الشريعة^(٢).

لماذا التوجه الجزئي مؤخراً نحو قاعدة العدالة؟

من الطبيعي أن يأتي إلى ذهننا هنا هذا السؤال: لماذا اتجه التفكير الديني القانوني والأخلاقي نحو مقولة العدالة في العصر الحديث؟ وهل يعني عدم وجودها سابقاً أنها غير موجودة في أصل التعاليم الدينية؟

أعتقد بأن سبب عدم وجود هذه القاعدة سابقاً، وظهورها مؤخراً، عدة أمور:

أ - عدم حصول متغيرات اجتماعية وثقافية توحى بحالة من اللاعدل في بعض التشريعات، بصرف النظر عن صحة هذا الإيحاء، بمعنى أن مفهوم العدل والظلم يمكن أن يخضع لمتغيرات تبعاً للأوضاع الاجتماعية، فلم يكن الفقيه ليلاحظ نوعاً من الظلم في بعض التشريعات المنسوبة للدين، لهذا لم يخطر في باله موضوع من هذا القبيل.

ووفقاً لهذا التبرير يغدو من غير المنطقي أن يشكل على قاعدة العدالة بأنها لم يعهد وجوده في التراث الفقهي؛ لأن عدم تداولها في هذا التراث ربما يكون لعدم وجود مبرر موضوعي يفرضها؛ لأن تدوين القواعد الأصولية والفقهيّة جاء تدريجياً عبر التاريخ نتيجة الحاجات الموضوعية التدريجية.

(١) السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٣٢٥.

(٢) انظر: السيستاني، مباحث الحجج: ٢٣ - ٣١؛ وتعارض الأدلة واختلاف الحديث: ٤٧٢ - ٤٨٣.

ولهذا يقول الشيخ كاظم الخراساني (١٣٢٩هـ)، وهو بصدد الدفاع عن قواعد علم أصول الفقه والحاجة إليها في الاجتهاد: «وعمدة ما يحتاج إليه هو علم الأصول، ضرورة أنه ما من مسألة إلا ويحتاج في استنباط حكمها إلى قاعدة أو قواعد برهن عليها في الأصول، أو برهن عليها مقدّمة في نفس المسألة الفرعية، كما هو طريقة الإخباري، وتدوين تلك القواعد المحتاج إليها على حدة لا يوجب كونها بدعة، وعدم تدوينها في زمانهم عليهم السلام لا يوجب ذلك، وإلا كان تدوين الفقه والنحو والصرف بدعة»^(١).

من هنا يتحدّث بعض الباحثين عن أنّ قاعدة العدالة يمكنها أن تشكّل مادّة تقارب قويّة بين الفقه والأخلاق من جهة، ومادّة تفاهم أساسية بين الدين والعلمانية من جهة ثانية^(٢)؛ وبهذا نصل عبر هذه القاعدة لتذليل عقبات كثيرة أمام التفاهم الإنساني من وجهة نظر المؤمنين بها. ب - إحساس الفقيه بضرورة تكوين فقه منظومي متناغم، وهذا التناغم بحاجة إلى ناظم يمنع حصول الفوضى والتهافت، لهذا صار هناك سعي للتفتيش عن ناظم، فجاءت فكرة العدالة بوصفها واحدة من نواظم الفقه الإسلاميّ.

وفي هذا السياق نشير لشعور بعض الفقهاء مؤخّراً بشيء من التهافت بين الشعارات العامّة في الدين وبين التفاصيل القانونيّة، فمن جهة أنت تقول بالأخوة الإسلاميّة ومن جهة ثانية أنت تجيز لعن من ليس على مذهبك وسبّه وهتانه وغيبته وغير ذلك، فكيف يمكن التوفيق بين الأمور؟! ومن جهة يتحدّث عن الرحمة في الاسلام ونجد عينات من نوع العقوبات والجهاد وغيرها! فصاروا بصدد وضع توفيق بين الكلّيات والجزئيات، فتارة تمت التضحية بالجزئيات لمصلحة الكلّي، وهو ما تنتمي إليه قاعدة العدالة، وطوراً كان العكس.

أنواع العدالة وأقسامها، معايير متنوعة للتقسيم

لكي نفهم قاعدة العدالة هنا لا بدّ أن نحفر أكثر في تفسيرها، وذلك من خلال تقسيمات: التقسيم الأوّل: العدالة بملاحظة الحاكم بها، وفي هذا التقسيم يمكن فرض خمسة أقسام:

(١) الخراساني، كفاية الأصول: ٤٦٨.

(٢) انظر: جواد بورروستايي، حكم عقل واخلاق به ضرورت عدالت به عنوان قاعده فقهية، ضمن كتاب عقل شيعي وعقل نواعتزالي ٥: ٣٦٥.

١ - العدالة الشرعية، وهي العدالة التي يكون الحاكم بها هو الشرع نفسه.
٢ - العدالة العقلية، وهي العدالة التي يكون الحاكم بها العقل.
٣ - العدالة العقلانية، وهي العدالة التي يكون الحاكم بها العقلاء، بناء على التفريق بين حكم العقل وحكم العقلاء.

٤ - العدالة العرفية، وهي العدالة التي يكون الحاكم بها العرف بملاحظته للأمر الزمكاني ولو لم يكن حكمها عقلاً عاماً، لكنه يدعى أنه بحيث لو عُرِضت الملابسات على العقلاء لحكموا بها حكم به هذا العرف هنا أو هناك، نتيجة ملاحظة الظروف.
ويمكن إرجاع العدالة العرفية العامة إلى العدالة العقلانية ولا تكون منفصلة عنها، بل هي عينها أو تطبيق من تطبيقاتها.

٥ - العدالة التوافقية، وهي لا تنشأ من الشرع أو من العقل والعقلاء، بل نتيجة توافق ومواضعة بين مجموعة من الناس لسببٍ أو لآخر، ويمكن تسميتها بالعدالة العرفية الخاصة^(١).
والفرق بين الأنواع الأربعة الأخيرة يكمن في:

أ - حكم العقل في العدالة العقلية غير قابل للتخصيص، سواء كان بنحو الاقتضاء أم بنحو العلية، فلو حكم العقل بكون توزيع المال بين الأولاد علةً تامةً للحسن لأنه مصداق العدل، لم يكن من مجال لتخصيص ذلك؛ لأنّ العقل يرى الموضوع بعنوانه ويصب الحكم عليه، فلو كان الحكم بنحو العلية التامة لم يكن مجالاً للتخصيص، وكذلك لو كان الحكم بنحو الاقتضاء كأن يقول بأنّ استماع الحاكم لصوت الرعية مقتضى للحسن، لأنّ فيه اقتضاء العدالة، فإنّ هذا الاقتضاء لا مجالاً للتخصيص فيه، وإثماً يمكن الحيلولة دون وصوله إلى مرتبة العلية التامة، لا أنّه يُسلب عنه الاقتضاء نفسه.

أما العدالة العقلانية والعرفية والتوافقية، بناءً على عدم إرجاع العقلانية إلى العقلية، فكُلّها مما يقبل التخصيص، بل الردع، من حيث المبدأ عندهم، ما لم نقل بمبنى بعضهم من استحالة الردع عن السير العقلانية؛ لأنّها فطرية.

ب - إنّ العدالة العقلانية يفرض فيها أنّها منطلقة من الطبع العقلاني العام بحيث لا يكون

(١) انظر، قاعده عدالت در فقه اماميه: ٢٦ - ٢٩ (مقدمة الشيخ حسن علي أكبريان)، ٨٦ - ٨٩ (الحوار مع الشيخ أحمد مبلغي).

هناك فرق في تعيينها بين العقلاء بما هم عقلاء، فلو قلنا بأنه لا معنى لكونها منطلقة من الطبع العقلاني الذي لا يختلف فيه اثنان، سوى كونها عقلية، رجعت العدالة العقلانية إلى العدالة العقلية، وإلا استقلت عنها. بينما العدالة العرفية والتوافقية لا تنطلق من الطبع العقلاني، إن لم نرجع العرفية إلى العقلانية، كما ألمحنا سابقاً.

التقسيم الثاني: العدالة بملاحظة مجال جريانها، وفي هذا التقسيم يمكن فرض ما شاء الله من الأقسام، تبعاً للمجال الذي يراد أن تجري فيه العدالة من نوع:

١ - العدالة السياسية^(١): كما فيما يقال من أن العدالة في السياسة تعني ثبوت الحق للجميع في المشاركة في صنع القرار وتحديد المصير.

٢ - العدالة الاجتماعية: ويعرفها بعضهم بأنها تساوي الأفراد في الإمكانيات والفرص والحقوق الطبيعية.

٣ - العدالة القضائية: وهي ضرب من رعاية القاضي للقوانين التي لا تنحاز لأحد من أحد مسبقاً.

٤ - العدالة الزوجية والأسرية: وهي العدل بين الزوجات والأولاد والأهل جميعاً في منحهم حقوقهم تبعاً لموقعهم الأسري من الإنسان.

٥ - العدالة الاقتصادية: تحقيق فرص متساوية للأفراد في الوصول إلى المصادر الإنتاجية وحصول توزيع متواز لهم في الثروات والريع، وقد تسمى أحياناً بالعدالة التوزيعية.

٦ - العدالة العلمية والثقافية: وهي حصول جميع الأفراد على فرص متساوية في التعليم والتعلم، وعدم الحد من إمكانياتهم وإبداعهم لأسباب غير موضوعية. إلى غير ذلك من الأقسام.

التقسيم الثالث: العدالة بملاحظة حجية الحكم بها، ويمكن فرض أكثر من تقسيم هنا، ونكتفي ببعضها، من نوع:

أولاً: تقسيم العدالة إلى تنجيزية وتعليقية؛ فإننا لو قلنا بأن العدالة غير الشرعية، أي غير

(١) هذه التعريفات التي سنقولها ليست سوى إحدى وجهات النظر في فهم العدالة في مجال السياسة أو الاقتصاد، نذكرها من باب المثال فقط، وإلا فقد تختلف تعريفات هذه الأنواع من العدالة تبعاً للمدارس الفكرية والفلسفية والدينية المتنوعة.

الفصل الثاني: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني..... ١٣٣

تلك التي حكم بها الشارع، تنجزية، فهذا يعني أنه بمجرد حكم العقل أو العقلاء أو العرف العام، يكون الفعل عادلاً تماماً، ولا يتوقف توصيف الفعل بصفة العدالة أو الظلم على تدخل الشارع تأييداً ولو بالسكوت الإمضائي أو ردعاً، بينما لو قلنا بأن العدالة غير الشرعية بالمعنى المتقدم هي عدالة تعليلية، صار معنى ذلك أن حكم العقل أو العقلاء بالعدالة معلق على عدم ورود شيء من الشرع على خلافه، ووفقاً لهذا التقدير يكون المجال مفتوحاً للشرعية في نقد توصيفات العقل أو العقلاء أو العرف للأشياء بالعدل أو الظلم.

وبناءً على التعليلية والتنجزية يظهر احتمال ثالث، وهو التفصيل في نوعية الإثبات الشرعي، بين حالة ثبوت الردع الشرعي عن العدالة العقلية أو العقلانية باليقين، فهذه العدالة تعليلية من هذه الناحية، وبغير اليقين كأخبار الأحاد والدلالات الظنية، فهذه العدالة تنجزية، فتكون النتيجة أن العدالة غير الشرعية بالمعنى المتقدم حجة قائمة معتبرة ومرجع إلا في حال ورود الدليل القطعي على خلافها، بينما تكون هي معياراً لحجية الدليل الظني، فيكون الدليل الظني تعليلياً هنا لو صح التعبير، أو فنقل بأن حجية الدليل الظني مشروطة بعدم مخالفة مضمونه لقانون العدالة العقلية أو العقلانية أو العرفية.

ثانياً: تقسيم العدالة إلى الاحتكارية والتفويضية، ويقصد بالأولى أن الشريعة احتكرت توصيف الأفعال بالعدالة أو الظلم، ولا ترضى لأحد بأن يتدخل في عملية التوصيف هذه، وبناء عليه يكون دور العقل والعقلاء ليس سوى عملية اكتشاف توصيف الشارع للأفعال بالعدل أو الظلم.

أما العدالة التفويضية، ولو بنحو جزئي، فهي منح الشريعة تفويضاً للعقل أو العرف بتشخيص العدالة في المصاديق والتطبيقات، والاعتداد على هذا التشخيص.

التقسيم الرابع: العدالة بملاحظة الإطلاق والنسبية، وهذا التقسيم مبني على البحوث الفلسفية الموسعة في فلسفة الأخلاق في كون الصفات الأخلاقية مطلقة أو نسبية، فإذا قلنا بالإطلاق كانت العدالة دائماً نفس أمرية وفلسفية ومتعالية، بينما لو قلنا بالنسبية أمكن تصوّر العدالة الزمكانية.

إلى غير ذلك من التقسيمات الكثيرة التي لا نستهدفها هنا بالبحث، بل نريد - من خلال هذه التقسيمات - فهم الفكرة المركزية، واستيعاب مراد أنصار نظرية العدالة من توظيفها

قاعدة العدالة قاعدة فقهية أو أصولية؟

يظهر من بعض الباحثين أنّ قاعدة العدالة - لو قلنا بها - هي قاعدة فقهية، معتبراً أنّ معيار القاعدة الفقهية هو كليتها، وانطباقها المباشر على مصاديقها، وكون مستندها شرعياً ثابتاً، وهي أمور يمكن أن نجدها متحققةً في قاعدة العدالة، حيث ينظر الفقيه إلى الموارد فيرى فيها العدل أو ينظر إليها فيرى فيها الظلم، فيسقط كلفة ثبوت العدل أو كلفة نفي الظلم على المورد، وهذا هو المراد في القاعدة الفقهية^(١).

ولسنا هنا بصدد الإطالة في هذا الموضوع، ولا الغرق في التمييز بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية والمسألة الفقهية، لكن لا بأس بالإشارة إلى افتراضين محتملين هنا: الافتراض الأوّل: وهو يرى أنّ قاعدة العدل ونفي الظلم قاعدة أصولية، وأنّ اعتبارها - وفق الشرح الذي قدّمه لها - قاعدة فقهية قد يقال بأنّه غير دقيق؛ لأنّ المتعارف في معيارية القاعدة الفقهية أنّها عندما تقوم بتطبيقها على موارد فلا نخرج بأحكام شرعية كلفة جديدة، بل نخرج بتطبيقات جزئية لحكم كلي واحد، ولهذا يرى بعضهم أنّ القاعدة الفقهية يمكن إحالتها للمكلف نفسه كي يقوم بتنزيلها على الوقائع، بينما القواعد الأصولية لا تُحال إلا على المجتهد كي يقوم بالتعامل معها، وعلى هذا الأساس فرّقوا بين قاعدة حجّية خبر الثقة وقاعدة الطهارة مثلاً.

وإذا أخذنا هذه العناصر المعيارية التي باتت مشهورة اليوم، سوف نلاحظ أنّ قاعدة العدالة يمكن أن يكون لها وجه فقهي، ويمكن أن يكون لها وجه أصولي، الأمر الذي يستدعي الحديث عن قاعدتين:

القاعدة الفقهية: وهي القاعدة التي تقول بأنّه في كلّ مورد كُلفت فيه بالتعامل مع الآخرين، فإنّ الواجب هو العدل معهم، فهنا لو كانت هناك سلسلة من التصرفات التي تعتبر عادلة فإنّ هذه التصرفات تكون محكومةً بالوجوب، لكنّها ليست أحكاماً مستقلة كلفة شرعية، بل مجرد

(١) انظر: هادي قابل، قاعده عدالت ونفي ظلم: ٨٧ - ٩٠.

الفصل الثاني: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني..... ١٣٥

تطبيقات لحكم العدل، فلو فرضنا أن الشريعة أمرت الأب بالعدل بين الأولاد، فإن تطبيق العدل موكول إلى الأب بذهنه العرفي العقلاني، وفي هذه الحال هو يقوم بتنزيل العنوان على إخراج أبنائه للنزهة معاً؛ لأن ذلك هو العدل بحسب العرف القائم في منطقتة فيما يكون التمييز بينهم في الخروج للنزهة ظلماً، فهنا لا نقول بأن إخراج الأب لأولاده معاً هو حكم شرعي كلي، بل هو حكم شرعي جزئي، والحكم الكلي هو العدل بين الأولاد في العطاءات المتنوعة.

وهذه القاعدة الفقهية المسماة بالعدل وعدم الظلم، يمكن أن نجدها في باب القضاء، وفي باب الأسرة، وفي باب العلاقة مع الناس، وفي باب الدولة والسلطة، ونحو ذلك. ولا أعتقد بأن فقيهاً من الفقهاء المسلمين يختلف في مثل هذه القاعدة، حتى لو لم يُدرجوها في القواعد الفقهية، وتصوّروا مثلاً أنها مسألة فقهية، وليست قاعدة.

القاعدة الأصولية: وهي التي تقع مورد بحثنا هنا، فلس المراد من قاعدة العدل هو مفاد القاعدة أو المسألة الفقهية المتقدمة؛ إذ هذا واضح، وإنما المراد الحصول على قانون مرجعي في الاجتهاد الشرعي يمكننا من خلاله تقييد الإطلاقات وتخصيص العمومات، وإسقاط الحجيات، واستخراج أحكام شرعية كلية، فعندما يقول الفقيه بأن قاعدة العدالة تُنتج لي عدم شرعية أخذ الزائد عن الحق والمهر في عوض الخلع، فهو لا يقوم بتنزيل قاعدة فقهية، بل يستنتج حكماً كلياً، وهكذا عندما يستعين بالقاعدة ليثبت وجوب الطلاق الخلعي، أو عدم إطلاقية استبداد الرجل بالطلاق، أو غير ذلك، فنحن هنا لسنا أمام قاعدة فقهية بل أمام قاعدة أصولية لها هذه القدرة والهيمنة.

وعليه، فالصحيح أن نقول بأن قاعدة العدالة لها وجه فقهي، ولها وجه أصولي، والكلام كل الكلام في الوجه الأصولي لها، أي في الوجه الذي به تكون أساساً في الاجتهاد الشرعي، لا في التطبيق الشرعي خاصة.

ويحتمل أن الذين تحدّثوا عن كونها قاعدة فقهية لم يقصدوا سوى كونها قاعدة في الفقه الإسلامي بشكل عام، في مقابل إخراجها عن دائرة الفقه إلى دائرة الأخلاق أو نحو ذلك.

الافتراض الثاني: وهو يرى أن قاعدة العدل ونفي الظلم قاعدة فقهية تُشبه قواعد نفي الضرر ونفي الحرج، غاية الأمر أنه قد تواجه سائر المسائل الفقهية، وعلى سبيل المثال نقول: لا

يقصد بهذه القاعدة سوى أنّ كلّ تصرّف تقوم أنت به يجب أن يكون عادلاً، وهذا حكمٌ شرعي كليّ، وعليه فإذا صادف أنّ تصرّفاً ما اتصف في زمن معين أو ظرف معين بالظلم، وقعت المعارضة في مثل زماننا بين إطلاق دليل ذلك التصرف، مثل التمييز في الإرث بين الرجل والمرأة، وبين دليل حرمة الظلم، وحيث إنّ دليل نفي الظلم مقدّم على سائر الأدلّة، فيكون حاكماً عليها، وموجباً لتوقيف صلاحية فعليتها في ظرفه ما دام عنوان الظلم ثابتاً.

وهذا بعينه مثل أيّ عنوان أوّلي وثانوي، فالجلوس عند دخول شخص إلى الغرفة هو أمرٌ حلال، لكنّه لو تعنون بعنوان أذية المؤمن حرّم، وهكذا لو تعنون بعنوان ظلم المؤمن فيكون حراماً، والتشخيص في الأذية والظلم للعرف والعقلاء، وكأنّ الخطابات الأوّلية تفيد أحكامها مقيدةً بعدم لحوق عنوان الظلم على موردها، وبهذا يصحّ لنا تجميد الإطلاقات والعمومات، بل إسقاط الأخبار الأحاديّة نتيجة عملية نقد متن في هذه الحال؛ لأنّ قاعدة العدالة تختلف عن قاعدة نفي الضرر في أنّها غير قابلة للتخصيص، فلا يُعقل وجود حكم ظالم، لا بكلّيته ولا بجزئيته، حتى لو قلنا بإمكان وجود حكم ضرري في الشريعة بكلّيته مثل الجهاد والخمس والزكاة. وبهذه الطريقة يمكن تصوّر قاعدة العدل قاعدةً فقهيةً لا أصوليةً.

والذي يبدو من الشيخ الصانعي أنّه يفهم قاعدة العدالة بهذا المعنى، ويعتبر الأدلّة اللفظية المرشدة لحكم العقل في باب العدل والظلم مشيئة لقاعدة العدالة الحاكمة على سائر العناوين والأحكام الأوّلية^(١)، وهذا ما يؤكّد أنّ وجهة نظره تكمن في جعل قاعدة العدالة من نوع قاعدة نفي الضرر، وهذا بعينه ما فعله نجم الدين الطوفي عندما استند لقاعدة نفي ضرر لتقديم المصلحة على النصّ، فالصانعي وشمس الدين يستندان لنصوص العدل والظلم في الكتاب والسنة، ليقدّما العدل بفهمه العرفي والعقلاني على الأحكام الأوّلية، لأنّ كلّ الأحكام مقيدة ذاتاً بكونها عادلة.

وعليه، قد تختلف التصويرات في حقيقة قاعدة العدل ونفي الظلم بين كونها قاعدة فقهية وكونها قاعدة أصولية، تبعاً لنوعية المقاربة، ولا يهمننا هنا الغوص في هذه التفاصيل بقدر ما يهمننا من خلالها استجلاء معنى وروح هذه القاعدة.

(١) انظر: قاعدة عدالت در فقه إمامية: ٢٥٦ - ٢٥٧؛ وقاعده عدالت ونفي ظلم: ٢٢١ - ٢٢٢ (نصّ

الحوار مع الشيخ الصانعي).

بل قبل أن نشرع لابد لي من توضيح مهم يشبه ما سبق وأشرت إليه في مقدّمة بحث الكرامة الإنسانيّة، وهو أنّ بحث العدالة بحثٌ واسع جدّاً، وله تفرّعات وشبكة صلات بجوانب متنوّعة، بل بعلوم متعدّدة، بما قد يتطلّب استيعابه كتاباً كبيراً مستقلاً، لكنني هنا سوف أركّز على الجوانب الرئيسيّة والمحوريّة؛ للخروج بتصوّر حول أصل القضية، تاركاً التفاصيل والتوسعة لمجالٍ آخر.

قاعدة العدالة ونفي الظلم، الأدلة والمستندات

يمكن أن يستند لتأصيل هذه القاعدة بوصفها أداة في الاجتهاد الشرعي بمجموعة من الأدلة أهمّها:

١. تأصيل النصّ الديني (الإسلامي والمسيحي) لمرجعية العدل والقسط

أول - بل من أهمّ - الأدلة هنا النصوصُ الدينيّة (القرآن، العهد الجديد) المؤسّسة للعدل ونفي الظلم، وهذه النصوص تقع على ثلاثة أشكال من البيان:

الشكل الأوّل: النصوص القرآنية والإنجيلية التي تستخدم مفردة العدل، وهي:

١ - قوله تعالى: ﴿..وَقُلْ أَمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (الشورى: ١٥).

٢ - قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوْا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء: ١٣٥).

٣ - قوله تعالى: ﴿..وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة: ٨).

٤ - قوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٢).

٥ - قوله عزّ من قائل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ

أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿النساء: ٥٨﴾.
٦ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٩٠).

٧ - قوله سبحانه: ﴿أَفَعَيَّرَ اللَّهُ أَبْتَغِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ وَنَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (الأنعام: ١١٤ - ١١٥).

٨ - قول المسيح: «لَا تَتَعَجَّبُوا مِنْ هَذَا فَإِنَّهُ تَأْتِي سَاعَةٌ فِيهَا يَسْمَعُ جَمِيعُ الَّذِينَ فِي الْقُبُورِ صَوْتَهُ فَيُخْرِجُ الَّذِينَ فَعَلُوا الصَّالِحَاتِ إِلَى قِيَامَةِ الْحَيَاةِ وَالَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَى قِيَامَةِ الدُّنْيَا. أَنَا لَا أَقْدِرُ أَنْ أَفْعَلَ مِنْ نَفْسِي شَيْئًا. كَمَا أَسْمَعُ أَدِينُ وَدِينُونِي عَادِلَةٌ لِأَنِّي لَا أَطْلُبُ مَشِيئَتِي بَلْ مَشِيئَةَ الْآبِ الَّذِي أَرْسَلَنِي»^(١).

٩ - حوارية المسيح مع اليهود حول يوم السبت، حيث قال فيها: «لَا تَحْكُمُوا حَسَبَ الظَّاهِرِ بَلْ احْكُمُوا حُكْمًا عَادِلًا»^(٢).

١٠ - ما جاء في رسالة بولس الرسول إلى أهل تسالونيكي: «حَتَّىٰ إِنَّا نَحْنُ أَنْفُسَنَا نَفْتَحِرُ بِكُمْ فِي كَنَائِسِ اللَّهِ، مِنْ أَجْلِ صَبْرِكُمْ وَإِيمَانِكُمْ فِي جَمِيعِ اضْطِهَادَاتِكُمْ وَالضِّيَقَاتِ الَّتِي تَحْتَمِلُونَهَا بَيِّنَةً عَلَىٰ قَضَاءِ اللَّهِ الْعَادِلِ، أَنْكُمْ تُوَهَّلُونَ لِلْكُوتِ اللَّهِ الَّذِي لِأَجْلِهِ تَتَأَلَّمُونَ أَيْضًا إِذْ هُوَ عَادِلٌ عِنْدَ اللَّهِ أَنَّ الَّذِينَ يُضَايِقُونَكُمْ يُجَازِبُهُمْ ضِيقًا»^(٣).

١١ - ما جاء في رسالة بطرس الأولى وصفاً للمسيح: «...فَإِنَّ الْمَسِيحَ أَيْضًا تَأَلَّمَ لِأَجْلِنَا تَارِكًا لَنَا مِثَالًا لِكَيْ تَتَّبِعُوا خُطْوَاتِهِ الَّذِي لَمْ يَفْعَلْ خَطِيئَةً وَلَا وُجِدَ فِي فَمِهِ مَكْرٌ الَّذِي إِذْ سُتِمَ لَمْ يَكُنْ يَشْتُمُ عَوَضًا وَإِذْ تَأَلَّمَ لَمْ يَكُنْ يَهْدُدُ بَلْ كَانَ يُسَلِّمُ لِمَنْ يَقْضِي بِعَدْلٍ»^(٤).

١٢ - وفي رسالة بولس الرسول إلى أهل فيلبي جاء: «أَخِيرًا أَيُّهَا الإِخْوَةُ كُلُّ مَا هُوَ حَقٌّ كُلُّ مَا هُوَ جَلِيلٌ كُلُّ مَا هُوَ عَادِلٌ كُلُّ مَا هُوَ طَاهِرٌ كُلُّ مَا هُوَ مُسِرٌّ كُلُّ مَا صِيئُهُ حَسَنٌ إِنْ كَانَتْ

(١) إنجيل يوحنا ٥: ٢٨ - ٣٠.

(٢) إنجيل يوحنا ٧: ٢٤.

(٣) رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل تسالونيكي ١: ٤ - ٦.

(٤) رسالة بطرس الرسول الأولى ٢: ٢١ - ٢٣.

فَضِيلَةٌ وَإِنْ كَانَ مَدْحٌ فَفِي هَذِهِ افْتَكِرُوا»^(١).

١٣ - وفي رسالة يوحنا الرسول الأولى: «إِنْ قُلْنَا إِنَّهُ لَيْسَ لَنَا خَطِيئَةٌ نُضِلُّ أَنْفُسَنَا وَلَيْسَ الْحَقُّ فِيْنَا. إِنْ اعْتَرَفْنَا بِخَطَايَانَا فَهُوَ آمِينٌ وَعَادِلٌ حَتَّى يَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَيُطَهِّرَنَا مِنْ كُلِّ إِثْمٍ»^(٢).

١٤ - ما جاء في رؤيا يوحنا اللاهوتي: «وَبَعْدَ هَذَا سَمِعْتُ صَوْتًا عَظِيمًا مِنْ جَمْعٍ كَثِيرٍ فِي السَّمَاءِ قَائِلًا: هَلِّلُوتَا! الْخَلَاصُ وَالْمَجْدُ وَالْكَرَامَةُ وَالْقُدْرَةُ لِلرَّبِّ إِلَهِنَا لِأَنَّ أَحْكَامَهُ حَقٌّ وَعَادِلَةٌ»^(٣).

إلى غيرها من النصوص.

فهذه المجموعة من النصوص تؤكد أن الله يأمرنا بسلوك سبيل العدل مع الناس وفي الحياة، ويعلن أنه يأمرنا بالعدل والإحسان ويطالبنا بقول العدل وفعله، كما يعلن أنه هو عادل. ومن الواضح أنه بذلك يحيل العدل إلينا معتمداً على عقولنا وفطرتنا وسليقتنا السوية التي تأخذ بعين الاعتبار مقاصده العليا في الحياة والدين، وعليه فهي تثبت مرجعية العدل في الحياة بما نفهمه من العدل. بل كيف يعقل أن يأمرنا الله بالعدل ويصف نفسه بالعادل ولا يكون بنفسه عادلاً في تشريعاته؟!.

الشكل الثاني: النصوص القرآنية التي تستخدم مفردة القسط، وهي:

١ - قوله سبحانه: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (المتحنة: ٩).

٢ - قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الحجرات: ٩).

٣ - قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ...﴾ (النساء: ١٣٥)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ...﴾ (المائدة: ٨).

(١) رسالة بولس الرسول إلى أهل فيليبي ٤: ٨.

(٢) رسالة يوحنا الرسول الأولى ١: ٨-٩.

(٣) رؤيا يوحنا اللاهوتي ١٩: ١-٢.

٤ - قوله عز وجل: ﴿.. وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (المائدة: ٤٢).

٥ - قوله عز من قائل: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ مَا لَا تَعْلَمُونَ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ (الأعراف: ٢٨ - ٢٩).

٦ - قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥).

فهذه المجموعة تعلن أنّ الغاية من بعثة الأنبياء قيامة القسط بين الناس، بل تأمر بالحكم بالعدل وكون العلاقات مع الآخرين عادلة، ولعلّ الأهمّ في هذه المجموعة هو الآية الخامسة؛ حيث إنّها تؤاخذ الكافرين على نسبتهم أمراً إلى الله سبحانه، فتجيب عليهم بأنّ الله لا يأمر بالفحشاء، وهذا معناه أنّها تريد أن تعلمنا أنّه لا يأمر بأمير متصف بالفحشاء مسبقاً، ممّا يصحح لنا نسبة أو نفي أمر إلى الله ما دمنا نعرف مسبقاً أنّه فاحشة أو قسط.

الشكل الثالث: نصوص القرآن الكريم والكتاب المقدس التي تستخدم مفردة نفي الظلم والجور، وهي كثيرة جداً، بعضها يتصل بنفي الظلم عن الله سبحانه، وهو نفي لكل أشكال الظلم عنه بما فيها الظلم الآتي من تشريعاته للعباد والظلم يوم القيامة في الجزاء، وبعضها لسانه الذمّ أو الوعيد أو غير ذلك لمن ظلم، سواء نفسه أو غيره، وبعض الآيات ذو صلة قريبة أكثر مثل:

١ - قوله سبحانه: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسٌ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٧٩).

٢ - قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (الشورى: ٤٢).

٣ - قوله تبارك وتعالى: ﴿مِثْلَ دَابِّ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ (غافر: ٣١).

٤ - قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا

فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا ﴿النساء: ٢٩ - ٣٠﴾.

٥ - ما جاء على لسان يوحنا بن زكريا (يوحنا المعمدان): «وَسَأَلَهُ جُنْدِيُّونَ أَيْضًا: وَمَاذَا نَفْعَلُ نَحْنُ؟ فَأَجَابَ لَا تَظْلِمُوا أَحَدًا وَلَا تَتَشُوا بِأَحَدٍ وَاکْتَفُوا بِعَلَانَتِكُمْ»^(١).

٦ - ما جاء في التعاليم الإلهية الشرعية في سفر اللاويين: «لَا تَرْتَكِبُوا جَوْرًا فِي الْقَضَاءِ. لَا تَأْخُذُوا بِوَجْهِ مَسْكِينٍ وَلَا تَحْتَرِمُ وَجْهَ كَبِيرٍ. بِالْعَدْلِ تَحْكُمُ لِقَرِيبِكَ.. وَإِذَا نَزَلَ عِنْدَكَ غَرِيبٌ فِي أَرْضِكُمْ فَلَا تَظْلِمُوهُ. كَالْوَطَنِيِّ مِنْكُمْ يَكُونُ لَكُمْ الْغَرِيبُ النَّازِلُ عِنْدَكُمْ وَتُحِبُّهُ كَنَفْسِكَ لِأَنَّكُمْ كُنْتُمْ غُرَبَاءَ فِي أَرْضٍ مِصْرَ. أَنَا الرَّبُّ إِلَهُكُمْ. لَا تَرْتَكِبُوا جَوْرًا فِي الْقَضَاءِ لَا فِي الْقِيَاسِ وَلَا فِي الْوِزْنِ وَلَا فِي الْكَيْلِ. مِيزَانُ حَقٍّ، وَوِزْنَاتُ حَقٍّ، وَإِيفَةُ حَقٍّ، وَهَيْئُ حَقٍّ تَكُونُ لَكُمْ. أَنَا الرَّبُّ إِلَهُكُمْ الَّذِي أَخْرَجَكُمْ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ»^(٢).

٧ - قول المسيح: «فَيَقُولُ: أَقُولُ لَكُمْ لَا أَعْرِفُكُمْ مِنْ أَيْنَ أَنْتُمْ! تَبَاعَدُوا عَنِّي يَا جَمِيعَ فَاعِلِي الظُّلْمِ. هُنَاكَ يَكُونُ الْبُكَاءُ وَصَرِيرُ الْأَسْنَانِ»^(٣).

فهذه النصوص بنفيها نسبة الظلم إلى الله وتقريرها أن ترك الربا يرفع الظلم عن الطرفين، ونهبها عن الظلم وتنفرها منه.. كلها تتصافر لنفي أي تشريع ظلمي يمكن أن يكون موجوداً في الشريعة والدين.

واللافت أن بعض الفقهاء في الآية الرابعة يقومون بأنفسهم بتطبيق مفهوم أكل المال بالباطل ويقبلون قيام الإنسان بهذا التطبيق وترتيب الآثار الشرعية عليه، بينما لا يقبلون بتطبيق مفهوم الظلم الموجود في هذه الآية وغيرها!

الشكل الرابع: النصوص القرآنية التي تستخدم مفردة العدوان والتعدي، ومنها:

١ - قوله سبحانه: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: ١٩٠).

٢ - قوله تبارك اسمه: ﴿..وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾

(١) إنجيل لوقا ٣: ١٤.

(٢) سفر اللاويين ١٩: ١٥، ٣٣-٣٦.

(٣) إنجيل لوقا ١٣: ٢٧-٢٨.

٣ - قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (المائدة: ٨٧).

فالنهي عن العدوان وإعلان عدم محبة الله للمعتدين، لا يمكن أن ينسجم مع تشريعات تُنسب إلى الله تمثل بنفسها عدواناً، كتلك التي تسلب الإنسان حقوقه الطبيعية. ومن خلال هذه المجموعات الأربع يمكننا القول بأن النص القرآني والإنجيلي واضحان في نفي التشريعات الظالمة، وأن أيّ تشريع يكون ظالماً فهو منفي عن الشريعة، وأن أيّ تشريع عادل فهو ضمن هذه الشريعة ومأمور به.

أضف إلى ذلك أننا لم نأت على ذكر الأحاديث الشريفة هنا، مما يتضمن المفاهيم عينها التي تضمنتها هذه المجموعات الأربع من النصوص القرآنية؛ لأنها كثيرة جداً وواضحة في معناها المطابق لما سيُفهم من هذه الآيات^(١). هذا مضافاً إلى تعزيز هذا كله بالإجماع والتسالم على أصل العدالة في نفسه، سواء في الإسلام أم المسيحية.

وقفات تحليلية تقويمية لرجعية النص الديني في تشييد مبدأ العدالة

قبل كل شيء لا بد لنا هنا أن نعرف أن من يستند إلى النصوص الدينية في موضوع بحثنا فهو يرفض أو يتعد - ولو مؤقتاً - عن النظرية التي تعتبر أن أصل العدالة متعال عن الدين، وأن الله سبحانه لم يضع أصلاً بهذا الاسم، فضلاً عن أن يضع مصاديق للعدالة، بل كل ما في الأمر أن الدين يقوم بحث الإنسان وإرشاده للعدالة التي هي أصل وجداني موجود فيه. وهذا معناه أن العدالة ليست قاعدةً فقهيةً هنا ولا أصوليةً ولا حتى دينيةً، بل الدين يقوم بدفع البشر نحو العدل ونهيمهم عن الظلم، أما فكرة العدل والظلم وحدودها ومصاديقها، فهي برمتها شؤون بشرية تماماً.

ومن الطبيعي لمن يذهب لهذا الرأي - ومن أبرز الشخصيات هنا المفكر محمد مجتهد

(١) راجع حول بعض النصوص الحديثية: قاعده عدالت ونفي ظلم: ٩٣ - ١٠٢، وعلى سبيل المثال نذكر رواية أبي ذر الغفاري عن النبي ﷺ: «يا عبادي إنّي حرّمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرّماً، فلا تظالموا» (صحيح مسلم ٨: ١٧).

الفصل الثاني: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني..... ١٤٣

شبهستري^(١) - أن لا يكون معنياً بتأصيل قاعدة شرعية مستنبطة من النصوص الدينية في الكتاب والسنة، ولهذا فهو خارج تلقائياً عن مجال الاستدلال بهذه النصوص عدا لمجرد الإرشاد العام.

وإذا تخطينا هذا الاتجاه لنقارب هذه النصوص القرآنية والإنجيلية والحديثية، فسوف نلاحظ عدة أمور:

أ. العدل بين الصفة الواقعية والصفة العقلائية، مدرستان في الاجتهاد الفقهي

إن جوهر القضية يكمن في وجود مدرستين هنا:

المدرسة الأولى: وهي التي ترى أن النصوص الدينية عندما تتحدث عن العدل والظلم، فهي تنطلق من كونه مفهوماً بشكل مسبق، ومن ثم فهي تحيل أو تفوض الإنسان تشخيص مصاديقه، وهذا ما يبدو من أنصار قاعدة العدالة.

المدرسة الثانية: وهي التي ترى أن النصوص عندما تتحدث عن العدل والظلم فهي تكرر أمراً واقعياً، بمعنى أن الله عادل وشريعته عادلة وجزاؤه عادل، وأن الظلم مرفوض مطلقاً عنده، سواء على المستوى الإلهي أم البشري.

ونقطة الاختلاف الجوهرية هي في واقعية العدل في النصوص أو عرفيته وعقلائيته، وبتعبير آخر: مركز التمايز في أن العدل أمر واقعي، ولا شأن للنصوص بانكشافه لنا أو بشكل انكشافه، أو أنه واقعي ومنكشف للعرف والعقلاء، وأن هذا الانكشاف مفروض مقبولاً في النصوص أعلاه.

وبهذا يمكن تسمية الاتجاهين هنا باتجاه العدل الواقعي، واتجاه العدل العقلائي. ووفقاً لهذا التمييز نفهم النقد الأكثر أهمية هنا على قاعدة العدالة، وهو أن هذه النصوص غاية ما ثبت أن الله عادل وشريعته عادلة وأنه يأمر بالعدل، ولكن هذه النصوص لا تشير لنا - من قريب أو بعيد - إلى أن تعيين العدل وتحديد مصاديقه بيد من.. فهل هو بيد الله وحده أو بيد العقل القطعي أو بيد الفهم العرفي والعقلائي؟ فكيف نريد العبور من هذه النصوص التي تكرر أمراً واقعياً، نحو مرجعية الفهم العقلائي والعرفي في قضية العدل كما يستهدفه أنصار

(١) انظر: قاعده عدالت در فقه امامية: ٢٣٣ - ٢٥٣. (نص الحوار مع محمد مجتهد شبستري).

نظرية العدالة هنا؟

نعم، نحن - بل الجميع أيضاً - نوافق من حيث المبدأ على وجود تفويض شرعي للبشر في تعيين مصاديق العدل والظلم في موارد محددة ثبت فيها دليل خاص، مثل منطقة الفراغ بالنسبة لحاكم الشرع.. لكنّ هذا لا يعني وجود تفويض كليّ عام، وعليه يمكن القول مختصراً: إنّ النصوص في مقام بيان عدالة التشريعات والأمر بالعدل، لا في مقام بيان كيفية معرفة العدل من الظلم، ومن هو المرجع في ذلك، مع الإقرار بمرجعية العقل والعرف في تشخيص العدل والظلم في بعض الموارد المحددة.

هذه الإشكالية يمكن التوقف عندها، وذلك:

أولاً: لقد حاول الشيخ الصانعي الإجابة عنها في بعض حواراته، حيث ذكر أنّه لو صحّ هذا الكلام، لكانت هذه الآيات كلّها أشبه باللغز، وذلك:

أ- إنّ هذه النصوص مشمولة لحجية ظواهر القرآن، ولقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ..﴾ (إبراهيم: ٤)، وهذا معناه أنّ العدل والظلم مفهومان لدى المتلقّي.

ب- لو قلنا بأنّ العدل والظلم غير مفهومين، وأخبرنا الناس أنّ الله عادل دون أن يفهموا ويكون لهم المكنة في فهم العدالة، لصار ذلك أشبه باللغز، ولأصبحت هذه النصوص بلا معنى، بل لا تسمن ولا تغني من جوع^(١).

لكنّ هذا الجواب غير مقنع في تقديري؛ وذلك أنّ حجية ظواهر القرآن ورفع الترميز والطلسميّة عن هذا النصّ لا تفترض معرفة غير المدلول والمفهوم من الكلام، أمّا الجوانب التطبيقية للعناوين المأخوذة في النصوص، فليس من الضروري لكي يكون النصّ واضحاً وحجّة في ظواهره أن تكون مفهومة، فعندما نقول: الله عادل، فهذا المعنى مفهوم، وفي الوقت عينه ربما لا نفهم وجه العدالة في جعله المشرك مخلّداً في النار؛ فعدم انكشاف وجه العدالة في تصرّف معيّن، لا يعني عدم انكشاف فهمنا للكلمة في النصّ، ومن ثمّ فالنصّ يريد تكريس عنوان مفهوم وغير مرموز.

نعم، بالنسبة لشخص خارج إطار الاعتقاد بالنصّ، ربما يرفض النصّ؛ لأنّه يرى أنّه غير

(١) انظر: قاعده عدالت ونفي ظلم: ١٩٥-١٩٦. (الحوار مع الصانعي).

صادق من حيث عدم مطابقته من وجهة نظره للواقع، وهذا أمر آخر يواجه شخصاً خارج إطار مرجعية النص، والمفروض أننا نتكلم من داخل إطار هذه المرجعية لاستنباط قاعدة العدالة، وإلا يلزم صيرورة قصص الأنبياء كلها غير مفهومة؛ لأن الشخص الذي يقف خارج إطار مرجعية النص يدعي بأنني لم تثبت عندي هذه الوقائع التاريخية!

بل يلزم على كلام الشيخ الصانعي أن تكون عدالة جميع الأحكام مفهومة لدينا، لا مجرد عدم فهم خاصية الظلم؛ لأن المفروض أن عنوان عدالة الشريعة موكول للعرف، وأن هذا الفهم ليس فهماً عنوانياً، بل فهم مصداقي أيضاً، فإذا لم يفهم الإنسان عدالة تشريع ما صارت الآيات بلا معنى، وتعبير آخر: إن صيرورة كلمة العدل ذات معنى من خلال معرفة المصاديق، معناه أن عدالة التشريعات بل والأفعال الإلهية أيضاً لا بد وأن تكون - على قواعد الشيخ الصانعي - مفهومة ومنكشفة، وإلا صار توصيف التشريعات والأفعال بالعدالة عبثياً، ولا أظن أن سماحة الشيخ يمكنه أن يثبت أن جميع التشريعات يمكن كشف حيثيات العدالة منها، وأن غاية ما في الأمر أن بعضها يمكن فهم العدالة فيه، وهو لا ينفع لتكوين قاعدة؛ لأن الجميع متفق على فهم وجه العدالة من بعض التشريعات.

ثانياً: إن دعوى أن هذه النصوص تريد تكريس أمر واقعي فقط، هي دعوى صحيحة في بعض هذه الآيات القرآنية والنصوص الحديثية التي تستخدم التوصيف الخبري، لكن بعض الآيات يمكن أن يفهم منه أن ما انصب الحكم عليه هو أمر مفهوم بالنسبة للمتلقى، فعندما نقول: إن الله يأمرك بالإحسان إلى والديك، فإن هذا معناه أن الإحسان مفهوم لك، ومصداقه من تشخيصك، أو على الأقل يظهر من النص أن تشخيص المكلف تشخيصاً عرفياً هو حجة ومعتبر، وهذه الطريقة يتم تلقي النصوص وفهمها.

وعليه فعندما تقول الآية: إن الله يأمر بالعدل والإحسان، فهذا معناه أن المأمور به دخل بهذه الآية في عهدة المكلف، ولا مجال للفرار من تطبيق نفس الآلية التي نطبّقها في سائر الآيات القرآنية التي تحتوي موضوعاً للتكليف أو متعلقاً، إلا بأن نقلب دلالة الآية، ونقول: إنها لا تريد أن تثبت أمراً إلهياً علينا بالعدل، بل تريد أن تثبت عدالة ما يأمرنا الله به، ولكن هذا غير ظاهر من الآية.

وهكذا في آية نفي أن يكون الله أمراً بالفحشاء، فإنها واضحة في أنها تحيل الفهم - حتى على

مستوى المصداق - للعرف والعقلاء، وتفرض أن الفهم متحقق، ولهذا تحتج عليهم بأن نسبة ذلك إلى الله نسبة الأمر بالفحشاء إليه، ما لم نقل بأن الآية تقرّر أن ما نسبوه إلى الله هو فحشاء ولو لم يكونوا يعرفون ذلك، وأن الله منزّه عن الأمر بالفحشاء، فلا تدلّ الآية على شيء هنا. ولو تأملنا الآيات الست الأولى من المجموعة الأولى، فكلّها يمكن أن تُفهم بهذه الطريقة، بل هي واضحة في ذلك، وكذلك الآيات الأربع الأولى من المجموعة الثانية، نعم المجموعة الثالثة غير دالة.

لكنّ هذه الملاحظة، غاية ما تثبت أن ما يتأكد الإنسان - يقيناً أو اطمئناناً - أنّه عدلّ أو ظلم بفهمه البشري، فهو حجة عليه في الفعل والترك، أما ما يظنّه ظناً فلا حجّة له إلا بدليل معتبر يمنحه الحجّة.

ب. قاعدة العدل بين المنصوص وما لا نصّ فيه (سؤال المساحة)

الإشكالية الأخرى هنا أنّنا لو سلّمنا بكون العرف والعقلاء مرجعاً في التعيين، فلا بدّ لنا هنا من الدخول بعمق أكبر في الموضوع، وذلك أنّ هذه المرجعية ما هي حدودها؟ إذ لا شكّ في أنّ الشريعة مرجع أيضاً في تعريف العدالة ومصاديقها، وسلبها هذه المرجعية يبدو أمراً عسيراً وغريباً، فإذا تعارضت النصوص مع التعيين العرفي والعقلائي للعدالة، فما هو الوجه في تقديم التعيين العرفي - والذي هو ليس بقطعيّ بالمعنى الفلسفي - مع التعيين الشرعي؟! وكيف استنتقنا من هذه الآيات أعلاه أنّ مرجعية العرف مقدّمة على مرجعية النصّ في تعيين المصاديق عند التعارض، حتى نقوم بتخصيص الإطلاقات والعمومات؟ بمعنى أنّه كيف نفهم من هذه الآيات إثبات مرجعية الفهم العقلائي للعدالة ومصاديقها حتى في مورد معارضة النصوص؟! هل يفهم ذلك من هذه الآيات المستدلّ بها؟! وكيف؟

وبتعبير آخر: إنّ مساحة قاعدة العدالة تنبسط على دائرتين كبيرتين:

الدائرة الأولى: وهي دائرة مرجعية العرف في العدالة ومصاديقها حيث لا نصّ. وهذا هو مسلك فقهاء أهل السنّة في مثل نظرية المصالح المرسلة.

الدائرة الثانية: وهي دائرة مرجعية العرف والعقلاء في العدالة ومصاديقها حيث يوجد نصّ، يدلّ - ولو بإطلاقه - على الموقف.

الفصل الثاني: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني.....١٤٧

وإذا كانت هذه النصوص القرآنية والحديثية تساعد على الدائرة الأولى، كما رجحناه، فإن مركز التنازع الأكبر هنا هو في الدائرة الثانية، وتقديم الفهم العرفي والعقلاني للعدالة على معطيات النصوص، بما يشبه تقديم المصلحة على النص.

ونحن بالملاحظة المتقدمة وافقنا عملياً على جريان العدالة في غير المنصوص، دون نسبة ناتج التخصيص العقلاني إلى الله، وفق ما شرحناه مفصلاً في كتابنا «شمول الشريعة»، فلا نعيد، إنما الكلام الآن في دائرة المنصوص.

ويمكن صياغة الإشكالية بطريقة أخرى: كيف يتسنى لنا موضوعياً الوصول إلى قناعة بعدم عدالة شيء ورد النص في طلبه؟ ولماذا نجعل النص هنا ذا خاصرة رخوة دون العكس؟ وفي سياق الجواب عن هذه الإشكالية، قد تُذكر محاولات:

المحاولة الأولى: ما يمكن أن يفهم من البنية التحتية لما طرحه أمثال العلامة شمس الدين وغيره من الحديث عن أن نصوص العدل لا تقبل التخصيص، ومن ثم فالعرف يقدم على النص هنا، لعدم قدرة النص على تخصيص مبدأ العدالة.

لكن هذا الكلام غير دقيق أبداً؛ لأن تخصيص قاعدة العدل يكون بالترخيص في أمر ظالم، بينما المعركة التي نحن بصددتها الآن ليست كذلك، فالأمر الظالم الواقعي لا نُحرز الترخيص به. وترجيح مدلولات النصوص الكاشفة عن العدالة الواقعية بمقتضى شمولية العدل الثبوتي في الشريعة، على معطيات العقل والعقلاء، ليس تخصيصاً لدليل العدل، بل هو ترجيحٌ لدليل على آخر في الكشف عن مصداق العدل في هذا المورد أو ذاك، فلا علاقة هنا بين النصوص المورديّة وإطلاقاتها وبين القاعدة وأدلتها من حيث السعة والضيق أو من حيث التقييد والتخصيص، بل العلاقة بين دليل النص ودليل العرف في أيّ منها هو المرجع في تعيين العدل المصدقي في هذا المورد أو ذاك عند التعارض؟

وعليه، فلا أحد يدعي هنا تخصيص أدلة العدل والإحسان، بل المدعى أن النص الخاص كاشف عن العدل في مورده، وجعل المراد من كلمة العدل مفهوماً ومصداقاً معاً هو العدل العرفي، هو محل تنازعنا، فكيف يفرض دليلاً هنا؟ بل الصحيح أن المراد بالعدل هنا هو العدل الواقعي، غاية الأمر أن النصوص لما خاطبت به العرف والعقلاء، كشفت عن أن فهمكم لبعض مصاديق العدل هو من العدل الواقعي، وهذا كافٍ في رفع لغوية الخطاب بالأمر بالعدل

في النصوص المذكورة، فليس في هذه النصوص إطلاق، وليس فيها حصراً لمعنى العدل بالعدل العرفي دون الواقعي، بل إطلاق كلمة العدل دون تقييد يفهم منه العدل في واقعه كأبي عنوانٍ آخر مأخوذ في النصوص.

المحاولة الثانية: إن تصوير القضية بالثقة بعدم عدالة شيء ورد النص فيه هو تصوير مغلوط؛ لأن المفروض أننا نشكك في ورود النص، بمعنى أننا نشكك في الصدور أو في الإطلاق الزمكاني، فلا موضوع لحصول قناعة بعد ورود النص، بل ندعي بأنه لا قناعة بورود النص ولا ثقة بإطلاقه، نتيجة فهمنا العرفي للعدالة.

وبتعبير آخر: إن المرجع هو العرف والعقلاء؛ لأن النصوص جميعاً مقيدة في إطلاقاتها بعدم معارضة تطبيق العرف والعقلاء لمفهوم العدالة، فتولد النصوص ضيقة، لا أتها تولد مطلقةً ونريد أن نواجهها بدليل العرف، فالنصوص محمولة على الفهم العرفي المصدقي للعدالة، وبهذا تكون مدلولات النصوص محكومة لفهم العرف للقضية.

والجواب: إن دعوى كون النصوص مقيدة دوماً بعدم معارضتها للعدل العرفي والعقلاني تحتاج لدليل؛ فإن المجموعات القرآنية المتقدمة لا تفيد مزيد من إثبات العدل وحجية الفهم العقلاني فيما لا نص فيه، وهذا كافٍ في إشباع حثيثتها، ولا يفهم منها ما هو مزيد من ذلك، إلا بقيام دليل خاص يُثبت أن العدل العرفي مقدّم على الدلالات النصية البدوية، وهذا لا نفهمه من المجموعات القرآنية المتقدمة، بل هو تكلف في فهمها.

وبتعبير آخر: لا يوجد دليل على تقييد شامل من هذا النوع، وكل ما نملكه من دليل هو تقييد جميع الأحكام ثبوتاً بالعدالة الواقعية، وأما إثباتاً فإن تعيين العدل الواقعي يكون موكولاً إلى العرف فيما لا نص فيه، وإلى النص فيما فيه نص، وهذه الصورة لا يوجد في المجموعات القرآنية نافٍ لها حتى نستدلّ به على المدعى.

المحاولة الثالثة: إننا في مورد مجيء الدليل الخاص نقف أمام احتمالين: ترجيح الدليل الخاص على الفهم العرفي للعدالة، والعكس، وحيث لا يتسنى لنا إثبات أحد الطرفين، كان اللازم هو التساقط؛ لأنه كما لا دليل على ترجيح العرف على النصوص، لا دليل كذلك على ترجيح النصوص على العرف، فتكون النتيجة هي التساقط، ومن ثم سقوط أدلة النصوص في المورد الذي يرى فيه العرف أنه ظلمٌ وخلاف العدل، وهذا هو مراد القائلين بأصل العدالة.

والجواب: إنه يمكننا الاستناد إلى إحدى دعويين أو كليهما:

١ - حكومة دليل حجية الكتاب والسنة على الفهم العقلاني والعرفي للقيم والمعايير السلوكية في مجال التطبيق، وأن هذا هو المرتكز في أذهان المتشرعة الذين كانوا يخضعون للنص ولو لم يكونوا مقتنعين به.

٢ - الاستناد لنصوص المنع عن فهم الدين بالعقل، وأن دين الله لا يصاب بالعقول. بهاتين الدعويين يمكن القول بأن النص الديني لا يقبل بتحكيم العقل عليه، بل العكس هو الصحيح.

والصحيح هو ذلك، أعني بالخصوص الدعوى الأولى، وذلك أن غاية ما يفهم من هذه النصوص القرآنية أمران:

أ - قيام الشريعة على العدالة الواقعية وأمرها بها.

ب - إطلاق هذه النصوص العنان للفهم العقلي والعقلاني والعرفي لتطبيق هذه العناوين على مواردها الخارجية (العدل - القسط - نفي الظلم).

وعليه، فليس موضوع النصوص هو العدل العرفي والعقلاني، بل موضوعها العدل الواقعي، غايته أن العرف والعقلاء مُنحًا الكاشفية عن العدل الواقعي، وإلا فلا قيمة للعدل العرفي والعقلاني ما لم يتسم بسمة أنه هو العدل الواقعي، ولو في ظرفه الزمكاني.

وهنا يمكن القول بأن النصوص الدينية مقدّمة على الفهم العرفي المصدقي؛ لأن غاية ما في القضية أن النصوص القرآنية أحالت العدل والظلم لفهم العرف والعقلاء، لكنّها قيّدت في مواضع، وهذا التقييد ليس تقييداً للعدل الثبوتي حتى يقال باستحالته، بل هو تقييد للعدل الإثباتي، وهو ممكن، تماماً كحالات الردع عن بعض الأعراف وبعض القناعات العقلانية، وهذا الردع يصلح بنفسه كاشفاً عن خطأ العرف في كشفه عن العدل الواقعي؛ لأن حجية العدل العرفي ليست بنحو الموضوعية، بل هي بنحو الطريقية للعدل الواقعي، وبهذا نكتشف أن النص في ذاته مقدّم على العدل العرفي والعقلاني، ولا داعي للشك في إطلاقه، ما لم نرجع العقلاني إلى العقلي كما قلنا سابقاً.

أما العدل العقلي، فسوف يأتي الحديث عنه عند التعليق على الدليل الثاني القادم.

وبهذا يظهر أيضاً أنّ حديث الشيخ يوسف الصانعي عن أنه إنّما يقوم بعرض الحديث على

القرآن من خلال عرضه النصوص الحديثية على مجموعات العدل ونفي الظلم الواردة في الكتاب العزيز، غير دقيق؛ لأنّ النصّ الحديثي لا يُعلم مناقضته للنصّ القرآني، بمجرد أنّ العرف أو العقلاء فهموا منه الظلم، وقد صار هذا واضحاً.

وأما القول بأنّ نصوص الأمر بالعدل لها حكومة على سائر الأحكام الأولية، تماماً مثل نصوص نفي الضرر ونفي الحرج، فكلّما شخصنا أمراً أنّه ظلم كان ذلك حاكماً على النصوص المشرّعة لأحكامها حالة ظلم في بعض الموارد، فنخرجها عن إطلاق أدلتها الخاصة، تماماً كما نخرج الوضوء الضروري عن إطلاق أدلّة وجوب الوضوء، فهذا الكلام صحيح لو حصل لنا قطع أو يقين أو ظنّ معتبر بأنّ السلوك الفلاني عدلٌ واقعاً أو ظلم، ما دام موضوع نصوص الأمر بالعدل هو العدل الواقعي كما قلنا، وأمّا ما هو غير ذلك فلا يصحّ؛ فليس فهم العرف له حكومة على بيانات النصوص، بل واقع العدل الثابت بدليل معتبر له هذه الحكومة، لأنّ العدل المأخوذ في النصوص هو واقعه لا العدل العرفي، وعليه ففي مورد تعارض التشخيص العرفي - وليس التشخيص العقلي - مع تشخيص النصوص الخاصة، لا تقول نصوص الأمر بالعدل أنّ فهم العرف حاكم وإنّما هي منصرفة عن ذلك؛ بل تقول بأنّ واقع العدل والظلم حاكمان على إطلاقات جميع النصوص الأولية، فلا توجد نسبة حكومة بين مرجعية العرف ومرجعية النصوص الخاصة، بل بينهما تعارض، فلو لم تقدّم دليل حجّية النصّ؛ لعدم إحراز إطلاق في نصوص الأمر بالعدل ودلالة الاقتضاء فيها يعطي العرف حجّية الفهم في حال مناقضته للنصوص، فلا يمكن تقديم دليل مرجعية العرف.

وبهذا نستنتج أنّ النصوص القرآنية والحديثية بمجموعاتها السابقة، تفيد قيام الدين على العدل الواقعي، وحجّية الفهم العرفي والعقلاني لهذا العدل في دائرة ما لا نصّ فيه - صادراً أم واصلاً - دون ما فيه نصّ واصل.

وأما ما طرحه بعض الفقهاء المعاصرين، من أنّ نصوص العدل ليست سوى لبيان الإطار التشريعي الدستوري العام، لا في مقام إلقاء قاعدة للعمل^(١)، فهو غير واضح عندي، نتيجة ما تقدّم.

(١) انظر: أحمد المددي، جايفاه قرآن در فقاهت، مجلّة كاوشى نو در فقه اسلامي، العدد ٦٢: ٤٨ - ٥٢.

٢. مرجعية العقل في تشييد قاعدة العدالة

المستند الآخر المهم هنا هو العقل؛ فالعقل واضح في حكمه بضرورة احتكام جميع القوانين إلى مبدأ العدل، وحيث إننا نؤمن بالمستقلات العقلية وقدرة العقل على فهم العدل والظلم، سواء بنحو العلية أو الاقتضاء، وحكم العقل لا يقبل التخصيص، فهذا يعني أنه كلما حكم العقل بالعدل أو الظلم، قَدَمَ على ظاهر الدليل الشرعي، فضلاً عما لو سكت النص الديني عن حكم في مورد حكم فيه العقل بالظلم أو القبح، وبهذا يتم الاستناد إلى أصل العدالة حتى في مواجهة النصّ الشرعي.

ولا أريد هنا أن أخوض بالتفصيل في مسألة حجّية العقل ودوره في الاستنباط، فهذا بحث طويل لا يتناسب مع مجال دراستنا هنا، لكنّ ما أريد الإشارة إليه سريعاً أمران:

الأمر الأول: وهو الشقّ الفلسفي

إنّ لبّ المعركة هنا يكمن في التمييز بين العقل الوظيفي والعقل الكشفي، وذلك أنّ:

أ - العقل الكشفي، هو العقل الذي يلعب دور الأداة التي يُراد من خلالها اكتشاف واقع ما سواء كان هذا الواقع واقعاً أخلاقياً أم خارجياً مادياً أم عينياً. وهذا النوع من العقل لا قيمة له سوى بمدى قدرته على كشف الواقع لنا.

ب - العقل الوظيفي، ونعني به أنّ العقل، سواء كان يكشف بدقة الواقع أم لا، هو أداة نوظفها لإدارة أمورنا، وليس لنا من سبيل غيرها بعد حاجتنا لأداة - ولو يغلب فيها النجاح أو أكثر - نتمكّن من خلالها من تيسير أمورنا بطريقة معقولة تبدو فيها معذورين أخلاقياً وفقاً للإمكانات المتاحة.

وكلا هذين النوعين من العقل يمكن أن يجري في مجال النظر والعمل معاً، فلا تظنّ أن العقل الوظيفي هو العقل العملي، والعقل الكشفي هو العقل النظري، فهذا ما لا نقصده هنا إطلاقاً، وإن كان هناك كلام في هذا الأمر بين بعض المدارس الفلسفية، خاصة الغربية منها.

بناءً عليه، ليس هناك من شكّ في أنّ العقل هو أداة وظيفية حيث لا يتوفّر غيرها، لإدارة أمورنا مهما شكّنا في إمكانات إيصالنا لليقين والواقع، فهو بالنسبة إلينا وظيفة، أمّا مديات قدرته على كشف الواقع فهذا أمر غير مضمون هنا؛ وأعني بذلك أنّه في بعض مجالات تنزيل الكليات الأخلاقية على الوقائع الجزئية، يغدو من الصعب على العقل أن يبتّ، فقد يكون

حرمان فئة في المجتمع من حق ما مشعراً لنا بالظلم، لكنّ هذا الحرمان ضرورة لاستمرارية المجتمع بما فيه تلك الفئة.

والسبب في هذا العجز العقلي في تقديري هو أنّ الطبيعة والتاريخ والحياة ليست متناسقة تماماً كما نتصوّرها، بل هي عالم المزاومات والضرورات، فمثلاً عدم تعدد الزوجات قد يقول شخص بأنّه يفضي إلى ارتفاع العنوسة في المجتمع، الأمر الذي يفضي إلى مأس لا حدود لها حتى على النسوة اللواتي يقلن بأنّ التعدد ظلمٌ لهنّ، وكذلك عدم منح المرأة حقّ العمل في بعض الوظائف الذكورية، يرى بعضهم أنّنا لو سمحنا لها بذلك فسوف يتقلص عندها هرمون الأنوثة، وسوف يترك ذلك تأثيراً بيولوجياً مهولاً على الأجيال اللاحقة، بل حتى على السعادة الجنسية داخل الأسر؛ لأنّ نوع الأعمال يترك تأثيراً في البنية والعكس صحيح^(١).

فإذا كان الواقع بسبب المزاومات المادية وقلة الإمكانيات يفرض تضحية في مكان لصالح مكان آخر، وكانت هذه التضحيات موزعة، عنى ذلك أنّ العقل سوف يغدو من الصعب عليه البتّ في قضية أخلاقية (جزئية) دون البتّ في وعي شامل للوجود والجسد والروح والتاريخ وتعييدات الاجتماع الإنساني، وهذا بخلاف القضايا الرياضية والفلسفية وأمثالها فإنّ حجم الاحتمالات فيها أقلّ بكثير.

وبهذا يبدو أنّ علينا التواضع تجاه الحديث عن قدرة العقل موضوعياً على التوصيف في صغريات الأفعال ذات التواضع المعقد في قضايا المجتمع، لكنّ هذا لا يعني نفي مرجعية العقل حيث لا مرجعية أخرى؛ لأنّ هذا العقل هنا سيكون عقلاً وظيفياً لا كشافياً.

الأمر الثاني: وهو الشقّ الأصولي

لو قدرنا أنّ شخصاً، نتيجة معرفته الموضوعية، حصل له قطع بأنّ حكماً ما هو ظلم، ويراه ورد في النصوص، فمن الطبيعي هنا أنّه يحقّ له مواجهة النصّ، بمعنى التشكيك في صدوره أو

(١) واللطف أنّ الشيخ الصانعي نفسه يقبل بأنّ عدالة حكم يلاحظ فيها الأعم الأغلب، لا كلّ فرد فرد على حدة، فالعبرة بالحالة العامة (انظر: قاعده عدالت در فقه امامية: ٢٥٧/ نصّ الحوار مع الصانعي)، وهذا يلزم منه أن يكون تشخيص العدل ملاحظاً فيه الحالة العامة لا الحالة المورديّة، والعمومية والمورديّة مقولات نسبية، كما هو واضح؛ إذ قد يصبح حال مجتمعنا كلّ حالة مورديّة بملاحظة الأجيال اللاحقة.

في دلالاته أو سعة دلالاته (إطلاقه وعمومه)، وكذلك إذا بلغ حدّ الظنّ المعتدّ به. والسبب في ذلك أنّه في حالة القطع بالظلم يتشكّل لديه برهان استحالة صدور أو إرادة هذا النصّ بالإرادة الجدّيّة، بعد ضمّ كبرى استحالة التشريع الظالم على الله سبحانه، وأمّا في حالة الظنّ المعتدّ به، فإنّه يوجب سلب الظنّ عن صدور الحديث أو عن دلالاته أو عن الظهور الإطلاقي للآية أو الرواية، وفقاً للنظريّة الصحيحة القائلة بأنّ حجّيّة الظنّ الصدوري والدلالي مشروطة ببقاء الصدور أو الدلالة مظنونين، وإلا فإذا سقطا عن رتبة الظنّ فلا تشملها أدلّة الحجّيّة، وأمّا ما سوى ذلك، فلا قيمة في مواجهة النصوص لا لعقلٍ ولا لحكم عرفٍ ولا عقلاء.

وبهذا يكون موقفنا الفلسفي لصالح خصوم نظريّة العدالة، أمّا موقفنا الأصوليّ فيكون لصالحهم، على تقدير تحقّق الصغرى، فلاحظ جيّداً.

معضلة التهاافت في تفسير العقل

يُبدى الشيخ الصانعي في بعض كلماته توضيحاً بالغ الأهميّة، يرى فيه أنّه لا يقصد من العقل ذلك العقل المخارج للوحي المنفصل عنه، بل يعتبر أنّ الفقه الشيعي قائم على أساس الإدراك المجاور للوحي، ويؤكّد على أنّ المراد من العقل هو الإدراك والفهم الآخذين بعين الاعتبار الأحكام والنصوص والمسلمات الدينيّة.

ويطرح الصانعي مثلاً هنا وهو إبطال السيّد الخميني الحيل الربويّة على أساس مفهوم اللغوويّة، إذ لو صحّت لصار تحريم الربا لاغياً عملاً، والحكم باللغوويّة حكمٌ عقلي ناشئ عن عمليّة وعي للشريعة، وكذلك الحال في عدم الاقتصاص من الرجل القاتل للمرأة، فإنّ العقل يقول بأنّ هذا الحكم مخالف لإنسانيّتهما ولتساويهما، فالعقل عند الصانعي - كما يقول - ليس عقل علم الكلام، بل عقل الفهم في فضاء النصوص^(١).

ويمكنني التعليق هنا بأمور:

أولاً: إنّ هذا الكلام لا ينسجم مع كلامه الآخر في الحديث عن عدم إمكان التخصيص في

(١) انظر: قاعده عدالت در فقه اماميّة: ٢٧١ - ٢٧٣ (نصّ الحوار مع الشيخ الصانعي).

أحكام العقل، بما يوحي وكأنه ناظر لحكم العقل في القضية.
ولعله يتحدث عن أمرين في عرض بعضها بعضاً.

ثانياً: إذا كان المراد من العقل هنا هو القوة المدركة في فضاء النصوص، فهذا يعني أن الشيخ الصانعي لم يقيم سوى باختيار نظرية مقاصد الشريعة عينها التي طرحها أبو إسحاق الشاطبي (٧٩٠هـ) ومن بعده، لكن السؤال الموجه لصياغة الشيخ الصانعي للقضية: كيف يجتمع كلام الصانعي هنا مع قوله بأن المدرك للعدل في نصوص الأمر بالعدل أو المأمور به فيها هو العرف أو العدل العرفي؟ وذلك أن إحالة مصاديق العدل على العدل العرفي ليس سوى تحرير العرف من مرجعية النص؛ لأن المفروض أن عمومات الأمر بالعدل ونفي الظلم تعلن إحالة العدل والظلم على العرف، فكيف يكون العرف محكوماً في وعي العدل والظلم لفضاء النصوص؟ أليس في هذا نوعٌ من التهافت؟! فإن جعل الفهم العقلي محكوماً لفضاء النصوص يقف على النقيض من جعل النصوص مفهومةً في ضوء فهم العرف للعدل!

ثالثاً: إذا قصد الصانعي أن مرجعية العرف في مصاديق العدل تصبح بنفسها جزءاً من منظومة النصوص، وبهذا يرفع عن نفسه إشكاليات التهافت، فإن هذا معناه أنه لم يعد يوجد معنى لفكرة خضوع العرف لفضاء النصوص، بل غايته أن مرجعية العرف تكونت بركة النصوص القرآنية العامة.

رابعاً: إن المثال المذكور هنا عن السيد الخميني غير متناسب مع موضوع بحثنا، فليس هناك من أحد يشك في أن العقل النظري يمكن إعماله في مجال الاجتهاد، إنما الكلام في دائرة الأحكام الأخلاقية والعقل العملي، والإمام الخميني أراد أن يفهم بعض الروايات في سياق معقولة الصدور، لا في سياق الحسن والقبح والعدل والظلم. علماً أن أحداً لا ينكر إجراء النقد المتني للنصوص أو إطلاقاتها على أساس معيار العدل والظلم في حالات مورديّة تحتاج لدليلها الخاص، إنما كل الكلام في جعل ذلك قاعدةً بحيث نرجع للعرف في تشخيص حالات العدل والظلم، وبعد ذلك نتصرف مع النصوص.

الشيخ الصانعي ومرجعية العقل والعرف في تعيين العدل

يذهب الشيخ يوسف الصانعي في بعض كلماته إلى أنه لو قضى العرف بكون فعلٍ ما ظالماً

فيما قضى العقل بدقته المعهودة أنه ليس بظالم أو العكس، قدّم موقف العرف على موقف العقل. والمستند عنده في ذلك أن لسان الأدلة والأحكام هو لسان عرفي، ومن القواعد المسلّمة في الاجتهاد تقديم الفهم العرفي على الدقّة العقلية، وعلى هذا الأساس لم يكن لون الدم الذي هو جزيئات من الدم بالدقّة العقلية، مصداقاً من مصاديق الدم عرفاً، وحيث كان المتّبع هو العرف لم يحكموا بأنّ الأثر محكوم بالنجاسة^(١). وفي موضع آخر يرى أنّ من يشخص العرف هو الفقيه وليس عامة الناس وبقّاليهم^(٢).

وهذا الكلام يمكن أن يرجع بالتحليل إلى أحد أمرين:

١ - أن يكون المأمور به والمكلّف به في نصوص الأمر بالعدل وترك الظلم ليس العدل الواقعي بل العدل العرفي، ومن الواضح هنا أنّه لا معنى لتقديم حكم العقل عنده ما دام المأمور به لا علاقة له بحكم العقل.

٢ - أن يكون المأمور به هو العدل الواقعي، لكنّ الشريعة بُنيت على النظر العرفي، ولهذا لا عبرة بالنظر العقلي هنا في الكشف عن العدل الواقعي.

أما التقدير الأوّل، فقد سبق أن ناقشناه في أصله، وأنّه لا دليل على كون المراد من العدل هو العدل المقيّد بشيء، بل إطلاق الصفة يراد به واقعها، فأخرجها عن معطياتها الواقعية يحتاج إلى دليل، ما لم تكن قائلين فلسفياً بأنّه لا يوجد عدل واقعي لأنّ العدل سمة توافقية. وبحثنا خارج أساساً عن هذا المفروض.

وأما مثال الدم وغيره فغير صحيح؛ فالدم الواقعي هو النجس، نعم قد ندرك أنّ المقدار المتبقي هذا معفو عنه مثلاً، فبمناسبات الحكم والموضوع ومن القرائن نعرف أنّ الدم إذا بلغ حداً بسيطاً جداً بحيث بدا كالأثر فلا يلحقه حكم الدم ويعفى عنه، بل ربما أمكن القول بأنّ هذا العفو كان منهم ظناً أنّ الدم قد زال، فلو اكتشفنا بقاءه - وأخبرنا العرف بذلك وأدرك الواقع بنفسه - لم نلتزم بهذا الحكم.

بل لا بدّ لي هنا أن أضيء على تفرقة مهمّة بين مرجعية العرف في معرفة العدل والظلم، وبين ثبات العدل والظلم من حيث المصداق والمنطبق، فإنّ العناوين التي تحال إلى العرف في الشريعة

(١) انظر: قاعده عدالت در فقه امامية: ٢٥٣ - ٢٥٤ (نصّ الحوار مع الشيخ الصانعي).

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٢٩٦ (نصّ الحوار مع الشيخ الصانعي).

ويمكن أن تخضع لتغيير؛ لا يعني ذلك أن المراد منها عنوانها العرفي، بل المراد منها عنوانها الواقعي، غير أن العنوان الواقعي بنفسه يتغير حقيقةً بموجب تغيرات العرف، وهذا لا يجعل الموضوع في الحكم هو العنوان العرفي، بل هو العنوان الواقعي، غاية الأمر أنه يتحول واقعاً بتحوّلات العرف لا باعتبار العرف، فمثلاً لو قلنا بأن الغناء المحرّم هو الغناء المتناسب مع ألحان أهل الفسوق، وأحلنا التشخيص للعرف، فهذا لا يعني أن المحرّم هو الغناء العرفي، بل هو غناء واقعي، أي واقع اللحن المتناسب مع مجالس الفسوق، غاية الأمر أن اللحن المتناسب مع مجالس الفسوق يختلف باختلاف العرف، فقد يكون لحنٌ ما في زمان ما ممّا يتناسب مع تلك المجالس فيما هو بعينه في زمانٍ آخر لا يتناسب واقعاً معها تبعاً لتغيير العرف لألحان مجالس الفسوق نفسها.

ومن ثمّ ففي موضع بحثنا يكون الواجب هو العدل الواقعي، غاية الأمر أن هذا العدل يمكن أن يتحول ويتغير بتبع تغير وتموضع الأمور في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فمنع المرأة من تويّ السلطة في زمانٍ ما كان عدلاً؛ لأنّ الظروف الموضوعية كانت تسمح بذلك، بينما هو في زمانٍ آخر يعدّ ظلماً لتغيّر الظروف، وهذا لا يعني أن العدل هو العدل العرفي، بل العدل الواقعي، لكنّ تحولات الحياة تُغيّر مصداق العدل الواقعي، وهذا مما يمكن قبوله.

وبهذا نجتمع بين فكرة التحول والزمكانية في بعض العناوين المأخوذة في النصوص الشرعية ولو من حيث المبدأ، وفكرة أنّ المأمور به أو المنهي عنه هو الأمر الواقعي لا الأمر المعترف عند العرف. والعدل والظلم في النصوص من هذا النوع.

وأما التقدير الثاني، فهو الأقرب لما قلناه سابقاً من أنّ ظاهر الأمر بشيء واقعي بدلالة الاقتضاء إحالة فهمه للمكلفين ما لم يرد من الشريعة ما يفيد تعييناً للعدل الواقعي في هذا المورد أو ذلك.

لكنّ كلام الشيخ الصانعي يعاني من تهافت، فكيف يعقل أن يكون المرجع هو حكم العرف دون العقل، ويلزم من ذلك في بعض الحالات الإفتاء بما هو خلاف العدالة واقعاً، فلو حكم العقل الدقي بأنّ الفعل الفلاني ظالم ومفسد، وحكم بذلك الخبراء والباحثون بدراساتهم الدقيقة، لكنّ العرف العام يرى هذا الفعل عادلاً تماماً، فإنّ بناء الأحكام على العدل العرفي

سيكون ناتجاً أن الشريعة تأمرنا بما هو ظلم عقلاً، والمفروض عند الشيخ الصانعي نفسه أن حكم العقل لا يقبل التخصيص ولا تحكم الشريعة بخلافه. بل هذا الإشكال يسري حتى على التفسير الأوّل الذي يجعل المكلف به عين العدل العرفي.

وربما يمكن للصانعي الفرار من هذا الإشكال بادّعاء أنني ألتزم بالأخذ بمعياريّة الفهم العرفي في غير مورد التناقض، فإذا حكم العرف بشيء ولم يحكم العقل بذلك الذي حكم به العرف، لا أنّه حكم بنقيضه، أخذنا بالفهم العرفي، ولسنا بحاجة لانتظار العقل لكي يبتّ، وهذا الكلام صحيح تماماً لا غبار عليه، ولازمه أن العدل الواقعي لو انكشف لنا بدلالة العقل، وتبيّن أن حكم العرف ظالم لزم ترك حكم العرف، وهذا ينسجم مع التقدير الثاني دون التقدير الأوّل الذي ادّعى فيه الصانعي أن المكلف به هو العدل العرفي لا العدل الواقعي، ولو قبل الشيخ الصانعي بهذه النتيجة لزمه في مورد ورود النصّ على خلاف حكم العرف أن يتوقّف في حكم العرف؛ لأنّ المفروض أن حكم العرف صار حكماً طريقيّاً وليس موضوعيّاً، وبمجيء النصّ يتعارض سبيل العرف مع سبيل النصّ، وقد تحدّثنا عن هذه النقطة سابقاً، فلا نعيد.

وبهذا يتبيّن أن طريقة مقارنة الشيخ الصانعي هنا غير دقيقة.

قاعدة العدالة والتفصيل بين النصوص القطعية والظنيّة

يبدو الشيخ الصانعي واضحاً في وضعه حدّاً لنظريّته في قاعدة العدالة عندما تواجه هذه القاعدة نصوصاً متواترة صريحة الدلالة، وعلى هذا الأساس فهو يرفض التخلّي عن الحكم بكون الذكر يرث مثل حظّ الأنثيين؛ لأنّه يعتبر أن هذا الحكم قطعيّ الصدور والدلالة معاً، من هنا فهو يرفض موقف العرف لو كان مختلفاً عن هذا الموقف كما تراه الحركة النسويّة العالميّة اليوم^(١).

وهنا يلزمنا تحليل موقف سماحته؛ وذلك أنّه لو كان المنطلق في مرجعيّة قاعدة العدالة هو حكم العقل العملي، فمن الواضح هنا أنّه لا معنى لتقديم حكم النصّ على حكم العقل ما دام قطعياً معاً، بل الأنسب، إن لم يقدّم حكم العقل، أن يتساقطاً، لا أن يتمّ ترجيح النصّ على

(١) انظر: المصدر نفسه: ٢٨٠ - ٢٨٢ (نصّ الحوار مع الشيخ الصانعي).

العقل.

ويبدو منه هنا أنه لا يعتمد على مرجعية حكم العقل في تأصيل قاعدة العدالة، بل على مرجعية العرف من خلال عمومات الكتاب والسنة في الأمر بالعدل والنهي عن الظلم، وهنا يمكن تخريج كلامه بأكثر من شكل:

١ - أن نعتبر أن المكلف به في النصوص القرآنية العامة هو العدل الواقعي، والعرف كاشفٌ حجة عنه في المفهوم والمصدق، وهذه الكاشفية ليست يقينية، بل هي ظنية ومعتبرة في الوقت عينه، إذ لو كانت يقينية لما كان وجه لتقديم النص المتواتر عليها، وهنا إذا عارضت هذه الكاشفية دليلاً قطعياً فمن الواضح أنها تتلاشى عادةً بمواجهة الأمر القطعي، فتسقط عن الحجية.

ولكن الشيخ الصانعي لو قبل بهذا التخريج لزمه في مورد معارضة تشخيص العرف للعدل والظلم مع وجود النصوص الأحادية المعتبرة أن يقول بالتساقط؛ لأن المفروض أنها حجتان كاشفتان ظنيتان، ولا موجب لترجيح حجية الكشف العرفي على حجية الكشف النصي المعتبر. ودعوى الطرح بمعارضة القرآن قد تقدم الجواب عنها، وأن المعارضة هنا بين الحجيتين الكاشفتين عن المكلف به، وهو العدل الواقعي، لا بين النص القرآني والخبر الأحادي، علماً أن المسألة لا تنحصر بمعارضة خبر أحادي، بل قد تقع بين ظهور قرآني ظني وبين حكم العرف بالظلم في مورد ما.

والغريب أن الشيخ الصانعي يصرح في بعض المواضع بأن العرف قد يخطأ وعلينا تفهيمه، وذلك إذا عارض النص القطعي الصريح^(١)، فإذا كان الأمر كذلك، فلماذا لا تكون معارضته للنص الحجة المعتبر كاشفاً معتبراً عن خطئه؟!

لكن الصانعي من جهة ثانية، ومهما قيل له بأنه لنفرض أن العرف رأى شيئاً ظالماً وتراه أنت عادلاً، فإنه يعتبر أن هذا الفرض غير واقع! مع أن هذا الفرض هو الواقع في الخارج، فهو لا يعتبر نظام الإرث بين الرجل والمرأة ظالماً، بل يراه عين العدل، مع أن هذا النظام يعتبر في أعراف عديدة ظالماً قطعاً، وهكذا الحال في بعض أشكال القصاص، بل في نفس القصاص في بعض الأعراف والثقافات اليوم، بل اليوم يوجد كلام واضح في جملة من الحدود على أنها ظلم

(١) انظر: المصدر نفسه: ٢٨٤-٢٨٦ (نص الحوار مع الشيخ الصانعي).

بها فيها الموقف - فضلاً عن الحدّ - من اللواط والمساحقة والزنا.

والمثير أكثر أنه في مواضع يرى إمكان تخطئة العرف فيما فهم، لكنّه في مواضع أخرى يعتبر أنّ القضية ليست تخطئة، وإنّما هي عدم وضوح صورة القضية للعرف أحياناً فيتصوّر لها ظلماً، فيما هي عدل وبالعكس، فدورنا إرشاد العرف لا تخطئته^(١).

ولم أفهم الفرق بين توضيح صورة القضية للعرف وبين التخطئة، فهل الخطأ يكون من غير وضوح صورة القضية عند العرف، فنحن لا نتكلّم في خطأ العرف في تنزيل القيم الأخلاقيّة عندما تكون الصورة واضحة عنده، بل نتكلّم - وهذا هو الأهمّ - في أنّ العرف لا تنكشف له الصورة الواقعيّة دوماً، ولهذا فهو يخطأ في تنزيل الكليّ على الجزئيّ، فأيّ فرق بين الإرشاد والتخطئة؟!

٢ - أن نعتبر أنّ المكلف به في النصوص القرآنيّة، هو العدل العرفي، فهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن ندّعي تلازم العدل العرفي والعدل الواقعي واقعاً ودائماً، وهنا يجري الكلام الذي تقدّم قبل قليل هنا بعينه، عندما تكلمنا عن التعارض بين قطعيّين، فلا نعيد، علماً أنّ إثبات دعوى التطابق بين العدل العرفي والعدل الواقعي في غاية الصعوبة، إن لم نقل بأنّ الثابت عدمها.

الحالة الثانية: أن لا ندّعي التلازم، والصانعي لا يرى التلازم حتّى، وعليه يقدّم الدليل القطعي على مرجعيّة العرف؛ لأنّ مرجعيّة العرف غير آبية عن التخصيص، ولا العمومات القرآنية آبية عنه، فنقول: إنّ القرآن يأمرنا بالعدل العرفي، والنصّ القطعي يخرج من تحت هذا الأمر حالة يصنّفها العرف ظلماً، فنكتشف بإخراج النصّ القطعي الصريح لها أنّها ليست بظلم حقيقة، وإنّما كانت ظلماً عرفاً، والدليل الأمر بالأخذ بالعدل العرفي يمكن تخصيصه.

ولو صحّ هذا التخريج وقبّل به الشيخ الصانعي، يلزمه أن يقبل بتخصيص الأخبار الأحادية وسائر الأدلّة الظنيّة هنا لمرجعيّة العدل العرفي بالطريقة نفسها، مع أنّه لم يقبل بذلك! لأنّه إذا كان يمكن للشريعة أن تكشف لنا خطأ العرف في فهمه، فإنّ دليل حجّية الظنون الخاصّة تجعل هذا الظنّ بمثابة العلم في الأثر، ما لم نقل بأنّ النسبة بين دليل حجّية الفهم العرفي

(١) انظر: المصدر نفسه: ٢٨٤، ٢٩٩ - ٣٠٠ (نصّ الحوار مع الشيخ الصانعي).

ودليل حجية الظنّ الخاصّ هي العموم والخصوص من وجه، فيرجع للتساقط، لا لتقديم أيّ منهما على الآخر ما لم نوافق على المعالجة التي قلنا سابقاً في التقديم، فراجع.

بل عندي ملاحظة عامّة، وهي كيف يتسنّى للشيخ الصانعي الحديث عن دليل قطعي من جميع الجهات، والغالبية الساحقة من الأدلّة قطعيّة السند والدلالة لها ظهور في الإطلاق الأزماني على المعايير السائدة عندهم، فترجع ظنيّة في فضائها الزمني لعصرنا، وعليه لا بدّ للشيخ أن يلتزم بإمكانية إسقاط الإطلاق الأزماني لكلّ النصوص القرآنيّة والحديثية عند معارضتها لفهم العرف للعدل ما لم تقم لها قرائن خاصة قطعيّة تفيد شمولها الزمني.

قاعدة العدالة وإشكالية الفوضى

ثمة إشكالية ربما تواجه قاعدة العدالة بالشكل الذي يطرحه أنصارها، وهي أنّ هذه القاعدة يلزم منها الفوضى، فكلّ شخص يحاول أن يفهم الأمور بطريقته، فيرى أنّ هذا عدل عرفاً فيما الآخر يرى أنّه ظلم، خاصّةً بتغيّر الأزمنة، وهكذا، الأمر الذي يلزم منه وقوع الفوضى في فهم الشريعة، بل برأي بعض الباحثين: يلزم منه علمنة الشريعة تماماً^(١).

هذه الإشكالية يمكن أن تناقش بالآتي:

أولاً: إنّ مجرد وقوع الاختلاف التطبيقي في مصاديق العدل والظلم بين الفقهاء والباحثين لا يعني أنّ هذه القاعدة باطلة؛ لأنّ صحّة القاعدة لا تأتي من كونها لا توقع اختلافاً أو لا تتحمّل الاختلاف.

ثانياً: وهو إشكال نقضي سجّله الشيخ الصانعي^(٢)، وهو أنّ الكثير من القواعد يكون هذا حاله، مثل قاعدة نفي الضرر ونفي الحرج وقواعد الضرورة والاضطرار، والكثير من المبرّرات الترخيبيّة في الشرع، حيث يقع نقاش طويل ليس فقط في مصاديقها، بل حتى في مفهومها ومساحتها وغير ذلك، فأين تكمن المشكلة إذاً؟!

بل إنّ حصول التغيّر في المصاديق والتحوّل هو أمرٌ يجري أيضاً في الكثير من الموارد، وقد

(١) انظر: جواد بورر وستايي، حكم عقل وإخلاق به ضرورت عدالت به عنوان قاعده فقهية، ضمن كتاب عقل شيعي وعقل نواعتزالي ٥: ٣٧٣.

(٢) انظر: قاعده عدالت در فقه امامية: ٢٦٨ - ٢٧١ (نصّ الحوار مع الشيخ الصانعي).

الفصل الثاني: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني..... ١٦١

أقروا فقهياً بأن العرف يلعب دوراً في تغيير الكثير من المصاديق كالغناء، والفائدة المقصودة في باب المعاملات، والنفقة الشرعية على الزوجة والعيال، وغير ذلك الكثير. وعليه فلا الاختلاف المفهومي والمصداقي بالذي يمكنه أن يضر بصحة هذه القاعدة، ولا التحول المصداقي فيها بنظر العرف يمكنه أن يشكّل مانعاً.

لكن الأمر الذي ينبغي التفكير فيه في هذه النظرية ليس هو الفوضى في رأيي، وإنما خضوع الشريعة للمتحوّل العرفي نفسه في مجال تنزيل القيم الأخلاقية، وذلك أن السائد في الفقه الإسلامي أن الأحكام الشرعية ثابتة بالإطلاق أو العموم الزماني والمكاني والظرفي والحالي، والمعروف بينهم أن الإطلاقات والعمومات ظواهر دلالية، وليست نصوصاً إلا في موارد محدودة، وهذا يعني أن الشريعة لن تقوم بتشكيل وعينا الأخلاقي والقيمي والسلوكي، بل وعينا الأخلاقي سوف يقوم بهذه العملية ليشكّل الشريعة وفقّه، وبهذا لن يستقرّ تشريع إسلامي ما دامت مجمل التشريعات ذات الصلة بمفهومي العدل والظلم خاضعة لمعايير العرف، وأن علينا تجميد دلالات النصوص دوماً عند مواجهتها بالقراءة البشرية للعدل والظلم.

والنتيجة التي يمكن الحصول عليها وفقاً لقراءة توقّعية علم - اجتماعية أن الشريعة لن تشكّل حياة الفرد والمجتمع، بل ستقوم بالخضوع لحياة الأفراد والمجتمعات وقناعاتهم؛ لأنّ تطوّر أو تحوّل وعينا المعرفي هو الذي سوف يجعل الشريعة تتحوّل تبعاً لنا بشكل كامل، وليس العكس، فأيّ دور سيكون للشريعة في مجال الاجتماع والسياسة والاقتصاد وغير ذلك بعد هذا؟!!

لا أريد أن أقول بأنّ هذه النتيجة باطلة، فلو دلّ عليها الدليل فلا مانع منها، بل أقول ذلك لأجل التنبّه للمسارات المستقبلية لقاعدة العدالة بهذا المعنى، لا غير.

منطق قاعدة العدل وتأصيل مرجعية العرف في الملاكات القانونية

أريد هنا أن أسير مع المنطق الذي استخدمه بعض المنظرين لقاعدة العدالة، لكي أطبّقه في مجال آخر، فنحن نملك نصوصاً قرآنية عامة أمرة بالخير أو حائثة عليه، مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (الحج: ٧٧)،

وقوله سبحانه: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تَقَدَّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة: ١١٠)، وقوله عز من قائل: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢١٥)، وقوله تبارك وتعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَعُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران: ٣٠)، وقوله سبحانه: ﴿يَوْمُنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ١١٤ - ١١٥)، وقوله سبحانه: ﴿إِنْ تُبْدُوا خَيْرًا أَوْ خُفُّوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوفًا قَدِيرًا﴾ (النساء: ١٤٩)، وقوله تعالى جده: ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ١٤٨)، وقوله سبحانه: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: ٤٨)، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ (الأنبياء: ٧٣).

إن هذه النصوص القرآنية متعاضدة فيما بينها ومعها العديد من النصوص الحديثية المشابهة لها، تأمر الإنسان بالخير وتحثه عليه، ووفقاً لطرائق الاستدلال التي مشى عليها أمثال الشيخ الصانعي يلزم هنا أن نحيل الخير إلى العرف والعقل العرفي؛ ومن ثم بإمكاننا تخصيص المطلقات والعمومات ومواجهة كل دليل غير قطعي السند والدلالة معاً، بفهم العرف لما هو الخير، والخير في اللغة هو الصلاح وما فيه المصلحة، وهذا يعني أن كل مورد - بما في ذلك العبادات هذه المرّة - رأى فيه العرف فساداً ولو لم يكن ظلماً، فإن هذه النصوص تسمح للعرف أن يبطله، وكل مورد من موارد المحرمات يرى فيه العرف صلاحاً ومنفعةً غالبية، فإنه يوجب تقييد مطلقات تحريمه الثابتة بدلالة غير نصية، ومفهوم الخير أوسع بكثير من مفهوم العدل والظلم، فإذا حصل للعرف تصوّر أن واجباً ليس بخير أو أن محرماً هو الآن خير، يلزم إبطال هذا الحكم.

ونتيجة هذا المسلك أن الفهم العرفي ليس للعدل والظلم فحسب، بل للخير والصلاح والفساد والنفع والضّر، يكون محكماً على مختلف الصعد والمستويات، ولا أدري لعل القائلين

بقاعدة العدالة يوافقون على هذا!

نظريّة العدالة بالحد الأدنى أو تصوّرنا المختار للقاعدة

الذي نفهمه من مجمل نصوص الشريعة ويمكننا تصوّره في هذا المقام هو الآتي:

١ - إنّ النصوص الدينيّة الأمرة أو الحائّة على العدل والخير والمعروف والقسط والبرّ ونحو ذلك من العناوين، وكذلك النصوص الناهية عن الظلم والجور والحيف والسوء والشرّ، لا تطلق ذاتها - لو بقينا معها لوحدها - دون أن تكون مفهومةً في مداليلها اللغويّة والمفهوميّة للإنسان المخاطب بها، فهذه العناوين لم تولد في فضاء ديني، بل هي عناوين عرفتها التجربة البشريّة، وهي مزروعة في وجدان البشر ويدركون معناها ومفهومها، وهي تتسم بطابع كليّ. وعندما توجّهنا النصوص لذلك فهذا معناها أنّها تعترف - مبدئيّاً، ولو بدلالة الاقتضاء - بفهمنا لهذه الكلمات التي تحمل مجموعة قيم أخلاقيّة كليّة، ولا معنى لإطلاق هذه الأوامر والنواهي إذا لم يكن لدى الإنسان تصوّر تطبيقي مسبق عنها، وإلا كانت أوامر معلّقة في الفضاء أو كانت معلّقة على ورود توضيح شرعي لمفهومها، والظاهر من هذه النصوص أنّ الأمر ليس كذلك، بل النصوص كأنّها تقرّ بما هو موجود عند الإنسان مسبقاً على المستوى المفهومي والمصدقي لهذه العناوين.

وهذا كلّه يعني أنّ قاعدة العدالة قد وُلدت بالفعل، وأنّ مفهومها ومصادقها موكولٌ مبدئيّاً للإنسان نفسه.

ولعلّ من أوائل من لاحظت - بعد توصلي إلى هذه النتيجة - أنّه يؤمن بذلك، هو الشيخ الشاطبي (٧٩٠هـ)، إمام المقاصديين، حيث يرى أنّ كلّ عنوان أخذ في النصوص القرآنيّة مطلقاً غير مقيّد ولا مشروح أو مشروط بضوابط، فهذا معناها أنّ فهمه وتعيينه بنظر المكلف، مثل العدل والإحسان والعفو والصبر والظلم والفضحاء والمنكر وغير ذلك، بينما ما يؤخذ مقيّداً أو له ضوابط، فهو راجع لنظر المولى مثل العبادات في الغالب، واللطيف أنّ الشاطبي يميّز بين فقه مكّة والمدينة، فالفقه المكيّ هو فقه من النوع الأوّل بينما الفقه المدني هو فقه من النوع الثاني عنده في الغالب طبعاً، ويعتبر الشاطبي أنّ كلّ عام مدني يرجع ليكون جزئياً مكياً، ويجوز محاولة في هذا الصدد، فالجهاد يرجع للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهكذا، ولهذا

قلّ النسخ في المكثبات وكثر في المدنيّات نسبياً، وانعدم في الكليات الاستقرائية، مع توضيحه أنّ مفهوم النسخ عند القدماء أعمّ من التخصيص والتقييد والنسخ بالاصطلاح المتأخّر^(١).

٢ - لكنّ هذه النتيجة المأخوذة من النقطة السابقة لا تعني أكثر من إقرار النصّ الديني - الذي يُلقى خطاباته - بوعي البشر للمفهوم والمصدق، ولكنّ قيام المشرّع بذلك لا يفرض تقييد نفسه عن التدخّل في رسم رؤيته الخاصّة للعدالة والتي تتداخل بطبيعتها مع رؤية البشر والأعراف؛ فكلّ الدساتير والقوانين في العالم تعلن في نصوصها التزام العدل وترك الظلم ورفضه، لكنّ هذا لا يفهم منه إطلاقاً على أنّها لا تقوم بنفسها بوضع رؤيتها للعدل والظلم؛ لأنّ المساحة المشتركة مفهوماً ومصداقاً للعدل والظلم بين المشرّع والمخاطبين لا تعني أنّه لا توجد مساحة مختلف فيها، وهذا هو الحال الطبيعي في كلّ المشاريع القانونية في العالم.

واستتباعاً لذلك نعرف أنّ النصوص الدينيّة في إحالتها أمر التعيين للفهم البشري، لا تكبّل أيديها عن التدخّل في التصرف لتحديد رؤية لها في قضية العدالة وأمثالها.

والنتيجة: إنّ النصوص الأخلاقية الكلية الملقاة على البشر تدفعهم لتطبيقها بوعيهم العقلاني العام المرتكز، والذي لا يتغيّر نوعاً بتغيّر الأزمنة والأمكنة، فتطبيقات العدالة والظلم التي يدركها البشر بمختلف أشكالهم وألوانهم وأزمنتهم وأمكتهم، تدخل في متناول نصوص الأمر بالعدل والنهي عن الظلم، مثل كون أذية الآخرين بلا سبب ولا مبرر ظلماً، وكون سلب الآخرين سلطتهم على أموالهم بلا مبرر ظلماً، وهكذا. كما تدفعهم لتطبيقها بوعي زمني عرفي حيث يرون أنّ هذا عدل وهذا ظلم، دون أن يكون هذا التفويض سلباً لسلطة الشريعة عن التدخّل.

٣ - إنّ الأديان والمشاريع الإنسانيّة الإصلاحية الكبرى، من حقّها ومن الطبيعي فيها - وسط زحمة الاختلاف في العدالة والظلم مفهوماً ومصداقاً - أن يكون لها رأي وتصوّر، وهذا متوقّع جداً، فالأديان جاءت لخلاص الإنسان من انحرافات وتلويثه لفطرته؛ فمن الطبيعي أن تعيده للفطرة السليمة التي من الممكن أن تكون تلوّثت بفعل تراكم الأزمنة والأعراف الفاسدة، التي قد تفرضها السلطات والمصالح وقوى الشرّ في وجوده التاريخي.

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات ٣: ٢٣٥ - ٢٤٠، ٣٣٥، ٣٣٨ - ٣٦٧، و٤: ٢٥٦، و٥: ٢٣٤ - ٢٤٩.

هذا يعني أن الدين يصحّ تصوّرات الإنسان عن الحقّ والخير، عندما تكون هذه التصرّوات قد انحرفت بفعل تأثير المصالح والهوى، حتى لم يبقَ منها إلا القليل، إن لم نقل بأنّ الدين يأتي ليضيف للإنسان وعياً عن الحقّ والخير لا يملكه، ولهذا ركّزت النصوص القرآنية كثيراً على مفهوم: الله يعلم وأنتم لا تعلمون/ علمكم قليل..

ونتيجة هذا الأمر أن الشيء المنطقي في هذا السياق، أن نقرأ الحركة الإصلاحية للأديان كما نقرأ الحركات الإصلاحية الإنسانية الكبرى عبر التاريخ، نقرأها في عناصر إصلاحها، فهي لم تأت مفرّغة من كلّ شيء، بل حملت معها إصلاحات وتصحيحات للمسارات والأفكار والقيم التي تتعرّض - بفعل طغيان البشر وتضارب مصالحهم، أو وقوعهم في أخطاء التقدير والحساب نتيجة محدودية اطلاعهم - للخطر والتشويه والتحريف والنقصان باستمرار.

إذا جاءت الماركسيّة تطالب بالعدل والخير والعدالة الاجتماعية وتأمّر بها وتحثّ عليها، فليس من المعقول أن نكبّلها بفهم العرف السائد الذي جاءت هي لإصلاحه، ثم نطرح جانباً كلّ ما خالف فهم هذا العرف أو الأعراف القادمة الآتية والتي لا يعلمها إلا الله، بحجّة أنّها أمرت بالعدل، ولا معنى لأمرها بالعدل إلا إحالة المرجعية للعرف.. إنّ الخطوة الناقصة هنا هي في ضرورة فهم تصوّرات الماركسيّة عن العدالة ورؤيتها لها وحدودها وأصولها وتطبيقاتها، لكي نفهم سائر نصوصها من خلال تصوّرها هي عن العدالة وسط زحمة الاختلاف في تفسير العدالة وآليات تطبيقها وتجليها الميداني بين البشر.

هذا يعني أنّ الخطوة الأكثر منطقيّة هنا، بعد فهم هذه السياقات، أن نذهب نحو الدين نفسه ونصوصه؛ لفهمه فهماً داخليّاً، ونفهم العدالة وتعريفها وصورتها وتجليها الميداني عنده، من داخل منظومة النصوص، ثمّ أقول: إنّ العدالة، في فهم الإسلام لها، هي كذا وكذا في قضايا الحياة السياسيّة، وهي كذا وكذا في قضايا الأسرة إلى غير ذلك من الأمور.

وإنّما نقول ذلك؛ لعلمنا بأنّ ديناً مثل الإسلام واليهوديّة قد وضع لنفسه تصوّرات شرعيّة وقانونيّة في الكثير من مجالات الحياة، ومن المتوقع أن نستنبط من مجموع نصوصه رؤيته للعدالة، أمّا لو كنّا نقول من الأوّل بأنّ الدين جاء فقط للتنبيه الأخلاقي وإيقاظ الضمائر وليس له دور معرفي أو إصلاحي بغير الجانب الوعظي العام، ومن ثمّ فالعدالة تماماً خارج - دينيّة، كما يقول المفكر المعاصر محمّد مجتهد شبستري وفق ما ألمحنا لذلك سابقاً.. إذا كنّا نقول ذلك من

الأول فلا معنى لكلّ حديثنا هذا، فنحن نحاور القائلين بقاعدة العدالة من داخل الفضاء الديني الشرعي، وهؤلاء يقرون بمنظومات تشريعية وقانونية في الإسلام، أمّا الفريق الآخر فلا معنى لقاعدة العدالة عنده بوصفها قاعدة فقهية أو أصولية داخل - دينية أساساً.

وربما من هذا المنطلق يقول السيد محمد باقر الصدر: «إنّ الإسلام حين أدرج العدالة الاجتماعية ضمن المبادئ الأساسية التي يتكوّن منها مذهب الاقتصاد، لم يتبنّ العدالة الاجتماعية بمفهومها التجريدي العام، ولم ينادِ بها بشكلٍ مفتوح لكلّ تفسير، ولا أوكله إلى المجتمعات الإنسانية التي تختلف في نظرتها للعدالة الاجتماعية، باختلاف أفكارها الحضارية ومفاهيمها عن الحياة.. وإنّما حدّد الإسلام هذا المفهوم وبلوره، في مخطّط اجتماعي معيّن، واستطاع بعد ذلك أن يجسد هذا التصميم في واقع اجتماعي حيّ، تنبض جميع شرايينه وأوردته بالمفهوم الإسلامي للعدالة.. فلا يكفي أن نعرف من الإسلام مناداته بالعدالة الاجتماعية، وإنّما يجب أن نعرف أيضاً تصوّراته التفصيلية للعدالة، ومدلولها الإسلامي الخاص»^(١).

٤ - بناءً على هذا كلّ، فعلينا في المرحلة الأولى أن نذهب للدين نفسه لاكتشاف رؤيته العليا والدنيا للعدالة، ونحدّد مفهومه لها، وهذا يعني أنّ الخطوة الأولى هنا هي الذهاب خلف السبل والطرق الموضوعة دينياً وعقلياً لاكتشاف موقف هذا الدين، اكتشافاً تاريخياً خالصاً، بعيداً عن تقويمنا له، فكأنّنا نتعامل هنا مع موقف مدرسة فكرية ظهرت قبل ألف عام، حيث نذهب لنصوصها، فإذا أمرتنا بالالتجاء إلى نصوصها اليقينية والظنية ضمن شروط وحدود، فنحن في الخطوة الأولى نرجع للنصوص الكاشفة التي اعتمدها هذه المدرسة لمعرفة الآخرين لأفكارها، وهذا هو السبيل الأول الضروري في هذه القضية.

ولهذا قلنا بأنّ العرف لا يكون حاكماً على مرجعية النصّ في لوح الواقع؛ لأنّ هذه الحكومة لا تعني سوى تكبير يد النصّ عن الإفصاح عن نفسه ورؤيته، والمفروض منطقيّاً - بالطريقة التي شرحناها آنفاً - أن يكون النصّ مُفصّحاً عن رؤيته وقناعته في العدالة ومعالمها.

ومن هنا يظهر الفرق بين عناوين من نوع الحرج والاضطرار والضرورة والإكراه ونحو ذلك ممّا ورد في النصوص، وبين عناوين العدل والظلم والقسط والعدوان وأمثال ذلك؛ فإنّ

الفصل الثاني: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني.....١٦٧

المجموعة الأولى من العناوين لم يتدخل الشرع في تغيير تصوّرات العرف والعقلاء عنها، بل من الأوّل ما كنّا نتوقّع تدخّله، ولهذا يرجع إليهم فيها بلا أيّ مشكلة، لأنّها لا ترسم معالم القيم والرؤية الكونية والحياتية، بينما عناوين المجموعة الثانية تمثل كليات أخلاقية تريد الشريعة بمجملها وبفلسفة وجودها أن تكون هي بنفسها تجلياً لها، فلا يعقل أن تتركها لغيرها دائماً، ولهذا وجدنا لها تدخّلاً في تعيينها، وإلا فلو أنّ الشريعة قالت بأنّ الخجل من ترك المصافحة في مجلس عامّ في مجتمع غير إسلامي ليس حرجاً مع عدّ العرف له حرجاً، لزمنا أن نغيّر قناعاتنا عن موضوع الحرج في هذا العنوان الثانوي.

٥ - إنّ ما توصّلنا إليه يُعطي المتكلّم (الله - النبي...) دور الإفصاح عن رؤيته، لكن هل هذه نزعة أشعرية تُنهي دور العقل في الأخلاق؟! وهل هذا التصوّر يقضي على ما قرّرتوه في البداية من مبدأ مرجعية العرف في فهم العدالة وتطبيقاتها؟! من مبدأ مرجعية العرف في فهم العدالة وتطبيقاتها؟!

الجواب بالنفي حتماً؛ وذلك انطلاقاً من التوضيحات الآتية:

أ - إنّ الطريقة التي اعتمدها هي طريقة استقرائية، وذلك أنّنا نكوّن تصوّرات هذا الدين عن العدالة والحقوق، من خلال مراجعة أغلب نصوصه، بما فيها كلّ نصوصه اليقينية، فإذا واجهنا بعد ذلك نصوصاً ظنيّة في الصدور أو الدلالة تقدّم عينيّة للسلوك تتنافى مع مجمل الخارطة المرسومة في الأدلّة اليقينية وعمدة الأدلّة الأخرى، شكّكنا في صدورها أو دلالتها أو إطلاقها؛ لأجل معادلة داخل - دينية هذه المرّة.

وهذا وإن لم يكن إعمالاً للعقل، لكنّ فيه دوراً اجتهادياً بين النصوص يتسم بطابع من العقلانية، ولهذا أدرجته هنا.

ب - إذا عارضت المعطيات يقيناً واضحاً وجامداً، خاصّة إذا كان عقلياً، فلا شكّ في ترك المعطيات النصية؛ لأنّ كلّ دليل مقيد لبّاً بعدم مناقضة واضحات العقول العملية، أو يمكن تخريج القضية بأنّ مواجهة معطيات واضحات العقول العملية لا يكون بمثل نصّ أو اثنين، بل بحجم كبير من المعطيات المفيدة لليقين.

ج - إذا رأينا أنّ معطيات ظنيّة تعارض الارتكاز العقلاني العامّ في أمرٍ يتصل بالعدالة والظلم مفهوماً أو مصداقاً، ونعني بالارتكاز العقلاني العامّ ليس الأعراف، وإنّما القيم أو السلوكيات التي تعتبر عند جميع الأعراف حقيقةً أخلاقيةً ثابتة، وقلنا بأنّ الارتكازات

العقلانيّة التي من هذا النوع مغايرة لأحكام العقل العملي، فإنّ النصوص تولد مقيدةً بعدم مخالفة هذا الارتكاز، أو فقل: إنّ مواجهة هذا النوع من الارتكازات يحتاج لحجم كبير من النصوص وتأكيدات صارمة يصعب معها القبول بمثل بضعة نصوص قليلة مع توافر الدواعي للنقل، لو كان يوجد غير هذه الكميّة القليلة من النصوص واقعاً.

د- لو ثبت أنّ أمراً ما يعدّ في عرف عصر ومكان النزول أو الصدور من واضحات مصاديق العدل أو الظلم أو المعروف أو الإحسان أو الخير أو الشرّ أو نحو ذلك، فإنّ ورود دليل غير يقيني يغيّر هذا تصوّر لا يغدو حجّة:

إمّا اعتماداً على أنّ تغيير هذا الوضوح العرفي يحتاج لتأكيدات كثيرة، ولما لم تصلنا سوى بضعة نصوص قليلة مثلاً ولو كان فيها صحيح السند، فإنّ هذا يكشف عن عدم الوثوق بصدورها أو عدم الوثوق بدالاتها.

أو لأنّه لو كان النصّ الذي يعارض هذه الأمور العرفيّة الواضحة آنذاك ينحو في معارضتها منحى المعارضة بمجرد الإطلاق؛ فإنّ هذه المعارضة - خاصّة لو كانت في نصوص قليلة - لا تنفع؛ لأنّ الذهن العرفي سوف يجعل وضوح الفكرة عنده بمثابة قرينة متصلة لبيّة للتقييد، فإذا أراد الشارع رفض هذا المرتكز الواضح لزمه التبيين بنصّ مباشر، لا عبر الإطلاق.

وهذه الطرق الثلاثة الأخيرة تدخل النشاط الذهني البشري على المستوى العقلي والعقلاني والعرفي الزممي الخاصّ، في سياق موقع الهيمنة على النصّ ضمن منظومة لغويّة، تكشف عن موافقة الدين على هذه المعطيات البشريّة، بما يحقّق شكلاً من التوفيق بين الاعتزال والأشعريّة في المجال الشرعي.

هـ- في كلّ مورد لا نجد للشرع فيه تحديداً منافياً لتحديد العرف أو العقل أو العقلاء، فإنّنا نأخذ بتحديد هذه الثلاثة لمصاديق المفاهيم الكلّيّة الملقاة إليها، كما قلنا سابقاً، ولو اختلفت معطيات العقل أو العلم اليقينيّة عن معطيات العرف أو العقلاء، قدّم العقل؛ لأنّ المفروض أنّ هذه العناوين (العدل - القسط..) يراد تحقيق معنوياتها الواقعيّة في الخارج، والعقل ما دام قطعياً ولو بالدقّة، فيقدّم على العرف وغيره في عملية التحديد هذه؛ لأنّ غيره لا يبلغ درجته في اليقين.

٦- إنّ كلّ ما قلناه إنّما ينفع في طرف النفي لا في طرف الإثبات، بمعنى أنّ دور العرف

والعقل والعقلاء هنا يمكن أن نجده في نفي أمرٍ يحتمل أنه من الدين، كما في حالات تعيينهم للظلم، ضمن الشروط المتقدمة، أمّا في العناصر المثبتة مثل تعيين العقل والعرف والعقلاء لمصدق من مصاديق العدل أو البرّ أو الإحسان أو غير ذلك؛ فإذا كان هذا المصدق سائداً في عصر النزول ملتفتاً إليه أمكن جعل الأمر بالعدل في الشريعة أمراً بهذا المصدق إذا كان واضحاً وكأنّه مشار إليه في النصوص العامّة، أمّا المصاديق الحادثة التي لم يكن لها وجود في عصر النصّ وقريبه، بل هي موضوعات مستجدّة، فإنّ تعيين العرف والعقلاء والعقل لها لا يوجب نسبة المؤدّي والنتائج للشريعة، بناء على مسلكنا في عدم شمول الشريعة؛ وإنّما غايته أنّ الشريعة تأمرنا بالعدل، أمّا أنّ هذا المصدق الجزئي تأمرنا به الشريعة بعنوانه، رغم عدم وروده في النصوص، فهذا غير معلوم، فننسبه للعرف أو العقل أو العقلاء لا للشرع، ولا ننسب للشرع سوى الأمر بكليّة العدل، دون الكشف عن مصداقه الجديد هذا، كما شرحنا ذلك مفصّلاً في كتابنا «شمول الشريعة».

وبهذا يمكن لنا القول بأننا نختار قاعدة العدالة بحدّها الأدنى، لا بحدّها الأعلى.

قاعدة العدالة وتأثيرها في فقه «الآخر الديني»

بعد هذه الجولة الموجزة في الحديث عن قاعدة العدالة، يهّمنا هنا أن نرصد تأثيرات ما توصلنا إليه في هذه القاعدة على موضوع «الآخر الديني».

إذا قلنا - طبقاً لما توصلنا إليه - بقاعدة العدالة بحدّها الأدنى، فهذا يعني أنّ النصّ القرآني والسنة الشريفة ونصوص الكتاب المقدّس تأمرنا جميعاً بممارسة العدل تجاه الناس مطلقاً، سواء في ذلك المتمون للديانة التي نؤمن بها أم غيرهم، وهذا يعني أنّ مصاديق هذا العدل وكيفية تنزيله على الواقع تبعاً للزمان والمكان أمر راجع إلينا ونحن مكلفون به، فإذا كان العقل الإنساني العقلاني العرفي يفهم اليوم أنّ الآخر الديني المسالم والمشارك معي في قضايا الوطن وهموم النهضة والتنمية، من العدل معه أن نمنحه حقوقه السياسيّة في تولّي السلطات وفي تشكيل الأحزاب والدخول للمجلس النيابي وممارسة حقّ الرقابة على أجهزة الدولة بما يمنع عن وقوع الفساد والإخلال بالقانون وغير ذلك.. هذا الآخر الديني من العدل أن نفعل معه ذلك.

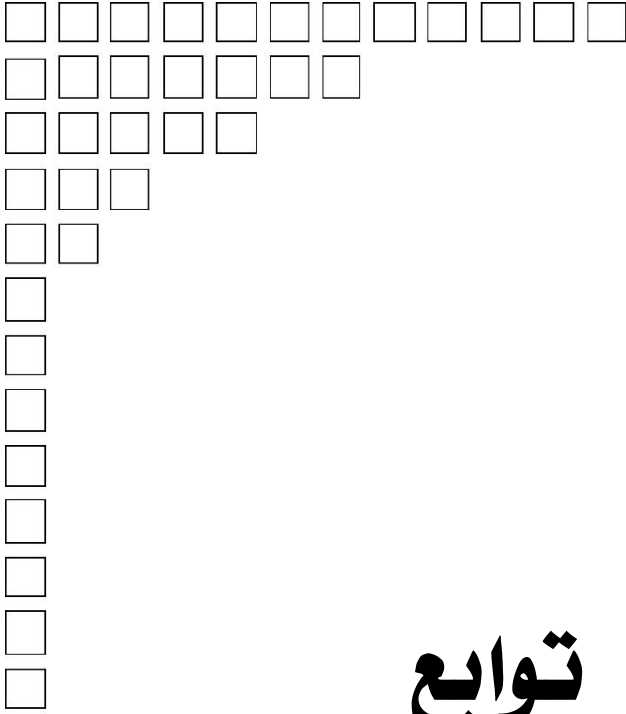
فإذا توصل العقل التجريبي الأخلاقي الانساني اليوم لعدالة هذا الأمر، كان الأمر بالعدل في النصوص الدينية موجَّهاً عاماً لنا نحو تطبيق مفهوم العدل بالشكل الذي نراه نحن، ومن ثم فيكون موجَّهاً لنا لمنح الأقليات والآخر الديني حقوقه السياسيّة.

هذه النتيجة تظلّ - طبقاً لقاعدة العدالة بحدها الأدنى - خاضعةً ومحكومةً لأيّ حكم أو نصّ ديني خاصّ يسلب بعض الأقليات أو الآخر الديني شيئاً من هذه «الحقوق»، فإذا دلّ النصّ الديني الخاصّ على عدم منح الآخر الديني مسؤوليّةً معيّنة في الدولة أو المجتمع، كان ذلك النصّ مقدّماً وحاكماً على مفاد قاعدة العدالة هنا.

ويبدو لي أنّ مثل هذه النتائج التي تعطينا إيّاها قاعدة العدالة، ربما هي التي تكون دفعت بأمثال الشيخ راشد الغنوشي للحديث عن العدل الإلهي والإنساني في مقدّمات بحوثه حول حقوق المواطنة^(١).

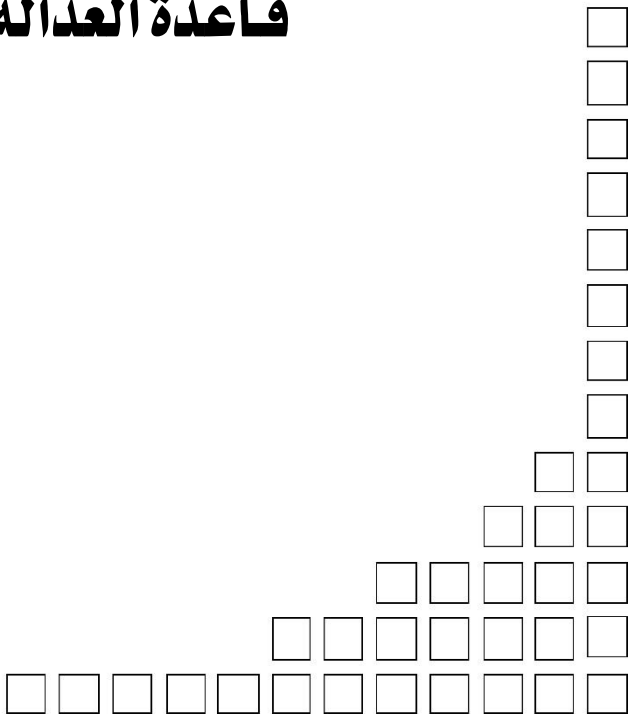
ونتيجة الكلام: إنّ قاعدة العدالة هنا تنفعنا في منح هذه الحقوق للآخر الديني ما لم يدلّ دليل على العكس، وسوف نبحت حول وجود أدلّة معاكسة لهذا التطبيق لقاعدة العدالة، سواء كانت هذه الأدلّة المعاكسة أدلّة عامّة، كما سوف نبحت في الفصل الثالث، أم كانت أدلّة خاصّة مورديّة كما سوف نبحت في الفصل الرابع، فالنتيجة إلى الآن منح الحقوق المذكورة للآخر الديني ضمن المحدّدات التي سوف ترسمها الشريعة لنا فيما سنفهمه منها في الفصلين الثالث والرابع الآتين، وبهذا نكون قد وضعنا لبننةً أولى في الموضوع.

(١) انظر: الغنوشي، حقوق المواطنة: ٣١ - ٥١.



توابع

قاعدة العدالة



(١)

القاعدة الذهبية الأخلاقية (أحب لغيرك ما تحب لنفسك)

ودورها في فقه العلاقة مع الأقليات والآخر الديني

تمهيد في توضيح إجمالي للقاعدة الذهبية

تعتبر القاعدة الذهبية (Golden Rule) الأخلاقية، واحدة من قواعد العلاقات مع الآخرين عموماً في الفلسفة الأخلاقية، وفي الأديان.

ويرى المحللون لهذه القاعدة أنّها من القواعد الأوسع انتشاراً في التعاليم الأخلاقية في العالم والأكثر قدماً، وأنّ حضارات وشعوب ما بين النهرين قد عرفت هذه القاعدة، وكذلك شعوب الصين القديمة، والديانة البوذية والكونفوشيوسية والزرادشتية، فضلاً عن الأديان الإبراهيمية، بشكل لعله مساوٍ لفهمها في الحضارات الحديثة. كما تحدّث عنها فلاسفة اليونان^(١). وقد تمّ إعلانها رسمياً في برلمان أديان العالم ضمن إعلان «نحو أخلاق عالمية» عام ١٩٩٣ م.

وتصاغ هذه القاعدة بصياغات متعدّدة، تبعاً للأعراف والثقافات واللغات والأديان، لكنّ

(١) لمزيد من الاطلاع على تاريخ هذه القاعدة في الأديان والمدارس الفلسفية المختلفة حتى القرن العشرين، يمكن مراجعة المصادر الآتية:

- 1- Watlles, Jeffrey, The Golden Rule: 13 - 162, New York Oxford Oxford University Press 1996.
 - 2- Jacob Neusner and Bruce Chilton, The Golden Rule, The Ethics of Reciprocity in World Religions, Continuum International Publishing Group, London New York.
 - 3- Harry J.Gensler, Earl W.Spurgin and Jams C.Swindal, Ethice Contemporary Readings, pp 158 – 172, Routledge. New York and London. (Joyce Hertzler, The Golden Rule and Society/Paul Ricoeyr, The Golden Rule and Religion).
- ٤- حسن إسلامي، قاعدة زرين در حديث واخلاق، مجلّة علوم حديث، العدد ٤٥ - ٤٦: ٧ - ١٠.

واحدة من صيغها المعروفة: «أحب لغيرك ما تحب لنفسك، وكره له ما تكره لها» أو «ما تقبله لنفسك فاقبله لغيرك، وما لا تقبله لها لا تقبله له» أو «تعامل مع الآخرين بالطريقة التي لو كنت أنت مكانهم لأحببت أن يتعاملوا معك بها».

هذه الصيغة يطلق عليها اسم القاعدة الذهبية، وهي تحمل جملتين عادةً، يمكن القول بأنّها في الأولى منهما ذات جانب إيجابي (المحبة/القبول) وفي الثانية ذات جانب سلبي (الكره/عدم القبول)، ورغم أنّ إطلاق كلمة القاعدة الذهبية يعني مجموع الجملتين، لكنّه في بعض الأحيان قد يتمّ التفكيك بينهما بالقول بأنّ لدينا قاعدة ذهبية هي الجانب الإيجابي من القاعدة فيما الجانب السلبي يطلق عليه اسم: القاعدة الفضية (Silver Rule).

وهذا التوصيف لهذه الجملة بصفة القاعدة الذهبية توصيف بدأ في اللغة الإنجليزية، ويرجع - على الأرجح - لبدايات القرن السابع عشر الميلادي، خاصّة في وسط بعض رجال الدين المسيحيين، في إشارة لتفوّق هذه القاعدة على سائر القواعد الأخلاقية^(١)، وقد تمّت ترجمته للغات العالم بهذا التعبير عقب الحرب العالميّة الأولى.

هذه القاعدة من القواعد الأخلاقية التي لا تحمل في داخلها أيّ توجيه لفعل محدّد أو ترك محدّد، فهي لا تقول لنا: افعل الصدق أو اترك الكذب، أو أنّ هذا الفعل بعينه مع الآخرين مرفوض، أمّا ذلك فمقبول، بل بدل ذلك تقوم القاعدة الذهبية بتوجيهنا لمعادلة، وعلينا نحن أن نملاً هذه المعادلة، فهي تعتمد على الجانب الذاتي الباطني للإنسان فيما يرغب أو يحبّ، وتوجّهه نحو أن يجعل تلك الأشياء التي يحبّها لنفسه يعمل على محبّتها للآخرين، فهي - على حدّ تعبير Harry J. Gensler^(٢) - توجيه لنوع من الوحدة.

وهذا الأمر مبنيّ قهراً على افتراض مسبق وهو أنّ الآخر يحبّ لنفسه ما أنا أحبّ لنفسي، وكأنّ ذاتي وذات الآخر متشابهة تماماً، فإذا أحببتُ أنا شيئاً لنفسي فإنّ الوضع الطبيعي أن يحبّ الآخر ذلك الشيء الذي أنا أحببته، ومن ثمّ فأنا أحبّ له ذلك.

وهذا يعني أنّ هذه القاعدة لا ترسم لنا سوى إطار لخطة عمل لإدارة العلاقة بين الذات

(١) انظر: محمّد كريمي لاسكي وأحد فرامرز قراملكي، أديان بزرگ، قاعده زرين و"ديگری"، مجلة بجوهشنامه اخلاق، العدد ٢٨: ٧٨.

(٢) انظر: هري غنسلر، در آمدی جدید به فلسفه اخلاق: ١٨٢ - ١٨٤.

الفصل الثاني: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني..... ١٧٥

والآخر، مفترضةً مسبقاً أنّ الذات لا تريد لنفسها إلا الخير، وأنها ترفض الشرّ لنفسها، فهذا الأصل الموضوع يمثل بنيةً تحتيةً لهذه القاعدة، ومن هنا لا تعني هذه القاعدة تبرير السلوك الأخلاقي السيء في نقله للآخرين؛ لأنّ تفسيراً مغلوطاً لها يمكنه أن يورطنا في مشكلة، وهي أنّه ماذا لو أحبّ الإنسان لنفسه أمراً مضرّاً لها أو غير أخلاقي بذاته، فهل نوجّهه كي يحبّ لغيره مثل هذا الأمر؟ وماذا لو أحبّ لنفسه الانتحار معتبراً أنّ الحياة لا يمكن أن تثبت أنّ لها معنى؟ فهل ندعوه بالقاعدة الذهبية لكي يحبّ ذلك للآخرين؟ إذا كان الأمر كذلك سوف تغدو القاعدة تبريراً لنشر الرذيلة من حيّز الذات إلى حيّز الآخرين، فكيف يُعقل أن تكون قاعدةً ذهبيّة، بل وأخلاقيّة في الوقت عينه؟!

بل من جهة أخرى تواجه القاعدة إشكاليّة عدم احترام الفوارق في الرغبات بين البشر، فقد أحبّ شيئاً لنفسه يكرهه الآخر لنفسه، والعكس صحيح، فالعمل بالقاعدة الذهبيّة سوف يلحق بنا ضرراً في هذه الحال.

وسوف نعالج هذه التساؤلات عقب فهم روح القاعدة من النصوص الدينيّة، وستكون لنا وقفة مع هذه المناقشات.

الأشكال التفسيرية المحتملة للقاعدة

الشكل المحتمل لتفسير القاعدة يمكن أن يُطرح على صيغتين:

أ- إنّ ما تحبّه لنفسك بصرف النظر عن تقديمه من قبل الآخرين لك، أحبيه للآخرين.

ب- إنّ ما تحبّه من الآخرين تجاهك فأحبيه لهم من قبلك.

الصورة الأولى تعتبر أنّ هذه القاعدة لها علاقة بمحبّة ما تحبّ أنت لنفسك حتى بدون علاقة ثنائية بينك وبين الآخرين، فأنت تحبّ لنفسك أن تصبح عالماً، فاحبب لغيرك أن يصبح كذلك، أمّا في الصورة الثانية فإنّ القاعدة تتحدّث مباشرةً وحصريّاً عن علاقتك بالآخرين، أي بالسلوك الذي تحبّ أن يسلكه الآخرون تجاهك، فإذا أحببتّ منهم أن يعينوك في حال الشدّة والفقر، فأعنه أنت في تلك الحال لو واجهوها.

الهدف من بحث القاعدة الذهبيّة، والفرضيات

والهدف من دراستنا لهذه القاعدة هنا أنّنا نريد أن نستخرج منها واحداً من مؤشرات الدين

في التعامل مع الآخر، بمن فيه الآخر الديني، الأمر الذي يفتح بقوة على قضايا الآخر الديني والأقليات وحقوقها، ونهج التعامل معها.

والفرضية التي ننطلق منها هنا تقوم على:

أ - إنَّ جملةً من القواعد الأخلاقية في الأديان السماوية عامة، والإسلام بصفة خاصة، غير مقيّدة بحالة الانتفاء الديني الخاص، ومن ثم فهي تصلح للتوجيه الأخلاقي في العلاقة مع مطلق الآخر.

ب - إنَّ هذه القواعد الأخلاقية ليست مطلقة غير قابلة للتقييد، نتيجة تواجدها مع قواعد أخرى، ومن ثمَّ فيمكن التوفيق بينها وبين سائر القواعد والنصوص والأحكام، في الوقت الذي نحافظ فيه على وجودها، فلا يكون تقييدها هنا أو هناك موجباً لغيوبتها عن الفكر العملي السلوكي في الإسلام بما يتصل بالفقه والأخلاق.

ج - إنَّ هذه القواعد قد لا تكون قواعد إلزامية وصارمة، بل هي بالنسبة إلينا مؤشرات تفتح الطريق على سلوكٍ دون آخر، ومن ثمَّ فالباحث عندما لا يجد نقيضاً لهذه القاعدة في النصوص هنا أو هناك يصلح للتقييد أو التخصيص، فإنَّه لا يبقى مع أصالة البراءة مثلاً، بل يرجع لهذه القواعد الأخلاقية بوصفها موجهة للسلوك في التعامل مع الآخر، وهذا امتياز مهمّ.

د - إنَّ هذا كله يعني أنّ غيبوبة القواعد الأخلاقية عن التأصيل الفقهي، ليس له تبرير معقول من وجهة نظرنا المتواضعة.

أكتفي بهذا القدر من التمهيد العام حول فكرة القاعدة الذهبية، لأنَّه إلى استنطاق النصوص الدينية المسيحية والإسلامية فقط؛ لأنني لا أريد دراستها من زاوية الأديان والفلسفات الأخلاقية جميعاً بقدر ما أريد الخوض فيها من الزاوية الإسلامية، مع مقارنة عامة بالنصوص الدينية المسيحية، وذلك على الشكل الآتي.

المسيحية والقاعدة الذهبية، نصوص ومواقف

لنبدأ من العهد القديم تمهيداً لتناول الموضوع، فقد أشارت بعض النصوص إشارةً لهذه القاعدة، مثل: «وَلَا تَضْطَّهِدِ الْعَرِيبَ وَلَا تَضَايِقْهُ لِأَنَّكُمْ كُنْتُمْ عُرَبَاءَ فِي أَرْضٍ مِصْرَ لَا تُسِيءُ إِلَى

أرْمَلَةٌ مَا وَلَا يَتِيمٌ إِنْ أَسَأَتْ إِلَيْهِ فَإِنِّي إِنْ صَرَخَ إِلَيَّ أَسْمَعُ صُرَاخَهُ فَيَحْمِي غَضَبِي وَأَقْتُلُكُمْ
بِالسَّيْفِ فَتَصِيرُ نِسَاؤُكُمْ أَرَامِلَ وَأَوْلَادُكُمْ يَتَامَى»^(١).

هذا النص جاء في التوراة السامرية على الشكل الآتي: «وجاراً لا تغبنوا ولا تضايقوا إن جيراناً كنتم في أرض مصر أية أرملة أو يتيم لا تؤذوا وإن أذى تؤذوه فإن صرخاً يصرخ إليّ وساعاً أسمع صراخه ويشتد غضبي وأقتلكم بالسيف فيصيرون نساؤكم أرامل وأولادكم أيتاماً»^(٢).

وفي موضع آخر يقول: «وَلَا تُضَايِقِ الْغَرِيبَ فَإِنَّكُمْ عَارِفُونَ نَفْسَ الْغَرِيبِ لِأَنَّكُمْ كُنْتُمْ غُرَبَاءَ فِي أَرْضِ مِصْرَ»^(٣).

وورد هذا النص في التوراة السامرية على الشكل الآتي: «وجاراً لا تضايقوا فإنكم عرفتم نفس الجار إن جيراناً كنتم في أرض مصر»^(٤).

وجاء في سفر اللاويين: «وَإِذَا نَزَلَ عِنْدَكَ غَرِيبٌ فِي أَرْضِكُمْ فَلَا تَظْلِمُوهُ. كَالْوَطَنِيِّ مِنْكُمْ يَكُونُ لَكُمْ الْغَرِيبُ النَّازِلُ عِنْدَكُمْ وَنَحْبُهُ كَنَفْسِكَ لِأَنَّكُمْ كُنْتُمْ غُرَبَاءَ فِي أَرْضِ مِصْرَ. أَنَا الرَّبُّ إِلَهُكُمْ»^(٥).

يوقع هذا النص - بصيغته المتعددة - مقارنة خفية بعض الشيء تحمل ذهنية القاعدة الذهبية، فهو ينطلق من ما يريده الإنسان لنفسه، لكي يفرض على هذا الإنسان ما يشبهه تجاه الآخرين، فأنتم كنتم غرباء ولهذا لا تضايقوا الغريب، إذ عندما كنتم غرباء لم تكونوا تريدون أن يضايقكم أحد ورفضتم ذلك وكرهتموه، فلا تفعلوا مثل ذلك بغيركم.

والمقطع الثاني يقارب الموضوع بالعكس، حيث يقول بأنكم عندما تهينون الأرامل واليتامى يستصرخوني، فأجعل مجتمعكم أرامل ویتامى، فكأنه يخاطب عقلهم الباطن القائم على

(١) سفر الخروج ٢٢: ٢١ - ٢٤.

(٢) منذر الحايك، التوراة السامرية، دراسة مقارنة: ١٥٣ (الإصحاح الثاني والعشرون، الآيات: ٢١ - ٢٤).

(٣) سفر الخروج ٢٣: ٩.

(٤) منذر الحايك، التوراة السامرية، دراسة مقارنة: ١٥٤ (الإصحاح الثالث والعشرون، الآية: ٩).

(٥) سفر اللاويين ١٩: ٣٣ - ٣٤.

القاعدة الذهبية، فيقول: لأنكم لا تريدون أن تصبحوا أرامل ویتامی، فلا تفعلوا بالأرامل والیتامی ما لا یحبون، حتی لا تكونوا مثلهم، فتعترضون لما تعرضوهم أنتم إليه. إذن، فالتحليل یوصلنا إلى أن بناء هذه التوجيهات الأخلاقية قام على القاعدة الذهبية، ولكن الفكرة ليست واضحة جداً في صراحة النص التوراتي، بل هي منتزعة انتزاعاً منه، والمهم الآخر في الموضوع أن النص لا يتكلم عن انتهاء الغريب ودينه ومذهبه وجنسه وقوميته، بل يتعامل مع الموضوع بطريقة عامة إنسانية، وهذا أمر مهم بالنسبة إلینا.

ولو انتقلنا من العهد القديم إلى العهد الجديد، فسوف نجد القاعدة الذهبية حاضرة بوضوح أكبر، ففي إنجيل متى جاء: «فَكُلُّ مَا تُرِيدُونَ أَنْ يَفْعَلَ النَّاسُ بِكُمْ أَفْعَلُوا هَكَذَا أَنْتُمْ أَيْضاً بِهِمْ لِأَنَّ هَذَا هُوَ النَّامُوسُ وَالْأَنْبِيَاءُ»^(١)، وفي إنجيل لوقا جاء: «وَكَمَا تُرِيدُونَ أَنْ يَفْعَلَ النَّاسُ بِكُمْ أَفْعَلُوا أَنْتُمْ أَيْضاً بِهِمْ هَكَذَا وَإِنْ أَحَبَبْتُمْ الَّذِينَ يُحِبُّونَكُمْ فَأَيُّ فَضْلٍ لَكُمْ؟ فَإِنَّ الْخَطَاةَ أَيْضاً يُحِبُّونَ الَّذِينَ يُحِبُّونَهُمْ»^(٢).

النص هنا واضح جداً ويحظى بكلية، ولا يتكلم عن الغريب أو الأرامل والیتامی فحسب، بل يعطي قاعدة عامة تمثل الجانب الإيجابي من القاعدة الذهبية، وآية إنجيل لوقا تمتاز بضم قاعدة المحبة، حيث تعتبر أن محبة من يحبك ليس امتيازاً؛ إذ كل الناس - بمن فيهم المذنب والفاسق - يحبون من يحبهم، إنما تحدي قاعدة المحبة في أن تحب ذلك الذي لا يحبك، ومن هنا فتلاحم القاعدة الذهبية في إنجيل لوقا مع قاعدة المحبة، يمنحنا دلالات واسعة وعميقة، تستطيع أن تفهمنا أن العلاقة مع الآخر يمكن أن تكون قائمة على هذين الأساسين، وأن أي استثناء فلا بد له من مبرر أخلاقي وديني.

معنى هذا النص أن قاعدة المحبة في النص الإنجيلي تتخطى قاعدة المعاملة بالمثل، بل وكأنها ترفضها؛ إذ تعتبر أن قاعدة العمل بالمثل يقوم بها كل الناس، بينما المطلوب ممارسة قاعدة المحبة، ولذا لو قرأنا السياق الكامل لآية إنجيل لوقا، سنجد وضوحاً في هذه الفكرة، حيث يقول: «لَكِنِّي أَقُولُ لَكُمْ أَيُّهَا السَّامِعُونَ أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ أَحْسِنُوا إِلَى مُبْغِضِيكُمْ بَارِكُوا لِأَعْيُنِكُمْ وَصَلُّوا لِأَجْلِ الَّذِينَ يُسِيئُونَ إِلَيْكُمْ مَنْ ضَرَبَكَ عَلَى خَدِّكَ فَأَعْرِضْ لَهُ الْآخَرَ أَيْضاً وَمَنْ أَخَذَ

(١) إنجيل متى ٧: ١٢.

(٢) إنجيل لوقا ٦: ٣١.

رِدَاءَكَ فَلَا تَمْتَعُهُ ثَوْبَكَ أَيضاً وَكُلُّ مَنْ سَأَلَكَ فَأَعْطِهِ وَمَنْ أَخَذَ الَّذِي لَكَ فَلَا تُطَالِبْهُ وَكَمَا تَرِيدُونَ أَنْ يَفْعَلَ النَّاسُ بِكُمْ افْعَلُوا أَنْتُمْ أَيضاً بِهِمْ هَكَذَا وَإِنْ أَحْبَبْتُمْ الَّذِينَ يُحِبُّونَكُمْ فَأَيُّ فَضْلٍ لَكُمْ؟ فَإِنَّ الْخُطَاةَ أَيضاً يُحِبُّونَ الَّذِينَ يُحِبُّونَهُمْ وَإِذَا أَحْسَنْتُمْ إِلَى الَّذِينَ يُحْسِنُونَ إِلَيْكُمْ فَأَيُّ فَضْلٍ لَكُمْ؟ فَإِنَّ الْخُطَاةَ أَيضاً يَفْعَلُونَ هَكَذَا وَإِنْ أَقْرَضْتُمْ الَّذِينَ تَرْجُونَ أَنْ تَسْتَرِدُّوا مِنْهُمْ فَأَيُّ فَضْلٍ لَكُمْ؟ فَإِنَّ الْخُطَاةَ أَيضاً يُقْرِضُونَ الْخُطَاةَ لِكَيْ يَسْتَرِدُّوا مِنْهُمْ الْمِثْلَ بَلْ أَحْبَبُوا أَعْدَاءَكُمْ وَأَحْسِنُوا وَأَقْرِضُوا وَأَنْتُمْ لَا تَرْجُونَ شَيْئاً فَيَكُونُ أَجْرُكُمْ عَظِيماً وَتَكُونُوا بَنِي الْعَلِيِّ فَإِنَّهُ مُنْعِمٌ عَلَى غَيْرِ الشَّاكِرِينَ وَالْأَشْرَارِ فَكُونُوا رُحَمَاءَ كَمَا أَنَّ أَبَاكُمْ أَيضاً رَحِيمٌ وَلَا تَدِينُوا فَلَا تُدَانُوا لَا تَقْضُوا عَلَى أَحَدٍ فَلَا يَقْضَى عَلَيْكُمْ إِغْفِرُوا يُغْفَرَ لَكُمْ أَعْطُوا تُعْطُوا كَيْلًا جَيِّدًا مَلْبَدًا مَهْرُوزًا فَإِنَّهُ يُعْطُونَ فِي أَحْضَانِكُمْ لِأَنَّهُ نَفْسِ الْكَيْلِ الَّذِي بِهِ تَكِيلُونَ يُكَالُ لَكُمْ»^(١).

ولعله يمكننا إضافة تكرار يسوع للوصايا لذلك الذي سأله: كيف أكون صالحاً؟ حيث قال له: «..لَا تَقْتُلْ. لَا تَزْنِ. لَا تَسْرِقْ. لَا تَشْهَدْ بِالزُّورِ. أَكْرَمُ أَبَاكَ وَأُمَّكَ وَأَحَبُّ قَرَيْبِكَ كَنْفْسِكَ..»^(٢).

وهكذا نجد إشارة مُشعرة عند بولس في رسالته لأهل غلاطية: «أَيُّهَا الْإِخْوَةُ إِنْ أَنْسَبَقَ إِنْسَانٌ فَأَخَذَ فِي زَلَّةٍ مَا فَأَصْلِحُوا أَنْتُمْ الرُّوحَانِيِّينَ مِثْلَ هَذَا بَرُوحِ الْوَدَاعَةِ نَاطِرًا إِلَى نَفْسِكَ لِثَلَاثَ مُجَرَّبَ أَنْتَ أَيضاً»^(٣).

بهذا يمكننا أن نستنتج أن مبدأ القاعدة الذهبية حاضرٌ في النص المقدس عند المسيحيين، بأجلى من حضوره في النص اليهودي، وهنا علينا التأمل الآن في النص الإسلامي، فهل يمكن الخروج بالقاعدة الذهبية من هذا النص أو لا؟

القاعدة الذهبية في النص المقدس الإسلامي

إذا أردنا إلقاء نظرة على النصوص الإسلامية في موضوع هذه القاعدة، فيمكننا الحديث عن مرجعيتين:

(١) إنجيل لوقا ٦: ٢٧-٣٨.

(٢) إنجيل متى ١٩: ١٨-١٩.

(٣) رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية ٦: ١.

أولاً: المرجعية القرآنية، عرض وتحليل

في هذه المرجعية تواجهنا مجموعة من الآيات القرآنية التي يتوقع أن تكون لها صلة بالقاعدة ومضمونها، وأهم هذه النصوص هو الآتي:

١ - مطلع سورة المطففين، حيث قال تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ﴾ (المطففين: ١ - ٤).
فهذه الآيات تؤكد القاعدة الذهبية؛ لأنها تُثبت أن على الإنسان أن يوازن بين ما يأخذ ويريد لنفسه وما يستحقه الآخرون منه ويعطيهم إياه^(١)، من هنا يقول المفسر الطباطبائي: «مضمون الآيتين جميعاً ذمٌ واحد، وهو أنهم يراعون الحق لأنفسهم ولا يراعونه لغيرهم. وبعبارة أخرى: لا يراعون لغيرهم من الحق مثل ما يراعونه لأنفسهم، وفيه إفساد الاجتماع الإنساني المبني على تعادل الحقوق المتقابلة. وفي إفساده كل الفساد»^(٢).

إن الاستناد إلى هذا المقطع القرآني يتطلب التخلي عن خصوصية الحالة والسياق الذي جاء فيه؛ وهو سياق المعاملات المالية، وهو تخلٌ معقول، لا لأن هذا السياق لا قيمة له، بل لأن الشيء الذي نريد استنباطه هنا ليس هو الحكم المذكور في النص، بل هو الفكرة التي يقوم الحكم في معقوليته عليها، وهي فكرة القاعدة الذهبية، فلولا أن هذه القاعدة موجودة مسبقاً ومُعترف بها، لما تم إطلاق التنديد بهذه الطريقة، وإلا فما هي المشكلة في أن يكون الإنسان مطلقاً في المعاملات المالية في الوقت الذي يطالب بحقه كاملاً فيها أيضاً؟! إن إطلاق الآيات هذا التنديد يشير إلى وضوح الفكرة التي يقوم التنديد عليها في أذهان المخاطبين جميعاً، وليس من فكرة يمكن أن يقوم هذا الوضوح عليها سوى فكرة القاعدة الذهبية؛ لأننا لا نلمس تمييزاً في نظر العقل والعقلاء بين الماليات وغيرها، ففي سائر أمور الحياة لا تختلف القضية عن هذا المسار.

وقد حاول السيّد الخوئي توسعة مجال هذا المقطع من المكيل والموزون إلى الذي يُباع بالعدد

(١) انظر: محمد كريمي لاسكي وأحد فرامرز قراملكي، أديان بزرگ قاعده زرین وديگری، مجلة بجوهشنامه اخلاق، العدد ٢٨: ٩١ - ٩٢؛ وحامد شيواور وحسن اخباري، تاملاتي در كاربرد قانون زرین اخلاقي در قرآن كريم، مجلة بجوهشنامه اخلاق، العدد ٢٤: ٧٢.

(٢) الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ٢٣٠.

والذراع فقال: «إنّ التطفيف والبخس مطلق التقليل والنقص على سبيل الخيانة والظلم في إيفاء الحقّ واستيفائه، وعليه فذكر الكيل والوزن في الآية وغيرها، إنّها هو من جهة الغلبة، فلا وجه لإخراج النقص في العدد والذرع عن البخس والتطفيف موضوعاً وإلحاقهما بهما حكماً»^(١). وإذا صحّت هذه التوسعة فلا فرق حينئذٍ بين الأمور الماليّة وغيرها؛ لأنّ الخاصية واحدة في الكلّ، وبهذا يتوسّع مفهوم التطفيف من دائرة العلاقات الاقتصادية إلى مجال الحياة السياسيّة والاجتماعيّة وكلّ المجالات^(٢).

لكنّ الاستدلال بهذا المقطع القرآني على القاعدة الذهبية يبدو لي يعاني من مشكلة، وهي أنّ نصوص التطفيف والبخس في المكيال والميزان، تقوم بشكلٍ مسبق على فرضيّة وضوح أنّ الطرف الآخر له حقّ، ومن ثمّ فبعد ثبوت حقّ له لا يجوز التعامل معه بالتمييز بين حقّك وحقّه، ما دام الحقّان يرجعان إلى أمرٍ واحد، وهذا يعني أنّ نصوص التطفيف لا تُثبت الحقّ في مورد التطفيف، بل تفترضه، وتعتبره أمراً واضحاً، فلنُثبت القاعدة الذهبية في هذه النصوص لا بدّ مسبقاً من إثبات أنّ كلّ أفراد البشر متساوون في الحقوق، حتى نجري قانون التطفيف بعرضه العريض، خارجاً عن مجال المعاملات الماليّة، وحيث إنّ نصوص التطفيف لا تنظر لطبيعة الحقوق غير الماليّة، لهذا يصعب أن نأخذ منها قاعدةً لتأصيل حقوق متساوية كما هو مفاد القاعدة الذهبية، ولهذا لا أجده مقنعاً أن يقال بأنّ القاعدة الذهبية تقوم عليها نصوص التطفيف في القرآن، بل هذه النصوص تقوم على القاعدة الذهبية في حال ثبوت حقّ للطرف الآخر، وهي لا تثبت هذه الحقوق إلا في المعاملات الماليّة على أبعد تقدير.

وبتعبير آخر: إنّ كلمتي: الاستيفاء والإخسار، الواردتين في الآيات تفيد ثبوت حقّ مسبق للطرف الآخر يجري بخسه، وما نريده نحن بالقاعدة الذهبية هو إنشاء حقوق للآخرين بها، وليس إثبات المساواة بينهم في حقّ ثبت لهم من قبل دليلٍ أو مبرّر ديني أو أخلاقي مسبق.

لكن رغم هذا، يمكننا أن نعتبر نصوص التطفيف - خاصّة في ضوء عدم تقيدها بحال انتهاء الطرف الآخر لدينٍ أو مذهبٍ معيّن - بمثابة شاهد يؤكّد القاعدة، ولو في الجملة ومن حيث

(١) الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٣٨٦.

(٢) لمزيد اطلاع، انظر: علي مظهر قراملكي، فقه التطفيف من التفسير الاقتصادي إلى النهج الاجتماعي، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ١١ - ١٢: ٥٨ - ٧٥.

المبدأ، حتى لو لم نتمكن من الإثبات الشمولي لها؛ لأن نفس إبدائها المفارقة السلوكية بين الأخذ والعطاء، مرجعه إلى روح القاعدة الذهبية التي تفرض المساواة السلوكية بينها.

٢ - نهاية سورة الضحى، حيث يقول سبحانه: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ (الضحى: ٦ - ١١).

هذا المقطع يرتب نتائج وأوامر على وقائع، فالوقائع هي أن النبي كان يتيمًا فأواه الله وضالًّا فهدها وفقيرًا فأغناه، والنتائج والأوامر هي: مراعاة حال اليتيم، ومراعاة حال الفقير والمسكين، والتحدث بنعمة الله. ولو ربطنا بين الوقائع والنتائج (التوصيات)، لرأينا روح القاعدة الذهبية، بنفس طريقة تطبيقها على مراعاة حال الغريب في النص التوراتي المتقدم، خاصة مع عملية الربط بحرف الفاء في قوله: «فأما اليتيم».

ولهذا نجد منطقيًا ما طرحه العلامة الطباطبائي في تفسير هذا المقطع، حين قال: «والآيات الثلاث متفرعة على الآيات الثلاث التي تسبقها وتذكر نعمه تعالى عليه كأنه قيل: فقد وجدت ما يجده اليتيم من ذلة اليتيم وانكساره فلا تقهر اليتيم باستدلاله في نفسه أو ماله، ووجدت مرارة حاجة الضال إلى الهدى والعائل إلى الغنى فلا تزجر سائلًا يسألك رفع حاجته إلى هدى أو معاش، ووجدت أن ما عندك نعمة أنعمها عليك ربك بجوده وكرمه ورحمته فاشكر نعمته بالتحدث بها ولا تسترها»^(١).

ولا نجد مقاربة الطبرسي لحرف الفاء هنا سلسلةً وعرفيةً، حين قال: «فأما اليتيم فلا تقهر، تقديره فمهما يكن من شيء، فلا تقهر اليتيم. ثم أقيم أمًا مقام الشرط، فحصل أمًا فلا تقهر اليتيم، ثم قدم المفعول على الفاء، كراهة لأن تكون الفاء التي من شأنها أن تكون متبعة شيئًا فشيئًا في أول الكلام، وإن كثر تجتمع في اللفظ مع أمًا، فتكون على خلاف أصول كلامهم...»^(٢).

وعليه، فنصوص سورة الضحى وإن لم تكن كليةً وواضحة، بل منتزعة انتزاعًا كما رأينا مع النص التوراتي، بيد أنها منطقية وقريبة لتعزيز حضور القاعدة الذهبية في النص الإسلامي،

(١) الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ٣١١.

(٢) مجمع البيان ١٠: ٣٨١.

الفصل الثاني: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني..... ١٨٣

خاصة في ضوء عدم وجود أيّ تقييد في النصّ بخصوصية الطرف الآخر من حيث الانتماء الديني أو العرقي أو القومي أو المذهبي أو غير ذلك.

لكنّ ثمة احتمال تفسيري يمكنني طرحه هنا، يعيق استنتاج القاعدة الذهبية، وهو أن يكون التفريع بالفاء راجعاً إلى نوع من الشكر لله سبحانه، فالآيات ذكّرت النبيّ بالنعم التي أنعم الله بها عليه، ثم طلبت منه سلسلة من الأمور، فكأنّها تريد أن تقول له: لقد فعلنا معك كذا وكذا من نعمةٍ وخير، فاشكر الله وافعل أنت مع الآخرين ذلك، فليس التفريع قائماً بالضرورة على القاعدة الذهبية، بل قد يقوم على الشكر، وما دام الاحتمال مفتوحاً فلا يمكن استنتاج أنّ جوهر العلاقة بين الآيات الثلاث الأولى والآيات الثلاث اللاحقة قائمٌ على القاعدة الذهبية.

لكنّ هذا الاحتمال التفسيري ربما يبدو مرجوحاً؛ لأنّ فكرة حُسن الخلق مع اليتيم والفقير والجاهل ليست مربوطة في الأخلاق الدينية بحصولنا على المال ورفع الفقر أو اليتيم فينا، بل لها طابع كليّ، فليس لأنّ الله آواني حال يُتَمي فأنا أفعل ذلك مع اليتامى، بل لأنّ فعله معي في تلك الحال يفرض وعياً عندي بأنّ السلوك المفترض مع اليتامى والفقراء هو هذا، تماماً كما كانت الحال عندما استنتقنا النصّ التوراتي حول الغربة في أرض مصر.

٣ - آية الإنفاق، وهي قوله تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِأَخِيذِهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ (البقرة: ٢٦٧).

فهذه الآية تقوم على القاعدة الذهبية؛ لأنّها تطالب المؤمنين بأنّ ينفقوا مما كسبوا وأخرج الله لهم من الأرض، وتقول لهم: لا تيمّموا، أي لا تطلبوا فيما تنفقون، النوع الرديء من أموالكم، تخرجونه وتتركون الطيب الخالص لكم، والحال أنّكم لا تأخذون من الآخرين هذا النوع إلا بالغمز أو إلا بالتساهل، فكيف لا ترضون لأنفسكم أن تأخذوا رديء المال لو أعطاكم الآخرون إيّاه، ثم ترضون أن تعطوا رديئه في الإنفاق؟!!

إنّ نفس هذه المؤاخذه والعتاب لا يُفهم إلا في سياق القاعدة الذهبية وروحها، والتي تقول: إنّ عليك أن تتعامل مع الآخرين من المنطلق الذي تحبّ أن يتعاملوا هم معك فيه، وتركيز النص هنا على الجانب السلبي من القاعدة (=القاعدة الفضيّة) واضح.

هذا وتذكرنا هذه الآية هنا بآية أخرى كأنّها تلمح لشيء فيها، دون أن تكون دالّة على

القاعدة الذهبية، وهي قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ...﴾ (المائدة: ٨٩)، فإن التعبير بـ«أوسط ما تطعمون أهليكم» كأنه يشي بأن ما تريد دفعه للآخرين، عليه أن يكون موازياً في الاعتبار والقيمة مع الذي تنفقه أنت على أهلك وأسرتك.

٤ - آية العفو والصفح، حيث قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (النور: ٢٢).

فقد ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى دلالة هذه الآية على القاعدة الذهبية من خلال أنها تخاطب الإنسان: ألسنتك تحب أن يغفر الله لك؟ إذاً فاغفر لغيرك واعف عنه واصفح^(١)، وهذا ليس إلا روح القاعدة الذهبية التي باتت تمثل الكبرى في القياس حسب تعبير المنطقيين. وقد رفض باحثون آخرون هذا التفسير للآية بتوضيح لا يبدو لي مفهوماً^(٢)، لكنني أعتقد - ولعلّه هو مراد الناقد - بأن هذه الآية لا علاقة لها بالقاعدة الذهبية؛ لأنها تحتل معنى آخر منفصل تماماً عن مناخ القاعدة، وذلك أن الآية تقول: اعفوا واصفحوا، فإن الله يغفر للعافين، فالجملة الأخيرة ليست للحض والتبرير من موقع ما أنتم تحبون أن يفعل الله بكم، بل من موقع أن الله يغفر لكم لو عفوتم عن الآخرين، فهناك فرق بين أن نقول: اعفُ عن غيرك كما تحب أن يعفو الله عنك، وبين أن نقول: اعفُ عن غيرك فإن الله سيغفر لك إن عفوت عن الآخرين، ألا تحب أن يغفر الله لك؟ والصيغة الثانية لا تنفيذ القاعدة الذهبية، كما هو واضح.

ويشبه هذه الآية كلام المسيح الوارد في إنجيل مرقس، حيث يقول: «وَمَتَى وَقَفْتُمْ تُصَلُّونَ فَاغْفِرُوا إِنْ كَانَ لَكُمْ عَلَى أَحَدٍ شَيْءٌ لِكَيْ يَغْفِرَ لَكُمْ أَيْضاً أَبُوكُمْ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ زَلَّاتِكُمْ».

(١) انظر: حسن إسلامي، قاعدة زرين در حديث و اخلاق، مجلّة علوم حديث، العدد ٤٥ - ٤٦ : ١٤ - ١٥؛ وحامد شيوابور وحسن اخباري، تاملاتي در کاربرد قانون زرين اخلاقي در قرآن كريم، مجلّة بجوهشنامه اخلاق، العدد ٢٤ : ٧٢.

(٢) انظر: محمد كريمي لاسكي وأحد فرامرز قراملكي، أديان بزرگ قاعده زرين وديگری، مجلّة بجوهشنامه اخلاق، العدد ٢٨ : ٩٠ - ٩١.

وَأَنْ لَمْ تَغْفِرُوا أَنْتُمْ لَا يَغْفِرُ أَبُوكُمْ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ أَيْضاً زَلَّاتِكُمْ»^(١).

٥ - آية جزاء الإحسان، وهي قوله تعالى: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ (الرحمن: ٦٠)، حيث اعتبر بعض الباحثين أنها تدل على عمق وجدانية القاعدة بحيث بُني النص عليها^(٢)، بينما خالف آخرون - وهو الصحيح - فاعتبروا أن الآية دالة على مبدأ المقابلة بالمثل في مجال الخير، لا على القاعدة الذهبية^(٣)، واللافت أن المستدل بهذه الآية هنا يميّز بنفسه في موضع لاحق وبوضوح بين القاعدة الذهبية وقاعدة المعاملة بالمثل، داعياً لعدم الخلط بينهما^(٤)! متابِعاً ما طرح هيري غنسلر في هذا الموضوع^(٥).

٦ - آية الذرية، وهي قوله تعالى: ﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ (النساء: ٩).

فهذه الآية - وفقاً لما ذهب إليه بعض الباحثين - تؤكد القاعدة الذهبية^(٦)، وهي في هذا التأكيد مبنية على بعض تفاسيرها، من نوع ما ذكره الطبرسي حين قال: «إن الأمر في الآية لوليّ مال اليتيم، يأمره بأداء الأمانة فيه، والقيام بحفظه، كما لو خاف على خلفيه إذا كانوا ضعافاً، وأحبّ أن يفعل بهم، عن ابن عباس أيضاً، فيكون معناه: من كان في حجره يتيم، فليفعل به ما يحبّ أن يفعل بذريته من بعده، وإلى هذا المعنى يؤول ما روي عن موسى بن جعفر قال: إن الله أوعده في مال اليتيم عقوبتين ثنتين أما إحداهما: فعقوبة الدنيا قوله: «وليخش الذين لو تركوا» الآية، قال: يعني بذلك ليخش أن أخلفه في ذريته كما صنع بهؤلاء اليتامى...»^(٧).

(١) إنجيل مرقس ١١: ٢٥-٢٦.

(٢) انظر: حسن إسلامي، قاعدة زرّين در حديث و اخلاق، مجلّة علوم حديث، العدد ٤٥ - ٤٦: ١٤.

(٣) انظر: لاسكي وقراملكي، أديان بزرگ قاعده زرّين وديگری، مجلّة بجوهشنامه اخلاق، العدد ٢٨: ٩٠.

(٤) انظر: حسن إسلامي، قاعدة زرّين در حديث و اخلاق، مجلّة علوم حديث، العدد ٤٥ - ٤٦: ٢٦.

(٥) انظر: غنسلر، در آمدی جدید به فلسفه اخلاق: ١٩٧.

(٦) انظر: شيوابور و اخباري، تاملاتي در کاربرد قانون زرّين...، مجلّة بجوهشنامه اخلاق، العدد ٢٤: ٧١.

(٧) مجمع البيان ٣: ٢٥؛ وانظر: الميزان ٤: ٢٠١.

غير أنّ فهم القاعدة من الآية نفسها، بصرف النظر عن الروايات، لا يبدو سهلاً؛ لأنّها لا تقم بنفسها موضوع المقارنة بين اليتيم والابن.

٧ - آية إلقاء السلام، حيث قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء: ٩٤).

إنّ هذه الآية تقوم أيضاً، وفقاً لبعض تفاسيرها، على فكرة القاعدة الذهبية؛ لأنّها تقول للمؤمنين بأنّكم في بداية إيمانكم كنتم آمنتم بأفواهكم وليس بقلوبكم، فحققتم بذلك دمكم، فلماذا تقتلون من يلقي إليكم السلام وتتهمونه بأنّه ليس بمؤمن؟!^(١)، وهذا يعني أنّ الفكرة قائمة على المقارنة بين الذات والآخر.

وهذا الفهم مبنيّ على إرجاع جملة: «كنتم من قبل» إلى الجملة الأسبق، مع أنّه من المحتمل جداً أن ترجع إلى الجملة السابقة، وهي إنكم كنتم تريدون عرض الدنيا وتطلبونه قبل مجيء الإسلام، والله تعالى أنقذكم من هذا، فلا تعودوا إليه، وهذا ما ذهب إليه بعض آخر من المفسرين^(٢).

هذا، وثمة آيات عديدة أخرى حاول بعض الباحثين استحضارها هنا، لكنّها واضحة في نظري في التكلّف، فلا حاجة لإطالة الكلام فيها، فلترجع^(٣).

وبهذا نستنتج أنّ روح القاعدة الذهبية موجودة بدرجة ما في البناء الأخلاقي في النصّ القرآني، وأتّما في النصوص ١ - ٢ - ٤ - ٥، تكشف عن الجانب الإيجابي من القاعدة، بينما في النصوص ٣ - ٦ - ٧، تكشف عن الجانب السلبي، وحيث إنّ عمدة الآيات التي نجد القاعدة الذهبية متجليّة فيها هي الآيات: ٢ - ٣، يليها الآية الأولى حول التطفيف، فهذا يعني أنّ القاعدة الذهبية بشقيها الإيجابي والسلبي كانت حاضرة بين سطور النصّ القرآني.

(١) انظر: الزمخشري ١: ٥٥٥؛ والتفسير الكاشف ٢: ٤١٠؛ والتفسير الكبير ١١: ٥؛ ونسبه الرازي إلى أكثر المفسرين وإن لم يرتضه.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٤١.

(٣) انظر: شيواور وخباري، تاملاتي در كاربرد قانون زرين...، مجلّة بجوهشنامه اخلاق، العدد ٢٤: ٧٢.

ثانياً: المرجعية الحديثية، بيان وتأييد

على غرار النصّ القرآني، ثمة العديد من نصوص السنّة الشريفة المحكية في مصادر الحديث عند المسلمين، يمكنها أن تتصل بالقاعدة الذهبية، ونحن نذكر بعضها باختصار:

الحديث الأوّل: وصيّة الإمام عليّ عليه السلام لولده الحسن، وهي من أهمّ النصوص هنا وأوضحها دلالةً، وقد جاء فيها: «يَا بُنَيَّ اجْعَلْ نَفْسَكَ مِيزَانًا فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ غَيْرِكَ، فَأَحِبُّ لغيرِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ، وَاكْرَهْ لَهُ مَا تَكْرَهُ لَهَا، وَلَا تَظْلِمْ كَمَا لَا تُحِبُّ أَنْ تُظْلَمَ، وَأَحْسِنْ كَمَا تُحِبُّ أَنْ يُحْسِنَ إِلَيْكَ، وَاسْتَقْبِحْ مِنْ نَفْسِكَ مَا تَسْتَقْبِحُهُ مِنْ غَيْرِكَ، وَارْضَ مِنَ النَّاسِ بِمَا تَرْضَاهُ لَهُمْ مِنْ نَفْسِكَ، وَلَا تَقُلْ مَا لَا تَعْلَمُ وَإِنْ قُلَّ مَا تَعْلَمُ، وَلَا تَقُلْ مَا لَا تُحِبُّ أَنْ يُقَالَ لَكَ»^(١).

والدلالة واضحة للغاية والنص عام لا يختصّ بالعلاقات بين المؤمنين، بل المعيار فيها واضح جداً، وثبوت وجود هذا المقطع في طريق أو سندٍ معتبر يبدو صعباً، لكنّها تصلح للتأييد.

الحديث الثاني: ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه قال: «كَفَاكَ أَدْبًا لِنَفْسِكَ اجْتِنَابُ مَا تَكْرَهُهُ مِنْ غَيْرِكَ»^(٢)، وفي كنز الفوائد للكراچكي جاء: «كفى بك أدباً لنفسك ما كرهته لغيرك»^(٣)، وفي كافي الكليني جاء: «وكفاك أدباً لنفسك [اجتناب] ما تكرهه لغيرك»^(٤).

والرواية يصعب إثباتها من حيث معايير الصنعة الحديثية والرجالية؛ لافتقارها لسندٍ معتبر، بما في ذلك سند الكليني في روضة الكافي الضعيف بعمر بن شمر الكذاب، لكنّ العلامة المجلسي قال - بعد توصيف الخبر بالضعيف -: «لكنّ هذه الأخبار قوّة مبانيه (١) ورفعته معانيها تشهد بصحّتها، ولا تحتاج إلى سندٍ، مع أنّ هذه الخطبة من الخطب المشهورة عنه صلوات الله عليه»^(٥).

(١) نهج البلاغة: ٣٩٧؛ وتحف العقول: ٧٤؛ ونقلها ابن طاووس بأسانيد في كشف المحجّة: ١٦٤، عن

كتاب الرسائل للشيخ الكليني وغيره.

(٢) نهج البلاغة: ٥٤٨؛ وتحف العقول: ٩٧.

(٣) كنز الفوائد: ٣٤.

(٤) الكليني، الكافي: ٨: ٢٢.

(٥) المجلسي، مرآة العقول ٢٥: ٣٥.

وبصرف النظر عن موضوع الإثبات الصدوري لهذا الحديث، وكلام المجلسي غير مقنع وغير كافٍ، ثمة مشكلة في الدلالة؛ وذلك أنّ هذا الحديث يمكن أن ينفع القاعدة الذهبية في صيغته الأولى فقط على أبعاد تقدير؛ لأنّه في الصيغة الثانية والثالثة يحتلّ جداً أن يكون المراد منه والمقصود هو أنّ ما تراه يصدر من الآخرين - بصرف النظر عن كونه تجاهك أو تجاه أيّ أحد أو من دون كونه موجّهاً لأحد على الإطلاق - وتجدّه مستقبلاً، فالتفت إلى أنّ صدوره منك سيكون مستقبلاً أيضاً، فحاول أن تكتشف قبح ما تفعل من خلال رؤية قبح الفعل في نفسه عندما يصدر من الآخرين، حتى لو لم يصدر منهم تجاهك شيء، ومن ثمّ فالحديث يريد أن يرشد لآلية عمل تربوية للنفس، وهي أنّك قد لا تلتفت إلى قبح السلوك الذي تقوم أنت به إلا عندما ترى هذا السلوك بعينه يصدر من الآخرين، فاجعل رؤيتك لصورة وقيمة الفعل من حيث صدوره من الآخرين بمثابة طريق لتأديب نفسك وتنيبها، وبهذا لا أجد لهذا الحديث أيّ علاقة بالقاعدة الذهبية، خلافاً لما تصوّره بعض الباحثين هنا^(١).

بل حتى الصيغة الأولى للحديث وهي الفاقدة للسند، يمكن فهمها أيضاً في السياق نفسه، وبهذا لا يكون هذا الحديث ذا صلة بالقاعدة الذهبية.

الحديث الثالث: خبر الحسن بن الجهم، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: قال: «التواضع أن تعطي الناس ما تحبّ أن تُعطاه». وفي حديث آخر قال: قلت: ما حدّ التواضع الذي إذا فعله العبد كان متواضعاً؟ فقال: «التواضع درجات منها أن يعرف المرء قدر نفسه فينزلها منزلتها بقلب سليم، لا يجب أن يأتي إلى أحد إلا مثل ما يؤتى إليه..»^(٢).

والحديث من حيث السند مرسل، إلا إذا قيل بأنّ رواية البرقي عن عدّة من أصحابه لا يمكن أن لا يكون فيهم الثقة، ودلالة الحديث واضحة في أنّها تقوم وتحكي عن القاعدة الذهبية.

وهذا الحديث يمكن أن يساعد في استحضار مختلف نصوص التواضع؛ لتكون القاعدة الذهبية تجلياً للتواضع بالفهم العقلاني والعرفي والأخلاقي؛ إذ الحديث ما دام يبيّن لي أنّ من التواضع إعطاء الناس ما تحبّ أن تُعطاه منهم، فلا تجعل نفسك فوق الناس فتطلب منهم ما لا

(١) انظر: حسن إسلامي، قاعدة زرّين در حديث و اخلاق، مجلّة علوم حديث، العدد ٤٥ - ٤٦: ١٦.

(٢) الكافي ٢: ١٢٤.

الفصل الثاني: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني..... ١٨٩

تعطيهم، وكأنك فوقهم لك عليهم ما ليس لهم عليك؛ فهذا خلاف التواضع، وما دام الأمر كذلك فهذا الحديث يفسر لي التواضع في بعض تجلياته، ومن ثم فيضمه إلى مختلف نصوص التواضع الآمرة به والحائفة عليه، نتمكّن من اعتبار مختلف نصوص التواضع دالةً - بركة هذا الحديث - على القاعدة الذهبية؛ لأنها تحمل نوعاً من التواضع تجاه الآخرين أو فقل من عدم التكبر وإحساس التمايز عنهم.

ولعلّ بإمكاننا أن نفتح علاقة مباشرة مع نصوص الحثّ على التواضع باعتبارها ترشد لروح القاعدة الذهبية؛ إذ القاعدة تحتوي نوعاً من التواضع، وعكسها نوع من التكبر.

الحديث الرابع: معتبرة جارود أبي المنذر (أبي الجارود)، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام، يقول: «سيد الأعمال ثلاثة: إنصاف الناس من نفسك حتى لا ترضى بشيء إلا رضيت لهم مثله..»^(١). ومثله معتبرة عبد الأعلى بن أعين، لكنّها خاصّة بعنوان «الأخ»، قال: كتب [بعض] أصحابنا يسألون أبا عبد الله عليه السلام عن أشياء، وأمروني أن أسأله عن حقّ المسلم على أخيه، فسألته فلم يجبني، فلما جئت لأودّعه، فقلت: سألتك فلم تجبني؟ فقال: «إني أخاف أن تكفروا، إن من أشدّ ما افترض الله على خلقه ثلاثاً: إنصاف المرء من نفسه حتى لا يرضى لأخيه من نفسه إلا بما يرضى لنفسه منه، ومؤاساة الأخ في المال، وذكر الله على كلّ حال..»^(٢). والنصوص في الحضّ على إنصاف الناس من نفسك عديدة وردت في مصادر الفريقين، فلترجع^(٣).

الحديث الخامس: مرفوعة أبي البلاد، قال: جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وآله، وهو يريد بعض غزواته، فأخذ بعرّز راحلته، فقال: يا رسول الله، علّمني عملاً أدخل به الجنة، فقال: «ما أحببت أن يأتيه الناس إليك فأته إليهم، وما كرهت أن يأتيه الناس إليك فلا تأته إليهم، خلّ سبيل الراحلة»^(٤). وشبيهه ورد في مصادر أهل السنة^(٥).

(١) المصدر نفسه ٢: ١٤٤؛ والخصال: ١٣٢؛ ومعاني الأخبار: ١٩٣.

(٢) الكافي ٢: ١٧٠.

(٣) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٨٣-٢٨٦.

(٤) الكافي ٢: ١٤٦؛ ومستطرفات السرائر: ٦٤٢.

(٥) انظر: الهيثمي، مجمع الزوائد ١: ٤٨؛ والطبراني، المعجم الكبير ١٩: ٤٤١.

والدلالة واضحة، والسند ضعيف.

الحديث السادس: خبر يعقوب بن شعيب/ ومحمد بن قيس، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أوحى الله عز وجل إلى آدم عليه السلام: إني سأجمع لك الكلام في أربع كلمات، قال: يا رب وما هن؟ قال: واحدة لي وواحدة لك وواحدة فيما بيني وبينك وواحدة فيما بينك وبين الناس، قال: يا رب بينهن لي حتى أعلمهن، قال: ..وأما التي بينك وبين الناس فترضى للناس ما ترضى لنفسك وتكره لهم ما تكره لنفسك»^(١).

الحديث السابع: خبر عبد الله بن بكر المرادي، عن موسى بن جعفر، عن أبيه، عن جدّه، عن علي بن الحسين عليهم السلام، في حديث لأمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «.. يا شيخ، ارض للناس ما ترضى لنفسك، وأت إلى الناس ما تحب أن يؤتى إليك»^(٢).

الحديث الثامن: خبر عبد الله بن عمرو بن العاص، في حديث، أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «.. فمن أحب أن يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتأته منيته وهو يؤمن بالله واليوم الآخر، وليأت إلى الناس الذي يحب أن يؤتى إليه..»^(٣).

وقد علّق الإمام النووي على هذا المقطع، فقال: «هذا من جوامع كلمه صلى الله عليه وآله وسلم، وبديع حكمه، وهذه قاعدة مهمّة فينبغي الاعتناء بها، وأنّ الإنسان يلزم أن لا يفعل مع الناس إلا ما يحب أن يفعلوه معه»^(٤). وكان النووي يقرّر القاعدة الذهبيّة عبر هذا الحديث. الحديث التاسع: خبر أبي هريرة، قال: قال: رسول الله صلى الله عليه وآله: «.. وارصّ للناس ما ترضى لنفسك تكن مسلماً»^(٥).

الحديث العاشر: مرسل تحف العقول، عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «يا عليّ، ما كرهته لنفسك

(١) الكافي ٢: ١٤٦؛ والصدوق، الأمالي: ٧٠٦؛ ومعاني الأخبار: ١٣٧؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٠٥.

(٢) الصدوق، الأمالي: ٤٧٨؛ ومعاني الأخبار: ١٩٨؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٨٢؛ والطوسي، الأمالي: ٤٣٥؛ وابن عقدة الكوفي، فضائل أمير المؤمنين: ١١٩.

(٣) صحيح مسلم ٦: ١٨؛ وسنن ابن ماجه ٢: ١٣٠٧.

(٤) النووي، شرح صحيح مسلم ١٢: ٢٣٣.

(٥) ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق ٢٩: ٣٢١.

الفصل الثاني: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني..... ١٩١

فاكره لغيرك، وما أحببته لنفسك فأحبيه لأخيك، تكن عادلاً في حكمك، مقسطاً في عدلك، محباً في أهل السماء، مودوداً في صدور أهل الأرض..»^(١).

وميزة هذا الحديث أنه يربط بين القاعدة وإقامة العدل.

الحديث الحادي عشر: المرسل إلى أحمد بن محمد بن يحيى، عن الصادق عليه السلام، قال - في حديث -: «عليك بصدق اللسان في حديثك، ولا تكتم عيباً يكون في تجارتك، ولا تغبن المسترسل فإن غبنه ربا، ولا ترض للناس إلا ما ترضاه لنفسك، وأعط الحقّ وخذه..»^(٢).

الحديث الثاني عشر: خبر أبي بصير، أنه قال للصادق عليه السلام: الرجل تمرّ به المرأة فينظر إلى خلفها، قال: «أيسر أحدكم أن يُنظر إلى أهله وذات قرابته؟» قلت: لا، قال: «فارضّ للناس ما ترضاه لنفسك»^(٣).

الحديث الثالث عشر: خبر علي بن أسباط، عنهم عليهم السلام، فيما قاله الله لعيسى: «.. وما لا تحبّ أن يصنع بك فلا تصنعه بغيرك..»^(٤).

الحديث الرابع عشر: خبر معاذ بن أنس، أنه سأل النبي صلى الله عليه وآله عن أفضل الإيمان؟ قال: «أن تحبّ الله وتبغض الله، وتعمل لسانك في ذكر الله»، قال: وماذا يا رسول الله؟ قال: «وأن تحبّ للناس ما تحبّ لنفسك، وتكره لهم ما تكره لنفسك»^(٥).

الحديث الخامس عشر: خبر طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله، عن أبيه، قال: «قرأت في كتاب علي عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله كتب بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب: أن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم، وحرمة الجار على الجار كحرمة أمه وأبيه..»^(٦).

وقد فهم السيد الخوئي من الحديث الأخير أنه ناظر للجانب الواقعي لا للجانب

(١) تحف العقول: ١٤.

(٢) ابن طاووس، فتح الأبواب: ١٦٠ - ١٦١.

(٣) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ١٩.

(٤) الكافي ٨: ١٣٨؛ وأمالى الصدوق: ٦١١؛ وتحف العقول: ٤٩٩.

(٥) مجمع الزوائد ١: ٨٩.

(٦) الكافي ٢: ٦٦٦، ٥: ٣١، ٢٩٢؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤١، ٧: ١٤٦؛ وانظر: سيرة ابن هشام ٢:

التشريعي، بمعنى أنه يريد أن يقول بأن الإنسان في العادة لا يضر نفسه، فكذلك ينبغي أن لا يضرّ جاره. وقد عارضه السيد فضل الله بأن المتكلم ينظر هنا بما هو مشرّع^(١).

إلا أنّ الإنصاف أنّه إذا لم يصحّ تفسير السيّد الخوئي هنا، فإنّ تفسير السيّد فضل الله غير ظاهر من الحديث؛ فحتى لو كان المتكلم في مقام البيان التشريعي، فإنّ استخدام هذه التعبيرات يظلّ ممكناً؛ إذ الهدف من هذا التعبير أنّه حيث لا تُلحق أنت الضرر بنفسك عادةً، ويهّمك أن لا تتضرّر، لهذا عليك التفكير بجارك بنفس الطريقة التي تفكر فيها بنفسك، فتكون هذه الرواية قريبة جداً من إفادة القاعدة الأخلاقية الذهبية، وكأنّ الرواية تستخدم نوعاً من الاعتبار الأدبي الهادف لإيقاع التأثير النفسي على المتلقّي.

ويشهد لذلك أنّ الجملة اللاحقة قالت بأنّ حرمة الجار كحرمة الأمّ والأب، وهو واضح في أنه يريد رفع مستوى الجار ليكون بمثابة الأمّ والأب، الأمر الذي يدفع المتلقّي للتعامل باهتمام عالٍ معه، فلو لم يكن الأمر مراعيّاً لنوع من الاعتبار الأدبي أو القاعدة الذهبية للزم القول بأنّ الرواية ظاهرة في إثبات تمام حقوق الأمّ والأب للجار!

إلى غير ذلك من الأحاديث التي غالبها ضعيف الإسناد، وكثير منها ورد في مصادر الشيعة ولم نجد في مصادر أهل السنة.

ولم نستعرض النصوص الخاصّة بتطبيق القاعدة داخل الملة وبين المسلمين والمؤمنين؛ لأنّنا هنا بحاجة لتكريسها بوصفها قاعدة عامّة، وإلا فكونها قاعدة داخل - مذهبية أو داخل - دينية، أمرٌ واضح. ولا تنافي بين نصوص القاعدة الذهبية في دائرة الأخوة الدينية وبينها في الدائرة الإنسانية العامّة؛ لأنّهما من قبيل المثبتين اللذين لا يتعارضان، كما تقرّر في علم أصول الفقه الإسلامي، ويكون ذكر الأخوة الدينية أحياناً لمزيد تأكيد عليها لا أكثر.

(١) راجع: الخوئي، الهداية في الأصول ٣: ٥٦٥ - ٥٦٦؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ٥٢١؛ ومصباح الأصول ٢: ٥٤٨ - ٥٥١؛ والروحاني، زبدة الأصول ٣: ٥٠٧؛ وفقه الصادق ١٨: ٤٥٠، و ٢٤: ١٠١؛ والنراقي، عوائد الأيام: ٤٥؛ وفضل الله، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ١٦٥ - ١٦٦؛ والسيفي المازندراني، دليل تحرير الوسيلة (إحياء الموات): ٦١؛ ومحمّد باقر الخالصي، رفع الغرر عن قاعدة لا ضرر: ٨.

الفصل الثاني: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني..... ١٩٣

وقد لاحظنا أن نصوص السنّة والحديث بعضها مثل: ١ - ٤ - ٥ - ٦ - ١٠ - ١١ - ١٤، يشير للقاعدة بجانيها، بينما الحديث: ٢ - ١٣ - ١٥، يشير لها في الجانب السلبي فقط، أمّا الأحاديث: ٣ - ٧ - ٨ - ٩ - ١٢، فالإشارة فيها مقتصرة على الجانب الإيجابي. وبهذا يمتاز النصّ الحديثي عن النصّ القرآني في اشتماله على الصيغة الجامعة للحديث في موضع واحد مشيراً للسلب والإيجاب معاً في الحديث نفسه في الوقت عينه.

إنّ مجموع هذه النصوص يقوم على مبدأ التخيّل الأخلاقي، بمعنى أنّها تفترض في الإنسان أن يتصوّر ما الذي تكون عليه حالته النفسيّة والوجدانيّة في الرضا والكراهية لو حصل معه الموقف الفلاني، ثم يقوم بترتيب النتائج الأخلاقيّة على الحالة المنطبعة في ذاته نتيجة هذا التخيّل، وهذا واضح في ثنايا مفروضات هذه النصوص جميعها.

نتيجة البحث في أصل ثبوت القاعدة الذهبية

والنتيجة المباشرة للبحث في مصادر النصّ الإسلامي حول هذه القاعدة أنّنا لمسناها بين سطور النصّ القرآني، وكانت أوضح في نصّ السنّة؛ لكنّ إثباتها عبر نصّ السنّة بطريق معلوم الصدور أو مطمأن بصدوره بنحو كليّ أوسع من الداخل الديني يبدو لي صعباً، إلا على قاعدة التسامح في أدلّة السنن، من هنا يبدو لي أنّ ضمّ النصوص القرآنية والحديثية إلى بعضها يمكنه أن يساعد في تكوين مبدئي للقاعدة؛ لكنّه غير واضح في مديات الإخلاص لها من حيث السعة؛ بمعنى أنّنا لا نعلم نصوصاً قاطعة ذات قدرة مرجعية يمكنها أن تكون مستنداً عاماً لنا في الاعتماد عليها لكي نخرج منها بنتائج أخلاقيّة وقانونيّة صارمة، بيد أنّ وجدانيّة القاعدة أخلاقياً وعالميتها، ومن ثمّ إشارة النصوص إليها أو ابتناء بعض التطبيقات عليها، يمثل نوعاً من الإقرار بروح القاعدة، دون أن تتعالى عن التخصيص والاستثناءات نتيجة اعتبارات أخرى، وبهذا نقبل بها مع نوع من التواضع في الإثبات حتى لا نبالغ في الأمر.

القاعدة الذهبية، الحدود والمعالم والتساؤلات والإشكاليات

ثمّة تساؤلات قد تحوم حول هذه القاعدة^(١)، ومن ثمّ فهي إشكاليات ترجع في عمقها لنقد

(١) لا بأس أن نشير هنا إلى أنّ المزاج الذي طرحه الفيلسوف الإيماني سورين كيركجارد (١٨٥٥م)،

النصّ الديني (التوراتي - الإنجيلي - القرآني والحديثي)، بعد فرض دلالة هذا النصّ عليها، ولهذا فنحن معنيون بها جداً هنا. كما وهناك بعض الأسئلة التي تتصل بهذه القاعدة تنفعنا في استجلاء معالمها وحدودها ودورها، خاصّة في موضوع بحثنا. وأهمّ هذه الإشكاليات والاستفهامات هو الآتي:

أ. القاعدة ومشكلة معيارية الرغبة الفردية (معضل الانحراف الرغبوي)

إنّ هذه القاعدة تجعل رغبة الإنسان فيما هو لنفسه معياراً، ومن ثمّ فحيث إنّها مجرد إطار، فمن الممكن أن يرغب الإنسان في رذيلة أخلاقية أن تُفعل معه ويفعلها مع غيره، مثل الزنا والشذوذ الجنسي، أو حتى ممارسة العنف ضدّ الآخرين لو كان محقّقاً، فبعض الناس اليوم يرى أنّ ممارسة الآخرين للعنف والقهر والتغلّب والتدخل ليس في حدّ ذاته سلبياً، وإنّما هو سلبيّ من حيث إنهم ليسوا على حقّ، ولهذا يعتبر أنّ من الأخلاقية له أن يقوم بذلك انطلاقاً من كونه هو على حقّ، وهو يقبل لهم ذلك لو كانوا على حقّ.

وأمثلة هذا الموضوع كثيرة، بل لا تقف عند حدود الجانب الإيجابي من القاعدة كما ربما تصوّر بعض الباحثين^(١)، بل تتعدّى للجانب السلبي، فمثلاً أنا أكره أن يوجّهني شخص توجيهاً أخلاقياً أو يأمرني بالمعروف وينهاني عن المنكر، فهل معنى ذلك أنّ عليّ أن لا أفعل ذلك تجاه الآخرين؛ لأنّني أكره أن يفعلوه معي؟ فكيف يمكن لهذه القاعدة المفرّغة من المضمون الأخلاقي أن تكون حامية للقيم الأخلاقية نفسها؟! ألا يوجب ذلك هدرها للقيم وجعلها القيم الأخلاقية تابعة لميول الأفراد؟!

وخلاصة الإشكالية أنّ هذه القاعدة لا تراعي حالة انحراف الفرد نفسه في ذهنه وأخلاقه ومزاجه الوجداني، وهي حالة لا بدّ من ملاحظتها في التعامل مع الناس.

ثمة أكثر من محاولة للخروج من هذه الإشكالية:

يتضمّن ملاحظات نقدية على فكرة حبّ الذات وحبّ الجار، وهي ملاحظات ربما تكون شكّلت نواة بعض المطالعات النقدية على القاعدة الذهبية، ولمزيد اطلاع راجع:

Divine Commands and Moral Obligations, (Oxford: Oxford University Press), 2004, pp 180 – 185.

(١) انظر: حسن إسلامي، قاعدة زرّين در حديث و اخلاق، مجلّة علوم حديث، العدد ٤٥ - ٤٦ : ٢٥.

أولاً: ما طرحه بعض الباحثين المعاصرين، من أن هذه النصوص الدينية تتعامل مع مخاطب مفترض سلفاً أنه يتجه لتنزيل السلوك الأخلاقي في حياته الفردية، فهي تخاطب المسلم المتدين أو المسيحي المؤمن، ومن ثم فهي تفترضه قد تجاوز هذه الإشكالية في مرحلته الذاتية الشخصية، ومن هنا حق له تطبيق ذلك على علاقاته الاجتماعية بالآخر. ومن هنا وجدنا في بعض النصوص التعقيب بأمثلة مصداقية أخلاقية لهذا الأمر؛ تنبيهاً للسامع على ذلك^(١).

ثانياً: ما أجده الجواب الصحيح للخروج من هذه الإشكالية، وعليه يصلح الجواب الأول، وهو أن هذه النصوص بصدده وضع معيار في تصحيح العلاقة مع الآخرين، وليست بصدده معيار ما ينبغي للإنسان أن يحب أو يكره، ومن ثم فهي محكمة وخاضعة لسلطة النصوص الأخلاقية الأخرى التي توجه رغبات الإنسان وميوله الأخلاقية، فكأن تلك النصوص الأخلاقية والقواعد بمثابة القاعدة التحتية التي تُبنى عليها الرغبات الفردية، وبعد افتراض تحققها تأتي مرحلة بناء العلاقة مع الآخرين على أساس تلك الميول الأخلاقية والفردية المهذبة هذه المرة.

وهذا لعلة شكّل من أشكال تطبيق نظرية الحكومة - بمعناها الراجح في أصول الفقه الإسلامي - على موضوع بحثنا؛ فأنت تقول لشخص: أحب لزيد ما تحب لنفسك، ثم تقول له: أحب لنفسك كذا ولا تحب لنفسك كذا، ومن الواضح هنا أن القواعد الأخلاقية لا يمكن أن نفهمها منفصلة عن بعضها، بل هي في سياق توليد منظومة متماسكة - وقاعدة واحدة لا تشكل بنفسها منظومة - ومن ثم فنصوص تعيين الأخلاقيات الفردية والرغوبية تمثل الطابق السفلي للتربية الأخلاقية، والذي تنبني عليه سائر الطوابق التي منها القاعدة الذهبية، وهذا معنى أن القاعدة الذهبية تفترض السلامة الذاتية في الفرد، وتريد فقط أن تؤكد على مبدأ الإنصاف والعدالة في التعامل مع الآخرين، وليس فيها إطلاق لغير ذلك.

وبهذا تكون نصوص البناء الأخلاقي بمثابة الموضوع لنصوص القاعدة الذهبية أو هي متقدمة عليها في الرتبة، أو فلنقل - بتعبير علماء أصول الفقه -: إنها أشبه بالتي تنقح موضوع

(١) انظر: غنسلر، در آمدي جديد به فلسفه اخلاق: ١٩٢ - ١٩٤؛ وشيوابور واخباري، تاملاقي در كاربرد قانون زرين...، مجلّة بجوهشنامه اخلاق، العدد ٢٤: ٧٢ - ٧٧؛ وحسن إسلامي، قاعدة زرين در حديث واخلاق، مجلّة علوم حديث، العدد ٤٥ - ٤٦: ٢٥.

ب. القاعدة ومشكلة تجاهل الفوارق البشرية في الحب والكراهة

إنّ هذه القاعدة لا تحترم أو لا تلتفت إلى الفوارق القائمة بين البشر في اختلاف نظرتهم للسلوك المحبوب والمبغوض، بل لاختلاف ميولهم فيما يحبون وفيما يكرهون، ومن ثمّ فقد يجب شخص شيئاً لنفسه لكنّ الآخر يكرهه، والعكس صحيح، بصرف النظر عن الانحراف الأخلاقي في الحبّ والكراهة هنا، على عكس الإشكالية السابقة، فكيف يمكن فهم هذه القاعدة في أفق الاختلاف البشري في الميول والقناعات معاً؟!!

ولكنني أعتقد بأنّ هذه الإشكاليات يمكن رصدتها من جهتين:

أ - جهة تنوع الميول الطبيعية بين البشر، فقد تحبّ شيئاً يكرهه الآخر، وهذه الجهة قابلة للحلّ؛ وذلك أنّ القاعدة الذهبية بنفسها تصلح حلاً هنا؛ لأنك لا تحبّ أن يسلك معك الآخرون ما هو مطابق لمحبّتهم ومخالف لرغباتك وما تحبّ، ومن ثمّ فالقاعدة الذهبية تدعوك لممارسة الأمر عينه مع الآخرين، أي إذا كان الآخرون يكرهون سلوكاً معيناً وأنت تحبه حباً شديداً وكان السلوك أخلاقياً بذاته غير رذيل، ففي هذه الحال لا تطبّق القاعدة فقط على السلوك نفسه، بل تطبّق على الحالة، والمراد بالحالة هنا هو: كراهتك أن يمارس معك سلوك غير رذيل لكنّه محبوب لغيرك ومكروه لك على نحو الميل والرغبة والطبع، ومن ثمّ فعليك أن تكره ممارستك لهذا السلوك في حقّ الطرف الآخر.

وبهذا تكون القاعدة الذهبية قد قيّدت نفسها بنفسها بلا حاجة إلى عنصر خارجي.

ب - جهة تنوع القناعات والأفكار، فإذا أخذنا تطبيق القاعدة الذهبية في مجال تنوع الأديان والثقافات والحضارات، فهذا يعني أنّ أبناء هذه الأديان والثقافات يختلفون فيما بينهم في القناعات الأخلاقية نفسها، فقد يتصوّر المسيحي سلوكاً ما أخلاقياً بينما يراه المسلم غير أخلاقي من وجهة نظر دينية، وقد يتصوّر الغربي سلوكاً ما أخلاقياً بينما يراه المشرقي غير أخلاقي من وجهة حضارية أو ثقافية أو عرفية.

وفي هذه الحال نقف أمام مشكلة إضافية عميقة، وهي تعارض القاعدة الذهبية مع قاعدة المسؤولية الإنسانية، فكلّ واحدٍ منّا مسؤول عن الآخرين ويهمّه مصلحتهم، وهو مع سائر

الفصل الثاني: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني.....١٩٧

أفراد البشر كالجسم الواحد، فإذا رأى سلوكاً يعتبره هو مدمراً غير أخلاقي فعليه - من موقع الإحساس بالمسؤولية الإنسانية - أن يسعى لمساعدة الآخرين في التخلص منه، فإذا اصطدمت هذه المساعدة بقناعات الآخرين المختلفة، فهذا يعني أن القاعدة الذهبية سوف تفرض عليه التخلي عن إحساسه تجاه الآخرين، ودينياً ستفرض عليه التخلي عن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهنا مكمن الفرق بين جهة تنوع الميول وجهة تنوع القناعات، وهو الذي دعانا للتمييز بين الحالتين هنا.

وإذا أردنا الحديث من زاوية خارج - دينية، فإن القاعدة الذهبية والإحساس الإنساني يفرضان معاً التدخل لإنقاذ الآخرين من الهبوط والخسارة، لكن بمستوى لا يكون هذا التدخل قهرياً؛ لأنّ التدخل القهري مبعوض للفرد فينبغي أن يبغض سلوكه تجاه الآخرين، وبهذا نصل إلى قاعدة الإحساس بالآخرين دون فرض.

لكن من الناحية الداخل - دينية علينا مراجعة النصوص لنرى مدى قبولها بالقاعدة الذهبية في حالات من هذا النوع، والذي نلاحظه أنّ النصوص لا تقبل بكلية القاعدة بما يقدمها على المسؤولية الأخلاقية تبعاً لقناعة كل فرد، ففريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - بمعناها العام والخاص - واضحة في النص الإسلامي في قوتها لا تستطيع نصوص القاعدة الذهبية أن تقاومها، ومن ثم تصلح استثناءً منها، وإذا قلت لي بأنّ هذا لن يوقع التفاهم الإنساني الكامل فإنّ الجواب هو أنّ النص الإسلامي يبدو عليه أنه يرى أولويةً للصالح على التفاهم في بعض الحالات على الأقل.

بل هذه المشكلة موجودة في جميع قوانين العالم العقابية والجزائية والجنايية والإلزامية، والحلّ الذي نختاره هناك يكون هو الحلّ هنا، وربما بهذا تتحد القراءة الخارج - دينية مع القراءة الداخل - دينية.

ج. القاعدة بين العلاقات العامة والفردية، ودورها في «فقه الآخر الديني»

هل تقوم هذه القاعدة بتأطير العلاقات الفردية فقط أو أنّها تمتدّ للعلاقات بين الجماعات والتيارات والدول والمجتمعات والأمم والشعوب؟

يبدو من الكثير من النصوص الدينية في القرآن الكريم والسنة الشريفة والكتاب المقدس أنها توحى وكأن هذه القاعدة هي قاعدة في مجال العلاقات الفردية، ومن ثم فممن غير الواضح أنها تنظم العلاقات بين الأديان أو بين الدول والمجتمعات، وهذا ما يربك إمكان الاستناد لمثل هذه القاعدة في استخراج مواقف من قضايا مثل الآخر الديني والأقليات والحقوق الاجتماعية وغير ذلك.

ولعل هذا ما يجعل شخصاً مثل توما الأكويني لا يذهب نحو مثل هذه النصوص الواضحة لكي يشيد فقه العلاقة مع الآخر الديني من الكفار والمبتدعة والهراطقة في كتابه (الخلاصة اللاهوتية)، فإنه وأمثاله من الفقهاء المدرسين واللاهوتيين التقليديين فهموا روح هذه النصوص التي تحكي عن هذه القاعدة على أنها ذات صلة بالعلاقات الاجتماعية بين الناس، وليس بالتساهل على حساب الحقيقة الإيمانية، ولهذا يقدمون حماية الإيمان على القاعدة الذهبية. وما يعزّز ما نقول أن هذه النصوص لا يظهر منها تأسيس معايير قانونية بقدر ما تفيد توجيهات تربوية لا غير، فهي مثل النصوص التي تحث على العفو والصفح، والتي نجدها في التوجيهات الأخلاقية الفردية، لكن نصوصاً تقف على عكسها في مجال القانون العام من نوع عدم التساهل مع المجرمين أو عدم تأخير إقامة العقوبات وغير ذلك.

هذه الإشكالية تبدو لي قوية، لكن في الوقت عينه يمكن للنظر أن يلاحظ أن القاعدة ما دامت تؤسس لأمر أخلاقي كامن في الوعي الإنساني، فهي تقبل به على عمومته، ولو من ناحية عدم الفرق في أخلاقية القاعدة بين فردٍ وآخر وبين جماعة وأخرى، فالخصوصية تكاد تكون منعدمة لما نلاحظ أصل المدلول عليه في النصوص، والخطأ الذي نقع فيه هنا هو في تصوّر أن هذه القواعد الأخلاقية غير قابلة للاستثناء، ومن ثم فلكي ندرسها بشكل مفهوم ونهائي علينا رصد استثناءاتها في القواعد الأخلاقية والقانونية الأخرى أو في النصوص الدينية، فإذا وجدنا قواعد أو نصوصاً تحدّ من شمولية أو سعة هذه القاعدة في دائرة معينة لمصلحة أعلى أو لقيمة إنسانية أخرى تبدو أهمّ في موقعها، لزمنا التقييد، فتصوّر أن القاعدة فردية لا يبدو واضحاً، خاصة في النص الإنجيلي الذي يستخدم صيغة الجمع في الخطاب، وكأنه يوجّهه للمجتمع المؤمن كله، وعليه فالأفضل أن نأخذ بهذه القاعدة بوصفها توجيهاً عاماً، وفي الوقت عينه لا نمارس نوعاً من الاعتقاد بكونها متأبّية عن الاستثناء والتداخل مع قواعد وأخلاقيات أخرى،

الفصل الثاني: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني..... ١٩٩

ولهذا نجد أن هذه القاعدة رغم التقائها الإيجابي مع قاعدة العفو عمّن ظلمك، لكنّها خاضعة لقاعدة المعاملة بالمثل أو لقاعدة الصبر في النصّ القرآني، حيث قال تعالى: (وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ) (النحل: ١٢٦)، ولهذا لا تعتبر القاعدة الذهبية من قواعد القبول بالظلم والخضوع له، كما تصوّر بعضهم، وكما قد يفهمه بعض من نصّ إنجيل لوقا المتقدّم.

وعليه فنحن نقول: إنّ روح هذه القاعدة الأخلاقية تدعونا للتعامل مع الآخر الديني ومع الأقليات الدينية من موقع ما نحبّ أن يتعاملوا معنا به، ما لم تكن هناك معطيات قانونية أو أخلاقية أخرى تفرض نفسها هنا وهناك.

وأما القول بأنّ مضمون هذه القاعدة مما لم يذكره الفقهاء المسلمون، ومن ثمّ فهي محمولة على الجانب الأخلاقي، فهو غير دقيق؛ لأنّ فقهية مسألة ما أو توجيه ما لا يخضع لمديات تدوينه في التراث الفقهي، بل العكس هو الصحيح، فنحن نحاكم التدوين الفقهي الموروث وفقاً للنصوص والقواعد، ونحن نجد أنّ هذه القاعدة في لسانها لا تختلف عن سائر النصوص التي تحتوي صيغاً أمرية، لهذا نعتبرها قاعدة أخلاقية تمثل أحياناً مصدراً للتوجيه السلوكي والتقنين العلائقي؛ ولهذا استخدمت آيات سورة الضحى (الآيات المتقدّمة برقم: ٢) مفهوم القاعدة الذهبية لإصدار سلسلة من الأوامر الوجوبية، والأمر عينه فعلته آية الإنفاق من سورة البقرة (الآية المتقدّمة برقم: ٣).

لكنّ هذا لا يعني أنّها قاعدة وجوبية بالمطلق، بل هي قاعدة توجيهية يكفيني فيها - لو أردت أن أتكلّم بلغة فقهية قانونية - أن تعطيني استحباباً، إن لم نقل بأنّها قاعدة منهجية قانونية يصدر عنها وجوب تارةً وحضّ أخرى، وبمعنى آخر: تصلح لإنتاج وجوب أو استحباب، تبعاً لخصوصيات في المحلّ العارضة عليه.

وينتج عن هذا أنّ هذه القاعدة تنفعنا في فقه الآخر الديني والأقليات؛ لأنّها لو تركنا معها لوحدها فهي توجّهنا نحو منح الآخرين ما نودّ أن نمنحه منهم، ولا يكون في حصولنا عليه أيّ سلوك غير أخلاقي أو غير شرعي، وهذا المسار هو الأصل التوجيهي في الدين ولا نخرج عنه إلا بدليل، وهذا يكفينا لكي ننتفع بهذه القاعدة في موضوع بحثنا بوصفه مؤشراً توجيهياً نحو المرغوب به دينياً.

فإذا أحببنا لأنفسنا - بوصفنا مسلمين - سلسلة من الحقوق في ظلّ محيط مسيحي، أو أحبّ المسيحي ذلك لنفسه في وسط محيط إسلامي، فإنّ نصوص القاعدة الذهبية تدعوه لكي يمنح الآخرين ما يحبّ، ما لم يرد نصّ خاصّ في دينه يسلب عنهم حقاً معيناً مفترضاً، وبهذا تكون حقوق الأقليات محلّ توجيه نصوص القاعدة بالمعنى الكليّ للكلمة، وليست فقط من الأمور المسكوت عنها حتى نجري فيها البراءة مثلاً، وهذا فارق مهمّ نستطيع اكتسابه من مثل هذه القاعدة.

بل إنني أعتقد بأنّ هناك الكثير من النصوص والقواعد الأخلاقية المؤكدة دينياً، لها بيانات وتعابير عامّة تصلح موجّهاً - ولو بنحو الاستحباب والرجحان - نحو سلوكٍ ما مع الآخر الديني أو المذهبي، فما لم يكن على خلافها استثناءً أو تخصيصاً أو تداخل مع قواعد أخرى تتطلّب نتائج أحر في بعض المساحات، فإنّ المفترض أن تكون أصلاً يعتمد عليه في الاجتهاد الفقهي والقانوني، ولو لم تكن دالة على ما توجه إليه بمستوى الوجوب أو الإلزام، ومع الأسف فالبحوث الفقهية لم تتعامل بجديّة مع النصوص الأخلاقية العامة التي من هذا النوع. ولا نريد نسبة حقوق الأقليات هذه بعينها للشريعة وفقاً لقاعدة العدالة أو القاعدة الذهبية، بل على نظريتنا في عدم شمول الشريعة، فإنّ التفاصيل من منشآت البشر لكن الغطاء والمؤشر ديني وأخلاقي.

د. القاعدة ومشكلة أخلاق المصلحة

إنّ هذه القاعدة تكرّس المصلحة في الأخلاق، فهي تقول لك بأنك إذا أردت أن يعاملك الناس بالخير فعاملهم بالقاعدة الذهبية، وهذا نوع من أخلاق المصلحة التي لا ترتقي إلى أخلاق الفضيلة والنبل.

لكنّ هذه الإشكالية غير صحيحة؛ فالنصوص القرآنية والحديثية والإنجيلية والتوراتية في غالبيتها الساحقة لا تنطلق من هذا المناخ، فهي لا تقول بأنّه حتى يعاملك الآخرون بالخير فعاملهم بمثله، بل هي تأمر مباشرةً بالقاعدة، واستخدام النصوص لتعبير «النفس - الآخر» لا يعني أنّها تريد جعل النفس محوراً، بل هي تريد العبور من الذات للآخر بهدف جعل الشخص يتعامل مع الآخر كما يتعامل مع ذاته، فهي في الحقيقة كأثما توسّع دائرة النفس الإنسانية، فما

تجبه أنت لنفسك أحبه لغيرك، وليس أحب لغيرك لأنك تحب نفسك، وهذه الطريقة يصبح الآخر جزءاً من الذات بمعنى من المعاني.

نتيجة البحث في القاعدة الذهبية وتأثيراتها على بناء العلاقة مع «الآخر الديني»

إن ما توصلنا إليه في هذا البحث المتواضع هو أن هذه القاعدة مكرّسة في الوعي الوجداني البشري العالمي، وفي النصوص الدينية اليهودية والمسيحية والإسلامية، وهي قادرة على توجيه سلوكنا القانوني والعملي نحو منح الآخرين ما نريد أن يمنحونا إيّاها، ومن ثم فهي مؤثرة في دراسة قواعد العلاقة مع الآخر الديني ومع الأقليات الدينية بمفهومها المعاصر.

ومعنى ذلك أنني عندما لا أجد نصاً يمنع عن منح الآخر الديني أمراً أنا بحالتي الطبيعية أميل إليه وأطلبه من غيري، فمن الطبيعي أن القاعدة الذهبية سوف توجهني لكي أعطي الآخرين هذا الأمر، فإذا كنت - فرداً أو جماعة - أريد من الآخرين أن يسمحوا لي بحريتي الدينية في مجتمعاتهم أو أن يمنحوني بعض المناصب الإدارية، كوني أحد أفراد هذا الوطن أو هذه الأرض والجغرافيا، فمن توجيهات القاعدة الذهبية أن أعطي الآخرين مثل هذه الأمور ما لم يأت نصّ ديني يمنع من ذلك، وبهذا لا أعطي الآخرين حقوق الأقليات من باب أصالة البراءة والحلية وما شابه هذه التعابير، بل من باب وجود توجيه ديني عام - القاعدة الذهبية - يطلب مني شيئاً من هذا القبيل، فالدين - الإسلامي والمسيحي - هو الذي يوجهني بكلياته العامة نحو منح الآخر الديني حقوق المواطنة السياسية عبر قاعدة العدل والقاعدة الذهبية معاً.

لكنّ هذه القاعدة - مثلها مثل أيّ قاعدة أخلاقية أو قانونية أخرى - لا تستبد بالأخلاق ولا تشكّل منظومات متكاملة، بل تقوم بمدّنا بمؤشر أخلاقي أوّلي قابل للتأثير والتأثر بسائر المؤشرات الأخلاقية والقانونية والمصلحية، بالمعنى الإيجابي للكلمة.

ونستنتج من ذلك أنّ هذه القاعدة ثابتة مبدئياً، ونافعة لنا في بحثنا هنا، بمقدار كونها مؤشراً عاماً، وليست آية عن التخصيص أو الاستثناءات.

قاعدة البرّ والإحسان

مقدمة

يُطلق مصطلح قاعدة البرّ والإحسان في الدراسات الشرعيّة الإسلاميّة، على قاعدة فقهيّة تسمّى أحياناً بقاعدة نفي السبيل^(١)، والمراد منها: «سلب مسؤوليّة المكلف - تكليفاً ووضعا - عما يعمل به بقصد الإحسان إلى الغير لو ترتّب عليه ضرر يرجع إلى المحسن إليه»^(٢). وجوهر البحث فيها يدور حول إسقاط الضمان عن المحسن؛ لأنّها من جملة قواعد إسقاط الضمان^(٣). ولا علاقة لهذه القاعدة بموضوع بحثنا من حيث وجهة اهتمامها، وإنّا نقصد هنا معنى آخر لقاعدة الإحسان، وهو أصل الحثّ على الإحسان للآخرين بنحو لا يكون المحسن إليه منتمياً بالضرورة لجهة دينيّة أو.. مماثلة لجهتك الدينيّة أو المذهبيّة أو العرقية أو اللغويّة أو القوميّة أو غير ذلك.

هذه الجهة يمكن تميمها بقاعدة مبادلة الإحسان، وهي التي تتفرّع عن قاعدة المعاملة بالمثل، فإذا أحسن الآخرون إلينا، فإنّ مقتضى السلوك الأخلاقي أن نُحسن إليهم. وبتركيب هذين المفهومين: أحسن إلى الناس / إذا أحسن الناس إليك فأجب على إحسانهم بالإحسان، وإلا فجوابك غير أخلاقي.. نخرج بكلية مهمّة في العلاقات بين الناس، تشمل العلاقات بين الأديان.

وإذا جعلنا هاتين القاعدتين أو المسألتين غير مقيدتين بنوعيّة انتماء الطرف الآخر، ثبت ما

(١) يُشار إلى أنّ اسم «قاعدة نفي السبيل» يطلق بشهرة أكبر على قاعدة العلوّ، والتي سوف يأتي الحديث عنها في الفصل اللاحق إن شاء الله تعالى.

(٢) محمد علي الأنصاري، الموسوعة الفقهيّة الميسرة ١ : ٣٢٣؛ وانظر: البجنوردي، القواعد الفقهيّة ٤ : ١٤ - ١٥؛ والمصطفوي، مائة قاعدة فقهيّة: ٢٨.

(٣) انظر: المراغي، العناوين الفقهيّة ٢ : ٤٧٤.

نريده هنا كما سنوضح ذلك.

الأصول الدينية. المسيحية والإسلامية. لقاعدة البر والإحسان بمفهومها العام

لو صرفنا نظرنا عن أن الوجدان الأخلاقي المحايد يدعو - مبدئياً - للإحسان للآخرين خاصة الذين يحسنون إلينا، ويمننا وجوهنا شطر النصوص الدينية، فإننا نلاحظ بعض النصوص المهمة في تأصيل هذا المفهوم الواسع، الذي ينشأ في الإسلام من قاعدة الرحمة وفي المسيحية من قاعدة المحبة، وهما القاعدتان اللتان تتناظران بحسب وجهة نظر الدكتور جورج تامر، فالمحبة في المسيحية تتجلى بمفهوم الرحمة في الإسلام^(١).

ومفهوما المحبة والرحمة يشرعان من الله ويتتهيان بالخلق والإنسان، وفيما يكون مفهوم المحبة على صلة بهيجان القلب، يغدو مفهوم الرحمة على صلة بانكساره وعطفه ودفئه. على أية حال، أهم ما يمكن طرحه من نصوص هنا هو الآتي:

أولاً: النص القرآني والإنجيلي وتكريس قاعدة البر والإحسان

ثمة نصوص قرآنية تكرس هذه القاعدة وأبرزها:

١ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٩٠).

فهذه الآية الكريمة توجه البشر نحو الإحسان، وتعتبر أن الإحسان من التوجيهات الإلهية. والظاهر الأولي من الآية هو أن الإحسان واجب خاصة مع وقوع الأمر فيها إلى جانب الأمر بالعدل في مقابل النهي عن الفحشاء والمنكر والبغي مما هو معلوم الحرمة شرعاً، ولكن الآية ضمن هذا السياق تواجه علمنا المسبق بأن مطلق أفراد وأشكال الإحسان للآخرين ليس واجباً، بل كثير منه مندوب.

ويمكن تفسير الموقف في هذه الحال على أساسين:

الأساس الأول: إن الإحسان مهما أمكن فهو مطلوب واجب، لكن لعلمنا من النصوص

(١) انظر: جورج تامر، المحبة والرحمة في الكتاب المقدس والقرآن الكريم، مجلة أديان، العدد ١: ٣٣ وما بعد.

الفصل الثاني: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني.....٢٠٥

الدينيّة الأخرى بأنّ بعض أفراد الإحسان غير واجبة، فلا أقلّ من القول بأنّ هذه الآية من العمومات القرآنيّة الكليّة التي تمثل بناء الأصل في التوجيه الإلزامي، فحيث لا يمكن التخصيص نبقى معها مثل العدل والظلم والبغي والفحشاء، وحيث يمكن التخصيص فنحن نخصّص بما هو معقول من التخصيص، مثل الإحسان وإيتاء ذي القربى، وعليه فالواجب هو الإحسان للآخرين مطلقاً لكن خرج منه حالات ومصاديق، فيبقى الباقي تحت العموم. وهذا الأساس ممتاز ما لم تصل حالات الاستثناء إلى ما هو غير متعارف، ممّا يسمّيه الأصوليون بالتخصيص المستهجن عرفاً.

الأساس الثاني: إنّ هذه الآية ليست حاويةً لإطلاقات وعمومات في ذاتها بحسب نوعيّة البيان اللغوي فيها، بل هي بصدد تكريس المفهوم، فالعدل يريد الله والظلم يبغضه، لكننا فهمنّا الإطلاق فيها من المطلوب نفسه، فالعدل لا يمكن أن يقيد ولا الظلم ولا البغي ولا الفحشاء، أمّا إيتاء ذي القربى فهو معقول التقييد بحال دون حال، فالسعة والضيق تفهم من العناوين نفسها المأخوذة في الآية، لا من البيان اللغوي للآية نفسها، وبهذا نوّكّد مبدئيّة الدعوة للإحسان في الشريعة، بصرف النظر عن حدوده.

ومهما يكن، فإنّ هذه الآية تحث على الإحسان بلا تقييد بالمحسن إليه وهوّيته، فتنفع في موضوع بحثنا بنحو تكريس المبدأ لا غير.

لكن نمة احتمال في الآية يمكننا أن نثيره هنا بما يخرجها عن موضوع بحثنا تماماً، وهو أن يكون المراد من الإحسان ليس إلا إحسان العمل، بمعنى أنّك إذا عملت عملاً فأحسنه وأتقنه، أو يكون المراد فعل ما هو حسن في مقابل فعل السيئة والإساءة في السلوك، ويكون مقابله في الآية هو الفحشاء والمنكر، فإذا قوي هذا الاحتمال أربك كلّ الاستدلال هنا، وربما يقال بأنّه بعيد عن السياق، خاصّة مع وجود تعبير: إيتاء ذي القربى عقبه.

٢ - قوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة: ١٩٥).

والكلام في هذه الآية شبيه بسابقتها، وإن كان يحتمل أن يكون المراد بالإحسان فيها ما يتصل بالإحسان للآخرين في الإنفاق والمساعدة الماليّة، بل يحتمل هنا أن يراد - وبحثه في محله - هو الدعوة للإنفاق في سبيل الله إنفاقاً حسناً متقناً بحيث يتحقّق معه الإنفاق من جهة، ولا

يوجب الوقوع في التهلكة بحيث ينقلب الإنسان لا مال له ليعيش فيه، وفي المقطع الوسط من الآية تفاسير متعددة بعضها يربط القضية بالتهلكة الإنفاقية.

٣ - قوله سبحانه: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٤).

فإن الآية تجعل العفو عن الناس والإنفاق عليهم وكظم الغيظ تجاههم فعل إحسان، ولا تقييد فيها بكون الطرف الآخر متميماً لدين بعينه. وإشارتها لمحبة المحسنين واضحة في التدليل على أمر عام وكلّي يرغّب في فعل الإحسان وتقع معطيات الآية بمثابة العيّنات والتطبيقات له، وفكرة الإحسان هنا واضحة جداً - بقرينة السياق - في أن المراد منها الإحسان للآخرين لا الإحسان بمعنى الإتقان.

٤ - قوله تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (المائدة: ١٣).

إنّ هذه الآية تشير إلى محبة الله للمحسنين مرغبة بذلك في العفو والصفح عن الآخرين في سلوكهم غير الصحيح تجاهك، فهي ترتبط بجانب اجتماعي وسياسي أيضاً، وهي دالة مباشرة على العلاقة مع أبناء الديانات الأخرى، وترغّب في ممارسة الإحسان معهم بما يصل لحدّ العفو والصفح. وهذا يؤكد أن مبدأ الإحسان لغير المسلم هو مبدأ مطلوب في الشريعة، دون أن يمنع ذلك من تنشيط مبادئ أخرى معه في وضعيات أخرى.

وادعاء أنّ هذه الآية وأمثالها من آيات الصفح والعفو والمسالمة مع غير المسلمين منسوخة، سوف نناقشه مفصلاً في بحث مبدأ الحراية والسلم، كما سيأتي.

٥ - قوله سبحانه: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُسْئِدِينَ﴾ (القصص: ٧٧).

فهذه الآية تحث على الإحسان إلى الآخرين دون تقييد بدين، كما أحسن الله إلينا، ولكن من دون أن نذهب بنصيبنا من الدنيا، وهي وإن كانت في سياق مالي إنفاقي، لكن روح هذا المقطع من الآية عام، كما هو واضح.

٦ - قوله عزّ من قائل: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي

الفصل الثاني: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني..... ٢٠٧

بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ﴿فصلت: ٣٤ - ٣٥﴾.

فإن هذه الآية تأمر بمواجهة سلبيات الآخرين دون تقييد بكونهم من الداخل الإسلامي، بل يترجح - بقرينة ضمّ العداوة مع كون الخطاب للنبي - أن يكون المنصرف أكثر هو من كان خارج الإطار الديني الانتمائي، وبهذا توجّهنا هذه النصوص للتعامل مع الآخرين من موقع دفع السيئة بفعل الحسنة معهم، الأمر الذي يحقق المودة والقربة والتواصل.

٧ - قوله تبارك اسمه: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ (الرحمن: ٦٠).

فهذه الآية رغم أنّها تستخدم مفهومها في إطار العلاقة بين العبد والله سبحانه فيما أنعم عليه من نعم وآلاء، لكن فكرتها كلية، فهي تستعين بالفكرة الكلية للحقّة - وهي فكرة وجدانية أخلاقية عقلانية في نفسها أيضاً - لكي تطبقها على العلاقة بين الله والعبد، وهذا يعني أنّ الإحسان ينبغي أن يقابل بالإحسان، وهذا مبدأ مهمّ جداً في العلاقات بين الأديان؛ فإذا تعامل أبناء الأديان الأخرى معنا بالإحسان والرحمة والعدل، فإنّ النصّ القرآني هذا في قيمته الأخلاقية العليا يدعونا للتعامل بالطريقة نفسها، وهذا معطى مهمّ في بناء العلاقات ما بين الأديان.

٨ - قوله عزّ من قائل: ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوَدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المتحنة: ٧ - ٩).

فهذه الآية كأنّها تمنّي المسلمين وتضع لهم طموحاً في صيرورة العلاقة مع الأعداء قائمة على المودة، ثمّ تدعو للبرّ والقسط مع غير المعتدين، وهي بذلك تكرّس مبدأ العدل والإحسان في تكريسها مبدأ البرّ والعدل.

ومن اللطيف ما أفاده المحقّق النجفي في بحث جواز الوقف على الذمي ولو كان أجنبياً لا رَحِمَ بينه وبين الواقف، حيث يقول: «ومنه ينقذ الاستدلال عليه بالنصوص الدالّة على ذلك، مضافاً إلى عموم المقام، بل وعموم الإحسان والمعروف وصلة الرحم وغيرها، بعد قوله

[تعالى]: لا ينهاكم الله.. يكفي في ذلك إطلاق ما دلّ على استحباب الوقف، وأتته من الصدقة الجارية، ضرورة عدم الفرق بين متعلّقه ومتعلّق أوامر الصدقة بين المسلم والذمي، خصوصاً بعد الخبر: أن لكلّ كبدٍ حرّاءٍ أجراً، وكذا ما دلّ على الأمر بالإحسان والمعروف وفعل الخير ونحو ذلك، بل قوله تعالى: لا ينهاكم الله، إلى آخره، كافٍ في ثبوت الحثّ على برّهم، والإقساط إليهم بالموّدة، فإنّ الله يحبّ المقسطين والمحسنين، ويأمر بالإحسان..^(١).

٩ - قوله تعالى: ﴿...وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالرَّحْمَةِ﴾ (البلد: ١٧).

فإنّ المؤمنين يوصي بعضهم بعضاً بالقلوب الرحيمة، دون تقييد بمتعلّق الرحمة والطرف الذي نرحمه.

من مجموع هذه النصوص القرآنية نتمكّن من التوصل إلى أنّ النصّ القرآني يدعو لمبدأين هما: البرّ والإحسان، ومعاملة الإحسان بالإحسان، بل ومعاملة الإساءة بالإحسان، ويوجّه المسلمين نحو ممارسة هذا المبدأ في حياتهم، دون تقييد قهريّ ذاتي في هذه النصوص بالهويّة الدينيّة للطرف الآخر الذي نُحسن إليه أو نبادله الإحسان، وهذه مرجعيّة قرآنية نستطيع البناء عليها ما لم نخضع لاستثناءات أو تفصيل تابع لتغيّر الحالات وتنوّع الأوضاع.

وبهذا يتبيّن لنا أنّ الفقه الإسلامي عندما تجاهل - أحياناً - هذه النصوص كلّها، تصوّر أنّها مقيدة أو منسوخة بنصوص آخر في العلاقة مع غير المسلم، ولولا ذلك لأخذوا بهذه النصوص هنا، كما لاحظنا من كلام المحقّق النجفي، ومعنى ذلك أنّ علينا استحضار هذه النصوص في مقارنة موضوع العلاقة ما بين الأديان، وتصوّرها النصوص الوحيدة التي بين أيدينا، فماذا سنفهم منها؟ ألن نفهم منها السعة؟ وبعد تحقيق الفهم المستقلّ لها نبحث عن استثناءات أو تفصيل في الحالات أو تقييد أو تخصيص، لا أن نتجاهل هذه النصوص بالمرّة في موضوع بحثنا وأمثاله، أو نعتبر أنّها نصوص أخلاقية خارجة عن إطار الدراسات الشرعيّة، بل حتى لو دعت إلى نوع من الحصّ والترغيب لا الوجوب والإلزام، فهي تظلّ تنفعنا بقوّة، كما قلنا عند الحديث عن القاعدة الذهبيّة؛ لأنّها توجّه مسيرنا حيث لا يوجد نصّ معاكس، وتعطينا الحقّ في سنّ القوانين التي تنسجم مع كليّة هذه القواعد الأخلاقيّة، ولا نريد حالياً أكثر من هذا.

(١) النجفي، جواهر الكلام ٢٨: ٣٢ - ٣٣.

الفصل الثاني: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني..... ٢٠٩

بل قد قلنا في مباحث فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنّ مفهوم المعروف والمنكر الذي نؤمر نحن بالأمر به أو الإنكار، ليس دينياً فقط، بل يشمل مطلق ما يراه العقلاء والعقل والعرف السويّ معروفاً ما لم يرد دليل على خلافه^(١)، وقد ذكرنا في أواخر بحث قاعدة العدالة فيما تقدّم الكثير من النصوص القرآنيّة التي تتحدّث عن الخير، وهذا كلّه يمكن أن يضمّ إلى بعضه للاستفادة منه في موضوع بحثنا على المستوى القرآني.

هذا كلّه في النصّ القرآني، أمّا إذا أخذنا نصوص العهد الجديد، فسرى الكثير منها يدعو لفعل الخير مع الآخر، بلا تقييد بخصوصيّة الاشتراك في الدين بين الفاعل والآخذ، وإحصاؤها يفوق الحدّ هنا، وأكتفي بمثال واحد وهو كلمة المسيح أمام الجموع، عندما سألوه: ماذا نفعل؟ فأجاب: «مَنْ لَهُ ثُوبَانِ فَلْيُعْطِ مَنْ لَيْسَ لَهُ وَمَنْ لَهُ طَعَامٌ فَلْيُعَلِّمْ هَكَذَا»^(٢).

وينصّ كتاب تعاليم الكنيسة الكاثوليكيّة بوضوح على ارتباط خير كلّ إنسان بالخير الراجع للآخرين، وهو ما يفرض - خاصّةً على أصحاب السلطة - احترام الآخرين، وتأمين التنمية والرفاه الاجتماعيّين، وتحقيق الأمن والاستقرار والطمأنينة العامّة، وبهذا نصل لمرحلة الخير العامّ الراجعة للكرامة الطبيعيّة للإنسان.

ويواصل النصّ الكاثوليكي الرسمي هذا مسيرة اتخاذ المواقف هنا، فيعتبر أنّ من الأصول مبدأ المحبّة الاجتماعيّة الذي يحتاجه مبدأ الأخوة الإنسانيّة والمسيحيّة، وهو ما يستدعي بدوره التوزيع العادل للثروات، والاهتمام بالطبقات الفقيرة والمحرومة^(٣).

ثانياً: نصّ السنّة الشريفة وتأكيد قاعدة البرّ والإحسان

كما النصّ القرآني ثمة نصوص في السنّة والشريفة والحديث المنقول عن النبيّ وأهل بيته تؤكّد المضمون الذي توصلنا إليه في مطالعة النصّ القرآني، وسوف أذكر فقط بعض العيّنات من هذه النصوص، خوف الإطالة، وأغلب هذه النصوص ضعيفٌ من حيث الأسانيد أو المصادر والأسانيد معاً، ومستوى دلالة العديد منها ليس بالقويّ أيضاً:

(١) راجع: حيدر حبّ الله، فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٢٩٩-٣٠٦.

(٢) إنجيل لوقا ٣: ١١.

(٣) *Catechism Of The Catholic Church, 1905-1912, 1939-1942, 2401-2449.*

١ - عهد الإمام علي عليه السلام لمالك الأشر: «..ولا يكوننَّ المحسن والمسيء عندك بمنزلة سواء، فإنَّ في ذلك تزهيداً لأهل الإحسان في الإحسان، وتدريباً لأهل الإساءة على الإساءة. وألزم كلاً منهم ما ألزم نفسه، واعلم أنَّه ليس شيءٌ بأدعى إلى حُسن ظنِّ راعٍ برعيته من إحسانه إليهم، وتخفيفه المؤونات عليهم..»^(١).

فهذا التوجيه في مجال إدارة السلطة يدعو لمقابلة الإحسان بالإحسان، فيتميّز المحسن عن المسيء، وهذا يعني أنَّ المحسن غير المسلم لو تمَّ التعامل معه مثل المسيء غير المسلم، لكان ذلك مناقضاً لدلول هذا العهد.

وهذا النص وإن لم ينفذ هنا في تأسيس قاعدة عامّة في العلاقة بين أبناء الديانات، لكنّ التعليل الذي ذكره الإمام مالك الأشر نافعٌ وكليّ، علماً أنَّ النصّ دالٌّ مباشرةً على موضوع الأقليات الدينيّة في مجتمعات المسلمين، فإنَّ مصر معروفة عبر التاريخ الإسلامي بالأقليّة المسيحيّة القبطية التي فيها، واللافت أنَّ الإمام عليّاً لم يُشر في عهده لمالك الأشر لشيء يتصل بإدارة أوضاع غير المسلمين، بما يوحي وكأنَّ عهده شامل لكلّ فئات المجتمع.

٢ - المرسل عن علي عليه السلام أنّه قال: «الجزء على الإحسان بالإساءة كفران»^(٢).

٣ - المرسل عن علي عليه السلام أنّه قال: «المحسن من غمر الناس بالإحسان»^(٣).

٤ - خبر عبد الله بن سنان (الصحيح على المشهور)، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله في خطبته: «ألا أخبركم بخير خلائق الدنيا والآخرة؟ العفو عمّن ظلمك، وتصل من قطعك، والإحسان إلى من أساء إليك، وإعطاء من حرمك»^(٤).

ومثله المرويّ عن الإمام الصادق عليه السلام في قضايا تتعلّق بالنبي صلى الله عليه وآله: «..فسلّم ذلك كلّه إلى علي عليه السلام.. فذكر علي عليه السلام أنّه وجد في قائمة سيف من سيوفه صلى الله عليه وآله صحيفة فيها ثلاثة أحرف: صل من قطعك، وقل الحقّ ولو على نفسك، وأحسن إلى من أساء إليك»^(٥).

(١) نهج البلاغة: ٤٣٠ - ٤٣١؛ وتحف العقول: ١٣٠.

(٢) الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ: ٤٦.

(٣) المصدر نفسه: ٢٦.

(٤) الكليني، الكافي ٢: ١٠٤؛ وانظر: تحف العقول: ٣٠٥.

(٥) الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ١٧٧ - ١٧٩؛ والأمال: ١٢٩ - ١٣٠.

الفصل الثاني: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني..... ٢١١

٥ - خبر أبي إسحاق الهمداني، عن أبيه، عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ثلاثة من الذنوب تعجل عقوبتها ولا تؤخر إلى الآخرة: عقوق الوالدين، والبغي على الناس، وكُفْر الإحسان»^(١).

٦ - المرسل عن علي عليه السلام، أنه قال: «رأس الإحسان، الإحسان إلى المؤمنين»^(٢). فهي تدلّ على أنّ الإحسان شامل لغير المؤمنين، ولكنّ أفضل الإحسان هو الإحسان إليهم.

٧ - مرسل الدعائم عن علي عليه السلام أنه كتب إلى رفاة: «أدّ أمانتك ووفّ صفقتك، ولا تخن من خانك، وأحسن إلى من أساء إليك، وكاف من أحسن إليك، واعف عن ظلمك، وادع لمن نصرك، وأعط من حرمك..»^(٣).

٨ - خبر السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الخلق عيال الله، فأحبّ الخلق إلى الله من نفع عيال الله وأدخل على أهل بيت سروراً»^(٤). ونحوه خبر الحسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الخلق كلّهم عيال الله، وأحبّهم إلى الله عز وجل أنفعهم لعياله»^(٥). وخبر ابن سنان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «قال الله عز وجل: الخلق عيالي، فأحبّهم إليّ ألطفهم بهم وأسعاهم في حوائجهم»^(٦).

٩ - المرسل عن علي عليه السلام أنه قال: «ابدل معروفك للناس كافة، فإنّ فضيلة المعروف لا يعدلها عند الله سبحانه شيء»^(٧).

١٠ - خبر إسحاق بن عمار (الصحيح على المشهور)، قال: قال الصادق عليه السلام: «يا إسحاق، صانع المناق بلسانك، وأخلص ودك للمؤمن، وإن جالسك يهوديٌّ فأحسن مجالسته»^(٨).

(١) المفيد، الأمالي: ٢٣٧؛ والطوسي، الأمالي: ١٤؛ وانظر: البيهقي، شعب الإيمان ٦: ٥٢٤.

(٢) الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ: ٢٦٣.

(٣) دعائم الإسلام ٢: ٤٨٧. وقريب منه ما في عيون الحكم والمواعظ: ٧٩.

(٤) الكافي ٢: ١٦٤؛ وانظر: دعائم الإسلام ٢: ٣٢٠.

(٥) الحميري، قرب الإسناد: ١٢٠؛ وابن أبي الدنيا، قضاء الحوائج: ٣١؛ ومسنّد الموصلي ٦: ٦٥، ١٠٦، ١٩٤.

(٦) الكافي ٢: ١٩٩.

(٧) عيون الحكم والمواعظ: ٨٠.

(٨) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٠٤؛ والأمالي: ٧٢٧.

وروي بطريق آخر إلى سعد بن طريف^(١).

وقد نقل ابن عساكر عن الشعبي مسنداً قال: قال عيسى بن مريم: «ليس الإحسان أن تحسن إلى من أحسن إليك، تلك مكافأة، إنّما الإحسان أن تحسن إلى من أساء إليك»^(٢). وهذا النصّ هو المنسجم مع نصّ الإنجيل الذي نقلناه عند الحديث عن القاعدة الذهبية.

ويُضاف إلى ذلك إطلاقات نصوص أن لكلّ كبد حرى أجراً، ونصوص مصارف الصدقات حسب النصّ القرآني ونصوص الكتاب المقدّس وغير واحد من النصوص الحديثية حيث لا تقييد فيها، وقد فصلنا الكلام فيه في دراسة مستقلة^(٣). يضاف إلى ذلك أن مجمل نصوص رسالة الحقوق للإمام زين العابدين ليس فيها أيّ تقييد بالهوية الانتبائية للطرف الآخر، وهي تربيّ على إعطاء هؤلاء حقوقهم دون تقييد.

ولم نتعرّض هنا للنصوص التي تدعو للتعامل بالخير والإحسان والمعروف مع أهل الذمّة؛ لأنّها لا ترشد إلى القاعدة التي نريدها هنا، وإلا فهي متعدّدة يمكن مراجعتها، وأكتفي هنا بنقل رواية واحدة وهي خبر مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله، عن آبائه عليهم السلام: «أنّ أمير المؤمنين عليه السلام صاحب رجلاً ذمياً، فقال له الذمّي: أين تريد يا عبد الله؟ فقال: أريد الكوفة، فلما عدل الطريق بالذمّي عدل معه أمير المؤمنين عليه السلام، فقال له الذمّي: أأنت زعمت أنك تريد الكوفة؟ فقال له: بلى، فقال له الذمّي: فقد تركت الطريق؟ فقال له: قد علمت، قال: فلم عدلت معي وقد علمت ذلك؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: هذا من تمام حُسن الصحبة أن يشيع الرجل صاحبه هنيئاً إذا فارقه، وكذلك أمرنا نبيّنا صلى الله عليه وآله»^(٤).

ونختم بخبرين تيمناً:

الخبر الأوّل: صحيحة إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ الله عزّ وجلّ أوحى إلى نبيّ من أنبيائه في مملكة جبّار من الجبارين أن ائت هذا الجبّار، فقل له: إنّني لم أستعملك على سفك الدماء واتخاذ الأموال وإنّما استعملتك لتكفّ عني أصوات المظلومين، فإنّي لن [لم] أدع

(١) انظر: أمالي المفيد: ١٨٥.

(٢) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٤٧: ٤٣٦.

(٣) انظر: حيدر حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٤: ٣٣٧-٣٩١.

(٤) الكليني، الكافي ٢: ٦٧٠.

ظلامتهم وإن كانوا كفّاراً»^(١).

الخبر الثاني: المرسل عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، أنّه قال لأبي بصير: «يا أبا محمّد، لا تفتّش الناس عن أديانهم، فتبقى بلا صديق»^(٢)، وقد فسّر هذا الحديث بأنّه نهى عن تفتيش العقائد والأديان^(٣)، والله العالم.

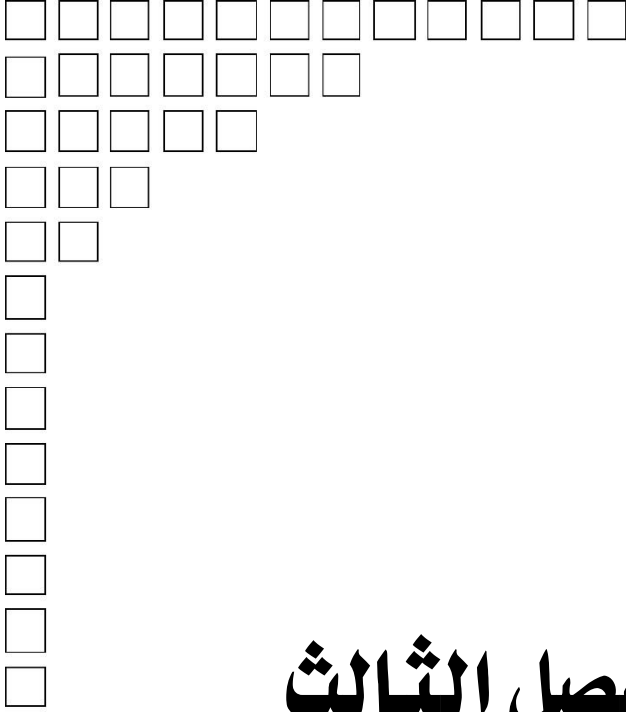
النتيجة في قاعدة البرّ والإحسان ودورها في بلورة العلاقة مع «الآخر الديني»

ونتيجة البحث في قاعدة البرّ والإحسان أنّها تكرّس مؤشراً إضافياً يعزّز كلاً من قاعدة العدل والقاعدة الذهبية، وتتلاقى هذه القواعد الثلاث المؤيِّدة بالوجدان الأخلاقي في تكريس التعامل مع أتباع الأديان الأخرى - فضلاً عن أتباع الدين الذي ينتمي إليه الإنسان - بما هو عدلٌ وإحسان وإنصاف، وهذا هو ما نبتغيه من وراء تكريس تعاضد هذه القواعد الثلاث التي رأينا لها وجوداً في الإسلام والمسيحية معاً.

(١) الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٧٢؛ والكليني، الكافي: ٢: ٣٣٣.

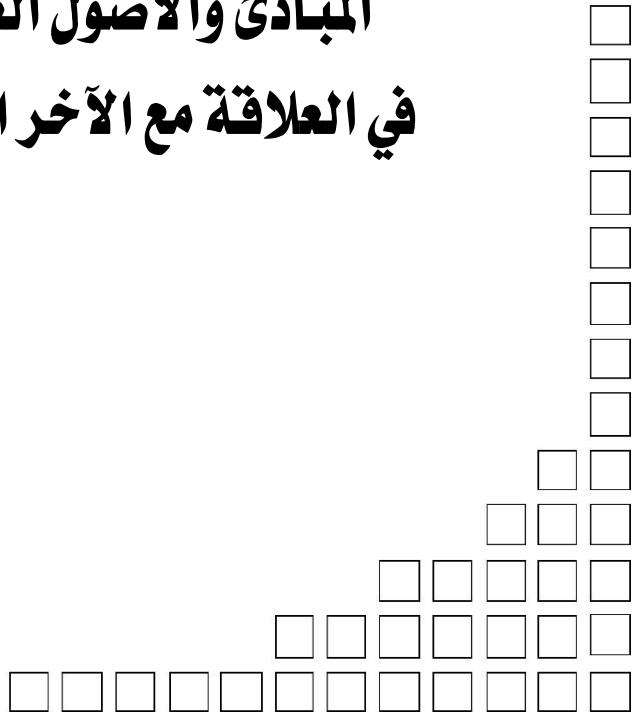
(٢) تحف العقول: ٣٦٩.

(٣) انظر: الريشهري، ميزان الحكمة ١: ٤٥؛ وروح الله شريعتي، حقوق ووظائف غير مسلمان در جامعه اسلامي: ٦٨.



الفصل الثالث

المبادئ والأصول العامّة
في العلاقة مع الآخر الديني



ندرس في هذا الفصل :

١ - العلاقات الأديانِيَّة بين مبدأ الحرب والمواجهة وأصالة السلام والمعاشية.

أ - النصّ الإسلامي بين مبدأي: الحرب والسلام

ب - النصّ المسيحي بين مبدأي: الحرب والسلام والموادعة

٢ - مبدأ العلوّ/ قاعدة نفي السبيل: مفهومها، حقيقتها، وتأثيرها على العلاقات الأديانِيَّة.

٣ - العلاقة مع الآخر الديني بين مبدأي: التوافق القلبي والكرهية الدينية.

٤ - قاعدة المواطنة ومعاييرها في الفكر الديني.

تهدية

قلنا فيما مضى بأننا سوف ندرس موضوع الحقوق السياسية وتولي المناصب بالنسبة للآخر الديني وللأقليات الدينية من خلال التنظير للقواعد والأصول العامة في الإسلام والمسيحية في قضايا العلاقة مع الآخر، وهو ما خصصنا له هذا الفصل من الدراسة، وسوف نعمل إلى دراسة كل أصل على حدة، وبعض هذه الأصول سوف نستفيض في دراسته، فيما بعضها الآخر مما يرتبط بمجال بحثي منفصل، سوف نحاول أن نعرضه باختصار، ثم نوظفه في موضوع بحثنا هنا إن شاء الله.

المحور الأول مبدأ الحرابة أو السلم

تهييد

تتخذ العدالة في قضية الحرب ثلاثة أشكال أو تجليات:

١ - العدالة في تبرير الحرب، بمعنى أن تكون ظروف بدء الحرب مبررة أخلاقياً ومقبولة على مستوى منطق العدل.

٢ - العدالة في ممارسة الحرب، بمعنى كيف تكون الحرب؟ وكيف تتم ممارستها بأخلاقية وعدالة؟

٣ - العدالة في وضع نهاية للحرب، بمعنى كيف ننهي الحرب بطريقة عادلة لا يقع فيها ظلم؟

في مبدأ الحرابة هنا لا نبحت في الناحية الثانية والثالثة، بل تهّمنا الناحية الأولى، فالمفهوم الأولي لمبدأ الحرابة يعني أنّ القاعدة التي ينطلق منها الدين في تعامله مع الآخر هي قاعدة المواجهة، والمنطق هو فقه المواجهة على مختلف أشكالها، وأنّ تجميد هذه المواجهة يحتاج لمبرر ديني أو أخلاقي؛ لأنّ الحالة الطبيعية هي أن تكون هذه المواجهة قائمة، انطلاقاً من كونها مواجهة دائمة بين الحقّ والباطل في المفهوم الديني.

وإذا كانت هذه المواجهة في حدود الخلاف الفكري والاعتقادي فهذا مما لا يختلف فيه أحد في الأديان الإبراهيمية التي ترى ضرورة التركيز على الهوية الدينية ونفي الهويات الدينية الأخرى التي ترى فيها انحرافاً ولا صوابية.

لكنّ القضية الأكثر أهمية فيما يرتبط بموضوع بحثنا هي قضية المستوى الأعلى من المواجهة وهي الحرب، وبهذا تتصل قضية مبادئ العلاقة مع الآخر بفكرة الجهاد والقتال، لاسيما مفهوم

الجهاد الابتدائي، فهذا الجهاد - بالمفهوم السائد في التراث الفقهي الإسلامي - يؤسس لعلاقة الحرب مع غير المسلم، أو ما يسمّى بأصالة الحرب في الإسلام، فطبقاً للقول بوجود الجهاد الابتدائي مرّةً على الأقل كلّ 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 عن 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، ويشكّل أهم مبدأ دستوري تقوم عليه العلاقات الدولية في الإسلام، ويتصل مباشرةً بالحريات الدينية في العالم.

والملفت في هذا الموضوع أنّه قلّمَا تعرّض الفقهاء القدامى له؛ لهذا افترضوه واضحاً، ولا نجد عندهم كثير جدلٍ وكلام في مبدأ الجهاد الابتدائي أو جهاد الدعوة في الإسلام.

يشير المفكر اللاهوتي المعاصر هانس كونج إلى وجهة نظر - لا يوافق هو عليها - ترى أنّ التوحيد والأديان التوحيدية تحمل في ذاتها فكرة العنف تجاه الآخر؛ لأنّ التوحيد يحصر الألوهية بإله واحد، ومن ثم فهو نفى لأيّ عبودية لغير الله، بينما الشرك يفتح الطريق لتنوّع المعبود، الأمر الذي يقاّص من إمكانات ولادة العنف أو التصادم بين الأديان⁽¹⁾.

لكنّنا نرى أنّ فكرة التوحيد لا تحمل بذاتها العنف تجاه الآخر، بل تحمل بذاتها اختلافاً معه ورفضاً لتوجّهاته، فيما العنف مرحلة أخرى، فقد يكون هناك توحيد متعايش - بمعنى غير عنفي - مع الشرك، وقد يكون هناك شرك يرفض عبادة آلهة غير أهته هو، كما رأينا ذلك عبر التاريخ، فتحميل مبدأ التوحيد مسؤولية العنف بوصفه ناتجاً قهرياً عنه أمرٌ غير دقيق حتى من الناحية التاريخية، فضلاً عن الناحية الفلسفية واللاهوتية.

دور مبدأ المواجهة - المسالمة، في تكوين نمط العلاقة مع الآخر الديني

السؤال الذي يأتي هنا - في سياق تبرير بحثنا هذا - هو: ما علاقة مبدأ العلاقات الخارجية بين الأديان في موضوع حقوق المواطنة السياسية وقواعد العلاقة مع الآخر الديني وقضية تولّي

(1) Hans Kung, Islam, past present & future, p591-592.

إنّ الارتباط في غاية الأهمية من وجهة نظرنا؛ وذلك أنّ اعتبار المواجهة والحرابة والقتال والإخضاع أساساً في العلاقة معناه أنّ الأصل في «الآخر الديني» أنّه عدوّ ومحارب وخصم، وأنّ حالة الحرب هذه معه والعداوة لا تنتهي سوى بالإخضاع؛ فالعلاقة الإيجابية معه هي علاقة إخضاع في نهاية الأمر، وعندما تكون العلاقة بهذا النحو فهذا يعني أنّ الآخر عندما يصبح من الأقليات فهو مخضّع وذليل والعلاقة الإيجابية معه جاءت بإنهاء العداوة بالفرض والقهر تجاهه، وهو ما يترك تأثيراً كبيراً على شكل العلاقة معه بوصفه أقلية دينية.

وعلى العكس من ذلك لو قلنا بأنّ الأصل في العلاقات الخارجية بين الأديان هو المسالمة والصلح والسلام، فإنّ هذا معناه أنّ الأساس في «الآخر الديني» أنّه ليس بعدوّ. نعم قد يكون منافساً من موقع منافسة الأفكار لبعضها، فإذا اندمجنا معه في مجتمع واحد وصار أقليةً بيننا مثلاً فهذا يعني أنّنا نتعامل مع صديق وليس مع عدوّ، ومن الطبيعي أن يترك ذلك تأثيراً على علاقتنا معه من موقع أنّها علاقة ندية وتعاون، وليست خصومةً أو إخضاعاً.

بدورنا سوف نبحث هذا الموضوع تارةً على خطّ النصّ الإسلامي، وأخرى على خطّ النصّ المسيحي، وذلك ضمن قسمين إن شاء الله تعالى.

القسم الأول

مبدأ الحرب والسلام في النص الإسلامي

تمهيد

يقع البحث في مبدأ الحرب والسلام أو مقولة الجهاد الابتدائي في الشريعة الإسلامية على مرحلتين^(١):

إحدهما تعريف هذا الجهاد وتحديد مفهومه ومقوله، كي لا يحصل التباس في النقطة التي يدور حولها البحث والتنقيب.

وثانيهما في حكمه من حيث الشرعية وعدمها ومن حيث الوجوب وعدمه. وفي الإطار الثاني نبحث بدايةً عن شرعية هذا الجهاد وكذلك دليل وجوبه، ثم نبحث مرةً أخرى في الأدلة على عدم شرعيته من رأس ووجود ما يمنع تسويغه في النصوص الإسلامية والأدلة الفقهية.

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

(١) لا بد لي هنا من توضيح مهم، وهو أنني سبق أن نشرت خصوصاً بحث «الجهاد الابتدائي في النص الإسلامي» في كتابي: دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر، ولكنني اضطررت هنا لتشابك البحوث واستكمال الصورة لإعادة تنظيمه وإجراء بعض التعديلات عليه، ثم وضعه في هذا الموضع هنا، فاقتضى التنبيه.

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 الجهادَ الأصليّ في الإسلام، فيما أحقوا به - إلحاقاً - الجهاد الدفاعي، يقول الشيخ النجفي (١٢٦٦هـ): «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 (١٢٢٨هـ) 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 (١٢٣١هـ): «وأما الحقيقة الفقهية، فالذي هو موضوع كتاب الجهاد في أكثر الكتب الفقهية، هو الجهاد مع الكفّار حال حضور الإمام وبإذنه، وكذا مع البغاة كذلك، وقد ذكروا حكم قتال من دهم من الكفّار بحيث يخاف منه على بيضة الإسلام والمسلمين من الاصطدام والاستيصال، فيه استطراداً...»^(٤)، فهذا النصّ واضح في أن أحكام الجهاد المسطورة في أكثر كتب الفقه الإسلامي ترجع إلى غير الجهاد الدفاعي الذي يدهم فيه المسلمين عدوّ، ومثل ذلك يقول الشهيد الثاني (٩٦٥هـ): «وهو أقسام: جهاد المشركين ابتداءً؛ لدعائهم إلى الإسلام.. والبحث هنا عن الأوّل، واستطرد ذكر الثاني [الدفاعي] من غير استيفاء..»^(٥)، فالدفاعي جاء بحثه

(١) هذا ما 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.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٢٢٧

استطراداً أيضاً. ويقول ابن رشد الحفيد (٥٩٥هـ): «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..»^(١). وفي كتاب الفتاوى الهندية للشيخ نظام - وهو من كتب الحنفية - جاء: «كتاب السير.. الباب الأول: في تفسيره شرعاً وشرطه وحكمه، أما تفسيره، فالجهاد هو الدعاء إلى الدين الحقّ والقتال مع من امتنع وتمرد عن القبول، إما بالنفس أو بالمال..»^(٢)، وقال الحصكفي (١٠٨٨هـ) في تعريف الجهاد: «الدعاء إلى الدين الحقّ وقاتل من لم يقبله»^(٣).

من هنا، نلاحظ على العديد من الفقهاء أنّه عندما عرّف الجهاد في مقدّمة بحثه في كتاب الجهاد لم يعرّف سوى الجهاد الابتدائي، ولا أقلّ من التركيز عليه أكثر^(٤)؛ بما يشي بأنّ المرتكز في وعيهم أنّه هو المفهوم الأصيل للجهاد، الأمر الذي يعيد تشكيل تصوّرنّا عن الوعي الفقهي لمفهوم الجهاد، وأنّ الجهاد الابتدائي إنّما غيّب بسبب ضعف قدرات المسلمين عن الحرب، لا بسبب عدم وجود مفهوم له في الفقه الإسلامي، وهذه نقطة بالغة الأهميّة.

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 جهة أخرى، بناءً على ما ذهب إليه مشهور أهل السنّة وجماعة من متأخري الإماميّة^(٥)، والقول باشتراطه كلّ عام مرّة، يفتح بحثنا هنا وهو أصالة الحرب أو أصالة السلم في الإسلام، وهو

(١) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ١: ٣١٢.

(٢) الفتاوى الهندية ٢: ١٨٨.

(٣) الحصكفي، الدرّ المختار ٤: ٢٩٦.

(٤) انظر: الفتاوى الهندية ٢: ١٨٨؛ والرعيّني، مواهب الجليل ٤: ٥٣٥ - ٥٣٦؛ والآبي الأزهري، الثمر الداني: ٤١١؛ وجواهر الإكليل ١: ٢٥٠؛ والكركي، جامع المقاصد ٣: ٣٦٥ و..

(٥) انظر - 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.

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 فأصالة الحرب أو السلم ركنٌ أساس في كَيْفِيَّةِ نظرنا للأقليات، فإذا كنّا نعتقد بأنّ الأصل هو الحرب، وأنّ القاعدة هي كونهم أعداء، فإنّ الأقليات ليست في الحقيقة سوى جماعات خاضعة، وسوف تحظى بحقوقها ما دامت مستجيبةً لهذا الخضوع، ولهذا فسروا الصَّغَارَ في آية الجزية بذلك، فالحالة الطبيعيّة الناتجة عن مبدأ الخرابة هي أنّ غير المسلم يخضع للمسلمين فهو بينهم ذليل، وهذا هو الشيء الذي نستوحيه من أدبيات الكثير من الفقهاء والمفسرين المسلمين.

لكنّ هذا المفهوم للجهاد أخذ بالتحوّل لدى بعض الفقهاء والباحثين في القرن العشرين شيعياً وسنياً، مثل القول: إنّ الجهاد حال منع الدولة الكافرة من نشر الإسلام فيها، فيكون جهاداً لتحقيق الحرّية أو دفاعاً عن حقوق الإنسان في المعتقد، أو دفاعاً عن التوحيد، أو تحريراً للإنسان من عبودية غير الله، أو ممارسةً للأبوة المشفقة على الناس لهديتهم وغير ذلك^(١)، مما يرجع إلى ما يسمّى في عُرف الدراسات القانونية الدولية بالتدخل الإنساني، مع الالتفات إلى وجود بعض ملامح هذه التحليلات في كلمات بعض العلماء السابقين، مثل ابن تيمية الحراني^(٢)، ثم ظهر من لم يقبل هذا التحويل لمفهومه فأخذه كما هو أو رفضه مطلقاً^(٣).

(١) انظر على سبيل المثال: سيد سابق، عناصر القوة في الإسلام: ٢١٠ - ٢١١، وله كلام في الفتنة عن الدين ص ٢٢٢؛ ومحمد عزة دروزة، الجهاد في سبيل الله: ٤٨؛ وأحمد شلبي، الجهاد والنظم العسكرية في التفكير الإسلامي: ٥٨ - ٦٢؛ ومطهري، الجهاد وحالاته المشروعة في القرآن: ٧، ٢١، ٣١ - ٣٨، ٤٢ - ٤٤؛ وعلي عبدالحليم محمود، ركن الجهاد أو الركن الذي لا تحيا الأمة إلا به: ٧١؛ وصادق خلخالي، زاد المعاد في أحكام الجهاد: ٣٥ - ٣٧؛ 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؛ والمتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ١١٥ - ١١٦؛ و٢: ٧١١؛ والأمثل ٢: ٢٦ - ٢٩، و٥: ٤٢٦؛ ومحمد الصدر، ما وراء الفقه ٢: ٣٧٣ - ٣٧٤..

(٢) انظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية: ١٦٠.

٢. نظرية شرعية الجهاد الابتدائي ووجوبه

يكاد وجوب الجهاد الابتدائي - فضلاً عن شرعيته - أن يكونا من مسلمّات 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^(٢)، وهو يشمل 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 حاجةً للبرهنة عليه بعنوانه، إذ أصل وجوب الجهاد في الإسلام من الواضحات التي يعرفها كلّ 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..»^(٣).

ومن الضروري المرور على المستندات التي اعتمدها هذا الفريق؛ لنفهم المبررات الموضوعية

(١) وهم كثر، يظهر من خلال الإحالات والهوامش في هذا البحث، وانظر: محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ١: ٥٩٧ - ٦٠٤؛ هذا وقد ذُكر 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، وصالح نجف آبادي في كتابه: جهاد در إسلام، ومحمد سعيد رمضان البوطي في كتابه: الجهاد في الإسلام، وجودت سعيد في حوار لمجلة الحياة الطبية معه، ومحمد عزة دروزة في كتابه: الجهاد في سبيل الله، والحكيم، والعقاد، وشيخ خطاب، والشرقاوي، وعبد الحميد جودة السحار، وغيرهم كثير، وانظر أيضاً: الزايد، فيما ينقله عنه صالح اللحيان في كتاب الجهاد في الإسلام: ١٠٤.

(٢) انظر: وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ٨٦ - ٨٧؛ وأكبر الظن أن الدكتور الزحيلي فهم من هذا القول الذي يرى الجهاد تطوّعاً إلا لدفع الأعداء.. أنهم لا يوجبون الجهاد، لهذا علّق بأن القول بالتطوّع غير صحيح.. والذي يبدو أنهم يقولون بوجوب الجهاد الدفاعي دون الابتدائي؛ فإنه تطوّع، فهم لا ينكرون الابتدائي، ولا يقولون بمحض الدفاعية، كما لا ينكرون أصل الوجوب، وبهذا تسجّل الملاحظة عينها على ظافر القاسمي ونجيب الأرمني، فانظر: الجهاد والحقوق الدولية العامة في الإسلام: ١٧٥.

(٣) الشوكاني، كتاب السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار ٤: ٤٨٨.

التي سمحت لهم بذلك.

أدلة نظرية شرعية الجهاد الدعوي، استعراض وتقويم

١.٢. المستند القرآني لنظرية الجهاد التحريري الدعوي

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

أ. النصوص القرآنية الخاصة بالجهاد الابتدائي

البيان الأول: الاستناد إلى آيات خاصة اعتبرت ظاهرة في تشريع الجهاد الابتدائي، وقد ركز عليها أنصار نظرية جهاد الدعوة^(١)، وأبرزها الآتي:

الآية الأولى: وهي آية السيف كما يسميها 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، وهذا الفهم للآية غصت كلمات العلماء هنا بلا حاجة لنقلها، وقد فهم العديد منهم أن الجزية في الآية وضعت عقوبة من الله تعالى على أهل الكتاب، لعنادهم الحق، وكفرهم بما جاء به الرسول ﷺ^(٢)، وقد استدلل بعض الفقهاء بهذه الآية للسماح بقتل الشيوخ والعجزة، حتى لو لم يكن لهم رأي ولم يقاتلوا المسلمين، نظراً لإطلاق الآية هنا^(٣)؛ بل تخطى بعضهم إلى احتمال أن الغاية في الآية غاية لوجوب مقاتلة أهل الكتاب، فتنفيذ سقوط

(١) لمزيد من الإطلاع انظر: الشيخ عبدالله بن عبدالزائد فيما ينقله عنه صالح اللحيدان في كتاب: الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع: ١٠٢ - ١١١؛ وياسين سويد، الفن العسكري الإسلامي: ٤٦، ٦٢ - ٦٣؛ وبسام العسلي، المذهب العسكري الإسلامي: ٣٠؛ حيث استدلل بآيات سورة براءة؛ وحسين الحاج حسن، النظم الإسلامية: ٤٧٦ - ٤٧٨، ..

(٢) انظر: المفيد، المقنعة: ٢٦٩؛ وفخر المحققين، إيضاح الفوائد ١: ٣٨٩؛ وكلان تري، الجزية وأحكامها:

(٣) انظر: الطوسي، الخلاف ٥: ٥٢٠.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٢٣١

وجوب مقاتلتهم عند إعطائهم الجزية، وهذا لا يمنع عن جواز مقاتلتهم ولو قدموها، ومن ثم فالآية لا تمنع من الإطاحة بوجود أهل الكتاب من العالم حتى لو استعدوا لتقديم الجزية^(١)، وهو ما يخالف ما ذكره مثل النووي من أن الآية وضعت نهاية للإباحة^(٢).

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ 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 كنائي عن إسلامهم، ففي الآية بيانٌ للغائية المرسومة للجهاد، كما أن فيها مفاداً شرطياً، وهو أنهم إذا أسلموا خلت 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^(٣)؛ فالآية من الآيات الواضحات على هذا الحكم هنا، وأن قتالهم لكفرهم، وهذه هي روح الجهاد الابتدائي^(٤).

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

(١) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٣: ٣٦٦-٣٦٧؛ والمارديني، الجوهر النقي ٩: ١٨٤؛ وابن حزم، الإحكام ٧: ٩٠٤.

(٢) النووي، المجموع ١٩: ٤١٧؛ وانظر: ابن قدامة، المغني ١٠: ٥٧٧؛ والشرح الكبير ١٠: ٦٠٣.

(٣) مغني المحتاج ٤: ٢٠٩.

(٤) انظر 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؛ والخصاص، أحكام القرآن ٣: ١٠٥؛ وابن العربي، أحكام القرآن ٢: ٤٥٦؛ وتفسير القرطبي ٨: ٧٤؛ والغرناطي، التسهيل لعلوم التنزيل ٢: ٧١؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٦٠.

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 الفقهيّة السائدة.

وأكثر من ذلك، حيث ذهب المتمسكون بهذه الآيات - لاسيما 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: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٩٣)، بل الأرفع منها دلالةً قوله: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (الأنفال: ٣٩).

فهذه الآية تضع حداً للحرب، وهو «ارتفاع الفتنة»، والمراد بالفتنة - كما ذهب إليه أكثر المفسرين من الصحابة والتابعين، كابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة وزيد بن أسلم و... - الشرك، وهو المعروف أيضاً، أو الكفر كما ذكره جماعة^(١)، ومعناه أنه يجب عليكم قتالهم كي لا

(١) استند عدد من الفقهاء والمفسرين لهذه الآية هنا وفسروا الفتنة بالكفر أو الشرك أو ذكروه وطرحوه منهم: الأردبيلي، زبدة البيان: ٣٠٩؛ والمتظري، 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، و٢٦، 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 -

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٢٣٣

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 مظهرٌ له، إذ النكرة في سياق النفي تفيد العموم في لغة العرب، بل تفيد شمول تمام معاني الفتنة أيضاً^(١)، 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 إننا نحاربهم لا لأنهم اعتدوا أو لم يعتدوا فحسب، بل لكي يزول الشرك ويعلو صوت

٣٢، و٤: ٤٦٦؛ والراوندي، فقه القرآن ١: ٣٤٣، ٣٤٥؛ والطريحي، تفسير غريب القرآن: ٥٥١؛
وتفسير الأصفى ١: ٤٣٨؛ وتفسير الميزان ٢: ٦٢ - ٦٣؛ وتفسير سبّر: ٦٨، ١٩٤؛ وتفسير الأمثل ٢:
٢٢ - ٢٥، و٥: ٤٢٦؛ وتفسير مجاهد بن جبر ١: ٩٨ (وإن جعل المقاتلة لمن يقاتلنا 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، ٤٢٠، 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، و٣: ٢٤٣؛ وتفسير القرطبي ٢: ٣٥٣ - ٣٥٥، و٦: ٢١٣، و٧: ٤٠٤؛
وتفسير البيضاوي ١: ٤٧٧، و٣: ١٠٨؛ والغرناطي، التسهيل لعلوم التنزيل ٢: ٦٥ - ٦٦؛
والأندلسي، تفسير البحر المحيط ٢: ٧٥ - ٧٦، و٤: ٤٨٩؛ وتفسير ابن كثير ١: ٢٣٤؛ والفيروزآبادي،
تنوير المقباس: ٢٦ - ٢٧، ١٤٨ (لكنه خصصها بالشرك في الحرم لا مطلقاً)؛ وتفسير الثعالبي ١:
٤٠٣، و٣: ١٣٢ - ١٣٦؛ والإتقان ٢: ٩٥؛ والدر المنثور ١: ٢٠٥؛ وتفسير أبي السعود ١: ٢٠٤، و٤:
٢١؛ والشوكاني، فتح القدير ١: ١٩١ - ١٩٣، و٢: ٣٠٨ (وإن ذكر الفتنة عن الدين)؛ والآلوسي،
روح المعاني ٢: ٧٦، و٩: ٢٠٧؛ والسعدي؛ تيسير الكريم الرحمن: ٨٩، ٣٢١؛ والشنقيطي، أضواء
البيان ٤: ٧٩، و٥: ٢٨٩، ٥٥٩ - ٥٦٠، و٦: ١١٨، و٧: ٥٤٥؛ ومحمد الصدر، ما وراء الفقه ٢:
٣٧٤ و..

(١) لاحظ: ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير ٢: ٢٠٣ - ٢٠٦.

الإسلام غالباً عالياً.

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ٧).

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 لآخر 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 يجاربوا 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 بوعده، وهذا ما يؤكده 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 يؤكدها.

وقد عزز أصحاب هذا الاتجاه^(١) تفسيرهم لهذه الآية بما تلاها من آية: ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (التوبة: ٨)، فهي تؤكد عدم استحقاق المشركين بعد اليوم للعهد، والسبب في ذلك - كما يجربنا الله سبحانه - أنهم لا يفون بالعهود ولا يفوتون فرصةً للانقضاض 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: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا 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

(١) انظر: البراك، ردود على أباطيل وشبهات حول الجهاد: ٨١؛ والطباطبائي، الميزان ٩: ٤٠٤.

منهم، بحيث يُبدأ بالأقرب فالأقرب، من هنا أشار بعض المفسرين - كالقرطبي وابن كثير و..^(١) - إلى أن النبي ﷺ قد طبق هذه الآية بأن بدأ بالعرب، ثم لما استسلمت له أقاليم الجزيرة، بدأ بالروم والفرس وهكذا^(٢).

كانت هذه أهم الآيات الكاشفة عن معيارية الكفر في سنّ الحروب في الإسلام، وأنّ استراتيجية الجهاد في القرآن إنما هي استراتيجية دعوية بامتياز.

وقفات تحليلية نقدية مع نصوص جهاد الطلب في القرآن الكريم

هذا البيان للاستدلال القرآني على شرعية الجهاد الابتدائي يواجه مجموعة من الملاحظات، أبرزها:

الملاحظة الأولى: إنّ آية الجزية التي استدلّوا بها على الجهاد الابتدائي بملاك الكفر تبطل نظرية أصحابها، لأنّها 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 الحرابة، مع آية الجزية التي تقبل انتهاء الحرب بإخضاعهم ولو لم يسلموا؟ فأين هو تحقق الملاك؟ وكيف كانت الحرب مقدّمةً له؟^(٣).

وهذه الملاحظة دقيقة من جانبٍ دون آخر، فهي دقيقة من حيث إفساد نظرية الكفر في الحرب، لكنّ ذلك لا يساوق إبطال الجهاد الابتدائي، وبعبارةٍ 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 بأنّ غاية الحرب في الإسلام إبادة الكفر تماماً، إلّا أنّها لا تبطل أساس الجهاد الابتدائي لهيمنة الإسلام على العالم بالقوّة بقطع النظر عن تحديد ملاك هذه الحرب، فإذا كانت الآية قد رأت نهاية حرب اليهود

(١) راجع وإن لم يُفهم منه الابتدائية: تفسير القرطبي ٢: ٣٥٠ و٨: ٢٩٧؛ وابن العربي ١: ١٤٥؛ وابن كثير ٢: ٤١٦ و..

(٢) انظر البرّاك، ردود على أباطيل وشبهات حول الجهاد: ٨٢ - ٨٤.

(٣) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١٢؛ وشمس الدين، جهاد الأمة: ٢٤٠ - ٢٤١.

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 الترقّي أكثر بالقول: إنّ القول بأنّ 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 إلغائه من وراء قيامها؛ فعلى التفسير الثاني تصحّ الملاحظة المذكورة، أما على التفسير الأوّل فلا، بل قد يدّعي الطرف القائل بملاك الكفر أن إبقاء أهل الكتاب لا ينافي كون الجهاد لدعوتهم إلى الإسلام لا لردّ عدوانهم، وذلك أن خضوعهم للدولة الإسلامية يمثل مقدّمة رئيسة لنشر الإسلام في أوساطهم - كما يقول الرازي وابن العربي وغيرهما^(١) - ومعه يصحّ أن يقال: إنّ الجهاد كان طريقاً لنشر الدعوة، إما فوراً كما هي الحال مع المشرك، أو عبر الوساطة كما في حالة أهل الكتاب.

وعلى أيّة حال، فلا تلغي المناقشة المذكورة - لوحدها - طبيعة استدلال المستدلّ بآية الجزية على شرعية الجهاد الابتدائي، ولسنا نحتمل كثيراً أن يقصد هذا المستدلّ قتل تمام الكافرين، فإنّ نظام الذمّة الذي يُبقي على ديانات أهل الكتاب من واضحات الفقه الإسلامي بمذاهبه؛ من هنا نتحفّظ على فعل من خلط في تحليل كلمات العلماء بين عدم جعلهم القتل أصلاً في التعامل مع الكفّار، وبين كون القتال أصلاً في علاقتنا بهم؛ فهذا خلط بين موضوعين^(٢)، وكلمات مثل ابن تيمية واضحة في هذا التمييز^(٣).

يضاف هنا أنّ السيد الخوئي حاول رفع معيارية الكفر في آية الجزية بأنّ القرآن فرّق بين

(١) ابن العربي، أحكام القرآن ٢: ٤٨٢ - ٤٨٣؛ والتفسير الكبير ١٦: ٢٧؛ وتفسير المراغي ٤: ٩٥؛ والمنار ١٠: ٢٨٩؛ والزحيلي، التفسير المنير ١٠: ١٧٨.

(٢) وقع في ذلك ظافر القاسمي لدى تحليله كلمات مثل ابن الصلاح الشهرزوري، فانظر له: الجهاد والحقوق الدولية العامّة في الإسلام: ١٧٦ - ١٧٨؛ وكذلك قفز وهبة الزحيلي من نصّ شبيه للشرييني (مغني المحتاج ٤: ٢١٠)، إلى فهم مبدأ الدفاعية المحضّة، فانظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ٨٩ - ٩٠.

(٣) ابن تيمية، السياسة الشرعية: ١٦٠.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٢٣٧

المشركين وأهل الكتاب، فالمشرك يحارب بسبب كفره، دون أهل الكتاب الذين لا بد 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^(١).

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 أن الأمر بمنع المشركين من دخول الحرم الذي فيه خوف الفقر والعيلة عوّضهم الله عنه بالتزامه بقانون الجزية^(٢)، 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 ضدنا بمثابة فعل فيها محاربتنا له هو ردّ الفعل، دون ملاحظة مبررات أخرى؟!!

الملاحظة الثانية: إن 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^(٣). 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..^(٤)، 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 سيتبيّن عدم صحّة هذه الملاحظة في الجملة.

(١) انظر: الخوئي، البيان: ٢٨٩؛ ومحمد باقر الحكيم، علوم القرآن: ٢٠٧-٢٠٨.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٨: ١٠٩؛ وابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٢: ٣٦٠؛ والدر المشور ٣: ٢٢٨.

(٣) شمس الدين، جهاد الأمة: ٢٤٠؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ٢١٢-٢١٣.

(٤) بدائع الصنائع ٧: ١١١.

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 مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (التوبة: ٦)، وهذا معناه أنه لو كان القتل والحرب بسبب الكفر لكان المفترض الحكم بقتله بعد كل هذا التشدد في آيات سورة براءة، إذًا 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 هدفٍ رسالي، أي إن استجارك لسبب ما فأجره حتى يكون في إجارته ما يوجب سماعه كلام الله فلعله يُسلم، إذًا فهي شاملة لمطلق الاستجارة بغية أن يتعرّف على حياة المسلمين علّه يهتدي، كما أن الآية صريحة في المشرك الذي لا مجال فيه إلا للإسلام أو القتل، فبأي وجهٍ جاز إبلاغه مأمنه رغم بقاءه على كفره؟!^(١).

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 لهدفٍ دعوي لا تكون منافيةً لمبدأ تشريع الجهاد الابتدائي، فقوله: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾، سواء كان غايةً لقبول الاستجارة فقط، كما ذكر المستدل بهذا الشاهد هنا، أو كان غايةً للطرفين كما ذكره جمع من المفسرين، هو ما يرفع المنافاة هنا، وبعبارةٍ أخرى: لما أرادت الشريعة من قتال المشركين نشر الإسلام وتطهير الأرض 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 مأمنه رغم بقاءه على كفره فهذا أمر طبيعي احتراماً لعقد الأمان، بمقتضى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، ولا يضرّ بمبدأ لزوم قتله؛ فإن أمانه هنا كان لدليلٍ حاكم هو العقد الشرعي المتفق عليه معه، ولا ضير في تشريع حرب مع احترام العهود فيها، كالتفسير المحترم؛ وبهذا يظهر أن مبرر عدم قتل هذا المشرك ليس سلميته وعدم عدوانيته كما قيل، بل غرضية الدعوة ووفاء بالعقود، فهذا هو المقدار المؤكّد من الآيات هنا.

(١) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١٠؛ وشمس الدين، جهاد الأمة: ٢٣٥ - ٢٣٦.

نعم، يمكن أن يُستفاد من هذه الآية أنّ الإسلام يفضّل 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 تعلّق الأحكام على قبولها، فهي تقول: ﴿فَأَجْرُهُ﴾، أي إن استجار وجبت إجارته بغية دعوته للدين، مما يجعل إسلامه أهمّ ومقدّماً على قتله، لهذا لم تقل: «فأجرتة» 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 تنافي بينهما إطلاقاً، فالأولى تصدر حكماً عاماً بحق جماعة المشركين بالقتل، فيما الثانية تصدر حكماً خاصاً ﴿أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ﴾، محصوراً بصورة طلب الأمان، فموضوع الآيتين مختلف، نعم آية الاستجارة أخصّ من آية انسلاخ الأشهر الحرم، فالمفترض أن تخصّصها وقد وقعت معها ضمن سياق واحد، ولو فرض أنّها نزلتا منفصلتين واجتمعتا في المصحف على هذا النحو فلا دليل - كما يقول العلامة شمس الدين^(١) - 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 أنّ الحرب قائمة، إذاً 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 اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾، فهذه الآية تبقي على عهد المسلمين للمشركين، فلو صحّ أن مثل آية انسلاخ الأشهر الحرم ناسخة لتهام آيات موادة المشرك لكان المفترض الإطاحة بهذا العهد الذي وقع عند المسجد الحرام أيضاً، إذاً فحتى بعد جعل القتال أصلاً كانت المعاهدات نافذة المفعول،

(١) شمس الدين، جهاد الأمة: ٢٣٦ - ٢٣٧.

وليس من معنى لذلك سوى عدم كون الكفر معياراً للحرب، وإلا وجب قتال حتى المعاهدين لفرض كفرهم، بل العدوانية هي المعيار هنا^(١).

وقد سجّل بعض أنصار هذا الشاهد نقداً على أنفسهم بأنّ هذا العهد الذي تستثنيه الآية كان سابقاً على آية انسلاخ الأشهر الحرم؛ لهذا احترمه القرآن، والذي ندّعيه 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 بأنّ هذه الملاحظة غير واردة؛ لأنّ المفروض أن مثل آية السيف تلغي المعاهدات السابقة، فهذا هو سياق النصوص الأولى من سورة التوبة، فعدم إلغائها شاهداً على احترامها^(٢)، بل لا معنى للنسخ حينئذٍ.

وهذا الشاهد يمكن أن يلاحظ عليه أنّ معنى الآية ليس أنّهم لم يستقيموا لكم لكن استقيموا أنتم لهم، كما قد يستوحى للوهلة الأولى، بل معناها استقيموا لهم ما استقاموا لكم^(٣)؛ 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 خزيمية، وبنو مدلج، وبنو ضمرة و.. إذن، وطبقاً لهذا المعنى، تستثني الآية المعاهدات السابقة التي وفي 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 ومتصور، ولهذا قال أنصار الجهاد الابتدائي: إنّ هذا الاستثناء يؤكّد القاعدة ولا يلغيها.

نعم، مقولة النسخ المدّعاة تغدو باطلة هنا؛ لأنه لو حصل نسخٌ لكل أوامر الموادعة مع الكافر فلا معنى لشرعية حتى العهود السابقة، بل المفترض أنّها نسخت عملياً، ولا نجد خصوصيةً تعبديةً لتلك الجماعة المتبقية من صلح الحديبية، مما يكشف عن عدم وجود نسخ

(١) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١١؛ وشمس الدين، جهاد الأمة: ٢٣٩.

(٢) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١١.

(٣) راجع: الطبرسي، مجمع البيان ٥: ١٤، وغيره من المفسرين.

أصلاً في المقام.

الشاهد الثالث: ما جاء في الآية اللاحقة: ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (التوبة: ٨). فهذه الآية وقعت ضمن السياق نفسه، وهي تبين سبب موقف القرآن منهم ومن إبطال عهودهم والتنزه عنها، إذ تؤكد أن هذا الفريق يتربص بالمسلمين وينافق في حقهم، وأنه ما زال مصمماً على أذيتهم، من هذا المنطلق كان هذا الموقف القرآني متشدداً منه - أي من هذا الفريق - مطلع سورة براءة. وهذا الشاهد وما سبقه من شواهد جاء عقب آية الانسلاخ مباشرة ولا شاهد على تقدمه الزماني؛ فلا وجه لادعاء النسخ فيه^(١).

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 يعززان ذلك.

لكن حتى مع هذا الشك وعدم التأكد من وحدة النزول، يمكن إبطال الاستدلال بآية انسلاخ الأشهر الحرم باحتمال القرينة المتصلة، حيث لا يبعد تمسك العقلاء بالشك في اتصال القرينة وانفصالها لرفع اليد عن الظهور الأولي المخالف للقرينة، فينعد 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 أو قرينة منفصلة نزلت بعدها أو قبلها؟ فعلى الاحتمال الأول سيتم تماماً الشاهد الأخير، وعلى الاحتمال الثاني لن يكون تاماً؛ لأن ظهور أي جملة يتم بتام 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؟ ومعه لا تجري أصالة عدم القرينة، كما تقرّر في أصول الفقه، بل الصحيح هو الإجمال بمقدار دلالة القرينة.

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

(١) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١١ - ٢١٢؛ وراجع: شمس الدين، جهاد الأمة: ٢٣٩ - ٢٤٠.

﴿أَشْتَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَن سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ * فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ * وَإِن نَّكثُوا أَيْمَانَهُمْ مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَتِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ * أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَّكثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدُّوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَخْشَوْهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (التوبة: ٩ - ١٣).

وميزة هذا السياق تأكيده على أن هذا الموقف الغاضب كان لتقضهم 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 فئة خرقت الاتفاقات وكانت هي المعتدية البادئة، ومع سياق من هذا النوع - حتى مع الشك في الاتصال - كيف يمكن الجزم بأن النص هنا يتحدث بالطلق، ويطوي صفحة المعاهدات والتوافق حتى يؤمنوا، لاسيما 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 بالاعتداءات وإخراج الرسول أيضاً، وهذا كله 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، لكنها لا تريد شمول حكمها لكل غير مسلم هادفةً لإسلامه أو إخضاعه، بل هي مختصة بفريق من الكافرين لا يفون بالعهود ولا يكفون - متى استطاعوا - عن الاعتداء، فأرادت تحقيق حالة ردع تنهي خطرهم فيها، غاية 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 فتنفسير «المشركين» في آية الانسلاخ بـ «الذين نقضوكم وظاهروا عليكم» كما فعل العيني في عمدة

القاري^(١) هو المتعين.

والإشكالية التي وقع فيها أنصار الجهاد الدعوي هنا أنهم ظنّوا الآيات إخباراً على نحو الإنباء الغيبي غير المحدّد بزمان ولا مكان، فيما الآيات ظاهرة في الحديث عن فرقة خاصّة تطلّ تهدّد أمن الجماعة المسلمة مهماً وقّعنا معها من عقود، وتخرج النبيّ - وهو شخص معيّن - من موطنه أو مقرّه، فهذا هو السياق التاريخي واللفظي المحيط بمطلع سورة براءة، ومن أين لنا أن نعمّم 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 أقلّ أنّه القدر المتيقّن - أنّه إشارة لمشركي العرب الخارجيين الذين كانوا يواجهون عملياً الدعوة الإسلامية وكان سلوكهم الغدر ونقض العهود بصورة متكرّرة كما حصل تاريخياً، فغير هذا يحتاج إلى دليل، وبهذا يستند للآية في الحالة الشبيهة فقط.

الملاحظة الرابعة: إنّ الآية الرابعة التي ذكروها، وهي الآية السابعة من آيات سورة التوبة، قد تبينّ عدم صحّة الاستدلال بها، فهي لا تريد إلغاء العهود مطلقاً، بل المقدار المؤكّد من دلالتها - بحسب ما يعطيه السياق المحيط - هو أصالة الحرب مع الذين يكيدون بالدين شراً وينكثون العهود كلّما سمحت لهم الفرصة، فهذا الفريق يُجْزَم بشمول الآية له، أما غيره فلا، ويشهد له أنّ الآية نفسها استثنت المعاهدين الملتزمين بالمعاهدة التي وقعت عند المسجد الحرام في صلح الحديبية، فهي بهذا الاستثناء تؤكد 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 أنّ الآيات جميعها ترفض العهد مع المعتدي، وبدون النتيجة التي توصلنا إليها سابقاً قد يصعب الجواب هنا.

الملاحظة الخامسة: إنّ 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

(١) العيني، عمدة القاري ١: ١٧٨.

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، كما يقول الإمام محمود شلتوت^(١)، بل نضيف: إنَّ كلَّ ما في الآية هو لزوم قتال الأقرب، بلا أيِّ إشارة إضافية إلى نوعية هذا القتال، وتطبيقه على الفتوحات شأن يرجع للمفسرين، وليس عليه أيُّ شاهدٍ من كتاب أو سنة، نعم، قد يتمسك هنا بإطلاق الآية، أي سواء اعتدوا أم لم يعتدوا، لكنَّ 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: أمَّا آيات القتال حتى لا تكون فتنة، والتي فسرها 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 هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ﴾ (الذاريات: ١٣)، أي يحرقون، وكان أصحاب النبي ﷺ يفتنون بدينهم، أي يعذبون 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..»^(٢). وجاء في صحاح الجوهري: «فتن: الفتنة: الامتحان والاختبار.. والفتان المضلّ عن الحقّ..»^(٣). وقال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة: «فتن: الفاء والتاء والنون: أصلٌ صحيح، يدلُّ على ابتلاء واختبار، من ذلك الفتنة..»^(٤). وجاء في لسان العرب لابن منظور: «فتن: الأزهري وغيره: جماع معنى الفتنة الابتلاء والامتحان والاختبار، وأصلها مأخوذ من قولك: فتنت الفضة والذهب إذا أذبتها بالنار لتميّز الرديء من الجيد.. والفتن:

(١) محمود شلتوت، تفسير القرآن الكريم: ٥٣١.

(٢) الفراهيدي، العين ٨: ١٢٧-١٢٨.

(٣) الجوهري، صحاح اللغة ٦: ٢١٧٥-٢١٧٦.

(٤) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٤: ٤٧٢.

الإحراق.. ابن الأعرابي: الفتنة الاختبار، والفتنة المحنة، والفتنة المال، والفتنة الأولاد، والفتنة الكفر، والفتنة اختلاف الناس بالآراء، 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، والفاتن: المضلل عن الحق.. والفتنة: الجنون، وكذلك المفتون، وقوله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ معنى الفتنة هنا الكفر، كذلك قال أهل التفسير، وفي التنزيل العزيز: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾، والفتنة: الفضيحة.. والفتنة: العذاب..^(١). ونحو هذه الكلمات ما جاء في مختار الصحاح وغيره^(٢).

وبمراجعة المصادر اللغوية لا يبدو أن الكفر أو الشرك من الدلالات اللغوية الرئيسة 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 بحثاً. وانطلاقاً مما أعطتنا إياه مصادر اللغة، نحتمل جداً - ويلوح من بعضهم - أن المفسرين لم يعتمدوا على معطيات لغوية بحثية في تفسير الفتنة بالكفر في الآية، بل الذي دعاهم إلى ذلك هو الآية نفسها من حيث اشتغالها بعد ذلك على تعبير: ﴿وَيَكُونُ الدِّينُ لِلَّهِ﴾، إضافة إلى حضور مفهوم الجهاد الابتدائي في وعي المفسرين أيضاً، فهذا الذيل هو الذي عزز عندهم فرضية الكفر والشرك، وإلا فكلمة الفتنة في أصلها إذا أعطت هذا المعنى فهو من الدرجة الثانية أو الثالثة، ولهذا لم يبدأ أي من اللغويين - بحسب تتبعنا - لدى تفسيره جذر كلمة «فتن» بمعنى الكفر والشرك، مما قد يشهد - عادةً - على أن هذا المعنى يقع مدلولاً للكلمة بدرجة لاحقة، فيكون بحاجة إلى شواهد حاقّة.

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 تحتزونه كلمة الفتنة، وهذا معناه الحاجة إلى حشد شواهد لتكريس هذا المفهوم الديني

(١) ابن منظور، لسان العرب ١٣: ٣١٧-٣٢١.

(٢) مختار الصحاح: ٢٥٥؛ وعمدة القاري ٥: ٩.

للكلمة، لأنه أقرب إلى المصداق منه إلى المفهوم، ولا يوجد أيّ شاهد على وجود حقيقة شرعية نقلت المعنى إلى الشرك والكفر خاصة، بل سيظهر العكس قريباً.

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: ﴿وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا﴾ (طه: ٤٠)، وقال: ﴿... وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ...﴾ (الإسراء: ٦٠)، وقال: ﴿إِنَّا مُرْسِلُوا النَّاقَةَ فِتْنَةً لَهُمْ فَارْتَبِعْهُمْ وَاضْطَبِرْ﴾ (القمم: ٢٧)، وقال: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ...﴾ (التغابن: ١٥)؛ وقال: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَالْقَيْنَانَ عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾ (ص: ٣٤)، وقال: ﴿أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ * وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ...﴾ (العنكبوت: ٢ - ٣)، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابٌ جَهَنَّمَ...﴾ (البروج: ١٠)؛ وقال: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً...﴾ (الأنفال: ٢٥)، وقال: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ...﴾ (الأنفال: ٢٨)، وقال: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبَلُّوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً...﴾ (الأنبياء: ٣٥)، وقال: ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا﴾ (الفرقان: ٢٠)، وقال: ﴿أَذَلَّكَ خَيْرٌ نَزَلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ * إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ﴾ (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 تقدم، نضع فرضيات في تفسير الآيتين، ويجب في ضوءها أن تجيب - لزوماً - على معنى: ﴿وَيَكُونُ الدِّينُ 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،

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني.....٢٤٧

ومعه فلا تشمل هذه الآية غير المشركين فلا تدلّ على الجهاد الابتدائي مع أهل الكتاب، أما إن فسّرت بمطلق الكفر، فقد يُتساءل حينئذٍ عن أهل الكتاب، مع أنّ 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 حينئذٍ فتوى المشهور باقتصار تحيير المشرك بين القتل والإسلام، أو يقال: إن أهل الكتاب يدعون بالله تعالى ويدينون له، غايته أنّهم لا يدينون الدين الحقّ، على خلاف المشركين الذين لا يدينون الله، بل للأصنام.

الفرضية الثانية: ما يظهر من كلام الماوردي (٤٥٠هـ)؛ حيث ساق الآية لدى حديثه عن التخذيل والتخويف داخل الجيش المسلم، فيكون المعنى - عنده - أمرٌ بالقتال حتى لا يفتن بعض الجيش المسلم بعضاً ويتخاذلون ويضعفون^(١).

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 - خاصّة بكفّار العرب، لا غير^(٢)، فيكون أمدها قد انتهى اليوم..

وهذه الفرضية لا شاهد عليها؛ لعدم وجود أيّ قرينة على التخصيص؛ فهي محض تأويل وتحكّم بلا دليل، نعم من تحدثنا الآية عن قتاله في مطلعها قد يمكن افتراض أنّه كفّار 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

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٧.

(٢) ابن عبد البر، التمهيد ٢: ١٢٣.

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^(١)، شبيه قوله تعالى في الحديث عن الدفع والإذن بالجهاد: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظُلْمًا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ﴿الْحَجَّ: 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 ولمعنى الآية هما الفرضيتان الأخيرتان.

أما قوله: ﴿وَيَكُونُ الدِّينُ كُلُّهُ لِقَاءِ اللَّهِ﴾، والذي ربما يكون في تقديري أهم نص قرآني على جهاد الدعوة، فيكون معناه - وفقاً للفرضية الأخيرة على الأقل - 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 تفسد 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

(١) 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،

يصير الدين، أي الطاعة والإذعان، لله سبحانه؛ وهذا تنسجم الفقرتان في الآية ويكون المعنى: قاتلوهم كي لا يقع إضلال المسلمين عن الدين الحق، فيزول الإسلام؛ أي حتى لا يتحقق ذلك، بل يكون الدين والطاعة لله، ومن الواضح أن وجود هذه الطاعة رهين بوجود الجماعة المسلمة، لا بجعل العالم بأسره مسلماً أو فرض الإسلام هيمنته عليه، وبعبارة أخرى: إذا لم تتحقق الفتنة فسوف يكون الدين لله، لأن رفع الفتنة بالقتال معناه أن الطاعة ستكون كلها لله لا للأصنام فقط ولا لشركة بين الله وغيره.

يضاف إلى ذلك أن الغائية هنا المدلول عليها بـ «حتى» غائية لوجوب القتال لا للقتال الواجب، بمعنى أنه يجب عليكم القتال بصرف النظر عن تحديده، والغاية من ذلك (تشريع وجوب القتال من حيث المبدأ) رفع الفتن وضرورة الدين مهيمناً، لا أن نهاية وضع السلاح ووقف إطلاق النار هو ضرورة 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 بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣٣)؛ بناء على تفسير الإظهار بالعلبة المادية، فقد توفي 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 يعزز 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﴾ * وَاقتلواهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين * فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم * وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين * الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين﴾ (البقرة: ١٩٠ - ١٩٤)؛ فهذا السياق بقرينة: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ *، و﴿مَنْ حَيْثُ أَخْرَجَكُمْ﴾، و﴿فَإِنْ قَاتَلَكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ﴾ *، و﴿فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ *، وكذا الآية

الأخيرة التي تتحدث عن الرد بالمثل و.. هذا السياق واضح في الدفاعية، لا أقل من أنه يعيق استظهار الابتدائية إعاقة 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 قتلكم لهم، ويساعد عليه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ (المائدة: ٤٩)؛ وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ 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...»^(١)، 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 دلالتها، ولا أقل من الإجمال هنا، فهو الذي يهتأ؛ فنحن لا نريد هنا إثبات الدفاعية في هذه الآيات، وإنما الهدف إعاقة إثبات الابتدائية والدعوية.

نقد نظرية ربط الجهاد الابتدائي بحرية الدعوة الدينية

تقدم 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

(١) انظر: صحيح البخاري ٥: ١٥٧، ٢٠٠، ٨: ٩٥؛ وانظر نحو هذا الخبر مما يفيد فهم هذا الأمر منهم:

سنن ابن ماجه ٢: ١٢٩٦.

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: إنّ الأدلّة 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 قريش 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 نأخذ عنصراً مقوماً في نظرية الجهاد التحريري هنا.

ثانياً: يلزم على هذه النظرية سقوط شرعية الجهاد الابتدائي في عصرنا الحاضر 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، فأَيّ 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 والمبلغين الدينيين للدعوة، غايته أن الناس قد لا تؤمن أو لا تتأثر بدعوة هؤلاء المبلغين، 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.. فيسجّل 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 تنسجم مع الموروث الفقهي.

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

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

هذا، وقد اعتبر الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي أن الجهاد الابتدائي هو جهاد دفاعي؛ لأنه دفاع عن حق الله تعالى^(١)! وهذه عملية توقع في التباس المصطلحات هنا بصرف النظر عن صحتها.

آية الجزية والسياق العقائدي

الملاحظة السابعة: وتبقى آية الجزية التي لا ينافي 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^(٢)، وتابعه في ذلك بعض المفسرين في القرن الأخير^(٣)، وقد استند غير واحد إلى السياق التاريخي للنزول حيث نزلت في مناخ غزوة تبوك التي جهز 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 خصص الآية بأهل الكتاب العرب وإن خالفه في ذلك سيد قطب^(٤).

وهذا كلام لا ينكر من حيث المبدأ، لكن سياق الآية من أوله إلى آخره ظاهر - بدرجته ما -

(١) انظر: اليزدي، الحرب والجهاد في القرآن الكريم: ١٦٥ - ١٧٢.

(٢) ابن حزم، المحلى ٧: ٣٤٨.

(٣) انظر: تفسير المراغي ٤: ٩٥؛ والمنار ١٠: ٢٨٩؛ والتفسير المنير ١٠: ١٧٥، ١٧٨؛ ويظهر من مطاوي كلام مغنية في تفسير الكاشف ٤: ٣٢.

(٤) انظر: تفسير الكاشف ٤: ٣٢؛ وفي ظلال القرآن ٣: ١٦٢٠؛ وابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير ١٠: ٦٤.

في أن الاختلاف العقيدي هو منطلق الحرب معهم حتى يعطوا الجزية، فعدم الإيمان بالله أو عدم تحريم ما حرم الله أو عدم التدين بالدين الحق.. كلها عناصر تؤكد أن هذا الأمر قد قام على الاختلاف العقيدي، فلسنا ننطلق هنا من إطلاق، بل من الأوصاف المؤثرة في حربنا للآخر، وهي أوصاف ترجع إلى دينه، فتكون كاشفةً عن معيارية العقيدة في هذه الحرب، لاسيما 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 يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ * اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمُّرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ * يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ * هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣٠ - ٣٣).

فالصحيح أن 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^(١)، إلا أن يقال: إن حديث القرآن عن الآخر من خلال الأوصاف الدينية ليس تعبيراً - بما هو هو - عن مدخلية هذه الأوصاف، بل لأن هوية الطرف الآخر - اجتماعياً وسياسياً آنذاك - هي هوية دينية، وتفصيله نذره إلى مناسبة أخرى، لجريانه في بعض النصوص دون بعض.

ونتيجة الكلام في البحث حول النصوص القرآنية الخاصة بموضوع الجهاد الابتدائي أن 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: إن مطلقات آيات الجهاد كلها الواردة في القرآن الكريم دليل على شرعية ووجوب الجهاد الابتدائي؛ وذلك أن آيات الجهاد تأمر بمقاتلة المشركين والكافرين، دون أن

(١) ابن العربي، أحكام القرآن ١: ١٥٦؛ وانظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٨: ١١٠.

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 أن 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 للحراية، فنحن أمام احتمالين: إما الجهاد للكفر أو للحراية، فأَيّ المعيارين هو سبب الجهاد؟ والجواب: إنه حيث تعلّق الجهاد بمقاتلة من يتصف بالكفر دون بيان سبب الحراية، 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 - إلاّ 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: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ حيث لم ترد في مقام البيان من حيث عدد ركعات الصلاة أو أجزائها أو شرائطها، ومعه فلا يصحّ الاستناد إلى السكوت لنفي جزئية محتتمل الجزئية أو شرطية محتتمل الشرطية فيها؛ وعليه، فلا بد من إحراز مقدّمات الإطلاق، ومنها أن يكون المتكلّم في مقام البيان من الجهة التي نريد التمسك بالإطلاق فيها.

المشكلة الثانية: إنّ آيات الجهاد وإن كانت دائمةً وعمامةً إلى قيام يوم الدين، إلاّ أنّ المفترض - لحظة صدور النصّ - أن يكون له ما يبرّره على أرض الواقع، فإذا ثبت أنّ حروب النبي ﷺ - لا أقلّ في الأغلبية الساحقة منها - كانت دفاعيةً، فنزول آيات لزوم مقاتلة الكافر حينئذٍ لا يُجرز انعقاد إطلاق فيها يشمل الابتدائية، ما دامت تحث المسلمين على مواجهة الفئة المقابلة لهم.. وبعبارةٍ أخرى: إنّ مركزية الدفاعية في حياة المسلم المعاصر للنبي قد تشكّل قرينة على أنّ الله حينما طلب منهم الجهاد فإنما أراد هذا النوع منه، لا أقلّ من الانصراف عن غيره أو إعاقه تكون

الإطلاق الشامل له، فهذا أشبه بقولنا اليوم ونحن في سياق حروب دفاعية على مختلف الصعد: يجب الجهاد في سبيل الله، فإن النصّ 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 النصّ ونزوله، وسوف يأتي البحث عن هذه النقطة بإذن الله سبحانه.

المشكلة الثالثة: إن صدور حكمٍ بقتال الكفار دون بيان ملاك 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 قوميةً خاصّةً يمتازون بها أو عشيرةً خاصّةً، 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؛ وإنّما 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 كلّ لا يكون هناك ظهوراً في العليّة، وقديماً قالوا: الوصف مشعر بالعليّة، إلا أنّ ظهوره فيها - وهو موضوع الحجية - يحتاج إلى قرينة.

المشكلة الرابعة: إن هذا الوجه بصيغته الرئيسة 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 أنّ ملاك الحرب ليس هو الكفر فسوف يكون ذلك الدليل مقدّماً على هذا الوجه، وهذه نقطة مهمّة لفهم طبيعة ومستوى الأدلّة 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:
﴿أَذِّنْ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾ (الحج: ٣٩ - ٤٠)، أو مطلع آيات البراءة، وفق ما بيّناه سابقاً، أو مثل قوله تعالى بعد الحديث عن الأشهر الحرم: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا﴾ (البقرة: ٢١٧)، وقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: ١٩٠)، وقوله: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ﴾ (المتحنة: ٨ - ٩)، وقوله: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (الأنفال: ٦١)، ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ (النساء: ٧٥) وقال: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكْفِ بِأَسِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بِأَسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا﴾ (النساء: ٨٤)، وقوله: ﴿فَإِنْ اعْتَزَلْتُمُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقَوَا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ (النساء: ٩٠)، إلى غيرها من الآيات حتى عبر عنها «نوراني» بالقول: «القرآن مليء بأحاديث عن حماية المضطهدين والامتناع عن العدوان»^(١).

وعليه، لا شك في عدم وجود نسخ وفق ما بيّناه سابقاً وسيأتي، فمع وجود مثل هذه الآيات المركزة لمفهوم الدفاعية، هل يجب على الله تعالى في كل 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 مجزء، كل آية على حدة، بل لابد من

(١) أ.ج نوراني، الجهاد والإسلام، التحيز في مواجهة الواقع: ٨٢.

قراءتها بوصفها كلاً له أبعاد، إذ نزلت لمواجهة مسلسل متتالٍ من الأحداث، فلا يصحّ اقتطاعها كما حصل مع بعضهم، إلاّ مع ثبوت حصول ترقُّق في الخطاب القرآني، وسيأتي بيانه، وعليه، فوجود مجموعة معتدّ بها من آيات الدفاعية يمنع عن انعقاد إطلاق عادي لم تقم قرينة خاصّة عليه، لاسيما 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 بمركزيته 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 عقيباً، 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 و جهاد 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 الهدهد 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 الهدهد له بعدم عبادتهم لله سبحانه، بالآتي: ﴿قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (النمل: ٢٧)، ثم طلب منه إيصال كتابه إليهم، ويخبرنا القرآن الكريم عن مضمون الكتاب في النص الآتي: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ كِتَابٌ كَرِيمٌ * إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَأُتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ (النمل: ٢٩ - ٣١)، فاقترحت ملكة سبأ أن ترسل لسليمان هدية، لكن ردّ سليمان كان صارماً، ليعلن بعده: ﴿ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ 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 سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (النمل: ٤٤).

هذه القصة القرآنية تدلنا على نهج جهاد الدعوة عند النبي سليمان عليه السلام 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 لتمسك 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^(١).

هذا ما يمكننا بيانه للاستدلال بقصة سليمان، وبعد طرحها وبحثها وجدت أن الشيخ نعمة الله صالح نجف آبادي قد تعرّض لها أيضاً^(٢).

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 عليه السلام 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 برمتها، بل يظل على حاله، وإنما نتبع الحالات الجزئية التي قد تنسخ الديانة اللاحقة فيها بعض قوانين الديانة السابقة، فشرع من قبلنا حجّة علينا، ما لم يرد دليلٌ ناسخ، إذا قلنا بهذا كانت قصة سليمان دليلاً؛ بعد فرض عدم وجود دليل ناسخ لمنطق الجهاد

(١) ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير ١٩: ٢٥٢.

(٢) صالح نجف آبادي، جهاد در إسلام (الجهاد في الإسلام): ٩٢ - ٩٤.

الدعوي الموجود فيها. علماً أن 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 أنّ القصة القرآنية المذكورة تريد بالدرجة الأولى أن توصل لنا رسالةً 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^(١) - 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 خاصّة؛ 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 محلّه^(٢).

مقاربة ومناقدة للعلامتين: فضل الله وصالحى 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 للرسول، 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

(١) انظر: حيدر حب الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي: ٦٠١ - ٦٣٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٦٦٣ - ٧٤٠.

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 الجن..»^(١).

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

والذي يزيدنا إصراراً على خصوصية الحدث السليمان، أن سليمان لم يقدّم باستخدام قوّاته لإخضاع العالم فقد كانت حكومته محدودة جغرافياً، ولو كان بهدف إخضاع الأرض لفعل طبقاً للقوة العملاقة التي منحها الله إياها، لكننا لم نجد استخدام ذلك أبداً، فقصة أهل سبأ قد تكون تعبيراً عن رغبة سليمان من أوّل الأمر أن يستخدم أسلوب التهديد كي تأتيه المرأة والملاّ 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 تنافي روح الآيات القرآنية المتحدّثة عن ملك سليمان، إذ هذا كلّه يعزّز الخصوصية في الحدث السليمان، ووجود ملابس غير واضحة لنا، حتى لو كان الجهاد الدعوي جائزاً لسليمان وليس واجباً.

على خطّ آخر، سجّل الشيخ صالح 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^(٢).

وهذه الملاحظة فيها بعض الغرابة؛ فلا مؤثر 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

(١) محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن ١٧: ٢٠٧.

(٢) صالح نجف آبادي، جهاد در إسلام: ٩٤ - ٩٥.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٢٦١

فرض عقيدة خاصة توحيدية؛ وإنما طلب إخضاعهم، يضاف إليه أن سليمان لم يُعمل تهديده بل كانت المصلحة في نفس التهديد لهدايتهم^(١).

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 كلّ، كما في عصرنا الحاضر.

وخلاصة القول: إنّ قصّة سليمان ذات دلالة بدرجة معيّنة، غير أنّها غير قادرة على منحنا أهم مبدأ دستوري في العلاقات الدولية في القانون الإسلامي؛ لأنّها حدثت، وملا بساته التاريخية غير جليّة، والنص القرآني يريد الحديث عن إسلام ملكة سبأ و.. ومن غير المعلوم أنّه بصدد تقنين مبدأ الحرب في العلاقة مع غير المسلم، علماً أنّها 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 الأمرة بمطلق القتال، وهذه تشمل مختلف أنواعه، فتشعر الابتدائي والدفاعي.

المجموعة الثانية: الآيات الأمرة بالقتال نتيجة مقاتلة العدو للمسلمين ونقضه العهد معهم. وقد رأى مطهري والسبحاني هنا أنّ المجموعة الأولى أوسع دائرة من الثانية، لهذا تقيّد الثانية الأولى، تحكيمياً 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 أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾ (النساء: ٧٥).

(١) المصدر نفسه: ٩٦ - ٩٧، وقد سجّل ثمانية إشكالات يرجع المهّم منها إلى ما قلناه، حيث كرّر وداخل بين الإشكالات.

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 اعْتَرَفُواكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقَوَا إِلَيْكُمْ السَّلَامُ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ (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 كلّها دفاعية، وإن قسّمها الفقهاء إلى دفاعية وابتدائية، مقرّين بأن أغلب حروب النبي ﷺ كانت دفاعية، وأن الجهاد شرع للدفاع، لكن النقاش يكون في الدفاع عن ماذا؟^(١).

وقفات مع نظرية الشهيد المطهري

ولدينا هنا بعض التعليقات على كلمات هذين العالمين، وهي:
أولاً: لقد قيّد مطهري والسبحاني، وكذلك فعل نعمة الله صالحني نجف آبادي^(٢) المجموعة الأولى بالثانية، مع أن المجموعتين مثبتتان، فكلتاهما توجب الجهاد، غايته إحداها بلا قيد، وثانيتها مع إضافة قيد، وقد تقرّر في أصول الفقه أنّ المثبتين لا تعارض بينهما إلاّ مع العلم بوحدة الملاك فيها؛ فيغدو مردداً بين الأضيق والأوسع، وهذا يعني أنّ ادعاء التقييد يفترض فيه إثبات ذلك، وهو ما لا يتمّ سوى بإلغاء احتمال الترقّي في الخطاب أو النسخ كما ذكره الآخرون، لا التسرّع بافتراض التقييد، نعم رفض مطهري فكرة النسخ لأن المورد كان مورد

(١) انظر: مطهري، الجهاد وحالاته المشروعة في القرآن: ١٩ - ٢٦، ٣٠؛ والسبحاني: «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.

(٢) انظر: صالحني نجف آبادي، جهاد در إسلام: ٣٢، ٣٤.

تقييد؛ فبعض الآيات يقيّد بعضاً لهذا لا معنى للنسخ عنده^(١).

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 يعتزلون قتالنا، فهي تسلب المسلم حقّ السلطنة على الكافر المحايد، فتقيّد مطلقاً 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: ثمة تهاوت في نظرية الشيخين: المطهري و السبحاني، ففي بدايتها قيّد المطلق بالمقيّد 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، إلاّ 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 - استتاج لا يستند إلى دليل من النصوص؛ بل إنّ أدلة الجهاد الابتدائي عند القائلين به تشمل - فقهياً - حالة سباح الطرف الآخر بحرية الاعتقاد وعدمها.

وعلى أية حال، فالمستتج من الاستدلال القرآني - بيانيه - أنّه 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 المتشرّعة آنذاك من دفاعية الحرب زمن النبي، فليس في القرآن نصّ واضح على الجهاد الابتدائي وأقصاه نصّ محتمل لوجوه، وسنبيقيه - دون بتّ سلبي

(١) مطهري، الجهاد وحالاته المشروعة في القرآن: ٣٩ - ٤٠.

أو إيجابي - للنظر فيه نهاية البحث إن شاء الله سبحانه بعد جمع عناصر الأدلة الأخرى.

نظرية التطور التصاعدي في التشريع القرآني للجهاد

وفي سياق تحليل فهم التراث الفقهي والتفسيري الإسلامي لنصوص الجهاد في القرآن، نجد في تحليل بعض العلماء لنصوص الساحة والصلح والسلم وغيرها إشارات توحى باعتقادهم بحصول نسخ شديد في آيات العلاقة السلمية مع الآخر، وأنّ تشريعات العلاقة مع الآخر جاءت على عدّة مراحل:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة اللاحرب، والدعوة السلمية والجدال والتي 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 الحياد 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 شرّع الجهاد الابتدائي، ونسخت النصوص السابقة التي تهيمن عليها صفات المودعة والسلم والمصالحة ..

هذا الفهم التصاعدي لنظرية الجهاد في القرآن هو ما نجده في كلمات بعض العلماء الباحثين في قضايا الصلح والهدنة وغيرهما^(١). حيث يرون أنّ آيات سورة التوبة أنهت مرحلة المهادنات

(١) انظر: 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؛ والشربيني - مع اختلاف طفيف في المراحل - في مغني المحتاج ٤: ٢٠٨ - ٢٠٩؛ وابن عابدين، حاشية رد المحتار ٤: ٢٩٨؛ وصالح اللحيدان،

وأعلنت مبدأ الحرب بوصفه المبدأ الدستوري الأوّل في العلاقات الدولية مع غير المسلمين. وهذه النظرية لا تتمّ إلا إذا ثبت أن آيات مثل سورة التوبة تريد فعلاً الشروع بمرحلة جديدة، وأنّ فيها دلالة على ذلك، الأمر الذي وجدنا أنّه 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 قوّة النسخ، وإذا أخضعناه لنظام النسخ والمنسوخ لزم أن يكون النسخ - أي المخصّص هنا - متأخراً زماناً عن المنسوخ، والحال أن المنسوخ - الذي هو آيات سورة براءة - هو المتأخر زمنياً عن النسخ؛ فمعيار النسخ والتخصيص لا ينطبق هنا، حتى أن آيات الصلح والمهادنة لا نسخ بينها وبين آيات سورة براءة لاختلاف حالتها وموضوعها ونطاقها^(١).

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

١- إنّ مفهوم - بل منطوق - جملة من آيات الدفاع يصلح لتقييد إطلاقات أدلة مثل سورة براءة، كما أسلفنا.

٢- إنّ نظام التخصيص وإن كان شكلاً من أشكال النسخ وفقاً لبعض النظريات في أصول الفقه الإسلامي، لكنّ شرط التأخر لا يؤخذ فيه إطلاقاً؛ لأن النسخ بالتخصيص كما يمكن أن يكون بعد ولادة المطلق والعام، كذلك قد يولد المطلق والعام مقيدين بمفاد النصّ المخصّص السابق زمنياً عليهما؛ فإذا جاء نصّ يحرم أكل غير السمك في البحر، ثم جاء يبيح 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

الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع: ٤٣ - ٥٣؛ وينقل أيضاً عن دراسة للشيخ عبدالله بن عبدالله الزايد فانظر ص ١٠٢ - ١٠٦؛ وعلي عبدالحميد محمود، ركن الجهاد: ٥٢ - ٦١؛ والموسوعة الفقهية (الكويتية) ١٦: ١٢٥ - ١٢٦.

(١) انظر: الشيخ عبدالله بن عبدالله الزايد، فيما ينقله عنه صالح اللحيدان في كتاب: الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع: ١٠٣ - ١٠٨.

يجوز فيما إذا كان حكم الخاص قد رسخ في ذهن التشريعة بحيث لم يعد يحتاج المقتن إلى بيان خروجه اعتماداً على مركزيته، 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 والمهدنة - 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 والمهدنة 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 معهم^(١)، وهذا - على حدّ قول الزحيلي - إسراف في القول بالنسخ في القرآن^(٢)، كما قيل: أن آية انسلاخ الأشهر الحرم نسخت سبعين آية في القرآن الكريم^(٣).

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

٤ - إن بعض آيات المجموعات الأخرى تأبى النسخ ولا تحتمله في حدّ ذاتها؛ فقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: ١٩٠) لا تحتمل النسخ، فهي تعتبر - بحسب هذا التفسير - أن مقاتلة من لم يقاتلنا اعتداءً، والاعتداء منبوذ، فهو ظلم، فكيف تأتي الآيات اللاحقة لنسخ هذا الحكم؟ فهل تريد أن تميز الظلم والاعتداء؟!^(٤)، بل هذا التعبير موجود في بعض الآيات التي استدلل بها هنا، كآية القتال حتى

(١) انظر: ابن الجوزي، نواسخ القرآن: ١٧٣ - ١٧٤؛ والسيوطي، الإتقان ٢: ٦٤؛ وابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز ٣: ٨؛ والزركشي، البرهان ٢: ٤٠.

(٢) آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ١٣٠.

(٣) انظر: تفسير السمرقندي ٢: ٣٩ - ٤٠.

(٤) وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ١١٠ - ١١١.

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^(١).

وهذه الملاحظة التي ذكرها الزحيلي قد يسجل عليها أن القرآن ألغى اعتبار هذا الفعل ظلماً وقبيحاً في مرحلة لاحقة، أي أنه سلب عنه هذا الوصف. وهذه الملاحظة قد تتم بناء على نظرية التحسين والتقييح الشرعيين لكنها لا تتم بناءً على التحسين والتقييح العقليين، إلا إذا قيل: إن تغيّر 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، وترصدهم وكيدهم، فمثل هؤلاء لا مجال بعد هذه الفرص للوثوق بهم والعمل باتفاقات معهم؛ إذ طفق 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 حبي بن أخطب وبنو النضير بعد طردهم إلى خيبر وإلى شمال المدينة المنورة.

(١) سيد سابق، فقه السنة ٢: ٦١٣ - ٦١٤.

كان من الطبيعي للمناخ التصاعدي لتأزم الأوضاع وتوالي الاعتداءات وخرق الاتفاقات أن يصدر قرأراً حاسم، 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 مجتزأة، فكان أن فهم الجهاد الدعوي؛ فيما الآيات إنما استنتت 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، فكأنها تجربنا أن المشركين لا عهد لهم إلى يوم القيامة، أو تنبؤنا أنهم سيخونون إلى يوم القيامة، مع أن 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 الأقوام، 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 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 كلّها واضحة الدلالة، وحصل اضطراب غير عادي في هذا الأمر يلاحظه كل من راجع كتب تفاسير المسلمين.

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

٢.٢. مستند السنّة الشريفة لنظرية الجهاد التحريري الدعوي

وكما كان الكتاب الكريم، فقد استدلّ على شرعية الجهاد الابتدائي الدعويّ أيضاً بنصوصٍ من السنّة الشريفة، وسوف نحاول - بإذن الله سبحانه - أن ندرس هذه النصوص؛ لننظر في مديات دلالتها على هذا الأمر، وذلك على الشكل الآتي:

ثمّة نصوص عديدة استدلّ بها على مشروعية جهاد الطلب والدعوة، ويمكن تصنيفها إلى نوعين من النصوص:

أ. النصوص الحديثية الخاصة بالمشرعة للجهاد الابتدائي

ونقصد بذلك وجود بعض الأحاديث التي تملك دلالة مباشرة ومحدّدة في تشريع الجهاد الابتدائي، ولا يستند - فقط - إلى جهة الإطلاق فيها، بل تحتوي عناصر دلالية إضافية في هذا المجال، وأهم هذه الأحاديث هو الآتي:

وقفه مع حديث: «أمرت أن أقاتل الناس...»

الحديث الأول: وهو أشهر الأحاديث هنا، ما روي عن جماعة من الصحابة، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم، إلاّ بحقّ الإسلام، وحسابهم على الله»^(١). وثمّة صيغة أخرى للحديث هي: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله، فإذا قالوها وصلّوا صلاتنا، واستقبلوا قبلتنا، وذبحوا ذبيحتنا، فقد حرّمت علينا دماؤهم وأموالهم إلاّ بحقها، وحسابهم على الله». كما ورد بصيغ تختلف بالزيادة والنقيصة وبعض التغييرات البسيطة^(٢).

(١) صحيح البخاري ١: ١١٠.

(٢) صحيح البخاري ١: ١٠٢ - ١٠٣، ٥: ٤، وانظر: ٢: ١١٠، ٥: ٨، ١٤٠، ١٦٣، وصحيح مسلم ١: ٣٨، ٣٩؛ وسنن ابن ماجه ١: ٢٧ - ٢٨، ٢: ١٢٩٥؛ وسنن أبي داود ١: ٣٤٧، ٥٩٤؛ وسنن الترمذي ٤: ١١٧، ١١٨؛ وسنن النسائي ٥: ١٤، ٦: ٤ - ٧، ٧: ٧٦ - ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨: ١٠٩؛ والسنن الكبرى ٢: ٨، ٢٧٩ - ٢٨٤، ٣: ٤ - ٦، ٦: ٦، ٥١٤، ٥٣١ - ٥٣٢، ٥٣٩؛ ومسنند أبي يعلى ١: ٦٩، ٤: ١٨٩ - ١٩٠؛ وابن الجارود النيسابوري، المتقى من السنن المسندة: ٢٥٨؛

وقد وصف الترمذي الحديث بأنه حسن صحيح^(١)، كما وصفه الحاكم النيسابوري بأنه صحيح الإسناد على شرط الشيخين^(٢)، بل بعض من ناقش في الجهاد الابتدائي - سنياً - مثل: الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، لم يقترب من البحث في سند هذا الحديث؛ لوضوح صدوره^(٣). هذا وقد ورد هذا الحديث في بعض المصادر غير الحديثية مراسلاً، مستنداً إليه في جملة منها^(٤).

وصحيح ابن خزيمة ٤: ٧ - ٨؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٢: ٣، ٣: ٩٢، ٣٦٧، ٤: ٨، ١٠٤، ١١٤، ٦: ٣٣٦، ٧: ٣ - ٤، ٨: ١٩، ١٣٦، ١٧٦، ١٧٧، ١٩٦، ٩: ٤٩، ١٨٢؛ ومسند ابن حنبل ١: ١١، ١٩، ٣٦، ٤٧، ٢: ١٩٩، ٣٤٥، ٣٧٧، ٤٢٣، ٤٧٥ - ٤٧٦، ٥٠٢، ٥٢٧، ٥٢٨، ٣: ٢٢٤؛ والطحاوي، شرح معاني الآثار ٣: ٢١٣، ٢١٥، ٢١٦؛ وصحيح ابن حبان ١: ٣٩٩ - ٤٠١، ٤٤٩، ٤٥٢ - ٤٥٣، ١٣: ٢١٥؛ والمحدث الفاصل: ٤٦٤؛ والطبراني، المعجم الأوسط ١: ٢٨٨ - ٢٨٩، ٢: ٦٧، ٣: ١٥٧، ٣٠٠، ٤: ٦٦، ٣٠٩، ٦: ٢١٥، ٦: ٢٩٩، ٣٣٢ - ٣٣٣، ٧: ٨٤، ٩٩، ٨: ١١٩، ٢٣٨؛ والمعجم الكبير ١: ٢١٨ - ٢١٩؛ وسنن الدارقطني ١: ٢٣٨ - ٢٣٩، ٢: ٧٥ - ٧٦؛ وجامع بيان العلم وفضله ٢: ١٠٢؛ ومسند ابن المبارك: ١٠٧؛ ومسند الطيالسي: ١٥١؛ ومصنف الصنعاني ٤: ٤٣ - ٤٤، ٦: ٦٦ - ٦٧، ١٠: ١٧٢ - ١٧٣؛ ومصنف ابن أبي شيبة ٦: ٥٧٦، ٧: ٦٥٠ - ٦٥١، ٦٥٣؛ ومسند ابن راهويه ١: ٢٩٤ - ٢٩٥، ٣٢٠؛ والعدني، كتاب الإيمان: ٨٧؛ والآحاد والمثاني ٤: ٧١ ..

(١) سنن الترمذي ٥: ١١٠.

(٢) المستدرک ١: ٣٨٧، ٢: ٥٢٢.

(٣) البوطي، الجهاد في الإسلام: ٥٢ - ٦٣.

(٤) انظر: أحاديث في ذم الكلام وأهله: ٩٢؛ ومختصر المزني: ٢٥٦، ٢٧٠؛ والإيجي، المواقف ١: ١٤١، ٣: ٦٥٠ - ٦٥١؛ وشرح المقاصد في علم الكلام ١: ٤٤، ٢: ٢٥٠؛ وشرح العقيدة الطحاوية: ٧٥، ٣٩٣؛ وكشف النور: ١٥؛ والمجموع ٣: ١٧، ٤: ٢٥٣، ١٩: ٢٢٣، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٤٠، ٢٤٦، ٢٨٧، ٣٢٤؛ وفتح الوهاب ١: ١٥٤، ٢: ٢٩٦، ٣: ٣٠٢؛ وابن حزم، الإحكام ١: ٧٤؛ والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ٢: ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٣؛ ومغني المحتاج ١: ٣٢٧، ٤: ١٤، ١٤٠، ٢٠٨، ٢٢٨؛ والمبسوط ١٠: ٢، ٢٤: ٨٤، ٢٦: ١٣٢؛ وأصول الجصاص ١: ٦٤ - ٦٥، ٣٢٧، ٢: ٢٥، ٣: ٢٧٩، ٤: ١٧؛ وكشاف القناع ٢: ٢٩٦؛ وفتح المعين ٤: ٢٣٠؛ وحواشي الشرواني ١٠: ١٢؛ وحاشية إعانة الطالبين ١: ٣٠؛ وحاشية الدسوقي ١: ١٣١؛ وبداية المجتهد ١: ٢٠١، ٣٠٨، ٣١٢؛ وسبل السلام ٤: ٥٦؛ وجامع البيان ٢: ٢٦٦، ١٥: ١٠٣، ٢٦: ١٣٤، ١٨٤، ٣٠: ٢٠٨؛ وبدائع

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٢٧١

أما على الصعيد الشيعي، فقد جاء هذا الحديث في دعائم الإسلام، للقاضي النعمان^(١)، وفي تفسير القمي^(٢)، وكتاب الإيضاح المنسوب إلى الفضل بن شاذان^(٣)، كما جاء في عيون أخبار الرضا، للصدوق، مسنداً إلى علي عن رسول الله ﷺ^(٤)، وفي ثواب الأعمال له أيضاً، مسنداً إلى كل من أبي هريرة وعبد الله بن عباس^(٥)، وذكره ابن أبي جمهور الأحسائي في عوالي اللثالي^(٦)، ثم نقلت المصادر الشيعية اللاحقة عن هذه المصادر، مثل: بحار الأنوار، ومستدرک الوسائل، وغيرهما، وقد جاء هذا الحديث مرسلًا في المصادر الشيعية القديمة غير الحديثية، مستنداً إليه في بعض المواضع^(٧). وبهذا يظهر أن دعوى عدم وجود مصدر شيعي ينقل هذا الحديث

الصنائع ٧: ١٠٠، ١٠٥؛ والجواهر النقي ٣: ٩٢، ٣٦٦؛ والمغني ٢: ٣٤، ٢٩٩، ٤٣٤، و١٠: ٨٨، ١٠٠، ١٠٤، ٥٤٤؛ وسليمان بن عبد الوهاب، الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية: ٥، ٥٦ - ٥٧؛ وله أيضاً: فصل الخطاب: ٢٧، ١٢٧؛ وغيرها من عشرات المصادر التاريخية والرجالية والقرآنية والتفسيرية والفقهية وغيرها ولولا خوف الإطالة لنقلناها؛ فلتراجع.

(١) دعائم الإسلام ٢: ٤٠٢.

(٢) تفسير علي بن إبراهيم القمي ١: ١٧٢.

(٣) الفضل بن شاذان الأزدي، الإيضاح: ٤٦.

(٤) عيون أخبار الرضا ١: ٧٠.

(٥) الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٩٤.

(٦) عوالي اللثالي ١: ١٥٣، ٢٣٨؛ ونقله عنه كذلك المحدث النوري في مستدرک الوسائل ١٨: ٢٠٨، ٢٠٩.

(٧) راجع - على مستوى مصادر الفقه الإمامي والزيدي -: الخلاف ١: ٥٥١، و٥: ٣٣٠، ٣٣٨، ٣٥٥، ٥٢٦، ٥٤٠؛ والمبسوط ٧: ٢٦٣، ٢٨٢؛ والمهذب ٢: ٤٥٤؛ والمعتبر ٢: ٤٣٢، والمسلك في أصول الدين: ٢٨٧ - ٢٨٨؛ وجامع الخلاف والوفاق: ٢٢٩؛ وتذكرة الفقهاء ٤: ٣١٥، و٩: ٤٦، ٧٨، ١١٧؛ ومنتهى المطلب ١: ٣٦٩، و٢: ٩٠٥، ٩٢١، ٩٢٨؛ ونهج الحق وكشف الصدق: ٣٩٩ - ٤٠٠، ٥٥٥؛ وإيضاح الفوائد ١: ٢٧، و٤: ٥٥٢؛ وروض الجنان: ٣٦٩؛ وحقائق الإيمان: ٨١، ١٣٣؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٣: ٢٧١؛ وذخيرة المعادج ١، ق ٢: ٢٥٤؛ والتحفة السنية: ٨٠؛ والحدائق الناضرة ٧: ٣٣٤؛ ورياض المسائل ٧: ٥٣١؛ ومناهج الأحكام: ١٨٣؛ وجواهر الكلام ٢١: ١١٦، ١٢٤؛ ومنهج الرشاد لمن أراد السداد: ٥٣٨ - ٥٣٩؛ والفصول المهمة في تأليف الأمة: ٢١؛ ودراسات في ولاية الفقيه ٢: ٧١١؛ والإمام يحيى بن الحسين، الأحكام ٢: ٢٨٨ - ٢٨٩؛ والمرتضى، شرح الأزهار ٤: ٥٧٨..

مسنداً^(١)، غير دقيقة.

وإذا تمّ سند هذا الحديث، المعتضد بشهرته عند المسلمين، وروايته في مصادرهم بأسانيد عدّة إلى: علي بن أبي طالب، وعمر بن الخطاب، وأنس بن مالك، وأبي هريرة، وعبد الله بن عمر، وجابر بن عبد الله الأنصاري، وأبي بكر، وأوس، وجريير البجلي، وسمرة، وسهل بن سعد، وابن عباس، وأبي بكر، وأبي مالك الأشجعي، وعياض الأنصاري، والنعمان بن بشير.. كان الاعتماد عليه صحيحاً، ونسب إلى السيوطي اعتباره من المتواتر، وكذا إلى صاحب الكنز الثمين^(٢)، وعبر عنه القاري (١٠١٤هـ) بقوله: «وكاد أن يكون متواتراً»^(٣)، فيكون دالاً بصراحة على أن مقاتلة الناس كانت كي يسلموا، وأن ذلك هو ما يعصم دماءهم وأمواهم، لا كفهم العدوان عن المسلمين، ولا غير ذلك إطلاقاً، بل ظاهر الحديث الشمول والاستيعاب؛ حيث عبّر بـ «الناس»، كما ظاهره تحديد الغاية بقوله: «حتى»، فلا مجال بعد ذلك للنقاش في السند أو الدلالة، فيكون دالاً على المطلوب، وأنّ ملاك الحرب هو الكفر - كما قال القرطبي^(٤) -، وربما يكون أقوى الأحاديث في هذا الباب، وأشهرها على الإطلاق.

والبحث في هذا الحديث يقع تارةً على مستوى السند؛ وأخرى على مستوى الدلالة:

أ - أما البحث السندي؛ فتارةً نبحت عن سنده في المصادر الشيعية؛ وأخرى نبحت في المصادر السنية.

١ - أما الحديث في المصادر الشيعية، فقد جاء على الشكل الآتي:

أولاً: في دعائم الإسلام؛ وعوالي اللثالي؛ وتفسير القمي؛ والإيضاح، ورد مرسلًا بلا سند. ثانياً: في عيون أخبار الرضا ورد السند ضعيفاً؛ فإذا لم يكن الحسن بن عبد الله التميمي الوارد فيه هو الحسن بن عبد الله بن محمد بن عيسى فيكون مجهولاً هو ووالده الواردين في السند؛ وإذا كان هو كان ثقة، بناء على نظرية توثيق مشايخ ابن قولويه في كامل الزيارات^(٥)،

(١) انظر: حسين كامياب، قرآن ومسأله اكراه در دين: ٢٥٢.

(٢) انظر: النووي، المجموع ١٩: ٢٣٢؛ والعجلوني، كشف الخفاء ١: ١٩٤.

(٣) شرح مسند أبي حنيفة: ١٦٥؛ وانظر: الكتاني، نظم المتناثر من الحديث المتواتر: ٣٩ - ٤٠؛ وقد عبر الجصاص عن هذا الخبر بأنه مما اتفق عليه الصحابة؛ فانظر: أحكام القرآن ٢: ٣١٠.

(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٢: ٣٥٣ - ٣٥٤.

(٥) انظر: معجم رجال الحديث ٥: ٣٦٦ - ٣٦٩، رقم: ٢٩٠٩ - ٢٩١٧.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني.....٢٧٣

فيبقى والده عبد الله بن محمد بن عيسى مجهولاً، إلا على نظرية وثيقة مطلق من ورد اسمه في كامل الزيارات، وليست بثابتة.

ثالثاً: في كتاب ثواب الأعمال، للصدوق (٣٨١هـ)، ورد السند ضعيفاً أيضاً؛ لا أقلّ بأنّ فيه حماد بن عمرو الصيني، والظاهر أنّه تصحيف النصيبي؛ لعدم وجود الصيني في كتب الحديث والرجال عند المسلمين، وبصرف النظر عن ذلك فكل من اسمه حماد بن عمرو - ومنهم النصيبي - لا توثيق له في كتب الرجال الشيعية، فضلاً عن تضعيف النصيبي صريحاً، وعدم توثيق غيره - سوى حماد بن عمرو الأسدي، الذي لا يحرز اتحاده معه - في كتب الرجال السنّية^(١)، وفي السند أيضاً ميسرة بن عبد الله - وربما يكون عبيد الله، وربما يكون ميسر بن عبد الله أيضاً - وعلى التقادير كافة فهو رجل مجهول لا توثيق له^(٢)، على أنّ لدينا ملاحظة على هذه الرواية التي تحكي عن آخر خطبة للنبي في المدينة؛ وذلك أنّ هذه الخطبة بلغت في كتاب الصدوق خمس عشرة صفحة من القطع الوزيري، فكيف استطاع ابن عباس وهو صغير في السنّ آنذاك، وكذلك أبو هريرة، كيف استطاعا أن يحفظا كل هذه الخطبة الطويلة، حيث لم يكن قد قالها النبي سوى مرة واحدة، ولم يكونوا يكتبوا في الزمن النبوي؟! هذا ما يجعلنا نتوقف في الوثوق بمثل هذه الروايات في تلك الأزمنة، خاصّة على مستوية فقراتها وبعض القيود، قبل شيوع الإملاء والكتابة للحديث.

وأما سائر مصادر الشيعة المتأخرة فلا تخرج عما تقدم، فالحديث عند الشيعة ضعيف السند لا يعتدّ به، كما أنه لم يرد في المصادر الحديثية الأبرز، كالكتب الأربعة، ولم يتكرّر حتى يصبح

(١) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ٧: ٢٣٥ - ٢٣٦، رقم: ٣٩٦٨ - ٣٩٧١؛ والبخاري، التاريخ الصغير ٢: ٢٦٥، وله أيضاً: الضعفاء الصغير: ٣٨؛ والنسائي، كتاب الضعفاء والمتروكين: ١٦٧؛ والعقيلي، الضعفاء ١: ٣٠٨؛ والرازي، الجرح والتعديل ٣: ١٤٤ - ١٤٥؛ وابن حبان، كتاب المجروحين ١: ٢٥٢؛ وابن عدي، الكامل ٢: ٢٣٩ - ٢٤٠؛ وأبو نعيم الأصبهاني، كتاب الضعفاء: ٧٤؛ وتاريخ بغداد ٨: ١٤٩ - ١٥١؛ والذهبي، ميزان الاعتدال ١: ٥٩٨؛ وسبط ابن العجمي، الكشف الحثيث: ١٠٣ - ١٠٤؛ وابن حجر، الإصابة ١: ٦٧٥، و٦: ٤٤٣؛ ولسان الميزان ١: ٢٣٩، و٢: ٣٥٠ - ٣٥١..

(٢) انظر: رجال الطوسي: ٣٠٩؛ والنهائي، مستدركات علم رجال الحديث ٨: ٤٧، والخوئي معجم رجال الحديث ٢٠: ١١٨، رقم: ١٢٩٥٢؛ وليس له ذكر في مصادر الرجال السنّية.

مشهوراً روائياً، بل الملاحظ من لحن بعض النصوص الشيعية أنهم يعتبرونه حديثاً سنياً في أصله^(١)، وإن أورد بعضهم - مثل القمي - روايته ضمن خطبة النبي ﷺ في حجة الوداع.

٢ - وأما الحديث في المصادر السننية: فقد جاء في مصادر كثيرة جداً، بعضها وإن أمكن المناقشة فيه سندياً حتى وفق بناءات علم الجرح والتعديل عند أهل السنّة، مثل: ما جاء عند الشافعي في الأم، والمسند^(٢) عن ابن شهاب؛ لابتلائه بالإرسال، وقد قام الهيثمي (٨٠٧هـ) بنقد بعض أسانيد الحديث^(٣)، إلا أنّ الإنصاف أنّه تامّ السند عند أهل السنّة؛ وكثرة طرق الحديث وتعدّده، وصحّة بعض هذه الطرق، تغني عن ملاحقة سنده عند أهل السنّة، من هنا فما ذكره بعضهم - مثل العلامة محمد حسين فضل الله - غريب جداً، فقد ادّعى أنّ الحديث ضعيف، وأنه لم يذكره أحمد بن حنبل في مسنده رغم نقله الصحيح والضعيف^(٤)، مع أن ابن حنبل روى الحديث مراراً عن جابر، وعمر بن الخطاب، وأبي هريرة، كما ادّعى أيضاً أن مصادر الحديث السننية تتفق على تضعيف الحديث؛ لغرابة سنده بالخصوص، ولولا رواية الشيخين له لما أخذوا به، ويبدو أن السيد فضل الله اعتمد في كل هذا الكلام على ما ذكره البوطي، والأخير مخطئ جداً في تقييّماته، وكلاهما أخذ عن الحافظ ابن حجر، الذي كان في الحقيقة بصدّد تقيّم بعض صيغ هذا الحديث^(٥)، مع أنّ الحديث ورد في مسند أحمد، وسنن الدارمي، وصحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن ابن ماجه، وسنن أبي داود، وسنن الترمذي، وسنن النسائي، ومستدرک النيسابوري، وسنن البيهقي، ومجمع الزوائد للهيثمي، فضلاً عن المصادر المتأخّرة، كما ورد بأسانيد عدّة، لا بإسناد واحد؛ فمن الناحية السننية الحديث تامّ عند أهل السنّة، وضعيف في مصادر الشيعة.

ب - أما من ناحية الدلالة: فقد سجّلت - ويمكن أن تسجّل - على الحديث انتقادات عدّة،

(١) انظر: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ٩: ١٦٠ - ١٦١، ٢٨٠؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٦١.

(٢) انظر: الشافعي، الأم ٤: ١٨١، ١٨٢، و٢٢٧ - ٢٢٨، ٢٥٢، ٢٥٥، و٦: ١٨٠، و٧: ٨٦، ٣١٩؛ وكتاب المسند: ٢٠٨.

(٣) الهيثمي، مجمع الزوائد ١: ٢٤ - ٢٦، و٥: ٢٧٣ - ٢٧٤.

(٤) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١٤.

(٥) ابن حجر، فتح الباري ١: ٧١.

هي:

الانتقاد الأول: ما ذكره الحافظ ابن حجر في فتح الباري^(١)، وتبعه بعض المتأخرين^(٢)، من أن هناك فرقاً بين أقاتل وأقتل، فلو قال الحديث: أمرت أن أقتل الناس حتى يقولوا: كذا وكذا دلّ على الجهاد الابتدائي بملاك الكفر، لأنه يتحدّث عن قتل من لم يؤمن، أما مع كلمة أقاتل فلا؛ إذ هي من صيغ المفاعلة التي تستدعي وجود طرفين، بإجماع علماء اللغة، مما يعني أنه قد فرض سلفاً أن الطرف الآخر قد بدأ بالقتال حتى تكون حربي له مما يسمّى مقاتلة حيث تحقق طرفاها.

وبعبارة أخرى: إنّ النسبة بين «أقتل» و«أقاتل» هي العموم والخصوص المطلق، إذ من الواضح أنه كلما صدق جواز القتل صار القتال جائزاً دون العكس، إذ ليس كلّما جاز القتال جاز القتل، ويكفي تطرّق الاحتمال هنا، الأمر الذي يفقدنا الظهور في هذا الحديث. وهذا التفسير لصيغة المقاتلة إذا تمّ فلا يجري في هذا الحديث فحسب، بل يجري في سائر النصوص القرآنية والحديثية الدالة هنا؛ لوحدة الملاك فيها جميعاً، ما دام الموقف اللغوي واحداً، إلا مع قيام شاهد على العكس.

وفي مقابل هذا التفسير لصيغة المقاتلة، وبمعنى أوسع «المفاعلة»، ذكر السيد الخوئي^(٣) - تبعاً للسيد الحكيم في ما يبدو^(٤) - تفسيراً آخر، وهو أن صيغة المفاعلة لا تستدعي وجود طرفين، كما اشتهر بين العلماء، وإنما تدلّ على سعي طرفٍ لإيجاد مادّة الفعل خارجاً، سواء حصلت بعد ذلك أم لم تحصل، فعندما تقول: قاتلت زيداً فمعنى ذلك أنك تصدّيت لقتله، وبذلت محاولةً في هذا الصدد، سواء حصل القتل في الخارج أم لم يحصل، وكذا عندما تقول: كاتبتم عمراً، لا يعني ذلك حصول مكاتبةٍ اثنيينية الطرف، بل سعيّ منكم لبعث كتابٍ له سواء

(١) فتح الباري ١: ٧١-٧٢؛ و١٢: ١٧٩.

(٢) انظر: البوطي، الجهاد في الإسلام: ٥٨-٦١؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ٢١٢-٢١٣، ٢١٤-٢١٥؛ وشمس الدين، جهاد الأمة: ١٩٧-١٩٩.

(٣) الخوئي، كتاب الإجارة من مستند العروة: ٤١٥، وكتاب المضاربة ١: ١١-١٢، ومصباح الفقاهة ٢: ٣١-٣٣، ومصباح الأصول ٢: ٥٢٣-٥٢٤.

(٤) محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١٢: ٢١٤، و١٣: ٤٥؛ ونهج الفقاهة: ٦٠.

وصل الكتاب إليه أم لم يصل؛ وعليه فالمفاعلة لا تتطلب تعدد الأطراف، بل محاولة أحدها تحقيق مادة الفعل في الخارج.

وكانت للمحقق الإصفهاني مساهمة، حيث قال: «الظاهر أن هيئة المفاعلة لمجرد تعدية المادة وإنهائها إلى الغير، مثلاً: الكتابة لا تقتضي إلا تعدية المادة إلى المكتوب، فيقال: كتب الحديث، من دون تعديتها إلى المكتوب إليه، بخلاف قولهم: كاتبه؛ فإنه يدل على تعديتها إلى الغير، بحيث لو أريد إفادة هذا المعنى بالمجرد لقليل: كتب إليه. وربما تدل الهيئة المجردة على نسبة متعدية، كقولهم: ضرب زيد عمرواً، إلا أن إنهاءها إلى المفعول غير ملحوظ في الهيئة، وإن كان لازم النسبة، بخلاف: ضارب زيد عمرواً، فإن التعدية والإنهاء إلى المفعول ملحوظ في مفاد الهيئة، فما هو لازم النسبة تارة ومفاد حرف من الحروف أخرى مدلول مطابق لمفاد هيئة المفاعلة؛ ولذا ربما يفهم التعمد والتقصّد إلى إيجاد المادة، فيفرّق بين ضار ومضار، وخذعه وخادعه، ونحوهما»^(١).

ولتحقيق القول في الانتقاد الأوّل نرى أنه تسجل عليه ملاحظات:

الملاحظة الأولى: إنّ صيغة المفاعلة لا تنحصر بالدلالة على ما كانت فيه مشاركة من طرفين، بل تستعمل في هذا المعنى كما تستعمل في غيره، فاستعمالات هذه الصيغة متعددة منها:

أ- تستعمل للمشاركة، كما في مثل: تشاجر، تضارب، وأشباه ذلك.

ب - تستعمل بمعنى الفعل اللازم بلا أية إضافة دلالية أخرى، كما في مثل: دافعت عن نفسي، أو في مثل: سافرت إلى دمشق، فإن الفعل في مثل هذه الأمثلة لازم لا يحمل أية دلالة إضافية.

ج - وتستعمل لبيان تحقق صورة فعل، دون واقعه، كما في مثل: ﴿يُجَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾، فإنها تريد بيان أنهم حاولوا خداع الله سبحانه، إلا أنهم فشلوا، ولم يتحقق منهم الخداع أصلاً، بل صورة خداع ومحاولة فاشلة له.

د - للدلالة على المبالغة، حيث ذكروا ذلك في مواضع عدّة، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (الحج: ٣٨)، والمقصود المبالغة في الدفع على احتمال في التفسير^(٢).

(١) الإصفهاني، حاشية المكاسب ١: ١٠، و٢: ٢٢٩.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: حاشية الدسوقي ١: ١١؛ وعلي خان المدني، رياض السالكين ١: ٣٩،

إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة، التي تدلّ على معاني متعدّدة لهذه الصيغة غير المشاركة، مثل: حاولتُ، تابعتُ، آويتُ، ضاعفتُ، طالعتُ، ناديتُ، خاطبتُ، ساعدتُ، عانيتُ، حاكمتُ، لاحظتُ، عاقبتُ، هاجمتُ، ناولتُ، داويتُ، هاجرتُ، فاتحتُ، شايعتُ، بادرتُ، عاتبتُ، آجرتُ، عارضتُ..

بل قد أشارت المصادر المختصّة باللغة إلى تعدّد المعاني، نعم، كان المشهور بينهم أنها للمشاركة، لكنّ كتب الصرف لم تنفِ معاني واستعمالات أخرى للكلمة، مثل: ما جاء في كتاب شذا العرف للحملاوي^(١)، وأدب الكاتب لابن قتيبة^(٢)، والقرطبي في تفسيره^(٣)؛ وعليه فاستعمالات هذه الصيغة متعدّدة في لغة العرب، لا تنحصر بما ذكره المشهور، ولا بما ذكره الخوئي، والحكيم، والإصفهاني، وتحديد المعنى يرجع حينئذٍ إلى القرائن ونحوها.

الملاحظة الثانية: طبقاً لما تقدّم نرى أن صيغة قاتل تحتل عدة معاني بدوياً، لهذا لا بد من تحليل استعمالات هذه الكلمة، والذي يجده الإنسان أنّ كلمة قاتل تفترض في الحد الأدنى وجود طرفين، يقوم أحدهما بمحاولة القتل؛ فيما يُترقّب من الآخر ردّ فعل، فعندما تقول: قتلت زيدا فإنّ المفهوم من الجملة أنك أقدمت على فعل القتل في حقّه، وقد صدر الفعل، ولا إشارة في هذه الصيغة إلى ردّة فعله، أما إذا قلت: قاتلت زيدا فإنّ المفهوم من الجملة أنني حاولت قتله، وأنّ هناك ردّة فعل صدرت منه، أو يُترقّب منه صدور ردّة فعل، دون إشارة إلى قتله خارجاً، ففي «قتل» لا إشارة إلى ردّة فعل الطرف الآخر، بينما في «قاتل» هناك إشارة إلى ردّة فعله، وهذه هي حيثية الطرفين في صيغة المفاعلة هنا، لكن لا بمعنى أن قاتلتُ تفترض هجوماً مسبقاً من الطرف الثاني، بل بمعنى أنها تفترض مشاركة منه في ردّ الفعل، دون إشارة إلى طبيعة ردّة الفعل بالدقة، وأنه ابتدائي أو دفاعي، فهذا هو المعنى اللغوي والعرفي للكلمة عند التأمل فيها، وفي الفرق بينها وبين «قتل»، لا ما ذكره المستشكل هنا من التمييز بين

(مقدمة المحقق)، و٥: ٢١٢، و٧: ١٩٧، ٢٤٧؛ وعمدة القاري ٥: ٢٩٤؛ وتفسير أبو السعود العمادي

١: ٢٣٥؛ وتفسير الألويسي ١: ١٤٦-١٤٧، و٢: ١٥٥، و٤: ٣٤؛ و..

(١) شذا العرف: ٤٠-٤١.

(٢) أدب الكاتب: ٣٥٧-٣٥٨.

(٣) تفسير القرطبي ١: ١٤.

الابتدائية والدفاعية.

الملاحظة الثالثة: لو كان ما ذكره ابن حجر، والبوطي، وغيرهما، هنا صحيحاً لواجهتنا بعض الاستخدامات اللغوية التي تستعصي على الحل، ونحن نذكر نماذج، ولا نستوعب الأمثلة، وهذه النماذج هي:

النموذج الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلَكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلَكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ١٩١)، فلو كانت المفاعلة هنا تقتضي افتراض الدفاعية في القتال للزم الدور أو التناقض؛ إذ كيف تنهانا عن قتالهم إلى أن يبدأوا بقتالنا، مع أنه لا يصدق قتالنا إلا مع بدئهم سابقاً بالحرب، ومع بدئهم لا يسمى قتالاً من قبلهم؟

النموذج الثاني: قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ (البقرة: ١٩٠)، فهي تفترض - على التفسير المذكور للحديث - تناقضاً؛ إذ إن كلمة «قاتل» في الموردين تفترض الدفاعية، فكيف يمكن تصوّر توقف الدفاع منّا على الدفاع منهم؟!

النموذج الثالث: قوله تعالى: ﴿أُوذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا﴾ (الحج: ٣٩)، فهذه الآية تشرّع الجهاد، وتفترض أن العدو يقاتل المسلمين، فإذا كان مفهوم المقاتلة يستبطن الدفاع، فمعنى ذلك أن المسلمين هم من بدأ مع أن الآية هي التي ترخص بالبدء بعد نزولها.

النموذج الرابع: قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ (التوبة: ٣٦)، وهذه الآية كسابقاتها، فلا نطيل.

إلى غيرها من الأمثلة، مثل: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَاعُوا﴾ (البقرة: ٢١٧)، والتي تؤكد أن الذين طرحوا هذا التمييز السابق بين قاتل وقتل، لم يلتفتوا إلى لوازم هذا المبدأ اللغوي في سائر استعمالات صيغة المقاتلة، والقول بأنّه في أحد استخدامي كلّ آية توجد قرينة المجاز غير واضح؛ بعد أن لم نشعر بالمجازية، ورأينا التعبيرين على وزان واحد في وجداننا اللغوي.

الملاحظة الرابعة: إن الحديث نفسه لا يتحمّل التفسير الذي ذكر هنا؛ لأنه لو فرضنا أن «أقاتل الناس» تدل على الدفاع، مع أنّ الحرب الدفاعية عند صاحب هذه المناقشة تنتهي بردّ العدوان، وهذا هو المترقب منها، أو على أبعد تقدير تنتهي بزوال ريجهم وضعف شوكتهم

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٢٧٩

وهيمنة المسلمين عليهم، إذا فلماذا جعل الإسلام في الحديث غايةً لهذا القتال، مع أن المناسب منطقياً جعل غيره هدفاً، كردّ العدوان، ونحوه؟ إن الغاية المأخوذة في الحديث شاهد على أن المراد بـ «أقاتل» هنا ما كان من الجهاد غير دفاعي، أو ما يعمّ الدفاعي وغيره.

وخلاصة الكلام: إن هذه الملاحظة في غير محلّها، فالحديث ظاهر في الجهاد المستهدف لإسلام الطرف الآخر، لا خصوص الردّ وإيقاف العدوان.

الانتقاد الثاني: ما ذكره الشيخ محمد جواد مغنية، من أن هذا الحديث خاصّ بحالة عدوان الطرف الآخر، وسعيه للإفساد في الأرض، ودفع فتنته عن المؤمنين، ويشهد لذلك أن مفهوم هذا الحديث بالشكل الظاهري له لا ينسجم مع النصوص القرآنية الدالة على أن النبي ليس بمسيطر على الناس، وأنه منذر ومبشّر فحسب، ومع ما دلّ على أن الله لا ينهانا عن الإحسان لمن لم يقاتلنا، ولم يخرجنا من ديارنا، فكيف يجتمع الإحسان مع الأمر بقتالهم؟!^(١).

وهذه الملاحظة النقدية تتعلّق بمرحلة الجمع بين أدلّة نظرية شرعية الجهاد الدعوي وأدلة عدم شرعية الجهاد الابتدائي، لتمثل بعض أدلّة النظرية الثانية شكلاً من أشكال النقد المتني على مثل هذا الحديث النبوي المشهور، ونحن هنا لسنا في معرض هذا الجمع والتقويم، وإجراء مقارنات ومقاربات بين الأدلّة المختلفة، وإنّا - كما قلنا مطلع البحث - بصدد رصد أدلّة الشرعية بما هي هي، إلا إذا كانت بعض أدلّة عدم الشرعية تشكّل معيناً لفهم دليل من أدلّة الشرعية هنا، فليتنبه إلى هذا الأمر، وإن كان أصل ملاحظة مغنية مقبولة في الجملة.

الانتقاد الثالث: إنّ هذا الحديث واضح في عموميته، فكيف يمكن التوفيق بينه وبين ما دلّ على رفع اليد عن مقاتلة أهل الكتاب مع دفعهم الجزية؟! إذ هذا الحديث يفترض أن الحرب إنّما هي لإسلام الناس، فيما النصوص الأخرى تخرج قسماً كبيراً من البشر، هم: اليهود، والنصارى، والمجوس، عن هذا القانون، ففي صيغة من هذا النوع ينبغي ذكر هذا التفصيل، ولا يصحّ تجاهله إلى دالّ آخر.

وقد يجاب عن ذلك من وجوه:

أ- ادّعاء نسخ هذا الحديث بآية الجزية في إطار أهل الكتاب.

(١) راجع: محمد جواد مغنية، هذي هي الوهابية: ٨٢-٨٣.

ب- ادعاء التخصيص، بأن يكون عاماً خصّصته أدلة أخذ الجزية من أهل الكتاب، بناءً على التمييز بين التخصيص والنسخ الذي من هذا النوع.

ج- أن يراد بالشهادتين المذكورتين في الحديث إعلاء كلمة الله؛ إما عبر قتل الطرف الآخر؛ أو إسلامه؛ أو إخضاعه.

د- أن يراد بالقتال في الحديث عين القتال؛ أو ما يقوم مقامه، مثل: أخذ الجزية.
هـ- أن يقال بأن الغرض من نظام الجزية أن يسلموا، ولو اضطراراً، وسببُ السبب سببٌ.
و- أن يستوحى من أن الله أمر نبيه بمقاتلة الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله أن المقاتلين هم المشركون فقط؛ لأن أهل الكتاب يقولون هذه الكلمة، وإنّما يختلفون في النبوة، فهذا شاهد على اختصاص الحديث بغير أهل الكتاب.

وقد وردت هذه التبريرات في كلمات بعض العلماء، أبرزهم: العيني وابن حجر^(١)، لكن الثالث والرابع والخامس منها أجوبة واضحة في التأول، بعيدة عن ظاهر الحديث، أمّا السادس فخاصّ بما ورد فيه الاقتصار على الشهادة بالتوحيد، وإلا ففي بعض صيغ الحديث إضافة الشهادة بالرسالة أيضاً؛ هذا إذا لم نقل بما ذكره بعضهم^(٢) من أن الاقتصار على التوحيد لمكان إشاريته لمطلق شهادة الإسلام؛ فالأقرب من هذه الافتراضات - بصرف النظر عمّا سيأتي في الانتقاد الرابع - هو افتراض التخصيص، بعد ثقل دعوى النسخ.

وإذا صحّ التبرير السادس لم يكن هذا الحديث حينئذٍ مشرعناً للجهاد الابتدائي مع أهل الكتاب؛ لأنهم خرجوا بالتخصيص، لا بالتخصيص، ودون إقحام آية الجزية في المقام.

الانتقاد الرابع: ما ذكره ابن قرناس، وتقريبه، مع توضيح وتعميق منّا: إن هذا الحديث يعارض التاريخ النبوي؛ فإنّ حروب النبي بأكملها كانت حروباً دفاعية، من بدر إلى أحد إلى الأحزاب إلى غيرها من غزواته ومعاركه العسكرية، فإذا كان قد كُلف بمقاتلة الناس حتى

(١) ابن حجر، فتح الباري ١: ٧٢؛ والعيني، عمدة القاري ١: ١٨١؛ وابن قدامة، المغني ١٠: ٣٨٨، ٥٧٤؛ وكشاف القناع ٣: ٤٤، و٣: ١٣٤، و٦: ٢٢٩؛ والجصاص، أحكام القرآن ٢: ٣١١؛ والسيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢: ٤٦.

(٢) انظر: حواشي الشرواني والعبادي ١: ٤٧١.

يؤمنوا بالله ورسوله فأين طبق النبي ﷺ هذا الأمر؟! ولماذا خالفه؟!^(١).

وهذا الانتقاد متوقف على إثبات دفاعية الحروب النبوية، وهو ما سوف نبثه - بعون الله تعالى - لاحقاً، ولو تمّ ذلك بالإثبات التاريخي كما سوف يثبت، ربما يمكن الخروج من هذا الإشكال - مع الغض عن الانتقاد الآتي الذي نتبناه - بأن الأمر هنا موجه إلى جميع المسلمين، فيكون عدم تطبيق النبي من باب انعدام فرص ذلك بالنسبة إليه شخصياً، مع ثبوته بوصفه حكماً، ما لم نثبت أن النبي كان يمكنه شنّ حروب ابتدائية تنفيذاً لهذا التكليف الشرعي ولكنه - ودون مبرر - لم يفعل ذلك، وتفصيل الموضوع يأتي عليه قريباً في بحث الاستدلال بالتجربة النبوية، إن شاء الله.

وبعبارة أخرى: إما نقبل بالانتقاد الخامس الآتي، فيكون الانتقاد الرابع بمثابة نقد متني على أصل صدور الحديث، أو نرفضه فلا يعود الانتقاد الرابع قوياً في نفسه.

الانتقاد الخامس: ما نرى أنه الانتقاد الأصحّ الذي يمكن توجيهه على الاستدلال بهذا الحديث على الجهاد الابتدائي، وهو أن نقول: إنّ تمام صيغ هذا الحديث، رغم اختلافها في الزيادة والنقيصة وفي بعض الخصوصيات، تشترك في جملة: «أمرت أن أقاتل»، و«عصموا مني» أو ما هو بمعناها^(٢)، وهذا معناه أن المأمور بهذا الحديث هو النبي الأكرم ﷺ، وليس ما يفيد أن هذا الأمر الإلهي موجه إلى عموم المسلمين في جميع الأعصار، فلم تقل آية رواية: أمر المسلمون بذلك، واحتمال الخصوصية وارد؛ من حيث إنّه قد يكون في بداية الدعوة حاجة إلى ممارسة الجهاد الابتدائي، قبل تثبيت أسس الدولة الجديدة أو المجتمع الجديد، فهي مرحلة الانطلاق؛ لهذا طلب من النبي أن يمارس هذا اللون من المواجهة لترسيخ دعائم الدعوة في مناخ تحارب فيه بشدة، كما أنّ التعبير في إحدى صيغ الحديث بقوله: «إذا قالوها وصلّوا صلاتنا، واستقبلوا قبلتنا، وذبحوا ذبيحتنا، فقد حرّمت علينا دماؤهم وأموالهم إلّا بحقها، وحسابهم على الله» - مع أن هذه الصيغة نادرة وقليلة جداً^(٣) - ليس دالاً على أنّ الحكم عام؛

(١) ابن قرناس، الحديث والقرآن: ١١٩ - ١٢٣.

(٢) باستثناء ما جاء في كتاب الإيضاح: ٤٦، المنسوب إلى الفضل بن شاذان (٢٦٠هـ)، بصيغة: «أمرنا أن نقاتل»، وقد ورد الحديث هناك مرسلًا بلا سند.

(٣) فلم نجدها سوى في مسند ابن حنبل وصحيح البخاري و.. مروية عن أنس بطريق حميد الطويل.

لأنَّ المقصود بأمر النبي ليس أن يقاتل هو شخصياً، بل بمعنى مقاتلته للناس في عصره مع المسلمين الذين معه، فليس هذا مثل مختصات النبي - كوجوب صلاة الليل عليه و.. مما ذكر في محلّه -، بل من مختصات عصره ومرحلته وزمانه.

وربما يتعزّز ذلك أيضاً - ويعزّز - بأنّه من المحتمل جداً أن يراد بكلمة «الناس» الواردة في الحديث ليس مطلق البشر، بل قريش ومشركو العرب، فتكون للعهد، شبيه استعمالها في حقّ أهل السنّة في بعض روايات الشيعة الإماميّة، فهناك احتمال - نتيجة هذه الشواهد - أن يختصّ هذا الحكم بمشركي العرب، ويعزّز ذلك أنّ صيغة الحديث جاءت بتعبير «المشركين» مكان «الناس» في سنن أبي داود^(١)، وسنن النسائي^(٢)، وسنن البيهقي^(٣)، والسنن الكبرى للنسائي^(٤)، وسنن الدارقطني^(٥)، وكذا ما جاء في تعليق التعليق لابن حجر^(٦)، وكلّهم نقلوا هذا الحديث عن حميد الطويل، عن أنس بن مالك، عين السند الذي ذكره البخاري عن أنس، وذكر فيه كلمة «الناس»، مما يجعل هذه الكلمة مرادّة بين «الناس» و«المشركين»، فيؤخذ منها بالقدر المتيقن، وهو المشركون، إلّا إذا جعلت سائر الروايات قرينة على صحّة كلمة «الناس»، ذاك المصطلح الذي غلب إطلاقه على مشركي العرب الذين واجههم النبي، فلا نحرز الشمول لمطلق مشرك غيرهم؛ نتيجة جملة هذه الملاحظات، فيكون هذا الحديث خاصّاً بتلك المرحلة، لا يحرز تعديده إلى غيرها.

فإذا قبل بهذه الملاحظة - التي تحلّ أيضاً الإشكالية التي أثارها الانتقاد الثالث - كان أمد هذا الحديث منتهياً اليوم؛ وإلا كانت دلالته على الجهاد الابتدائي تامة، غايته يلتزم بالتخصيص في ما يتعلّق بأهل الكتاب، كما أشرنا في التعليق على الانتقاد الثالث.

وقد تقول: إنّ هذا الحديث ورد في بعض الروايات في سياق الحوار الذي جرى مع الخليفة

(١) سنن أبي داود ١: ٥٩٤.

(٢) سنن النسائي ٧: ٧٥-٧٦.

(٣) سنن البيهقي ٣: ٩٢.

(٤) السنن الكبرى ٢: ٢٧٩.

(٥) سنن الدارقطني ١: ٢٣٨.

(٦) ابن حجر، تعليق التعليق ٢: ٢٢٢.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٢٨٣

الأول أبي بكر بن أبي قحافة في ما يخصّ قتال مانعي الزكاة، وقد تمّ الاستشهاد به في ذلك الموضوع، ولهذا نجد لهذا الحديث حضوراً في بحث الزكاة في الكتب الفقهية السنيّة، وهذا معناه أنّ المسلمين الأوائل وكبار الصحابة فهموا من الحديث عدم الاختصاص بالنبى، فطبّقوه في موارد لاحقة بعد وفاته، وهذا يناقض الفهم الذي ذكرتموه.

لكننا نجيب - بصرف النظر عن التردّد الذي قد يثيره باحثٌ ما عن إقحام هذا الحديث بموضوع الزكاة، وهل كان هذا الإقحام شاهداً على إضافة بعض المقاطع فيه - بأنّه إذا فهم أحد الصحابة أو بعضهم كما تفيد الرواية، فهذا ليس حجةً علينا؛ فربما أخطأوا في فهم مراد النبي الأكرم، فغابت عنهم الخصوصية، ونحن اليوم بتنا نحتمل هذه الخصوصية، ولا سيما بمعونة شواهد أخرى، وقد بحثنا في دراساتنا حول حجية السنّة أنّ الشك في تاريخية حكم يفرض الأخذ بالقدر المتيقن^(١)، وهو هنا يساوق فرض الجهاد الابتدائي في بداية الدعوة لا أكثر.

الحديث الثاني: مرسل الحسن بن محبوب، قال: كتب أبو جعفر^(عليه السلام) في رسالة إلى بعض خلفاء بني أمية: «ومن ذلك ما ضيّع الجهاد الذي فضّله الله عز وجل على الأعمال، وفضّل عامله على العمال، تفضيلاً في الدرجات والمغفرة والرحمة، لأنه ظهر به الدين، وبه يدفع عن الدين...، وأوّل ذلك الدعاء إلى طاعة الله عز وجل من طاعة العباد، وإلى عبادة الله من عبادة العباد، وإلى ولاية الله من ولاية العباد، فمن دعي إلى الجزية فأبى قتل وسبي أهله، وليس الدعاء من طاعة عبدٍ إلى طاعة عبد مثله، ومن أقرّ بالجزية لم يتعدّ عليه ولم تخفر ذمّته، وكلّف دون طاقته وكان الفيء للمسلمين عامة غير خاصة، وإن كان قتال وسبي سير في ذلك بسيرته، وعمل في ذلك بسنته من الدين...، وإنما كانوا أهل مصر يقاتلون من يليه يعدل بينهم في البعوث، فذهب ذلك كله حتى عاد الناس رجلين أجير مؤتجر بعد بيع الله ومستأجر صاحبه غارم وبعد عذر الله، وذهب الحج فضيع وافتقر الناس فمن أعوج ممن عوج هذا ومن أقوم ممن أقام هذا فرد الجهاد على العباد وزاد الجهاد على العباد، إن ذلك خطأ عظيم»^(٢).

وهذا الحديث:

(١) حيدر حب الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي: ٦٦٣ - ٧٤٠.

(٢) الكافي ٥: ٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٢ - ١٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ٨.

أ - أما من الناحية السندية، فالرواية مرسله لا حجية فيها، إلا على نظرية تصحيح روايات أصحاب الإجماع ولو كانت مراسيل؛ فإن الحسن بن محبوب من أصحاب الإجماع، فإذا فسرت جملة تصحيح ما يصح عنهم بمعنى صحة مروياتهم كانت الرواية هنا حجة، وأما إذا كانت بمعنى أنه مصدقون غير متهمين - كما هو الأصح والمقدار المتيقن - فلا يفيد ذلك سوى علو كعبهم في الوثاقة والجلالة، لا تصحيح مثل مراسيلهم كما هو واضح، فالحديث ضعيف السند. ب - وأما من الناحية الدلالية، فقد أورد على الرواية بوجود تشويش فيها واضطراب، وذلك:

١ - ما جاء في بدايتها من كلمة «ومن ذلك»؛ إذ لا يُعلم المشار إليه، وربما يقدر: أنكم يا بني أمية قمتم بأعمال مخالفة للشرع، منها..^(١).

وهذه الملاحظة إن قصد منها سقوط مطلع الرواية، فهذا واضح، لكن هذا يحصل أحياناً في الروايات، ربما بسبب التقطيع، وهو ليس اضطراباً، بل المهم في هذه الحال أن يلحظ هل للمقطع المحذوف تأثير على دلالة الباقي، بحيث يمثل قرينة متصلة مفقودة أم لا؟ والذي يبدو أن مدلول الرواية واضح غير مشوش بحذف الصدر، لهذا فهذا الخلل - مع وجوده - لا يضر بالاستدلال.

٢ - تعبير «فضله الله على جميع الأعمال» يدل على تقديم الجهاد حتى على الصلاة، مع أن الصلاة أهم^(٢).

وغاية ما تفيد هذه الملاحظة إيقاع المعارضة بين الروايات الدالة على أفضل العبادات، لا فرض وضوح تلك الروايات لتقدم على هذه الرواية، وقد يقال - وفيه نظر - : إنه حتى لو تقدمت تلك الروايات، لا يعني ذلك فساد هذه الرواية، لاحتمال إرادة الأعم الأغلب من «الأعمال»، وهذا موجود في لغة العرب، ولاسيما مع قيام شاهد، وهي الروايات الأخرى.

٣ - جملة: «وإن كان قتل وسبي سير في ذلك بسيرته»، فإن مرجع الضمير في «سيرته» غير معلوم، وهذا يحدث تشوشاً^(٣).

(١) محمد مهدي شمس الدين، جهاد الأمة: ١٤٤.

(٢) المصدر نفسه: ١٤٤ - ١٤٥.

(٣) المصدر نفسه: ١٤٥.

وهذه الملاحظة سببها حذف المقطع الأوّل من الحديث، وهذا المقدار من الرواية، حتى لو لم يكن مفهوماً، لا يضرّ بسائر مقاطع الحديث - موضع الشاهد - لمن قرأها.
٤- جملة: «وإنما كانوا [كان] أهل مصر يقاتل من يليه، يعدل بينهم في البعوث»، حيث يعدّ ذلك خطأ في التركيب ناتجاً عن وجود سقط في الكلام، ولعلّ الأصل: «وإنما كان أهل مصر.. يعدل واليهم بينهم»^(١).

وهذا المقطع يمكن تفسيره بأنّ أهل كل مصر يقاتل من يليه من الكفار، ويعدل - أي الحاكم - بينهم في البعوث، فيرجع الفاعل المستتر إلى المقدّر في ضمير «سيرته»، ولعلّه النبي أو بعض الخلفاء الأوائل.

نعم، هذا الحديث فيه بعض الارتباك، وليس سليماً ومستساغاً على المستوى العربي. والمهم في نقد هذا الحديث - دلالة - هو عدم وجود كلام واضح فيه يدل على الجهاد الابتدائي، إلاّ عدة مقاطع قد يُستند إليها هي:

١- «لأنه ظهر به الدين، وبه يدفع عن الدين»، حيث إن الظهور هنا بمعنى الغلبة، فيكون ذلك مؤشراً للحديث عن الجهاد الابتدائي.

إلاّ أن هذا المقطع غير ظاهر، فإن الجملة ماضوية، وجهاد المسلمين عهد النبي ﷺ وفتح مكة كلّها مما ظهر به الدين واعتزّ، وليس من المعلوم أنه جهاد ابتدائي، كما سوف يأتي بحثه بإذن الله، فغلبة الدين قد تكون بالحرب الدفاعية لا الابتدائية، ولعلّ مراد الحديث مثل فتح مكة، ويكفي بعض المصاديق فيه نظراً لماضوية الفعل.

٢- «وأوّل ذلك الدعاء إلى طاعة الله من طاعة العباد وإلى عبادة الله من عبادة العباد»، فهذا المقطع شاهد على أنّ الجهاد جهاد دعوة لا دفاع.

وهناك جواب مبنيّ ذكره بعضهم، وهو أنّ الابتداء بالدعوة يجري في الجهاد الابتدائي والدفاعي معاً، وليس من خصوصيات الابتدائي، ولا تتقوّم حقيقته به^(٢)، وهو جواب سيأتي الحديث عنه - إن شاء الله تعالى - وسيبيّن أنه وجيه، وبه يردّ على سائر روايات الدعوة^(٣)،

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه: ١٤٧-١٤٨.

(٣) تفصيل وسائل الشيعة ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٩، ح ١، وباب ١٠، ح ١، ٢،

إضافةً إلى أن الرواية عقبّت - بعد هذا الكلام - بالقول: «فمن دعي إلى الجزية فأبى»، وهو ما لا يتناسب مع الدعوة إلى الله وإلى الإسلام، إلا مع تفسير الدعوة بمعناها الشامل الذي يبدأ بالإسلام، فإن حصل الرفض تمّ الانتقال إلى مرحلة طلب الخضوع أو الجزية.

٣- ما جاء آخر الرواية: «فردّ الجهاد على العباد. إن ذلك خطأ عظيم».

حيث قد يستفاد منه طلب الإمام من ذلك الخليفة الأموي إعادة الجهاد، مع أن الدولة الأموية لم تكن في حالة دفاع.

وهذا المقطع لعلّه من أوضح المقاطع بعد ملاحظة إجمالية لمتن الرواية، رغم أن فيه إجمالاً؛ لأننا لا نعرف من هو الخليفة، ولعلّ أطراف الدولة الإسلامية في عصره كانت تتحرّك ضدّ دولة المسلمين، كما في مثل: الأندلس في بعض الفترات، فلا يكون هناك صراحة في الابتدائي قبل حسم هذا الموضوع التاريخي في عصر الإمام الباقر عليه السلام، وعلى أية حال؛ فبعد الضعف السندي ووجود بعض التشويش في الرواية، وانفتاحها على أكثر من احتمال، لا يصحّ الاستناد إليها لإثبات المطلوب هنا.

الحديث الثالث: خبر أبي حفص الكلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن الله عز وجل بعث رسوله بالإسلام إلى الناس عشر سنين، فأبوا أن يقبلوا حتى أمره بالقتال، فالخير في السيف، وتحت السيف، والأمر يعود كما بدأ»^(١).

وهذا الحديث:

أ- أما من الناحية السندية، فجهة الضعف فيه أبو حفص الكلبي، فهو مهمل^(٢).

ب- وأما من الناحية الدلالية، فالحديث قريب جداً من الجهاد الابتدائي، فقد شرع بالحديث عن قبول الإسلام، ثم أعقبه بأمر السيف، مما يشير إلى دور السيف في الدعوة إلى الإسلام.

إلا أن هذا التفسير الدلالي للحديث يواجه ملاحظات:

وباب ١١، ح ١ و..

(١) الكافي ٥: ٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١٤.

(٢) راجع: معجم رجال الحديث ٢٢: ١٤١، رقم: ١٤٢١١؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٨:

أولاً: إنّ الرواية تتحدّث عن النبي ﷺ، وتما حروب النبي دفاعيةً، ولاسيّما مع أولئك الذين أبوا الإسلام في السنين العشر الأولى، أي قريش ومن يحيط بها، حيث كانت الحرب دفاعيةً معهم، كما سوف نبين ذلك بدورنا لاحقاً بعون الله تعالى؛ وعليه فحربه لهم لم تكن لإسلامهم، مما يجعل هناك معارضةً بين هذه الرواية وبين الواقع الخارجي^(١).

ثانياً: إنّ الرواية تفيد تشريع وجوب القتال بعد عشر سنوات من البعثة، وهذا يعني أنّ الجهاد شرّع في مكة، مع أن الأدلّة متضافرة على أن تشريعه كان في العام الثاني للهجرة، أي بعد ما يقرب من تمام أربعة عشر عاماً من البعثة، وهذه جهة ضعف مضموني في الرواية^(٢)، وإذا أرجعنا «حتى أمره بالقتال» إلى كونها جملةً مستقلةً، لا ربط لها بعدد السنين، لم يكن هناك معنى لذكر السنوات العشر؛ وعليه فهذا الخبر لا يمكن الاعتماد عليه.

الحديث الرابع: خبر فضيل بن عياض، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجهاد أسنة هو أم فريضة؟ فقال: الجهاد على أربعة أوجه، فجهادان فرض، وجهاد سنّة لا تقام إلاّ مع الفرض، وجهاد سنّة، فأما أحد الفرضين فمجاهدة الرجل نفسه عن معاصي الله عز وجل، وهو من أعظم الجهاد، ومجاهدة الذين يلونكم من الكفار فرض، وأما الجهاد الذي هو سنّة لا يقام إلاّ مع فرض فإن مجاهدة العدو فرض على جميع الأمة ولو تركوا الجهاد لأتاهم العذاب، وهذا هو من عذاب الأمة، وهو سنّة على الإمام وحده أن يأتي العدوّ مع الأمة فيجاهدهم، وأما الجهاد الذي هو سنّة، فكلّ سنّة أقامها الرجل..»^(٣).

وهذا الحديث:

أ- أما من الناحية السندية فله خمسة مصادر أساسية، في اثنين منها ضعف بالإرسال، وهما كتاب الغايات وتحف العقول، والثلاثة الباقية هي: الكافي؛ والخصال؛ والتهديب، وهي

(١) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٥٥-١٥٦.

(٢) المصدر نفسه: ١٥٦.

(٣) الكافي ٥: ٩-١٠؛ والخصال: ٢٤٠؛ وتحف العقول: ٢٤٣؛ وتهديب الأحكام ٦: ١٢٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥، ح ١؛ ومستدرک الوسائل ١١: ٢٦، و١٢: ٢٣١.

ضعيفة بعلي بن محمد القاساني المضعّف في بعض الكلمات، ولا أقلّ من عدم إحراز توثيقه^(١)، والقاسم بن محمد؛ وهو إما المغموز فيه؛ أو المشترك المرّدّد حاله^(٢)، فالخبر ضعيف السند.

ب- وأما من الناحية الدلالية فأقصى ما في الحديث شاهدان، هما:

الشاهد الأوّل: قوله: «ومجاهدة الذين يلونكم من الكفار فرض». وهذا التعبير يقرب الاستدلال به على الجهاد الابتدائي بعين التقريب الذي ذكر في الآية القريبة منه: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ﴾، وقد أسلفنا هناك عدم الدلالة على الابتدائية وانسجام ذلك مع الجهاد الدفاعي انسجاماً تاماً، فيكون هذا الحديث تبعاً لتلك الآية.

الشاهد الثاني: ما جعل في الحديث جهاد سنّة لا يقام إلا مع الفرض، حيث يفهم منه الجهاد الابتدائي بإذن الإمام.

وهذا المقطع لوحظ عليه:

أولاً: إن تعبير «العدو» الوارد فيه يستبطن العدوان؛ لعدم صدق العدو على غير المعتدي، كما تشير إلى ذلك آية الممتحنة الناهية عن قتال من لم يقاتل المسلمين في الدين. ثانياً: ما المراد من أنّ الجهاد المذكور فرضٌ على الأمة وسنّة على الإمام؟ ما هو المراد بالسنّة هل الأمر المستحب أو مطلق الأمر المباح؟! وفي الحقيقة، فالحديث يوقفنا على تساؤلين فيه، هما:

التساؤل الأوّل: ما الفرق بين الجهاد الفرض، وهو جهاد الذين يلونكم، وبين الجهاد السنّة المتوقف على الفرض؟ هناك احتمالان:

الاحتمال الأوّل: ما أثاره العلامة شمس الدين من أن يكون المراد من الجهاد الفرض هو جهاد القريب، فيما يكون المراد من الثاني جهاد البعيد^(٣)، وهذا فرض لا شاهد في الرواية لدى الحديث عن «الجهاد السنّة المتوقف على فرض» عليه أبداً، إلا إذا استنتج استنتاجاً من قرينة

(١) انظر: معجم رجال الحديث ١٣: ١٥٨ - ١٦١، ١٨٤ - ١٨٨، رقم: ٨٤٤٤ - ٨٤٤٦، ٨٥١١.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٥: ٤٠ - ٦٢، رقم: ٩٥٥٣ - ٩٥٧٤؛ وقد ذكر السيد الخوئي في سؤال وجّه إليه أنه يصعب التمييز بين الجوهري والإصفهاني؛ لهذا لا يعتمد على الرواية التي فيها القاسم بن محمد، فانظر: صراط النجاة ٢: ٤٥٧.

(٣) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٧٤.

المقابلة، وحينئذ يكون جهاد القريب غير موقوف على إذن الحاكم، على خلاف جهاد البعيد فقد يقال بموقوفيته، وربما كان الجهادان دفاعيين، وربما كانا ابتدائيين، ولا شاهد في الرواية على أي من ذلك، تماماً كما هو احتمال كون أحدهما دفاعياً، والآخر ابتدائياً.

الاحتمال الثاني: أن يراد بجهاد الفرض الجهاد الدفاعي؛ لذا لم يُشَرط بذكر الحاكم، على خلاف الجهاد السنّة المتقوم بالفرض فهو الابتدائي، وهذا التفسير ربما ينسجم مع الفتوى المشهورة للفقهاء أيضاً.

وهذا الاحتمال وارد، إلا أنّ المشكلة هي أن الرواية لا إشارة فيها إلى خصوصية الدفاعية والابتدائية، فكيف نتمكّن من استظهار هاتين الخصوصيتين دون شاهد أو قرينة؟! أضف إلى ذلك أن افتراض الجهاد السنّة متقوماً بالفرض معناه وجوب الجهاد الابتدائي على الأمة دون الحاكم، وهذا أبعد عن فتوى المشهور.

التساؤل الثاني: كيف ربطت السنّة بالفرض في الرواية؟

أشكل العلامة شمس الدين بأنه إذا تقوّم جهاد الأمة - وهو جهاد فرض - بجهاد الحاكم وهو جهاد سنّة، وفسرنا السنّة بالمستحب أو المباح، سقط وجوب هذا الجهاد على الأمة، فإذا كان هذا الجهاد ابتدائياً فمعنى ذلك عدم وجوبه، من هنا يرى شمس الدين أنه لا يُعقل تقييد الجهاد الفرض بأمرٍ مستحب، بعيداً عن الاحتمالين المتقدمين^(١).

لكنّ هذا الكلام غير وجيه؛ وذلك أنّ الرواية لم تقيّد فرض الأمة بسنّة الإمام، بل عكست الأمر، فقيّدت سنّة الإمام بفرض الأمة، ومن ثمّ فالفرض ثابت على الأمة جميعها تحرك الإمام أم لم يتحرك، غايته أنه إذا أراد التحرك لا مجال لديه سوى بتحرك الأمة، فالإيراد على الرواية بذلك في غير محلّه.

والذي نفهمه من الرواية أنّه لا دليل على وجود جهاديين فرض فيها، بل جهاد واحد، غايته هذا الجهاد واجب على الأمة، وهو الجهاد الثاني، وربما كان عينه الجهاد الثالث الفرض على الأمة، غايته أن الجهاد الثاني كانت تنظر الرواية فيه إلى الأمة لذا اعتبرته واجباً، أما الثالث فكانت تنظر فيه إلى الحاكم فاعتبرته سنّة، ولا دليل على مغايرة الجهاد الثاني مع الجهاد الفرض

(١) المصدر نفسه.

المأخوذ عند الحديث عن الجهاد الثالث، ومعه يمكن أن يكون هذا الجهاد هو الدفاعي، ولا شاهد في الرواية على خصوصية الجهادين المفروضين، ولا أقل من الإجمال المانع عن الاستدلال.

أما كيف لا يجب الجهاد على الحاكم مع وجوبه على الأمة، فهذا شيء غير ظاهر تفسيره من الرواية، مما يضع عليها علامة استفهام، بل المثير في الرواية أن السؤال الوارد فيها من جانب فضيل بن عياض هو عن أن الجهاد سنة أم فريضة؟ وهل يمكن لمسلم في عصر الإمام الصادق أن يسأل هذا السؤال وجوابه من واضحات الشرع، من هنا، ونظراً لما ثبت رجالياً من أن ابن عياض سني المذهب، نحتمل أن يكون المراد بالفرض هنا ما جاء في بعض الأوساط السنية والشيعية، من أن الفرض ما جاء في القرآن، والسنة هي الواجبات التي شرعها الرسول، ولعل شاهد ذلك تقارب تعبير الجهاد الثاني مع الآية القرآنية، والاستناد في الجهاد الرابع السنة إلى خبر عن رسول الله، وهذا قد يعني أن الجهاد الابتدائي لم يقم عليه دليل قرآني بنص هذه الرواية.

وعلى أية حال، فليس في الحديث شاهد واضح على الابتدائية، فضلاً عما ذكره شمس الدين من أن جعل ترك الجهاد على الأمة موجب لعذابها المنصرف إلى الدنيوي يساعد على الدفاعية لا الابتدائية، فالاستدلال بالحديث غير واضح.

الحديث الخامس: حديث الأسياف، وهو خبر حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث طويل - قال: «سأل رجلُ أبي عبد الله عليه السلام عن حروب أمير المؤمنين عليه السلام وكان السائل من محبينا، فقال له أبو جعفر عليه السلام: بعث الله محمداً صلى الله عليه وآله وسلم بخمسة أسياف: ثلاثة منها شاهرة، فلا تغمد حتى تضع الحرب أوزارها، ولن تضع الحرب أوزارها حتى تطلع الشمس من مغربها، فإذا طلعت من مغربها أمن الناس كلهم في ذلك اليوم.. فأما السيوف الثلاثة المشهورة [الشاهرة]؛ سيف على مشركي العرب، قال الله عز وجل: ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ..﴾، فهؤلاء لا يقبل منهم إلا القتل أو الدخول في الإسلام..؛ والسيف الثاني على أهل الذمة، قال الله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ (البقرة: ٨٣)، نزلت هذه الآية في أهل الذمة، ثم نسخها قوله عز وجل: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ..﴾ (التوبة: ٢٩)، فمن كان منهم في دار الإسلام فلم يقبل منهم إلا الجزية أو القتل..؛ ومن كان منهم في دار الحرب.. ولم

يقبل منهم إلا الدخول في دار الإسلام أو الجزية أو القتل، والسيف الثالث سيفٌ على مشركي العجم - يعني: الترك والديلم والخزر... فهؤلاء لن يقبل منهم إلا القتل أو الدخول في الإسلام..^(١)، ثم يشرح باقي السيوف وأحدها مشرّع ضدّ البغاة، والأخير سيف القصاص. وهذا الحديث من أوضح الأحاديث الشيعية الإمامية الدالة على حكم الجهاد الابتدائي وتشريعه في الإسلام، وبقائه واستمراره إلى يوم القيامة.

والبحث في هذا الحديث يقع تارةً من حيث السند؛ وأخرى من حيث المتن:

أ - أما من الناحية السندية فقد ورد مرسلًا في تحف العقول وتفسير العياشي، وفي باقي المصادر ورد مسندًا بأسانيد ترجع جميعها إلى القاسم بن محمد، وهو اسم مشترك - بدوًا - بين عشرين شخصًا، إلا أنه بعد تحليل الراوي والمروي عنه، لاحظنا أن الذي روى عنه علي بن محمد القاسمي وإبراهيم بن هاشم، الواردين في سند هذه الرواية، مردّد بين اثنين، هما: القاسم بن محمد الإصفهاني القمي، والقاسم بن محمد الجوهري، بل إن سعد بن عبد الله الذي روى هذه الرواية عن القاسم بن محمد لم نجد له رواية عن القاسم بن محمد الجوهري، مما يقوّي احتمال أن يكون المراد بالقاسم بن محمد هنا هو الإصفهاني، ولا أقلّ من التردّد.

أما القاسم بن محمد الإصفهاني القميّ فضعّفه النجاشي، وقال عنه: لم يكن بالمرضي، كما ضعّفه ابن داوود والغضائري، ولم يرد توثيق له، ولم يرد في أسانيد مثل: كامل الزيارة، وتفسير القمي، و..، فيكون ضعيفًا. وأما القاسم بن محمد الجوهري فوثق على أساس كثرة روايته، ورواية الأجلاء عنه، ورواية بعض الثلاثة عنه، كابن أبي عمير، وتوثيق ابن داوود له، ووروده في أسانيد كامل الزيارة^(٢).

ولو سلّمنا بصحّة هذه الأسس الرجالية - والمفترض على الرأي الأخير للسيد الخوئي عدم توثيقه - يقع الاشتراك؛ فإذا لم نقل بأن الأرجح في هذه الرواية أن يكون الإصفهاني المضعّف؛

(١) الكافي ٥: ١٠ - ١٢؛ والخصال: ٢٧٤ - ٢٧٦؛ وتحف العقول: ٢٨٨ - ٢٩٠؛ وتهذيب الأحكام: ٤: ١١٤ - ١١٦، ٦: ١٣٦ - ١٣٧؛ وتفسير العياشي ١: ٤٨، ٣٢٤ - ٣٢٥، ٣٨٥، ٢: ٧٧، ٨٥؛ وتفسير القمي ٢: ٣٢٠ - ٣٢١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٥ - ٢٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، باب ٥، ح ٢.

(٢) راجع: معجم رجال الحديث ١٥: ٤٠ - ٦٢، رقم: ٩٥٥٣ - ٩٥٧٤.

لأنه روى عنه هنا سعد بن عبد الله، ولم يعثر على رواية له عن الجوهري، فتكون الرواية ضعيفة، فلا أقل من التردد الشديد، مع عدم إمكان التمييز؛ مما يسقط الرواية أيضاً عن الاعتبار.

قد يقال: إن الرواية واردة في تفسير القمي فيكون القاسم بن محمد - أياً يكن - ثقةً على نظرية توثيق رجال تفسير القمي.

ويجاب عنه: بأن هذا يتم لولا تضعيف النجاشي للإصفهاني، فيتعارض تضعيفه مع توثيق القمي - على تقدير صحة نظرية توثيق القمي، وليس من المشايخ المباشرين -، فيتساقطان في الحد الأدنى، فيعود مجهولاً، فيتردد السند بين مجهول وموثق، فيسقط عن الاعتبار أيضاً.

وعلى أية حال فقد ورد في بعض الطرق أيضاً علي بن محمد القاساني المجهول، فلا يُستند إلى هذه الرواية، وتعدّد طرقها لا يصيرها متواترة، لرجوعها بأكملها إلى القاسم بن محمد، عن سليمان بن داوود المنقري، عن حفص، فالخبر آحادي جزماً، ضعيف سنداً.

ب - وأما من الناحية الدلالية، فقد استشكل فيها من جهات، والمهم منها هو:

الجهة الأولى: إن مشركي العرب هم المشركون الخاضعون للدولة الإسلامية، لا مطلقاً، ولا أقل من احتمال ذلك^(١).

وهذا الكلام غير واضح:

أ - فإن المقطع الذي تحدّث عن مشركي العرب مطلق لا إلماح فيه لمسألة المواطنة وعدمها.
ب - فضلاً عن أنّ الرواية نفسها قد استشهدت لتأييد فكرتها بالآية الكريمة، وهي - أي الآية - تتحدّث عن المشركين وحكمهم مطلقاً، ولو لم يكونوا خاضعين لسلطان الدولة الإسلامية، بل لو سلّم فهي خاصّة بالمشركين الذين يتمردون ولا يرجى منهم الإعراض عن الطعن في الموثيق.

ج - على أنّ الحديث فيها عن سبي ذراريهم وما شابه ذلك واضح - نسبياً - في حالة الجهاد مع غير المواطن في الدولة الإسلامية.

الجهة الثانية: إنّ الرواية ادّعت نسخ آية: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ بآية الجزية، وهذا واضح

(١) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٧٨ - ١٧٩.

البطلان؛ لعدم ثبوت النسخ في القرآن الكريم، والجمع العرفي بين الآيتين ممكن، مما يشهد على خروج الحديث مخرج التقية^(١).

وهذا الكلام غير واضح أيضاً؛ فإنه إذا ثبت الحديث - دلالةً وسنداً - في حدّ نفسه، يكون بعينه دليلاً على النسخ، وعدم ثبوت النسخ في القرآن لا يعني ثبوت عدمه، وإمكان الجمع لا ينافي النسخ على تقديره بعد أن دلّ عليه الدليل، إلا إذا كان تبيناً نظرية عدم ثبوت نسخ القرآن بالقرآن بتوسط خبر آحادي كما هو الصحيح؛ فيكون هو المرجع في الإشكال لا ما ذكر هنا.

الجهة الثالثة: إن حصر الرواية مشركي العجم بالترك والديلم والخزر يجعلها أخصّ من المدعى؛ لعدم كون هذه الطوائف الثلاث هي تمام المشركين في العالم، ولا يمكن حمل ذكر هذه الطوائف على المثالية لظهور الصيغة في التفسير^(٢).

وهذا الكلام مناقش فيه؛ وذلك:

أولاً: إن تفسير مشركي العجم بهذه الطوائف لا يُعلم صدوره عن الإمام، فإنه لو كان هو المفسّر لقال: أعني، والموجود في الرواية كلمة: «يعني»، مما يقوّي احتمال أن أحد الرواة أو أحد المحمّدين الثلاثة هو الذي فسّر كلمة مشركي العجم، واستعمال «يعني» مكان «أعني» خطأ شاع مؤخراً^(٣)، إلا إذا استخدمت تقديرات غير عرفية.

ثانياً: حتى لو سلّمنا كون هذا التفسير من الإمام فأقصى ما فيه وقوع المعارضة بينه وبين ما دلّ على قتال سائر مشركي العجم، ولا بد من حلّها، ومع وجود دليل آخر على التعميم يقوى احتمال المثالية، وتركيبية النصّ ليست - لو قام شاهدٌ خارجي - بالمستعصية على التمثيل.

الجهة الرابعة: إن الرواية فصلت بين مشركي العرب ومشركي العجم، مع أنّ حكمهما واحد، وهذا ما يشهد على وضع الحديث واضطرابه المسقط له عن صلاحية الدليلية، كما أنّ من علامات ضعفه نقل كلام لعمّار بن ياسر فيه ليس له ضرورة، ووجود ما ليس له لزوم.

وهذه الملاحظة واردة من حيث إنّنا لم نفهم وجه الفصل، لكنّ هذا لا يجعل ذلك من علامات الوضع في الرواية، ونقل كلام عمّار ليس فيه من ضرر، كما أنّ وجود كلمة أو كلمتين

(١) المصدر نفسه: ١٧٩.

(٢) المصدر نفسه: ١٧٩ - ١٨٠.

(٣) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٧٩، الهامش ١.

لا ربط لهما بالموضوع لا يضرّ، فلا ينبغي تصوّر الإمام عليه السلام وكأنه يبخل بالكلام، فالإنصاف أن مثل هذه الشواهد لو حدها لا تهزّ الاستدلال بالرواية. فالصحيح أن الرواية تامة الدلالة على المطلوب هنا، غير أنّها ضعيفة السند، فلا يُعتمد عليها.

الحديث السادس: خبر أبي البخترى، عن جعفر، عن أبيه، قال: «قال عليّ عليه السلام: القتال قتالان: قتال أهل الشرك، لا ينفر عنهم حتى يسلموا أو يؤتوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون؛ وقاتل لأهل الزيغ، لا ينفر عنهم حتى يفيئوا إلى أمر الله أو يقتلوا»، ونحو هذا الخبر خبر آخر لأبي البخترى، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، قال: «القتل قتالان: قتل كفارة، وقتل درجة، والقتال قتالان: قتال الفئة الكافرة حتى يسلموا، وقاتل الفئة الباغية حتى يفيئوا»^(١). والذي يبدو وحدة الروايتين؛ نظراً لمدى الاشتراك في السند، والتقارب في المضمون، ولاسيما أنّها أيضاً رويها عن جعفر عن أبيه، نعم، هذا الحديث وردت زيادة في أوله، فيما كان ذلك أكثر تفصيلاً، مع إضافة الجزية عليه، وعلى أية حال فوحدة الخبرين نراها أمراً محتملاً. هذا وقد ورد نحو هذا الخبر في مصادر أهل السنّة مروياً عن أبي أمامة، عن رسول الله صلى الله عليه وآله^(٢). وهذا الخبر:

أ - أما من الناحية السندية فهو ضعيف في الطرق الشيعية، لا أقلّ بضعف أبي البخترى الكذاب، وأما في طرق أهل السنّة فهو ضعيف بجهالة بكار بن تميم^(٣).

ب - وأما من الناحية الدلالية فقد نوقش بأنه لا يوضح لنا منشأ القتال وسنخ الجهاد؛ لأنه مسوقٌ لبيان أصل تشريع الجهاد، علاوةً على أنه خلاف ما أجمع عليه من عدم أخذ الجزية من

(١) تهذيب الأحكام ٤: ١١٤، و٦: ١٤٤؛ والحميري، قرب الإسناد: ١٣٢؛ والصدوق، الخصال: ٦٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٨ - ٢٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥، ح ٣، ٥.

(٢) تاريخ مدينة دمشق ١٠: ٢٤٥؛ والدر المنثور ٣: ٢٢٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥، ح ٣؛ وكنز العمال ٤: ٤٣٧.

(٣) انظر: الجرح والتعديل ٢: ٣٦٢، ٤٠٨؛ وميزان الاعتدال ١: ٣٤٠؛ ولسان الميزان ٢: ٢٨؛ ومجمع الزوائد ١: ١٢٠، ١٢١، و٦: ٢، و٣: ١٧٩؛ وكنز العمال ٤: ٤٣٧؛ والمناهي، فيض القدير ٥: ٥٠٤، علماً أنّ هذا الرجل مهمل جداً في مصادر الرجال الشيعية.

أهل الشرك.

وهذا الكلام غير واضح، أي أن الحديث ليس في مقام بيان أصل تشريع الجهاد فحسب، بل في مقام بيان أنواعه، وقد وضع عنوان أهل الشرك، دون قيد الاعتداء، أو جعل المنتهى هو الإسلام أو الجزية، وهذا كلام واضح في المطلوب، وأما أخذ الجزية من أهل الشرك فهذا كلام صحيح نقضي على بعض النظريات المشهورة، لا بد من حلّه من قبلهم على مستوى الجمع بين النصوص، وإن كان هناك نظرية ترى أن الجزية نظام يسري على غير أهل الكتاب، فعلى هذه النظرية لا مشكلة في الرواية دلالة، علماً أنّ الرواية الثانية لأبي البختری ليس فيها إشارة للجزية. نعم، يبقى أنّ الرواية ظاهرها التفصيل الدال على الحصر، وأنّه لا قتال ثالث، مما يعني أنّ أهل الكتاب قد استبطنوا في التعبير بـ «أهل الشرك»، وإلا كان التفصيل ناقصاً. وعلى أية حال فالمشكلة الرئيسة في الرواية سنديّة فقط.

الحديث السابع: خبر أبي هريرة في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾، قال: «خير الناس للناس، تأتون بهم في السلاسل في أعناقهم حتى يدخلوا في الإسلام»^(١)، وفي صيغة أخرى للحديث عينه: «نحن خير الناس للناس؛ نجىء بهم الأغلال في أعناقهم فدخلهم في الإسلام»^(٢)، ونسب المضمون أيضاً إلى مجاهد والحسن وعكرمة^(٣). فهذه الرواية تجعل خيريّة الأمة الإسلامية لغيرها من الأمم في إكراهها الناس على الإسلام، وقد تأوّل بعضُ بأنّ المراد بالسلاسل هنا هو الجذب إلى الحق من الله تعالى، لكنّه خلاف الظاهر^(٤).

والإشكاليّة التي يواجهها هذا الخبر في تمام مصادره وصيغته أنّه غير منسوب إلى النبي ﷺ، وإنّما هو موقوف على أبي هريرة وأمثاله من الصحابة والتابعين، فلعلّه اجتهداً منه، فلا نحتجّ بمثل هذه الأحاديث.

(١) صحيح البخاري ٥: ١٧٠؛ والسيوطي، الدر المنثور ٢: ٦٤.

(٢) النسائي، السنن الكبرى ٦: ٣١٣؛ وقريب من الصيغتين ما جاء في الاستيعاب ١: ١١؛ وجامع البيان ٤: ٦٠؛ والنحاس، معاني القرآن ١: ٤٥٩؛ وتفسير الثعلبي ٣: ١٢٧؛ وتفسير البغوي ١: ٣٤١.

(٣) ابن عبد البر، الاستيعاب ١: ١٠؛ وتفسير الثعلبي ٣: ١٢٧؛ وتفسير البغوي ١: ٣٤١.

(٤) انظر: ابن حجر، فتح الباري ٦: ١٠١.

الحديث الثامن: خبر العباس بن سهل بن سعد الساعدي، عن أبيه، قال: كنت مع النبي بالخندق فأخذ الكرزين، فحفر به، فصادف حجراً، فضحك، قيل: ما يضحكك يا رسول الله؟ قال: «ضحكت من ناس يؤتى بهم من قبل المشرق في النكول يساقون إلى الجنة»^(١)، وقريب منه في خبر أبي الطفيل، وأبي أمامة وأتتهم يساقون بالسلاسل إلى الجنة^(٢)، وفي بعض صيغه أنهم قوم من الفرس يسيبهم المهاجرون فيدخلونهم في الإسلام كرهاً^(٣).

يستفاد من هذا الخبر أنّ النبي كان مستبشراً بإسلام قوم من أهل المشرق أو الفرس، وأنهم يدخلون الجنة مقادين بالسلاسل؛ لأنهم أكرهوا على الإسلام، وإذا طبّقنا هذا الأمر سنجد ذلك في الفتوحات الإسلامية في الشرق وبلاد فارس، وهذا إمضاء للفتوحات التي انطلقت بقصد السيطرة على العالم، بل الرواية صريحة في الإسلام عن كره.

وبصرف النظر عن سند الرواية الذي يمكن مناقشته من بعض الجهات، وإن تمّ على بعض النظريات الرجالية عند أهل السنة دون الشيعة، إلا أنّنا لا نثق بهذا الخبر؛ ونرى فيه رائحة الجعل؛ فما معنى أن يساقوا مكبلين بالسلاسل إلى الجنة؟! وفي ظنيّ إن الراوي أراد أن يشبه حالتهم في الآخرة بحالتهم في الدنيا، فصوّروهم يدخلون الجنة كرهاً كما دخلوا في الإسلام كرهاً، ولست أدري لماذا وضع الحديد في أيديهم بعد إسلامهم؟! يضاف إلى ذلك أنّه يستشّم من هذا الحديث رائحة الطعن القومي، ومثل هذه الأحاديث، ولاسيّما مع عدم ورودها في الصحيحين وفي الكتب الأربعة، لا يحصل وثوق بصدورها، فهي تعارض الصورة التي يقدمها القرآن عن دخول أهل الجنة للجنة، في الترحيب بهم وفتح الأبواب لهم، كما ورد في أواخر سورة الزمر وغيرها، لا إدخالهم إليها بطريقة مذلة، مع أنّ الإسلام يجبّ ما قبله، ويمحي بالتوبة ما سبقه، ولماذا لا يدخل الذين يطيعون الله بحدّ القانون وقوة النظام العقابي وهم

(١) انظر: مسند ابن حنبل ٥: ٣٣٨؛ وكنز العمال ٤: ٢٩٩، و١٠: ٤٤٩ - ٤٥٠؛ والمقرئزي، إمتاع الأسماع ١: ٢٢٨، و١٣: ٢٩٤ - ٢٩٥.

(٢) مجمع الزوائد ٥: ٣٣٣؛ وأمثالي المحاملي: ٤٢٢؛ والمعجم الكبير ٨: ٢٨٣؛ والجامع الصغير ٢: ١٢٣ - ١٢٤، ١٢٤، ١٤٩؛ وكنز العمال ٤: ٢٩٩ - ٣٠٠، ٣١٤، ٥٤٨، و١٢: ٩٣؛ وفيض القدير ٤: ٣٣٣ - ٣٣٤، ٤٠٣.

(٣) فتح الباري ٦: ١٠١؛ وانظر مصادره الأخرى التي أشرنا إليها.

مكبلين بالحديد أيضاً؟! على أن هذا الخبر يعارض عدم إكراه أهل الكتاب على الإسلام، والاكتفاء منهم بقبول الجزية، بعد دخول المجوس في عنوان أهل الكتاب، كما أنه لا بد من البحث في أنه هل أكره الفرس على الإسلام إكراهاً أم دخلوه طوعاً، وإنما حوربوا فدخل المسلمون أراضيهم كرهاً، لا أنهم أسلموهم عن كره؟
والخلاصة: إنني لا أرى هذا الحديث سوى مخالفاً لروح القرآن والتاريخ والمنطق السليم.
إلا إذا حمل على ضروب من المجاز باعتبار ما كانوا عليه في الدنيا!!

نصوص الدعوة إلى الإسلام قبل القتال وارتباطها بالجهاد الابتدائي

الحديث في مسألة الدعوة إلى الإسلام قبل القتال تارةً يدور حول أصل الموضوع من حيث حكمه الشرعي، وربط ذلك بمسألة الجهاد الابتدائي؛ وأخرى حول جملة من الأحكام المتصلة بهذه الدعوة على تقدير وجوبها أو استحبابها، مثل: وجوب رعاية دعوة كل مقاتل من الكفار، أو الاكتفاء بدعوة القادة وما شابه ذلك.. فهناك عدّة جوانب لهذا البحث درسناها بالتفصيل في موضعها، لكن ما يهّمنا هنا هو أنه إذا تمّ الدليل على وجوب أو استحباب الدعوة إلى الإسلام قبل القتال ألا يكون ذلك بنفسه دليلاً على فكرة الجهاد الابتدائي؟
لعلّ الذي يبدو من كلمات فقهاء المسلمين أن الدعوة إلى الإسلام قبل الجهاد:
أ- واجبة بالوجوب المطلق، كما نسب إلى الزيدية والمالكية.
ب- غير واجبة إطلاقاً.

ج- واجبة على تقدير عدم المعرفة المسبقة بالإسلام، ومستحبة على تقدير وصول دعوة الإسلام مسبقاً إلى مسامع الطرف الآخر، وقد قيل: إن هذا هو المشهور بين الإمامية والإباضية^(١)، وهو ما نسب إلى مالك بن أنس.

والذي يظهر من بعض كلمات الفقهاء أن الوجوب هنا وجوب شرطي، بمعنى عدم جواز القتال قبل دعوة الكفار إلى الإسلام، فتعبير ابن حمزة في الوسيلة - مثلاً - دالّ بوضوح على ذلك، حيث يقول: «وإذا قوتلوا، لم يُبدأوا بالقتال إلا بعد أن يُدعوا إلى الإسلام.. فإن أبوا..

(١) انظر هذا التقسيم عند فضل الله، الجهاد: ٢٤٢ - ٢٤٣.

حلّ قتالهم»^(١)، وهكذا عبارة المحقق الحلي؛ حيث يقول: «ولا يُبدأون إلاّ بعد الدعوة إلى محاسن الإسلام»^(٢)، ونحو ذلك كلمات آخرين^(٣)؛ ومعنى ذلك أنّ القتال لا يجوز إلاّ عقب الدعوة، لا أن الدعوة وجوبٌ مستقلّ ظرفه ما قبل الحرب مع الكافرين، من هنا تتصل بأصل شرعية الجهاد الابتدائي ومفهومه؛ إذ قد يقال حينئذٍ: إن نفس جعل الوجوب هنا شرطياً - بمعنى عدم جواز القتال إلاّ بعد الدعوة - شاهد على أنّ هذا القتال إنما هو قتال دعوة، لا قتال صدّ عدوان، إذ لو كان للدفاع وصدّ العدوان، لما كان معنى للدعوة إلى الإسلام قبله، بل كان المنطقي حينئذٍ الدعوة إلى الهدنة والتفاهم وما شاكل ذلك، فمسألة الدعوة هذه وربطها الشرطي بقضية الجهاد شاهد مؤكّد على شرعية جهاد الدعوة في الفقه الإسلامي.

من هنا يتجه السؤال التالي: هل القول بالدعوة قبل الجهاد - وجوباً أو استحباباً - يدلّ على أنّ الجهاد في الإسلام ابتدائي أم لا؟

المأنوس في الأذهان الفقهية ذلك، على أساس أنه ما دام الجيش الإسلامي يركّز على مفهوم دخولهم في الإسلام، فمعنى ذلك وجود ارتباط بين الإسلام والجهاد، ولا نفهم هذا الارتباط إلا في سياق وجود فكرة الجهاد الابتدائي.

إلا أنّ ذلك لا دليل عليه؛ فالنصوص التي دلّت على مسألة الدعوة قبل الجهاد لا إشارة فيها إلى الجهاد الابتدائي، ومعنى ذلك أنه من الممكن أن يكون هذا الجهاد دفاعياً، فهل يتصوّر في الجهاد الدفاعي تبني مسألة الدعوة؟

يرى فريق أنه لا معنى للدعوة في ظلّ حروب دفاعية، فهذا ضرب من الخيال^(٤)، ولهذا وجدنا في كلمات الفقهاء حديثاً عن أن الدعوة هنا إنما هي للإمام أو من نصبه، ولم يشيروا إلى حالة الحرب الدفاعية، وقد بحثنا في موضعه أنهم يعتقدون أن شرط الإمام يكون في الجهاد الابتدائي لا الدفاعي، مما يؤكد أنهم يرون الدعوة في ظلّ الجهاد الابتدائي.

(١) ابن حمزة، الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٢٠٠ - ٢٠١.

(٢) الحلي، شرائع الإسلام ١: ٢٣٥.

(٣) انظر: الطوسي، الرسائل العشر: ٢٤٢؛ والعلامة الحلي، تحرير الأحكام الشرعية ٢: ١٣٧؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ٤٣ - ٤٤، و..

(٤) انظر على سبيل المثال: محمد الرحموني، الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة: ٥٣.

إلا أننا نعتقد أن هذا الأمر غير صحيح، وفاقاً للشيخ محمد مهدي شمس الدين^(١)، والذي يبدي هذا الأمر هو المفهوم السياسي لفكرة الدفاع، فإنّ الدفاع لما تصوّروه فعلياً أنياً لم يستطيعوا أن يهضموا الدعوة إلى الإسلام والعدو قد بدأ بالحرب، لكنّ الحروب الحالية والسابقة لا تكون كلّها فجائيةً، ففي حروب المسلمين تمرّ فترة حتى يلتقي الجيشان، ثم لتبدأ الحرب، فحتى لو فرضت الحرب دفاعية، كما سوف يأتي بحثه حول طبيعة حروب النبي ﷺ، يمكن تصوّر دعوتهم للإسلام، بمعنى أننا سنردّ اعتداءكم بتوجيه ضربة إليكم، وهنا نستغلّ الطرف لدعوتهم إلى الإسلام في هذا الطرف علّ ذلك يترك أثره، ودعوتهم إليه معناها تلقائياً تخليهم عن الاعتداء على المسلمين، فيكون المسلمون بذلك قد كسبوا الطرف الآخر دون حرب، أو على الأقل كسبوا بعض الجند منهم، وهو خير من قتلهم، كما هو واضح؛ وبناءً عليه ففكرة الدعوة مفهومة جداً حتى في سياق الجهاد الدفاعي عادةً، فلا تكون دليلاً على ابتدائية الجهاد في الشريعة الإسلامية.

نعم، في بعض صور الجهاد الدفاعي لا معنى للدعوة، كما لو شرعت الحرب فجأة وبدأ العدو بالهجوم عملياً، تماماً كما في بعض صور الجهاد الابتدائي حيث تتطلّب مصالح الجهاد الغارة والمباغته^(٢).

هذا كلّه على تقدير تامة الدليل على أصل وجوب أو استحباب الدعوة إلى الإسلام قبل القتال، وقد بحثنا ذلك في محله، وتبيّن أنّ مجال المناقشة فيه - على بناءاتنا - وارد جداً.

ب. النصوص العامّة في السنّة الشريفة، وتكوين مقولة الجهاد الدعوي

يقصد بهذا النوع من النصوص مجموعة من الأحاديث التي يستفاد من إطلاقها الترغيب أو الحث أو التجويز للجهاد مطلقاً، بما يشمل الجهاد الابتدائي، وأهم هذه الأخبار ما يلي:

الخبر الأوّل: خبر السكوني وغيره، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، أن النبي ﷺ قال: «فوق كلّ ذي برٍّ برٌّ حتى يقتل [الرجل] في سبيل الله، فإذا قتل في سبيل الله فليس فوقه برٌّ، وفوق كلّ ذي عقوقٍ عقوق حتى يقتل أحد والديه، فإذا قتل أحد والديه، فليس فوقه

(١) شمس الدين، جهاد الأمة: ٤٣١ - ٤٣٢.

(٢) انظر: محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ١: ٧٨٥ - ٧٨٦.

عقوق»^(١).

وهذا الخبر:

أ - أما من الناحية السندية، فهذه طرق عدّة، بعضها ضعيف بالإرسال، مثل: ما جاء في دعائم الإسلام وروضة الواعظين، وبعضها الآخر - أي الخصال والتهذيب - ضعيف بجهالة محمد بن سعيد بن غزوان^(٢)، وبعضها - أي الكافي - ضعيف بالنوفلي المجهول على التحقيق، نعم، ربما أمكن تصحيح سند ابن أبي جمهور الأحسائي.

ب - وأما من الناحية الدلالية، فهو يتحدث عن فضل القتال والقتل في سبيل الله، دون إشارة إلى نوعية هذا الجهاد أو حتى في مقام بيانه، فيكون أجنبياً تماماً عن موضوع بحثنا، فهذه الحيشية التي يتكلم عنها لا تضعه في مقام الإطلاق من ناحية أنواع الجهاد.

الخبر الثاني: خبر عمر بن أبان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الخير كله في السيف، وتحت ظلّ السيف، ولا يقيم الناس إلاّ السيف، والسيوف مقاليد الجنة والنار»^(٣)، وقريب منه خبر معمر - الظاهر أنه ابن يحيى العجلي - عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الخير كله في السيف، وتحت السيف، وفي ظلّ السيف، قال: وسمعتة يقول: إنّ الخير كلّ الخير معقود في نواصي الخيل إلى يوم القيامة»^(٤)، وفي بعض المصادر السنيّة وردت الجملة التالية عن رسول

(١) وردت - مع اختلافات طفيفة في محل الشاهد - في: الكافي ٢: ٣٤٨ - ٣٤٩، و ٥: ٥٣؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٢؛ ودعائم الإسلام ١: ٣٤٣؛ والخصال: ٩؛ وروضة الواعظين: ٣٦٣، ٣٦٦؛ وعوالي اللثالي ١: ٢٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٦ - ١٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ٢١، وج ٢١: ٥٠١.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١٧: ١٢٠ - ١٢٢، رقم: ١٠٨٦٣، ولم أجد له ذكراً في مصادر الجرح والتعديل السنيّة؛ نعم في التهذيب ورد: «محمد بن سعيد، عن غزوان»، وهو تصحيف أو اشتباه، ولو كان صحيحاً فهو أيضاً مهمل.

(٣) الكافي ٥: ٢، ٨؛ وأمالي الصدوق: ٦٧٤؛ وثواب الأعمال: ١٩٠؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٢؛ وروضة الواعظين: ٣٦٢؛ ومشكاة الأنوار: ٢٦٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١.

(٤) الكافي ٥: ٨ - ٩، ٤٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١١: ٤٦٧، و ١٥: ١٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١٨.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٣٠١

الله ﷻ: «الخير معقود في نواصي الخيل إلى يوم القيامة، الأجر والغنم [المغنم]»^(١).

وهذا الحديث:

أ - أما من الناحية السندية، فله عدة أسانيد لا أقل بصحة واحد منها، وهو سند الكليني، وبعد تجاوز بعض العقبات في تمييز المشتركات يمكن تصحيح أكثر من ذلك.

ب - وأما من الناحية الدلالية، فالحديث واسع شامل لمطلق استخدام القوة، كما يذكر الشيخ المنتظري^(٢)، ولا يختص بالجهاد، ويشهد على ذلك - كما أشار العلامة شمس الدين^(٣) - تعبير: ولا يقيم الناس إلاّ السيف، حيث ظهوره في ضبط أمور الناس، لا في الجهاد مع العدو، فليس في مقام البيان من حيث الجهاد وأنواعه، فلا يُستند إليه في بحثنا، كما أنّ دخول الغنمة على الحديث - في بعض مصادره - لا يغيّر من واقع الأمر شيئاً، لما قلناه وسنقوله من أن هذا المفهوم يصدق في الجهادين: الابتدائي والدفاعي، علماً أنّنا لم نفهم كيف تكون الخيرات معقودة في نواصي الخيول من الغنائم وغيرها إلى يوم القيامة، مع أنّ زمانها قد انتهى اليوم قبل يوم القيامة؟ إلا إذا قيل: إنّها ستعود أداة للحرب، والفاصل الزمني الذي تكون قد غابت فيه سيكون قليلاً بحيث يصدق مثل هذا التعبير في حقها، أو يكون المراد بيان المثال.

الخبر الثالث: خبر السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷻ: «للجنة باب يقال له: باب المجاهدين، يمضون إليه فإذا هو مفتوح، وهم متقلدون بسيوفهم، والجمع في الموقف والملائكة ترحّب بهم، ثم قال: فمن ترك الجهاد ألبسه الله ذلاًّ وقرراً في معيشتة، ومحقاً في دينه، إن الله أغنى [أعزّ] أمتي بسنابك خيلها ومراكز رماحها»^(٤).

وهذا الحديث:

(١) سنن الترمذي ٣: ١١٩؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٦: ٣٢٩؛ ومصنّف ابن أبي شيبة ٧: ٧٠٤ - ٧٠٥؛ والطحاوي، شرح معاني الآثار ٣: ٢٧٤؛ والطبراني، المعجم الكبير ٢: ٣٣٨، و١٧: ١٥٥.

(٢) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ١٦٣ - ١٦٤.

(٣) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٣١.

(٤) الكافي ٥: ٢؛ وأمالى الصدوق: ٦٧٣؛ وثواب الأعمال: ١٨٩ - ١٩٠؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٣؛ وروضة الواعظين: ٣٦٢؛ وعوالي اللثالي ٣: ١٨٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ٢.

أ- أما من الناحية السنية، فله عدة أسانيد، أحدها ضعيف بجهالة النوفلي، والباقية ضعيفة بوهب بن وهب الكذاب الوضع عند الشيعة والسنة^(١)، فلا يُستند إليه.

ب- أما من الناحية الدلالية، فأقصاه مدح الجهاد والمجاهدين، وبيان أهمية دورهم، دون إشارة على أي جهاد يتركز الحديث؟ بل لعلّ الخبر أقرب إلى الدفاعية، حيث كان ترك الجهاد يؤدي إلى مذلة، وتعبير «أغنى» لا يدل على الابتدائي على أساس الغنائم، بل ينسجم مع الدفاعي، ولاسيما مع وجود نسخة أخرى فيها تعبير «أعز».

الخبر الرابع: خبر السكوني - وغيره - عن رسول الله ﷺ: «خيول الغزاة في الدنيا خيولهم في الجنة، وإن أردية الغزاة لسيوفهم»^(٢).

وهذا الحديث:

أ- أما من الناحية السنية، فهو في أحد أسانيده ضعيف بجهالة النوفلي، وفي الآخر ضعيف بمحمد بن غزوان المجهول كما تقدّم، إضافة إلى إرساله من السكوني إلى النبي ﷺ في الأسانيد كافة، عدا سند الراوندي، أمّا سنده في نوادره فهو ضعيف لا أقلّ بإسماعيل بن موسى بن جعفر الذي لم تثبت وثاقته^(٣)، فمجرد كونه ابن الإمام الكاظم لا يثبت وثاقته، فضلاً عن

(١) راجع: رجال النجاشي: ٤٣٠؛ ورجال الكشي: ٥٩٧ - ٥٩٨؛ والفهرست: ٢٥٦ - ٢٥٧؛ ورجال الطوسي: ٣١٧؛ ورجال ابن الغضائري: ١٠٠؛ ومعالم العلماء: ١٦٢؛ وإيضاح الاشتباه: ٣٠٩؛ وخلاصة الأقوال: ٤١٤؛ والتحرير الطاووسي: ٥٨٧؛ والأميني، الوضاعون وأحاديثهم الموضوعة: ٢٩٩ - ٣٠٠؛ ومستدركات علم رجال الحديث: ٨: ١١٧، ٣٣٦ - ٣٣٨؛ وتهذيب الأحكام: ١: ٣٢، ٩: ٧٧؛ والاستبصار: ١: ٤٨، ٤: ٨٩؛ ومعجم رجال الحديث: ٢٠: ٢٣١ - ٢٣، ٢١: ٦٧ - ٦٨، ٢٢: ٤٤ - ٤٥؛ والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: ١: ١٠١، ١٣: ٤٥٦ - ٤٦٠، ١٤: ١١٥ - ١١٦، ١١٦، ٤١٧ - ٤١٨؛ والذهبي، ميزان الاعتدال: ٤: ٣٥٣ - ٣٥٤؛ وابن حجر، لسان الميزان: ٦: ٢٣١ - ٢٣٤.

(٢) الكافي: ٥: ٣؛ ونحوه في دعائم الإسلام: ١: ٣٤٤ (منسوباً إلى الإمام علي)؛ وفضل الله الراوندي، النوادر: ١٢١؛ وتفصيل وسائل الشيعة: ١٥: ١٠ - ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح: ٣؛ ومستدرك الوسائل: ١١: ٩.

(٣) انظر حوله: النجاشي، فهرست أسماء مصنّفي الشيعة: ٢٦؛ ورجال الكشي: ٢: ٧٩٢؛ والفهرست: ٤٥ - ٤٦؛ وابن داوود الحلي، الرجال: ٥١؛ والمفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد: ٢: ٢٤٦؛

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٣٠٣

عدالته، كما هو ثابت في معايير الجرح والتعديل، وتولي شخص ما من ذرية أحد أئمة أهل البيت الوقف لا يكشف - كما أشار الخوئي - عن وثاقته في النقل، فضلاً عن عدالته التامة؛ لأنه يكفي لتولية إنسان في الوقف أن يكون أميناً في هذا المجال، بحيث لا يسرق مال الوقف أو يتلاعب به، ولا سيما أن الموقوفات أشياء محدودة، من حيث القيمة والمساحة والنطاق، نعم، التولية فيها نحو مدح وتأمين لهذا المولى، لكن مجرد مدح راوٍ معين لا يدل على وثاقته، إلا إذا انتمى هذا المدح إلى مجال يفهم منه العرف تصديقاً له في ما يقول؛ من هنا فما ذكره الشيخ المفيد من أن لكل واحد من أولاد الإمام الكاظم فضل ومنقبة لا يعني توثيقاً، فقد يكون واحداً منهم مشهوراً بالكرم، وهذه منقبة، ولا يوجد تلازم - لا عقلي ولا نقلي ولا عادي ولا عرفي - بين الكرم والصدق في الإخبار، كما هو واضح، وأمّا رواية الصلاة على الميت، فهي ضعيفة السند بجعفر بن محمد بن إسماعيل، فهو مجهول لم يوثق، كما اعترف بذلك السيد الخوئي؛ والنتيجة عدم إمكان توثيق إسماعيل بن الإمام الكاظم.

ب - وأما من الناحية الدلالية، فأهم قرينة فيه هي تعبير «الغزو»، حيث قد يفهم منها الجهاد الابتدائي، لكنه غير واضح، لأنّ الجهاد الدفاعي ليس مختصاً بالردّ الفعلي للعدوان، بل يصدق لتحرير أراضي المسلمين مما يستدعي قيام المسلمين بحملات ابتدائية، تماماً كما في حالة المسلمين مع النبي؛ حيث كانوا يريدون رفع الظلم عنهم والعودة إلى مكة، دون أن يمنع ذلك من غزوات أو سرايا توجّه ضربات للعدو، فكلمة الغزو التي قد يستوحى من بعض الفقهاء فهمه لها بالجهاد الابتدائي غير دالة.

الخبر الخامس: خبر السكوني، قال: «قال النبي ﷺ: أخبرني جبرئيل بأمر قرّرت به عيني، وفرح به قلبي، قال: يا محمد، من غزا من أمتك في سبيل الله، فأصابه قطرة من السماء، أو صداع، كتب الله عز وجل له [كانت له] شهادة [يوم القيامة]»^(١)، ونحو هذا الخبر ما رواه أبو البخترى عن الإمام الصادق^(٢).

والطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ١٤٩ - ١٥٠؛ والنازبي، مستدركات علم رجال الحديث ١: ٦٧٢ -

٦٧٣؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٢٧٤ - ٢٧٥، و٤: ١٠١ - ١٠٢.

(١) الكافي ٥: ٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ٤.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١٠.

وهذا الحديث:

أ - أما من الناحية السندية، ففي أحد طرقه ضعيف بجهالة النوفلي، وفي الطرق الأخرى ضعيف بأبي البختري وهب بن وهب.

ب - وأما من الناحية الدلالية، فحال هذا الخبر حال سابقه تماماً، ولاسيما مع تعبير الغزو الوارد فيه.

الخبر السادس: خبر السكوني، عن أبي عبد الله، قال: «قال رسول الله ﷺ: جاهدوا تغنموا»^(١).

وهذا الخبر:

أ - أما من الناحية السندية، فهو ضعيف بجهالة النوفلي.

ب - وأما من الناحية الدلالية، فالشاهد الوحيد فيه على الابتدائية هو كلمة «تغنموا»؛ وهي إن فسّرناها بالغنيمة الأخروية لم تصلح للدلالة على شيء، كما هو واضح؛ وإن فسّرناها بالغنيمة الدنيوية فيصير الحديث حثاً للمسلمين ومحاولةً لبعث طمعهم في ذلك، ورغم أن هذه الثقافة ليست إسلامية، كما يظهر من أحاديث أخرى، إلا أنه قد يقولها الرسول لدفع بعضهم نحو الجهاد، ولا اختصاص هنا بالابتدائي، بل الدفاعي فيه غنائم أيضاً كما قلنا، ولما لم تكن الرواية في مقام البيان من ناحية نوع الجهاد ونوع الغنيمة لم يكن في هذا التعبير دلالة واضحة، بل مجرد احتمال.

الخبر السابع: خبر السكوني، عن الإمام الصادق، أنه قال: «قيل للنبي ﷺ: ما بال الشهيد لا يُفتن في قبره؟ قال: كفى بالبارقة فوق رأسه فتنة»^(٢).

وهذا الحديث:

أ - أما من الناحية السندية، فضعيف بجهالة النوفلي.

ب - وأما من الناحية الدلالية، فهو أجنبي؛ لأنه يريد أن يبرّر عدم عذاب القبر للشهيد بالعذابات التي يواجهها في الحرب بين السيوف، حيث يكون لمعان السيوف فوق رأسه، وأين هذا من الحديث عن تشريع الجهاد الابتدائي؟ لصدق الشهيد على الدفاعي أيضاً.

(١) الكافي ٥: ٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ٥.

(٢) الكافي ٥: ٥٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ٦.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٣٠٥

الخبر الثامن: خبر أبي بصير، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيّ الجهاد أفضل؟ فقال: من عقر جواده، وأهريق دمه في سبيل الله»^(١)، والخبر في بعض المصادر نبوي، وفي بعضها مسند إلى الإمام الصادق.

وهذا الحديث:

أ- أما من الناحية السندية، فقد جاء في سند الكليني في الكافي سويد القلانسي، والظاهر أن الصحيح سويد القلاء، وعليه فالسند صحيح، نعم ورد بهذا المضمون حديث آخر طويل عن أبي ذر الغفاري، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وذلك في كتابي: «الخصال» و«معاني الأخبار»^(٢)، لكن السند ضعيف بإهمال عبيد الله بن محمد بن أسد سنياً وشيعياً^(٣)، وجهالة أبي الحسن علي بن عبد الله بن أحمد الأسواري^(٤)، شيخ الصدوق، ومجرد كونه شيخاً له لا يدل على وثاقته، كما أنّ حكم الصدوق بالاعتماد على رواية ورد فيها هذا الرجل لا يدل على توثيقه له، لما بيناه مفصلاً في كتابنا: «نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي»، من أنّ مثل الصدوق كانوا يعتمدون نظام القرائن والشواهد والوثوق، وليس فقط حالة الراوي، يضاف لذلك ضعف سند هذا الحديث بالإرسال في كتابي: أمالي الطوسي وعوالي اللثالي^(٥).

ب- وأما من الناحية الدلالية، فالحديث أجنبي عن محلّ البحث إطلاقاً، فهو في مقام بيان أمرٍ آخر، كما أن السؤال والجواب معاً لا دلالة، ولا حتى إشارة، فيها لهذا الموضوع.

الخبر التاسع: خبر حيدرة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الجهاد أفضل الأشياء بعد الفرائض»^(٦).

(١) الكافي ٥: ٥٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، باب ١، ح ٧؛ ومستدرك الوسائل ١١: ١٩.

(٢) الصدوق، الخصال: ٥٢٤؛ ومعاني الأخبار: ٣٣٣.

(٣) راجع: مستدركات علم رجال الحديث ٥: ١٩٢.

(٤) انظر: البروجردي، طرائف المقال ١: ١٧٨، و٢: ٢٢٧؛ ومعجم رجال الحديث ١٣: ٨٥؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٥: ٣٩٩.

(٥) الطوسي، الأمالي: ٥٤٠؛ والأحسائي، عوالي اللثالي ١: ٩٠.

(٦) الكافي ٥: ٣ - ٤؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢١؛ وكامل الزيارات: ٥٥٢؛ وروضة الواعظين: ٣٦٢؛ ومشكاة الأنوار: ٢٦٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١١: ١١٨ - ١١٩، وج ١٥: ١٣، كتاب الجهاد،

وهذا الخبر:

أ - أما من الناحية السندية، فضعيف السند بالإرسال في الكافي؛ حيث ينقله أحمد بن محمد بن خالد البرقي عن بعض أصحابه دون تعيينهم، فلا يحتجّ به، كذلك الحال في كتاب التهذيب؛ حيث ينقله جعفر بن محمد عن بعض أصحابنا، مضافاً إلى جهالة حيدرة فيها^(١)، وربما يكون حيدرة الوارد في نسختي: الكافي والتهذيب، تصحيفاً لكلمة «جدّه» الموجودة - لا أقلّ - في إحدى نسخ كامل الزيارات، فإنّ عبدالله بن عبدالرحمان الأصم ينقلها هناك عن جدّه، فيما الوارد في الكافي والتهذيب: عنه، عن حيدرة، وسواء كان «جدّه» أو «حيدرة» فهو مجهول. بل لو تحطينا هذا كلّه فإنّ عبد الله الأصم الوارد في تمام الأسانيد مضعّف بنصّ النجاشي وابن الغضائري^(٢)، وهو معارض لتوثيق ابن قولويه على تقدير الأخذ بهذه النظرية؛ فيسقط الخبر عن الاعتبار.

ب - وأما من الناحية الدلالية، فهو يعارض مثل حديث الحسن بن محبوب الوارد في المجموعة الأولى المتقدمة، حيث يدلّ ذلك على أنّ الجهاد هو أفضل الأعمال، بينما هذا الحديث يصرّ على أفضليته بعد الفرائض. وعلى أية حال فليس في الحديث أية إشارة إلى الجهاد الابتدائي؛ لصدق عنوان الجهاد - لغةً وعرفاً - على الدفاعي، وليس الحديث في مقام البيان من هذه الجهة، ولم يجوِ أية قرينة دالة، فلا يُستند إليه.

الخبر العاشر: خبر أبي حمزة، قال: «سمعت أبا جعفر^(عليه السلام) يقول: إنّ عليّ بن الحسين كان يقول: قال رسول الله^(صلى الله عليه وآله): ما من قطرة أحبّ إلى الله عز وجل من قطرة دم في سبيل الله»^(٣).
والخبر:

أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ٩.

(١) راجع المسمّين بحيدر أو حيدرة في: معجم رجال الحديث ٧: ٣٢٧ - ٣٣٣، تجد عدم توثيق من هو في هذه الطبقة.

(٢) راجع: معجم رجال الحديث ١١: ٢٥٨ - ٢٦٠، رقم: ٦٩٦٢.

(٣) الكافي ٥: ٥٣؛ ودعائم الإسلام ١: ٣٤٣؛ والحسين بن سعيد الكوفي، كتاب الزهد: ٧٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٣ - ١٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١١؛ وعمدة القاري ٣: ١٦٥.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني.....٣٠٧

أ - أما من الناحية السندية، فهو مرسل في كتاب الزهد الذي بأيدينا؛ حيث رواه الحسين بن عثمان، عن رجل، عن أبي حمزة، وأما في سائر المصادر فهو مشكل من ناحية عنبسة، الذي هو مشترك بين الثقة، مثل: ابن بجاد العابد، وغيره^(١)، وقد قيل: لا تميز في المقام^(٢)، فتسقط الرواية عن الاعتبار.

ب - وأما من الناحية الدلالية، فالرواية تبين فضل الشهادة والجراح في سبيل الله، فتكون أعم من الجهاد مع الكفار، فلا دلالة فيها على المطلوب هنا؛ لعدم تعرضها له أساساً. الخبر الحادي عشر: خبر ابن محبوب رفعه: «أن أمير المؤمنين عليه السلام خطب يوم الجمل - إلى أن قال -: فقال: أيها الناس إن الموت لا يفوته المقيم، ولا يُعجزه الهارب، ليس عن الموت محيص، ومن لم يمت يقتل، وإن أفضل الموت القتل، والذي نفسي بيده، لألف ضربة بالسيف أهون عليّ من ميتة علي فراش»^(٣). وهذا الحديث:

أ - أما من الناحية السندية، فهو ضعيف بالرفع الواضح الشديد، فلا يحتجّ به. ب - وأما من الناحية الدلالية، فغاياته بيان فضل الشهادة، دون آية إشارة إلى أمرٍ آخر، ولا تعرض فيه للمقام، فلا يستحق الاستدلال به هنا، ولا سيما أنه صادر يوم الجمل، فيكون أقرب للحديث عن قتال البغاة، كما أشار إلى ذلك العلامة شمس الدين^(٤).

وقريب من هذا الخبر مرفوعة ابن محبوب الأخرى، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إن الله فرض الجهاد وعظمه، وجعله نصره وناصره، والله ما صلحت دنيا ولا دين إلاّ به»^(٥)؛ وهي

(١) انظر حول عنبسة لتلاحظ اشتراكه في الطبقة الواحدة هنا: معجم رجال الحديث ١٤: ١٧٤ - ١٨١، رقم: ٩١٠٨ - ٩١٢٠.

(٢) انظر: شمس الدين، جهاد الأمة: ١٥٠.

(٣) الكافي ٥: ٥٣ - ٥٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١٢.

(٤) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٥١.

(٥) الكافي ٥: ٨؛ والمفيد، الإرشاد ١: ٢٥١ - ٢٥٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١٥.

من الناحية السندية، مرفوعة رفعاً شديداً في سند الكافي، ولا سند لها في كتاب الإرشاد، والظاهر اتحاد السند مع الرواية التي نحن فيها، فهناك احتمال أن تكون هذه الرواية مقطوعاً آخر من مقاطع هذه الخطبة، ولاسيما أن المفيد في الإرشاد قد نقلها بوصفها خطبة من خطب أمير المؤمنين في حروبه. وعلى أية حال فالسند ضعيف.

أما الدلالة، فبعيداً عن احتمال كونها من خطبة يوم الجمل، مما يُبعدها عن الدلالة عن الجهاد الابتدائي، لا إشارة في الرواية إلى هذا الجهاد، غايته هي في مقام بيان فضل الجهاد وأهميته، وأن به صلاح الدين والدنيا، ومن الواضح أن هذه الميزات - ولاسيما الأخيرة - متحققة في الجهاد الدفاعي بشكل واضح، فلا داعي لاستظهار الابتدائية من هذا الحديث بعد أن لم تكن فيه حيثية إطلاق.

الخبر الثاني عشر: خطبة الجهاد المشهورة للإمام علي بن أبي طالب، قال: «أما بعد، فإنّ الجهاد بابٌ من أبواب الجنة فتحه الله لخاصّة أوليائه - إلى أن قال - هو لباس التقوى، ودرع الله الحصينة، وجنته الوثيقة، فمن تركه ألبسه الله ثوب الذلّ، وشمله البلاء، وديث (أي ذلّل) بالصغار والقماء (الذّلة)، وضرب على قلبه بالأسداد..»^(١).

وهذه الخطبة:

أ - أمّا من الناحية السندية، فهي مبتلاة بغير جهةٍ من الضعف، فقد ورد في سندها في الكافي، علي بن العباس الخرازمي (الخراديني)، وهو ضعيف جداً بنصّ النجاشي^(٢)، وإسماعيل بن إسحاق، وهو مهمل^(٣)، وأبي روح فرح (فرج) بن قرة (فروة أو أبي فروة)، وهو مهمل^(١)،

(١) نهج البلاغة: ١: ٦٧ - ٧٠؛ والكافي: ٥: ٤ - ٦؛ ودعائم الإسلام: ١: ٣٩٠ - ٣٩١؛ وشرح الأخبار: ٢: ٧٤ - ٧٦؛ ومعاني الأخبار: ٣٠٩ - ٣١٠؛ والغارات: ٢: ٤٧٤ - ٤٧٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة: ١٥: ١٤، ١٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١٣، و ٢٥؛ والدينوري، الأخبار الطوال: ٢١١ - ٢١٣؛ وتاريخ بغداد: ٨: ٤١٩ - ٤٢٠؛ والبلاذري، أنساب الأشراف: ٤٤١ - ٤٤٣؛ وابن الدمشقي، جواهر المطالب: ١: ٣٢١ - ٣٢٣.

(٢) انظر: رجال النجاشي: ٢٥٥؛ ومعجم رجال الحديث: ١٣: ٧٢ - ٧٣، رقم: ٨٢٣٨.

(٣) راجع: معجم رجال الحديث: ٤: ٢٩ - ٣٠، رقم: ١٣٠٤ - ١٣٠٥؛ ومستدركات علم رجال الحديث: ١: ٦١٩ - ٦٢٢.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٣٠٩

وبعض هذه الأسماء مشترك مع سند الحديث في التهذيب.

أما سند الحديث في كتاب «معاني الأخبار»، للصدوق، فهو مبتلى بجهات ضعف، حيث ورد فيه هشام بن علي، وهو مهممل^(٢)، كما أن ابن عائشة الوارد في السند ذكرَ سنداً للرواية لكن لم ينقله لنا الصدوق، فقال: عن ابن عائشة بسنده، دون تحديد السند، فيكون الخبر مرسلًا. وأما الحديث في نهج البلاغة، والغارات، والأخبار الطوال، وجواهر المطالب، وأنساب الأشراف، وشرح الأخبار، ودعائم الإسلام، فقد جاء مرسلًا بلا سند، فالحديث لم يثبت سندًا.

ب- وأما من الناحية الدلالية، فلا إشارة في الخطبة إلى الجهاد الابتدائي، بل إن الحديث عن الذل والصغار، وشمول البلاء .. قد يكون أقرب إلى الدفاعي منه إلى الابتدائي، فلا يستند إلى هذا الحديث هنا؛ ولا سيَّما أنه قد جاء في خضم الحرب / الفتنة.

الخبر الثالث عشر: خبر مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: «اغزوا؛ تورثوا أبناءكم مجداً»^(٣).

وهذا الحديث:

أ- أما من الناحية السندية، ففي الرواية مسعدة بن صدقة الموثق على بعض النظريات^(٤).
ب- وأما من الناحية الدلالية، فلا مؤثر في الحديث عن الابتدائية سوى تعبير الغزو الذي ناقشناه سابقاً، فكل ما يفيد الحديث - لغةً وعرفاً - أن الجهاد يمنح الأجيال والأمة العزة والمجد والسؤدد، دون تعرّض لنوعيته، ولا شك في تحقيق الجهاد الدفاعي لهذه المعاني، فلا يكشف الحديث عن وجود جهادٍ غيره، وليس في مقام البيان من هذه الجهات، ويؤيد ذلك أن هذا الحديث ورد في بعض المصادر: «هاجروا تورثوا..»^(٥)، بدل «اغزوا».

(١) انظر: معجم رجال الحديث ١٤: ٢٧٤، رقم: ٩٣٢٩ - ٩٣٣٠، و ٢٢: ١٦٩، رقم: ١٤٢٩١؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٨: ٣٨٦؛ ولا ذكر لإسمه في مصادر الرجال السنية.

(٢) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ٨: ١٥٧.

(٣) تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١٦.

(٤) لمزيد من الاطلاع، راجع: معجم رجال الحديث ١٩: ١٤٨ - ١٥٣، رقم: ١٢٣٠٤ - ١٢٣٠٧.

(٥) ابن سلامة القضاعي، مسند الشهاب ١: ٣٨٠؛ والخلواني، نزهة الناظر وتنبية الخاطر: ١٩؛

٣١٠ قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي

الخبر الرابع عشر: رسالة أبان بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن الله أعطى محمداً عليه السلام شرائع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى - إلى أن قال - ثم افترض عليه فيها الصلاة.. والجهاد في سبيل الله.. وأعطاه الجزية وأسر المشركين وفداهم..»^(١).
وهذا الحديث:

أ- أما من الناحية السندية، فجهة الضعف فيه هي الإرسال في مصادره كافة.
ب- وأما من الناحية الدلالية، فأقصاه ثبوت وجوب الجهاد، نعم، قد يتصور أن إعطاء الرسول عليه السلام الجزية معناه تشريع الجهاد الابتدائي، إلا أن ذلك لا دليل عليه من الحديث، لإمكان اجتماع الجزية مع الجهاد الدفاعي، كما لو كانت عقوبة لمن اعتدى، أو كانت حماية بلاد المسلمين موقوفة على السيطرة على منطقة أهلها من أهل الكتاب، فإن هذا مما يعدّ من شؤون الدفاع، ووقوعه ليس بالقليل أبداً، فضلاً عما إذا عمّمنا مفهوم الجزية حتى لغير من يقعون تحت السيطرة.

وبعبارة شاملة: لا توجد ملازمة عقلية، ولا عرفية، ولا عادية، بين تشريع نظام الجزية وبين ابتدائية الجهاد؛ لاستدعاء الجهاد الدفاعي - في غير مورد - السيطرة على بعض الأراضي خارج الدولة الإسلامية، كما لو كانت تخلّ بأمن البلاد واستقرارها، وهو شيء عقلائي وموجود في حياة الحرب والسلم بين البشر.

الخبر الخامس عشر: خبر عمران بن عبد الله، عن جعفر بن محمد عليه السلام، في قول الله عز وجل: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ﴾ (التوبة: ١٢٣)، قال: «الديلم»^(٢)، وقد وردت الرواية عينها في المصادر السنية منقولة عن الحسن، أحد العلماء القدامى^(٣).
وهذا الخبر:

والعجلوني، كشف الخفاء ١: ١٦٢.

(١) البرقي، المحاسن ١: ٢٨٧ - ٢٨٨؛ والكافي ٢: ١٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١: ١٧، و١٥: ١٦ - ١٧، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، باب ١، ح ٨.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ١٧٤؛ وتفسير العياشي ٢: ١١٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥، ح ٤.

(٣) الطبري، جامع البيان ١١: ١٩٥ - ١٩٦.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٣١١

أ - أما من الناحية السننية، فضعيف بجهالة عمران بن عبد الله^(١)، كما أن سنده في المصادر كافة مبتلى بالإرسال أيضاً، وأما الرواية في المصادر السننية فلم ترد عن معصوم يحتج بقوله؛ بل هي اجتهاد لا إلزام فيه بالنسبة إلينا.

ب - وأما من الناحية الدلالية، فالرواية لا تتعرض لنوعية الجهاد الثابت مع الديلم، هذا مضافاً إلى أنها ظاهرة في التطبيق، أي في تطبيق الإمام عليه السلام العنوان المأخوذ في الآية على الديلم، وإلا فمن البعيد إرادة الديلم عصر نزول الآية، لا أقل لعدم صدق عنوان «يلونكم» عليهم، فالمسلمون في المدينة وأطرافها؛ فكيف يصدق على الديلم في نواحي آسيا الوسطى أنهم من يلونهم، مع الفاصل الكبير، بل من يليهم هو الروم وأمثالهم، مما يجعل الرواية تطبيقاً من الإمام للآية على عصره، حيث صارت الدولة الإسلامية على تخومهم، ولهذا كانت هناك رباطات على أطراف الدولة من جهة قزوين وغيرها على ما جاء في بعض الروايات الأخرى، ووجود هذا الرباط يعزز فرضية احتمال تعدّيهم، ولا أقل نحن لا نعرف ملاك تطبيق الإمام الآية عليهم، هل هو كفرهم أو عدوانهم؟ فلا يستدلّ بالرواية - كما الآية - على ما نحن فيه.

ويعزز افتراض ممارسة الإمام للتطبيق هنا، أنه ورد في بعض المصادر السننية الرواية عينها عن الإمام الصادق، فقد قال السيوطي في الدر المنثور: «وأخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ، عن جعفر بن محمد، أنه سئل عن قتال الديلم؟ فقال: قاتلوهم؛ فإنهم من الذي قال الله تعالى: قاتلوا الذين يلونكم من الكفار»^(٢).

الخبر السادس عشر: خبر أبي عمرو الزبيري، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال - في حديث طويل يبلغ عدّة صفحات، وبعد حديثه عن الجهاد والدعوة -: «.. وذلك أن جميع ما بين السماء والأرض لله عز وجل ولرسوله صلى الله عليه وآله، ولأتباعهما من المؤمنين من أهل هذه الصفة، فما كان من الدنيا في أيدي المشركين والكفار والظلمة والفجار من أهل الخلاف لرسول الله صلى الله عليه وآله والمولي عن طاعتها مما كان في أيديهم ظلموا فيه المؤمنين من أهل هذه الصفات، وغلبوهم على ما أفاء الله على رسوله، فهو حقهم، أفاء الله عليهم وردّه إليهم، وإنما كان معنى الفيء كلّ ما صار إلى المشركين ثم رجع مما كان غلب عليه أو فيه.. وذلك أنه لا يكون مأذوناً له في القتال حتى يكون

(١) انظر: معجم رجال الحديث ١٤: ١٥٦ - ١٥٨، رقم: ٩٠٥٩.

(٢) السيوطي، الدر المنثور ٣: ٢٩٣.

مظلوماً، ولا يكون مظلوماً حتى يكون مؤمناً، ولا يكون مؤمناً حتى يكون قائماً بشرائط الإيمان التي اشترط الله عز وجل على المؤمنين والمجاهدين، فإذا تكاملت فيه شرائط الله عز وجل كان مؤمناً، وإذا كان مؤمناً كان مظلوماً، وإذا كان مظلوماً كان مأذوناً له في الجهاد.. لكن المهاجرين ظلموا من جهتين:.. كسرى وقيصر ومن كان دونهم من قبائل العرب والعجم بما كان في أيديهم مما كان المؤمنون أحقّ به منهم..»^(١).

وهذا الحديث:

أ- أما من الناحية السندية، فضعيف ب بكر بن صالح^(٢)، والزبيرى^(٣).

ب- وأما من الناحية الدلالية، فالخبر يركّز على مفهومين أساسيين، هما:

المفهوم الأول: إن المظلومية تنطلق من الإيمان، فالمؤمن مظلوم، وهي بذلك تلغي مفهوم المظلومية بوصفه عنواناً مستقلاً يعبر عن حالة اعتداء متعارفة، وليس أيّ إيمان، بل إيمان خاصّ.

المفهوم الثاني: إن سبب مظلومية المؤمنين أن مال الدنيا وما فيها لهم، فما في يد غيرهم لهم، فقد ظلموا بأخذ حقّهم، فلهم القتال لذلك. وبهذا يكون الجهاد الابتدائي وغيره جهاد دفاعياً لاستنقاذ الحقوق.

من هنا يسجّل على الرواية ملاحظات:

أولاً: إنّها تسقط وجوب الجهاد الابتدائي عن غير الصفوة من المؤمنين؛ لأنّ هؤلاء هم المظلومون الحقيقيون، لا غيرهم، وهذا مخالف للإجماع^(٤).

وهذه الملاحظة وجيهة تظهر من الرواية، إلّا إذا قيل: إن على الآخرين مساعدة المظلومين عبر أدلّة أخرى، ولاسيّما مع كونهم أهل بيت العصمة والطهارة.

ثانياً: إن ظاهر الحديث التسوية بين المشركين والكفار والمخالفين، وهو معلوم البطلان من

(١) الكافي ٥: ١٣-١٩؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٧-١٣٤.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ٤: ٢٥١-٢٥٥؛ رقم: ١٨٥٦، ١٨٥٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٢٢: ٢٨٤-٢٨٥، رقم: ١٤٦٥٢، وتوصيف النجاشي له بأنّه من أصحابنا لا يعني سوى تشييعه؛ فانظر: رجال النجاشي: ٢٢٠.

(٤) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٩٣-١٩٤، ١٩٥.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٣١٣

الشرع، مضافاً إلى أن معناه أن الطرف الآخر استولى بالاعتداء على حقّ الأوّل، فلا يكون ابتدائياً^(١).

والجواب: إن الرواية تقرّر مبدأ الجهاد، ولا تتدخل في التفاصيل، وهؤلاء جميعاً - طبق الرواية - يجب استرداد الحقّ منهم، أما متى وكيف؟ فهذا أمرٌ آخر، فليس في الرواية مخالفاً للمعلوم من الشرع في المذهب الجعفري، هذا مضافاً إلى أن الرواية ظاهرة في تحويل الابتدائي إلى دفاعي، فكيف فهم وجود حالة اعتداء في البين؟!

ثالثاً: الحديث يقرّر أن الجهاد للصفوة لردّ حقّها، مع أن الجهاد في الإسلام للدعوة، لا لإعادة المال، مضافاً إلى أن الأموال لا تؤخذ منهم دائماً، كما في حال الصلح، بل حتى لو أخذت لا تعطى للصفوة، بل توزع على غيرهم أيضاً، فهذه المفاهيم التي تقدّمها الرواية ليس لها نظير في باب الجهاد، مضافاً إلى ركافة بعض تعابير وتراكيب الرواية لمن راجعها^(٢).

والحقّ أن الرواية - بعد ذلك، وبعد ضعفها السندي الشديد - لا يعتمد عليها.

إلى غيرها من الروايات التامة سنداً والضعيفة، والتي لا دلالة لها إطلاقاً، مثل: خبر مسعدة بن صدقة: «إن أبا دجاجة الأنصاري اعتمّ يوم أحد بعمامة، وأرخى عذبة العمامة بين كتفيه حتى جعل يتبختر، فقال رسول الله ﷺ: إن هذه لمشية يبغضها الله عزّ وجلّ إلا عند القتال في سبيل الله»^(٣)، وخبر أبي بصير، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: من قتل في سبيل الله لم يعرفه الله شيئاً من سيئاته»^(٤)، وخبر زيد بن علي (الضعيف سنداً بعبد الله بن المنبّه)، عن أبيه، عن آبائه عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «لشّهد سبع خصال من الله: أوّل قطرة من دمه مغفور له كل ذنب و...»^(٥)، وخبر عثمان بن مظعون، قال: «قلت لرسول الله ﷺ: إن نفسي تحدّثني بالسيّاحة وأن ألق بالجبّال، فقال: يا عثمان، لا تفعل؛ فإن سيّاحة أمّتي الغزو والجهاد»^(٦)، وخبر الفضل بن

(١) المصدر نفسه: ١٩٤.

(٢) المصدر نفسه: ١٩٤، ١٩٥.

(٣) تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٥ - ١٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١٧.

(٤) المصدر نفسه: ١٦، ح ١٩.

(٥) المصدر نفسه، ح ٢٠.

(٦) المصدر نفسه: ١٧، ح ٢٢.

شاذان، عن الرضاء عليه السلام في كتابه إلى المأمون، قال: «والجهاد واجب مع الإمام العادل (العدل)»^(١)، فهو في مقام بيان أصل وجوب الجهاد، وشرط ذلك بالإمام العادل، وليس في مقام بيان أنواع الجهاد وأقسامه، وخبر إسماعيل بن مسلم السكوني، عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام، عن أبيه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «خيول الغزاة خيولهم في الجنة»^(٢)، وخبر عقاب الأعمال للصدوق، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «..ومن خرج في سبيل الله مجاهداً فله بكل خطوة سبعمائة ألف حسنة، ويمحى عنه سبعمائة ألف سيئة، ويرفع له سبعمائة ألف درجة، وكان في ضمان الله بأي حتفٍ مات كان شهيداً، وإن رجع رجع مغفوراً له، مستجاباً دعاؤه»^(٣)، وخبر منصور بن حازم، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أي الأعمال أفضل؟ قال: الصلاة لوقتها، وبرّ الوالدين، والجهاد في سبيل الله»^(٤)، وخبر زينب بن علي، عن فاطمة عليها السلام في خطبتها، أنها قالت: «فرض الله الإيثار تطهيراً من الشرك.. والجهاد عزاً للإسلام..»^(٥)، حيث أقصاه - لو تمت هذه الخطبة المشهورة سنداً - ربط مفهوم الجهاد بالعزّ مما قد يتصوّر معه ارتباطه بالجهاد الابتدائي، إلا أنّ هذا الربط متحقق في الجهاد الدفاعي، فهو مظهر من مظاهر العزّ، ولا إطلاق في الحديث هنا؛ لعدم كونه في مقام البيان من هذه الناحية، فلا يُستدل به على المطلوب، ومثل هذا الخبر خبر أنس بن مالك^(٦)، وخبر زرارة^(٧).

نتائج الاستناد في الجهاد الابتدائي إلى السنة الشريفة

تبيّن من خلال البحث المتقدّم وتتبع نصوص السنة الشريفة أنّه لم يسلم خبر - سنداً ودلالةً معاً - منها، سوى الحديث الأوّل من المجموعة الأولى، وفقاً لنظريات علماء أهل السنة، وأن من بين حوالي ست وثلاثين رواية - غير الحديث المذكور - كان التام سنداً لا يتجاوز على

(١) المصدر نفسه: ١٨، ح ٢٤.

(٢) المصدر نفسه، ح ٢٦.

(٣) المصدر نفسه: ١٩ ح ٢٧.

(٤) المصدر نفسه، ح ٢٨.

(٥) المصدر نفسه ١: ٢٢، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، باب ١، ح ٢٢.

(٦) المصدر نفسه: ٢٢ - ٢٣، ح ٢٣.

(٧) المصدر نفسه: ٢٦، ح ٣٢.

أحسن حال ثنائي روايات، لا دلالة فيها إطلاقاً، فيما التام دلالة على أقصى تقدير أربع إلى خمس روايات ضعيفة السند جداً، وفيها مضعقون، فلا تواتر في المقام بعد حال الروايات سنداً ودلالة، فالخبر الرئيس هو الحديث الأول المعروف في المجموعة الأولى، وقد ذكرنا أنه لا دليل يثبت تأسيسه لقاعدة عامة تأييدية، وإنما لسانه لسان خصوصية النبي وزمانه.

وبهذا يظهر أنه لم يثبت على مستوى السنة الشريفة أي دليل معتبر على شرعية الجهاد الابتدائي الدعوي، فيما يبقى منها السنة النبوية الفعلية، وهي حروبه وتجربته العسكرية ﷺ، وهو ما سوف نبحثه قريباً بعون الله تعالى.

٣.٢. مرجعية السيرة الإسلامية في شرعنة الجهاد الدعوي

يُقصد بالسيرة الإسلامية هنا سيرة النبي ﷺ والمسلمين الأوائل في مجاهدة الكافرين، فإن مراجعة حروب النبي ﷺ تؤكد ابتدائية القتال، وذلك مثل:

أ - معركة بدر الكبرى، حيث هجم المسلمون فيها على المشركين، وهم الذين فتحوا النار على قوافل قريش في طريقها بين مكة والشام.

ب - معركة خيبر، حيث هجم المسلمون فيها على حصون اليهود البعيدة جداً عن معقل المسلمين في شمال المدينة المنورة، ولم يشنّ اليهود فيها أي هجوم على ديار المسلمين وأراضيهم، حتى يدافع المسلمون عن أنفسهم.

ج - معركة مؤتة، حيث جهّز المسلمون فيها الجيش، واتجهوا شمال الجزيرة العربية، والأمر عينه يجري في بعث أسامة بن زيد^(١).

د - غزوة المريسيع أو بني المصطلق، حيث أغار النبي ﷺ فيها على بني المصطلق، وهم غارون، أي غافلون^(٢)، وهو ما لا ينسجم مع دفاعية الجهاد كما هو واضح.

وبعبارة شاملة: إن تمام حروب النبي ﷺ - ما عدا واقعتي أحد والخندق، اللتين كان النبي ﷺ يدافع فيهما عن المدينة - كانت ابتدائية^(٣).

(١) الأصفى، الجهاد: ٣٠ - ٣١.

(٢) انظر حول الغزوات أيضاً: عبد الله البرّاك، ردود على أباطيل وشبهات حول الجهاد: ١٣٢ - ١٣٤.

(٣) شمس الدين، جهاد الأمة: ٢٠٠.

أما ما بعد العصر النبوي فسيرة المسلمين كانت قائمة على الابتداء بشكل أوضح من سيرة النبي نفسه، وهذا ما يشكّل دليلاً جلياً على شرعية ذلك، ولاسيما مع سكوت أهل البيت النبوي وعامة الصحابة عن ما سمّي بعد ذلك بالفتوحات الإسلامية.

وقفات مع دليل السيرة الإسلامية

إلا أن الاستدلال بالسيرة الإسلامية يواجه عدّة مشاكل؛ وذلك:

أولاً: قد وقع خلط كبير في تحليل مسألة الجهاد في السيرة النبوية، فقد تصوّر بعض الفقهاء والباحثين - وكما أشرنا سابقاً - أنّ الجهاد الدفاعي هو التلبّس الفعلي بدفع المهاجم حالاً، ممّا جعلهم يتصوّرون أنّ العدو في حالة هجوم والمسلمين عملياً في حالة دفعه عن احتلال أراضيهم أو إبادة شعبهم أو إفناء دينهم، والحال أنّ أحداً من أهل العرف والعقلاء والمقتنين في العالم لا يفهم هذا المعنى المحدود للدفاع، فالجهاد المبادر إليه ضدّ من يحتلّ الأرض لا يسمّى ابتدائياً وإن كان بدء إطلاق النار فيه من طرف المسلمين المحتلّة أراضيهم، بل هو دفاع عن المسلمين، كما هي الحال اليوم في فلسطين، ولا يُقال: إنّ هذا الجهاد ابتدائي للدعوة، أو أنه بملاك الكفر، بل هو دفاعي بملاك رفع العدوان وتحرير الأرض والإنسان.

وهذا الفهم الخاطئ لمفهوم الابتداء والدفاع في الحرب أوقع بعضهم في أخطاء؛ فمعركة بدر الكبرى كانت حرباً دفاعية^(١)، يدافع فيها المسلمون ضدّ ظلم قريش لصالح حقهم في أموالهم وأراضيهم وعودتهم إلى ديارهم، فهل يقال: إن حروب الفرنسيين ضدّ الاحتلال الألماني في الحرب العالمية الثانية كانت ابتدائيةً، حتى لو انطلق المحارب من خارج أراضي بلاده التي طُرد منها ليدير المعركة ضدّ المحتلّ؟! وآيات القرآن واضحة الدلالة على الموضوع. والغريب أن بعض المعاصرين التفت إلى موضوع غزوة بدر لكنه أصرّ على أنّ الوضع الفعلي حال الحرب

(١) يشكّك ابن قرناس في صحّة الحادثة المروية في التاريخ الإسلامي عن هجوم المسلمين على قافلة المشركين، الأمر الذي تسبّب بحرب بدر، ويقول بأنّ قريشاً كان لها رحلتان: الأولى في الصيف إلى الشام؛ والثانية في الشتاء إلى اليمن، ومعركة بدر وقعت في شهر رمضان من العام الثاني للهجرة، وهو الموافق لشهر مارس/ آذار من عام ٦٢٤م، وهو تاريخ لا يتطابق مع تاريخ الرحلة المعهودة إلى الشام، فانظر: ابن قرناس، الحديث والقرآن: ١١٩ - ١٢٠.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٣١٧

هو الذي يحدّد مقولة الدفاعية، مبتعداً عن تحليل السياق السياسي والاجتماعي الذي أحاط معركة بدر، معتبراً إياه مجرد تحليلات^(١).

وهكذا الحال في معركة خيبر، فإن سببها ما فعله اليهود - من بني النضير وغيرهم - من الخيانة ونقض العهد والانضمام إلى عدوّ المسلمين ومناصرته في حرب الأحزاب، فهل يقال: إنّ النبي لو حارب هذه المجموعة، التي كادت تقضي على دولته برمتها في معركة الأحزاب، كانت حربها لها ابتدائية أم دفاعاً عن كيان الدولة وأمنها؟!

وإلى ذلك نضيف معركة مؤتة، حيث اعتدي قبلها على دعاة المسلمين في أطراف الشام فقتلوا، وقتل سفير الرسول ﷺ، أليس هذا السياق السياسي مبرراً للردّ؛ للحدّ من هذه الاعتداءات التي تحرق الاتفاقات المدوّنة وغيرها، وتمنع الأمن على أطراف البلاد؟

كيف يمكن أن يكون تجهيز جيش أسامة ابتدائياً، والشواهد التاريخية تؤكّد - حتى باعتراف الطرف الآخر - أن جيش الكفار كان يستعدّ لضرب المسلمين في تبوك وغيرها؟

وكذا الحال في غزوة بني المصطلق، حيث تذكر النصوص التاريخية أنّ النبي أحيط علماً بتخطيط الكافرين للهجوم، فاستبقهم إلى ذلك.

وحتى لو لم يقدّم دليل قاطع على هذه المعلومات الواردة في مصادر التاريخ، فهي لا أقلّ تجعل الأمر محتملاً، ومعه لو لم نستدلّ بهذه الحروب على دفاعية الجهاد إلاّ أنه مع وجود هذه المعلومات التاريخية لا يمكن الاستدلال بها على ابتدائيته.

إذن، ليس المهم في الابتدائية التي تقابل الدفاعية هو من يطلق النار أولاً؟ وإنّما من يخطّط - أولاً - لفتح صراع، ويحمل نوايا ضدّ الطرف الآخر؛ لهذا تعدّ الضربات الاستباقية للعدوّ شكلاً من أشكال الدفاع أحياناً.

ثانياً: إن السيرة دليلٌ لبيّ لا إطلاق فيه؛ لهذا يقتصر فيه على القدر المتيقن، والمقدار المتيقن منها هو الجهاد الدفاعي، أما الابتدائي فمشكوك، فلا يستند إليها لإثباته^(٢).

وقد أورد على هذا الكلام بأننا لا نشك في ابتدائية حروب النبي ﷺ، ومعه فلماذا نفترض

(١) الأصفى، الجهاد: ٣١ - ٣٢.

(٢) المصدر نفسه: ٣١.

أن الجهاد الابتدائي يندرج ضمن المشكوك، بل هو مندرج ضمن القدر المتيقن من السيرة^(١). وهذا الإيراد في محله لمن رأى أن شواهد التاريخ تؤكد له الابتدائية، فالمناقشة معه ليست في لبيّة دليل السيرة، بل - قبل ذلك - في نفس تفسير ظواهر الحروب النبوية، وقد بينّا أن حروب النبي ﷺ كانت دفاعية في الغالب، وقد أقرّ بذلك بعض العلماء الكبار، مثل: صاحب تفسير المنار - وغيره ممن أشرنا إليهم سابقاً - الذي اعتقد بأن حروب النبي كلّها كانت دفاعية^(٢).
ثالثاً: إن السيرة دليل لبي، ومعه لو سلّمنا بأن حروب النبي ﷺ والصدر الأوّل من المسلمين كانت حروباً ابتدائية فنحن نحتمل احتمالاً معقولاً أن تكون شرعية الجهاد الابتدائي الذي قاموا به منطلقاً من أحد عاملين أو مجموعهما:

١ - السياسة التوسّعية التي كانت مهيمنة على أيّة دولة ذات مشروع في تلك الفترة تجعل هذا النوع من الحروب متعارفاً، تماماً كما قيل في ظاهرة الاسترقاق، حيث كان عرفاً سائداً في الحروب آنذاك فجاء الإسلام وأمضى هذا العرف على قانون المعاملة بالمثل، فاحتمال إعمال النبي ﷺ هذه السياسة - كونها عرفاً سائداً من الأعراف الدولية آنذاك - واردٌ.

٢ - وهو الأهم؛ إذ ثمة احتمال وجيه أيضاً في أن يكون تشريع الجهاد الابتدائي تلك الفترة راجعاً إلى أن الديانة الإسلامية كانت ديانة فتية صغيرة في منطقة لا تمثل عصب الحياة في العالم، وحيث أريد لهذا الدين أن ينتشر، ولا تسمح الدول الأخرى بنشره، وحتى لا يموت في مهده، اتخذت سياسة التوسّع العسكري؛ لتحقيق التكوين الأوّل المحمي للدولة الإسلامية بحيث يؤمن عليها، فمرحلة الانطلاق لتكوين أمة قد تستدعي سياسةً تختلف عن مرحلة التبليغ والاستقرار، فلعلّ سياسة التوسّع انطلقت من هذه الناحية، ولاسيما بعد ضمّ عدم وجود حريّات دينية آنذاك تسمح بنشر الإسلام دون ممارسة القوّة على الدولة الأخرى.

ولا برهان قاطعاً لدينا عن هذه الصورة، لكنها ذات احتمال معقول، وحيث لا يفسّر العمل نفسه، بل هو دليل صامت، يبقى دليل السيرة هنا مشوباً بشيء من الإجمال، مما يُعجزنا عن الاستناد إليه.

(١) المصدر نفسه.

(٢) تفسير المنار ٤: ٦٢.

رسائل الرسول ﷺ إلى الملوك والزعماء

تشكّل رسائل الرسول ﷺ التي أرسلها في النصف الثاني من العقد الهجري الأول إلى الملوك والزعماء في الجزيرة العربية وخارجها مستنداً لإثبات ذهنيّة التوسّع في الإسلام؛ وذلك أنّ هذه الرسائل والمكاتيب كانت قد احتوت على الربط بين الإسلام والسلامة، «أسلم تسلم»، وهذا معناه أنّ الرسول ﷺ كان يعلن الحرب على الكافرين عندما لا يسلمون، وأنّهم إذا لم يسلموا فسوف يكون السيف هو الحَكَم بينه وبينهم؛ نشرّاً للحق وتقويةً للدين.

ظاهرة الكتب النبوية تستدعي رصدها، وبدراستنا لها وجدناها على أنواع:

الأوّل: الرسائل والكتب التي لم تحو أكثر من الدعوة إلى الإسلام، وأنّه إذا أسلم هذا الزعيم أو ذاك فقد سلم، نذكر على سبيل المثال:

أ - كتابه ﷺ إلى كسرى ملك الفرس، حيث جاء فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم الفرس، سلام على من اتبع الهدى وآمن بالله ورسوله، وشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلى الناس كافة، لينذر من كان حياً، أسلم تسلم، فإن أبيت فعليك إثم المجوس»^(١).

ب - كتابه ﷺ إلى المقوقس عظيم القبط: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد بن عبد الله إلى المقوقس عظيم القبط، سلام على من اتبع الهدى، أمّا بعد فإنّي أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، يؤتاك الله أجرك مرّتين، فإن تولّيت فإنّما عليك إثم القبط، ويا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأننا مسلمون»^(٢).

ج - كتابه ﷺ إلى قيصر ملك الروم: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد بن عبد الله ورسوله، إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى، أمّا بعد، فإنّي أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، وأسلم يؤتاك الله أجرك مرّتين، فإن تولّيت فإنّما عليك إثم الأريسيين (الأريسيين)، ويا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك

(١) انظر: تاريخ الطبري ٢: ٢٩٥؛ والبداية والنهاية ٦: ٣٣٨؛ والمبسوط ٨: ١٢٣.

(٢) انظر: السيرة الحلبية ٣: ٢٩٥-٢٩٦؛ وأعيان الشيعة ١: ٢٤٤.

به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون»^(١).

د - كتابه صلى الله عليه وآله إلى النجاشي الأول: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى النجاشي الأصحم ملك الحبشة، سلام عليك، فإني أحمد إليك الله الملك القدوس المؤمن المهيمن، وأشهد أن عيسى ابن مريم روح الله وكلمته ألقاها إلى مريم الطيبة الحصينة، فحملت بعيسى، فخلقه من روحه ونفخه كما خلق آدم بيده ونفخه، وإني أدعوك إلى الله وحده لا شريك له، والموالاتة على طاعته، وأن تتبّعني فتؤمن بي وبالذي جاني؛ فإني رسول الله، وقد بعثت إليكم ابن عمّي جعفرًا ومعه نفر من المسلمين، فإذا جاؤوك فأقرّ، ودع التجبر، وإني أدعوك وجنودك إلى الله عز وجل، وقد بلّغت ونصحت، فاقبلوا، والسلام على من اتبع الهدى»^(٢).

هـ - كتابه صلى الله عليه وآله إلى النجاشي الثاني: «هذا كتاب من النبي إلى النجاشي عظيم الحبشة، سلام على من اتبع الهدى وآمن بالله ورسوله، وشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، وأن محمداً عبده ورسوله، وأدعوك بدعاية الله، فإني [أنا] رسوله، فأسلم تسلم، يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون، فإن أبيت فعليك إثم النصارى من قومك»^(٣).

ومثل هذه الكتب كتبه صلى الله عليه وآله إلى ابن أبي شمر^(٤)، وبكر بن وائل^(٥)، وإلى الهرمزان عامل كسرى^(٦).

هذا النوع من الكتب لا يفيد في إثبات شيء هنا؛ لأنّها كتب دعوة إلى الإسلام، وليس فيها

(١) انظر: مسند أحمد ١: ٢٦٣؛ وصحيح البخاري ١: ٦، ٥؛ وصحيح مسلم ٥: ١٦٥-١٦٦؛ والذهبي، تاريخ الإسلام ٢: ٥٠٤.

(٢) انظر: تاريخ الطبري ٢: ٢٩٤؛ وسبل الهدى والرشاد ٢: ٣٩٤.

(٣) انظر: سيرة ابن إسحاق ٤: ٢١٠؛ والبداية والنهاية ٣: ١٠٤.

(٤) السيرة الحلبية ٣: ٣٠٤.

(٥) الطبقات الكبرى ١: ٢٨١؛ وأسد الغابة ٤: ٣٤٤.

(٦) الإصابة ٦: ٤٤٨.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٣٢١

أيّ حديث عن الحرب أو الجزية أو غير ذلك، ويعزز هذا الأمر بكتاب النبي إلى النجاشيّ الأوّل عظيم الحبشة، فإنّ هذا الكتاب قد أرسله النبي قبل الهجرة، بحيث لا يوجد أيّ احتمال في أن يكون الهدف منه شيئاً آخر غير الجانب الدعوي؛ لعدم الإذن بالقتال في ذلك الحين، أي عند هجرة جعفر بن أبي طالب وأصحابه إلى الحبشة، مع بُعد احتمال أن يكون مراده السلامة فيما بعد - أي بعد أكثر من عشر سنين - حين سنصبح أقوىاء.

وأما جملة «أسلم تسلم» الواردة في هذه الكتب، فلا دلالة واضحة فيها على السلامة الدنيوية من الحرب والقتل، بحيث يهدّد النبي بشنّ الحرب على تقدير عدم الإسلام، فكيف كان يمكن للنبي أن يرسل رسائل بهذه القوّة بعد الهجرة إلى كلّ هذه الدول ويهدّدها بأنّه سوف يشنّ حروباً عليها لو لم تسلم؟! وهل كان بمقدوره ذلك حقاً؟! ولو أراد ذلك فلماذا لم يرسل الكتب بالتدريج حيث يمكنه خوض مثل هذه الحروب؟ علماً أنّ هناك خلافاً بين المؤرّخين في تاريخ إرسال هذه الكتب؛ فعلى قول: إنّ ذلك كان في السنة السادسة للهجرة؛ وعلى قول آخر: إنّّه كان في السنة السابعة؛ وعلى قول: إنّّه كان بعد الحديبية^(١)، وهذه الفترات لا تصلح لأن يهدّد النبي فيها بالحروب مع دول عظمى على مختلف أطراف العالم، بل لو وقع ذلك بعد صلح الحديبية لكان الأنسب - بحسب السياسة العامّة التي انتهجها المسلمون آنذاك في فترة الصلح - أن يكون الهدف دعويّاً فقط، وليس فيه جانب عسكري.

والذي يهوّن الخطب أنّ هذه الجملة تعني - في المقدار المؤكّد من دلالتها - أنّك بالإسلام تسلم من النار وغضب العزيز الجبار، وإن لم تفعل ذلك فسوف تتحمّل عصيان قومك؛ لأنك لم تدعهم إلى الدين، ولم تسمح لهم بذلك.

والذي وضع في المخيلة الإسلامية هذه الصورة العكسية عن هذا المعنى هو تصوّر أنّ هذه الكتب هي كتب فتوحات، مع أنّه لا دليل على ذلك من ظاهر اللفظ، وليس هناك إطلاق في هذا النص كما هو واضح.

ولا يستهان بقيمة هذه الكتب على المستوى الدعوي، فقد تركت بعض التأثير على هؤلاء الزعماء وشعوبهم، فبعضهم لم يستجب، مثل: كسرى، لكنّ بعضهم الآخر استجاب - ولو

(١) انظر: الأحمدي، مكاتيب الرسول ١: ٣٠ - ٣١.

بشكل جزئي - حسب ما تورده المصادر التاريخية، حيث أسلم ضغاطر أسقف الروم علناً بعد قراءته لهذا الكتاب، وكان من تعليقات المقوقس بعض ما فيه إنصاف للنبي وتأثر إيجابي بدعوته، وقد استجاب المنذر ملك ساوى للكتاب وأسلم، وكذلك ملوك حمير ونجران، وبعض عمال فارس في البحرين، وغير ذلك من التأثير^(١).

إذاً فهذا النوع من الرسائل غير واضح في دلالة نصّه على البعد العسكري في القضية، وكذلك بحسب سياقه التاريخي والعقلاني.

الثاني: الرسائل والكتب التي احتوت حديثاً عن الحرب أو الجزية أو الذمة أو الأمان، وهي عديدة، نذكر منها:

أ - كتابه إلى كسرى بن هرمزد، بحسب بعض المصادر، وقد جاء كالتالي: «من محمد رسول الله إلى كسرى بن هرمزد، أما بعد، فأسلم تسلم، وإلا فأذن بحرب من الله ورسوله، والسلام على من اتبع الهدى»^(٢).

ب - كتابه إلى كسرى عظيم فارس أيضاً: «من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم فارس أن أسلم تسلم، من شهد شهادتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فله ذمة الله وذمة رسوله»^(٣).

ج - رسالته إلى المقوقس صاحب مصر - حسب نقل الواقدي (٢٠٧هـ) -: «بسم الله الرحمن الرحيم، من عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى صاحب مصر. أما بعد، فإن الله أرسلني رسولاً وأنزل عليّ كتاباً قرآناً مبيناً، وأمرني بالإنذار والإعذار ومقاتلة الكفار، حتى يدينوا بديني ويدخل الناس فيه، وقد دعوتك إلى الإقرار بوحداية الله تعالى، فإن أنت فعلت سعدت، وإن أنت أبيت شقيت. والسلام»^(٤).

وقد تناقش هذه الرسائل بأن الرسالة التي أرسلت إلى كسرى عظيم الفرس نقلت في أغلب المصادر التاريخية بالشكل الذي نقلناه سابقاً خاليةً من الجزية والذمة وما أشبه ذلك، وقد تفرّد الخطيب البغدادي تارةً؛ وابن شهر آشوب أخرى، بنقل هذا النص، وفي المصدرين يوجد

(١) انظر: المصدر نفسه ١: ٣٣ - ٣٤.

(٢) مناقب آل أبي طالب ١: ٧٠.

(٣) تاريخ بغداد ١: ١٤٢؛ وكنز العمال ٤: ٤٣٨.

(٤) الواقدي، فتوح الشام ٢: ٣٩ - ٤٠.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٣٢٣

إرسال؛ فلا سند في مناقب ابن شهر آشوب (٥٨٨هـ)، وفي سند الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ) إرسال في آخره عن بعض المشيخة، فتتبع الرواية الأشهر في مثل هذه الحال؛ لاستبعاد أن يكون النبي قد أرسل رسالة تهديد إلى كسرى؛ وسبب ذلك أن هذه الرسالة إما بعثت قبل نزول آية الجزية في العام التاسع من الهجرة أو بعد ذلك، فإذا أخذنا بالاحتمال الأول كان بعيداً؛ لأن ظروف النبي ﷺ لم تكن تسمح بوضع من هذا القبيل في أن يهدد إمبراطوريات، مثل: الفرس، والروم، وغيرهما، وأما إذا اخترنا الاحتمال الثاني فهو وإن كان ممكناً إلا أن المذكور في التاريخ أن ملك الفرس توفي قبل العام التاسع من الهجرة، فهذه النصوص يشوبها التباس، كما ألمح إلى هذا الأمر العلامة المتتبع في هذا المجال الشيخ علي الأحمد الميانجي، الذي علق أيضاً على ما ذكره بعضهم، مثل: السيد ابن طاووس (٦٦٤هـ)، بأن عادة النبي جرت على الدعوة إلى الإسلام، فإن أبوا طالبهم بالجزية في رسائله للملوك، بأن مثل هذه الرسائل لم تصل إلينا^(١). كما أن الرسالة إلى مقوقس مصر التي نقلها الواقدي - مع مخالفتها لسائر الرسائل المنقولة - غير تامة السند؛ لأنها منقولة عن أبي إسحاق صاحب المغازي، ولم يذكر السند منه إلى الحادثة؛ مضافاً لضعف سند الواقدي بإهمال عبد الواحد بن عوف؛ إذ لم يذكره أحد في مصادر الرجال، لا الشيعية ولا السنية.

لكن الحق أن الدراسة الموضوعية المستوعبة تضعنا أمام ثلاث حقائق تاريخية:

الحقيقة الأولى: إن تتبع في كتب التاريخ والحديث والسيرة يفضي إلى العثور على عدد من الرسائل النبوية الواضحة في أنه لو لم يسلموا لحقتهم الجزية أو فليأذنوا بالحرب القادمة عليهم، مثل: رسالته إلى كل من: أهل عمان، وملك اليمامة، والمنذر بن ساوى، ورفاعة بن زيد الجذامي، وجيفر وعبد ابني الجلندي، ويحنة بن رؤبة وسروات أهل ايلة، وأسقف نجران، وزمبل بن عمرو بن عذرة، وأشباههم.

والذي لاحظته من تتبع الرسائل ومطالعتها رسالة أن هذا الجو كان موجوداً في رسائل النبي إلى أهل الجزيرة العربية وأطرافها من القبائل والتجمعات الصغيرة، أما الملوك في الحبشة ومصر والروم والفرس وغير ذلك فلم تحو الرسائل الموجهة إليهم مثل هذا اللون من

(١) مكاتيب الرسول ١: ٩٧، ١١٤.

الخطاب.

الحقيقة الثانية: إنّ رسائل النبي ﷺ إلى الملوك والزعماء خارج الجزيرة العربية لا تحوي خطاباً من هذا النوع، بل هي رسائل دعوية بامتياز.

الحقيقة الثالثة: إنّ بعض الرسائل الموجهة إلى داخل الجزيرة العربية لم تكن تحوي أيضاً هذا اللون من الخطاب، وهي كثيرة، بل كان خطابها يشبه خطاب تلك الرسائل الموجهة للملوك الكبار.

أمام هذه المعطيات الثلاثة نقدّم تفسيرات لها، أهمّها:

التفسير الأوّل: أن يكون الأصل هو وجوب الجهاد الدعوي، لكن لم تحوِ رسائل النبي للملوك ولبعض الزعماء الداخليين مثل هذا الخطاب؛ لمصالح وقتية.

التفسير الثاني: أن يكون الجهاد الدعوي مشروعاً، وليس بواجب، ويكون أمره بيد الحاكم، والنبي ﷺ رأى ضرورة ممارسة الخطاب الجهادي الدعوي مع بعض الفئات دون بعض؛ بوصفه حاكماً للمجتمع الإسلامي.

التفسير الثالث: أن لا يكون هناك جهاد ابتدائي دعوي في الإسلام أساساً، وإنّما ضمّن النبي ﷺ بعض رسائله هذا اللون من الخطاب لمصالح وقتية فرضتها الضرورات؛ لأنّه كان يريد بناء الدولة الإسلامية القادرة على الاستمرار؛ فقد علم أنّه لا يمكن بناء دولة مستقرّة في مناخ القبائل العربية المتناثرة، فلا بدّ من توحيد هذه القبائل في الجزيرة العربية كي تتكوّن منها دولة تقدر على الاستمرار، لهذا احتوت رسائله لبعض من في الداخل هذا اللون من التعاطي؛ تأميناً لبناء الدولة الفتية، ونحن نعرف أنّ العقل القبلي كان يوشك على الإطاحة بالدولة حتى بعد كلّ هذه الفتوحات الإسلامية الكبرى التي حصلت في عهد الخلفاء الأوائل، وتناحر المسلمون في حروب قد يعود الكثير منها إلى النزعات القبلية مع الأسف الشديد، فإذا كانت هذه هي الحال بعد بناء الدولة الإسلامية العظمى فماذا كان سيكون عليه الوضع لو أنّ النبي ترك المدينة المنورة فقط وبقعاً متناثرة من أجزاء الجزيرة العربية؟!

وهذا يعني أنّ العنوان الثانوي والضرورة الطارئة هي التي فرضت استخدام القوّة استثنائياً ضدّ هؤلاء، ونحن نعرف أنّ أكثرهم لم يحاربه النبي ﷺ؛ لأنّه خضع له؛ فإما أسلم نتيجة هذه الرسائل؛ أو دفع الجزية وظلّ خاضعاً لنفوذ الدولة القويّة.

والذي حصل أن المسلمين من الصحابة تصوّروا أن الأصل في سنّة النبيّ وسيرته هو الحرب مع غير المسلم، فوسّعوا دائرة هذه التجربة النبوية، معتقدين أن المفترض هو هذا، وأستعير هنا تعبيراً استخدمه الشيخ محمد أبو زهرة (١٣٩٤هـ) عند حديثه عن العلاقات الدولية في الإسلام، حيث اعتبر أن المسلمين أخذوا مثل هذه المقولات من الواقع، ولم يأخذوها من النصوص^(١)، وهذا يعني أنهم التبس عليهم الأمر في تفسير التجربة النبويّة. وأمام هذه الاحتمالات يصعب الجزم بترجيح احتمال على آخر؛ لأنّ علماء أصول الفقه يعتقدون بأنّ العمل دليل صامت، والفعل النبوي هنا غير واضح بالنسبة إلينا من حيث منطلقاته ودوافعه وحدود حركته ﷺ لو كتبت له الحياة الأطول، وبهذا لا يمكننا الاستناد إلى هذه التجربة النبوية للاستدلال بها على شرعية الجهاد الابتدائي بوصفه حكماً أولياً، لا حكومياً يرجع فيه للمصالح الزمنية، فضلاً عن أن تكون التجربة النبوية دليلاً على الوجوب.

موقف أهل البيت عليهم السلام من الفتوحات الإسلامية

ما تقدّم كان - كلّه - بصرف النظر عن الاعتقاد الشيعي بإمامة أهل البيت النبوي، وأمّا إذا أضفنا هذا الاعتقاد فسوف نرى أنّ الخلفاء الأوائل مارسوا الفتوحات الإسلامية خارج إطار الجزيرة العربية، وذلك بمرأى من أهل البيت النبوي، ولم نجد انتقاداً يسجّله أهل البيت على عمل الخلفاء في هذا الموضوع، بل الملفت أنّهم كان يشيرون وينصحون الخلفاء في بعض المناسبات، فهذا دليل واضح وحاسم على شرعية الجهاد الابتدائي، وأنّ ما فهمه الصحابة والمسلمون الأوائل من التجربة النبوية كان صحيحاً.

ويشهد لذلك أنّ الإمام عليّاً كان يتحدّث عن أنّ الخليفة الثاني كان يشاوره في مهمّات الأمور، ففي رواية جابر الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام - في حوار الإمام علي مع رأس اليهود - جاء: «وأما الرابعة يا أخا اليهود، فإنّ القائم بعد صاحبه كان يشاورني في موارد الأمور، فيصدرها عن أمري، ويناظرني في غوامضها، فيمضيها عن رأيي، لا أعلم أحداً - ولا يعلمه أصحابي - يناظره في ذلك غيري، ولا يطمع في الأمر بعده سواي، فلما [أن] أتته منيته على فجأة

(١) محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام: ٥١.

بلا مرض..»^(١)، فهي تدلّ على كمال التشاور والتنسيق بينهما، فلا يحتمل أن موضوعاً مثل الفتوحات لا يخضع لهذا الإطار العام الذي تحدّث عنه الإمام علي.

يضاف إلى ذلك ما ورد عن الإمام علي من تقديمه النصائح للخليفة الثاني، مثل قوله له عندما كان عازماً على غزو الروم - كما جاء في الرواية -: «قد توكلّ الله لأهل هذا الدين بإعزاز الحوزة، وستر العورة. والذي نصرهم، وهم قليل لا يتصرون، ومنعهم، وهم قليل لا يمتنعون، حيّ لا يموت. إنك متى تسرّ إلى هذا العدو بنفسك، فتلقهم بشخصك، فتتكب، لا تكن للمسلمين كائفة دون أقصى بلادهم. ليس بعدك مرجع يرجعون إليه. فابعث إليهم رجلاً محرباً، واحفز معه أهل البلاء والنصيحة، فإن أظهر الله فذاك ما تحب، وإن تكن الأخرى كنت رداءً للناس ومثابة للمسلمين»^(٢).

وعندما استشاره عمر بن الخطاب في الشخوص لقتال الفرس بنفسه، قال: «إنّ هذا الأمر لم يكن نصره ولا خذلانه بكثرة ولا قلة، وهو دين الله الذي أظهره، وجنده الذي أعده وأمده، حتى بلغ ما بلغ، وطلع حيث طلع. ونحن على موعود من الله، والله منجز وعده، وناصر جنده. ومكان القيم بالأمر مكان النظام من الخرز يجمعه ويضمّه، فإن انقطع النظام تفرّق وذهب، ثم لم يجتمع بحذافيره أبداً. والعرب اليوم - وإن كانوا قليلاً - فهم كثيرون بالإسلام، وعزيزون بالاجتماع، فكن قطباً، واستدر الرحي بالعرب، وأصلهم دونك نار الحرب، فإنك إن شخصت من هذه الأرض انتقضت عليك العرب من أطرافها وأقطارها، حتى يكون ما تدع وراءك من العورات أهمّ إليك مما بين يديك. إنّ الأعاجم إن ينظروا إليك غداً يقولوا: هذا أصل العرب، فإذا قطعتموه استرحتم، فيكون ذلك أشدّ لكلبهم عليك وطمعهم فيك. فأما ما ذكرت من مسير القوم إلى قتال المسلمين فإنّ الله سبحانه هو أكره لمسيرهم منك، وهو أقدر على تغيير ما يكره. وأما ما ذكرت من عددهم فإنّنا لم نكن نقاتل في ما مضى بالكثرة، وإنما كنا نقاتل بالنصر والمعونة»^(٣).

ولست أريد هنا أن أعلّق على هذه النصوص التي ينصح فيها الإمام علي بن أبي طالب

(١) الصدوق، الخصال: ٣٧٤.

(٢) نهج البلاغة ٢: ١٨.

(٣) المصدر نفسه ٢: ٣٠.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٣٢٧

الخليفة عمر بن الخطاب في قضايا تمس إدارة عملية الجهاد؛ لأنها قابلة للجدل التاريخي جداً، فهي محدودة للغاية، ولا سند لها أساساً حتى يجري تقييم سندها، ومجرد ورودها في نهج البلاغة لا يصححها كما هو واضح، فلا يمكن الوثوق بصدورها.

وأما رواية جابر الجعفي المتقدمة فهي ضعيفة السند جداً، كما أقرّ بذلك غير واحد من العلماء، كما أنّ سكوت الإمام علي عليه السلام عن فعل الخلفاء ربما يكون لعدم وجود مصلحة في النقاش حول هذا الموضوع - كغيره من الموضوعات - وفق العقيدة الشيعية، وكذلك الحال في جري الإمام علي في أرض العراق بسنة من كان قبله؛ فإنّ عدم القدرة على تغيير بعض العادات والأعراف قبله - كبعض العبادات - يشهد على أنّ تغيير سنن مالية بهذه السعة قد يكون صعباً جداً.

من هنا قد يصعب الجزم - وفقاً للمحقق الإصفهاني (١٣٦١هـ)، وظاهر السيد الخوئي (١٤١٣هـ)^(١) - برضا أهل البيت عن الفتوحات الإسلامية بهذه الطريقة، فربما كان لهم رأي آخر.

لكنّ الصحيح عكس ذلك، لا للأدلة السابقة التي يمكن النقاش فيها جميعاً؛ وإنّنا لأنّ موضوعاً بهذه الخطورة والأهمية، ويشكّل معلماً من معالم تجربة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، لو لم يكن محلّ الرضا والقبول من أهل البيت إلى زمان الإمام العسكري - وبالأخص بعد الإمام علي، الذي ربما يقال بأنّ له ظروفه الخاصة - لتّم انتقاده جداً؛ فقد تتبّع الشيعة كل عشرات الخلفاء الأوائل وخلفاء بني أمية والعباس، وروايات المثالب كثيرة عندهم، وهذا معلم تاريخي كبير يفتخر به المسلمون من غير الشيعة بحق هؤلاء الخلفاء الكبار، فكيف لم تتسرّب - حتى في الداخل الشيعي الخاصّ - أية رواية، ولو ضعيفة السند، تنتقد هذه التجربة، أو تشير إلى أنّ خطأ استراتيجياً وقع فيها؟! إنّ هذا يشرف بنا على الوثوق بأنّهم ما كانوا يرون هذه الفتوحات مرفوضة، ويدعم ذلك بسائر الشواهد التي ذكرت، وإن كانت في نفسها قد تقبل النقاش على مستوى الإثبات التاريخي والمدلول، مثل ما تقدّم، ومثل مشاركة خواصّ الإمام علي عليه السلام في الفتوحات في عهد الخلفاء الأوائل.

(١) الإصفهاني، حاشية المكاسب ٣: ٤٣ - ٤٥؛ والخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٨٤١ - ٨٤٣.

فرضا أهل البيت النبوي عن الفتوحات التي قام بها الخلفاء الأوائل يمكن دعوى الاطمئنان به، لكن غاية ما يفيد في استنتاج الموقف الفقهي أنّ الخليفة آنذاك كان يمكنه إذا رأى مصلحةً أن يقوم بفعل الجهاد الابتدائي نتيجة ضرورات، ومن الممكن أن تكون الثقافة العامة آنذاك ترشد إلى ضرورة القيام بتوسعة جغرافية لنطاق الدولة الإسلامية الفتية؛ إذ بهذا يصبح الإسلام ديناً عالمياً محمياً من التعرّض للاندثار بسقوطه في جغرافية صغيرة، وغير محدود ببقعة جغرافية لا تمثل موقعاً إستراتيجياً في حياة البشر، فضرورات مرحلة الانطلاق والتأسيس تستدعي سياسة من هذا النوع في عالم كانت هذه هي نظمه.

ولعلّ ما يعرّز مثل هذه الاحتمالات ما مال إليه بعض المستشرقين من أنّ الجزيرة العربية كانت تشهد قبيل ظهور الإسلام ظاهرة تصحّر، وأن هذه الظاهرة هي التي دفعت المسلمين للتفكير في الفتوحات خارج نطاق جزيرة العرب، فإذا صحّ هذا التحليل، الذي بُني على النظرية الجغرافية حول الجزيرة العربية، والتي طرحها العالم هوغو فنكلير، واستفاد منها المستشرق الإيطالي ليوني كاتاني، في تفسير ظهور الإسلام - بصرف النظر عن صحّة مقولاته - فإنّ احتمال الضرورات الزمنية يمكن أن يكون قوياً لصالح التفسير التاريخي لظاهرة الفتوحات دون التفسير النصّي الديني الصرف.

والذي يدفعا لمثل هذه الفرضيات، التي لا دليل حاسماً عليها، وإنّما هي احتمال منطقي يمكن فرضه، أنّنا نتعامل مع أفعال تارة؛ ومع سكوت عن أفعال تارة أخرى، والفعل مفتوح على احتمالات، وإذا كان أحدها هو المنصرف لأذهاننا فلأنّ الثقافة الفقهية السائدة قد أنست به؛ نتيجة اشتها القبول بالجهاد الابتدائي، وإلا فلا دافع لتلك الاحتمالات إلا بإقامة الدليل على نفي جميعها، كي يتعيّن تفسير الفعل أو السكوت عنه بفريضة الجهاد الابتدائي بالعنوان الأوّل.

ونتيجة الكلام حول دليل السيرة النبوية والإسلامية ورسائل النبي ﷺ وكتبه أنّها على أبعد تقدير تؤكّد الجهاد الابتدائي تاريخياً، لكنّها لا تستدعيه فقهيّاً بوصفه حكماً أولياً في الشريعة، وإنّما هو حكم قابل للتشريع الزمني نتيجة ضرورات، ومن المعروف أنّ نظام المهم والأهم ونظام الضرورات يجريان في الشريعة الإسلامية بمختلف أحكامها تقريباً، وليس هنا فقط.

٤.٢. الاستناد إلى الإجماع الإسلامي لإثبات الجهاد الابتدائي

يُستند لإثبات الجهاد الابتدائي - بعد الكتاب والسنة - إلى دليل الإجماع، على أساس اتفاق فقهاء المذاهب والفرق الإسلامية على شرعية هذا الجهاد ووجوبه^(١)، وأنّ مقاتلة الكافرين بملاك الكفر، لا فقط بملاك الدفاع وردّ العدوان، وكلمات الفقهاء في هذا المجال كثيرة، ولا داعي لاستعراضها، فالإجماع المحصّل والمنقول تامن، ولا أقلّ من الشهرة الفتوائية الواسعة. وحيث يكون الإجماع دليلاً كاشفاً عن الموقف الشرعي فإنّ هذا الإجماع القويّ جدّاً هنا يغدو كذلك تلقائياً.

وقفات نقدية مع دليل الإجماع

لكن هذا الإجماع قابلٌ للمناقشة، وذلك:

أولاً: إن ذهب مشهور الفقهاء إلى ما قيل أمرٌ لا يصحّ إنكاره، إلاّ أن بعض الفقهاء لا وضوح لكلماتهم في ما يعطي دلالةً على مثل هذا الجهاد، وإنما يتحدّثون عن أصل وجوب الجهاد، دون إشارة إلى نوعيته، وعلى سبيل المثال: نلاحظ نصّ الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في كتاب «الهداية»، حيث يقول: «الجهاد فريضة واجبة من الله عز وجل على خلقه، بالنفس والمال، مع إمام عادل؛ فمن لم يقدر على الجهاد معه بالنفس والمال فليخرج بهاله من يجاهد عنه، ومن لم يقدر على المال، وكان قوياً ليست له علة تمنعه، فعليه أن يجاهد بنفسه، والجهاد على أربعة أوجه - وساق رواية فضيل بن عياض المتقدمة - وقد روي أن الكادّ على عياله من حلال كالمجاهد في سبيل الله، وروي أنّ جهاد المرأة حُسن التبعل، وروي أنّ الحج جهاد كلّ ضعيف»^(٢)، وبهذا انتهى كتاب الجهاد عنده، فأية دلالة في هذا الكتاب على الجهاد الابتدائي، مع احتمال كون مراده هو خصوص الدفاعي؟! والكلمات التي من هذا القبيل ليست بالنادرة، ولا سيما عند القدماء.

هذا كلّ مع الغضّ عما ذكرناه مطلع البحث من ذهب بعضهم إلى إنكار وجوب غير الجهاد الدفاعي.

(١) انظر - على سبيل المثال -: محمد تقي مصباح اليزدي، الحرب والجهاد في القرآن الكريم: ١٥٥ - ١٦١.

(٢) الصدوق، الهداية: ٥٧ - ٦٠.

٣٣٠ قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي

ثانياً: إنّه لو انعقد الإجماع صغرياً فهو معلوم المدركية أو مطمئنٌ بها، ولا أقلّ من احتمال كونه مدركياً، حيث الآيات الدالّة أو القرينة الدلالة موجودة، وكذا ظاهر بعض الروايات كما أسلفنا، ومعه كيف يكون إجماعاً كاشفاً عن الحكم الشرعي؟! ثالثاً: لو استُدل بالشهرة فالجواب أوضح، وهو أنه لا حجية للشهرة الفتوائية في حدّ نفسها - كما قرّر في علم أصول الفقه - إلاّ إذا حصلت يقيناً، وهو صعبٌ هنا، ولا سيما بعد سريان مسألة المدركية إلى الشهرة أيضاً؛ لأنّ المدركية لو أسقطت كاشفية الإجماع فهي مسقطّة لكاشفية الشهرة بطريقٍ أولى، بعد عدم كون الشهرة دليلاً تعبدياً بنفسه. فالإنصاف أن الاستدلال بالإجماع أو الشهرة في مثل هذا الباب الوفير بالأدلة في غير محلّه. نعم، هو حسنٌ من باب التأييد.

٥.٢. اعتماد دليل العقل في تشريع جهاد الدعوة

إنّ تطهير الأرض من الكفر أمرٌ حسن، وكذلك نشر التوحيد والعدل، وحيث يتوقف تحقيق ذلك على الجهاد الابتدائي فيكون حسناً، بل واجباً. يظهر هذا الدليل في كلمات العديد من الباحثين، ضمن صياغات مختلفة، وإن لم يطرحوه بوصفه دليلاً اجتهادياً.

إلاّ أنّ هذا الوجه وأمثاله واضح الدفع، فالغاية لا شك في حُسنها، بل وجوبها، إنّما الكلام في الوسيلة، وشرعية الغاية لا تبرّر شرعية الوسيلة دائماً، ولا سيما أنّ الوسيلة فيها قتلٌ ودم وحروب يذهب ضحيّتها بعض المسلمين أيضاً، كما أنّه من غير المعلوم أن تنتهي بمئات السنين، فمثل هذه الوسيلة يصعب القول بأنّ الغاية تبرّرها.

يضاف إلى ذلك أنّه من غير المعلوم أنّ الله يريد إبادة غير الإسلام من العالم؛ وذلك بدليل القبول القرآني بنظام الذمّة، فلا ينبغي الاستعجال في رسم صورة الغاية المنشودة قبل مراجعة المصادر الاجتهادية الأخرى، فهذا الوجه ضعيفٌ أيضاً.

نظريّة وجوب الجهاد الابتدائي، خلاصة واستنتاج

وبهذا يتمّ الكلام في أدلّة شرعية ووجوب الجهاد الابتدائي، وقد تبين أنّها لا تنهض لإثبات

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٣٣١

هذا الجهاد بالعنوان الأوّلي بشكل حاسم؛ حيث إنّه بعد مراجعة مجمل الوقفات لا يحصل لنا اطمئنان ووثوق بتشريع هذا الجهاد. نعم، توجد له بعض الشواهد الجديرة، التي ينبغي وضعها أمام أدلّة نفي هذا الجهاد، وإجراء مقارنات ومقاربات بين أدلّة النظريتين، وقد توصلنا هناك إلى أنّ بعض الأدلّة الأقوى للجهاد الابتدائي، مثل: إطلاق آية الجزية وحديث ابن عمر المشهور، وسيرة المسلمين بعد النبي ﷺ، ولا سيما مع ضمّ سكوت أهل البيت، لا تنهض لمواجهة أدلّة نفي الجهاد الابتدائي من نصوص الكتاب والسنة، لا سيما بعد وجود نصوص قرآنية قويّة على نفي هذا النوع من الجهاد.

فالأصل في العلاقات الدولية في الإسلام هو السلم، والحرب إمّا دفاعيّة بالمعنى الذي شرحناه للدفاعية؛ أو اضطرارية، تفرضها ظروف طارئة يرجع فيها إلى قيادة الدولة الإسلامية الشرعية. والله العالم.

٣. نظريّة حظر الجهاد الدعوي، دراسة في الأصول والأنس

استكمالاً للبحث، سوف نحاول في هذه الدراسة - بعون الله - معالجة موضوع يلتقي من جهة بمسألة الحريات الدينية، ومن جهة ثانية بقضية الجهاد في الفقه الإسلامي، ألا وهو موضوع الجهاد الابتدائي الدعوي الذي تقوم به الدولة الإسلامية من دون سابق عدوان من قبل الطرف الآخر، هادفةً بذلك إخضاع غير المسلمين لها أو قهرهم على الدخول في الدين الإسلامي وإلا تعرّضوا للقتل والهلاك، فإذا لم يكونوا من أهل الكتاب لم يروا مع عدم الإسلام إلا الموت، وأمّا إذا كانوا منهم فإنّ أمامهم ثلاثة خيارات: الإسلام أو الخضوع لنظام الذمة ودفع الجزية، فإن رفضوا الاثنين فالموت والهلاك.

وتوجد هنا نظريّتان: إحداهما المعروفة والسائدة في الموروث الفقهي الإسلامي عامّة، وهي التي تتحدّث عن شرعيّة هذا الجهاد، بل وجوبه ضمن تحديد زمني وضعت جدولته هناك، ونظرية أخرى تذهب إلى حظر هذا الجهاد ومنعه واعتباره غير شرعي وفاقداً للأساس المبرّر له في النصوص الدينية.

وقد قمنا حتى الآن بتحليل النظرية الأولى، وتفكيك مستنداتها ومبرراتها العقلية والنقلية، وفقاً لأصول الاجتهاد الإسلامي السائد، وتوصلنا هناك إلى عدم توفّر دليل حاسم ومقنع على

نظرية شرعية هذا الجهاد أو وجوبه بهذه الطريقة.

من هنا، سوف نحاول الآن التعرّض للنظرية الثانية (عدم شرعية الجهاد الابتدائي)، والتي تتخذ في بعض الأحيان من نصوص الحريات الدينية أساساً لقيامتها تصوّرها، لكن دون أن يكون موضوع الحريات الدينية هو محلّ قراءتنا هنا بالتفصيل؛ لأننا لن نقرب منه إلا بمقدار اقتراب موضوع الجهاد الابتدائي منه، ومن ثم لن يكون حديثنا مرتبطاً - مثلاً - بمسألة الردّة وحدّ الارتداد.

السياق التاريخي لحظر الجهاد الدعوي وتأسيس الحريات الدينية

لم تطرح هذه النظرية بشكل واضح وصریح في الوسطين: الشيعي والسني، سوى في القرنين الأخيرين، وقد قدّمت في هذا المجال بعض الآراء والأفكار، وكان من أبرز الشخصيات الشيعية التي عالجت هذا الموضوع لتختار عدم وجود الجهاد الابتدائي في الشريعة الإسلامية العلامتان المغفور لهما: الشيخ محمد مهدي شمس الدين في كتابه (جهاد الأمة)، والسيد محمد حسين فضل الله في (كتاب الجهاد)، وكذلك المغفور له الشيخ نعمة الله صالح نجف آبادي في كتابه (جهاد در إسلام/ الجهاد في الإسلام). أما على صعيد أهل السنة فقد تمّ تداول أسماء بعض الشخصيات كذلك، مثل الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي رحمه الله، وبعض كلمات الشيخ محمود شلتوت، والدكتور محمد عبد الله دراز، وعلي علي منصور، وبعض كلمات الدكتور وهبة الزحيلي وغيرهم، وقد تعرّضت بعض كتابات هذه الشخصيات للنقد، لاسيما منها الشيخ البوطي، ممّا لا يهّمنا التعرّض له هنا؛ نظراً لخروج دراستنا هذه عن معالجة السياق التاريخي.

نوعية المستند الشرعي لنظرية حظر جهاد الدعوة

من الجليّ أنّه لا يوجد لدى أنصار الحرية الدينية النافين لشرعية الاجتهاد الدعوي إمكانية للاستناد إلى أيّ إجماع إسلامي أو مذهبي؛ لأنّه لا توجد معطيات تاريخية لصالح نفي هذا الجهاد، إن لم نقل بأنّها تميل لصالح اشتهاار الاعتراف به في الموروث الإسلامي، وهذا أمرّ واضح.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٣٣٣

كما أنه لا توجد إمكانية لهم أيضاً في الاستناد إلى السيرة الإسلامية أو الفعل النبوي؛ لأنَّ السيرة والفعل - من حيث كونها دليلاً لبياً - لا ينفيان شرعية الجهاد الابتدائي، بل غاية ما يثبتان أنَّ النبي لم يمارس هذا النوع من الجهاد في حياته أو أنَّ المسلمين لم يفعلوه أيضاً، وعدم الفعل لا يدلُّ على عدم الشرعية بالضرورة ما لم تقدّم شواهد معيّنة. وانطلاقاً من استبعاد مقولات السيرة والفعل والإجماع والشهرة وأمثال ذلك، وجدنا أنَّ الفريق المناصر للحرية الدينية ورفض الجهاد الدعوي قد ركّز نظره على الكتاب الكريم بالدرجة الأولى، وعلى تحليل أساسيات المفاهيم الإسلامية في المرحلة الثانية، وتقديم مبررات عقلية في الدرجة الثالثة، إلى جانب اهتمامه النقدي بتفنيد المبررات التي قدّمها أنصار الجهاد الدعوي، ممّا تعرّضنا له فيما تقدّم.

تأسيس الأصل وبلورة المبدأ (محاولة العلامة شمس الدين)

لكن قبل كلّ شيء، لا بدّ من الإجابة عن هذا السؤال: ما هو الأصل في هذا الموضوع؟ وهل هناك من أصل أو قاعدة أو مستند قبلي يُرجع إليه في موضوعة الجهاد الابتدائي؟ يذهب العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى وجود أصل عقلائي مسلّم في باب تنجّز التكليف، مركّب من أمرين:

الأمر الأوّل: وصول التكليف بنحو يعقله الإنسان المكلف، وهذا الأمر كما يجري في المسائل العملية، بأن يعرف المكلف الحكم ويلتفت إليه حتى يتنجّز عليه، كذلك يجري في المسائل العقائدية، بأن تحصل له قناعة بالأمر العقائدي وتصديق بمضمونه، وإلا فمجرد التعبير اللفظي الحاكي عن هذا الأمر العقائدي لا يكفي.

الأمر الثاني: القدرة على الفعل والترك، وهذا ما يستدعي أن يكون المتعلّق اختيارياً، نظراً للترابط الشديد - كما برهن في علم الكلام الإسلامي - بين القدرة والمشية، وهنا إذا كان الأمر من المسائل العملية فإنّ معنى الاختيار أن يكون المكلف بحيث إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، وأما إذا كان من العقائديات فلا بدّ أن يكون بحيث حصلت المقدمات الموجبة للقناعة به، فلا يمكن الاقتناع بأمر عقائدي دون حصول البرهان في نفس المكلف بما يؤدّي إلى حصول العلم عنده، ويرشد إلى هذا الأمر قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

وطبقاً لهذين الأمرين، نحلل الجهاد الابتدائي فنقول: إنه إما أن يراد به حمل الكافرين على اعتقاد الإسلام والعمل بأحكامه، أو يقصد من ورائه مجرد إخضاعهم لسلطان الإسلام السياسي وصيرورتهم تحت حكم الإسلام ويد المسلمين.

أ- فإذا أريد منه الأول، فهو واضح البطلان، إذ هو - ما لم يقدّم دليل يقنع الكافرين - مخالفٌ للأصل الأولي في باب التكليف؛ إذ الإيمان دون اعتقاد وقناعة أمرٌ غير مقدور - كما تقدّم - كما أن الإلزام العملي دون اختيار إلقاء لا يتحقق الامتثال معه.

ب- وأما إذا أريد الثاني، فهو:

أولاً: خلاف صريح كلماتهم من أن هذا الجهاد إنما هو للدعوة من حيث المبدأ. وثانياً: خلاف ظواهر الآيات الدالة على أن هدف الجهاد هو الدفاع وردّ الأذى لا الإخضاع.

وثالثاً: إنه يخالف كلام الفقهاء أنفسهم، حيث لم يقبلوا من غير الكتابيين مجرد الإخضاع، بل خيروهم بين الإسلام والقتل.

من هنا يلاحظ أن آيات القرآن في مجال الدعوة تنقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما دلّ على أنها لا تكون سوى بالشرح والبيان، نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ (يونس: ١٠٨)، وغيره من الآيات^(١).

ثانيهما: ما دلّ على عدم كون استعمال القوة ووسائل الإكراه من أدوات الدعوة، وإنما الهدف النبويّ كان الدعوة بالحسنى، نحو قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥)، وغيره من الآيات^(٢).

هذا هو الإطار والأصل الذي يُرجع إليه في مسألة الجهاد الابتدائي وفقاً لنظريّة العلامة شمس الدين^(٣)، وهو يستدعي رفض الجهاد الابتدائي بمعنييه.

(١) انظر: الكهف: ٢٩، والأنعام: ١٠٤، وهود: ١٢١ - ١٢٢، والحجر: ١ - ٢، والبقرة: ٢٥٦، والقلم: ٤٤ - ٤٥.

(٢) انظر: العاشية: ٢١ - ٢٤، والشورى: ٤٨، والمائدة: ٩٢، ٩٩، والرعد: ٤٠.

(٣) انظر: شمس الدين، جهاد الأمة: ١٠٧ - ١١٣.

تعليقات نقدية على محاولة العلامة شمس الدين (التأسيس المختار للمبدأ)

ويمكن لنا إبداء مجموعة من التعليقات على ما قدّمة العلامة شمس الدين، نكتفي بأهمّها:
التعليق الأوّل: كان يُفترض أن يُلاحظ الأصل بمعنييه هنا، أي الدليل أو المرجع الأوّل العام والنصوص التشريعيّة العليا «كالعمومات الفوقانية»، والأصل العملي الذي يُرجع إليه حال فقدان الدليل، والذي يبدو أنّ الأصل بهذه الصيغة التي قدّمها شمس الدين مقتصرٌ على الناحية الأوّل، دون الثانية.

وعليه، فالذي يمكن أن يكون مرجعاً عملياً عند فقدان الأدلّة هنا هو أصالة البراءة عن وجوب الجهاد الابتدائي، فالمفروض أنّنا نشك في وجوبه، والأصل الشرعي أو العقلي والشرعي معاً هو عدم الوجوب.

هذا على مستوى الوجوب، وأما على مستوى الشرعية، فالأصل هو عدم ولاية أحدٍ على أحد وعدم نفوذ تصرّفاتة في أمواله ونفسه وعرضه وما يتعلّق به، فما لم يدّع عدم ملكية الكافر لشيء أو عدم احترام نفسه وملكيتّه لشيء ما، فالأصل عدم نفوذ تصرّفاتنا في نفسه وأمواله، ومن الواضح أنّ مقولة الجهاد الابتدائي من أبرز مصاديق التدخّل في هذا المجال، فالأصل عدم نفوذ تصرّف المسلمين هذا.

هذا على مستوى الولاية والحكم الوضعي ونفوذ التصرف، وأما على مستوى جواز الفعل العسكري - أو غيره من العقوبات الدنيويّة على تقدير الكفر - من الحكم التكليفي، فالأصل الجواز عندهم؛ لعدم دليل على الحرمة.

لكن ذكر الشيخ محسن كديور أصلاً مقابلاً أسماء أصل البراءة من العقوبة الدنيوية على تقدير الكفر^(١)، وأنّ أي فعل عقابي مثل الحدود أو غيرها يحتاج إلى دليل.

ويبدو لي أنّ كلا الأصلين غير صحيح:

أ- أما أصل الجواز، فلأنّه متفرّع على أصالة حرمة النفس والمال في الطرف الآخر، فلو ثبتت الحرمة المذكورة كان مقتضى القاعدة هو الحرمة التكليفيّة؛ لأنّ الفعل حينئذٍ سوف يعبر عن

(١) انظر: محسن كديور، حرّية الدين والعقيدة في الإسلام، مطالعة فقهية، ترجمة: علي الوردني، دراسة منشورة في كتاب: العنف والحريات الدينية ١: ١٠٤.

تصرّف عدواني في حقّ الطرف الآخر الذي ثبتت الحرمة لنفسه وماله وعرضه، وهو ظلمٌ مشمول لحرمة التصرف في الغير بدون إذنه. وهذا يعني أنّ المسألة هي مسألة حدود حرمة الغير، فإذا بنى الفقيه على أصل عدم حرمة الإنسان ما لم يُسلم أو يعاهد أو يخضع لنظام الذمة صحّ الاستناد هنا، أمّا إذا بنى على ما هو الصحيح الذي تعرّضنا له في محلّه من أصل حرمة الإنسان، فيكون مقتضى القاعدة هنا هو حرمة التصرف والعقاب في حقّ غير المسلم ما لم يتم دليل خاصّ؛ لأنّ أصالة البراءة ستكون محكومة لأصل الحرمة الثابت بالدليل حينئذٍ. نعم، لو شكّ في حرمة الإنسان من الأوّل كان أصل عدم الحرمة هو المحكّم.

ب - وأمّا أصل البراءة من العقوبة الدنيوية الذي تحدّث عنه كديور، فهو ناظر إلى الطرف الذي ينزل فيه العقاب أو تعلن ضده الحرب، فنقول: هو برئ من أيّ تهمة توجب عقاباً، لكنّ هذه البراءة القانونية هنا مغايرة لأصل البراءة عن الحكم التكليفي الذي نجريه في الحقيقة في حقّ الطرف الذي يريد إنزال العقاب بالكافر، أو إعلان الحرب عليه، ولو نفعت أصالة البراءة من العقوبة لأفادت في مجال حدّ الردّة، لكنّها لا تفيد في مجال الجهاد وفرض الدين؛ لعدم كونها من باب العقوبات كما هو واضح، فلا يكون في مقابل أصل البراءة عن فعل الطرف المهاجم للكافر أيّ أصل معارض، ما لم نقل بحرمة أصل الإنسان كما تقدّم.

التعليق الثاني: لا شك في توقّف تنجز التكليف على وصوله للبعد، كما تمّ تبين هذا الأمر في علم أصول الفقه، كما لا شك في أنّ من الشروط العامة للتكليف الاختيار، وعليه فإذا أريد من الجهاد الابتدائي - أو بعض أنواعه - فرض الإسلام بالقوّة بالمعنى العقائدي للإسلام، فهو خلاف الأصول العامة المقرّرة في أصول الفقه وفي الفقه الإسلامي، إلّا أنّ الفقهاء لا يذهبون إلى فرض الإسلام العقائدي بجهاد الدعوة، فهذا التفسير لجهاد الدعوة تفسير غير فقهي، ويجب أن نفهم طريقة تعامل الفقهاء مع هذا الموضوع، لنحلّل أساسيات تفكيرهم، حيث يقصدون من التخيير بين الإسلام والقتل، الإسلام الصوري الظاهري لا الإسلام القلبي الحقيقي، وإلا فلا يكاد يخفى عليهم أنّ القوّة بهذه الطريقة لا تحصل إيماناً بالشهادتين، بل تحصل شخصاً يلفظ الشهادتين ولو لم يؤمن بهما، على أن يسير في ظاهر حياته - ولو مضطراً - ضمن الحدّ الأدنى من ظاهر سيرة المسلمين، فليست الرؤية الفقهية رؤية عقائدية، بل تهدف التعامل مع ظواهر الأمور، ولهذا قد يقول أنصار الجهاد الابتدائي: إنّ هذين الأصلين

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٣٣٧

المذكورين، وهما: أصل ربط التنجيز بالوصول أو أصالة الاختيار، لا يمسان جهاد الدعوة؛ لعدم فرض الإيثار العقدي الوجداني فيه، هذا بعيداً عن أيّ ظهورات لأدلة أخرى، وبقاء مع أساس هذين الأصلين.

ولا يمنع ذلك من صدق عنوان الإكراه على الدين؛ لأنّ الإكراه عليه كما يفهم في سياق الإكراه على أمرٍ قلبي، كذلك يمكن في اللغة العربية أن يفهم في سياق الإكراه على الشكل الظاهري للالتزام بهذا الدين والانتفاء له والاندماج في اجتماعه السياسي، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْنَاهُمْ غَضَبًا مِّنَ اللَّهِ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (النحل: ١٠٦)، فإن ذكر الإكراه مع اطمئنان القلب بالإيمان بعد ذكره الكفر بالله بعد الإيمان، يفهم منه أنّ الإكراه كان على الكفر، ورغم أنّه لم يكن هناك كفرٌ قلبي بصريح الآية الكريمة إلا أنّها مع ذلك عبّرت بالإكراه، ممّا يشهد لصحة التعبير بالإكراه على الدين في غير مجال الفعل القلبي الباطني.

التعليق الثالث: إنّ تسمية الجهاد الابتدائي بجهاد الدعوة وحصره بها تسمية متأخرة، وأنّ الفقهاء المسلمين لم يطلقوا عليه تسميات من هذا النوع، فحتى لو فرضنا أنّ هذا الجهاد لم ينسجم - في بعض أشكاله - مع الدعوة، فلا يصحّ إبطال هذه الأشكال لذلك؛ لعدم إحراز إدراجه تحت هذا العنوان دائماً، فالنقض على إخضاع الكافرين في هذا الجهاد بأنّه خلف الدعوة إنّما هو نقض على مفسري هذا الجهاد بجهاد الدعوة حصراً بها، لا على الآيات والروايات التي استندوا إليها.

من هنا يظهر أنّ الاعتماد على الآيات التي تتحدّث عن الدعوة بالحسنى وعدم الإكراه لا يصحّ هنا إلاّ بناءً على تفسير هذا الجهاد بأنه للدعوة لا غير، فإذا جعلناه متعدّد الأغراض - ومنها الدعوة - لم يصحّ الركون إلى هذه الآيات للتوصّل إلى شيء أساسي في موضوعنا، إذ ليس من البعيد أن يقال بعدم وجود دليل على أنّ الدعوة للدين هي الملاك الرئيس المباشر لهذا الجهاد، وإنّما هو سيطرة قد تشكّل تمهيداً للمشروع الدعوي.

نظرية عدم شرعية الجهاد الابتدائي، الأدلّة والشواهد

يطرح الراضون لهذا النوع من الجهاد مجموعةً من الأدلّة التي يرون فيها سداً منيعاً أمام

منح الشرعية له، وأهم ما قدموه في هذا المجال أو يمكن أن يقدموه ما يلي:

١. شواهد النصوص الدينية

ثمة مجموعات نصية قرآنية يمكن أن تشكل مستنداً لرفض فكرة الجهاد الابتدائي، وقد تبلغ في مجموع كلمات الباحثين في هذا الموضوع سبع أو ثماني مجموعات، لكننا نتجاهل هنا ما نعتقد أنه واضح في ابتعاده عن الموضوع، ونقتصر على النصوص المحتملة حقاً، وهي:

١.١. الجهاد الابتدائي ونصوص رفع القتال عند عدم الاعتداء

من أبرز أدلة رفض الجهاد الابتدائي النصوص القرآنية الدالة على رفع الإلزام بالقتال أو إثبات الإلزام بعدمه عندما لا يُقاتل الطرف الآخر، فهذه المجموعة من الآيات تريد أن ترفع وجوب القتال عن المسلمين عندما لا يقاتلهم الطرف الآخر، بل في بعضها ما يدل على أنه لا يجوز قتالهم في هذه الحال، ونلفت إلى أننا لا نريد هنا ذكر الآيات التي تدلّ أقصى ما تدلّ على الجهاد الدفاعي، فهذه لا تدل على الابتدائي ولا تنفيه، إنما المقصود هنا ما دلّ - صراحةً أو ظهوراً بالمنطوق أو المفهوم - على نفي وجود شيء اسمه الجهاد الابتدائي.

وعلى أية حال، فأبرز هذه الآيات هو:

أ - قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المتحنة: ٨ - ٩).

فهذه الآية الكريمة ترفع وجوب الجهاد - على تقديره - ضد من لا يحارب المسلمين ولا يسعى لإضعافهم، بل هي ترى البرّ لهم والقسط، وهو ما يجعل رفع النهي هنا بمثابة الوجوب؛ إذ لا معنى لرفع النهي عن القسط سوى وجوبه، فإن القسط - وهو العدل - واجب، فالآية تريد القول: إنه حيث لا موجب للجهاد لزم التعامل معهم بالعدل والقسط، فإذا كان الجهاد الابتدائي واجباً، وهو الأصل في علاقة غير المسلمين مع المسلمين، فكيف يمكن تفسير هذه الآية الكريمة؟! بل كيف يمكن فهم الجواز فيها؟!

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٣٣٩

ومن الممكن أن يقال: إن هذه الآية وما قاربها في المضمون منسوخة بنصوص سورة براءة^(١).

والجواب ما ما أشرنا له سابقاً من عدم ثبوت النسخ من جهة، مضافاً إلى أننا قد توصلنا في آيات سورة براءة إلى عدم دلالتها على الجهاد الابتدائي أساساً. وقد حاول العلامة الطباطبائي ردّ مقولة النسخ هنا بالتمايز بين موضوعي الآيات في براءة وهذه الآية الكريمة، من حيث إنّ الآيات هناك جارية في أهل الحرب، فيما هذه جارية في أهل الذمة والمعاهدين وأمثالهم، فلا ترابط بين الموضوعين حتى نفترض النسخ^(٢)، وهو كلام تابع فيه - إجمالاً - ما قاله الفخر الرازي^(٣)، ويتناسق مع ما توصلنا إليه هناك، بعد فرض أنّ المعاهدين وأمثالهم يشملون - من حيث العنوان - مطلق من لم يحارب، وإلا فاختصاص الآية الكريمة هنا بالمعاهدين بمعنى الذين وقعت اتفاقية منصوصة بينهم وبين المسلمين لا دليل عليه؛ لأنّ موضوع الآية هو عدم الحرب لا توقيع المعاهدة.

ب - قوله تعالى: ﴿.. فَإِنِ اعْتَزَلْتُمْ فَلِمَ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا * سَتَجِدُونَ آخِرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلٌّ مَا رَدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا فَإِن لَّمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ وَيَكْفُوا أَيَدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا﴾ (النساء: ٩٠ - ٩١).

وهذه الآية الشريفة ظاهرة في أنّ السبيل الثابت للمؤمنين في قتال غيرهم إنما هو اعتداء الغير وعدم رغبته في تهدئة الوضع، وإلا فإذا لم يصدر منه أمرٌ من هذا النوع فلا سبيل للمؤمنين عليه، فلو كان الجهاد الابتدائي مشروعاً مطلقاً، فما معنى نفي السبيل هنا مع أنّ السبيل ثابتٌ إلى يوم القيامة!؟

وامتياز هذه الآية عن سابقتها أنّ ظهورها في النهي قويٌّ، فيما تدلّ السابقة على رفع الإلزام، مع احتمال ظهورها فيما هو أزيد، كما ألمحنا، فتكون هذه الآية معارضةً - بوضوح - لما دلّ على

(١) انظر: الطوسي، التبيان ٣: ٢٨٧؛ والطبرسي، مجمع البيان ٣: ١٥٣، و٩: ٤٥٠.

(٢) الطباطبائي، الميزان ١٩: ٢٣٤.

(٣) انظر: التفسير الكبير ٢٩: ٣٠٣ - ٣٠٤.

الوجوب في هذه الحال، ومسألة النسخ بآيات سورة البراءة وغيرها تقدّم جوابه.
ج - قوله سبحانه: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ *
وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي آتَاكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأنفال: ٦١ -
٦٢).

المعطى في هذه الآية الكريمة يفيد أنه إذا تأكدنا من ميل الطرف الآخر للسلام ورفع الحرب والاعتداء لزم على المؤمنين الإجابة لذلك، مع الأخذ بعين الاعتبار موضوع الخديعة، ولو كان الجهاد الابتدائي ثابتاً لم يكن معنى للإلزام بالمسألة عندما يميل إليها الطرف الآخر مطلقاً، كما هو واضح، بل وجب قتاله حتى لو تأكدنا من إصراره على السلم، ولهذا حرّم غير واحد من الفقهاء أن تزيد مدة معاهدات الهدنة مع غير المسلمين على العام الواحد، وأوصلها بعضهم إلى عشر سنوات، حتى لو أراد الطرف الآخر الهدنة لأكثر من ذلك.

د - قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: ١٩٠).

تأمر هذه الآية الكريمة - أولاً - بمقاتلة من يُقاتل المسلمين، ثم تنهى - ثانياً - عن الاعتداء، وهذا ما يفهم منه بوضوح أن القتال محصور بمن يُقاتل، وأن مقاتلة من لا يُقاتل تُعتبر اعتداءً، والله لا يحب المعتدين، فتكون محرّمةً، وهذا ما يلغي الجهاد الابتدائي؛ لأنّ الجهاد الابتدائي ليس قتالاً لمن يُقاتل، فيندرج ضمن مفهوم الاعتداء الذي نهت الآية عنه، فيكون حراماً.
إلاّ أنه قد يناقش الاستدلال بهذه الآية الكريمة:

أولاً: من الممكن أن يكون المراد من النهي عن الاعتداء هو تجاوز الحد في مقاتلة من يُقاتل المسلمين، كما في مثل التمثيل بجثث قتلى الكفار أو التعذيب قبل القتل أو استخدام أساليب غير شرعية ولا أخلاقية وهكذا، وليس من الضروري أن يكون الاعتداء باستئناف حرب، فتكون الآية خاصّة بالجهاد الدفاعي دون أن تدلّ - سلباً أو إيجاباً - على الجهاد الابتدائي، ومع التردّد والاحتمال يصعب الترجيح.

ثانياً: قد يُراد بالآية الكريمة وجوب مقاتلة المقاتل دون غيره، أي الرجل دون المرأة والشيخ الفاني والصغير .. فتكون الآية بصدد الإلزام - سواء في الجهاد الابتدائي أم الدفاعي تمسكاً

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٣٤١

بالإطلاق الوارد في صدرها - بمقاتلة خصوص المقاتلين، فيكون معنى الاعتداء مقاتلة غيرهم من النساء وغيرهن، وعليه فالآية لا تنهى عن الجهاد الابتدائي، بل لا تختص - بمقتضى إطلاق «وقاتلوا» - بالجهاد الدفاعي أيضاً^(١).

وعلى أية حال، فالآيات الثلاث الأولى كافية في الدلالة على عدم وجوب، بل عدم شرعية، مقاتلة من لا يُحشى منه على المسلمين، وهو ما ينفي الجهاد الابتدائي من الأساس.

٢.١. الجهاد الابتدائي ونصوص الحرية الدينية

نقصد بنصوص الحرية الدينية تلك الآيات القرآنية التي تدلّ على إيكال أمر الهدى والضلال إلى الإنسان نفسه لا غير، وأن الأمر إليه إن شاء اتبع هذا الدين وإن شاء تركه، وهو ما يعني حرية المعتقد الذي يساوق عملياً حرية بيان العقيدة وإبدائها للغير، لأن حرية المعتقد إنما يقصد بها قانونياً حرية إظهاره للآخرين^(٢)، وإلا فالجانب الذاتي الباطني عند الإنسان ليس موضوعاً للبحث القانوني، وإنما هو قضية أخلاقية أو فكرية، ومن الواضح أن حرية المعتقد في الإسلام لا تعني تصويب كل معتقد يختاره الإنسان، من هنا قالت الآيات القرآنية: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩)، و﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ٨٥).

من هنا، يظهر لنا جلياً أن التمييز بين حرية المعتقد وحرية التفكير - كما فعل بعض العلماء^(٣) - جاعلاً بعض آيات حرية المعتقد راجعاً إلى حرية التفكير، وأن الإسلام أعطى حرية التفكير لكنه لم يعط الحرية العقديّة، في الوقت الذي لم يقبل بفرض العقيدة.. يبدو لي هذا التمييز حاوياً لبعض الالتباس؛ فإنه عندما تفسر الحرية الفكرية بأنها الحرية في مجال استخدام مقدمات العقيدة من النظر والبحث ووسائلها؛ لأن الاعتقاد أمر قهري يلحق المقدمات لحوقاً قهرياً^(٤)،

(١) راجع: عبد الملك البراك، ردود وأباطيل وشبهات حول الجهاد: ٨٦.

(٢) راجع: منوهر طباطبائي مؤتمني، آزاديهاى عمومى وحقوق بشر: ٩٠ - ٩١.

(٣) انظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار (المجموعة الكاملة) ٢٠: ٢٥٢؛ ومحمد حسن قدردان قراملكي، آزادی در فقه و حدود آن: ١٠٥ - ١٠٨.

(٤) انظر: محمد حسن قدردان قراملكي، آزادی در فقه و حدود آن: ١٠١ - ١٠٢.

ثم تنفى الحرية العقديّة ويرفض معها فرض العقيدة فرضاً، فإنّ هذا الاصطلاح غير قانوني، وإنما هو راجع إلى التحليل الفلسفي؛ لأنّ الباحث اعتبر العقيدة أمراً قهرياً راجعاً إلى علاقة العليّة الحتمية بين المقدّمات والنتيجة في الذهن، فالنتيجة عنده هي العقيدة، ومن ثم لا اختيار فيها؛ لأنّ أمرها قهري يأتي بتبع تبلور المقدّمات في الذهن، على خلاف الحال في المقدّمات نفسها فإنّ الاشتغال عليها أمر سلوكي حرّ يمكن للإنسان فعله ويمكن تركه.

وسبب الالتباس هنا هو الخلط بين الاعتقاد بوصفه ظاهرة باطنية، وحرية العقيدة بوصفها ظاهرة إثباتية بيانية، ولهذا لم تقصد شرعة حقوق الإنسان من حرية المعتقد ذلك البعد الفلسفي، وإنّما البيان والإبداء، ولهذا أيضاً ربطت حرية العقيدة هناك بحرية البيان.

وعندما نتحدّث عن حرية البيان الاعتقادي في الإسلام فنحن نقصد أدنى معاني البيان، وهو إظهار الفرد أنّه يعتقد بغير الإسلام، مقابل التفتيش والإلزام العقائدي والمنع عن إعلان الاعتقاد، أما حرية البيان بالمعنى الواسع الشامل لحرية التجمّعات والإعلام والصحافة والمطبوعات، فهذا موضوع مختلف من زاوية القوانين الإسلاميّة، لا ربط له ببحثنا هنا.

وعلى أيّ حال، فأهمّ الآيات الكريمة التي تتداول في سياق إثبات حرية المعتقد، هو:

أ- قوله تعالى: ﴿وقل الحقّ من ربّكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنّنا أعتدنا للظالمين ناراً..﴾ (الكهف: ٢٩).

فالآية الشريفة دالّة على أنّ الحقّ - أي الإسلام - من عند الله تعالى، وأنّ الأمر راجعٌ إلى الناس أنفسهم، فإن شاءوا الإيمان فيها ونعمت وإلا فليكفروا، وعلى تقدير كفرهم لم تشر الآية إلى الحياة الدنيا وأنّ هناك أثراً سيترتب على كفرهم فيها، كلّ ما في الأمر أنّهم سيواجهون جزاءهم في الآخرة، الأمر الذي يؤكّد أنّ الكفر لا آثار دنيوية له على مستوى العقوبات الفقهيّة^(١)، وهذا ما يقف على النقيض من مفهوم الجهاد الابتدائي.

(١) انظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار (المجموعة الكاملة) ٢٠: ٢٣٧؛ ومحسن كديور، حرية الدين والعقيدة في الإسلام، مصدر سابق: ١٠٨؛ وحسن الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر ٦: ٢٢٧، ٢٤٩؛ ومحمد الحسيني البهشتي، آزادي ارزش بنيادين اسلام، ضمن كتاب: رابطة دين وآزادي: ٨٧؛ وأسعد السحمراني، حوار حول الحريات الشخصية، مجلّة المنهاج، العدد ١١: ٢٦١؛ ومحمّد تقى

لكن الاستدلال بهذه الآية لوحدها قد يواجه بعض المشكلات:

أولاً: إنها قد لا تشكل دليلاً يواجه أدلة الجهاد والعقوبات، لاسيما بعد كونها مكية؛ إذ لعلّ العقوبات أو الإجراءات الدنيوية المترتبة على الكفر والإيمان لم تكن قد نزلت بعد. إلا أن المفيد فيها هو إيكال أمر الكفر والإيمان إلى الإنسان، وأنه هو من يختار بين الأمرين، ومن ثم فهي في حدّ نفسها - وبصرف النظر عن النصوص التي لحقتها في النزول زماناً - لها حكاية عن أن القرآن الكريم يرخص في الدنيا للكافر في أن يكفر، ويعطيه هذه المشيئة، وأن نتائج اختياره الممنوح له هذا تقع عليه في الآخرة وتمثل أمامه هناك. ثانياً: إن الآية تجعل الحرية في الإيمان والكفر، وهما أمران قلبيان، وقد تقدّم سابقاً أن الجهاد الابتدائي لا يهدف منه الإيمان الحقيقي، بل الإيمان الظاهري، فيظلّ الإيمان الحقيقي شأنًا اختياريًا، فلا يكون هناك أيّ تنافٍ بين المفهوم الذي تعطينا إياه الآية الكريمة وبين مفهوم الجهاد الابتدائي.

لكن يجاب عن هذا الكلام بأن التفريق الذي قلناه سابقاً بين الرؤية الكلامية والرؤية الفقهية لمفهوم الجهاد الابتدائي إنما يصحّ في الأمور بحسب الواقع، ولهذا ذكرنا هذه التفرقة في مقام الحديث عن الأصول والقواعد العقلية في باب العهدة وتحمل المسؤولية، أما عندما تدخل المسألة باب الظهورات اللفظية فلا بدّ من الرجوع إلى العرف ليُرى ما هو المراد من منح مشيئة الكفر والإيمان للإنسان؟ فهل تخيير إنسان بين الموت والإسلام هو بنظر العرف مفهومٌ موافقٌ لهذه المشيئة التي يقدمها نصّ الآية السابقة أم لا؟ وسيأتي مزيد تفصيل لهذا الأمر إن شاء الله تعالى.

ثالثاً: قد يناقش في دلالة هذه الآية أيضاً بما ذكره العديد من المفسرين وعلماء القرآنيات، بأن صيغة الأمر الواردة فيها ليست للطلب أو للتخير، وإنما هي للتهديد، تماماً مثل قوله تعالى: ﴿ليكفروا بما آتيناهم فتمتعوا فسوف تعلمون﴾ (النحل: ٥٥)، ومن ثمّ فلا معنى لربط الآية بالحرية الدينية ومنح اختيار العقيدة^(١).

فاضل ميدي، دين وآزادي در تقابل یا تعامل، ضمن كتاب: رابطہ دین و آزادی: ١٤٢ - ١٤٣.

(١) راجع - على سبيل المثال -: التبيان ٣: ١٨، و٥: ٢٣٦، و٧: ٣٦؛ ومجمع البيان ٦: ٣٣٨؛ والنخاس،

إلا أن هذا الكلام غير صحيح؛ بل هو فهم للصيغة نتيجة فهم مسبق للمعنى نفسه، فلو صحّ هذا لكان معنى «من شاء فليؤمن» هو التهديد أيضاً، مع أنه واضح في عدم إمكان ذلك، ولعلّ ما دفعهم إلى هذا الأمر عدم تعقلهم إمكان أن يخير الله الناس بالكفر أو يطلبه منهم فيجعله في مصاف الإيمان، بما يوحي بأنّ الكفر فعلٌ جائز، تماماً كما هي خصال الكفارات المخيرة، مع أنّ الآية الكريمة لا تعني ذلك، بل هي واضحة في ترجيح الإيمان من خلال المقطع اللاحق منها والمتحدّث عن النار، فهي تريد أن تقول: إذا أردتم الإيمان فلكم أن تؤمنوا ولن يكون لدينا مقابل إيمانكم هذا أيّ ردّ فعلٍ سلبي، وإذا أردتم الكفر فلكم ذلك أيضاً، ولن تجدوا في مقابله إلا الجزء الأخرى، فلا يضّرّ هذا التخيير بأيّ مبدأ عقدي أو كلامي، نعم لو كانت الآية بصدد الأمر بالكفر فقط أو الترخيص به ثمّ التوعّد بالنار، لصحّ ذلك تهديداً، كأن تقول: اكفروا وسترون ما لا تحبّون، مع أنّ هذه الآية بالخصوص ليست كذلك.

رابعاً: حاول العلامة الطباطبائي أن يجعل هذا المقطع ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ..﴾ خارجاً عن مقول القول، فيكون معنى الآية: قل لهم: «إنّ الحقّ من ربّكم»، فمن شاء منهم أن يؤمن بعد قولك ذلك له فليؤمن، فلا إيمانه ينفعنا ولا كفره يضرّنا^(١)، فلا تكون الآية في سياق إعلان بيان قانوني بالتخيير ومنح الحرية العقديّة.

ولكنني لا أعتقد أنّ تغيير مساحة مقول القول مؤثرة هنا في الدلالة على موضوع البحث؛ فسواء كانت من مقول القول أم لا، فإنّه في نهاية المطاف قد حظينا بنصّ قرآني يعلن التخيير، وإضافة أنّ الإيمان لا ينفع الباري تعالى والكفر لا يضرّه، إنّما جاءت من العلامة نفسه، وليس لها في الآية وجود حتى ندرجها فيها، فيكون معنى الآية - بعد الإخراج عن مقول القول -: وقل الحقّ من ربكم، فمن أراد منهم بعد قولك هذا له أن يؤمنَ فله ذلك، ومن أراد أن يكفر فهو حرّ مختار، لكننا سنواجهه بالعذاب يوم القيامة.

ب - قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّٰ فَاِتْمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ (الزمر: ٤١).

معاني القرآن ٤: ٧٤؛ والسرخسي، أصول الفقه ١: ١٩٢ - ١٩٣؛ والتفسير الكبير ٢١: ١٢٠.

(١) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٣: ٣٠٣ - ٣٠٤.

إنّ هذه الآية الشريفة تقرّر أنّ الأمر في الهداية والضلال راجعٌ إلى الإنسان نفسه، فتكون حاكيةً عن مفهوم الحرية الفكرية والدينية^(١).

وقد يناقش - بصرف النظر عن الجملة الأخيرة من الآية الكريمة - بأنها لا تدل سوى على عود نفع الهداية وضرر الضلال على الإنسان نفسه، وهذا أمر واضح صحيح، سواء كان هناك جهاد ابتدائي أم لم يكن، فهي لا تقرّر مبدأ المشيئة بهذا المعنى، بل تقرّر مبدأ النفع والضرر. ومثل هذه الآية ما جاء في سورة يونس، في الآية المائة وثمانية، إلى غيرها من الآيات التي طرحت في مسألة الحرية في اختيار الدين.

ويبدو لي من أكثر هذه الآيات أنها قد لا تنافي مسألة الجهاد الابتدائي عدا الآية الأولى في الجملة، لكنها تشكّل مدمكاً في هذا السياق، خصوصاً وأنّ جميعها أو أغلبها مما نزل في مكة حيث لم يكن التشريع الدنيوي بادياً في النصّ القرآني بوضوح.

٣.١. الجهاد الابتدائي ونصوص وظيفة النبي

يُقصد بهذه النصوص تلك الآيات الدالّة على أنّ وظيفة النبي هي الهداية والإبلاغ وإيصال الحقّ، أما الإلزام به وتحقيقه خارجاً فهو أمر خارجٌ عن شؤونه ووظائفه.

١ - ٢ - قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ * إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ * فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ﴾ (الغاشية: ٢١ - ٢٤).

إنّ هذه الآية هنا لا ترى من مسؤوليات النبي ﷺ سوى التذكير وأنّه ليس بمسيطرٍ عليهم ليلزمهم بديانته ولا بمتسلّط على شؤونهم ليدخل الإيمان فيهم، مما يكشف - بشهادة أداة الحصر - أنه ليس من وظائف النبي غير ذلك^(٢)، فلو كان الجهاد الابتدائي واجباً لما صحّ سياق

(١) محسن كديور، آزادي عقیده ومذهب در اسلام، مجله آفتاب، العدد ٢٣: ٥٩؛ ومنصورة باقري بور، مبدأ نفي الإكراه في الإسلام، مجله الاجتهاد والتجديد، العدد ٨: ١٨٥.

(٢) انظر: وهبة الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام: ١٧٤؛ ومحسن كديور، حرية الدين والعقيدة في الإسلام، مصدر سابق: ١١٠؛ ومحمد علي أيازي، مباني حقوق بشر إسلامي، ضمن كتاب حقوق بشر در جهان امروز: ٦٣؛ ومحمد الشيرازي، الصياغة الجديدة: ٣٣٥؛ وهاشم آفاجري، صورت بندي جمعی آزادی در جامعه دينی، ضمن كتاب: رابطه دين و آزادی: ٥٢؛ ومحمد حسين فضل الله، مناقشة

مثل هذه الآية ولسانها، كما هو واضح.

لكن قد يلاحظ هنا أولاً: إن هذه الآية مكية، فلعل المراد: حيث إنك لست بمسيطر عليهم ولا تملك إلزامهم بشيء فليس أمامك سوى وظيفة التذكير والبيان دون أن يؤدي ذلك إلى افتراض النسخ بآيات القتال^(١)، لفرض كون الآية معلقة منذ البداية على عدم تسلطه عليهم - وهو إخبار لا إنشاء - فيكون تغيير الحكم لوجود تحوّل في موضوعه القائم عليه، لا لوجود النسخ. وأما الاستثناء الوارد في الآية فهو - بقرينة الآية التي لحقتها - منقطع لا متصل، كما صرحوا به^(٢).

لكنّ هذا الاحتمال لو استطاع إرباك فهمنا لهذه الآية الكريمة، إلا أنّه سوف يتلاشى تدريجياً عندما نجد أنّ الآيات الأخرى تؤكد مفهوم عدم السلطنة، بوصفه أساساً في المشروع النبوي، لاسيما مع كون بعضها مدنياً.

ثانياً: فهم العلامة فضل الله والسيد كاظم الحائري من هذه الآية السيطرة التكوينية على العقل والوجدان، وأنّ هذا الأمر من مختصات القدرة الإلهية، فتكون الآية بصدد نفي سيطرته التكوينية على القلوب، لا نفي السلطنة الظاهرية التي تكون بالإكراه على اعتناق دين ما^(٣).

ولكنّ هذا التفسير وأمثاله للآيات ربما يواجه مشكلة الفهم العرفي، فإنّ بعض المفسرين - لاسيما العلامة الطباطبائي - ربط مجمل الآيات التي نذكرها في هذا البحث بالبعد الوجداني والقلبي الباطني، معتبراً ذلك أساساً، مع أنّ العرف لا يحصر فهمه بهذه الطريقة المنبثقة من تحول التدنّين إلى فعل قلبي وإخراجه عن أن يكون اندماجاً في الاجتماع الديني، فأنت تقول لزيد ذكرّ بكرة بما يجب عليه فعله وليس مطلوباً منك أكثر من هذا فأنت لا تملك سلطةً عليه ولا سيطرة، أو تقول ذكرّ بالدين وليس مطلوباً منك أكثر من هذا فلست مسلطاً عليه، إنّ هذا التركيب يفهم منه القهر والإكراه لا البعد الباطني فقط، علماً أنّ ما يذكر به النبيّ ليس خصوص الاعتقادات، بل يشمل السلوك والتصرّفات والأخلاقيات أيضاً، مما يمكن أن يكون

هادئة لأفكار بابا الفاتيكان: ٤٥.

(١) راجع حول دعوى النسخ: الطبرسي، مجمع البيان ١٠: ٧٢٨.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: المصدر نفسه ١٠: ٧٢٥.

(٣) الحائري، المرجعية والقيادة: ٢٣٨؛ وفضل الله، من وحي القرآن ٢٤: ٢٣١ - ٢٣٢.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٣٤٧

له مباشرة مدلول عملي ظاهري، وليس من أفعال القلوب فقط، فالآية في محصلتها تريد أن تبين للنبي أن وظيفتك البيان، وليست لك أي سلطة عليهم بحيث تستطيع إدخالهم في دينك، فأولئك الذين يتولون منهم إنما يكون التعاطي معهم عندي عبر العذاب الأكبر الذي ينتظرونه.

ومثل هذه الآية الشريفة، قوله تعالى: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعَبِيدٌ﴾ (ق: ٤٥)^(١).

وقد تواجه هذه الآية المشكلة نفسها؛ فإن السورة مكية، ومعنى جبار أي متسلط عليهم، وقيل: فظ غليظ^(٢)، فيكون المعنى: ذكر يا محمد من ينتفع بذكراك فليس عليك وأنت في مكة مقهوراً غير متسلط عليهم سوى ذلك، فلا تكون دالة - مع هذا الاحتمال - على الموقف في غير الحال المكيّة، فهناك قصور في دلالتها، إلا إذا صحح ما قدمناه آنفاً.

٣ - ١١ - قوله تعالى: ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ (المائدة: ٩٩)، ومثله قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْثًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ * فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران: ١٩ - ٢٠)، وقوله تبارك اسمه: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (النور: ٥٤)، وقوله عز من قائل: ﴿وَإِنْ تَكذَّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَّمٌ مِّن قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (العنكبوت: ١٨)، وقوله سبحانه: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (النحل: ٣٥)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وَأَنْ أَتْلُو الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ

(١) انظر: محمد الشيرازي، الصياغة الجديدة: ٣٣٥؛ وحسن الصفار، التعددية والحرية في الإسلام: ٦٧.

(٢) انظر: الطبرسي، مجمع البيان ٩: ٢٢٦ - ٢٢٧.

﴿إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ (النمل: ٩١ - ٩٢).

وهذه الآيات - المكيّة والمدنيّة - تقرّر المبدأ عينه الوارد في سورة الغاشية، وهي أنّه ليس على الرسول إلاّ البلاغ، وأنّه إزاء كفر الناس لا يكلّف بما هو أزيد، وأنّه ليس له أن يحمل الناس على الإيمان^(١)، فكيف يكون الجهاد الابتدائي، المنطلق من خاصيّة كفر الناس، من تشريعات ديانة هذا النبي؟!

فهذه الآيات الشريفة تنفي وجوب أيّ أمر آخر على النبي إزاء كفر الطرف الآخر، ومنه الجهاد الابتدائي بملاك الكفر، لكنها لا تنفي شرعيّته، وأما مقاتلة النبي المعتدين أو استلامه شؤون الدولة وقيامه بوظائف أخرى فليس له علاقة بذلك، فهي لا تريد إسقاط الصلاة عن النبي والحجّ والصوم لتثبت عليه البلاغ فحسب، بل الحصر فيها إضافي ونسبي، أي بالنسبة إلى إبلاغ الدين وصفته الدعوية النبوية والرسوليّة ليس عليه سوى ذلك، فإن لم يهتد الطرف الآخر فلا وظيفة غير ذلك ملقاة على كاهل النبي إزاء الطرف المبلّغ، وإلا لبّيت، أما في الجهاد الابتدائي فالمفروض بدايةً هو دعوة الطرف الآخر فإن قبل وإلا وجب جهاده، فلو كان هذا التشريع من وظائف النبي للزم بيانه، على الأقلّ في الآيات المدنيّة من هذه المجموعة؛ لأنّه على صلة بالوظيفة الدعويّة، من حيث ترتبه على إعراضهم عنها، في حين نجد أنّ هذه الآيات جميعها ترتّب على إعراضهم إعلان حصر وظيفته بالجانب الدعوي البياني، فلا تناسب بين المفاهيم.

وفي هذا السياق أيضاً، قوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَىٰ رَبِّهِ ظَهِيرًا * وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (الفرقان: ٥٥ - ٥٧).

فهذه السورة رغم كونها مكيّة، إلاّ أنّ في لسانها البياني تعميماً؛ إذ ربطت التبشير والإنذار بغرض الله تعالى من الرسالة، أي أنه ليس من وظائفك سوى الإنذار والتبشير، ولا مسؤولية عليك غير ذلك إزاء من يرفض دعوتك، وهذا المفهوم لا يناسب مفهوم الجهاد الابتدائي. ولا

(١) وافق الشيخ الطوسي على تفسير جملة: ليس على الرسول إلاّ البلاغ، بمعنى أنّه ليس عليه حملهم على الإيمان، فانظر له: التبيان ٨: ١٩٥.

تعليق في الآية على عدم القدرة حتى يُقال بأن ذلك راجع إلى كونه في مكة المكرمة. وكذلك يأتي في هذا المضمار، قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (المائدة: ٩٢)، حيث تركّز هذه الآية الكريمة على المفهوم المتقدم عينه، وهو أنه على تقدير عدم طاعة الله ورسوله ليس على الرسول من وظيفة إزاء إعراض الطرف الآخر سوى البلاغ المبين، والسورة مدنية، فلو كان الجهاد الابتدائي مفهوماً إسلامياً للزم ضم هذه المسؤولية تجاه ذلك.

لكننا لو راجعنا سياق هذه الآية الشريفة بالخصوص فيما سبقها وما لحقها من آيات، لوجدناها تتحدث مع المسلمين وأتّهم إذا تولّوا عن إطاعة الله ورسوله فليس أمام الرسول إلا البلاغ. ويبدو لي - إذا لم نشكك في وحدة نزول هذه الآية مع سياقها - أن التولي هنا هو الإعراض عن طاعة الله ورسوله، فإذا قصد المعنى الشامل دلّ على الارتداد، فتكون الآية معارضةً لحكم المرتد المعروف في الفقه الإسلامي، وإلا لزم القول بأن أنظمة العقوبات لا تكون من وظائف الرسول بما هو رسول، وإنما يكون تفعيلها من وظائف الولاية الثابتة له نتيجة العقد الاجتماعي والمواضعة على النزول عند حكمه أو غير ذلك، وبحثه يكون في الفقه السياسي.

وفي هذا الصدد، نجد كذلك قوله سبحانه: ﴿وَإِن مَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ تَوَفَّيْنَاكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ (الرعد: ٤٠)، وإن كانت هذه الآية غير ظاهرة إلا في الحصر الإضافي الذي نعلم حاله من المقطع الأخير، أي عليك أنت البلاغ فقط وليس عليك الحساب، فإنّه علينا، فلا يكون لها دور في موضوعنا ما لم نعمم الحساب لغير الحساب الأخرى.

١٢ - ١٨ - قوله تعالى: ﴿فَإِن أَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ..﴾ (الشورى: ٤٨)، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ (يونس: ١٠٨)، وقوله تبارك اسمه: ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ (الأنعام: ٦٦)، وقوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾ (الأنعام: ١٠٤)، وقوله تعالى: ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ

المُشْرِكِينَ * وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ﴿الأنعام: ١٠٦ - ١٠٧﴾، وقوله عز من قائل: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ (الزمر: ٤١)، وقوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ اللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ (الشورى: ٦).

وهذه الآيات رغم أن بعضها مكّي، إلا أنها لما رُبِطت بالإرسال عنت أننا لم نرسلك لكي تكون حفيظاً عليهم تحفظهم من أن يضلوا كما أنك لست بموكل بهم، فليس عليك إلا البلاغ، فلا تحزن لأمرهم^(١)، وهي دالة على هذا المبدأ في التعامل مع غير المسلمين، فكيف يمكن أن ينسجم هذا المفهوم الذي تعطيه هذه الآيات الشريفة مع الصورة الإجمالية للجهاد الابتدائي في الموروث الفقهي الإسلامي؟! فإن تلك الصورة تقول: فإن أعرضوا فقاتلهم واقتل من لا يؤمن منهم، ما لم يكن من أهل الكتاب، وإلا فأخضعه للجزية ونظام الذمة.

وقد فهم العلامة الطباطبائي من آيات نفي كون النبي موكلاً بالناس، أنها تريد أن توكل أمرهم إلى الله سبحانه والتخلية بينه وبينهم من حيث المصير، لا أنها تريد بيان حرية المعتقد^(٢).

لكنني لم أفهم عملية فك الارتباط بين مفهوم التخلية ومفهوم الحرية الدينية، فإذا كانت هذه الآيات تريد أن تقول للنبي: اتركهم لي، ألا يستبطن ذلك عرفاً أن لا تمارس القهر والعذاب والعقاب عليهم، وإلا فما الذي كان يمكن أن يفعله الرسول غير هذا؟ وإذا كانت تريد أن تقول بأن أمرهم موكول إلى الله سبحانه، فإن هذا أيضاً - عندما لا يبيّن خصوص النظر إلى الجانب الأخرى في هذه الآيات - يفيد أن ليس المطلوب من النبي غير البيان، وأن الإجراءات العملية المترتبة على كفرهم ليست من وظائف النبي، فليترك هذا الأمر لله، فهو الذي يجري عليهم حكمه، فلماذا لا تكون هذه الآيات شاهداً على مبدء رئيس هنا؟!

نعم، يبقى في النفس احتمال قد يهدم الاستدلال بمجموعة الآيات التي عبرت بالوكيل والحفيظ وأمثالهما، لا بكل آيات هذه الطائفة الثالثة، وهو أن يكون المراد إسقاط مسؤولية

(١) انظر حول تفسير الآية: الطبرسي، مجمع البيان ٩: ٥٤؛ وراجع: هاشم آفاجرى، صورت بندي جمعي آزادي در جامعه ديني، ضمن كتاب: رابطه دين و آزادي: ٥٢.

(٢) راجع: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٣: ١٢٣.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٣٥١

فعلهم عن النبي، فالحفيظ والموكل بأمر يتحمّل مسؤولية هذا الأمر، فكأن الآيات تريد أن تقول: يا محمد، إذا قمتَ بما كلفناك به سقطت المسؤولية عن كاهلك، وأنت لا تتحمّل مسؤولية وضعهم وانحرافهم، فلست موكلاً بهم على نحو توكيل الوالد بولده الصغير أو حفيظاً عليهم على النحو عينه، حتى إذا عرض له شيء تحمّل الوالد تلك المسؤولية، وتوجّه اللوم إليه في أنّه لم يحفظ ابنه، مع أنّه في عهده وتحت وكالته ونظره، إنّ القضية هنا ليست كذلك، فعليك القيام بواجبك، وانحرافهم لا يؤثّر عليك، فلا تحزن لأمرهم ولا يضرّك ضلالهم وزيغهم، فنفي الوكالة والحفظ هنا تخفيفٌ عن الشعور بالمسؤولية لا سلباً للسلطنة عليهم قانونياً.

ومع هذا الاحتمال، تصبح بعض آيات هذه المجموعة غير وافية بالدلالة على المدعى، ولعلّ هذا هو نظر ومراد من ناقش فيها.

ومع هذا كلّه، فقد يلاحظ على الاستدلال بهذه الآيات الكريمة برمتها:

أولاً: إنّها خاصّة بالنبي ﷺ من حيث وظيفته الرسالية، فما المانع من وجوب الجهاد الابتدائي من حيث وظيفة المسلمين أو وظيفته من غير ناحية تبليغ الرسالة؟ والجواب: إنّ بعض هذه الآيات - وهو مدنيّ - ربط أصل إرسال النبي ﷺ بهذا الأمر، فإذا كان الجهاد الابتدائي من شرائع دينه كان ينبغي ذكره. وبعبارة أكثر دقة: إننا لا نستدلّ هنا بمعارضة حدّية بين هذه الآيات وبين نصوص الجهاد، وإننا نقارن المفاهيم ونقول: لو كان مفهوم الجهاد الابتدائي حاضراً في الشريعة لما كانت هذه الآيات المتكرّرة دقيقة في التعبير عن واقع الأمر.

ثانياً: من الممكن أن يقال بأنّ آيات الجهاد الابتدائي تنسخ الآيات المذكورة هنا بمجموعاتها، فلا يعود هناك معنى للتمسك بهذه الآيات.

ويجاب بأنّ بعض الآيات هنا ليس قابلاً للنسخ بحسب صيغته؛ لأنه ليس من شؤون التشريع، فعندما يقول الله تعالى: إنه لم يرسل هذا النبي سوى لكذا وكذا، هل يصحّ القول: إنه غير رأيه وإرادته وقصده من الإرسال إلى غرض آخر، فالقضية ترجع إلى الغاية التي وضعها الله للرسالة، لا إلى بيان حكم شرعي قابل للنسخ.

يضاف إلى ذلك أنّ تکرّر مجموعة آيات سابقة في تأكيد فكرة ما، مع مجيء آية واحدة لا نظر

لها إلى ما سبق، يصعب معه قبول النسخ فيه؛ إذ يرى العرف أن التصرف الدلالي في الدليل الجديد أقرب من نسخ جملة آيات مؤكدة لمفهوم واحد، علاوة على أن الآيات المدنية هنا لا نعلم سبقها أو لحوقها لآية الجزية التي جعلناها سابقاً الآية الوحيدة الدالة، وبذلك لا يوجد ما يؤكد النسخ حيثئذ.

ثالثاً: إن أقصى ما تعطيه أغلب نصوص هذه المجموعة من الآيات الكريمة هو نفي وجوب الجهاد الابتدائي، لا نفي مشروعيتها.

٤.١. الجهاد الابتدائي ونصوص نفي الإكراه في الدين

وردت في القرآن الكريم نصوص تنفي الإكراه في الدين، وقد فصلناها عمداً عن نصوص الحرية الدينية المتقدمة؛ لأن إقرارها البياني ينفي الإكراه على الإسلام، فيما الإطار البياني لتلك المجموعة يمنح الرخصة في إظهار غير الإسلام، والآيات هنا هي:

أ - قوله تعالى - حاكياً على لسان نوح -: ﴿ويا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربي وآتاني رحمةً من عنده فعميت عليكم أنلزمكموها وأنتم لها كارهون﴾ (هود: ٢٨).

وهذه الآية مكية تتحدث عن الحوار الذي جرى بين نوح عليه السلام وقومه، وكأنها تؤكد - باستفهامها الإنكاري في آخرها - على قضية عقلائية مستكينة في الوعي الإنساني، وهي أنلزمكم بما بان لي واتضح مع أنكم كارهون له؛ إن هذا أمر غير منطقي.

وعليه، فتكون الآية تقريراً لمبدأ عدم الإكراه في الدين، إذ ماداموا لم يقتنعوا بالحقيقة، كيف يمكن إلزامهم بها وإكراههم عليها؟!^(١)، فهي تقرّر مبدأ نفي الإكراه منذ أقدم الشرائع، وهي شريعة نوح عليه السلام، وتسوقه على شكل مضمون راسخ مفروغ منه، مما يؤكد قواعد هذا المفهوم وعقلانيته.

ب - قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩).

(١) انظر حول تفسير الآية: الطبرسي، مجمع البيان ٥: ٢٣٥؛ والطباطبائي، الميزان ١٠: ٢٠٤ - ٢٠٧؛ وراجع: محسن كديور، حرية الدين والعقيدة في الإسلام، مصدر سابق: ١٠٧ - ١٠٨؛ ومحمد تقى فاضل مبيدي، دين وآزادي در تقابل يا تعامل، ضمن كتاب: رابطه دين وآزادي: ١٤٣.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٣٥٣

فهذه الآية تربط الهدى والإيمان بالمشيئة الإلهية، وتستتبع ذلك باستفهام إنكاري موجه إلى النبي ﷺ في إكراهه الناس كي يكونوا مؤمنين، أي أن الله قادر على جعلهم مؤمنين لكنه لم يشأ، فكيف تُكرههم أنت على ذلك وأنت غير قادر^(١)؛ فتكون النتيجة تقييح إكراههم على ذلك، فلو كان الله يريد هدايتهم ولو بالقوة لفعل ذلك ولما لم يفعل ذلك فلماذا تكرههم أنت عليها؟!

إنّ هذه الآية الكريمة تعتبر محاولات الإكراه بهدف تحقيق الإيمان مرفوضة ومعارضة للسنن الإلهية، فهذا المنطلق لو أراد الله لفعله، فلماذا تسلكون عكس ما يريده الحقّ تعالى؟! وربط هذه الآية بالجانب التكويني الباطني، كما فعل بعض المفسرين^(٢)، سبق أن تحدّثنا عنه.

ج - وهي أبرز آيات نفي الإكراه، عنيت قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

وتوضيح الاستدلال بهذه الآية الكريمة، أنّها استثناء بياني بعد تقرير الحقّ والوحدانية وأصول العقيدة الإلهية في آية الكرسي، وهي تؤسس حكماً لنفي الإكراه في الدين، بمعنى الحمل عليه بجعله ذا كراهية بما يكون عبر التخويف بما هو أشدّ كراهية منه، فالدين لا إكراه فيه ولا سبيل له إليه، فتكون بمثابة القاعدة العامة التي لا يُخرج عنها إلا بدليل، فالآية تحتمل

(١) انظر: الطبرسي ٥: ٢٠٦؛ والطباطبائي، الميزان ١٠: ١٢٦؛ وتفسير المنار ٣: ٣٨، دار المعرفة؛ ومرتضى مطهري، مجموعه آثار (المجموعة الكاملة) ٢٠: ٢٣٧؛ ووهبة الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام: ١٧١، ١٧٤؛ وحسن الصفار، التعددية والحرية في الإسلام: ٦٦؛ ومحمد الحسيني البهشتي، آزادي ارزش بنيادين اسلام، ضمن كتاب: رابطه دين وآزادي: ٩٢ - ٩٣؛ وعماد المهلالي، الردّة وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، ضمن كتاب: العنف والحريات الدينية ١: ١٥٢؛ ومحمد تقي فاضل ميدي، دين وآزادي در تقابل يا تعامل، ضمن كتاب: رابطه دين وآزادي: ١٤٢؛ وحسن الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر ٦: ٢٢٧؛ ومحمد علي أيازي، مباني حقوق بشر إسلامي، مصدر سابق: ٦٢؛ ومحسن كديور، حرية الدين والعقيدة في الإسلام، مصدر سابق: ١٠٧؛ وعلي عبد الواحد وافي، حقوق الإنسان في الإسلام: ٢٢٠؛ ومحسن آرمين، دين وآزادي وواقعيتهاى اجتماعى وفرهنكى، ضمن كتاب: رابطه دين وآزادي: ٢٣.

(٢) راجع: فضل الله، من وحي القرآن ١١: ٣٦٩.

النفي والنهي لكنها تقرّر عدم التناغم بين الدين والإكراه، وبمقتضى إطلاقها لا تختصّ بديانة الإسلام، بل تشمل مطلق الديانات أيضاً^(١).

وفي أسباب نزول هذه الآية الشريفة ذكر أنها نزلت في رجلٍ من الأنصار كان له غلام أسود، كان يكرهه على الإسلام، إلى غيرها من القصص الواردة في المضمون عينه تقريباً^(٢)، وقصص أسباب النزول تدعم رفض الإكراه بالشكل الذي فسّرناه.

وقد تعدّدت وجهات النظر في هذه الآية الكريمة، وذلك كما يلي:

أولاً: لاحظ العلامة الطباطبائي وغيره على الاستدلال بهذه الآية هنا أنّها إمّا جاءت للنفي

(١) انظر: تفسير المنار ٣: ٣٦ - ٣٧؛ وابن عاشور، التحرير والتنوير ٢: ٤٩٩ - ٥٠٢؛ ومرضى مطهري، مجموعه آثار (المجموعة الكاملة) ٢٠: ٢٣٦؛ ومحسن كديور، آزادي عقیده ومذهب، مجلّه آفتاب، العدد ٢٣: ٥٨؛ ومحمد الشيرازي، الصياغة الجديدة لعالم الإيمان والحرية والرفاه والسلام: ٣١٩، ٣٣٤، وله أيضاً: الأسئلة والأجوبة، اثنا عشر رسالة ١٢: ٢٤، وفقه العوالة: ١٧٩؛ وحسن الصفار، التعددية والحرية في الإسلام: ١٩، ٦٣؛ ومحمد الحسيني البهشتي، آزادی ارزش بنيادین اسلام، مصدر سابق: ٨٧؛ ووهبة الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام: ١٧١، ١٧٢؛ ومحمد الخامنئي، آزادي هاي فردي در اسلام، ضمن كتاب: حقوق بشر از دیدگاه اسلام: ٧٥ - ٧٦ (وإن ظهر منه في ص ٢٤٨، أنّه يميل لرأي العلامة الطباطبائي الآتي)؛ وعماذ الهلالي، الردّة وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، مصدر سابق ١: ١٤٨ - ١٥١؛ ونعمة الله صالح نجف آبادي، جهاد در اسلام: ١٦؛ وسيد قطب، في ظلال القرآن ٣: ٢٩١ - ٢٩٣؛ ومحسن آرمين، دين وآزادی وواقعيتهاى اجتماعى وفرهنكى، مصدر سابق: ٢٢؛ وعلي عبد الواحد وافي، حقوق الإنسان في الإسلام: ٢٢٠؛ ومحمد علي أيازي، مباني حقوق بشر إسلامي، مصدر سابق: ٦٢؛ وحسن الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر ٦: ٢٢٧، ٢٤٩؛ وأبو الفضل موسويان، آزادي عقیده و جهاد ابتدائي، ضمن كتاب مجموعه مقالات همايش بين المللي حقوق بشر وكفتكوى تمدنها: ٢٩٨، ٣٠٦، طبع ٢٠٠١م؛ وأحمد حافظ نجم، حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان: ١٢٤؛ وحמיד آيتي، آزادي عقیده وبيان: ٢٩؛ ومحمد حسين فضل الله، من وحي القرآن ٥: ٤٦ - ٤٨؛ ومناقشة هادئة لأفكار بابا الفاتيكان: ١٦، ٤٥؛ وهاشم آقاجري، صورت بندي جمعي آزادي در جامعه ديني، مصدر سابق: ٤٣، ٥٢؛ ومحمد مهدي شمس الدين، حوار حول الحريات الشخصية، مجلّة المنهاج، العدد ١١: ٢٧٠ - ٢٧١؛ ومحمد تقي فاضل ميدي، دين وآزادی در تقابل يا تعامل، مصدر سابق: ١٤١ - ١٤٢.

(٢) راجع: جامع البيان ٣: ٢٣ - ٢٦؛ ومجمع البيان ٢: ٦٣٠ - ٦٣١؛ والميزان ٢: ٣٤٦ - ٣٤٧.

فتكون الجملة خبرية، أو للنهي فتكون إنشائية، فإذا كانت خبرية كان معناها الإخبار عن أنه لا سبيل للإكراه إلى الدين؛ لأن الدين من أفعال القلوب، وأفعالها لا معنى للإكراه عليها، فإما تتحقق مقدماتها أو لا تتحقق، فلا يكون للآية علاقة بحكم شرعي هو حرمة الإكراه، إذ لا متعلق لهذا الحكم، حيث لا إكراه خارجاً يمكن تحققه، وأما إذا كانت إنشائية فيكون معناها النهي عن الإكراه على أساس أنه يناقض حقيقة تكوينية، وهي عدم وجود منفذ للإكراه إلى الدين؛ لما أشرنا إليه، وعليه فالمرجع إلى هذه الحقيقة التكوينية.

ووفقاً لذلك، لا ينافي دليل الجهاد هذه الآية الكريمة؛ لأنه لا يُكره على الدين؛ لعدم إمكانه، وإنما يوفر الأرضية لانتشار الدين وميل الناس له، على أساس أنه لا وسيلة لذلك آنذاك من دونه^(١).

ولكي نحلل هذه الآية الشريفة، لابد من ملاحظة الجملة التالية: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ فهذا المقطع - كما ينص عليه المفسرون^(٢) - بمثابة التعليل لصدر الآية، وهنا إما أن نقول: إنه لا إكراه في الفعل القلبي على نحو الجملة الخبرية؛ لأن الرشد والغبي قد بانا، أو نقول: إنه لا يجوز الإكراه الظاهري؛ لأن الرشد والغبي قد بانا، والأنسب - بحسب سياق التعليل - هو الثاني؛ لأن استبانة الحق والباطل ليست علة ولا مؤثراً في نفي الإكراه في القليات، فسواء ظهر أم خفي لا مجال لهذا الإكراه، لعدم إمكان تحقق المعلول - وهو الاعتقاد - دون تحقق علته وهي مقدماته الفكرية، إذاً فهذا ليس تعليلاً فلماذا ذكرته الآية؟!

أما على تقدير الإنشاء غير الراجع إلى هذه القضية الخبرية التكوينية، فالمعنى ربما يكون واضحاً أكثر، إذ يصير المعنى: لا تجبروا أحداً إجباراً ظاهرياً على اعتناق الدين؛ لأن الحق والباطل صاروا واضحين جداً، فليوكل الأمر إلى الإنسان نفسه كي يختارهما ويتحمل مسؤولياته تجاههما؛ إذ لو كان الحق والباطل غير بادين لم يكن يمكن تحميل الإنسان مسؤولية

(١) راجع: الراوندي، فقه القرآن ١: ٣٤٤؛ والطباطبائي، الميزان ٢: ٣٤٢ - ٣٤٣، ومحمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية (المجموعة الكاملة ١٩): ٣٦٤؛ ومحمد حسين الطهراني، ولاية الفقيه في حكومة الإسلام ٤: ٢٠٥ - ٢٠٩؛ وعبد الله جوادي آمل، فلسفه حقوق بشر: ٢٦١.

(٢) انظر - على سبيل المثال - ابن عاشور، التحرير والتنوير ٢: ٥٠١؛ والطباطبائي، الميزان ٢: ٣٤٣ - ٣٤٤.

الاختيار بينهما؛ لأنّه لن يرى الأمور حينئذٍ، مما يجعل تحميله لأحد الطرفين - حيث لن يُقدم بنفسه عن وعي وبصيرة - متصوّراً فيه الإكراه والتوجيه القهري تماماً كحال الطفل غير المدرك للأمر، فهذا المعنى الثاني أقرب إلى تناغم صدر الآية وذيلها، هذا مضافاً إلى أنّه ما الفائدة في إخبار الله تعالى لنا أنّ أفعال القلوب لا معنى للإكراه فيها على نحو الجملة الخبرية، وماذا تريد الآية أن توصل إلينا عبر هذه الجملة الخبرية على هذا التقدير؟

قد يقال: إنّ الآية لا يمكن أن تنهى عن أمرٍ لا يمكن تحقّقه، فإذا كان الدين من أفعال القلوب ولا يمكن الإكراه فيها، فلماذا تنهى الآية عن هذا الإكراه؟ فهذا أشبه شيء بالنهي عن الجمع بين النقيضين.

والجواب: إنّ هذا الكلام قد يرد على رأي العلامة الطباطبائي، لكننا ألمحنا سابقاً إلى أنّ العرف هو المرجع هنا، والفهم العرفي والعقلاني يرى أنّ الإكراه الظاهري على الإسلام الظاهري مما يصدق عليه أنه إكراه في الدين، ولهذا لما ذكروا شأن نزول الآية تعرّضوا لأمثلة لا علاقة لها بأفعال القلوب، مما يكشف عن أنهم استساغوا توصيف ذلك بأنه إكراه ولم يأنفوا منه، حتى لو كانت الرواية في أصلها غير ثابتة، وشاهد ذلك ما تراه من نفسك ووجدانك لو خيّر إنسان بين الموت والإسلام، ألا يقول العرف، وألا نرى في وجداننا: أنه أكره على الإسلام؟ فمعنى الآية ظاهري، وإن كان الفعل القلبي لا معنى للإكراه فيه فلسفياً.

واللافت أنّ السيد كاظم الحائري أقرّ بأنّ البقاء مع آية نفي الإكراه لوحدها يفيد نفي الإكراه الظاهري فيتم الاستدلال بها، لكنّ السبب في العدول عن ذلك هو ضرورات الجمع والتوفيق بينها وبين آيات الجهاد، فنلتزم بحملها على نفي الإكراه الباطني، مقرأً بأنّ مجموعات الآيات كلّها تدلّ بنفس الطريقة^(١).

ثانياً: إنّ هذه الآية منسوخة بآيات القتال وآية الجزية وآيات سورة براءة وأمثالها، فلا معنى للاستناد إليها هنا^(٢).

والجواب - بعد صرف النظر عن أنّ هذا الفريق من العلماء قد فهم من آية نفي الإكراه ما

(١) الحائري، المرجعية والقيادة: ٢٣٨ - ٢٤٠.

(٢) راجع - على سبيل المثال - ابن حزم، الناسخ والمنسوخ: ٣٠؛ وابن الجوزي، نواسخ القرآن: ٩٣.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٣٥٧

فهمناه، لا ما فهمه العلامة الطباطبائي، ولهذا اضطرّ لافتراض النسخ -: إن هذه الآية محكمة، إذ لا معنى لنسخها، وذلك - كما يقول العلامة الطباطبائي - لأنها معلّلة، وهذا التعليل لا يمكن القول بنسخه، إذ الحقّ والباطل قد بانا، فهل ينسخ ذلك بأنهما لم يتبيّنا بظهور الإسلام، فالناسخ ما لم ينسخ علّة المنسوخ لا يمكنه نسخ حكمه^(١).

ويضاف إلى ذلك، أنّ هذه الآية مدنية وتلك الآيات مدنية أيضاً، ولا يتوفر لنا سبيل حاسم للتأكد من المتقدّم منها والمتأخر حتى يدعى النسخ ويجزم به، وإن قيل بنزول سورة براءة في آخر ما نزل، ولسان هذه الآية أبعد عن النسخ من آيات الجزية .. هذا مضافاً إلى عدم دلالة تلك الآيات - غير آية الجزية - على الإكراه والجهاد الابتدائي كما مرّ حتى نفترض النسخ، وسيأتي الحديث عن آية الجزية أيضاً إن شاء الله تعالى.

ثالثاً: ذهب بعض المفسرين إلى أنّ آية نفي الإكراه في الدين خاصّة بغير المشركين فيما سائر آيات القتال والجهاد خاصّة بالمشركين ومن لم يؤدّ الجزية من أهل الكتاب^(٢)، وبهذا لا يوجد أيّ تنافٍ بين مضمون الآية هنا والنتائج الفقهيّة السائدة بين الفقهاء في التعامل مع المشرك وغيره. إلا أنّ هذا الكلام لا شاهد له، فإنّ بيان آية نفي الإكراه لا حديث فيه عن المتعلّق والمكره أساساً، وإنّما هو بصدد الحديث عن أصل الظاهرة بعينها، والجملة اللاحقة التي تتحدّث عن بيان الرشد والغبي متساوية النسبة لكلّ أصناف غير المسلم، بلا فرق بين الكتابي وغيره، فهذا التفسير فيه ضربٌ من التأوّل والتحكّم الذي لا دليل عليه، بل المفترض - قواعدياً - أن تقدّم آية نفي الإكراه على آيات القتال وفرض الإكراه؛ لأنّ هذه ذات دلالة صريحة ونصيّة، وتلك إنّما جاءت بالإطلاق لا غير، ما لم يدع النسخ الذي علّقنا عليه.

رابعاً: ذكر السيد الخوئي - في سياق رفضه النسخ والتخصيص في هذه الآية الكريمة - أنّ الكره في اللغة يأتي بمعنيين: أحدهما ما قابل الرضا، وثانيهما ما قابل الاختيار، ولكي تدلّ الآية على نفي الإكراه بالمعنى السائد الذي يعارض آيات الجهاد لابدّ من تفسيرها بما قابل معنى الرضا، وهو تفسير غير مقبول؛ لأنّه تفسير بأحد المعنيين المشتركين دون قرينة مرّجحة، كما أنّه لو صحّ لكان معناه أنّه لا يوجد في الإسلام إكراه، مع أنّ وجوده يقيني كإكراه السارق على

(١) الطباطبائي، الميزان ٢: ٣٤٣ - ٣٤٤.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: الطبري، جامع البيان ٣: ٢٥ - ٢٦.

ترك السرقة، وإكراه الزوجة على إطاعة زوجها^(١).

ويبدو أن الخلفية التي انطلق منها السيد الخوئي هي تارةً خلفية أن الدين أمر قلبي لا معنى لسلب الاختيار فيه، فلزم ربط الإكراه عنده بما قابل الرضا لا بما قابل الاختيار، أو الاعتقاد بأن نفي الإكراه في الآية معناه أن الدين الإسلامي ليس فيه أي حكم إكراهي، لا أن المعنى هو أنه لا إكراه على التدين بالدين الإسلامي، من هنا يمكن أن نلاحظ على كلام السيد الخوئي، أن فرض الإسلام على المشرك وإلا قُتل يعدّ إكراهاً على الدين عرفاً، والشاهد على ذلك هو المقطع الأخير من الآية الكريمة الذي رَبَطْنَا بالجانب العقدي، باعتباره كلاً من يؤمن بالله ويكفر بالطاغوت مستمسكاً بالعروة الوثقى، وهذا المقطع وإن كان يمكن أن يجعل مجرد بيان لمصدق من المصاديق، وهو الجانب العقدي مقابل مجموع الجانبين العقدي والفرعي، إلا أنه يمكن أيضاً أن يشكّل نصّاً متصلاً يحتمل أن يكون قرينة على اختصاص الآية بالجانب العقدي، فيمنع عن إمكانية التمسك بالإطلاق فيها وفقاً لقواعد أصول الفقه، ومن ثم لا يصح ما ذكره السيد الخوئي من الإكراهات في القضايا القانونية والعلائقية؛ لأنها غير مربوطة بالآية، فيكون القدر المتيقن من دلالة الآية - لو تنزلنا - هو الإكراه على الدين، لا الإكراه بوصفه قانوناً يعمل به في مكان ما من منظومة قوانين الدين.

وما يدلُّنا أكثر هو أن الإكراه الشامل للفروع لا يمكن نفيه في الإسلام مطلقاً حتى لو فسّرناه بالمعنى الذي يقابل الاختيار لا الرضا، فإن السلطة القانونية والإجرائية لها في الإسلام الحق في سلب الأفراد اختياريهم بإجبارهم على بعض الأمور إجباراً قهرياً إجرائياً، كمصادرة الأموال لتسليمها للغير وفقاً للأحكام القضائية، فماذا يفعل السيد الخوئي في هذه الحال؟

خامساً: حاول الشيخ محمد عبده وسيد قطب وآخرون رفع التنافي بين آيات الجهاد وآية نفي الإكراه في الدين، بأن الثانية موضوعها الأفراد، فيما الأولى موضوعها تحقيق الحرية العقديّة والعوائق التي تقف أمام الدعوة الإسلامية وحرّيتها^(٢).

وهذه هي نظرية ربط الجهاد الابتدائي بمفهوم حرية الدعوة وتسهيلها، وقد قلنا مراراً بأنه

(١) أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٣٠٧-٣٠٨.

(٢) انظر: تفسير المنار ٣: ٣٩؛ وسيد قطب، في ظلال القرآن ٣: ٢٩٣-٢٩٥.

ربط لا مستند له في النصوص، وإنما هو محاولة عقلانية اختارها بعض العلماء مؤخرًا^(١).
سادساً: ذهب ابن عاشور إلى أن آية نفي الإكراه في الدين لا بد من اعتبارها ناسخةً لآيات القتال على الدين؛ لأن مفهومها لا ينسجم مع شريعة الجهاد الابتدائي الموجودة في مثل حديث ابن عمر المشهور، وذلك أن آيات القتال على ثلاثة أنواع: فأحدها آيات القتال الدفاعي، وهذه لا تنافي آية نفي الإكراه؛ لأن القتال الدفاعي ليس إكراهاً على الدين. وثانيها آيات الأمر بقتال المشركين مطلقاً دون غاية، وهذه يمكن تقييدها بآية الجزية لتكون الغاية هي الخضوع لسلطان المسلمين لا التدين بالإسلام، فلا تنافي أيضاً آية نفي الإكراه. وثالثها ما كانت له غاية هي كون الدين كله لله، وهذه تعارض آية نفي الإكراه، فتُسخ بكل من آية الجزية وآية نفي الإكراه، وتكون النتيجة أنه قد شرع الإكراه على الدين لسنوات في المدينة المنورة، ثم نسخ وألغى هذه الآية، وبقي الجهاد الابتدائي الذي غايته الخضوع للمسلمين بدفع الجزية لهم، وهذا الرأي يقف على النقيض من الأقوال المشهورة بين المفسرين^(٢).

وهذه المحاولة التي قدمها ابن عاشور يصعب إثباتها تاريخياً، لاسيما بعد اشتها تأخر نزول سورة براءة، ومن ثم يكون إثبات النسخ بهذه الطريقة عسيراً أيضاً، حيث يمكن للطرف الآخر أن يدعي تقدّم نزول آية نفي الإكراه على مجموع آيات الجهاد الابتدائي، ثم نسخها من قبل تلك الآيات، ثم حصول نسخ داخل تلك الآيات بين آية الجزية وغيرها، على الطريقة التي

(١) انظر - على سبيل المثال -: سيد سابق، عناصر القوة في الإسلام: ٢١٠ - ٢١١؛ وله كلام في الفتنة عن الدين ص ٢٢٢؛ ومحمد عزة دروزة، الجهاد في سبيل الله: ٤٨؛ وأحمد شلبي، الجهاد والنظم العسكرية في التفكير الإسلامي: ٥٨ - ٦٢؛ ومطهري، الجهاد وحالاته المشروعة في القرآن: ٧، ٢١، ٣١ - ٣٨، ٤٢ - ٤٤؛ وعلي عبدالحليم محمود، ركن الجهاد أو الركن الذي لا تحيا الأمة إلا به: ٧١؛ وصادق خلیخالی، زاد المعاد في أحكام الجهاد: ٣٥ - ٣٧؛ وكامل سلامة الدقس، آيات الجهاد في القرآن الكريم: ٨١ - ٩٠؛ ووهبة الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام: ١٧١، وله أيضاً: 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؛ والمتنظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ١١٥ - ١١٦؛ و٢: ٧١١؛ ومكارم الشيرازي، تفسير الأمثل ٢: ٢٦ - ٢٩، و٥: ٤٢٦؛ ومحمد الصدر، ما وراء الفقه ٢: ٣٧٣ - ٣٧٤ ..

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير ٢: ٤٩٩ - ٥٠١.

عرضها ابن عاشور نفسه، وهذا ما يضطره لإثبات عدم إمكان نسخ آية نفي الإكراه، ولو من خلال تعليلها بتبين الرشد والغبي كما تقدم، فإذا فعل ذلك - كما هو الصحيح - اقترب من تصويب الجمع.

وبالنسبة لنا، فحيث لم نجد دلالة في آيات القرآن الكريم على الجهاد الابتدائي غير آية الجزية - على كلام كان لنا فيها - فإن نظرية النسخ بهذه الطريقة لن نحتاج إليها من الأساس، وسيأتي حلّ التعارض المفترض بين النصوص القرآنية إن شاء الله.

سابعاً: ذكر السيد محمد باقر الصدر أنّه «يسيء البعض فهم القرآن الكريم في هذه الآية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾، فيظنّ أنّ القرآن كفل للإنسان حرية الدين وعدمه، ومنع من الإكراه عليه أخذاً بمبدأ الحرية الشخصية الذي تؤمن به الحضارات الحديثة. ولكن هذا خطأ؛ لأنّ الإسلام الذي جاء لتحرير الإنسان من عبودية الأصنام على أساس التوحيد لا يمكن أن يأذن للإنسان بالتنازل عن أساس حرّيته والانغماس في عبوديات الأرض وأصنامها، كما أنّ الإسلام لا يعتبر عقيدة التوحيد مسألة سلوك شخصي خاص كما ترى الحضارات الغربية، بل هي القاعدة الأساسية لكيانه الحضاري كله، فكما لا يمكن للديمقراطية الغربية مهما آمنت بالحرية الشخصية أن تسمح للأفراد بمناوئة فكرة الحرية نفسها، وتبني أفكار فاشستية دكتاتورية، كذلك لا يمكن للإسلام أن يقرّ أيّ تمرد على قاعدته الرئيسية. وإنما يهدف القرآن الكريم حين ينفي الإكراه في الدين، إلى أنّ الرشد قد تبين من الغبي، والحقّ تميّز عن الضلال، فلا حاجة إلى إكراه مادام المنار واضحاً والحجّة قائمة، والفرق بين الظلام والنور لا تحالاً لكلّ أحد..»^(١).

ويمكننا التعليق هنا:

أ - إنّ إضافة فكرة الحاجة التي قام بها السيد الصدر، ووافق عليها بعض الفقهاء المعاصرين^(٢)، هي إضافة لا تحكي عنها الآية؛ فإذا كانت الآية تنفي الإكراه في الدين؛ لأنّ الحقّ قد بان، وأنّه لا حاجة إلى الإكراه، فكيف يفسّر الصدر ظاهرة الجهاد الابتدائي والتخيير بين القتل والإسلام؟ فإذا لم تعد هناك حاجة للإكراه، فلماذا شرّع الجهاد الابتدائي بهذه الطريقة

(١) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية (المجموعة الكاملة ١٩): ٣٦٤.

(٢) راجع: عبد الكريم الموسوي الأردبيلي، فقه الحدود والتعزيرات ٤: ٢٧٠ - ٢٧١.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٣٦١

وسُنَّ القتلُ في حقِّ من لا يريد الإسلامَ إذاً؟! بل لقد جعله الفقهاء من الواجبات، وبعضهم فرضه مرّة كل عام على الأقلّ مع قدرة المسلمين، فتشريع الجهاد الابتدائي بهذه الطريقة معناه أنّ هناك حاجة للإكراه تفرض تشريعه والحكم بوجوبه، فكيف يفسّر السيد الصدر الآية بانتفاء الحاجة المذكورة؟

ب - إنّ نفي الإكراه وإثبات الحرية الشخصية لا ينافي أساس الإسلام كما صوّره السيد الصدر؛ لأنّ النقاش هنا ليس في الترخيص بمعنى القبول الفكري بما اختاره الطرف الآخر، وإنّما هو بمعنى القبول القانوني، فأين تكمن المشكلة فيما لو أعطى الإسلام الحرية الشخصية من جهة ورفض - فكرياً - بعض الخيارات التي يمكن أن تنبثق عن هذه الحرية الشخصية؟ نعم لو رخص الإسلام في محاربة التوحيد وقمع أهله لكان هذا الكلام معقولاً، بينما ما يطرحه هنا أنصار الحرية العقدية إنّما هو الحق لكل فرد باختيار العقيدة التي يراها صحيحة، حقّاً قانونياً فقط، بحيث يبقى للإسلام الحق في تنفيذ هذا الاختيار واعتباره خطأً. ونحن نسأل السيد الصدر: كيف سمح الإسلام لأهل الكتاب بإعلان ديانتهم والبقاء عليها؟ أليس في منحهم هذا الحقّ تهديداً لأصل الرسالة المحمّدية؟ كيف نجتمع بين منحهم هذا الحق من جهة وبين رفض مضمون عقائدهم رفضاً تاماً غصّت به آيات القرآن الكريم من جهة ثانية؟ ولعلّ مقصود السيد الصدر شيئاً آخر لم نفهمه، ربما يكون بلوغ حالة رفض التوحيد مبلغاً يطيح بوجود التوحيد في الأرض، وهذه حالة استثنائية لا تشكّل قاعدةً لتخترق مبدأ الحرية الفردية العقدية.

وخلاصة القول: إنّ آية نفي الإكراه يرجح فيها الدلالة على عدم مشروعية الإكراه على الدين.

مجموعات النصّ القرآني وأدلة الجهاد الابتدائي، مقارنة وتحليل

ما نستخلصه من استعراض مجموعات النصوص القرآنية المتقدّمة عدّة نقاط:

- ١ - إنّ المجموعة الأولى من الآيات، وهي الدالّة على رفع القتال عند عدم الاعتداء، تامّة الدلالة على نفي فكرة الجهاد الابتدائي، عدا الآية الرابعة والأخيرة.
- ٢ - إنّ المجموعة الثانية، وهي آيات الحرية الدينية، تواجه مجموعة من المشاكل تمّ الكشف

عنها عبر بعض المداخلات المتقدمة المسجلة عليها، وقد رأينا أنها لا تنهض مستنداً في موضوع بحثنا عدا الآية الأولى، وإن كوّنت مناخاً مفهوماً حافاً ومساعداً.

٣- إن المجموعة الثالثة، وهي نصوص وظائف النبي، وباللغة ثمان عشرة آية، قد ذكرنا أنّ بعضها لا يفيد هنا، لكنّ مجموعةً وافرة منها يمكن لها - بضمّ بعضها إلى بعض - أن تكتسب دلالةً جيّدة.

٤- إن المجموعة الرابعة، وهي نصوص نفي الإكراه، قادرة على القيام بدور الإثبات للمضمون الذي نبحت عنه هنا.

إلا أنّ هناك ملاحظة يمكننا أن نسجّها على المجموعات الثلاث الأخيرة برمتها، وهي أنّها لا تبطل الجهاد الابتدائي، وإنما تبطل أحد الأحكام الواردة فيه، وهو القتل على تقدير عدم الإسلام في غير أهل الكتاب، فإنّ هذا الحكم المتداول في مصنّفات فقهاء الإسلام هو الذي لا ينسجم مع هذه المجموعات حتى لو كانت دالّةً بأجمعها على مطلوبها، وإلا فلو كان الجهاد الابتدائي يعني إخضاع الكافرين لسلطان الدولة الإسلامية مهما كانت ديانتهم دون مساس باعتقادهم، فإنه لا ينافي بتاتاً الحريات الدينية التي دلّت عليها نصوص المجموعات الثلاث الأخيرة، والقضيّة لا تكون حينئذٍ بالضرورة طلباً للإسلام وإلا أخذت أراضيمهم وألزموا بالجزية، حتى تفسّر هذه الحالة أيضاً بأنّها شكّل من أشكال الإكراه، بل تكون سيطرةً على بلاد الكفر بعد عدم انضمامها طواعيةً عبر دخول أهلها في الإسلام، فإن أحبّ شخص الإسلام حاز على بعض الامتيازات الإضافية، وهذا هو الذي يفهم من مثل آية الجزية.

من هنا، تسجّل ملاحظة على ما يتصوّره بعضهم من أنّ تنفيذ فكرة قتل غير أهل الكتاب يساوي إبطال مفهوم الجهاد الابتدائي، مع أنّه غير صحيح، فقد يتصوّر الأخير - أي الجهاد الابتدائي - دون تصوّر الأوّل، أي تشريع القتل في حقّ غير أهل الكتاب إذا لم يسلموا. نعم، لو كان الدليل الدالّ على الجهاد الابتدائي يؤكّد في الوقت عينه على مفهوم التخيير بين القتل والإسلام بحيث لم يعد يمكن التفكيك بينهما؛ لعدم وجود دليل يدلّ على الجهاد الابتدائي ولا يدلّ على الحكم المذكور، أمكن قبول هذا الكلام، إلا أنّ الواقع على خلافه في بعض النصوص التي كانت المستند الشرعي للقول بالجهاد الابتدائي، فأية الجزية مثلاً - بناءً على الأخذ بإطلاقها

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٣٦٣

لأهل الكتاب وغيرهم كما قال به بعض - لا تدلّ على القتل بتاتاً مقابل عدم الإسلام، بل تخيّر بين ثلاثة، وحينئذ يكون القتل مقابل عدم الخضوع لنظام الدولة لا مقابل عدم الإسلام، فلا يضرّ بمبدأ الحريات الدينية، كما قرّناه.

وهذا الذي نفهمه هنا هو الذي رأيناه لاحقاً عند المفكر اللاهوتي هانس كونج، حيث اعتبر أنّ الفتوحات الإسلامية الأولى لم تكن تفكر بتغيير معتقدات الناس، بل بالتوسّع الجغرافي للدولة الإسلامية فقط، وأنّ عملية التحوّل الى دار الإسلام ودار الحرب وتوابع ذلك جاءت كلّها في وقت لاحق^(١).

إذن، وطبقاً لما توصلنا إليه، فإذا كان المستند التشريعي للفقهاء في الجهاد الابتدائي هو كلّ آية أو حديث يقرن أو يشرط الجهاد الابتدائي بثنائية القتل والإسلام كانت هذه الآيات معارضة له، أمّا إذا كانت النصوص/المرجع لديه لا تحوي ربطاً بين هذين المفهومين، فلا موجب للتخيل عن فكرة الجهاد الابتدائي لأجل المجموعات النصية القرآنية الثلاث الأخيرة هنا. وحيث كان أقوى أدلة الجهاد الابتدائي عندنا، كما تعرّضنا له في محلّه، هو آية الجزية، فلا تنافي هذه الآيات برمتها وجوب هذا الجهاد. نعم، تكون هذه الآيات عندما نعرض عليها الروايات المخيرة بين الإسلام والقتل، سواء كانت صحيحة السند أم ضعيفة، ومنها خبر ابن عمر المشهور، تكون دليلاً على لزوم طرح هذه الروايات؛ لسقوطها عن الحجية بمعارضتها القرآن الكريم وفق البيانات المتقدمة، فهذه المجموعات الثلاث الأخيرة تبطل خبر ابن عمر وأمثاله، لكنها لا تسقط الاستدلال بمثل آية الجزية على شرعية الجهاد الدعوي.

ومعه، يبقى من أدلة الجهاد الابتدائي آية الجزية فقط، وهي تعارض آيات المجموعة الأولى هنا، فهذه الآيات هنا تسقط شرعية القتال عند عدم الاعتداء، فضلاً عن وجوبه، فيما تثبت ذلك آية الجزية وأمثالها على مستوى إطلاقها، والصحيح تقديم آيات هذه المجموعة الأولى هنا؛ لأنّ دلالتها أصرح وأخصّ من الدلالات الإطلاقيه لمثل آية الجزية، ودعوى النسخ تقدّمت المناقشة فيها مراراً، ولا أقلّ من التساقط، فيسقط وجوب الجهاد الابتدائي.

أمّا إذا أصرّ المفسّر والفقهاء المسلم على دلالة آيات القتال ليكون الدين لله وأمثالها، وفهم أنّ

(1) Hans Kung, Islam, past present & future, p599.

انتهاء الحرب يكون بإسلامهم أو قتلهم، وقع التعارض المستحكم بين الآيات بمجموعاتها هنا، وليس فقط مع المجموعة الأخيرة، فلزم حينئذٍ إمّا الأخذ بالنسخ على طريقة ابن عاشور لعدم إمكان نسخ آية نفي الإكراه وأمثالها كما قلنا، أو الأخذ بآيات الجهاد الابتدائي ونسخ طوائف هذه الآيات جميعها، والأوّل أرجح كما بيّنا مبرّره سابقاً، فيسقط الجهاد الابتدائي مع غير أهل الكتاب بمجمل المجموعات المتقدمة هنا من الآيات؛ لأنّه يستبطن الإكراه على الدين والحرب مع من لم يعتدّ على المسلمين، كما ويسقط الجهاد الابتدائي مع أهل الكتاب بمثل المجموعة الأولى من مجموعات الآيات المتقدمة، بل يحكم بحرّمته وفقاً لطبيعة دلالة بعض هذه المجموعات من نفي السبيل عليهم أو نفي الإكراه في حقّهم، الظاهر في الحرمة لا في عدم الوجوب فقط.

٢. المعطيات العقلية والعقلانية، نقد وتعليق

قد ينطلق بعض الرافضين لفكرة الجهاد الابتدائي من منطلقات عقلية تارةً وعقلانيةً أخرى، ويمكن صياغة الهواجس المطروحة^(١) في هذا الإطار - باختصار - عبر القول بأنّ الهجوم على بلاد الآخرين والسيطرة على ثرواتهم ونفوسهم وممتلكاتهم لمجرد الاختلاف العقدي معهم، يشكّل في الذهن العقلائي عدواناً على الآخر، وهذا العدوان يفهمه العقل بوصفه مصداقاً من مصاديق الظلم، والمفروض أنّه محرّم شرعاً بعد اندراجه في الظلم المحكوم عليه بالقبح عقلاً، بناءً على الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

وهذا النوع من الاستدلال يمكن النظر إليه تارةً من زاوية استنباطية، أي بوصفه محاولة اجتهادية للخروج بموقف الشريعة من الجهاد الابتدائي، وأخرى من زاوية نقدية، أي توجيه سهام النقد على الشريعة بعد ثبوت حكم من هذا النوع فيها.

فإذا كنّا في السياق الأوّل، فمن الصعب - لاسيما بعد ورود النصوص - أن نجزم بالقبح؛ لأنّ الطرف الآخر قدّم لهذا الجهاد مصالح عليا، فإذا كان يحقّ للمجتمع الدولي التدخّل عسكرياً لضرب نظام يجمع شعبه، إنقاذاً لهذا الشعب من الظلم النازل عليه وإصلاحاً لحاله،

(١) يمكن مراجعة بعض ما ذكره من مضارّ ومفاسد عملية لمنطق الإكراه على العقيدة عند: أبو الفضل

موسويان، آزادي عقيدة و جهاد ابتدائي، مصدر سابق: ٣٠٩.

فلماذا في منطق الدين لا يجوز فعل ذلك لإخراج الشعوب من ضلالة الكفر إلى نور الهداية والرشاد؟! لماذا لا تكون العمليات القيصرية هذه لمصلحة المريض نفسه؟! من الصعب جداً الحديث عن حكم عقلي ضمن المنطق الديني، مهما حاولنا استبعاد الفروض واستغراب المشاهد.

وأما إذا دخلنا في السياق الثاني، فالموضوع يختلف تماماً ويصبح أكثر تعقيداً، لكنّه ليس هو محلّ بحثنا هنا.

نتيجة البحث

إنّ القول بشرعية الجهاد الابتدائي أو وجوبه بملاك الكفر دون معيار الحراة والعدوان، لم يثبت عليه دليل واضح في الفقه الإسلامي، بل إنّ الأدلّة القرآنية تواجهه وتحدث تشكيكاً عميقاً فيه، ويعزّز ذلك ما توصلنا إليه في مباحث شروط الجهاد حيث لم نعر على دليل في أيّ من هذه الشروط يميّز بين أنواع الجهاد، فالصحيح أنّ الجهاد الواجب أو المشروع في الإسلام هو الجهاد الدفاعي بالمعنى غير الضيق لكلمة دفاع، بل بما يشمل المدلول السياسي لها، مما يستوعب الحروب الاستباقية والضربات الوقائية، والدفاع عن حقّ الدولة والمجتمع في الحياة الإنسانية، فلو منعت المياه عن الدولة وكان ذلك اعتداءً لا يمكن تفاديه وتوقّف عيش المسلمين على الحرب كانت دفاعيةً، وهكذا سائر الحقوق المجتمعية والدولية وغيرها، كلّ بحسبه، وهذا هو المعنى العرفي والعقلاني للدفاع كما صار واضحاً.

نعم، حيث لم يكن الجهاد الابتدائي مشروعاً أو واجباً، وجب على الحاكم الشرعي مراعاة هذا الحكم الإلهي، إلّا إذا رأى مصلحةً في مورد؛ فيجوز هذا الجهاد، إما من باب قانون التزاحم وتقديم الأهم على المهم، أو من باب الولاية العامة المطلقة للفقهاء - بناء على ثبوتها - حينما يرى مصلحةً في الأمر، لكنّ هذا - على أيّ تقدير - يبقى الاستثناء الراجع إلى نظر الحاكم، وإلا فمع عدم إصداره لحكم في الحالات الخاصّة يكون الحكم هو عدم شرعية - فضلاً عن وجوب - هذا الجهاد، والله العالم بأحكامه.

القسم الثاني

مبدأ الحرب والسلام في النصّ المسيحي

تمهيد حول تيّاريّ: النضال العنفي وغير العنفي في المسيحيّة

أطلنا في دراسة الموقف الإسلامي من قضيةّ الجهاد ورؤية النصّ القرآني والحديثي له، وعلينا الآن أن نتقل لمطالعة الموقف المسيحي الكاثوليكي من مسألة الحرب والجهاد، والسؤال هنا: كيف قدّم العهد الجديد العنف والقتال^(١)؟ هل اعتبرهما مطلوبين أو لا؟ هل هما ضرورة أو حالة ضرورة أو لا؟ كيف تعاملت الأنجيل والرسائل والنصوص الأصليّة مع قضيةّ حسّاسة من هذا النوع؟ وما هو موقع «الأخر الإنساني» في هذا الموضوع بما يشكّل العلاقة الأفقيّة للإنسان إلى جانب العلاقة العاموديّة التي ركّز عليها القرآن والكتاب المقدّس على السويّة، وهي علاقة الإنسان بالله سبحانه؟ هل المسيحيّة «دين ودنيا» أو هي «دين في دنيا» كما يصفها المطران جورج خضر في كتبه ومقالاته؟

ثمة من يعتقد بأنّ هناك تيارين في المسيحيّة^(٢):

أ- تيار يرفض الحرب ومنطق العنف، وينطلق هذا التيار من مجموعة نصوص من نوع ترك ما لقيصر لقيصر ومن نوع إذا ضربت على خدك الأيمن فأدر الأيسر وهكذا.. ويُنسب هذا القول إلى بولس ويوحنا ذهبيّ الفم والقديس باسيليوس الكبير وأوريجانوس.

(١) سوف أقتصر هنا على معطيات العهد الجديد؛ لأنّ العهد القديم حاله مختلف تماماً، فنصوص شرعيّة العنف والحرب والقتال فيه كثيرة، وعلاقات الصراع بين بني إسرائيل والآخرين مفصّلة فيه ضمن حروب طويلة ونزاعات دمويّة، وما يهّم التفكير المسيحي المعاصر - خاصّة الكاثوليكي - هو العهد الجديد. ولكن من باب الإشارة المهمّة يمكن - على سبيل المثال - مراجعة: سفر التثنية ٢٠: ١ - ٢٠.

(٢) انظر: أحمد ماجد، حوار الدهشة والرهبنة بين لحظتيّ انبثاق، الحوار الإسلامي المسيحي منذ ظهور الإسلام وإلى عصر النهضة، مجلّة المحجّة، العدد ١٩: ٣٦ - ٣٩.

وتتعرّز هذه التوجّهات في ظلّ ما تقدّمه بعض نصوص الأناجيل، خاصّة إنجيل متى، حول أنّ حكومة المسيح في الملكوت وفي السماء وليست هنا على الأرض^(١)، فهذا يعني أنّ «المسيا» انتقلت فكرة الخلاص عنده من الخلاص الدنيوي نحو الخلاص الأخروي أو نحو الخلاص الملكوتي الباطني وتحرير الإنسان من الخطيئة وعبئها، وهذا ما يدفع لنمط من التفكير المسيحي الذي يعتزل مجال السلطة في الدنيا، فضلاً عن أن يقود حروباً أو يفتح بلداناً. وتتعاظم هذه الرؤية عندما نلاحظ أنّ عيسى لم يكن يُطلق على أصحابه والثلة المؤمنة معه تعابير من نوع الأمراء أو قادة الجند أو غير ذلك، بل كان يستخدم تعبير الرُّسل، فهم رُسلّ للعالم وليسوا قادة حرب.

ضمن هذه الرؤية تولد فكرة «النضال اللاعنفى»، والتي اشتهرت كثيراً في العصر الحديث، فهي فكرة تجمع بين النضال لأجل تحقيق العدالة، وبين اللاعنف؛ لأنّها - وفقاً لتعبير كوستي بندلي (٢٠١٣م) - تريد أن توفّق بين مطالبة الإنجيل بالعدالة، وفي الوقت عينه دعوته للسلام. ويعتقد بندلي أنّ النضال العنفي يفضي بالإنسان إلى «رومانسيّة العنف» التي ما تزال تستهوي الشباب في العالم، وهي رومانسيّة تفضي لشهوة التدمير من حيث لا يشعر الإنسان، وتدفع لما يُعتبر تماهياً مع العدو، وهو ما يتمثل بالمثل الشائع: «إن لم تكن ذنباً أكلتكَ الذئاب». إنّ بندلي يصرّ على أنّ يسوع والإنجيل لم يقدّما لنا ناموساً ولا قانوناً في مسألة النضال العنفي وغير العنفي، بل قدّما رؤية توجّهنا نحو التفكير؛ لتتخذ نحنُ الموقف المناسب وفقاً للمعطيات والظروف^(٢).

وعبر هذا الطريق يعتبر الباحث هيري هوبنر (Harry Huebner) أنّ هذا الفريق في المسيحيّة لا يرى السلام هدفاً فحسب، بل يراه وسيلةً ونمط عيش كذلك، فهناك فرق بين أن تعتبر السلام هدفاً وبين أن تعتبره وسيلة ونمط عيش؛ لأنّ السلام/الهدف يمكن أن يبرّر

(١) حول مفهوم المسيح للملكوت واختلافه عن تصوّرات اليهود، بل والكثير من أتباعه نفسه، انظر: الدكتورة بيتسا استيفانو (الأستاذة المحاضرة في جامعة القديس يوسف في بيروت)، العنف في المسيحيّة، التباس في فهم معنى الملكوت، مجلّة المشرق الرقمية النصف سنويّة، العدد ٧: ١-٦.

(٢) انظر: بندلي، نضال عنفي أو لا عنفي لإحقاق العدالة (الإنجيل على دروب العهد): ٨، ١١، ١٦، ١٨ - ٢٣، ١٩.

العنف، بعكس السلام الأسلوب ونمط الحياة^(١).

ومن هنا يعتبر الفيلسوف اللاهوتي المعاصر هانس كونج أنّ الكنيسة الأولى لم تكن تتجه نحو العنف أو الحرب «المقدّسة»، وأنّ الظروف اللاحقة هي التي وظّفت مفهوم الحرب المقدّسة لمصالح سياسيّة، وصولاً إلى العصر الحاضر، معتبراً أنّ الأوغسطينيّة هي التي شكّلت بداية تبرير العنف ضدّ الآخر في المسيحيّة اللاتينيّة الغربيّة^(٢).

وكذلك تذهب المؤرّخة الإيرلنديّة المعاصرة هيلين نيكلسون (Helen Nicholson) في كتابها المهّم حول حروب العصور الوسطى إلى أنّ اعتناق الامبراطور قسطنطين (٣٣٧م) المسيحيّة جعل فكرة العنف واحدة من المهّمات الأساسيّة في العمل المسيحي، حيث اعتبر نفسه جندياً لله، وبالرغم من أنّ الكتابات الأولى لا تعطي رغبة واضحة في الجمع بين الجنديّة والعنف والمسيحيّة، ومن بينها المواقف التي أطلقها ترتوليان (٢٤٠م)، إلا أنّه يبدو أنّ القديس أوغسطين (٤٣٠م) كان من الأوائل الذين دانوا الحرب وفي الوقت عينه اعتقدوا بضرورة ممارسة العنف لحماية الضعفاء^(٣).

في ظلّ هذا التوجّه غير العنفي ظهرت في العصر الحديث كنائس غير عنفيّة، عُرفت بالمسيحيّة السلميّة، حتى أنّ بعضها كان يرفض الانتماء للخدمة العسكرية بشكل قاطع بوصف ذلك فعلاً إيمانياً.

وبهذا يرفض هذا الفريق الوقائع العنفيّة في التاريخ المسيحي ويعتبرونها إفرازاً بشرياً زمنياً غير منطقيّ من الأصول الدينيّة المسيحيّة، ولهذا يسجّل بعض الباحثين المعاصرين^(٤) - وهو يحاول اكتشاف الأصول الدينيّة للأصوليّة المسيحيّة واليهوديّة - أنّ البحث في الأصول الدينيّة

(1) Harry Huebner, Peace: The Desire of God, Revelatory Ethirs Magazine. No 9: 90.

(2) Hans Kung, Islam, past present & future, p595-597.

(3) Helen Nicholson, Medieval Warfare, Theory and Practice of War in Europe 300-1500, p23-24. ووهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ٤٧ - ٤٨؛ ورابرت

وورست، مسيحيّة از لابه لاي متون: ١٨٤ - ١٨٨.

(4) انظر: فكري جواد عبد وعبد الأمير كاظم زاهد، الأسس الدينيّة للأصوليّة في الأديان الإبراهيميّة:

٣٧٠ قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي

للأصولية اليهودية واضح تجده في النص الديني الأصلي، بينما الأمر ليس كذلك في المسيحية، وهذا يلاحظ الإنسان مفارقةً بين التاريخ والنص.

ب- وتيار الحرب والعنف، وهو ما تؤيده أكثر من ممارسة تاريخية منذ تحوّل قسطنطين نحو المسيحية بدايات القرن الرابع الميلادي، ووقائع كثيرة فيما يسمّى «القرون الوسطى»، ويبرز منها الحروب الصليبية، إلى جانب عنف محاكم التفتيش ومعاداة اليهود والسامية، مع الأخذ بعين الاعتبار حضور نصوص العهد القديم - بشكلٍ ما - في الوعي المسيحي نسبياً^(١).

وقد انبثق عن هذا التوجّه عبر التاريخ مفهومان للحرب:

١ - الحرب المقدّسة، وهي التي تنطلق من أهداف إيمانية ودينية، وتأخذ سلطتها من الرموز الدينية المسيحية العليا في الكنيسة، ومثالها الشهير: الحروب الصليبية.

٢ - الحرب العادلة، وهي التي لا تنطلق من دوافع دينية بالضرورة وقد لا تصدر عن المقامات الكنسية، لكنّ الهدف منها تحقيق العدل وحماية حقوق الأفراد والجماعات^(٢).

كان أغسطين - متأثراً بالقدّيس أمبروز (٣٩٧م) - يميل نحو تبرير الحرب العادلة، وهو ما نلاحظ شبيهه عند توما الأكويني، فالأكوييني يرفض الإكراه على الدين، لكنّه يجد نفسه تلقائياً بعد هذا الرفض في محاولة لتبرير الحروب المسيحية ضدّ غير المسيحيين عبر التاريخ، فذهب إلى أنّ الحروب المسيحية مع الكافرين لم وليست لدفعهم إلى الإيمان؛ لأنّ الإيمان مسألة قلبية وسرعان ما سيعودون عنه عند رفع الإكراه عنهم، بل لوقف صدّهم الناس عن الإيمان ولوقف عدوانهم عليه.

وبهذا يقدم الأكويني تبريراً لاهوتياً وتاريخياً للسلوك المسيحي تجاه غير المسيحيين، وهو تبرير يحاول أن ينطلق من منطلقات إنسانية؛ لأنّ الإيمان هو حقّ إنساني ولاهوتي معاً، فالصدّ

(١) انظر: الأب الدكتور عيسى دياب، الأصولية والتعصّب والعنف في الإسلام والمسيحية: ١٣٧ - ١٤٤، ١٥٥ - ٢١٠، ٢٣١ - ٢٤٣.

(٢) انظر: معصومه سادات ميرمحمدی، مشروعيّة جنكهاى صليبي از ديدگاه روحانيان مسيحي، مجلّة معرفت اديان، العدد ٦: ٩٢؛ وحول الحروب الصليبية عامّة يُنصح بمراجعة كتاب الدكتور قاسم عبده قاسم، تحت عنوان «ماهية الحروب الصليبية»، والصادر عن سلسلة عالم المعرفة برقم ١٤٩، لشهر مايو/أيار من عام ١٩٩٠م، فهو كتاب مهمّ وقيم.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٣٧١

عنه هو صدّ عن الحقيقة وظلمٌ للناس وإكراه، ومن ثمّ فيمكن للمسيحي أن يُكره الصادّ إكراهاً كي يوقف ممارساته العدوانية على الحقيقة والنور، وعلى أولئك الذين يريدون أن يهتدوا بهذه الحقيقة عندما يسمعون بها^(١).

بهذا تمّ التصديق النهائي على التمييز بين العنف العادل والعنف غير العادل، والذي تحدّث حوله - ضمناً - توما الأكويني عبر القانون الطبيعي، ليواصل مسيرته لعدّة قرون وصولاً للقرن العشرين.

يوافق نص «تعاليم الكنيسة الكاثوليكية» على أنّ الدفاع عن النفس ومن يتعلّق بها مشروعٌ، وكذلك ممارسة العنف ضدّ المجرمين بهدف حماية المجتمع عبر مبدأ المجازاة والعقوبة، وبهذا تقرّ الكنيسة الكاثوليكية المعاصرة بالعنف في حدود الدفاع، لا العدوان أو البدء بالهجوم والعنف ضدّ أحد، وهي تعتبر أنّ مبدأ محبة الإنسان لذاته هو الأصل الأوّل لجميع الأخلاقيات الأخرى، ومن ثم لا نستطيع أن نجعل الإنسان يلغي هذا الأصل بمنعه من الدفاع عن نفسه^(٢).

بدورنا سوف نحاول رصد النصوص الدينية المسيحية في تعاملها مع قضية العنف تجاه الآخر الديني، لنرى ما الذي يمكنها أن تساعدنا عليه إن شاء الله، والذي نلاحظه أنّنا للوهلة الأولى نفق أمام نوعين أو نمطين من النصوص، يبدو الأوّل منها نابذاً للعنف تجاه الآخر الديني وداعياً لمسألة عالية، فيما يظهر الثاني على العكس من ذلك تماماً. من هنا، سوف نفصلهما، ثمّ ننظر في محاولات التوفيق بينهما؛ لتوصّل إلى نتيجة.

أولاً: العهد الجديد ونصوص الموقف السلبي من العنف ضدّ الآخر الديني

ثمّة العديد من المعطيات المتراكمة في العهد الجديد التي تدعو لمنطق مسألة ونبذ العنف الديني، خاصةً تجاه الآخر الديني، ولعلنا نشير لأهمّها هنا:

١. الصورة السلمية للأنبياء والقديسين

إذا نظرنا في العهد الجديد من الكتاب المقدّس، لا نجد عرضاً لسيرة نبيّ أو قديس أو وليّ

(١) انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتية ج ٢، ق ٢، المبحث ١٠، فصل ٨ (مج ٥: ٥٠٠ - ٥٠٣).

(2) Catechism Of The Catholic Church, 2263-2265.

يستخدم العنف في نشر دعوته أو يفرض القهر على غير المؤمنين به، كما أن نصوص الحرب والقتال في العهد الجديد قد يقال بأنها تكاد تكون قليلة، ولا تشكل ظاهرة حقيقية واسعة، وسوف نتابع هذا الموضوع قريباً.

المقصود من هذا الكلام أن المطالع للعهد الجديد لا يجد أمامه خطأ يرسم لبناء العنف والفرص تجاه الآخر الديني، بل الغالب في نصوص العهد الجديد أنها توجّهنا نحو المودعة والمسالمة والصبر وتحمل المعاناة والنضال غير العنفي، وهذا ما يعطينا انطباعاً عن الخطّ العام للمسيحية ويفرض علينا فهم النصوص القليلة المختلفة بطريقة تأويلية خاصة، حيث لا يمكننا التخلي عن كل هذا المسار العام غير العنفي أمام نص أو نصين مختلفين؛ إذ يبدو هذا الأمر غير منطقي.

٢. رسالة يعقوب والمنطلق غير الديني للحروب بين البشر

تشرح لنا رسالة يعقوب منشأ الحروب بين الناس، حيث تقول: «مِنْ أَيْنَ الْحُرُوبُ وَالْحُصُونَاتُ بَيْنَكُمْ أَلَيْسَتْ مِنْ هُنَا مِنْ لَدَاتِكُمْ الْمُحَارِبَةِ فِي أَعْضَائِكُمْ تَشْتَهُونَ وَلَسْتُمْ مَمْتَلِكُونَ. تَقْتُلُونَ وَتَحْسِدُونَ وَلَسْتُمْ تَقْدِرُونَ أَنْ تَنَالُوا. مُخَاصِمُونَ وَمُحَارِبُونَ وَلَسْتُمْ مَمْتَلِكُونَ لِأَنَّكُمْ لَا تَطْلُبُونَ. تَطْلُبُونَ وَلَسْتُمْ تَأْخُذُونَ لِأَنَّكُمْ تَطْلُبُونَ رَدِيًّا لِكَيْ تُنْفِقُوا فِي لَدَاتِكُمْ»^(١).

إنّ الحروب ناشئة من طغيان البشر ومن الحسد، وليست من أمر الله ومحبته، وقصة هابيل وقايل واضحة هنا، وكأنّ رسالة يعقوب تريد أن تركز نظرنا على منطلقات العنف والصراع بين البشر، لتقول بأنّ هذه الحروب ليست من عند الله، بل من عند أنفسكم، وهي تمارس تحليلاً عندما تؤكد أنّ الطبيعة الإنسانية الهابطة تطمح دائماً إلى أمور لا تتمكّن من الوصول إليها، فالشهوة للحصول على أشياء معينة هي التي تدفع لمحاولة الحصول عليها، ومنشأ العنف يكون عند العجز عن الحصول على ما نريد، فنحن نذهب نحو العنف والحرب لكي نفرض بالقوة ما نبتغيه ونحصل على ما نشتهي.

لكنني لا أعتقد بأنّ رسالة يعقوب تريد نفي المنطلق الديني للحروب أحياناً؛ بل هي توصّف الحالة الإنسانية العامة التي تمارس العنف والحرب لأغراض ذاتية ولطماع ونتيجة

(١) رسالة يعقوب ٤: ١ - ٣.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٣٧٣

سوء نفوس الناس، ولهذا ليس فيها رسالة نبذية واضحة للعنف إذا كانت مبرراته شريفة، تماماً كما الواعظ يقول من على المنبر: أيها الناس، إن شهواتكم ذهبت بكم نحو طلب المال لأجل الدنيا ومصالحها.. إن هذا النص لا يريد رفض طلب المال أو العمل في الأسواق، بل هو يراقب منطلقات البشر في هذا السلوك، ويرى أن ظواهر التجارة جاءت من طمع الإنسان وديويته، دون أن ينفي إمكان تطهير التجارة والمال عبر منطلقات شريفة.

٣. المسيح في العظة ومعاناة الحروب القادمة

وفي موعظة يسوع على جبل الزيتون جاء: «وَفِيهَا هُوَ جَالِسٌ عَلَى جَبَلِ الزَيْتُونِ تَقَدَّمَ إِلَيْهِ التَّلَامِيذُ عَلَى انْفِرَادٍ قَائِلِينَ قُلْ لَنَا مَتَى يَكُونُ هَذَا وَمَا هِيَ عَلَامَةُ مَجِيئِكَ وَأَنْقِضَاءِ الدَّهْرِ؟ فَأَجَابَ يَسُوعُ أَنْظَرُوا لَا يُضِلُّكُمْ أَحَدٌ فَإِنَّ كَثِيرِينَ سَيَأْتُونَ بِأَسْمِي قَائِلِينَ أَنَا هُوَ الْمَسِيحُ وَيُضِلُّونَ كَثِيرِينَ. وَسَوْفَ تَسْمَعُونَ بِحُرُوبٍ وَأَخْبَارِ حُرُوبٍ أَنْظَرُوا لَا تَرْتَاعُوا لِأَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ كُلِّهَا وَلَكِنْ لَيْسَ الْمُنْتَهَى بَعْدُ لِأَنَّهُ تَقُومُ أُمَّةٌ عَلَى أُمَّةٍ وَمَمْلَكَةٌ عَلَى مَمْلَكَةٍ وَتَكُونُ مَجَاعَاتٌ وَأُوبِيَّةٌ وَزَلَزَلٌ فِي أَمَاكِنٍ وَلَكِنْ هَذِهِ كُلُّهَا مُبْتَدَأُ الْأَوْجَاعِ»^(١).

النص هنا واضح في أن عيسى لا يقوم بحض تلامذته على الحرب، بل يقوم بإخبارهم عن وقوع حروب في العالم، وأن هذه الحروب سوف يلاقون منها المعاناة، كما تذكر تكلمة النص أعلاه.

لقد كان من المناسب في هذه السياقات أن يشير لهم يسوع لخوضهم الحروب، لكنه يبدو عليه أنه لا يريد لهم أن يتورطوا في ذلك، وربما يكون في النص نوع من الإشارة إلى أن المسيح الكاذب يجز وراءه الحروب والممالك التي تهلك بعضها بعضاً، بينما هو لا يأتي بحرب ولا بنار.

٤. رؤيا يوحنا اللاهوتي وتصوير الكنيسة في موقف المتفرج

ويعتبر بعض الباحثين المعاصرين أن رؤيا يوحنا اللاهوتي تمثل القراءة المسيحية لوقائع آخر الزمان، وأتينا لو لاحظناها كاملة لوجدنا أن الكنيسة والمجتمع المسيحي في مختلف هذه الوقائع

(١) إنجيل متى ٢٤: ٣ - ٨؛ وانظر المضمون عينه في إنجيل مرقس ١٣: ٣ - ٨؛ وإنجيل لوقا ٢١: ٧ -

يبدون كمتفرجين على صراع الموت والدم وعلى الحروب والنزاعات التي تقع على الأرض، وكأهم لا يشاركون في شيء من ذلك^(١).
لكن سوف يأتي في المجموعة الثانية من النصوص، كيف أن بعض الباحثين استخدم رؤيا يوحنا اللاهوتي نفسها لإثبات العكس!

٥. المسيح ورفض مقاومة الشرّ بالشرّ (الخد الأيمن والأيسر)

ونلاحظ في إنجيل متى موقفاً لافتاً في عظة الجبل، حيث يقول: «سَمِعْتُمْ أَنَّهُ قِيلَ عَيْنٌ بِعَيْنٍ وَسِنٌّ بِسِنٍّ وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ لَا تُقَاوِمُوا الشَّرَّ بَلْ مَنْ لَطَمَكَ عَلَى خَدِّكَ الْاَيْمَنِ فَحَوِّلْ لَهُ الْاَآخَرَ أَيضاً وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَخَاصِمَكَ وَيَأْخُذَ ثُوبَكَ فَاتْرُكْ لَهُ الرِّدَاءَ أَيضاً وَمَنْ سَخَّرَكَ مِثْلًا وَاحِدًا فَادْهَبْ مَعَهُ اثْنَيْنِ»^(٢).

إنجيل لوقا يعرض لنا المشهد أيضاً، فيقول: «لَكِنِّي أَقُولُ لَكُمْ أَيُّهَا السَّامِعُونَ: أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ أَحْسِنُوا إِلَى مُبْغِضِكُمْ بَارِكُوا لِأَعْيُنِكُمْ وَصَلُّوا لِأَجْلِ الَّذِينَ يُسِيئُونَ إِلَيْكُمْ. مَنْ ضَرَبَكَ عَلَى خَدِّكَ فَاعْرِضْ لَهُ الْاَآخَرَ أَيضاً وَمَنْ أَخَذَ رِدَاءَكَ فَلَا تَمْتَنِعْهُ ثُوبَكَ أَيضاً»^(٣).

إنه النص الذي يثير الدهشة، وكأنه يرفض منطق العقوبة بمعناه الفردي، فالمسيحي المؤمن هو ذاك الذي لا يقاوم الشرّ بالشرّ، بل يقاومه بالخير والتضحية، إنه نوع من النضال اللاعنفي، تلتقي فيه المسيحية مع المهاتما غاندي وأمثاله.

ومن هنا يعتبر الباحث المعروف كارل فوت (Carl Vaught) أن هذا النص في إنجيل متى - الموعدة على الجبل - هو الأساس المركزي للأخلاق المسيحية^(٤).

لسنا نصرّ على فهم رفض المواجهة بالمثل من سياق كلام المسيح هنا، لأن المواجهة بالمثل مبدأ ثابت في التوراة، وهو هنا يشير إليه في مطلع كلامه، في الوقت عينه الذي يعلن

(١) انظر: محمد رضا برته، آواى صلح يانداى جنك بژواكى از عهد جديد، مجلّة معرفت اديان، العدد ٢: ٧٢.

(٢) إنجيل متى ٥: ٣٨ - ٤١.

(٣) إنجيل لوقا ٦: ٢٧ - ٣٠.

(4) Carl G. Vaught, The Sermon on the mount, preface, p: x, xi.

بصراحة في موضع آخر (متى، الإصحاح الخامس، الآيات: ١٧ - ١٨) أنه لم يأت لكي يغيّر الناموس بل ليكمل، وهذا معناه أن المسيح - إذا لم نوافق على أنه نسخ مرحلة التوراة، لينهي عصر الشريعة ويفتح عصر الإيمان والأمل والمحبة على طريقة الرسول بولس - لا يريد إلغاء مبدأ العقوبة أو المعاملة بالمثل أو الدفاع عن النفس، بل يوافق على هذه لكنه يطلب من المؤمنين أن يرتقوا في رتبهم المعنوية درجة أعلى، وهي التسامح والعطاء والمعاناة لأجل الآخر ولأجل السلام الداخلي، وهو ما يقترب منه النص القرآني حين يقول: ﴿وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ (البقرة: ٢٣٧)، وقوله: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَآظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٤).

المسيح في نص آخر معبر جداً يجيب من يعيره بأنه يجلس مع العشارين والخطاة، ويشرح لنا إنجيل متى المشهد، حيث يقول: «وَفِيمَا يَسُوعُ مُجْتَازٌ مِنْ هُنَاكَ رَأَى إِنْسَانًا جَالِسًا عِنْدَ مَكَانِ الْجَبَايَةِ اسْمُهُ مَتَّى. فَقَالَ لَهُ أَتْبِعْنِي فَقَامَ وَتَبِعَهُ. وَبَيْنَمَا هُوَ مُتَكَيِّئٌ فِي الْبَيْتِ إِذَا عَشَارُونَ وَخُطَاةٌ كَثِيرُونَ قَدْ جَاءُوا وَاتَّكَأُوا مَعَ يَسُوعَ وَتَلَامِيذِهِ. فَلَمَّا نَظَرَ الْفَرِيْسِيُّونَ قَالُوا لِتَلَامِيذِهِ لِمَاذَا يَأْكُلُ مُعَلِّمُكُمْ مَعَ الْعَشَارِينَ وَالْخُطَاةِ؟ فَلَمَّا سَمِعَ يَسُوعُ قَالَ لَهُمْ لَا يَحْتَاجُ الْأَصْحَاءُ إِلَى طَبِيبٍ بَلِ الْمَرْضَى. فَادْهَبُوا وَتَعَلَّمُوا مَا هُوَ: إِنِّي أُرِيدُ رَحْمَةً لَا ذَبِيحَةً لِأَنِّي لَمْ آتِ لِأَدْعُو أَبْرَارًا بَلِ خُطَاةً إِلَى التَّوْبَةِ»^(١).

الهدف هنا هو الرحمة لا الذبيحة، لهذا فالتعامل مع الآخر المنحرف يكون بالرحمة لا بغيرها.

٦. المسيح والدعوة للاستسلام للمعاناة ورفض المقاومة العنيفة

وبعد هذا النص يحدثنا إنجيل مرقس عن نص آخر أثار جدلاً، فعيسى عليه السلام يقول: «فَانظُرُوا إِلَى نُفُوسِكُمْ لِأَنَّهُمْ سَيَسَلِّمُونَكُمْ إِلَى مَجَالِسَ وَتُجَلَّدُونَ فِي مَجَامِعَ وَتُوقَفُونَ أَمَامَ وُلاةٍ وَمُلُوكٍ مِنْ أَجْلِ شَهَادَةٍ لَهُمْ وَيَنْبَغِي أَنْ يُكْرَزَ أَوَّلًا بِالْإِنْجِيلِ فِي جَمِيعِ الْأُمَمِ فَمَتَى سَأَفُوكُمْ لِيَسَلِّمُوكُمْ فَلَا تَعْتَنُوا مِنْ قَبْلِ بِيَا تَتَكَلَّمُونَ وَلَا تَهْتَمُّوا بَلْ مَهْمَا أُعْطِيتُمْ فِي تِلْكَ السَّاعَةِ فَبِذَلِكَ تَكَلَّمُوا لِأَنَّ لَسْتُمْ

(١) إنجيل متى ٩: ٩ - ١٣؛ وانظر أيضاً: المصدر نفسه ١٢: ٧ - ٨.

أَنْتُمْ الْمُتَكَلِّمِينَ بِالرُّوحِ الْقُدُسِ وَسَيُسَلِّمُ الْأَخُ أَخَاهُ إِلَى الْمَوْتِ وَالْأَبُ وَلَدَهُ وَيَقُومُ الْأَوْلَادُ عَلَى وَالِدِهِمْ وَيَقْتُلُوهُمْ وَتَكُونُونَ مُبْغَضِينَ مِنَ الْجَمِيعِ مِنْ أَجْلِ اسْمِي. وَلَكِنَّ الَّذِي يَصْبِرُ إِلَى الْمُنْتَهَى فَهَذَا يَخْلُصُ»^(١).

النص يبدو عليه أنه يحثّ تماماً على الاستسلام للمعاناة، ويمنع عن العنف بشكل مطلق، لكنّ التأمل في هذا النص لا يعطي بوضوح موقفاً سلبياً من عيسى تجاه العنف النضالي، بل يبدو لي أنه يشرح طبيعة المرحلة القادمة التي سيواجهها المسيحيون، وكأنه يحكي عن عصور الاضطهاد التي عاشوها قبل قسطنطين في بداية القرن الثالث الميلادي، بل هو لا يوجههم لكي يتكلموا بما يحدّد لهم كلامهم، بل هو يدعوهم للانصياع خلف ما تمليه عليهم قلوبهم في تلك اللحظة المؤلمة، فإنّ القلوب سوف تنطق بلسان الروح القدس، ومن ثم فلم يحدّد لهم ما الذي يلزمهم أن يقولوه، بل ترك الأمر لصفاء قلوبهم التي تتجلّى فيها بركة الروح القدس.

٧. طوبى للودعاء وصانعي السلام

ونلاحظ عيسى عليه السلام يخاطب الناس في إنجيل متى بالآتي: «طوبى للودعاء لأنهم يرثون الأرض.. طوبى للرحماء لأنهم يرثون.. طوبى لصانعي السلام لأنهم أبناء الله يدعون»^(٢). فالسعي لمصالح الناس وتحقيق السلام بين البشر هو نوع من الانتماء لله سبحانه «أبناء الله يدعون»، وهذا ترتبط علاقة الإنسان بالإنسان في سلميتها ورحمتها، بعلاقته بالله وانتمائه الإيجابي إليه، كما يقول الأب الدكتور كريستيان فان نيسبن، بل إنه يعتبر أنّ الله هو مصدر السلوك الإنساني، وحيث إنه محبة مطلقة، فهو المرجع لعلاقات الغيرية^(٣).

إنّ هذا النصّ الإنجيلي لا يفسّر الموادة بالاستسلام والخنوع، فهذا تفسير مشوّه له، بل يريد فهم الموادة بطريقة غير عنفية، فأنت تستمرّ في النضال لكن لا بطريق العنف، وهذا ما يمكنه ان يفسّر النصّ الإنجيلي بجلاء^(٤).

(١) إنجيل مرقس ١٣: ٩ - ١٣.

(٢) إنجيل متى ٥: ٥، ٧، ٩.

(٣) انظر: مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية: ٨٧-٨٨، ٩١-٩٢.

(٤) انظر: بندلي، نضال عنفي أو لا عنفي لإحقاق العدالة (الإنجيل على دروب العهد): ١٣٥ - ١٣٧.

٨. بولس ومبدأ المسالمة وغلبة الشر بالخير

ونجد في رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية نصاً مثيراً، حيث يقول: «بَارِكُوا عَلَى الَّذِينَ يَضْطَهُدُونَكُمْ بَارِكُوا وَلَا تَلْعَنُوا فَرِحًا مَعَ الْفَرِحِينَ وَبُكَاءَ مَعَ الْبَاكِينَ مُهْتَمِّينَ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ اهْتِمَامًا وَاحِدًا غَيْرَ مُهْتَمِّينَ بِالْأُمُورِ الْعَالِيَةِ بَلْ مُتَّقَادِينَ إِلَى الْمُتَضَعِينَ لَا تَكُونُوا حُكَمَاءَ عِنْدَ أَنْفُسِكُمْ لَا تُجَازُوا أَحَدًا عَنْ شَرِّ بَشَرٍ مُعْتَنِينَ بِأُمُورٍ حَسَنَةٍ قُدَّامَ جَمِيعِ النَّاسِ إِنْ كَانَ مُكِنَّا فَحَسَبَ طَاقَتِكُمْ سَالِمُوا جَمِيعَ النَّاسِ لَا تَنْتَقِمُوا لِأَنْفُسِكُمْ أَيُّهَا الْأَحْبَاءُ بَلْ أَعْطُوا مَكَانًا لِلْغَضَبِ لِأَنَّهُ مَكْتُوبٌ: لِئَلَّا تَقْتُلُوا أَنَا أُجَازِي يَقُولُ الرَّبُّ. فَإِنْ جَاعَ عَدُوُّكَ فَاطْعِمْهُ وَإِنْ عَطِشَ فَاسْقِهِ لِأَنَّكَ إِنْ فَعَلْتَ هَذَا تَجْمَعُ جَمْرَ نَارٍ عَلَى رَأْسِهِ لَا يَغْلِبَنَّكَ الشَّرُّ بَلْ اغْلِبِ الشَّرَّ بِالْخَيْرِ»^(١).

إنه نص يؤسس للمواجهة بالخير والسلام، لا باستخدام أسلوب الآخر العنفي والعدواني، فهو يريد المواجهة كما يلاحظ من حديثه عن الجمر على رأس العدو، لكنّها مواجهة من نوع خاص، وهو واضح في أنه كما يرتبط بالجانب الفردي، نجد ما يلامس ارتباطه بالجانب الاجتماعي والسياسي، ولو من خلال تعبير الاضطهاد الوارد في مطلع النص.

وفي رسالته الأولى إلى أهل تسالونيكى قال بولس: «انظروا أن لا يُجَازِيَ أَحَدٌ أَحَدًا عَنْ شَرِّ بَشَرٍ بَلْ كُلِّ حِينٍ اتَّبِعُوا الْخَيْرَ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ وَلِلْجَمِيعِ»^(٢).

٩. حوارية المسيح مع بيلاطس، دلالات معبرة

بل يظهر المسيح ﷺ حاسماً في إعلان نوع دعوته، كما يحدثنا إنجيل يوحنا، عندما يسرد لنا وقائع تسليمه لبيلاطس والجدل الذي ثار أمام الملائكة. إن الحوار بين المسيح وبيلاطس مثير جداً، إنه يقول: «ثُمَّ دَخَلَ بِيَلَاطُسُ أَيْضًا إِلَى دَارِ الْوِلَايَةِ وَدَعَا يَسُوعَ وَقَالَ لَهُ أَأَنْتَ مَلِكُ الْيَهُودِ؟ أَجَابَهُ يَسُوعُ أَمِنْ ذَاتِكَ تَقُولُ هَذَا أَمْ آخَرُونَ قَالُوا لَكَ عَنِّي؟ أَجَابَهُ بِيَلَاطُسُ أَلَعَلِّي أَنَا يَهُودِيٌّ؟ أُمَّتَكَ وَرُؤَسَاءُ الْكَهَنَةِ أَسَلَمُوكَ إِلَيَّ مَاذَا فَعَلْتَ؟ أَجَابَ يَسُوعُ مَمْلُوكِي لَيْسَتْ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ. لَوْ كَانَتْ

(١) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية ١٢: ١٤ - ٢١.

(٢) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل تسالونيكى ٥: ١٥.

مَمْلَكَتِي مِنْ هَذَا الْعَالَمِ لَكَانَ خُدَامِي يُجَاهِدُونَ لِكَيْ لَا أُسَلَّمَ إِلَى الْيَهُودِ وَلَكِنْ الْآنَ لَيْسَتْ مَمْلَكَتِي مِنْ هُنَا»^(١).

إنَّه نَصٌّ يَجَاوِلُ أَنْ يَنَآيَ بِالْمَسِيحِيَّةِ عَنِ مِمَارَسَةِ سُلْطَةِ دُنْيَوِيَّةٍ، فَهُوَ يَقَدِّمُ نَتَائِجَ لِعَدَمِ كَوْنِ مَمْلَكَتِهِ هُنَا، وَهَذِهِ النَتَائِجُ هِيَ أَنَّهُ لَوْ كَانَتْ هُنَا لَكَانَ خُدَمَتُهُ وَجُنُودُهُ وَأَعْوَانُهُ يَجَاهِدُونَ، لَا أَنَّهُمْ يَتْرَكُونَهُ لِيَصِلَ إِلَى هُنَا.

إِنَّ هَذَا الْكَلَامَ يَحْمِلُ فِي طَيَّاتِهِ الْكَثِيرَ مِنَ الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ يَسُوعَ الْمَسِيحَ لَا يَرِيدُ مَنْطِقَ الْجِهَادِ وَالْمُوَاجَهَةِ فِي التَّعَامُلِ مَعَ الْآخَرِ الدِّينِيِّ، بَلْ يَطْلُبُ مَنْطِقَ الْمَعَانَاةِ وَالنِّضَالِ غَيْرِ الْعَنْفِيِّ لِتَحْقِيقِ مَلَكُوتِ السَّمَاءِ.

١٠. الرِّسَالَةُ إِلَى الْعِبْرَانِيِّينَ وَالِدَعْوَةُ لِلصَّبْرِ وَالتَّحَمُّلِ

وَيَتَوَاصَلُ الْمَوْقِفُ فِي الرِّسَالَةِ إِلَى الْعِبْرَانِيِّينَ، حَيْثُ جَاءَ فِيهَا: «وَلَكِنْ تَذَكَّرُوا الْآيَّامَ السَّالِفَةَ الَّتِي فِيهَا بَعْدَمَا أُزِنْتُمْ صَبْرْتُمْ عَلَى مُجَاهَدَةِ آلَامٍ كَثِيرَةٍ مِنْ جِهَةِ مَشْهُورِينَ بِتَغْيِيرَاتٍ وَضِيقَاتٍ وَمِنْ جِهَةِ صَائِرِينَ شُرَكَاءَ الَّذِينَ تُصْرَفُ فِيهِمْ هَكَذَا لِأَنَّكُمْ رَبَّيْتُمْ لِقُبُودِي أَيْضًا وَقَبِلْتُمْ سَلْبَ أَمْوَالِكُمْ بِفَرَحٍ عَالِمِينَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَنَّ لَكُمْ مَا لَمْ أَفْضَلْ فِي السَّمَاوَاتِ وَبَاقِيًا. فَلَا تَطْرَحُوا ثِقَتَكُمْ الَّتِي لَهَا مُجَازَاةٌ عَظِيمَةٌ لِأَنَّكُمْ تَحْتَاجُونَ إِلَى الصَّبْرِ حَتَّى إِذَا صَنَعْتُمْ مَشِيئَةَ اللَّهِ تَنَالُونَ الْمَوْعِدَ لِأَنَّهُ بَعْدَ قَلِيلٍ جَدًّا سَيَأْتِي الْآتِي وَلَا يُبْطِئُ»^(٢).

إنَّه مَوْقِفُ الدَّعْوَةِ لِلصَّبْرِ وَالتَّحَمُّلِ، دُونَ أَيِّ إِشَارَةٍ لِرَدَّةِ فِعْلٍ تَقُومُ عَلَى مُوَاجَهَةِ. لَكِنِّي لَا أَعْتَقِدُ أَنَّ هَذَا النِّصَّ يَذْهَبُ بِنَا نَحْوِ رَفْضِ النِّضَالِ الْعَنْفِيِّ؛ لِأَنَّ النِّصَّ لَا يَحْكِي سِوَى عَنِ مَدْحِ صَبْرِهِمْ وَمَعَانَاتِهِمْ، وَلَا يَقَدِّمُ أَيَّ مَوْقِفٍ سَلْبِيٍّ مِنَ الْجِهَادِ وَالسَّيْفِ، إِنَّهُ يَقُولُ بِأَنَّكُمْ بِصَبْرِكُمْ وَمَعَانَاتِكُمْ صَنَعْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ مَجْدًا فِي السَّمَاءِ، وَسَيَكُونُ الْمَوْعِدُ قَرِيبًا، فَهَذَا مِثْلَ النِّصُوصِ الدِّينِيَّةِ الَّتِي تَحَاوِلُ أَنْ تُعْطِيَ الْمُؤْمِنِينَ قُوَّةً فِي صَبْرِهِمْ وَتَحَمُّلِهِمْ، دُونَ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهَا أَنَّهَا تَرْفُضُ مَقَاوِمَتَهُمْ أَوْ عُنْفَهُمْ حَيْثُ تَكُونُ الظُّرُوفُ مُخْتَلِفَةً.

(١) إنجيل يوحنا ١٨: ٣٣-٣٦.

(٢) الرِّسَالَةُ إِلَى الْعِبْرَانِيِّينَ ١٠: ٣٢-٣٧.

١١. بطرس وبولس والدعوة للخضوع للسلطة وعدم المواجهة

وفي رسالة بطرس الأولى حديث واضح عن أن المحن التي سوف تصيب المؤمن المسيحي هي تزكية لنفسه، مشبهاً الموقف بامتحان الذهب بالنار، حيث يقول: «أَنْتُمْ الَّذِينَ بِقُوَّةِ اللَّهِ مَحْرُوسُونَ بِإِيمَانٍ لِخِلَاصٍ مُسْتَعَدَّ أَنْ يُعْلَنَ فِي الزَّمَانِ الْأَخِيرِ الَّذِي بِهِ تَبْتَهَجُونَ مَعَ أَنْكُمْ الْآنَ إِنْ كَانَ يَجِبُ تُحْرُثُونَ بِسَيْرٍ بَتَجَارِبٍ مُتَنَوِّعَةٍ لِكَيْ تَكُونَ تَزَكِيَةً إِيْمَانِكُمْ وَهِيَ أَنْتُمْ مِنَ الذَّهَبِ الْفَانِي مَعَ أَنَّهُ يُمْتَحَنُ بِالنَّارِ تُوجَدُ لِلْمَدْحِ وَالْكَرَامَةِ وَالْمُجْدِ عِنْدَ اسْتِعْلَانِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ»^(١). وهو لهذا في موضع آخر يدعو للبهجة والفرح لمواجهة هذه الآلام، فهي آلام ليست غريبة، بل متوقعة مع المؤمن المسيحي، معتبراً أن الصابر هو الذي يمجد^(٢).

وإذا كان هذا الكلام ليس واضحاً جداً في اللاعنف، لكن بطرس يبدو أكثر صراحة ووضوحاً في ضرورة الصبر وعدم المواجهة في نص آخر، حيث يقول: «فَاخْضَعُوا لِكُلِّ تَرْتِيبٍ بَشَرِيٍّ مِنْ أَجْلِ الرَّبِّ إِنْ كَانَ لِلْمَلِكِ فَكَمَنْ هُوَ فَوْقَ الْكُلِّ أَوْ لِلْوَلَاةِ فَكَمُرْسَلِينَ مِنْهُ لِلْإِنْتِقَامِ مِنْ فَاعِلِي الشَّرِّ وَلِلْمَدْحِ لِفَاعِلِي الْخَيْرِ لِأَنَّ هَكَذَا هِيَ مَشِيئَةُ اللَّهِ أَنْ تَفْعَلُوا الْخَيْرَ فَتَسْكُنُوا جَهَالََةَ النَّاسِ الْأَغْيِيَاءِ كَأَحْرَارٍ وَلَيْسَ كَالَّذِينَ الْحَرِيَّةِ عِنْدَهُمْ سُتْرَةٌ لِلشَّرِّ بَلْ كَعَبِيدِ اللَّهِ أَكْرَمُوا الْجَمِيعَ أَحِبُّوا الْإِخْوَةَ خَافُوا اللَّهَ أَكْرَمُوا الْمَلِكَ أَيُّهَا الْخُدَّامُ كُونُوا خَاضِعِينَ بِكُلِّ هَيْبَةٍ لِلسَّادَةِ لَيْسَ لِلصَّالِحِينَ الْمُرْتَفِقِينَ فَقَطْ بَلْ لِلْعَنَفَاءِ أَيْضاً لِأَنَّ هَذَا فَضْلٌ إِنْ كَانَ أَحَدٌ مِنْ أَجْلِ ضَمِيرٍ نَحْوِ اللَّهِ يَحْتَمِلُ أَحْزَاناً مُتَأَلِّماً بِالظُّلْمِ لِأَنَّهُ أَيُّ مُجِدِّ هُوَ إِنْ كُنْتُمْ تُطْمَئِنُّونَ مُخْطِئِينَ فَتَصْبِرُونَ؟ بَلْ إِنْ كُنْتُمْ تَتَأَلَّمُونَ عَامِلِينَ الْخَيْرِ فَتَصْبِرُونَ فَهَذَا فَضْلٌ عِنْدَ اللَّهِ لِأَنَّكُمْ هَذَا دُعَيْتُمْ فَإِنَّ الْمَسِيحَ أَيْضاً تَأَلَّمَ لِأَجْلِنَا تَارِكاً لَنَا مِثَالاً لِكَيْ تَتَّبِعُوا خُطْوَاتِهِ الَّذِي لَمْ يَفْعَلْ خَطِيئَةً وَلَا وُجِدَ فِي فَمِهِ مَكْرٌ الَّذِي إِذْ شَتِمَ لَمْ يَكُنْ يَشْتِمُ عَوِضاً وَإِذْ تَأَلَّمَ لَمْ يَكُنْ يَهْدُدُ بَلْ كَانَ يُسَلِّمُ لِمَنْ يَقْضِي بِعَدْلِ الَّذِي حَمَلَ هُوَ نَفْسَهُ خَطَايَانَا فِي جَسَدِهِ عَلَى الخَشَبَةِ، لِكَيْ نَمُوتَ عَنِ الْخَطَايَا فَنَحْيَا لِلرَّبِّ الَّذِي بَجَلْدَتِهِ شَفِيتُمْ»^(٣).

النص قوي جداً في تكريس ثقافة الخضوع للجميع، وتحمل المعاناة، وتوجيه المؤمنين نحو

(١) رسالة بطرس الرسول الأولى ١: ٥ - ٧.

(٢) المصدر نفسه ٤: ١٢ - ١٩.

(٣) المصدر نفسه ٢: ١٣ - ٢٤؛ وانظر أيضاً: المصدر نفسه ٣: ١٦ - ١٨.

ثقافة اللامواجهة بالعنف والقوة.

هذا كله إلى جانب بعض النصوص التي يبحث فيها العهد الجديد على مداراة السلاطين وعدم مقاومتهم، مع وصف السلطان بأنه خادم الله المنتقم للغضب من الذي يفعل الشر، على حدّ تعبير بولس الرسول^(١)، بل إنّ بعض القصص تفيد أنّ عيسى كانت بينه وبين بعض الجنود والقادة كلام، لكنّه لم يطلب منهم يوماً أن يتركوا الجندية أو يتمردوا^(٢).

بل نحن نلاحظ بوضوح أنّ ترتوليان (ترتليانوس) يؤكّد في كتاب المنافحة على العلاقة السلمية مع الامبراطور الروماني، والدعوة له وأنّ الله وضعه عليهم فاستمدّ ملكه من الله نفسه، بل دوام الامبراطورية الرومانية من الأمور التي تؤخّر نهاية العالم ووقوع أهوال هذه النهاية عنده، وهو لا يعتبر ذلك كله مدهنة، بل هو تدين، رغم أنّه يعلنها بصراحة أنّ الامبراطور ليس إلهاً، وأنّ المسيحية ترفض آلهة الامبراطور نفسه، وهذا يؤكّد أنّ ترتوليان - رغم كلّ النقاش الطويل الذي خاضه مع الشرك والوثنية في كتاب المنافحة - لا يعتبر ذلك مبرراً لخوض أيّ مواجهة مع الامبراطور أو التمرد عليه أو سلوك سبيل العنف معه^(٣)، مواصلاً توجيهات بطرس وبولس في هذا السياق.

هذا الأمر اعتبرته الباحثة الدكتورة خولة الحسيني، قبولاً بالعنف، سواء على الصعيد السياسي أم على الصعيد الاجتماعي على مستوى السادة والعبيد (الرقية)، ولم تفهمه نبذاً للعنف، بل فهمته رضاً به، وهو من وجهة النظر هذه تمايلٌ للعنف، وليس مواجهةً له بالمسألة أو رفضاً. إنّّه عنفٌ مقدّس عبر نظرية الحقّ الإلهي في السلطة!^(٤).

لكنني لا أوافق الباحثة الحسيني على ما قالت، على أنّها كانت شديدة في استنتاج النصوص من العهد الجديد، صوّرت من خلالها المسيح على أنّه عنيفٌ للغاية تجاه كلّ من حوله بمن فيهم أمّه وأصحابه، متجاهلةً كلّ السياقات وطرائق التعبير، ومسقطاً معايير العصر الحديث على باراديم العقل الإنساني في تلك العصور والمجتمعات، فمن يرفض العنف في مواجهة العنف

(١) انظر: رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية ١٣: ١ - ٧.

(٢) انظر: إنجيل متى ٨: ٥ - ١٣؛ وإنجيل لوقا ٧: ١ - ١٠.

(٣) انظر: ترتليانوس، المنافحة أو دفاع عن التوحيد: ٨٩ - ١٠٠.

(٤) انظر: خولة الحسيني، العنف في النص المقدّس: ٢٤١ - ٢٥٠.

ليس من الضروري أن نعتبره موافقاً على العنف، بل المسيح نفسه الذي أتت له بشواهد الصرامة في التعبير كان شديداً في المواجهة الفكرية، ولم يكن راضياً بالعنف. واختلاف الآخرين معنا في كيفية التعامل مع العنف لا يعني نسبتهم إلى الاتجاه المؤمن بالعنف ولو عبر نظرية الحق الإلهي.

١٢ . حوارية المسيح مع يعقوب ويوحنا ، رفض صارخ لثقافة إهلاك الآخرين

يعرّفنا العهد القديم والقرآن الكريم أنّ بعض الأنبياء دعوا على أقوامهم بالهلاك، وأن شيئاً من ذلك قد حدث بالفعل، بينما نجد المسيح يقدم في مناقشته لبعض حواريه تربيةً مختلفة، فقد جاء في إنجيل لوقا: «و حين تمت الأيام لارتفاعه ثبت وجهه لينطلق إلى اورشليم وأرسل أمام وجهه رسلاً فذهبوا ودخلوا قريةً للسامريين حتى يعدّوا له فلم يقبلوه لأنّ وجهه كان متجهاً نحو اورشليم فلما رأى ذلك تلميذاه يعقوب ويوحنا قالوا: يا ربّ أتريد أن تنزل ناراً من السماء فتفنيهم كما فعل إيليا أيضاً فالتفت وانتهرهما وقال لستما تعلمان من أيّ روح أنتما لأنّ ابن الإنسان لم يأت ليهلك أنفس الناس بل ليخلص فمضوا إلى قريةٍ أخرى»^(١).

يقدم المسيح هنا نمطاً آخر من التعاطي يوجّه به أصحابه وشعبه، إنّه رسالة المسيح في العالم، فهي ليست رسالة التدمير والإهلاك بل هي رسالة الخلاص، فهل ينسجم هذا النصّ مع افتراض وجود ثقافة في الرسالة المسيحية تدعو لتدمير الآخرين وإخضاعهم والانتقام منهم وغير ذلك؟!

و خلاصة الموقف يمكن أن تعرضها لنا وجهة نظر بعض الباحثين، وهي أنّ في المسيحية خمسة تعاليم محورية تدفعنا للاقتناع بكونها قائمة على المسالمة وليس على الحرب والقتال، فضلاً عن قتالٍ من نوع الجهاد الابتدائي، وهذه المحاور الخمسة هي: العشق الإلهي، ترويج الصلح، رفض الانتقام، المملكة الإلهية السماوية، وقيمة الحياة الإنسانية^(٢).

ومن هنا يؤكد الأب مشير باسيل عون على أنّ المسيحية تجتهد في تحرير الإنسان من المقدس

(١) إنجيل لوقا ٩: ٥١-٥٦.

(٢) انظر: محمّد رضا برته، آواى صلح يا نداى جنك بزواكى از عهد جديد، مجلّة معرفت اديان، العدد ٢:

٣٨٢ قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي

الوظائفي ومن العنف الذي يولده هذا المقدس فيه وفي الكون؛ لأنها تؤمن بأن قداسة الله تهب الإنسان حرية الاتصال بقدوسٍ إلهي تجلّى في شخص يسوع المسيح، فالقداسة في المسيحية تنشأ من جوهر الحب، ومن ثم فالعنف ليس لصيقاً بجوهر المسيحية؛ لأنّ المسيحية لا تفصل بين البشريّات والقدسيّات؛ إذ الله انسلّ في كلّ الوجود، وحبّ الله يعني سقوط الفصل بين البشري النقي وغير النقي، وبهذا تكون الأديان في حقيقتها ضابطة للعنف الإنساني وليست مولدة له^(١).

هذه النصوص والآيات التي حشدناها تعطينا انطباعاتاً قوياً عن ثقافة غير عنيفةٍ يقدمها لنا العهد الجديد، ومن ثم فلا يوجد في النصّ الديني المسيحي دعوة لإخضاع الآخرين أو ممارسة العنف الديني ضدّهم أو فتح الحروب معهم، ففكرة الجهاد الدعوي أو الابتدائي التي وجدنا حولها نقاشاً واسعاً في الإسلام تبدو هذه النصوص الدينية المسيحية نافية لها تماماً، وبهذا تلتقي هذه النصوص مع النتيجة التي توصلنا نحن إليها في موضوع الجهاد الابتدائي في الإسلام، بما يمكننا من القول بأنّ المسيحية والإسلام - بحسب قناعتنا الشخصية - لا يدعوان لعنفٍ إخضاعياً دينياً تجاه الآخر.

لكنّ هذه النتيجة ليست نهائيةً؛ إذ يلزمنا النظر في نوع آخر من النصوص المسيحية التي يبدو عليها التعامل بطريقة مختلفة مع قضية العنف ضدّ الآخر الديني، وبعد ذلك يمكننا الخروج باستنتاج نهائي.

ثانياً: العهد الجديد ونصوص العنف والجهاد والحرب ضدّ الآخر الديني

في مقابل النصوص التي توحى بتجنّب العهد الجديد الحثّ على الحروب والعنف، بل الدعوة لما هو النقيض لها، ثمة نصوص سبّبت جدلاً، تعطي انطباعاتاً معاكساً.

١. المسيح والدعوة لشراء السيوف (مقارنة وقائع الاعتقال بين إنجيل متى ولوقا)

في وقائع إلقاء القبض على عيسى عليه السلام، يشرح لنا إنجيل لوقا، فيقول: «ثُمَّ قَالَ لَهُمْ حِينَ

(١) انظر: مشير باسيل عون، محنة الإيوان، اجتهادات ومساءلات في الفكر الديني المسيحي: ١٧٤ -

أرسلتكم بلا كيسٍ ولا مزودٍ ولا أخذيةٍ هل أعوزكم شيءٌ فقالوا لا فقال لهم: لكن الآن من له كيسٌ فليأخذه ومزودٌ كذلك ومن ليس له فليبع ثوبه ويشتري سيفاً لأنني أقول لكم إنه ينبغي أن يتيم في أيضاً هذا المكتوب: وأحصي مع أئمة لأن ما هو من جهتي له انقضاءً فقالوا يا رب هوذا هنا سيفان فقال لهم يكفي. وخرج ومضى كالعادة إلى جبل الزيتون وتبعه أيضاً تلاميذه ولما صار إلى المكان.. وبيئاً هو يتكلم إذا جمع والذي يدعى يهوذا أحد الإثني عشر يتقدمهم فدنا من يسوع ليقبله فقال له يسوع يا يهوذا أقبلة تسلّم ابن الإنسان فلما رأى الذين حوله ما يكون قالوا يا رب أنضرب بالسيف وضرب واحد منهم عبد رئيس الكهنة فقطع أذنه اليمنى فقال يسوع دعوا إلى هذا ولمس أذنه وأبرأها»^(١).

يعد هذا النص من النصوص الأكثر جدلاً ونقاشاً في التراث المسيحي، إنه نص صدر من المسيح لجماعته قبل أن يرحل، ومن ثم فهو يشير لنوع من الوصية التي تحدد السياسة العامة من بعده، فما معنى الدعوة لشراء السيف؟ وكيف يمكننا فهمها دون أن تعطينا دلالة على العنف في التعامل مع الآخر الديني؟!

لكن من الضروري هنا أن نفهم أن هذا النص لا يبرر بأي حال من الأحوال الابتداء بالعنف، ولا شيئاً شبيهاً بفكرة الجهاد الابتدائي عند مشهور فقهاء المسلمين؛ لأن السياق الذي جاء فيه هذا النص هو سياق دفاعي تماماً، يهدف حماية الذات والمجموعة مما سيُقدم عليه الرومان بوشاية يهوذا الإسخريوطي، فليس هنا سوى شيء من الدفاع لا أكثر. أضف إلى ذلك أن وقائع هذه القصة جاءت بطريقة مختلفة قليلاً، في إنجيل متى، حيث قال: «حينئذ تقدموا وألقوا الأيدي على يسوع وأمسكوه وإذا واحد من الذين مع يسوع مديده واستل سيفه وضرب عبد رئيس الكهنة فقطع أذنه فقال له يسوع: رد سيفك إلى مكانه لأن كل الذين يأخذون السيف بالسيف يهلكون..»^(٢).

بمقارنة الواقعة في إنجيلي متى ولوقا، لا نلاحظ في إنجيل متى دعوة لشراء السيف، بل رفض لاستخدامه، وفي الوقت الذي يقدم لنا إنجيل لوقا إشارة عيسوية لشفاء أذن عبد رئيس الكهنة، وطلبه منهم أن يدعوا ذلك، وكأنه لم يكن متفاعلاً كثيراً مع الخطوة التي قام بها أحد

(١) إنجيل لوقا ٢٢: ٣٥-٥١.

(٢) إنجيل متى ٢٦: ٥٠-٥٢.

الحواريين، نلاحظ في إنجيل متى وضوحاً في رفض السلوك الذي قام به ذلك الحواري. بهذا قد تبدو وقائع القصة وفقاً لنقل إنجيل لوقا غير متناغمة، ففي الوقت الذي يطلب فيه المسيح شراء سيف ثم يبدي كفاية وجود سيفين، نلاحظ أنه لم يتفاعل مع الخطوة العنيفة التي قام بها أحد الحواريين! والأمر يشتد صعوبة لو أقحمنا نص إنجيل متى. وربما لا تكون القضية كلها ذات صلة بسياسة عيسوية عامة، بل كأنه يهيو الأمر لتقع الصورة المشهدة المكتوبة في الكتب، أي تلك التي تمّ التنبؤ بها على لسان السابقين من الأنبياء والقديسين، فالصورة يجب أن تكتمل، وهي بهذا اكتملت؛ ولهذا نجد تعبير: «إنه ينبغي أن يتم في هذا المكتوب»، وهي العبارة التي نجد حضورها وما يشبهها في العهد الجديد أكثر من مرة بهدف تأكيد إسقاط نصوص المخلص والنبوءات وآخر الزمان الموجودة في العهد على القديم على عيسى المسيح.

ولعل يؤكد ما نقول ما ذكره بعض الباحثين، من أن عيسى أكد لهم مراراً نهايته على الصليب، فما معنى أن يطلق نصاً يؤسس فيه الحرب ولا توجد فرص لها إطلاقاً^(١).

٢. المسيح معلناً أنه جاء ليُلبّي سينا لا سلاماً في الأرض

الموقف الآخر من المواقف الأقوى والأشد، جاء في إنجيل متى، حيث يقول المسيح: «لَا تَظُنُّوا أَنِّي جِئْتُ لِأَلْقِي سَلَاماً عَلَى الْأَرْضِ مَا جِئْتُ لِأَلْقِي سَلَاماً بَلْ سِينَا فِإِنِّي جِئْتُ لِأَفَرِّقَ الْإِنْسَانَ ضِدَّ أَبِيهِ وَالْإِبْنَةَ ضِدَّ أُمِّهَا وَالْكَنَّةَ ضِدَّ حَمَاتِهَا وَأَعْدَاءَ الْإِنْسَانِ أَهْلُ بَيْتِهِ مَنَ أَحَبَّ أَبَا أَوْ أُمَّاً أَكْثَرَ مِنِّي فَلَا يَسْتَحِقُّنِي وَمَنَ أَحَبَّ ابْناً أَوْ ابْنَةً أَكْثَرَ مِنِّي فَلَا يَسْتَحِقُّنِي وَمَنَ لَا يَأْخُذُ صَلَيبَهُ وَيَتَّبِعُنِي فَلَا يَسْتَحِقُّنِي مَنَ وَجَدَ حَيَاتَهُ يُضِيعُهَا وَمَنَ أَضَاعَ حَيَاتَهُ مَنَ أَجَلِي يَجِدُهَا»^(٢).

وفي إنجيل لوقا جاء: «وَكَانَ جُمُوعٌ كَثِيرَةٌ سَائِرِينَ مَعَهُ فَالْتَفَتَ وَقَالَ لَهُمْ إِنْ كَانَ أَحَدٌ يَأْتِي إِلَيَّ وَلَا يُبْعِضُ أَبَاهُ وَأُمَّهُ وَامْرَأَتَهُ وَأَوْلَادَهُ وَإِخْوَتَهُ وَأَخْوَاتِهِ حَتَّى نَفْسَهُ أَيْضاً فَلَا يَقْدِرُ أَنْ يَكُونَ لِي تَلْمِيزاً. وَمَنَ لَا يَحْمِلُ صَلَيبَهُ وَيَأْتِي وَرَائِي فَلَا يَقْدِرُ أَنْ يَكُونَ لِي تَلْمِيزاً»^(٣).

(١) انظر: محمد طاهر ريفعي، صلح وخشونت در مسيحيت: ٩٢.

(٢) إنجيل متى ١٠: ٣٤-٣٩.

(٣) إنجيل لوقا ١٤: ٢٥-٢٧.

ويقول المسيح أيضاً وبكل صراحة: «جِئْتُ لِأَلْقِي نَاراً عَلَى الْأَرْضِ فَمَاذَا أُرِيدُ لَوْ اضْطَرَمَّتْ وَلِي صِبْغَةٌ أَصْطَبِغُهَا وَكَيْفَ أَنْحَصِرُ حَتَّى تُكْمَلَ أَتَظُنُّونَ أَنِّي جِئْتُ لِأَعْطِيَ سَلاماً عَلَى الْأَرْضِ؟ كَلَّا أَقُولُ لَكُمْ بَلِ انْقِسَامًا. لِأَنَّهُ يَكُونُ مِنَ الْآنَ خَمْسَةٌ فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ مُنْقَسِمِينَ: ثَلَاثَةٌ عَلَى اثْنَيْنِ وَاثْنَانِ عَلَى ثَلَاثَةٍ. يَنْقَسِمُ الْأَبُّ عَلَى الْإِبْنِ وَالْإِبْنُ عَلَى الْأَبِّ وَالْأُمُّ عَلَى الْبِنْتِ وَالْبِنْتُ عَلَى الْأُمِّ وَالْحَمَاءُ عَلَى كَنَنِيهَا وَالْكَنَنَةُ عَلَى حَمَائِهَا»^(١).

الناس واضح في توصيف المسيح لدعوته بأنها ليست دعوة سلام، بل دعوة سيف ونار. لكن قد يقول قائل بأنه من الممكن لنا أن نذهب بتحليل هذا النص بعيداً عبر مقارنته بطريقة مجازية وليست حقيقية؛ فالمسيح لا يقصد فكرة الدم والقتل والحرب من كلمة السيف والنار، بل يقصد أن دعوته لم تأت دون أن توقع الصراع في المجتمع والانقسام، فدعوته تؤسس لهوية جديدة، والهويات الحادثة تُحدث انقساماً وتشظيماً، ولهذا تحدث عن الأب والابن والابنة والأم وغير ذلك، فهو يريد أن يقول بأن دعوتي هذه تحدث شرخاً داخل الأسر والنسيج الاجتماعي المتواشج أيضاً، فلم آت لكي تبقى الأمور على ما هي عليه، بل لتحدث هزة اجتماعية كبيرة. إنه ليس سلاماً اجتماعياً بل نوع من الاهتزاز العميق.

٣. حادثة تطهير الهيكل، الرسائل والدلالات

موقف آخر يضاف إلى ما تقدّم، وهو حادثة الهيكل أو تطهير الهيكل، فقد تعاطى عيسى مع التجارة في الهيكل بطريقة تحمل قدراً من القوّة والعنف، حيث حطّم الطااولات ومواضع الباعة، فقد جاء في إنجيل مرقس: «وَجَاءُوا إِلَى أُورُشَلِيمَ وَمَلَأَ دَخَلَ يَسُوعُ الْهَيْكَلِ ابْتَدَأَ يُخْرِجُ الَّذِينَ كَانُوا يَبِيعُونَ وَيَشْتَرُونَ فِي الْهَيْكَلِ وَقَلَّبَ مَوَائِدَ الصَّيَارِفَةِ وَكَرَاسِيَّ بَاعَةِ الْحَمَامِ وَلَمْ يَدَعْ أَحَدًا يَجْتازُ الْهَيْكَلِ بِمَتَاعٍ. وَكَانَ يُعَلِّمُ قَائِلًا لَهُمْ: أَلَيْسَ مَكْتُوبًا: بَيْتَ صَلاةٍ يُدْعَى لِجَمِيعِ الْأُمَمِ وَأَنْتُمْ جَعَلْتُمُوهُ مَغَارَةً لُصُوصٍ. وَسَمِعَ الْكَهَنَةُ وَرُؤَسَاءُ الْكَهَنَةِ فَطَلَبُوا كَيْفَ يُهْلِكُونَهُ لِأَنَّهُمْ خَافُوهُ إِذْ هَبَّتِ الْجُمُوعُ كُلُّهُ مِنْ تَعْلِيمِهِ. وَمَلَأَ صَارَ الْمَسَاءَ خَرَجَ إِلَى خَارِجِ الْمَدِينَةِ»، وفي إنجيل يوحنا أنه صنع سوطاً من حبال، فطردهم من الهيكل^(٢).

(١) المصدر نفسه ١٢: ٤٩ - ٥٣.

(٢) إنجيل مرقس ١١: ١٥ - ١٩؛ وانظر أيضاً: إنجيل لوقا ١٩: ٤٥ - ٤٦؛ وإنجيل متى ٢١: ١٢ - ١٣؛

هذا السلوك يشي بأن عيسى يستخدم العنف في مواجهة المنكر، وهذا ما يفتح على رؤية مختلفة عن الرؤية التي وجدناها في نصوص المجموعة الأولى.

لكن لو أردت أن أتوقف قليلاً عند حادثة تطهير الهيكل، فلا يبدو لي أن بإمكاننا التوسع في استنطاقها؛ لأن الحادثة تتصل بأشخاص خالفوا الموجود في دينهم، لهذا فهو محتج عليهم بما هو مكتوب، فالطرف الآخر الذي كان يتنازع معه يسلم كذلك بالفريضة المكتوبة، لكنه يعصيها، وهذه المشهدية لا تطابق تماماً فكرة الصراع مع «الآخر الديني»، إذا لم يكن الآخر ملتزماً بفكرة ما نظرياً ومخالفها عملياً، وبتعبير آخر: القوة التي استخدمها المسيح جاءت في سياق التعامل مع العصاة، وليست في سياق التعامل مع الآخر الديني الذي أخطأ في عقيدته، ففرق بين الضالين والمغضوب عليهم، تماماً كالفرق بين التعامل مع الأنا الدينية الجماعية في إصلاحها والتعامل مع الآخر الديني، أو فقل: فرق بين التعامل كوزارة داخلية والتعامل كوزارة خارجية أو وزارة دفاع.

أضف إلى ذلك أن وقائع قصة الهيكل لا يمكننا التوسع في الحصول من خلالها على فكرة من نوع تبرير العنف الديني وصولاً إلى مستوى فكرة الجهاد الابتدائي، وهذا واضح.

٤. المسيح والدعوة لذبح مخالفيه! تأمل في الدلالة والسياق

وفي ختام حديثه عن مثال العشرة أمناء، قال يسوع: «أَمَّا أَعْدَائِي أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِيدُوا أَنْ أَمْلِكَ عَلَيْهِمْ فَأَتُوا بِهِمْ إِلَى هُنَا وَأَذْبَحُوهُمْ قُدَّامِي»^(١).

هذا الكلام قوي جداً، إذ هو بهذا يهدر حرمة دم كل من لم يخضع له، بما يوحي وكأنه لا يرى لغير أتباعه حرمة أبداً.

هنا ينبغي التوقف ملياً عند هذا النص، إذ هو لا ينسجم إطلاقاً مع الخط العام الذي نجده في نصوص العهد الجديد، فكيف يُعقل أن يكون المسيح يعلن موقفاً من هذا القبيل ولكن هذا الموقف لا يتكرر بوضوح لتركيز الفكرة الحساسة والمفصلية جداً التي يحملها، بينما نجد مواقف عكسية أكثر تجهض دلالة هذا النص هنا؟!

وإنجيل يوحنا ٢: ١٢-١٧.

(١) إنجيل لوقا ١٩: ٢٧.

هذا ما يدعوننا للتأمل أكثر في تركيبة هذا الموقف، وطرح احتمال أنّ هذا النصّ ليس من كلام المسيح، بل هو تكملة للقصة - أعني قصة العشرة أمناء - التي ذكرها المسيح على طريقته في بيان الأمثال، فلنلاحظ سرد القصة:

«وَإِذْ كَانُوا يَسْمَعُونَ هَذَا عَادَ فَقَالَ مَثَلًا لِأَنَّهُ كَانَ قَرِيبًا مِنْ أُورُشَلِيمَ وَكَانُوا يَطْنُونَ أَنَّ مَلَكَوتَ اللَّهِ عَتِيدٌ أَنْ يَظْهَرَ فِي الْحَالِ. فَقَالَ: إِنْسَانٌ شَرِيفٌ ذَهَبَ إِلَى كُورَةَ بَعِيدَةٍ لِيَأْخُذَ لِنَفْسِهِ مَلِكًا وَيَرْجِعَ. فَدَعَا عَشْرَةَ عِبِيدَ لَهُ وَأَعْطَاهُمْ عَشْرَةَ أَمْنَاءٍ وَقَالَ لَهُمْ: تَاجِرُوا حَتَّى آتِي. وَأَمَّا أَهْلُ مَدِينَتِهِ فَكَانُوا يُبَغِضُونَهُ فَأَرْسَلُوا وَرَاءَهُ سَفَارَةَ قَائِلِينَ: لَا نُرِيدُ أَنْ هَذَا يَمْلِكَ عَلَيْنَا. وَلَمَّا رَجَعَ بَعْدَمَا أَخَذَ الْمَلِكُ أَمْرًا أَنْ يُدْعَى إِلَيْهِ أُولَئِكَ الْعِبِيدَ الَّذِينَ أَعْطَاهُمُ الْفِضَّةَ لِيَعْرِفَ بِمَا تَاجَرَ كُلُّ وَاحِدٍ. فَجَاءَ الْأَوَّلُ قَائِلًا: يَا سَيِّدُ مَنَّا رِبْحَ عَشْرَةِ أَمْنَاءٍ. فَقَالَ لَهُ: نِعْمًا أَيُّهَا الْعَبْدُ الصَّالِحُ لِأَنَّكَ كُنْتَ أَمِينًا فِي الْقَلِيلِ فَلْيَكُنْ لَكَ سُلْطَانٌ عَلَى عَشْرِ مُدُنٍ. ثُمَّ جَاءَ الثَّانِي قَائِلًا: يَا سَيِّدُ مَنَّا عَمِلَ خَمْسَةَ أَمْنَاءٍ. فَقَالَ لَهُذَا أَيْضًا: وَكُنْ أَنْتَ عَلَى خَمْسِ مُدُنٍ. ثُمَّ جَاءَ آخَرُ قَائِلًا: يَا سَيِّدُ هُوَذَا مَنَّا الَّذِي كَانَ عِنْدِي مَوْضوعًا فِي مَنْدِيلٍ لِأَنِّي كُنْتُ أَخَافُ مِنْكَ إِذْ أَنْتَ إِنْسَانٌ صَارِمٌ تَأْخُذُ مَا لَمْ تَضَعْ وَتَحْصُدُ مَا لَمْ تَزْرَعْ. فَقَالَ لَهُ: مِنْ فِيمَا أَدِينُكَ أَيُّهَا الْعَبْدُ الشَّرِيرُ. عَرَفْتَ أَنِّي إِنْسَانٌ صَارِمٌ أَخُذُ مَا لَمْ أَضَعْ وَأَحْصُدُ مَا لَمْ أَرْزَعْ فَلِمَ إِذَا لَمْ تَضَعْ فِضَّتِي عَلَى مَائِدَةِ الصَّيَارِفَةِ فَكُنْتُ مَتَى جِئْتُ أَسْتَوْفِيهَا مَعَ رَبِّمَا؟ ثُمَّ قَالَ لِلْحَاضِرِينَ: خُذُوا مِنْهُ الْمَنَّا وَأَعْطُوهُ لِلَّذِي عِنْدَهُ الْعَشْرَةُ الْأَمْنَاءُ. فَقَالُوا لَهُ: يَا سَيِّدُ عِنْدَهُ عَشْرَةُ أَمْنَاءٍ. لِأَنِّي أَقُولُ لَكُمْ: إِنَّ كُلَّ مَنْ لَهُ يُعْطَى وَمَنْ لَيْسَ لَهُ فَالَّذِي عِنْدَهُ يُؤْخَذُ مِنْهُ. أَمَّا أَعْدَائِي أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِيدُوا أَنْ أَمْلِكَ عَلَيْهِمْ فَآتُوا بِهِمْ إِلَى هُنَا وَادْبَحُوهُمْ قُدَّامِي»^(١).

بهذا السياق لا يبدو واضحاً أنّ الجملة الأخيرة ترجع لكلام المسيح نفسه، بل هي - في احتمال قويّ جداً - جزء من القصة، وبهذا لا نستطيع اعتبار هذه الجملة بمثابة إعلان صريح بالعنف ضدّ الآخر الديني.

هـ. الصورة العنيفة لآخر الزمان في رؤيا يوحنا اللاهوتي

الأمر الآخر المهمّ هنا هو أنّ الكتاب المقدس يظهر أنّه يؤكّد في عقيدته

(١) المصدر نفسه ١٩: ١١ - ٢٧.

الإسكاتولوجية/ الإسكاتولوجية (علم الآخريات أو علم آخر الزمان / Eschatology) على فكرة نهاية التاريخ عبر خروج المنقذ الذي سيمارس حرباً، كما جاء في رؤيا يوحنا اللاهوتي^(١)، ومن غير المعقول - وفق رأي بعض الباحثين^(٢) - أن تكون المسيحية رافضةً لمبدأ الحرب ويكون المنقذ في آخر الزمان مغمساً بدم الحروب؟! وبهذا تحوّلت رؤيا يوحنا اللاهوتي إلى دليل يستخدمه الطرفان هنا كما لاحظنا!

لكنّ هذه القراءة ليست دقيقة في تقديري؛ لأنّه من الممكن لوقائع آخر الزمان أن تتخذ لنفسها وضعاً مختلفاً، وتمثل تدخلاً إلهياً من نوع خاصّ، يفرض قوانين ومتطلبات خاصة؛ فكما أنّ إرسال الله لابنه ليوضع على الصليب هو - في العقيدة المسيحية العامة - بداية مرحلة جديدة في حياة الإنسان وكيّنوته، كذلك من الممكن لمرحلة آخر الزمان أن تكون لها حياتها ونظامها الخاصين؛ ومن ثمّ فلا أستطيع أن أستنتج من المشهد العنفي في وقائع آخر الزمان أنّ الإنجيل يبرّر مشهداً شبيهاً في حياتنا اليوم، فضلاً عن أن يدعو إليه.

محاولات في التوفيق بين النصوص الإنجيلية في العنف ضدّ الآخر الديني

هذه النصوص التي قد تبدو متعارضة فيما بينها دفعت الباحثين للتفكير، وقد انقسموا - كما ينقل بعض المعاصرين - إلى فريقين^(٣)، وثمة احتمالات هنا في التعامل مع الموضوع:
الاحتمال الأول: إنّ نصوص المسألة تحكي عن مرحلة الضعف والمعاناة، ومن ثمّ فهي لا تتحدّث عن مرحلة انتشار المسيحية وقوتها.

ولكي أقرب شخصياً هذه النصوص يمكنني تشبيهها إسلامياً بالنصوص المكية الداعية للصفح والصبر والتحمّل، وهذا يعني أنّ النصّ لا يؤسّس لثقافة الخضوع المطلق وتحمّل العذابات، بل يتحدّث عن مرحلة دعوية يُكرز فيها بالإنجيل في ظلّ معاناة رهيبية على المؤمنين تحمّلها.

(١) انظر: رؤيا يوحنا اللاهوتي ١٩: ١١ - ١٦.

(٢) انظر: محمّد رضا برته، آواى صلح يا نداى جنك بژواكى از عهد جديد، مجلّة معرفت اديان، العدد ٢: ٨٢ - ٨٣.

(٣) انظر: المصدر نفسه: ٧٠ - ٧١، ٨٣ - ٨٤.

وينتج عن وجهة النظر هذه ترجيح الخطاب العنفي من حيث المبدأ في مرحلة القوة أو المرحلة المدنيّة بحسب الأدبيات الإسلاميّة.

إنّ المنتصرين لتبرير فكرة العنف مع الآخر من حيث المبدأ في المسيحيّة يرون أنّ نصوص المواعدة جاءت في سياق زمكاني غير قابل للمواجهة أصلاً، ومن ثمّ فهي لا تمثل أساساً عاماً في المسيحيّة وتعاليم المسيح.

ويرى فريقٌ أنّ مبرّر لغة السلام والخضوع في النصّ المسيحي هو مبرّر تاريخي قائم على عنصرين: تخفيف الفضاة العنفي الظاهري الفقهي الشكلي الحادّ في اليهوديّة عبر تقديم لغة رحيمة في السلوك، وسحب مبرّرات الانقضااض الروماني على المسيحيّة في أيامها الأولى^(١).

ويفهم السيّد محمّد حسين فضل الله (٢٠١٠م) من مثل هذه النصوص - خاصّة إعطاء الحدّ الآخر ليُضرب - أنّها ليست بالمعنى الحرفي للكلمة، بل هي دعوة لحمل رويّة التسامح والعفو ونكران الذات، معتبراً أنّ هذه هي الطريقة التي نجمع بينها بين مثل هذه النصوص ونصوص آخر توحى بالعنف، مثل الدعوة لشراء السيف^(٢).

الاحتمال الثاني: إنّ نصوص المسالمة واللاعنف نصوص مطلقة وعلينا الأخذ بإطلاقها، ومن ثمّ فالتعاليم العيسويّة لا يوجد فيها مفردة الحرب والقتال والعنف.

الاحتمال الثالث: ما يراه بعض الباحثين مفسراً القضيّة بطريقة أخرى، حيث يقول بأنّ نصوص الأمر بالسيف تتحدّث عن قواعد العلاقة مع خارج بلاد اليهود، فيما نصوص ترك السيف ورفض العنف تتكلّم عن العلاقات داخل البلاد اليهوديّة^(٣).

الاحتمال الرابع: ما يعتبر موقف الرموز المسيحيين التقليديين مثل القديس أغسطين، وتوما الأكويني، وهو تفسير النصوص السلميّة على أنّها تتكلّم عن حياة الفرد، بينما نصوص القوة أو فكرة القوة والحرب تكون في سياق مجتمعي سياسي عام^(٤).

(١) انظر: محمد طاهر رفيعي، صلح وخشونت در مسيحيّت: ٦٩ - ٧٠.

(٢) انظر: فضل الله، الحوار بلا شروط، تمرد على ثقافة الخوف: ٥٩ - ٦٠.

(٣) انظر: أحمد حجازي السقا والأنبا غريغوريوس، اللقاء بين الإسلام والنصرانيّة: ١٣٦ - ١٣٨.

(٤) انظر: معصومه سادات ميرمحمدی، مشروعيّت جنگهای صليبي از دیدگاه روحانيان مسيحي، مجلّة معرفت اديان، العدد ٦: ٩٨ - ١٠١.

خلاصة الموقف المختار، مقارنة بين النتائج الإسلامية والمسيحية

الذي يترجح بنظري من خلال المطالعة التي أسلفناه هو الآتي:

أ - إنَّ العهد الجديد ليس فيه مفهوم العنف ضدَّ الآخر ابتداءً، وليست فيه دعوة للتوسُّع الإخضاعِي للآخرين في المسيحية، كما ليس هناك مشروع تصفية للوجود غير المسيحي بغير طريق الدعوة والكراسة بالإنجيل.

ب - إنَّه لم يبد لي بشكلٍ مقنع وجود مشروع عنفي في النصِّ الإنجيلي، أو دعوة للممارسة العنف ولو الدفاعي.

ج - إنَّ نصوص المسألة يلزمنا أن نقرأها في سياق نزولها وزمكانها، كما قال الاحتمال الأوَّل هنا، لكن في الوقت عينه تظلُّ هذه النصوص بمثابة مؤشِّر عام في المسيحية نحو تفضيل المواجهة السلمية على العنفية، لا بمعنى تحريم العنف الدفاعي كما تصوِّره بعض، بل بمعنى اعتبار النضال اللاعنفي خياراً أفضل - من حيث المبدأ - من غيره ولو حمل بعض التضحيات الإضافية.

وهذا نستنتج أنَّ المسيحية - وفقاً لنصوص العهد الجديد - تميل نحو النضال اللاعنفي، دون أن يكون فيها حكمٌ أو موقفٌ صارم بمنع النضال العنفي الدفاعي، بينما الإسلام يدعو بقوة للنضال العنفي الدفاعي، ولم يثبت عندنا - وفقاً للبحث السابق - أنَّ الإسلام يتحرَّك في الدعوة لعنفٍ ابتدائيٍّ إخضاعِي، فضلاً عن تصفوي، تجاه الآخر الديني بغير الدعوة والتبليغ والإقناع.

هذا بحسب فهمي لنصوص الأناجيل والرسائل الرسمية التي بين أيدينا، وإن كان القرآن الكريم يبدو منه أنَّه ينسب للتوراة والإنجيل موضوع القتال من حيث المبدأ، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ هُمْ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (التوبة: ١١١).

المحور الثاني

مبدأ العلو وقاعدة نفي السبيل

دراسة استدلالية

تمهيد

يُقصد بهذه القاعدة في مفهومها الفقهي، عدم ثبوت أي ولاية أو هيمنة لغير المسلم على المسلم، مع عدم المنع من ثبوت علاقة بين المسلم وغيره، إنّما المهم هو شكل هذه العلاقة، وقد راج تطبيق الفقهاء لها في مواضع عديدة في الفقه، فهي قاعدة فقهية عامة لم يقصرها الفقهاء على باب الجهاد، وإن كان هذا الباب من أبرز أبوابها وأهمها، بل والمتيقن منها.

وبمراجعة المصادر الفقهية، نجد أنّ الفقهاء طبّقوا هذه القاعدة، إما بعنوانها أو عبر ذكر أدلتها المشهورة في منع الكافر من إرث المسلم^(١)، ومسألة بيع العبد المسلم للكافر^(٢)، ورهن العبد المسلم للكافر^(٣)، وإعارة العبد المسلم للكافر^(٤)، وإيداع العبد المسلم عند الكافر^(٥)، ووقف العبد المسلم للكافر^(٦)، وعدم وصية العبد المسلم للكافر^(٧)، وعدم حقّ القصاص للكافر على المسلم^(٨)، واستئجار الكافر للمسلم بمعنى صيرورة المسلم أجيراً عند الكافر^(٩)،

(١) اللنكراني، القواعد الفقهية ١: ٢٤٣؛ ومعجم القواعد الفقهية الإباضية ١: ٢٢٦.

(٢) تذكرة الفقهاء ١: ٤٦٣؛ وغنية النزوع: ٢١٠؛ والمدونة الكبرى ٢٢: ٨٤٨.

(٣) قواعد الأحكام ١: ١٢٤.

(٤) جامع المقاصد ٦: ٦٢؛ وقواعد الأحكام ١: ١٩.

(٥) مفتاح الكرامة ٤: ١٨٠.

(٦) المكاسب ٣: ٦٦.

(٧) كنز العرفان ٢: ٤٤.

(٨) اللنكراني، القواعد الفقهية ١: ٢٥٢.

(٩) قواعد الأحكام ١: ١٢٤.

وعدم زواج المسلمة من الكافر^(١)، وعدم جواز بيع ولا رهن المصحف للكافرين^(٢)، وعدم ولاية الأب الكافر على زواج ابنته مطلقاً، وعدم جواز تولي الكافر شؤون القضاء أو الصغير أو المجنون أو السفية أو أوقاف المسلمين^(٣)، وعدم جواز علو مسكن الذمي على مسكن المسلم ولا منارة الكنيسة على منارة المسجد^(٤)، إلى غيرها من الموارد الكثيرة، التي تمّ الحديث عنها من الناحية التكليفيّة والوضعيّة، بمعنى أنّ هذه القاعدة كما تنتج أحكاماً تكليفيّة تنتج كذلك أحكاماً وضعيّة من نوع بطلان بعض المعاملات وغير ذلك.

وفي الفترة الأخيرة، وظّف الإمام الخميني هذه القاعدة؛ ليحكم - في ضوءها - بحرمة العلاقات مع الغرب في بعض الموارد، وحكمه ضدّ قانون «كابيتولاسيون» والذي يعني الحماية القضائية للأميركيين في إيران^(٥). وذكر في بعض بحوثه قائلاً: «بل يمكن أن يكون له وجه سياسي، هو عطف نظر المسلمين إلى لزوم الخروج عن سلطة الكفار بأيّة وسيلة ممكنة؛ فإنّ تسلّطهم عليهم وعلى بلادهم ليس من الله تعالى؛ فإنّه لن يجعل للكافرين عليهم سبيلاً وسلطة، لئلا يقولوا: إنّ ذلك التسلّط كان بتقدير من الله وقضائه، ولا بدّ من التسليم له والرضا به، فإنّه تسليم للذلّ والظلم، وأبى الله تعالى ذلك؛ فإنّ العزّة لله ولرسوله وللمؤمنين»^(٦).

ويمكنني أن أعتبر هذه القاعدة من أقرب وألصق القواعد بقضايا العلاقات بين أبناء الديانات المختلفة، ومن أهمّ القواعد ذات الصلة بموضوع فقه الأقليات الدينيّة والتعامل معهم عموماً، ومن ثمّ فهي تنفع في المجالين: الداخلي والخارجي.

ويطلق على هذه القاعدة اسم قاعدة نفي السبيل؛ استناداً إلى نصّ الآية القرآنية القادمة التي اعتبرت أحد أهمّ المستندات لها، فيما يُطلق عليها أحياناً آخر عنوان قاعدة العلو (أو قاعدة العلو والارتقاء كما سماها بعض المعاصرين)، استناداً إلى الحديث الشريف الآتي حول أنّ

(١) المراغي، العناوين ٢: ٣٥١؛ والمدوّنة الكبرى ٢٩: ٥٦٤.

(٢) المبسوط ٢: ٦٢؛ ومختلف الشيعة ٥: ٤٤٠.

(٣) العناوين ٢: ٣٥٠؛ ٣٥١.

(٤) انظر: معجم القواعد الفقهيّة الإباضيّة ١: ٢٢٧.

(٥) راجع: محمّد رحمان، قاعدة نفي السبيل، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٣٢: ١٨٨ - ١٩٢.

(٦) الخميني، كتاب البيع ٢: ٧٢٥.

الإسلام يعلو ولا يُعلَى عليه. لكن سوف يأتي أن مفردة «قاعدة العلو» ربما يفتح فيها المجال لأن تعطي مضموناً أزيد من قاعدة نفي السبيل، فهي لا تقتصر على نفي سلطنة الآخرين على المسلمين، بل تذهب لنوع من التسامي والتعالي الإسلامي على الآخرين. انطلاقاً من هذا كله، تغدو هذه القاعدة أقرب وألصق القواعد بموضوع العلاقة مع الآخر الديني، في فضاء قضية الأقليات، ولهذا سوف نقوم بتشريح أدلتها ومستنداتها الدينية والعقلانية، وفي ضوء ذلك نفهم أصل وجودها من جهة أولى، كما نفهم حدودها ومعناها من جهة ثانية.

منطلقات قاعدة نفي السبيل ومبرراتها الدينية والعقلانية

الذي يبدو من التراث الديني والفقهية أن المنطلقات التي تبرر هذه القاعدة متنوّعة بين الدينية والمافوق دينية، وهي:

أولاً: المنطلق القرآني للقاعدة

لقد تمّ الاستناد إلى عدّة نصوص من القرآن الكريم لتشييد هذه القاعدة، وأهمّ ما طرح في هذا السياق هو الآتي:

١. آية البطانة والتباين مع فكرة السلطنة

الآية الأولى: آية البطانة، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (آل عمران: ١١٨).

وتقريب الاستدلال بالآية أنّها تنهى عن اتخاذ البطانة من الكافرين وتقريبهم، مما يجعل لهم ولاية وسلطنة على المسلمين، وهذا يدلّ على رفع أشكال نفوذ غير المسلم في أوساط المسلمين^(١).

إلا أنّ الاستدلال بهذه الآية غير واضح بالمعنى الإطلاقي، فالآية - كما سوف يأتي الحديث

(١) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٤: ١٨٠ - ١٨١.

عنها في الفصل القادم بإذن الله - تنهى عن اتخاذهم بطانة تنكشف لها بطون الأشياء ويتعرّفون على الأسرار الموجودة عند المسلمين فيكاشفهم المسلمون ويتساهلون في كشف خصوصياتهم لهم، وقد دلّت الآية على تحريم ذلك على أساس أنّ هذا الكافر لا يألو جهداً في إفساد أوضاع المسلمين، وتكملة الآية واضحة في هذا المجال.

وعليه، تكون الآية خاصّة بمراد المكاشفة مع الكافرين الذين يُلحقون الضرر بالمسلمين، فتؤيّد كون القاعدة جارية في باب الجهاد، فإنّ مرجع الحكم المذكور فيها كما هو واضح إلى حماية مجتمع المسلمين من الفساد الوارد من طرف الكافرين، إلا أنّها لا تصلح قاعدة فقهية عامة، بل تخصّ حالة ترقب الضرر من الكافر الذي اتّخذ بطانة لا غير، فأبى علاقة لها ببيع العبد وإجارته ورهنه وعاريته أو تولّي الكافر ولاية الوقف أو ولايته على ابنته أو إرثه أو بيع المصحف له، أو بتولّي مسؤوليّات رسميّة ومناصب عامّة مع أمن الضرر منه، وما شابه ذلك!؟

فالآية تفيد مورداً خاصّاً من موارد باب الجهاد، وهو الحماية من حصول اختراق أمني أو عسكري أو نحوه يوجب إلحاق الضرر بالمسلمين في مواجهتهم لأعدائهم، وتؤكد مفهوم القاعدة فيه.

٢. آيات نفي الولاية مع غير المؤمن

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَلَا تَرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا اللَّهَ عَدُوًّا لَكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا﴾ (النساء: ١٤٤).

إنّ هذه الآية الكريمة تنهى عن جعل الكافرين أولياء، بمعنى المتولّين أو من يقابلون بالحبّ والمودّة، وهذا معناه الحيلولة دون نفوذهم وهيمنتهم على أمور المسلمين، ومثل هذه الآية عدد آخر من الآيات تصبّ في الإطار نفسه^(١).

إلا أنّ الاستدلال بهذه الآية وأمثالها غير واضح هنا؛ وذلك:

أولاً: إنّ ظاهرها الاختصاص بموالات الكافر المحارب للمسلمين، كما هو ظاهر سائر الآيات المشابهة لها، فإنّ هذه الآية يُقصد بها أولئك الذين كان المسلمون على خصام معهم،

(١) النساء: ١٣٩، التوبة: ٢٣؛ هود: ١١٣، المجادلة: ٢٢، الممتحنة: ١.

ويلاحظ هذا الأمر من سورة الممتحنة، حيث جاء فيها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمُودَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمُودَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (المتحنة: ١).

ويقوي ما نقول ملاحظة سياق هذه الآية الكريمة، فيما قبلها وما بعدها حيث الحديث عن المنافقين الذين قد يميلون هنا وهناك مع الكافرين ويتركون المؤمنين، قال سبحانه: ﴿يَسِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَدَابًا أَلِيمًا الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أُلْبِغُوا عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا الَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فِتْنَةٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحِذْكُمْ وَعَمَّعْتُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا مُدْبِدِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا اللَّهَ عَدُوًّا لَكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾ (النساء: ١٣٨ - ١٤٥). فالسياق واضح في حالة أخص بكثير من فكرة نفي السبيل العامة.

ويؤيد ذلك ما دلل من الآيات على عدم الحرج من أن يبر الإنسان الكافر الذي لا يحارب المسلمين، فهذا يدل على أن العلاقة الطيبة مع غير المحارب لا ضير فيها، فتكون الآية هنا خاصة بالمحاربين لا بعنوان الكافر مطلقاً، فلا تؤسس لقاعدة عامة في العلاقة مع كل كافر، فلا يكون لها معنى لتشمل إجارة العبد له وأمثال ذلك، لاسيما وأن سياقها هو سياق المنافقين المتربصين، وكذا سياق الحرب والمواجهة.

ثانياً: إن ما تعطيه هذه الآيات لا يساوي مفاد قاعدة نفي السبيل؛ فإن الآية تنهى عن مودتهم ومحبتهم من دون المؤمنين؛ أي أنها تنهى عن استبدال المؤمنين بهم، بحيث يتولّى الإنسان الكافر دون المسلم، أو يجعلهم في المودة في عرض بعضهم، وأين هذا من قاعدة نفي

السبيل بالمعنى الفقهي، كبيع المصحف للكافر أو عدم إرثه من مال المسلم المتوفى، أو كونه يتولى منصباً عاماً من بين مئات المناصب التي يتولاها المسلمون مثلاً؟! فإن سياق الآيات بعيد عن مثل هذه الأحكام ومنصرف عنه.

ثالثاً: إن هذه الآيات - كآلية القرآنية السابقة - تدل على أحكام تكليفية لا وضعية، فلا يستفاد من حرمة بيعهم بطلان البيع، أو من حرمة مناكحتهم بطلان النكاح، لاسيما على النظرية الأصولية القائلة بأن النهي عن المعاملات لا يقتضي فسادها.

وعليه، فهذه الآيات تدل على عدم جواز موادّة الأعداء الذين يحاربون المسلمين، وربما بالدلالة الالتزامية تدل على لزوم مواجهتهم، فلا تكون مؤسّسة لقاعدة نفي السبيل بمعناها العام، بل هي قاعدة في باب العلاقة مع المحاربين، وخاصة بياب الجهاد ونحوه.

٣. آية نفي السبيل وتأسيس قاعدة العلو، دراسة وتأمل

الآية الثالثة: قوله سبحانه: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ بِكُمُ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعُكُم مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ (النساء: ١٤١).

هذه الآية هي أهم الآيات التي طرحت للاستدلال بها على قاعدة نفي السبيل، بل إن اسم القاعدة جاء منها حسب الظاهر، كما قلنا سابقاً.

ولكي نفهم آلية الاستدلال بهذه الآية هنا، نلاحظ أنّها إن لم تكن في مقام الجعل القانوني والإنشاء التشريعي الذي يجعلها بصدد تبين مواقف شرعية وحقوقية، فتحرم كل ما يفضي إلى جعل سبيل للكافرين على المسلمين مطلقاً، وتنفي وجود أحكام وقوانين في الشريعة تجعل للكافر سلطة على المسلم، سواء في الحرب أم الاقتصاد أم الثقافة أم العلاقات الاجتماعية، وغير ذلك، فلا أقل من القول بأنّها تؤكد - عبر الإطلاق - عدم جعل سبيل تكويني أو تشريعي من الله للكافرين على المسلمين، فيتمسك بإطلاقها لرفع أي ولاية أو هيمنة للكافر على المسلم، فتشمل باب الجهاد، وهو أوضح الأبواب، كما تشمل سائر ما طرحه الفقهاء من تطبيقات للقاعدة، كموارد العبد المسلم، وتوليهم مسؤوليات عامة، وغير ذلك.

وإذا صح الاستدلال بهذه الآية الكريمة على مفهوم ذي سعة من هذا النوع، فهذا يعني -

كما سوف يأتي بحثه - أئها مقدّمة على جميع الأحكام والأدلة الأولى؛ إذ لا فرق بينها وبين نصوص نفي الضرر ونفي الحرج في الشريعة، فكما أنّ تلك لها حكومة وتقدّم فهذه أيضاً، إذ لسانها واضح في نفي وجود تشريعات إلهية تجعل للكافر على المسلم سلطنةً وسبيلاً، فكما أنّ نصوص نفي الضرر تنفي الحكم الضرري في الإسلام، فهذه الآية تنفي الحكم الذي يمنح غير المسلم سلطة على المسلم، فتكون حاکمةً على إطلاقات وعمومات جميع المعاملات المالية - مثلاً - فتقيّد أدلتها بأن لا يكون فيها سلطنة للكافر على المسلم^(١)، وإن كانت بعض العناوين الثانوية مقدّمة عليها من نوع نفي الحرج أو الضرر أو التقيّة أو التزامه وفقه الأولويات.

وهذا يُستنتج من إطلاقية الفهم والتفسير هنا أنّ هذه الآية الكريمة سوف ينتج عنها حكم تكليفي وهو حرمة التسليط، وحكم وضعي وهو بطلان مفاد هذا التسليط للكافر على المسلم^(٢)، فبيع العبد المسلم للكافر حرام شرعاً وهو في الوقت عينه باطلٌ كذلك، وجعل شخص غير مسلم رئيساً لدائرة عامّة في بلاد المسلمين حرام شرعاً وفي الوقت عينه تكون عمليّة الجعل هذه باطلة ولو كانت ضمن وكالة عامّة من المسلمين أو نصب من وليّ الأمر.

الفرضيات التفسيرية المتصورة في آية نفي السبيل

هذا الاستدلال المشهور بالآية الكريمة يواجه مشاكل جدّية؛ وذلك أئها تبدو مفتوحةً على احتمالات عدّة، أهمّها:

أ. الشمول والاستيعاب التكويني والتشريعي معاً (فرضية الإطلاق)

وهو أن يدعى بأن الآية ظاهرة في الإطلاق الشامل للتشريع والتكوين إلا ما خرج بالدليل، كما شرحناه آنفاً، وهذه الفرضية هي التي انتصر لها أمثال المحقق المراغي والشيخ يوسف

(١) انظر محاولات الاستدلال بهذه الآية وتقريباته - بصرف النظر عن تبنيهم للقاعدة -: النجفي، جواهر الكلام ٢٢: ٣٣٤ - ٣٣٥؛ والإصفهاني، حاشية المكاسب ٢: ٤٤٣؛ والحكيم، نهج الفقاهة: ٣١٤؛ والنائيني، كتاب المكاسب والبيع ٢: ٣٤٤ - ٣٤٥؛ والبجنوردي، القواعد الفقهيّة ١: ١٨٧ - ١٨٨؛ واللكراني، القواعد الفقهيّة ١: ٢٣٤ - ٢٣٥؛ وابن العربي، أحكام القرآن ١: ٦٤١؛ والتبريزي، صراط النجاة ٦: ٢٦٩.

(٢) انظر: فاضل الصفار، فقه العلوّ والارتقاء: ٢٢.

الصانعي^(١).

وسوف تأتي بعض الملاحظات على هذه الفرضية في ثنايا الحديث عن فرضيات أخرى، وستتركها حين الانتهاء من محاكمة احتماليات سائر الفرضيات.

ب. نفي السبيل في الآخرة بمعنى الحجّة أو مطلقاً

وهو أن يراد نفي الحجّة والدليل للكافر على المسلم يوم القيامة، أو نفي مطلق السبيل له يوم القيامة على المؤمن، وإدخال يوم القيامة في الحسبان إنّما هو بسبب الجملة التي سبقت جملة الشاهد في الآية، فإنّ الآية تشير إلى أنّ الله تعالى يحكم يوم القيامة ويقضي بين المؤمنين والكافرين، وأنّه لن يجعل للفريق الثاني سبيلاً على الفريق الأوّل، مما يعني أنّه لن يكون للكافرين حجّة تُلزم المؤمنين، وستكون المحكمة الإلهية لصالح المؤمنين هناك.

ويظهر من غير واحد من التفاسير ترجيح فهم علاقة الآية بالآخرة، فراجع^(٢). وقد عزّزت الأخذ بهذا التفسير بعض الروايات التي نقلها أهل السنّة عن ابن عباس وعلي تؤيّد ذلك^(٣)، وهي:

١ - ما نُقل عن عليّ عليه السلام، فيما أورده الطبري انتصاراً لتفسير الآية بيوم القيامة، مروياً عن أمير المؤمنين بطرق عدّة، وفي إحدى صيغ الخبر جاء: عن يسيع الحضرمي، قال: كنت عند علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فقال رجل: يا أمير المؤمنين، رأيت قول الله: «ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً»، وهم يقاتلوننا فيظهرون ويقتلون؟ قال له عليّ: «ادنه»، ثم قال: «فالله يحكم بينكم يوم القيامة ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً» يوم القيامة، ونحو غيره، مثل خبر سليمان يحدث عن ذرّ، عن رجل، عن علي رضي الله عنه أنه قال في هذه الآية: «ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً»، قال: «في الآخرة».

(١) انظر: المراغي، العناوين الفقهية ٢: ٣٥٧؛ والصانعي، قاعده نفي سبيل مفاد وادله، مجلّة مطالعات فقه معاصر، العدد ٤: ١٤ - ١٥؛ والسيفي المازندراني، حلقات الفقه الفعّال ٧: ٦٧ - ٦٨.

(٢) انظر: الطوسي، التبيان ٣: ٣٦٤؛ والطباطبائي، الميزان ٥: ١١٦؛ وفضل الله، تفسير من وحي القرآن ٧: ٥١٢ - ٥١٣؛ وفقه القضاء ١: ٩٨.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٥: ٤١٩.

٢ - ما نقله ابن جريج، عن عطاء الخراساني، عن ابن عباس: (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً) قال: «ذاك يوم القيامة»^(١).

وقد اعتبر الشيخ الأنصاري هذا الاحتمال وارداً يلزمنا اللجوء إليه لمبررات^(٢)، سوف نشير إليها، وهو بهذا يناقض ما أفاده هو نفسه من الاستناد إلى هذه الآية الكريمة لسلب ولاية الأبوة عند الارتداد وولاية الزوج عند إسلام الزوجة، وغير ذلك، في مباحثه في فقه النكاح^(٣). والأمر عينه تورط فيه السيد الخوئي، ففيما مدح ما أفاده الشيخ الأنصاري، استند في «مباني تكملة المنهاج» بنفسه للآية في إثبات عدم ولاية الأب والجد بالارتداد^(٤).

أما السيد محسن الحكيم فرجح هذا الاحتمال بقوله: «بقرينة سياق ما قبلها، وهو قوله تعالى: (فالله يحكم بينهم يوم القيامة)، ووجود حرف الاستقبال فيها، يكون الظاهر منها الجعل التكويني فيما يتعلّق بأمور الآخرة، لا الجعل التشريعي، لتكون مما نحن فيه»^(٥). وقد تبعهم العديد من العلماء^(٦).

هذا الاحتمال تعرّض - وقد يتعرّض - لملاحظات، أبرزها:

الملاحظة الأولى: إنّ هذا الاحتمال يجعل الآية تحتوي تكراراً واضحاً؛ ذلك أنّ معنى الحكم الإلهي بينهم يوم القيامة هو عدم جعل سبيل للكافرين على المسلمين، فإعادة هذه الجملة تكرار.

ولكنّ هذا الكلام غريب فيما نفهم، فأن يحكم الله تعالى بين الطرفين لا يدلّ على أنّ النتيجة لصالح المؤمنين، وإن كنّا نعرف ذلك من الخارج، ومعه فالآية تشير إلى أنّ الله سيحكم يوم القيامة بين الطرفين، وتلفتنا إلى طبيعة حكمه، وأنه ستكون الحجّة لصالح المؤمنين، وأيّ تكرار

(١) الطبري، جامع البيان ٥: ٤٤٧ - ٤٤٨.

(٢) انظر: الأنصاري، المكاسب ٣: ٥٨٤.

(٣) انظر: الأنصاري، كتاب النكاح: ١٢٧ - ١٢٨، ٣٩٨، ٤٠١.

(٤) انظر: الخوئي، كتاب النكاح ٢: ٣١٢؛ ومباني تكملة المنهاج ١: ٣٣٥ - ٣٣٦؛ ومصباح الفقاهة ٣: ٣٤٠ - ٣٤٢.

(٥) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٤٨٣.

(٦) انظر: السبزواري، مهذب الأحكام ١٦: ٣٨٥؛ ومحمد تقي القمي، الأنوار البهية في القواعد الفقهية: ١٤٠ - ١٤١.

في ذلك؟! بل أيّ غرابة في تقرير المولى لهذه القضية التي نعلم بوضوحها، وأن الله سوف يكون مع المؤمنين، فمثل هذا التقرير للواضحات كثيرٌ في النصّ القرآني، بل بهذا التقرير غدت هذه الأمور واضحة. وعدم جعلها للكافر على المؤمن سبيلاً ليس سوى تقريره التكويني لوضوح الحقيقة في ذلك اليوم، وهذا كافٍ.

الملاحظة الثانية: ما ذكره الشيخ اللنكراني، من أنّ مجرد سبق الحديث في الآية عن يوم القيامة، لا يفرض تخصيص الآية بهذا اليوم، فالمراد لا يخصّص الوارد، بل غاية ما يفيد هذا الحديث السابق عن القيامة هو استدعاؤه جعل الجملة الأخيرة منها عامّةً تشمل الآخرة، وبذلك يصبح المعنى: إنّ الله لن يجعل الغلبة للكافر على المؤمن، لا في مقام التشريع وجعل الأحكام، ولا في يوم القيامة، وهذا المعنى ممّا يساعده ويؤيّده تناسب الحكم والموضوع؛ فإنّ عدم جعل السبيل بهذا النحو الكليّ يناسب عدم ثبوت الغلبة في يوم القيامة^(١).

إلا أنّ هذه الملاحظة غير مفهومة لي؛ إذ المدّعي يعتبر أنّ السياق هو سياقٌ أُخروي، الأمر الذي يوجب احتمال قرينته السياق لتخصيص الآية بحال الآخرة وجعل نظرها إلى تلك الحال، فما معنى أنّ المورد لا يخصّص الوارد، فهناك فرق بين هذه القاعدة وقاعدة حجّية السياق؛ لأننا لا نتكلّم هنا في أسباب النزول، بل نتكلّم في أنّ السياق السابق يميّزنا للحديث عن الآخرة، وهذه اللغة التعميمية التي تعطيها الجملة الأخيرة من الآية كما تصلح للتعميم بملاحظة الآخرة، تصلح كذلك بملاحظة الدنيا، والسياق يفرض تخصيصها بملاحظة الآخرة بوصفه القدر المتيقّن في هذه الحال، وغيره لا يُعلم بإرادته؛ لأنّ خاصية الكليّة في الجملة الأخيرة لا تفرض بنفسها تعيين السعة لحال الآخرة والدنيا معاً، بل تتطلّب نفي السلطنة مطلقاً، فإذا فرض السياق في الحديث عن الآخرة دلّت على نفي السلطنة مطلقاً في الآخرة، فلم ينخرم مدلولها في هذه الحال.

بل لا أدري ما علاقة تناسب الحكم والموضوع بهذه الجهة في تفسير الآية الكريمة؛ فهل أنّ سلب الحجّة للكافر على المسلم يوم القيامة يتطلّب سلب السلطنة التشريعية له عليه في الدنيا؟! وسيأتي مزيد تعميق لهذه القضية.

والمشكلة الرئيسة في مداخلة الشيخ اللنكراني وغيره هنا أنّهم تصوّروا الجملة الأخيرة بمثابة

(١) انظر: اللنكراني، القواعد الفقهية ١: ٢٣٥-٢٣٦.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٤٠١

قانون كليّ منفصل أتى به ضمن سياق أحصّ منه، وكأثم قرؤوا هذه الجملة لوحدها، ثمّ وضعوها لاحقاً في سياق الآية، مع أنّ ملاحظة السيد الحكيم في خصوص «لن» تبدو منطقيّة، فلو كانت الجملة بصدد الحديث عن إنشاء تشريعي، لكان من المناسب التعبير بقوله: ولا يجعل الله للكافرين أو ولم يجعل الله للكافرين، لا الحديث عن الاستقبال الذي يرجح الربط بالآخرة، كما أنّ الكليّة هذه منسجمة جداً مع السياق الأخرى، فالآية تقول بأنّ الله سيحكم بينكم، وهناك لن يكون للكافر حجّة على المسلم، فأبى غرابة هنا في هذا التفسير ولو بوصفه احتمالاً معقولاً؟!!

الملاحظة الثالثة: إنّ الاستشهاد بالرواية المنقولة عن عليّ وابن عباس هنا غير صحيح؛ وذلك إمّا لضعفها سندهما، أو لأنّ الغرض المهمّ فيها نفي جعل السبيل التكويني والغلبة الخارجيّة، الأمر الذي يكذّبه الوجدان؛ لثبوتها في الخارج وجداناً، ولا دلالة لها على نفي الجعل التشريعي إطلاقاً^(١).

وقد فصل المحقّق المراغي (١٢٥٠هـ) في هذه الملاحظة أكثر، حين ذهب إلى أنّ السبيل المنفي عامّ شامل للحجّة وغيرها، والرواية لا تفيد الحصر، بل تكشف عن الشمول للآخرة، فضلاً عن أنّ تخصيص خبر الواحد للكتاب العزيز فيه ألف كلام، بل هذا التخصيص هنا مستهجن؛ لأنّه يوجب خروج الأكثر. واعتبار هذا الخبر قرينة على المجاز في الآية بجعل «السبيل» خاصّاً بالحجّة لا غير، مخالفاً للظاهر، وبهذا يترجّح حمل الخبر على أنّه يريد بيان بعض الأفراد، كما هو الغالب في أخبار التفاسير.

يضاف إلى ذلك - والكلام ما يزال في مضمونه للمراغي - أنّ الكافر لو كان مالكاً للمسلم لكان هذا من أعظم الحجج للكافر على المسلم، فحجّة الملك والولاية من أعظمها، فيكون الخبر الدالّ على نفي الحجّة دالّاً على سلب السلطنة، وهو ما نريده بالاستدلال هنا لصالح القاعدة^(٢).

أمّا الميرزا النائيني ومن تبعه، فاعتبروا أنّ الآية ظاهرة فيما فهموه منها، وأنّ الرواية ليست

(١) انظر: اللكراني، القواعد الفقهيّة ١: ٢٣٦؛ والبجنوردي، القواعد الفقهيّة ١: ١٨٩.

(٢) انظر: المراغي، العناوين الفقهيّة ٢: ٣٥٧-٣٥٨؛ والإصفهاني، حاشية المكاسب ٢: ٤٤٧.

سوى بصدد الحديث عن بطون القرآن الكريم والتي لا تتنافى مع الأخذ بظاهرها^(١).

لكنّ هذه الملاحظة يمكن التعليق عليها:

أولاً: إنّّه بصرف النظر عن موضوع الحجية الصدورية للرواية الواردة عن عليّ وابن عباس، فهما غير ثابتتين.. يبدو لي أنّ المناقشين هنا تصوّروا أنّ الإمام يريد فقط نظر السائل عن الارتباط التكويني الدنيوي لصالح الغلبة والحجة الأخروية، فهدفه كان رفع الإشكالية الموجهة على الآية من حيث تحقّق السبيل للكافر على المؤمن في الدنيا، فكأنّ الرواية ناظرة لسلب السبيل التكويني الدنيوي، لا أنّها ناظرة لحصر مراد الآية بالسبيل الحججي الأخروي.. وهذا الكلام مخالف لظاهر الرواية عن عليّ وابن عباس هنا؛ لأنّ الإمام لما ألّف نظر السائل إلى السياق أراد أن يفهمه أنّ الآية ليست ناظرة للمشهد الدنيوي، بل هي متحدثة عن الآخرة، وبهذا يكون قد صرفها تماماً عن الدنيا، لا أنّه صرفها عن خصوص الجانب التكويني من الدنيا، وهذا هو الفهم العرفي للحديث، فراجع وتأمل.

وبهذا نفهم أنّ الرواية لا تريد سلب الجعل التشريعي، بل هي أصلاً غير ناظرة إليه بعينه، وإنّما تريد التركيز على أنّ سياق الآية سياقٌ أخرويّ، وهذا هو الذي يوجب انهدام سعتها في الدلالة على أمرٍ دنيوي مطلقاً، وبهذا يبدو لي غريباً ما ذكره المراغي من أنّ الآية لا تفيد الحصر، بل تكشف عن الشمول للآخرة! فإنّ تركيز الرواية على الآخرة بملاحظة السياق ظاهر في إرادة صرف نظر السائل عن الدنيا، حتى يصحّ جواب الإمام، فكيف لا تريد الحصر؟!

ثانياً: إنّّه بصرف النظر عن تخصيص الخبر الأحادي للكتاب، ثمّة خصوصية في هذا الخبر، وهو تركيزه على قرينة السياق نفسها؛ فيكون كاشفاً عن أنّ ذكر الآخرة لم يكن لمجرد المورد، بل كان لإنتاج دلالة مقيدة من الأوّل، فالخبر هنا لا يريد أن يخصّص العام، بل يريد التشكيك في انعقاد هذا العام من خلال قرينة واضحة يُبديها في النصّ القرآني نفسه، وأين هذا من تخصيص الكتاب بالخبر الأحادي؟! بل المستشهد بالخبر هنا لا يريد التخصيص حتى نجيبه بذلك، بل يريد الكشف عن عدم وجود عموم أصلاً في الآية ببركة الخبر الدالّ على ذلك، فتأمل جيّداً.

وبهذا يظهر أنّ الحديث عن تخصيص الأكثر لا معنى له هنا، ولا معنى للمجازية أيضاً؛ بل إنّ نفي السبيل خاصّ بالآخرة، وبإمكان المحقّق المراغي هنا أن يفهم السبيل بأيّ معنى واسع

(١) انظر: النائيني، المكاسب والبيع ٢: ٣٤٥؛ والجنوردي، القواعد الفقهية ١: ١٩٠.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني.....٤٠٣

يريد بلا مجازية، وبلا تخصيص أصلاً، فالرواية لا تريد سوى التركيز على الخصوصية الأخروية للقانون الذي تعطيه الآية، والباقي غير مهم إطلاقاً، نعم تخصيص السبيل الأخروي بالحجة - كما يراه هذا الاحتمال - لا داعي له، بل لنا أن نقول بنفي مطلق السبيل للكافر على المؤمن في الآخرة. ولعلهم ذكروا الحجة باعتبار أنها هي السبيل المتصورُ أُخرويًّا.

ثالثاً: إنَّ ما أثاره المراغي في آخر كلامه بعيد جداً؛ فأبي ربط بين السلطنة القانونية الدنيوية وبين السلطنة الأخروية؟! وكيف كان نفي الحجة أُخرويًّا موجباً لنفي السلطنة القانونية دنيويًّا؟! هذا ما لم أفهمه بذهني القاصر. ولعله يريد أن السلطنة الدنيوية تجعل له حقاً في الآخرة فيكون له حجة، لكن هذا لا خصوصية فيه للسلطنة، بل حتى لو كان الأجير أو العبد كافرًا تثبت حقوقاً أيضاً، بل مطلق المعاملات والعلاقات تثبت ذلك، وإذا قيل بأن الكافر لا حق له أصلاً، فهذا متساوي النسبة لكل الحالات فما معنى التمييز هنا؟!

وبهذا يظهر ما في كلام المحقق النجفي - معلقاً على هذا الاحتمال التفسيري - حيث قال: «قد يقال بإمكان الاستدلال بها على التقدير الثاني أيضاً، اللهم إلا أن يراد نفي الحجة من حيث الإسلام والكفر، وعلى كل حال فهذه الاحتمالات لا تمنع الاستدلال بالظاهر»^(١). فكيف لا تكون هذه الاحتمالات مانعة عن الاستدلال بظاهر الآية في الفقه؟!

رابعاً: إن فهم الرواية على أنها بصدد الحديث عن بطون قرآنية لا يبدو لي واضحاً؛ فإن الرواية تستشهد بالسياق، وهذا معناه أنها تريد لفت نظرنا إلى أمرٍ يمثل جزءاً من تركيبة الدلالة الظاهرية للآية، فكيف يُعقل أن نفهمها على أنها بصدد الحديث عن أمرٍ بطوني؟! أما لو قصد من البطون فكرة تعدد المصاديق، كما أثار ذلك بعض العلماء في محله^(٢)، كان معنى ذلك ما ذكر في الفرضية الأولى، فتواجهه إشكالية السياق الأخروي المتقدمة الإشارة إليها.

الملاحظة الرابعة: ما يظهر من ابن العربي (٥٤٣هـ)، حيث قال: «وأما نفي وجود الحجة يوم القيامة، فضعيف؛ لعدم فائدة الخبر فيه، وإن أوهم صدر الكلام معناه؛ لقوله: «فالله يحكم بينهم يوم القيامة»، فأخر الحكم إلى يوم القيامة وجعل الأمر في الدنيا دولة تغلب الكفار تارة

(١) جواهر الكلام ٢٢: ٣٣٧.

(٢) انظر: الإيرواني، نهاية النهاية ١: ٦٠ - ٦١؛ والعراقي، نهاية الأفكار ١ - ٢: ١١٧ - ١١٨.

وتغلب أخرى، بما رأى من الحكمة، وسبق من الكلمة، ثم قال: «ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً»، فتوهم من توهم أن آخر الكلام يرجع إلى أوله، وذلك يُسقط فائدته..»^(١). وهذه الملاحظة إن قصد منها الملاحظة الأولى التي سبق ذكرها فقد تقدم التعليق عليها، وأما إن قصد أن حكم الله يوم القيامة سيكون بتقديم المؤمنين على الكافرين، وهو أمر واضح لا حاجة لبيانه، فقد قلنا بأن هذا الأمر الواضح كثيراً ما ذكر مثله في القرآن، بل صار واضحاً بذلك، وأي مانع من التأكيد على المؤمنين بأنهم سوف يكون لهم الغلبة يوم القيامة، كما وقع كثير منه في النص القرآني والحديثي؟!

ج. نفي السبيل في الدنيا بمعنى الحجّة

هذه الفرضية تطابق الفرضية الثانية السابقة، لكن مع تبديل الآخرة بالدنيا، كما ألمح إليه السيّد الخميني في كتاب البيع دون أن يتبناه^(٢)، ويظهر من الفيض الكاشاني اختيار هذا الرأي^(٣)، ومال إليه - بوصفه احتمالاً معقولاً - السيّد فضل الله^(٤)، فيكون المعنى أن المؤمنين يملكون الحجّة البالغة على الكافرين في الدنيا، فلا يغلبهم الكافرون في منطقتهم وحجّتهم على دينهم، ويكون الحقّ والنصر لهم في هذا المجال.

وهذا الاحتمال يجعل مفاد الآية خبرياً لا إنشائياً، كما هو واضح تماماً في الاحتمال الثاني على خلاف الحال في الاحتمال الخامس القادم؛ فإنه يفيد الإنشائية.

ويتعزّز هذا الاحتمال التفسيري - كما يظهر من الكاشاني نفسه - بالرواية التي نقلها الصدوق بالسند إلى أبي الصلت الهروي، قال: قلت للرضاء عليه السلام: يا ابن رسول الله، إنّ في سواد الكوفة قوماً يزعمون أنّ النبي صلى الله عليه وآله لم يقع عليه السهو في صلاته، فقال: «كذبوا، لعنهم الله، إنّ الذي لا يسهو هو الله الذي لا إله إلا هو». قال: قلت: يا ابن رسول الله، وفيهم قوماً يزعمون أنّ الحسين بن علي عليه السلام لم يُقتل، وأنّه أُلقي شبهه على حنظلة بن أسعد الشامي، وأنّه رفع إلى

(١) ابن العربي، أحكام القرآن ١: ٦٤٠.

(٢) الخميني، كتاب البيع ٢: ٧٢١.

(٣) انظر: الكاشاني، تفسير الصافي ١: ٥١٢؛ ولاحظ: الخوئي، مباني العروة (كتاب النكاح) ٢: ٣١٢.

(٤) انظر: فضل الله، فقه القضاء ١: ٩٨.

السماء كما رفع عيسى بن مريم عليه السلام، ويحتجون بهذه الآية: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً﴾، فقال: «كذبوا عليهم غضب الله ولعنته، وكفروا بتكذيبهم لنبي الله صلى الله عليه وآله في إخباره بأن الحسين بن علي عليه السلام سيقتل، والله لقد قتل الحسين عليه السلام وقتل من كان خيراً من الحسين: أمير المؤمنين والحسن بن علي عليهم السلام، وما منا إلا مقتول، وإني والله لمقتول بالسّم باغتيال من يغتالني، أعرف ذلك بعهدٍ معهود إليّ من رسول الله صلى الله عليه وآله أخبره به جبرئيل عن ربّ العالمين عزّ وجل، وأما قول الله عزّ وجل: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً﴾، فإنه يقول: لن يجعل الله لكافرٍ على مؤمنٍ حجّة، ولقد أخبر الله عزّ وجل عن كفّار قتلوا النبيين غير الحقّ، ومع قتلهم إيّاهم أن (لن) يجعل لهم على أنبيائه عليهم السلام سبيلاً من طريق الحجّة»^(١).

ولكنّ الإنصاف أنّ هذا الاحتمال لا شاهد له ولا قرينة، وإن كان بحدّ نفسه ممكناً على أساس أنّ الله كأنه في هذه الآيات يردّ على المنافقين، فكأنه بنفسه يقطع الحجّة عليهم، فيجعلها لصالح المؤمنين، إلا أنّ هذا مجرد افتراض، لا يستظهره القارئ للآية الكريمة، خاصّة مع دخول يوم القيامة على الخطّ فيها.

وأما الرواية، فهي ضعيفة السند جداً، فبعد أن لم يروها عدا الصدوق في كتاب واحد، فإنه وقع فيها تميم بن عبد الله بن تميم القرشي، وهو غير موثق على الصحيح، بل ضعفه ابن الغضائري والعلامة الحلي^(٢)، وأما ترضي الصدوق عليه أو روايته بعض الروايات الحسنة أو رواية الصدوق عنه.. فكلّه لا يكفي للتوثيق كما حقّقناه في مباحث قواعد علم الرجال والجرح والتعديل، فالرجل مجهول الحال لا يُعتمد على أخباره.

بل لو صرفنا النظر عنه، فإنّ والده الواقع في السند، وهو عبد الله بن تميم، في غاية الإهمال، وكذلك الحال في أحمد بن علي الأنصاري الذي يروي عنه والد تميم القرشي، فهو أيضاً مهمّل، وقد أقرّ بعدم ذكرهما حتى الشيخ النمازي الشاهرودي^(٣).

(١) الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢١٩ - ٢٢٠.

(٢) انظر: رجال ابن الغضائري: ٤٥؛ وخلاصة الأقوال: ٣٢٩.

(٣) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ١: ٣٧٠ - ٣٧١، و٤: ٤٩٥.

د. نفي السبيل في الدنيا بمعنى الغلبة

إنَّ المراد بالسبيل في هذه الفرضية هي الغلبة الخارجية الدنيوية للكافر على المسلم، بمعنى أن الله تعالى لن يجعل الغلبة والهيمنة للكافرين على المسلمين في الدنيا، فكأنه وعدٌ أو إخبارٌ منه بذلك إلى يوم القيامة، وقد عزّز هذا الاحتمال ببعض الرويات أيضاً.

وهذا الاحتمال الذي أثاره بعضهم واجه مشكلة الواقع الخارجي، فقد سقطت الدولة العباسية بيد التتار عام ٦٥٦هـ وخضع المسلمون لسلطة الكافرين، وكذلك الحال في الأندلس، وفي العصر الأخير شواهد أيضاً، حيث تقاسم الكافرون بلاد المسلمين، فإذا كانت الآية إخباراً إلهياً عن مستقبل هذه الأمة، فكيف يمكن التوفيق بينها وبين الواقع الخارجي؟! هذا فضلاً عن معارضة هذا التفسير لرواية أبي الصلت الهروي المتقدمة. من هنا اعتبر الشاطبي (٧٩٠هـ) أن هذا النص ما دام لا يستقيم مطرداً لو فهمنا منه الإخبار، فيلزم في هذه الحال العدول عن الإخبار فيه إلى بيان الحكم والإنشاء^(١).

من هنا، طرح ابن العربي ثلاثة احتمالات في تفسير الآية، أحدها الإنشاء التشريعي (قاعدة نفي السبيل)، والبقية قال: «الأول لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً يحو به دولة المؤمنين ويذهب آثارهم ويستبيح بيضتهم كما جاء في الحديث: ودعوت ربي ألا يسلب عليهم عدواً من غيرهم يستبيح بيضتهم فأعطانيها. الثاني أن الله سبحانه لا يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلاً منه إلا أن تتواصوا بالباطل ولا تتناهوا عن المنكر وتتقاعدوا عن التوبة فيكون تسليط العدو من قبلكم، وهذا نفيس جداً»^(٢).

كما وقد دفع هذا الإشكال مثل الشيخ الأنصاري والسيد الخوئي إلى تخصيص الآية بالآخرة دون الدنيا، انطلاقاً من أن لسان الآية أب عن التخصيص، ولا يكاد يحصل ذلك إلا بجعلها تدور مدار الآخرة لا الدنيا^(٣). بمعنى أن الآية حيث كانت لا تقبل التخصيص، فالأخذ بإطلاقها ليشمل الدنيا تشريعاً، ثم تخصيصها بغير الغلبة التكوينية في الدنيا، يوجب معارضة هذا التمتع في الآية عن التخصيص، مما يضطرنا لصرّفها من الأول عن الدنيا، والذهاب بها

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات ١: ١٥٦.

(٢) ابن العربي، أحكام القرآن ١: ٦٤٠ - ٦٤١.

(٣) الأنصاري، المكاسب ٣: ٥٨٤؛ والخوئي، مصباح الفقاهة ٣: ٣٤٠ - ٣٤١.

نحو الآخرة، كما هو مضمون الفرضية التفسيرية الثانية المتقدمة.

وللخروج من هذه الإشكالية هنا، سواء للقائل بالفرضية الرابعة أو الأولى، طرحت أكثر من محاولة:

المحاولة الأولى: ما ذهب إليه بعض من مال إلى مثل هذا الاحتمال إلى تقييد الإخبار الإلهي هذا بأن لا يهلك المسلمون بعضهم بعضاً، والأمثلة هذه ترجع إلى تشرذم المسلمين، واستند هذا القائل إلى بعض الروايات في المصادر السننية التي ذكرت هذا القيد، ليحلّ مشكلة التعارض هذه، أو نقول بأنّ هذه الآية مشروطة بعمل المؤمنين بلوازم إيمانهم لو دلّت على حال الدنيا^(١).

إلا أنّ هذا القيد لا مستند معتبراً له، كما لا إشارة في الآية إليه إطلاقاً، وإذا كان المراد تخصيص الآية بهذه الروايات فقد تقدّم أنّ لسانها آب عرفاً عن التخصيص، فهذا التفسير للآية يصطدم بالواقع الخارجي، فلا يمكن الأخذ به، أمّا لو تجاهلنا الإباء عن التخصيص فهذا موضوع آخر.

المحاولة الثانية: ما ذكره المحقّق البجنوردي، من نفي إباء العموم عن التخصيص هنا، حيث ذهب إلى خروج الغلبة التكوينية الدنيوية عن سعة الآية الكريمة؛ إذ هو أمر واضح محسوس، ومن ثمّ فالعموم في الآية ليس عقلياً، كي لا يكون قابلاً للتخصيص^(٢). وهذه المحاولة لا تدافع عن الفرضية الرابعة هنا، بل تنفيها، وإنّما تدافع عن الفرضية الأولى المدّعية لإطلاق دلالة الآية الكريمة.

المحاولة الثالثة: ما ذكره السيّد الخميني في معرض تحليله ذيل الآية فقط، حيث ذكر أنّ المراد أن يمنح الله الكافرين سيلاً على المؤمنين زائداً على العوامل التكوينية العادية، فكأنّ الله يَعدُّ بأنّه لن يدعم الكافرين في مواجهة المؤمنين، بل سيدعم المؤمنين بالملائكة والنصر و.. مستفيداً - أعني الخميني - من ذلك لإثبات التعميم في الآية، وبقطع النظر عن صدرها، دون لزوم خدشة^(٣).

(١) انظر: تفسير المراغي ٥: ١٨٥ - ١٨٦؛ والطباطبائي، الميزان ٥: ١١٦.

(٢) انظر: البجنوردي، القواعد الفقهية ١: ١٨٩.

(٣) الخميني، كتاب البيع ٢: ٧٢١ - ٧٢٣.

ولو تأملنا هذه المحاولة، وقارناها بما نقلناه من نص ابن العربي آنفاً، لوجدنا النصّ يشير إليها، بل ما نقله الطبرسي عن الجبائي يفيد ذلك أيضاً، فراجع^(١).

إلا أنّ هذا التفسير وإن كان ظريفاً ومحتماً في نفسه، لكنّه غير ظاهر من الآية عرفاً حتى لو قطعنا النظر عن الصدر فيها؛ فإنّها تنفي الجعل، وكأنّك تقول: لن أجعل لهم سبيلاً وطريقاً للوصول إليك، فهذا غير ظاهر في رفع الحيثية الإيجابية فحسب، بل هو ظاهر في إيجاد المانع، تقول: لن أجعل لزيد القدرة عليك، ولن أجعل لعمرو سبيل الوصول إلى النجاح، فهذا اللسان لسان إيجاد المانع، لا لسان نفي مقتضي الأمر الزائد، وهو مثل الإمداد بالملائكة، فهو خلاف الظاهر عرفاً.

وقد حاول الإمام الخميني التأكيد على أنّ صدر الآية قد يُساعد على فهم الاختصاص بهذا المعنى، على أساس أنها عبّرت بالفتح من الله عندما نسبت النصر إلى المسلمين، فيما لم تعبّر بذلك بل عبّرت بالنصيب في مورد الكافرين، فيكون المراد من الذيل تأكيد المعنى المتقدّم، وهو أنّ الله لن يمدّ - استثنائياً - الكافرين على المسلمين، بل سيمدّ المسلمين فقط، إلا أنّ السيد الخميني عاد وأكد أنّ الذيل يصلح للتعميم، وأنّ ذكر يوم القيامة ليس بشيء^(٢).

إلا أنّه مع ذلك لا نجد ظهوراً في أنّ الجعل هنا بهذا المعنى، فهذا خلاف المتعارف عربياً جداً، فجعل السبيل لشخص على آخر من جانب من بيده الأمر والخلق، يكفي فيه رفع المانع، مضافاً إلى المقتضيات العامّة في الخلقة، بلا حاجة إلى افتراض أمر زائد.

المحاولة الرابعة: وهي قريبة مما ذكره الإمام الخميني، وهي ما طرحه المراغي في «العناوين»، من أنّ الظاهر من نفي السبيل هو نفي سبيل الحقّ، أمّا ما يحصل في الخارج فهو سبيل الشيطان الذي أدّى إلى غلبة الكافرين على المسلمين، وليس سبيل الله، فلا يُنسب إلى الله تعالى^(٣).

فهذا التفسير كأنه يميّز بين سبيل الله وسبيل الشيطان، وهذا جيّد في القضايا الإنشائية الاعتبارية لا في مثل القضايا التكوينية، فإنّ ظاهر الآية النفي التأييدي القاضي بعدم وجود سبيل للكافرين، ولا معنى لنسبة السبيل إلى الشيطان، فإنّ هذا إما رجوع إلى كلام الإمام

(١) انظر: مجمع البيان ٣: ٢٢٠.

(٢) الخميني، كتاب البيع ٢: ٧٢٤.

(٣) المراغي، العناوين الفقهية ٢: ٣٥٩.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني.....٤٠٩

الخميني وقد تقدّمت مناقشته، أو إلى تخصيص الآية بالأمر الإنشائيّة كما هي الفرضيّة الخامسة الآتية مناقشتها.

المحاولة الخامسة: إنّ المراد بالمؤمنين في الآية ليس مطلق المسلم، بل خصوص الإسلام المقرون باعتقاد الإمامة، ومعه تنتفي بعض الإيرادات السابقة على بعض التفاسير، ومنها التفسير الأخير مثلاً، حيث لم تكن الغلبة في يوم من الأيام للكافرين على دولة الشيعة. وهذا الكلام:

أ - غير ثابت تاريخياً، فهناك العديد من الشواهد التي تؤكد أنّ الدول الشيعة، بما فيها الإمامية، قد واجهت هزائم أمام خصومها عبر التاريخ، مثل الدولة الفاجارية في صراعها مع الروس.

ب - غير صحيح في بنيته التحتية، فعنوان المؤمن في القرآن الكريم يعني المسلم المصدّق بالشهادتين، في مقابل الكافر والمنافق، فالمعنى اللغوي والعرفي عصر النزول لهذه الكلمة (المؤمنين)، لاسيما عند مقابلتها بالكافرين، هو المصدّق بالله والرسول، وأما ما هو غير ذلك أو أزيد منه، فهو الذي يحتاج إلى دليل، وهو مفقود، وتفصيله في محله.

وقد أقر غير واحد من العلماء بأنّ إطلاق المؤمن على الشيعي إطلاقاً حادث بدأ في عصر الصادقين، حتى أنّ المحقّق النجفي وصفه بالاصطلاح الجديد، حين قال: «..ضرورة كون الإيمان في السابق مرادفاً للإسلام، فإنّه بالمعنى الأخصّ اصطلاحاً جديد»^(١). بل عندي شخصياً تحفّظ على أصل وجود اصطلاح جديد ولو لاحقاً، بحيث صار اللفظ يُفهم منه الشيعي ولو من دون حاجة لقرينة مورديّة، وتفصيله في محله.

ج - أنّ النصوص القرآنية تؤكد أنّ المؤمنين في الأمم السابقة كانوا يتعرّضون لسلطنة الكافرين عليهم، مثل قصّة أصحاب الأخدود، فهل الآية لا تشمل مؤمني الأمم السابقة؟! بل لو قيل بأنّ بني إسرائيل كانوا كفّاراً فإنّ القرآن يصرّح بأنّهم كانوا يقتلون الأنبياء بغير حقّ، بل هذه الآية نفسها موضع الاستدلال يؤكد مطلعها أنّ المؤمنين تارةً يتصرون، وأخرى يكون للكافرين نصيب، وهذا يدلّ على أنّه يمكن أن يتصر غيرهم عليهم فيغلبون، إلا إذا قيل بأنّ المراد الغلبة النهائية!

(١) جواهر الكلام ٣٠: ٩٦؛ وانظر: العناوين الفقهية ٢: ٣٥٩.

وعليه، فهذه المحاولات غير مقنعة، ومن ثمّ فهذا التفسير في غير محلّه، ولو قبلنا بمحاولة السيّد الخميني لسلمت الفرضيّة التفسيرية الأولى من هذا الإشكال، لكنّها لا تثبت في نفسها بذلك، كما أنّ ثبوت الفرضيّة الرابعة يوجب بطلان الاستدلال بهذه الآية هنا. وبصرف النظر عن مجمل ما تقدّم، فإنّ هذه الفرضيّة التفسيرية الرابعة لا دليل لصالحها، إذ حصر دلالة الآية بالغلبة التكوينية الدنيوية يكاد يكون فاقداً للقرينة، إلا إذا جعل مطلعها قرينة سياقية، لكن قد تقدّم أنّها قرينة معارضة لا موافقة.

هـ. اختصاص الآية بنفي السبيل التشريعي والقانوني

بمعنى أن لا تكون لها أيّ علاقة بالأمر التكوينية والإخباريّة، لا في الدنيا ولا في الآخرة، وإنّما تدلّ فقط على نفي السبيل الاعتباري التشريعي، بمعنى أنّها تقرّر مبدأ حاكماً في الشريعة يفيد أنّ الله تعالى لم ولن يشرّع أيّ حكمٍ يكون فيه سبيل وتكون فيه طريق للكافر على المسلم، فتكون الآية مشابهةً لأدلة نفي الحرج ونفي الضرر، في حكومتها على سائر الأدلة الأوليّة. وهذه الفرضيّة يبدو اختيارها من بعض العلماء مثل السيد البجنوردي والشيخ محمد جواد مغنّية^(١).

والفرق بين هذه الفرضيّة والفرضيّة الأولى، وإن كانتا تثبتان قاعدة نفي السبيل، أنّ الأولى مطلقة تستوعب النفي الإنشائي القانوني بإطلاقها كما تستوعب غيره، بينما هذه خاصّة بهذا النفي لا غير.

وهذا الاحتمال يواجه مشكلةً رئيسة هي مشكلة السياق، فالآية من أوّلها، بل وما سبقها وما لحقها حديثٌ عن الحرب والجهاد، وعن المنافقين المتربّصين المتخاذلين، وليس فيها أيّ سياق تشريعي بهذا المعنى، فكيف يمكن - وسط هذا السياق الخبيري - افتراض انحصار تفسيرها بالمعنى الإنشائي الاعتباري مع عدم دليل على ذلك ولا شاهدٍ ولا قرينة؟! وكأنتها ففرت من سياق إلى سياق آخر ومن موضوع إلى آخر!

بل حتى لو فرضنا عدم الجزم بوقوع الآية ضمن هذا السياق، فإنّ احتماليّة الوقوع تطلّ قائمةً ومعقولة جدّاً، ومعه يصبح هناك احتماليّة معقولة لقرينة سياقية متصلة، تفرض علينا

(١) انظر: البجنوردي، القواعد الفقهيّة ١: ١٨٧ - ١٨٨، ١٨٩ - ١٩٠؛ ومغنّية، التفسير المبين: ١٢٧.

عدم مخالفتها، والفرضية الخامسة تخالف هذه القرينة المتصلة المحتملة جداً.

ولنلاحظ السياق بتأن، وكيف أن القضية تتصل بوقائع خارجية ترتبط بالمنافقين بالدرجة الأولى، وبهذا نجد صدق ما نقول، قال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَرَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا بَشَرِ الْمُنَافِقِينَ بَأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيْتَنُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَعْدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا الَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فِتْنَةٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعُكُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُجَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا مُدْبِدِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَذَلِكَ تَجِدُ لَهُ سَبِيلًا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا اللَّهَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾ (النساء: ١٣٧ - ١٤٥).

فهل هذا السياق بصدد إنشاء قاعدة نفي السبيل خاصة وبلسان روحه الإنشاء القانوني أو هو بصدد الحديث عن أن الله رغم كل محاولات الكافرين والمنافقين في الحرب والخذاع، لن يكتب لهم الغلبة والسلطنة على المؤمنين وستكون العاقبة لهؤلاء المؤمنين.

وقد أجاب المحقق المراغي هنا عن إشكالية السياق، بأن العموم لا يُصرف عن ظاهره بهذه الأمور، وحيث أريد نفي السبيل من الشارع، لزم نفيه مطلقاً بما يشمل الأحكام الشرعية، فلماذا التخصيص هنا والتضييق؟!^(١).

إشكاليّتان مشتركة تواجهاان الفرضية الأولى والخامسة

ثمة إشكاليّتان عامّتان تواجهاان إثبات قاعدة نفي السبيل بالآية، سواء عبر الدلالة المباشرة، كما في الفرضية الخامسة أم عبر الدلالة الإطلاقيّة كما في الفرضية الأولى، وهما:

(١) انظر: العناوين الفقهيّة ٢: ٣٥٧.

الإشكالية الأولى: ما طرحه المحقق المراغي - وإن لم يقبله - وحاصله أنّ الكافرين والمؤمنين في الآية جمعان محلّيان باللام، مفيدان للعموم، فتدلّ الآية على أنه تعالى لم يجعل سبيلاً لكلّ فرد من أفراد الكافر على كلّ فرد من أفراد المسلم، فيفيد سلب العموم لا عموم السلب، ولا ينافي جعل السبيل لكلّ فرد من الكافر على بعض أفراد المسلم، أو لبعض أفراد الكافر على كلّ فرد من المسلم، أو لبعض منه على بعض منه، وهذا لا يثبت المدعى.

وقد أجاب المراغي عن هذه الإشكالية بأنّ الظاهر من الآية بقريته المقابلة والتعليق على الوصف إرادة الجنس المفرد، فإنّه من معاني الجمع المحلّي باللام، فيكون المعنى: لن يجعل الله سبيلاً للكافر على مؤمن، وهذا هو الظاهر من الآية. مع أنه متى ما ثبت عدم السبيل لبعض على كلّ، أو لكلّ على بعض، أو لبعض على بعض، فيثبت العموم، لعموم ما دلّ على الاشتراك في التكليف والأحكام، إذ الآية ليست نافية للعموم وإن لم تكن مثبتة أيضاً، والكافر والمؤمن جعل عنواناً في هذا الحكم، والحكم الثابت على بعض أفراد العنوان، كالمسافر والحاضر والمريض ونحو ذلك من عناوين الأحكام، يعمّ سائر أفرادها ما لم يدلّ على التخصيص دليل شرعي، بمقتضى قاعدة الاشتراك، أو يعمّ الباقيين بعدم القول بالفصل^(١).

ولكنني أعتقد بأنّ أصل هذه الإشكالية ناشئ من ذهنية غير عرفية، بل هي تمارس التدقيق الذي قد يحرف الذهن العرفي عن طريقة تناوله للأمر، وما طرحه المراغي صحيح في الجواب الأوّل له، لكن بياننا، وذلك أنّ العرف لا يفهم من نفي جعل سبيل للكافرين على المؤمنين هو نفي سبيل كل كافر على كلّ المؤمنين؛ فهذا أصلاً غير معقول، ولا معنى لتحققه في الخارج إطلاقاً ولو حتى في زمن واحد، حتى تتصدى له الآية، بل لن يكون هناك تحقّق أيضاً من سبيل للمؤمنين على الكافرين من هذا النوع في حدود المعقولة التاريخية البشرية، فأبى خصوصية تريد أن تمنحها الآية الكريمة للمؤمنين هنا؟! فهذه الإشكالية أساساً غير عرفية.

الإشكالية الثانية: ما ذكره السيّد السبزواري، من «أنّ السبيل المنفيّ ما إذا كان فيه نحو حزاة للمسلم عند متعارف المتشرّعة، ومع عدمها فلا وجه للبطلان، وحينئذ فمع كون الكافر المالك للمسلم تحت استيلاء الحاكم الشرعي وضغط في إجباره على البيع، فأبى استيلاء يتصوّر للكافر من حيث الكفر على المسلم، بل الظاهر أنّ الأمر بالعكس. ومنه يعلم حكم الخيار

(١) انظر: العناوين الفقهية ٢: ٣٥٨-٣٥٩.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٤١٣

للكافر إذا بيع العبد المسلم عليه فإنه إذا كان تحت ضغط الحاكم الشرعي أو وكيله فأبي سبيل يتصور حينئذ^(١). ويبدو أنه يتابع في ذلك ما ذهب إليه السيد محسن الحكيم في قوله: «التحقيق أنّ السبيل المنفي ما كان موجباً لمذلة المسلم ومهانةً عليه، لا مطلقاً»^(٢).

إلا أنّ هذا الاستنتاج لو أُريد منه ملاحظة دلالة الآية الكريمة فقط، فهو غير واضح؛ لعدم وجود مثل هذا القيد في الآية، ما لم نقم بتعديل كلمة «سبيل»، وفهمها بطريقة عرفية تعني نوعاً من الهيمنة السلبية عرفاً بحيث يكون المؤمن في موقع الضعف قانونياً أمام الكافر، لا مطلق الدخول تحت سلطانه القانوني، فلو فهم الإنسان ذلك عرفاً، فلا بأس بهذه الإشكالية في تقييد إطلاقية القاعدة، وليس في إبطال أساسها، وإلا فمقتضى الإطلاق والشمول في الآية الكريمة نفي السبيل بمختلف ألوانه التشريعية.

والظاهر أنّه بذهنية مقارنة لذهنية السبزواري، انطلق المحقق الإصفهاني في مقارنة الموضوع، حيث اعتبر أننا لو جعلنا مدرك قاعدة نفي السبيل هو هذه الآية الكريمة فإنها تسلب سلطنة الكافر على المسلم، انطلاقاً من التعدي بحرف الاستعلاء، فيما لا يتعدى بها بطبعه كون التعدي متضمناً للغلبة والظفر والضرر مما يتعدى بها، أمّا الكافر للمسلم فهي ليست غلبة ولا ظفراً ولا ضرراً عليه، إنّما السلطنة على التصرفات هي الضرر والظفر، فنلتزم بالملكية ونثبت الحجر، بخلاف جعل مرجعية القاعدة هو الحديث النبوي الآتي في علو الإسلام^(٣).

ولا نريد هنا أن نتحدث عن معقوليّة تمييز الإصفهاني بين الملكية والتصرف في موضوع بحثنا، فهذا ليس موضوعنا^(٤)، بل نريد أن نأخذ روح فكرته، وهي أنّه فهم من الآية، بقريئة حرف الاستعلاء، نوعاً من الظفر والضرر والسلطنة، وليس مطلق السبيل، فكأنه يرى أنّ الآية

(١) السبزواري، مهذب الأحكام ١٦: ٣٨٥.

(٢) الحكيم، نهج الفقاهة: ٣١٧.

(٣) الإصفهاني، حاشية المكاسب ٢: ١٦٨ - ١٦٩.

(٤) يُشار إلى أنّ الشيخ يوسف الصانعي اعتبر أنّ التفكيك بين الملكية والسلطنة أشبه بالقول بأنّ هناك إمام جماعة من دون مأموم ومرجعاً من دون مقلّدين وأستاذاً من دون تلامذة، فأبي معنى للملكية بلا أثر قانوني للمالك؟! انظر له: قاعده نفي سبيل مفاد وادله، مجلّة مطالعات فقه معاصر، العدد ٤: ١٢.

خاصة بحال السبيل الموجب لنوع من الغلبة لا مطلقاً، ولعلّ المقاربة العرفية ترى - خلافاً حتى لتصورات الإصفهاني، ولو في بعض الأزمنة والأمكنة - أن منح حتى السلطنة في بعض أنواع التصرفات لا يمثل نوعاً من الغلبة والتفوق أصلاً.

آية نفي السبيل، مقارنة تحليلية استنتاجية

بعد هذه الجولة في الفرضيات التفسيرية في الآية الكريمة، يمكننا استخلاص فهمنا وتحليلنا، انطلاقاً من البحوث السابقة، وذلك عبر المقاربة الآتية:

إنّ الآية تحتمل أن تكون إخباراً عن أمرٍ تكويني، كما تحتمل أن تكون إنشاءً لأمرٍ تشريعي، وتحتمل الأمرين معاً، وعلى التقدير الأوّل وبعض الثالث، تحتمل الاختصاص بالدين، وتحتمل الاختصاص بالآخرة، وتحتمل العمومية لهما معاً، لكن ثمة أمر آخر لا بدّ أن يضاف هنا وهو أنّ الجمع في الكافرين والمؤمنين كما يحتمل إرادة الجماعة بوصفها جماعة بمعنى أن جماعة الكافرين لن يجعل الله لها سبيلاً على جماعة المؤمنين، كذلك يحتمل إرادة الجمعية التي لا تنسجم مع جعل سلطنة لأحدٍ من الكافرين على أحدٍ من المؤمنين، كما في مثال إجارة المسلم نفسه للكافر.

وعليه، فالذي يستفاد من الآية الكريمة:

أولاً: إنّ سياقها سياقٌ خبري، وهذا السياق، وإن احتمل العمومية بحيث يكون المقطع الشاهد إشارة إلى كبرى كلية تشمل مورد السياق وهو الأمور التكوينية الإخبارية مثلاً، إلا أنّ هذه العمومية تعاني من عائق في استظهارها نتيجة هذا السياق، لاسيما مع دخول الحديث عن يوم القيامة على هذا الخطّ.

وليس هذا الكلام خرقاً لقاعدة المورد لا يخصّص الوارد كما تصوّره بعض^(١)، فإنّ هذا ليس من صغريات المورد والوارد، وإلا لسقطت حجّية السياقات مطلقاً، وذلك أنّ هناك فرقاً بين الاعتماد على سياق لفظي لإعاقعة استفادة التعميم، وبين الاعتماد على مورد خارجي تحدّث عنه الآية أو الرواية، فالسياق يؤخذ به؛ لاندرج السياقات ضمن صغريات حجّية الظهور، فتكون حجّة وتمثل قرينة متصلة أو محتمل القرينية المتصلة الذي يعيق انعقاد الظهور، أما في مثل المورد والوارد فلا بدّ - لجريان القاعدة - من إحراز أن الموردية لا تمثل قرينة من أي نوع، وإلا لما أمكن

(١) الرحماني، قاعدة نفي السبيل، مجلة فقه أهل البيت، العدد ٣٢: ١٨٠.

تطبيق القاعدة لعدم تحقّق موضوعها، فموضوعها عدم القرينية في المورد نوعاً، ومؤدّى ذلك أنّ تطبيق قاعدة «المورد» متفرّع على كوننا قد استفدنا العمومية من «الوارد»، كما ألمح إليه السيّد محسن الحكيم في بعض أبحاثه^(١)، والسياق قرينة متصلة، فلا بدّ من الفراغ عنه حتى تنطبق القاعدة، لا اقتطاع الذيل وافترضه عاماً، ثم اعتبار السياق بمثابة المورد.

وبتعبير آخر: إنّ قاعدة المورد وقاعدة السياق لهما تطبيقات جليّة، وتوجد بعض الحالات تمثل تطبيقات محتملة لقاعدة السياق والمورد معاً، وفي هذه الحال تقع الإشكالية في الفهم، ومع الشكّ في أنّ الحالة المحيطة بالجملة موضع الشاهد هل هي حالة سياقية أو حالة موردية، يلزمنا الأخذ بالقدر المتيقّن، وهو عبارة عن تأثير وجود هذه الحالة المحيطة بالنصّ موضع الشاهد؛ لأنّها سوف تصبح من حالات احتمال قرينية الموجود المتصل، وهو يوجب الإجمال والأخذ بالقدر المتيقّن، كما ثبت في علم أصول الفقه.

بل يمكن القول: إنّ المورد قد يعيق أحياناً عموميّة الوارد، فليست هذه القاعدة عقلية أو منصوصاً عليها حتى نأخذ بها مطلقاً، بل المفروض النظر في الدليل، فإن كانت الموردية تعيق استظهار العموم لم نأخذ بالقاعدة، وإلا أخذنا بها، ونحن نرى أن الموردية تعيق أحياناً^(٢)، وذلك انطلاقاً من القدر المتيقّن في مقام التخاطب الذي ذهب الشيخ الخراساني (١٣٢٩ هـ) إلى اعتبار عدمه إحدى مقدمات الحكمة، وهو وإن لم يكن قاعدةً أيضاً، إلا أنّه في كثير من الموارد تصدق مقولة الخراساني هذه بالوجدان، حيث نجدتها تعيق استظهار الإطلاق والشمولية بالمعنى العام للكلمة.

ومن الضروري الالتفات إلى أنّ قواعد باب الألفاظ لا ينبغي أن يُتعامَل معها بوصفها قواعد باب المنطق كما يحصل غالباً أو كثيراً، بل المفترض أولاً مراجعة الاستظهار من الآية أو الرواية، ويكون هذا الاستظهار حاكماً على أيّ قاعدة، لا تحكيم القاعدة فوراً، لاسيما وأنّ قواعد الألفاظ تجري - حسب تصرّيحهم - في غير موارد الظهور الخاصّ بالقرينة ونحوها، كما ذكروا ذلك في مثل باب المفاهيم.

(١) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٢: ٣٥٠.

(٢) طبّق هذه الإعاقة بعض العلماء في بعض أبحاثهم، فراجع: محمّد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج، الطهارة ٢: ٢٧٧؛ وكاظم الحائري، القضاء: ٥٠٩.

وعليه، فإذا كان السياق خبرياً، لم نعد متأكدين من نظر الآية إلى جوانب تشريعية، فلا يمكن الاستناد إليها لإثبات القاعدة خاصة بملاحظة التعبير عن يوم القيامة.

وفي تقديري، فإنّ الذي أوقع بعض الباحثين هنا في مشاكل هو تلك المشكلة التي تنتشر في أوساط الدراسات الفقهية في ظني، وهي أنّ الباحث في الفقه يقرأ الجملة موضع الشاهد من كتب الفقهاء، ويغرق في فهمها بنفسها، ولا يذهب إلى سياقها ومحيطها المذكور في النصّ القرآني، فيتولّد عنده فهم العموم، ثم عندما يضعها في سياقها في مرحلة لاحقة، يتصوّر أنّ العموم قد انعقد، وأنّه إذا أمكنه تكييف العموم المنعقد من قبل مع السياق فهذا كافٍ، فيقوم بفرض أنّ هذا السياق أو ذلك لا يستدعي عدم العموم قهراً في الجملة موضع الشاهد، وهذه الطريقة شائعة بسبب أنّنا لا نقرأ النصّ موضع الشاهد مباشرة داخل سياقه، مع أنّ الطريقة الصحيحة هي أن نقرأه من الأوّل داخل سياقه، لنفهم هل ينعقد معه من البداية عموم أو إطلاق أو لا؟ وفي هذه الحال كثيراً ما تتغيّر النتائج.

ولعلّ هذه الظاهرة تمثل أحد أسباب اختلاف طرائق فهم بعض الفقهاء للنصوص القرآنية عن المفسّرين؛ لأنّ المفسّر يقرأ النصّ منذ البداية من داخل سياقه ومحيطه بخلاف بعض الفقهاء الذين يقرؤون النصّ منفصلاً، فتتكوّن تفسيراته عندهم، ثم يضعونه لاحقاً داخل السياق - لو وضعوه - فيكتفون بتكيفه بافتراض انعقاد عموم فيه من قبل.

ثانياً: إن أيّ تقييد أو حصر لا يحمل في داخل الآية مبرّر افتراضه فهو مستبعد، ومن هنا فالتقييد بالحجّة والدليل، أو بالأمر الاعتبارية، أو الغلبة الخارجية الكلية، ليس له أيّ شاهد، كما بيّنا ذلك من المناقشات المتقدمة للفرضيات التفسيرية، فلا ينبغي الوقوف عنده كثيراً، وعليه، فالاحتمال الأقوى:

أ - إمّا التعميم لتهم الجوانب، وقد قلنا بأنّه غير متوفّر؛ لعدم إحراز الإطلاق أو الشمول بملاحظة طبيعة السياق.

ب - أو التعميم بملاحظة الآخرة، وهو مما لا ضير فيه ولا محذور، ويعزّزه بالإضافة إلى انسجامه مع السياق والإشارة للآخرة صريحاً في الجملة السابقة، أنّ لسان الآية لسانٌ أب عن التخصيص، وإخراج مثل الغلبة الدنيوية ليس إخراجاً بالتخصّص ولا بالقرينة المتصلة للبية؛ لأنّ شمول الآية له بناءً على التعميم محرّز، كما أنّ عدم هذه الغلبة عدماً خارجياً لا يُحرز كونه

من البداهة في وعي المسلمين آنذاك بحيث يصلح للقريئة المتصلة الحافّة بالكلام، لاسيما وأنّ النفي للتأييد الاستقبالي، فالمسلم يتوقّع مثل هذا الوعد الإلهي، ومعنى ذلك أنّ افتراض التعميم يخالف اللسان الأبّي عن التخصيص في الآية الشريفة.

ج - أو التعميم الخبري للدنيا والآخرة أو لخصوص الدنيا، لكن بملاحظة العواقب، لا بملاحظة تمام الفترات الزمنية، بمعنى أنّ الآية لا تنظر لكلّ الفترات الزمنية، وتقول بأنّ المؤمنين دائماً لهم الغلبة ولا تمكّن للكافر عليهم، بل تقول بأنّ مآلات الأمور على طول الخطّ الزمني تكون للمؤمنين، وأنّ العاقبة للمتقين، فمعنى نفي السبيل أنّ العاقبة للمؤمنين، فيكون حال الآية الكريمة كحال قوله تعالى: (إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ) (غافر: ٥١)، بناء على أنّ النصر قرين الغلبة أو لا أقلّ عدم غلبة الآخر.

د - أو فهم الألف واللام في كلمتي: «الكافرين» و «المؤمنين»، بنحو الإشارة العهدية لهم في عصر النبي؛ لأنّ السياق حديثٌ عن وقائع جزئية حدثت آنذاك، والآيات استخدمت تعبير «يحكم بينكم»، بلغة التخاطب، فتكون إخباراً عن غلبة المؤمنين الذين كانوا مع النبيّ وعدم تمكّن الكافرين من غلبتهم في ذلك العصر، وهذا ما تحقّق فعلاً.

هـ - أو أن نلتزم بأنّ نظر الآية إلى السبيل الثابت للجماعة على الجماعة، ونقبل - جديلاً - بتعيّن دلالة الآية أو شمولها للجوانب التشريعية، وهنا يمكن القول بأنّ مقصود الآية نفي السلطنة التشريعية المفضية لتسلّط عنوان الكافرين بوصفهم جماعة على عنوان المؤمنين بوصفهم كذلك، والسياق يساعد على ذلك؛ لأنّه يتحدث عن علاقات الجماعات وليس الأفراد، فتكون مثبته لقاعدة نفي السبيل لكن في العلاقات الدولية وفي فقه الجهاد، لا في الروابط الفردية أو الجماعية بغير هذا المعنى، فبيع العبد المسلم للكافر لا يصدق عليه صيرورة الكافرين متسلّطين على المؤمنين، وكذلك نصب شخص غير مسلم - وغير محارب للمسلمين - لمنصب عام من نوع الوزارة أو النيابة أو البلدية أو الجيش، فإنّه لا يصدق معه عادةً أنّ جماعة الكافرين تسلّطوا علينا، فنُثبت بذلك القاعدة، وفي الوقت عينه نفي السعة التي فهمها بعض الفقهاء منها، وهذا تكون القاعدة من قواعد فقه السياسة الخارجية لا فقه الأفراد ونحو ذلك، وهذا أمر نقبل بوجوده من أدلّة أخرى أيضاً بحثناها في فقه الجهاد.

وتنتيجة البحث في آية نفي السبيل أنّها إن لم نقل بكونها خاصّة بالمستقبل الأخرى، أو

الديني والأخروي بملاحظة العواقب لا المفردات المتغيرة زمنياً، أو النظر للمؤمنين والكافرين الذين هم مع الرسول في ذلك العصر - والظاهر أن الآية لا تخرج عن هذه الاحتمالات، بما يفقدها قدرة إنتاج قاعدة فقهية - فلا أقل من أنها غير ناظرة للروابط الفردية، بل لسلطنة غير المسلمين عليهم بما هم جماعة دينية، فتكون أضيّق بكثير من المدعى، ومختصة بفقه الجهاد والسياسة الخارجية.

٤ - آية العزة ومبدأ التفوق والشرف، قراءة وتحليل

نقصد بهذه الآية قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (المنافقون: ٨)، فإن هذه الآية - تنضم إليها مختلف الأدلة القرآنية والحديثية الدالة على مكانة المؤمن وعزته وشرفه، ومكانة الإسلام وعزته وشرفه، وما دلّ أيضاً على حرمة إهانة المؤمن وإذلاله، ووجوب تعظيمه وإكرامه، بل وجوب تعظيمه لنفسه وحرمة إذلاله لها.. - تدلّ على أن كل ما ينافي عزة المؤمن وشرفه ومكانته وتفوقه على غيره، فإنه مرفوض؛ لأن العزة ليست إلا للمؤمن، كما تفيد هذه الآية وغيرها بنحو التأكيد والتشديد، وهذا يعني أن ما يخالف قاعدة نفي السبيل منفي بمثل هذه الآيات والروايات، وهذا الدليل نلحق دليلاً آخر ذكره، وهو لزوم تعظيم الشعائر؛ فإن المؤمن من أعظمها^(١).

وبهذه الطريقة إما نفهم الآية وأمثالها في سياق إنشاء تشريعي مباشر، أو أنها في سياق إخبارات، وهذه الإخبارات لا تتناسب مع تشريعات منافية لها. وقد اعتبر بعض الباحثين أن مبدأ العزة المأخوذ من هذه الآية الكريمة يمثل مبدأ آخر غير مبدأ نفي السبيل^(٢).

وقد اعتبر السيد البجنوردي هذا من أحسن الأدلة، معتبراً إياه قائماً على مناسبة الحكم

(١) انظر؛ لمزيد اطلاع: جواهر الكلام ٢١: ٢٨٤؛ ومائة قاعدة فقهية: ٢٩٤؛ وكشف اللثام ١١: ٣٢٢؛ ورياض المسائل ١٣: ٨٠؛ والمناهل: ٧١٤؛ واللنكراني، القواعد الفقهية ١: ٢٤٢؛ والسيفي المازندراني، حلقات الفقه الفعال ٧: ٦٨؛ وروح الله شريعتي، اقليتهاى ديني: ٤٨.

(٢) انظر: مجموعة من الباحثين، التفسير السياسي للقرآن، دراسة في المبادئ المعرفية: ١٤٨ - ١٥٢ (بحث الكاتب حسين أحمددي سفيدان تحت عنوان: القرآن الكريم ورسم السياسات العامة).

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٤١٩

والموضوع، حيث قال: «إنَّ شرف الإسلام وعزَّته مقتضى، بل علةٌ تامةٌ لأن لا يجعل في أحكامه وشرائعه ما يوجب ذلَّ المسلم وهوانه، وقد قال الله تبارك وتعالى في كتابه العزيز: «ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون»، فكيف يمكن أن يجعل الله حكماً ويشرعه يكون سبباً لعلو الكفار على المسلمين، ويلزم المسلم على الامتثال بذلك الحكم؟ فيكون الكفار هم الأعزَّة، ويكون المسلمون هم الأدلَّة الصاغرون، مع أنَّه تبارك وتعالى حصر العزة لنفسه ولرسوله وللمؤمنين في الآية الشريفة التي تقدَّم ذكرها. والإنصاف أنَّ الفقيه يقطع بعد التأمل فيما ذكرناه بعدم إمكان جعل مثل ذلك الحكم الذي يكون سبباً لهوان المسلم وذله بالنسبة إلى الكافر الذي لا احترام له، وهو كالأنعام بل أضلَّ سبيلاً. وليس هذا الكلام من باب استخراج الحكم الشرعي بالظنِّ والتخمين، كي يكون مشمولاً للأدلة الناهية عن العمل بالظنِّ والقول بغير علم والافتراء على الله، بل هو من قبيل تنقيح المناط القطعي، بل يكون استظهاراً من الأدلة اللفظية القطعية..»^(١).

وما اعتبره البجنوردي أفضل الأدلة، ذكره المراغي، لكنَّه صنَّفه على أنَّه مؤيِّد قوي، مطلقاً عليه عنوان الاعتبار العقلي^(٢).

ومبدأ شرف الإسلام والإيمان من المبادئ المسلَّمة في الفقه الإسلامي، حتى أنَّ بعض الفقهاء يرفضون الترخيص في أمور، ولو مع الضرر والمفسدة، حفاظاً فقط على شرف الإسلام، كما فعل الميرزا التبريزي الذي يرى - احتياطاً - حرمة المصافحة مطلقاً حتى لو ترتب على تركها ضررٌ ومفسدة^(٣)، بصرف النظر عن صحَّة كلامه في المورد الذي ذكره فإنَّه قابل للمناقشة.

لكنَّ الكلام هنا في عدَّة أمور:

١ - المساحة التي تغطِّيها هذه المعطيات الواردة في هذا الدليل ولو اجتمعت وتركبت، وفي صدق عنوان المذلة والإهانة وخلاف العزة للإسلام والمسلم في كلِّ موارد قاعدة نفى السبيل،

(١) القواعد الفقهية ١: ١٩٢.

(٢) انظر: العناوين الفقهية ٢: ٣٥٢.

(٣) انظر: التبريزي، صراط النجاة ٢: ٣٧٢.

إذ نجزم بعدم صدقها في أكثر موارد القاعدة، بل هذا المفهوم يتغيّر بتغيّر الزمان والمكان والأعراف والأحوال، فلنقل بأنّ كلّ ما يوجب عدم عزة المؤمن أو يوجب المذلة له يكون حراماً وباطلاً، ولنترك التحديد المصداقي للعرف أو للسلطة الشرعيّة تبعاً لاختلاف نوع الموضوع، ولا نفرض «مسطرة» معيّنة لهذا التحديد ونسقط تشخيصنا المنطلق من أعرافنا وفضائنا المحيط على جميع الأزمنة والأمكنة، فكون الأجير المسلم يعمل عند غير المسلم ليس فيه أيّ إهانة أو مخالفة للعزّة، وكذلك بيع المصحف للكافر في الكثير من حالاته، والذهاب إلى الطبيب غير المسلم ليس إهانةً للمسلم، وغير ذلك الكثير، ففرض تشخيصنا للأمر على الزمان والمكان كلّ لا وجه له إطلاقاً، وبهذا يصحّ ما علّق به الشيخ اللنكراني هنا بقوله: «الظاهر أنّ هذا الوجه أيضاً لا ينطبق على جميع موارد القاعدة»^(١).

هذا، وستأتي إشارة لهذا الموضوع عند نهاية الحديث عن الاستدلال بالسنة على القاعدة.

٢- إنّ الاستناد لخصوص هذه الآية هنا بطريقة الاستدلال المباشر، غير دقيق؛ لأنّها ليست ناظرة لجانب شرعي إنشائي، بل هي تُخبر أنّ العزّة هي لله وللرسول وللمؤمنين، وأنّ ما توهّمه المنافقون الذين قالوا بأنّهم سوف يُخرجون المؤمنين من المدينة بعد عودتهم إليها؛ لأنّهم هم الأعرزة والمؤمنون هم الأذلة، هو خيال محض؛ لأنّ العزّة للمؤمنين بعزّة الله ولرسوله، ويشهد لهذا الأمر ذيل الآية الكريمة، بل هذا ما فهمه المفسرون منها أيضاً، حيث قالت الآية بأنّ المنافقين لا يعلمون، فإنّ هذا لا يتناسب مع كون الآية في مقام بيان إنشاء تشريعي، بل يتناسب مع كونهم لا يعرفون بأنّ الواقع والمستقبل سيكون لعزّة المؤمنين، وأنّ ما توهّموه من مذلتهم وضعفهم لا وجه له، وإلا فأيّ معنى للتعليق على وهم المنافقين المشار إليه بالقول بأنّ الحكم الشرعي هو عزّة المؤمنين؟! ولا أقلّ من أنّ هذا السياق يربك الاستدلال هنا جدّاً. ودعوى أنّ الإخبار مستتبطن لإنشاء مفترض غير واضحة.

وبهذا يصحّ ما قاله السيد محمد الحسيني الشيرازي (٢٠٠١م) من أنّ الآية إخبارٌ وليست إنشاءً^(٢).

(١) اللنكراني، القواعد الفقهيّة ١: ٢٤٢.

(٢) انظر: الشيرازي، الفقه (الجهاد) ٤٨: ٨٩.

نتيجة البحث في المنطلق القرآني

تبين لدينا أنّ النصوص القرآنية تكرس مبدأ عزّة المؤمن وعدم مذلّته من حيث هو مؤمن، ولكننا لم نستطع الاقتناع بوجود نصّ قرآني واضح وجليّ يفيد قاعدة نفي السبيل بالمعنى الذي طرحه الفقهاء، كي يتمّ استخدامه في التعامل مع غير المسلم وخاصة مع الأقليات الدينيّة. وغاية ما يمكن إثباته، لو تنزلنا عن ذلك كلّ، هو قاعدة نفي السبيل بصفتها مبدأ في العلاقات الخارجية بين المسلمين وفي فقه الجهاد بالمعنى الذي شرحناه فيما سبق، ولا تشمل غير ذلك إطلاقاً.

ثانياً: المنطلق الحديثي للقاعدة (السنة الشريفة)

ثمّة روايات عديدة تدلّ على علوّ المسلمين على الكافرين، لكنّ أشهرها الحديث النبويّ المعروف المرويّ في «الفقيه»: «الإسلام يعلو ولا يُعلو عليه، والكفار بمنزلة الموتى لا يجوبون ولا يرثون»^(١)، وقد ورد هذا الحديث في المصادر السنّية^(٢) بدون إضافة «عليه» وما بعدها، وفي بعضها جاءت إضافة «عليه»^(٣).

وقد فهم من هذا الحديث الذي يمثل أهم - وربما الوحيد بين - أدلّة السنّة الشريفة على قاعدة العلوّ، أنّه يمنع ارتفاع غير الإسلام عليه بل يراه هو العليّ، وهذا ما يفرض تمام نتائج قاعدة نفي السبيل هنا؛ إذ من دونها يكون المستفاد على العكس تماماً من مدلول الحديث. والبحث في هذا الحديث تارةً يكون من ناحية الإثبات الصدوري، وأخرى من ناحية الدلالة:

أ. الإثبات الصدوري لحديث «الإسلام يعلو...»، وقفة تقويمية

أما البحث الصدوري والسندي، فالظاهر أنّ الحديث نبويّ مرسل فلا يعتدّ به، إلا أنّ

(١) الفقيه ٤: ٣٣٤؛ وانظر: تفصيل وسائل الشيعة ٢٦: ١٤، ١٢٥؛ وعوالي اللثالي ٣: ٤٩٦؛ ومستدرک الوسائل ١٧: ١٤٢.

(٢) صحيح البخاري ٢: ٩٦؛ وسنن البيهقي ٦: ٢٠٥.

(٣) انظر: النووي، شرح صحيح مسلم ١١: ٥٢؛ وابن حجر، فتح الباري ٩: ٣٤٦.

بعض الفقهاء ذكروا سُبُلًا للاعتماد عليه أبرزها:

السبيل الأول: ما استند إليه أمثال السيد الخميني^(١)، من الاعتماد على المبنى القائل بأن مرويات الشيخ الصدوق المرسله إما حجة كلها على بعض الآراء، أو لا أقل من حجة ما جزم الصدوق بنسبته، كما في مثل: قال، دون مثل: روي، والمورد من موارد الجزم، حيث عبر الصدوق فيه بـ «قال»، وقد اختار هذه الفكرة عدد من العلماء في مباحث علوم الحديث والرجال.

وهذا السبيل ضعيف، وقد بحثناه بالتفصيل في محله^(٢)، فلا نطيل هنا، وليس له وجه سوى الثقة بالشيخ الصدوق، على أساس أن جزمه لا بد أن يكون إما عن حس أو حدس، فنجري أصالة الحس العقلية، ويثبت من ذلك أن قول المعصوم قد ثبت للصدوق حسياً، بمعنى أنه وبسبب كثرة تكرره وتداوله بدا له واضحاً بالبدهة، فيؤخذ به، الأمر الذي لا يجعل هذه القاعدة خاصة بالصدوق، بل تشمل حينئذ غيره، كما ألمح إليه أستاذنا الإيرواني^(٣)، وهذا ما يلوح من بعض عبارات من تبنى الأخذ بمراسيل الصدوق، حيث عبر بعضهم بجملته: مراسيل العدل أقوى من مسانيد.

ومبررنا في تضعيف هذا السبيل هو:

أولاً: إن أصالة الحس العقلية إنما تجري في غير الموارد التي من هذا القبيل، فإن كثرة ورود رواية وتداولها حتى لو جعل الصدوق وغيره يجزمون بصدورها جزماً قاطعاً لا يصيرها حسية، بل الحدسية معلومة هنا، غايته لا يُراد بالحدس الأمر النظري البحت والمحتاج إلى مقدمات، بل يشمل ما كان واضحاً لكثرة شواهد، إنما الكلام أن نحتمل سماع الصدوق لشخص النبي أو الإمام، وأين هذا من الصدوق عادة؟! وقد سبق لنا أن بحثنا بالتفصيل في أصالة الحسية والحدسية، فراجع^(٤).

ثانياً: لو كان هذا الحديث بهذه الكثرة من التداول حداً صار كالحسي، فلماذا لم نجد له عيناً

(١) انظر: كتاب البيع ٢: ٧٢٦.

(٢) انظر: حيدر حبّ الله، الحديث الشريف حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج ١: ٣٨١-٣٩٦.

(٣) الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ٢١٥.

(٤) انظر: حيدر حبّ الله، منطق النقد السندي ١: ١٣٠-١٣٥؛ والحديث الشريف ١: ٣٧-٤٢.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٤٢٣

ولا أثراً فيما وصلنا من كتب حديثة حتى القرن السابع الهجري تقريباً، عدا ما ذكره الصدوق، وكيف لم يشتهر في هذه المصادر، وهي المعدّة لذكر الشاردة والواردة؟! إن هذا يعني أنّ الحسية هنا مجرد افتراض بحت.

ثالثاً: إنّ جزم الصدوق بالرواية يمكن تفسيره بسهولة وفقاً لنظام التعامل مع الروايات في القرون الخمسة الهجرية الأولى، وهو نظام القرائن والوثوق، فيمكن أن لا يكون ذكره للسند لعدم حصوله على سند محدد له، إلا أنّه حصل له وثوق به لجملة قرائن لا نعرفها كما هو ديدنهم آنذاك، ولا نحرز أنه لو وصلتنا هذه القرائن كان يحصل لنا الوثوق منها، فيكون الوثوق حجة على الصدوق لا على غيره، بل لعلّه وجده منسجماً مع النصوص القرآنية والحديثية الأخرى في عزّة الإسلام والإيمان وصحيح المضمون في نفسه؛ فهذا السبيل باطل من أساسه مطلقاً في الصدوق وغيره.

السبيل الثاني: التمسك بكبرى جبر عمل المشهور لضعف السند، على أساس أنّ مشهور الفقهاء قد عملوا بهذا الخبر واعتمدوا عليه في مباحثهم الفقهية، فهذه الشهرة العملية جابرة لضعفه السندي، كما ذكره غير واحد^(١)، ويضاف إلى ذلك تداول الخبر بين أهل السنة أيضاً مما يزيد في الوثوق بصدوره.

ويناقدش بأننا لم نجد اعتماداً من الأصحاب المتقدمين على هذا الخبر، فقد وجدناه عند الطوسي، ثم تبعه ابن البراج وابن زهرة وابن إدريس، ثم اشتهر بين اللاحقين عليهم، ولم نجد له أثراً بين غيرهم إلى أواسط القرن السابع، مضافاً إلى أنّ الطوسي وابن البراج في غير موضع من مواضع تمسكها بالخبر جعلاه أحد الوجوه والأدلة^(٢)، وفي مثل ذلك لا يُعلم تحقّق الشهرة العملية الاستنادية؛ لأنّ المقصود بها اشتهار الاعتماد على الخبر، ومعه لعلهم ذكروه للحشد والتأييد، كما أنّ ابن زهرة ذكر الخبر كذلك معبراً بـ«يحتج على المخالف بما روه» في تمام الموارد التي تحدّث فيها عنه^(٣)، كما عبّر بذلك ابن إدريس في بعض المواضع^(٤). وفي جوّه كهذا، كيف

(١) انظر: المراغي، العناوين الفقهية ٢: ٣٥٢ - ٣٥٣؛ والأنصاري، المكاسب ٣: ٥٨٢؛ والبجنوردي،

القواعد الفقهية ١: ١٩٠؛ والخميني، البيع ٢: ٧٢٦؛ والسبزواري، مهذب الأحكام ٢: ١١٣.

(٢) الخلاف ٤: ٢٤، و٦: ٤١٩؛ والمبسوط ٨: ٧١؛ وجواهر الفقه ٥١.

(٣) غنية النزوع: ٢١٠، ٣٢٨.

يمكن تحصيل الوثوق بخبر كهذا مع أن المواضع بأجمعها إلى ابن إدريس لا تزيد على الخمسة عشر موضعاً، أفهل يعدّ هذا شهرةً عمليةً جابرة ضمن هذا التوصيف الذي بيّناه؟! أما الشهرة بين المتأخرين، فلا نرى لها وجهاً هنا؛ لأنها لا تفيد الوثوق وجبر السند، فهذا الخبر بهذه الحال لا حجّة له.

بل لنا ذكر مؤيد هنا، وهو أنهم لو كانوا يعملون بهذا الحديث بما يفهم منه قاعدة عريضة للزم أن يكون المطلوب هو علو المسلم بوصفه غاية مشودة، فكيف لم يذكروا تقييد نصوص مثل النهي عن الزواج من الشركات لمثل هذه القاعدة، مع أن الزواج منهم يحقّق العلو بفهم الفقهاء للقضية؟!

وأما عمل أهل السنّة به، فلعلّه منطلق من وروده في صحيح البخاري^(٢) عن ابن عباس، الذي يأخذون به مطلقاً لاعتبارات اجتهادية تختلف معهم فيها، فلا تكون شهرته بينهم جابرة لضعف سنده، كما قد يكون ذلك لتصحيحهم سند الحديث عندهم لاعتبارات اجتهادية.

وأما سند الحديث عند أهل السنّة، فما جاء له في البخاري ونحوه ليس بحجّة، لأنّه جاء فيه حديثاً موقوفاً على ابن عباس، ولعلّه لم يصدر من النبي ﷺ. وما جاء مروياً عن النبي^(٣) ورد فيه حشر بن عبد الله بن حشر عن أبيه، وهما مجهولان، كما نقل ذلك الزيلعي في نصب الراية^(٤)، فلا يوجد سند صحيح لهذا الحديث في مصادر السنّة والشيعه.

وعليه، فالصحيح ما ذكره بعض العلماء من عدم صحّة هذا الحديث من حيث الصدور والسند^(٥).

(١) السرائر ٣: ٢٦٦.

(٢) صحيح البخاري ٢: ٩٦.

(٣) سنن البيهقي ٦: ٢٠٥.

(٤) نصب الراية ٣: ٤٠٤.

(٥) انظر: الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٧٥٢، و٣: ٣٤٨؛ والروحاني، فقه الصادق ٢: ٣٣٣، و٣: ٣٠٧، و١٤: ١٥٧، و١٥: ٦٠ «مع أنّه في ج ١٣: ٧٥، و٢١: ٢٠٥، صحّح سنده بجزم الصدوق به تارةً وبعمل الأصحاب أخرى»؛ والقمي، مباني منهاج الصالحين ٢: ٤٢٢، و٧: ٢١٣، و٩: ٦، و١٠: ٢٨١؛ والأنوار البهية: ١٤٢؛ والمصطفوي، مائة قاعدة فقهية: ٢٩٤.

ب. الفضاء الدلالي لحديث: «الإسلام يعلو...»، تفاسير وملاحظات

وأما البحث الدلالي، فقد ذُكر في استظهار الدلالة أنّ الرواية تدلّ على علوّ الإسلام على غيره، لا علوّ غيره عليه ولا مساواته له، وهذا هو مقتضى الجمع بين صدر الرواية وذيلها الذي يُفهم منه عدم علوّ الكفر وغيره على الإسلام، لاندراجه ضمن «الغير» الذي لا يعلو على الإسلام، وعليه فالمراد بالعلوّ أحد احتمالات:

الاحتمال الأوّل: علو الشرف والرتبة، أي أنّ الإسلام يعلو غيره من الأديان شرفاً ومكانة، وهذا مستبعد لأمر:

أحدها: تبادل العلوّ الحسبي من كلمة «يعلو» وما كان قريباً من هذا العلو كالسلطة والسيطرة.

وثانيها: إنّه على هذا التقدير ينبغي أن يقال: عال، لا أن يقال: يعلو.

وثالثها: إنّه على هذا التقدير تصير الرواية بياناً لأمر بديهي ومن أوضح الأمور عند المسلمين.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد الإخبار عن زيادة شوكة الإسلام بحيث يتغلّب على سائر الأديان ويزداد أنصاره عنها، وهذا الاحتمال مردود:

أولاً: بأنّ هذا الإخبار ليس من وظيفة الشارع من حيث هو شارع.

وثانياً: عدم صحّته خارجاً، لاسيما وأنّه نفي ذلك مطلقاً وفي تمام الأزمنة.

الاحتمال الثالث: وبعد بطلان الاحتمالين الأوّلين، ينحصر تفسير الرواية بقصد الإنشاء والجعل التشريعي، وتكون تعبيراً عن الحكم الإلهي بعلوّ الإسلام في تمام الموارد، وبهذا يثبت عدم ولاية أو تسلّط الكافر على المسلم.

بل يمكننا تقوية دلالة الحديث بذيله الذي تحدّث عن أمور تشريعية مرتبطة بباب الإرث ومسألة الحجب، مما يعزّز السياق الإنشائي في الحديث^(١).

وقد ذكر السيد الخوئي أنّ هذا الحديث فيه إجمال، إذ يُحتمل فيه ثلاثة احتمالات: أحدها علوّ الإسلام من حيث الحجّة والبرهان على غيره، وثانيها كونه أشرف المذاهب، وثالثها غلبته

(١) انظر: المراغي، العناوين الفقهيّة ٢: ٣٥٣-٣٥٦.

على سائر الأديان^(١)، وقد تابعه في طرح هذه الاحتمالات تلميذه السيد محمد صادق الروحاني، مضيفاً احتمالاً آخر وهو أنّ الإسلام لا يُنسخ، معتبراً أن تفسير المستدلّين لو لم يكن خلاف الظاهر فهو متساوٍ مع غيره^(٢)، دون أن يلاحظ الخوئي والروحاني مثل أجوبة المراغي على بعض هذه الاحتمالات أو يردّها عليها. وفي موضع آخر استظهر الروحاني احتمال الغلبة على سائر الأديان^(٣). فيما رجّح السيد الخميني الصيغة الإخباريّة للحديث ضمن ثنائيّة الغلبة، كما في عصر المهديّ، أو الغلبة بالحجّة والبرهان^(٤)، واعتبر السيد محمد حسين فضل الله أنّ المراد بالحديث هو رفعة الإسلام في نُظْمه وقوانينه وحججه^(٥).

وقد حاول السيّد البجنوردي تبني فكرة الغلبة مع إدخال تعديلات للفرار من مشكلة عدم مطابقة الرواية للواقع، مثل احتمال يوم القيامة، أو في عصر ظهور الإمام المهدي وما شابه ذلك^(٦).

أما السيّد محمد تقي القمي، فأورد على الدلالة بأنها تدلّ على علوّ الإسلام، ولا ملازمة بين علوّ الإسلام وعلوّ المسلم^(٧).

والذي نراه في الحديث أنّ المقطعين الواردين فيه، إمّا من باب ضمّ الرواية إلى الرواية، بمعنى أنّهما حديثان مستقلان، غايته أنّ الصدوق جمعها، وإما مرتبطان ببعضهما من باب ضمّ المرويّ إلى المرويّ:

أ- فعلى الاحتمال الأوّل، وهو فرض انفصال المقطع الشاهد عن الجملة اللاحقة، وهو واقعٌ

(١) انظر: الخوئي، التنقيح (الطهارة) ٨: ٩١؛ ومصباح الفقاهة ١: ٧٥٢، و٣: ٣٤٨؛ ورجّح محسن الحكيم فرضية الغلبة، كما في المستمسك ١٤: ٤٨٣، فيما رجّح القمي فرضية البرهان والحجّة في موضع وفرضيّة شرافة الإسلام في موضعٍ آخر، فانظر: مباني منهاج الصالحين ٧: ٢١٣، و٩: ٦، و١٠: ٢٨١.

(٢) الروحاني، فقه الصادق ١٣: ٧٥-٧٦، و١٥: ٦٠.

(٣) انظر: منهاج الفقاهة ١: ٢٢٨؛ وفقه الصادق ١٤: ١٥٧.

(٤) انظر: كتاب البيع ٢: ٧٢٦-٧٢٧.

(٥) انظر: فضل الله، فقه القضاء ١: ١٠٠.

(٦) البجنوردي، القواعد الفقهيّة ٥: ٣٦٣.

(٧) القمي، الأنوار البهيّة في القواعد الفقهيّة: ١٤٢.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني.....٤٢٧

في نقل الروايات، تكون الرواية إما جملة، حيث لا يفهم منها معنى العلو، أو تكون ظاهرة في تقدّم هذه الديانة على غيرها في الحقانية والأشرفيّة والحجّة والمضمون وما شابه ذلك؛ إذ هذا هو أقرب المعاني التي لا محذور فيها، بلا إدخال حساب الدنيا والآخرة مما لا شاهد له في لسان الرواية.

وانطلاقاً من ذلك، نعلّق على ما أفاده المحقق المراغي وغيره، وذلك:

أولاً: إنّ القول بأنّه على هذا التفسير تكون الرواية مبيّنة لأمرٍ واضح عند المسلمين، فقد علّقنا مراراً على هذا الكلام في مواضع أخرى، وحاصله أنّ ما نعتبره اليوم بديهاً واضحاً من غير المعلوم أن يكون كذلك عصر النبي ﷺ، فإنّ وضوحه لنا إنّما جاء من بيانه في ذلك العصر، وأبسط الواضحات اليوم لم تكن كذلك في الصدر الأوّل، بل صارت كذلك بعد بيانها في الكتاب والسنة، خاصّة ونحن نتكلّم عن السنّة النبويّة. وقد لاحظت أنّ بعض الفقهاء قد تورّط في هذا الالتباس في غير موضع في الفقه.

نعم، عبارة الصدوق لا تؤكّد أنّه يروي الحديث عن النبي، لكن قبله وبعده نصوص نبويّة، مع احتمال أنّ الحديث يرويه عن غير النبي؛ لأنّه لا يصّرّح بالمروي عنه، بل يقول: «قال عليه السلام»، ولعلّ الأرجح أنّه نبويّ.

ثانياً: إنّ القول بتبادر العلو الحسيّ أو القريب منه، يبدو أغرب من سابقه؛ إذ بمجرد أن يكون موضوع القضية أمراً معنوياً كالإسلام، ولم يقل المسلم، يصلح ذلك لوحده قرينة على استظهار غير المعنى الحسيّ وما يقاربه للكلمة اللاحقة وهي «يعلو»، لا أن تُفترض الكلمة قرينة على أنّ المراد بالإسلام هو المسلم مثلاً، فهذا أبعد عن الذوق العرفي، بل أيّ مانع أن يكون معنى الحديث: إنّ الإسلام يرتفع فوق غيره في الشرف والمكانة.

ثالثاً: إنّ القول بأنّ المفترض على هذا التفسير التعبير بـ «عالٍ»، وليس بـ «يعلو»، يمكن مناقشته بأنّ الفعل المضارع يفيد الاستمرارية، فالرواية لا تريد بالفعل المعنى الحدّي المستبطن لحصول شيءٍ بعد عدمه، بل ثبوت الوصف للموضوع على نحو الاستمرار، وهذا مستعمل كثيراً في اللغة العربية، تقول: الموضوع يتقدّم على المحمول، أي هو متقدّم دائماً، وتقول: حركة اليد تتقدّم على حركة المفتاح عند فتح الباب به باليد، في تعبير عن الحالة الدائمة لهذه الوضعيّة، وما شابه ذلك.

رابعاً: إن ما كثر تداوله بين بعض الفقهاء - كما فعله المراغي - من أنّ الشارع ليس من وظيفته الإخبار، هو من الأخطاء المنهجية التي وقع فيها جمع من الفقهاء؛ وذلك أنه:

١ - إنّنا غير متأكّدين من أنّ المتكلّم هنا (النبي) كان يتكلّم بوصفه شارعاً؛ إذ هذا فرع استظهار الإنشائية، ولعلّه كان يريد الإخبار، كما أخبرنا عن أشياء كثيرة تحدث من بعده، وأخبرنا عن البرزخ والآخرة وآخر الزمان .. فاستظهار الإنشائية ليس متفرّعاً على إحراز كونه شارعاً في هذه الجملة، لكن كونه شارعاً متفرّع على استظهار الإنشائية، فلا يوجد شيء اسمه أصالة الإنشائية في كلام المعصومين، نجريه حين الشكّ بدعوى أنّ المعصوم مشرّع، وكأننا لم نر في المعصوم إلا فقيهاً، مع أنّ نصف الأحاديث أو أقلّ بقليل لم يرد في مجال الأمور الشرعية.

واللافت أنّ الفقهاء في العادة ينظرون للقرآن الكريم على أنّ التشريع فيه هو الحالة الأقلّ جداً، لا تزيد عن نصف سدس القرآن أو ما نسبته الواحد إلى الإثني عشر، بينما في السنّة يعتبرون أنّ الأصل في النبيّ أو الإمام هو الجانب الشرعيّ الفقهيّ!

٢ - لو سلّمنا أنّ الرواية - أيّ رواية - يتكلّم فيها المعصوم بوصفه مشرّعاً، فلا يعني ذلك أنه لا بدّ دائماً أن تكون إنشاءً لا إخباراً، إذ ما هو الدليل على ذلك؟

وفي هذا الصدد نرى أنّ المعصوم له شخصيات عدّة، منها الشخصية التبليغيّة، ومنها الشخصية الحكوميّة، ونرى إضافة شخصية ثالثة له تتصل بالأحكام، لكنّها ليست بياناً إنشائياً للحكم، ونزعم أنّ جملةً من الروايات جاءت على هذا السياق، وهو ما نسمّيه «الشخصية الموضوعيّة»، نسبةً إلى موضوع الحكم أي ما يتصل به، فما المانع أن يخبر المعصوم أنّ ورق الشاي من غير المأكول ولا الملبوس، فيساعد بذلك على بيان الأحكام؛ لكي يعرف المسلم بعض مصاديق ما يجوز له السجود عليه وما لا يجوز، ولماذا افترض المعصوم مبلغاً للكليات فقط كأنّها أسقطنا عليه شخصية الفقيه المعاصر الذي اعتاد أن يعطي الفتوى بلا علاقة له بتحقيق موضوعها؟ ما المانع في أن يساعد المعصوم المكلفين في تنظيم تطبيق الحكم عندما لا يتيسّر - في زمنٍ ما - لهم ذلك نوعاً؟ لنفرض أنّ معيار القصر والإفطار للمسافر هو التعب والمشقة النوعية، وأنّ ذلك ثبت بدليلٍ ما، هل يكون تحديد المسافة بالأمتار أو بالزمن دليلاً على بطلان نظرية التعب النوعي كما فعل بعض الفقهاء المعاصرين؟ ألا يمكن افتراض أنّ هذه

النصوص قد جاءت لضبط التحقيق الميداني لإجراء الحكم في ذلك العصر ما دام مشكلاً مثلاً؟ أو يكون مساعدةً على هذا الضبط؟ إنَّ تجاهل وجود هذه الشخصية في المعصوم أدَّى إلى نشوء قاعدة أصالة الإنشائية الكلية فيه، وهي من الأخطاء التي لا يوجد برهان لصالحها.

خامساً: إنَّ المعنى الإنشائي المفيد لقاعدة نفي السبيل، غير ظاهر من الرواية إطلاقاً، فإنَّ هذا اللسان ليس لسان تشريع أحكام، بل لسان إخبار، والجملة الخبرية وإن وقعت بمعنى الإنشاء أحياناً، أو كان ناتجها مفيداً لنا في معرفة الأحكام، إلا أنَّ هذا الأمر لا بدَّ أن تكون عليه قرينة تفيد استظهاره، وإلا كان الكلام إخباراً. ولو كان ظاهر هذا الحديث هو الإنشاء بمجرد هذا التركيب، فلماذا لا يستدلُّون مباشرةً لصالح قاعدة نفي السبيل بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣٣، والصف: ٩؛ وانظر: الفتح: ٢٨)؟!

وأما القول بأنَّ الإخبار عن علوِّ الإسلام لا يتناسب مع كون المخبر يؤسِّس في شريعته أحكاماً تفيد خفض الإسلام ودينه، فهذا صحيح، لكنَّ مشكلته أنَّه يحتاج للعبور من مفهوم علوِّ الإسلام إلى مفهوم علوِّ المسلم، فإذا كان المراد بعلوِّ الإسلام مطلق علوه بالمسلمين، فهذا مناقض للواقع؛ لأنَّنا عندما نفرض الجملة خبرية، ثم نريد من إخبارها العبور الاستنتاجي نحو المعرفة الأحكامية بالطريقة الأنفة الذكر، فلا يمكننا التحرُّر من الزاوية الخبرية في الجملة، والمفروض أنَّ هذه الزاوية دنيوياً ليست على إطلاقها، بل هي منقوضة، ولهذا يلزم تفسير الحديث بما يتناسب مع الإخبار غير المفضي إلى الكذب ومناقضة الواقع، وأي معنى يفرضه في هذه الحال لن يفضي إلى إثبات الانتقال لقاعدة نفي السبيل؛ لأنَّ الإخبار عن علوِّ الإسلام بالحجة أو البرهان أو الشرف أو آخر الزمان أو القيامة أو عصر النبي أو غير ذلك، لا يمكن من خلاله الانتقال لكليّة قاعدة نفي السبيل كما هو واضح، فلا بدَّ من فرض الحديث يخبر عن مطلق العلوِّ الخارجي للإسلام بالمسلمين، لننتقل إلى مطلق العلوِّ الإنشائي، والمفروض أنَّ مطلق العلوِّ الخارجي غير واقعي، كما صار واضحاً.

بل لو سلّمنا بالإنشائية فقد يقال بأنَّها غير منحصرة بإفادة قاعدة نفي السبيل؛ إذ لعلَّ المراد إنشاء وجوب إعلاء الإسلام على المسلمين، فيجب عليهم أن يجعلوا الإسلام عالياً على سائر

الأديان والأمم، كما احتمله الخميني^(١)، وإن قيل بأنه يلزم أن يكون الحديث «ولا يعل»، وليس «ولا يعلى»^(٢).

سادساً: إنّ فرضية أنّ المراد بهذا الحديث هو نفي النسخ، تبدو لي بعيدة، لأنّه لا يفهم العرف من هذا التعبير إرادة نفي النسخ، نعم قد يفهم منه معنى عاماً يكون عدم النسخ من مصاديقه، وهذا غير أن يكون المعنى والمدلول هو نفي النسخ. وبهذا يظهر أنّه على احتمال انفصال المقطع - الشاهد من الرواية عن غيره، لا يُستفاد من الرواية قاعدة نفي السبيل.

ب - وأما على الاحتمال الثاني، وهو فرض اتصال المقطع الشاهد بالجملة اللاحقة، فإنّ فرص الإنشائية تغدو أكبر حينئذٍ، على أساس أنّ ذيل الحديث واردٌ في قضايا إنشائية تشريعية، وإن احتمل أيضاً من سياق ترتيب المقاطع أنّ النبيّ كآته كان يتكلّم بكلام طويل يقرّر فيه جملة قضايا منفصلة عن بعضها، بعضها تشريعي وبعضها غير تشريعي.

ومع تقرّر الإنشائية بقرينة السياق - مع استبعاد الاحتمال المذكور آنفاً - لا وجه لما أفاده بعضهم من التفكيك بين الإسلام والمسلم، فإنّه لو لم نربط الذيل بالصدر، أمكن القول بأنّ الرواية تصدر قاعدة تقضي بموجبها بعدم شرعية أيّ شيء يوجب علوّ غير الإسلام بوصفه ديانةً، وهذا ما يربط القاعدة بباب الجهاد والعلاقات الدولية، وأنّ استتجار الكافر للمسلم لا يُحرز أنّ فيه علوّاً للكفر على الإسلام بما هو إسلام، ومع الشكّ يكون التمسك بالرواية أشبه بالتمسك بالعام في الشبهة المصدقية له.

أما لو ربطنا الصدر بالذيل، فإنّ الرواية نفسها تطبّق القاعدة في مورد المسلم لا الإسلام، فيكون ذلك شاهداً على بطلان التفكيك المذكور، ويؤخذ حينئذٍ بإطلاق لسان الرواية لإثبات قاعدة نفي السبيل.

لكن ثمة خصوصية هنا، وهي أنّه لو فرضنا في آية نفي السبيل أو غيرها، إمكان التخصيص وعدم تمنعها عنه، كما قاله بعض، لكن في المقام يبدو أنّ لسان الحديث أبّ عن التخصيص؛ إذ لا يعقل أن يريد أنّ الإسلام يصبح دانياً ولو في بعض الحالات، خاصّة بمساهمة من المشرّع

(١) انظر: كتاب البيع ٢: ٧٢٧.

(٢) انظر: الصفار، فقه العلوّ والارتقاء: ٩٧ - ٩٨.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٤٣١

نفسه، ومعه ثمة موارد يكون غير المسلم مسلطاً فيها على المسلم وله نحو سلطنة، مثل حالات المعاهدات المسموح بها شرعاً والتي تعطي الكافر نحو سلطنة، ولو مؤقتة، بل إن الكثير من أحكام أهل الذمة - بل وأحياناً مطلق أهل الكتاب - فيها اعتراف بهذه السلطنة، مثل ضمان ما أتلفه المسلم لهم، وحقّ الزوجة من أهل الكتاب بالمهر والنفقة، بل حقوق الوالدين غير المسلمين في غير ما يُعصى الله به، وحالات اقتراض المسلم من الكافر، وبعض النصوص تدلّ على ذهاب الإمام عليّ عليه السلام للقاضي مع حكمه لصالح غير المسلم على أمير المؤمنين، وغير ذلك، فكيف يمكن فهم الأمر ضمن هذا السياق؟! وما الفرق بين الحجب وغيره؟! وربما يقال بضرورة التمييز هنا بين ما يُقدم المسلم عليه فيلزم نفسه به، وما تجعله الشريعة للكافر عليه من سلطنة دون سبق ذلك بإقدامه هو على ذلك.

وقد حاول الفاضل اللنكراني الجواب عن هذه الإشكالية بالقول: «والجواب عن الأوّل وضوح كون الدليلين، سيّما الآية المشتملة على كلمة «لن» آيين عن التخصيص؛ ضرورة منافية لحنهما لعروض أيّ تخصيص عليهما. وعن الثاني مضافاً إلى النقض بما إذا أرادت المرأة المؤمنة تزويج نفسها من الكافر، فإنه لا فرق بينه وبين صورة الاقتراض بوجه، مع أنّهم لا يقولون بالجواز في النكاح.. أن منشأ التسلط في هذه الفروض أيضاً جعل الشارع وحكمه بلزوم أداء القرض إلى المقرض، وكون الإلتلاف سبباً للضمان؛ ضرورة أنّه مع عدم هذا الجعل لم يكن المقرض ملزماً بالأداء، ولا المتلف ضامناً لماله أصلاً، فالإشكال لا يندفع بمثل ذلك. ويمكن الجواب عن النقض بأنّ عدم جواز تزويج المرأة المؤمنة نفسها من الكافر مستند إلى الروايات الخاصة الواردة في مورد، ولم يعلم أنّ الوجه فيه هي قاعدة نفي السبيل، بل يمكن أن يكون بملاك آخر لا يوجد في مثل الاقتراض والضمان»^(١).

وبعد أن اتضح الموقف من الاحتمالين والنتائج المترتبة عليهما يجب أن نتوقف قليلاً عند احتمالية الاحتمال الأوّل، فإذا كان وارداً فسوف يربك الاستدلال بالحديث، ونقصد باحتماليته معقوليته العمليّة، وليس الفرضية المنطقية الخالصة فيه.

والذي يبدو أنّه احتمال معقول، ويشهد لذلك مجموعة شواهد متكاتفه:

(١) اللنكراني، القواعد الفقهيّة ١: ٢٤٠ - ٢٤١.

الشاهد الأول: إن الحديث ورد في مصادر أهل السنة، بل لعل أصله عندهم، وفي جميعها لم ترد فيه الجملة التالية، وهذا ما يعزز أن الشيخ الصدوق ضم هذه الرواية إلى رواية أخرى، مستفيداً من التقريب والربط بينهما.

الشاهد الثاني: إن الحديث عن أن الصدوق يمارس الإدراج في الحديث الشريف شائع، وهذا من أخف أنواعه إذا صح التعبير، فوجود مثل هذه الشبهة في الصدوق ولو لم تثبت توجب رفع الاحتمال.

الشاهد الثالث: إن الصدوق في هذا الحديث كان يسوق شواهد على فكرة معينة ولم يكن ينقل مجرد الأحاديث مما يعزز احتمال أنه حشد روايات عدة مع بعضها، فلنلاحظ نصه بدقة حيث قال: «باب ميراث أهل الملل: لا يتوارث أهل ملتين، والمسلم يرث الكافر، والكافر لا يرث المسلم؛ وذلك أن أصل الحكم في أموال المشركين أنها فيئ للمسلمين، وأن المسلمين أحق بها من المشركين، وأن الله عز وجل إنما حرم على الكفار الميراث عقوبة لهم بكفرهم، كما حرم على القاتل عقوبة لقتله، فأما المسلم فلا يجرم وعقوبة يجرم الميراث؟ وكيف صار الإسلام يزيده شراً؟ مع قول النبي ﷺ: الإسلام يزيد ولا ينقص. ومع قوله ﷺ: لا ضرر ولا إضرار في الإسلام. فالإسلام يزيد المسلم خيراً، ولا يزيده شراً، ومع قوله ﷺ: الإسلام يعلو ولا يعلى عليه. والكفار بمنزلة الموتى، لا يحبون ولا يرثون. وروي عن أبي الأسود الدثلي أن معاذ بن جبل كان باليمن فاجتمعوا إليه، وقالوا: يهودي مات وترك أختاً مسلماً، فقال معاذ: سمعت رسول الله ﷺ، يقول: الإسلام يزيد ولا ينقص، فورث المسلم من أخيه اليهودي..»^(١).

الشاهد الرابع: إن قسماً من الجملة الأخيرة من الحديث ورد لوحده منفصلاً في مصادر أهل السنة أيضاً، مروياً عن الإمام عليّ عليه السلام، فقد روى الدارمي (٢٧٩ - ٢٨٠ هـ) بسنده إلى «الحكم عن إبراهيم، أن علياً وزيداً قالوا: المملوكين وأهل الكتاب لا يحبون ولا يرثون»^(٢). ومثله ورد في مصادر عديدة أخرى^(٣). فلعل الصدوق أخذ الروايتين عن عليّ منفصلتين.

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٣٤.

(٢) سنن الدارمي ٢: ٣٥١.

(٣) انظر: الثوري، الفرائض: ٢٢، ٣٨؛ والصنعاني، المصنّف ١٠: ٢٧٩ - ٢٨٠؛ ومسنن ابن الجعد: ٥٠؛ والكوفي، المصنّف ٧: ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٥؛ وابن عبد البر، الاستذكار ٥: ٣٧٦.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٤٣٣

الشاهد الخامس: إنَّ جميع فقهاء الإمامية المتقدِّمين نقلوا - فيما يبدو - هذا الحديث من دون ذيله في كتبهم الفقهيَّة فراجع وتأكد من ذلك، وهذا يشي بأنهم لم يأخذوا هذا الحديث على أنَّه مركَّب من جملتين، بل من الجملة الأولى فقط، ولعلَّهم اعتبروه سنياً فاعتبروا أنَّ الصدوق أخذه من مصادر أهل السنة، وليس فيها الذيل، فيكون الحديث مستقلاً عن ذيله.

الشاهد السادس: العطف بالواو بين الجملتين، بينها المناسب أكثر لو كانتا متصلتين، أن يكون العطف بفاء التفرُّيع.

بهذه العناصر نجد معقوليَّة احتمال ضمِّ الرواية إلى الرواية هنا، فيصعب استظهار المدلول الإنشائي من الحديث، فلا يكون دليلاً على قاعدة نفي السبيل، وهذه العناصر تعطي المعقوليَّة وإن لم تكن قويَّة بحيث ترفع مستوى الاحتمال جداً. وأصالة عدم الزيادة أو عدم النقيصة بصرف النظر عن تعارضها لا تنفع هنا؛ لما بحثناه في محلِّه، من أنَّه لا توجد أصول عقلائيَّة ثابتة على طول الخطِّ من هذا النوع، بل القضية تتبع خصوصيَّة المورد، وما يتوصل إليه الباحث من احتمالات، بما يلزم بالأخذ بالقدر المتيقن من الدلالة، فراجع^(١).

وعليه، فبناء على الاحتمال الثاني، لا يكون الكلام سوى في حجِّيَّة الرواية نفسها، وقد تقدّم عدم ثبوتها، بل حتى مع ثبوت سندها لا نعلم عليها لو حدها، لما تقرّر في مباحث أخبار الآحاد عندنا من عدم حجِّيَّة إلاَّ الخبر المطمأنَّ بصدوره، خاصَّة في القضايا الخطيرة، وهذه منها؛ لأنَّ الرواية هنا تشكّل قاعدة كبرى في الفقه الإسلامي.

هذا كلُّه في النبويِّ المشهور، وقد ذكرت روايات أخرى يرجع معظمها إلى أنَّ الله لا يرضى الذلَّ لعبده المؤمن، وهو أمرٌ مستفاد من النصِّ القرآني أيضاً، وهي روايات موجودة في المصادر الشيعية والسنية، إلاَّ أنَّها - كما قلنا سابقاً - حتى لو تمت سنداً أجنبيَّة عن المقام؛ لعدم صدق الذلِّ وأمثال ذلك على أكثر موارد قاعدة نفي السبيل كالإجارة وبيع المصحف وأمثال ذلك، هذا والعديد من هذه الروايات بصدد الحثِّ على طلب العزَّة.

نعم، يمكن أن تكون بعض مصاديق التشريعات المنسجمة مع قاعدة نفي السبيل من العزَّة، لكن يقتصر فيه على دليله، وذلك من نوع الخبر الذي رواه عبد الرحمن بن أعين، عن أبي

(١) راجع: حيدر حبِّ الله، الحديث الشريف حدود المرجعيَّة ودوائر الاحتجاج ١: ٤٥٣ - ٤٣٦.

جعفر عليه السلام، في النصراني يموت وله ابنٌ مسلم، قال: «إنَّ الله عزَّ وجل لم يزدنا بالإسلام إلا عزًّا، فنحن نرثهم ولا يرثونا»^(١). فقد رُتبت على العزة حرمانهم من الإرث وثبوته لنا، فنأخذ بهذا الذي أشارت إليه الرواية، وأمَّا غيره فننظر لما يُثبتته العرف والعقلاء، بل لو دلَّت هذه الرواية على شيءٍ كلِّي، فليست سوى خبر آحادي، وبعض طرقه ضعيف بموسى بن بكر، وبعضها الآخر بمحمد بن سنان، وإن كان هناك طريق ثالث معتبر.

والنتيجة أن إثبات قاعدة نفي السبيل بعرضها العريض، بعددٍ محدود من أخبار الآحاد التي تخضع لمناقشات سنديّة ودلاليّة غير تامّة.

ثالثاً: المنطق التوافقي (دليل الإجماع والشهرة)

تمسك غير واحد من العلماء هنا بالإجماع^(٢)، على أساس أنهم أجمعوا على أنه لم يجعل في الإسلام حكمٌ يوجب علو الكافر على المسلم، وهذا يعني أنهم استنتجوا الإجماع من عملية استقرائية موسّعة في النتائج الفقهيّة للفقهاء، فرأوا أننا لا يمكن أن نعثر على حكم فقهي يوجب علو الكافر على المسلم، بل العكس هو الصحيح مثل عدم تزويج المسلمة من الكافر، وعدم جواز ملك الكافر للعبد المسلم، وحرمة بيع المصحف للكافر وغير ذلك، فنستنتج من ذلك اتّفاق الفقهاء على روح القاعدة، وإلا لوجدنا لهم مواقف فقهيّة ناقضة لها.

يقول المحقق المراغي: «الإجماع المحصّل القطعي الحاصل من تتبّع كلمة الأصحاب في المقامات التي ذكرناها في الباب، فإنهم متسلمون على عدم وجود السبيل للكافر على المسلم، ويرسلونه إرسال المسلّمات من دون تكبير، وهذا كاشف عن رضا الشرع بذلك وحكمه به. وثانيها الإجماعات المنقولة حدّ الاستفاضة، بل التواتر من الأصحاب - كما لا يخفى على المتتبّع - المؤيّدّة بالشهرة العظيمة البالغة حدّ الضرورة»^(٣).

ولكنّ الاستناد لهذا الإجماع المحصّل أو المنقول، وكذا الشهرة، يواجه مشاكل، أهمّها:

(١) الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٣٤ - ٣٣٥؛ وانظر: الكافي ٧: ١٤٣؛ والاستبصار ٤:

١٩٠، ١٩٢؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٣٦٦، ٣٧٠.

(٢) يلوح من: الأنصاري، المكاسب ٣: ٥٨٢.

(٣) العناوين الفقهيّة ٢: ٣٥٢.

أولاً: إنّه غير محرز تاريخياً (صغروبياً)؛ إذ لم تطرح قاعدة من هذا النوع في كتب الفقهاء المتقدّمين، بل وقسم من المتأخّرين، فكيف يُحرز هذا الإجماع؟! مضافاً إلى أنه لو أريد استكشافه فلا بدّ أن يكون ذلك عبر متابعة الموارد التطبيقية لقاعدة نفي السبيل، وهي موارد لا يحرز إجماعٌ فيها، فقد اختلفوا في مسألة بيع المصحف وبيع العبد المسلم للكافر واستئجار الكافر للمسلم، ولم ينعقد إجماع فيها، وفي المواضع التي انعقد عليها إجماع لا نُحرز أنّ هذا الإجماع كان على أساس مفهوم نفي السبيل، بل يلوح من كلامهم أحياناً أنّه على أساس دليل موردي خاصّ، مثل عدم جواز نكاح الكافر للمرأة المسلمة، أو ما يتعلّق باباب القصاص، وأنه لا يُقاد مسلم بكافر، أو ما يخصّ باب الإرث، فإنّ هذه الموارد وردت فيها أدلّة خاصّة، فلعلّها هي التي كانت مورد إجماع الفقهاء وسببه.

ومعه، لا يُحرز إجماعٌ في هذا المضمار، إلّا عن طريق الحدس به والتحليل النظري، وهو غير حجّة ما لم يبلغ درجة الوضوح في النسبة إليهم. نعم، يمكن القول بانعقاد إجماع المسلمين على الأخذ بالقاعدة في باب الجهاد والعلاقات الدولية والمجتمعية، فهذا ما يُطمأن به على مستوى التتبّع التاريخي.

ثانياً: حتى لو انعقد هذا الإجماع - ولو في دائرة باب الجهاد والعلاقات العامة - لا حجّة له؛ لاحتماله المدركيّة جداً، مع وجود الأدلّة الأخرى هنا، وهي بمرأى منهم ومسمع، ومعه يسقط عن الحجّة، فما أفاده الشيخ اللنكراني من مناقشة هذا الإجماع بالمدركيّة^(١)، صحيح.

رابعاً: المنطلق العقلي والاعتباري

استند بعض العلماء إلى العقل أو الاعتبار أو الضرورة هنا، كما استندوا إلى ما أسموه مناسبات الحكم والموضوع، وكذا تنقيح المناط، ليعمّموا المفهوم من بابة المتيقّن، وهو مثل هيمنة الكفار على بلاد المسلمين، إلى موارد أخرى^(٢).

يقول المحقق المراغي: «ورابعها ما دلّ من الأدلّة الخاصّة في بعض الموارد، كباب النكاح،

(١) انظر: اللنكراني، القواعد الفقهية ١: ٢٣٤.

(٢) انظر: السيفي المازندراني، مباني الفقه الفعّال ١: ٢٤٧-٢٤٨؛ ومحمد رحمان، قاعدة نفي السبيل، مجلة فقه أهل البيت، العدد ٣٢: ١٧٢-١٧٥.

فإنّ النصوص قضت بعدم جواز تزويج المؤمنة للكافر، وغير ذلك مما دلّ على اشتراط الإسلام في الوي على المسلم، فإنّ الاستفادة منها أنّ العلة في ذلك كلّ عدم رضا الشارع بتسلط الكافر على المسلم، فيتسرّى إلى سائر المقامات بتنقيح المناط، أو بالعلة المنصوصة الاستفادة من كلام الشرع، وإن كان من حيثية تعليق الحكم على الوصف. وأظنّ ورود التعليل صريحاً في روايات النكاح، فينبغي الرجوع إليها^(١).

وقد سبق أن عرضنا لهذه المقاربات، فلا نعيد، بل نشير فقط إلى أنّ حكم العقل بكمال شريعة الإسلام وجامعيّتها، وأنها لا تُنسخ، وأنّ الإسلام أشرف الديانات، وأنّ المسلمين أشرف الخلق، وكذا تنقيح المناط وغيره، لا يفيد قاعدة نفي السبيل، نعم قد يفيد المقدر الأضيق كما في باب الجهاد، وكذا القول بأن الله تحدّث عن العزة في القرآن وأنه بمناسبات الحكم والموضوع لا بدّ من الأخذ بقاعدة نفي السبيل، فإنّ هذه الوجوه لا ترجع إلى محصل كما قلنا سابقاً.

بل الاستقراء الذي مارسه المراغي هنا لا ينفع؛ وذلك لأنّ هذه الموارد لو كانت ذا صلة بقاعدة نفي السبيل، لكننا أمام احتمالين: أحدهما ثبوت القاعدة بعرضها العريض، وثانيهما ثبوت القاعدة بمعنى نفي ما يلزم منه ذلّة المؤمنين والإيمان، وكون هذه الموارد في ذلك الزمان مصداقاً عرفياً وعقلائياً لذلك، فجرى تحريمها لا بعنوانها، بل بعنوان كون هذه المصاديق - كزواج المسلمة من الكافر، وولاية الكافر على الصغير أو الصغيرة المسلمتين - عيّنات ميدانية بحسب أعراف ذلك الزمان للهوان والمذلة للمؤمنين، فلماذا رجّح المراغي الاحتمال الأوّل على الثاني، رغم أنّه ربط بين القاعدة وبين هذه المصاديق، والمفروض أنّ القدر المتيقّن من القاعدة والمتفق عليه بين الجميع هو حالة تحقّق الذل والهوان وزوال العزة والكرامة؟!

ليس أمام المراغي هنا سوى إطلاق النصوص الواردة في المصاديق، وهو إطلاق غير تامّ بعد فرض ارتباط القاعدة بهذه المصاديق، بما يفتح احتمالية وجود مقيد لبي سياقي تاريخي، وقد حقّقنا في محله أنّ فرضية هذا النوع من المقيدات يوجب الأخذ بالقدر المتيقّن من الأدلة^(٢). نعم، مثل هذه الوجوه تفيد عندما تطبّق على الجماعة الإسلامية، وهذا واضح لدى الفقهاء

(١) العناوين الفقهيّة ٢: ٣٥٢.

(٢) انظر: حيدر حب الله، حجّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٦٦١ - ٧٤٠.

من خلال تراكم نصوص كثيرة لا تسمح بذلة الأمة الإسلامية دون حاجة لقاعدة نفي السبيل بعرضها العريض، كما تفيد في كل مورد نحرز فيه عرفاً وعقلاً أنّها مصداق لعزة الكفر على الإسلام أو لهوان المسلمين أو نحو ذلك، وهو أمر يختلف باختلاف الزمان والمكان والظرف والحال.

توما الأكويني وإشكالية سلطة «الآخر الديني» على مجتمع الإيمان المسيحي

يتعرّض القديس توما الأكويني (١٢٧٤م) في «الخلاصة اللاهوتية» لموضوع سلطة الآخر على الذات المسيحية المؤمنة. وبداية يلزمني الإشارة إلى أنّ أعمال الأكويني في موضوع العلاقة مع «الآخر الديني» عموماً تعدّ من البحوث الموسّعة التقليدية في التراث المسيحي الكاثوليكي، حيث أفرد لها عدّة فصول بحثية مطوّلة في الجزء الأخير من الخلاصة اللاهوتية متعرّضاً لقضايا التعامل مع الارتداد والكفر والبدعة، ولهذا يمكن لنا أن نعتبر تطرّقه لهذا الموضوع بدرجة من التفصيل بمثابة خطوة متقدّمة في اللاهوت المسيحي في العصر الوسيط تستحقّ الدرس والتأمل.

لكنّ هذا لا يعني أنّه لم يكن يوجد اهتمام ما بدراسة هذا الموضوع من قبل في اللاهوت المسيحي، وذلك أنّ الأكويني بنفسه في مختلف فروع هذه البحوث، يُظهر لنا أنّ هناك فريقين يختلفان في وجهات النظر إزاء تفاصيل هذه البحوث المرتبطة بالارتداد والبدعة والهرطقة، وكان دائماً يعرض أدلّة كلّ فريق، ثم يقوم بعد ذلك بإصدار حكمه وتحليله الشخصي، وهذا يؤكّد أنّ القضية كانت متداولة، وأنّ ما قدّمه الأكويني كان انعكاساً لمشهد موجود من قبل، غاية الأمر أنّه جمعه وطوّره وأفرده بالبحث، ومنحه رسداً مستقلاً.

إنّ «الآخر» عند الأكويني مختلف، متميّز عني، وعليّ تنظيم العلاقة معه، ولا يمثل جزءاً منّي بأيّ حالٍ من الأحوال، فالأكويني يتعامل مع الآخر على مبدأ الفصل والانفصال، وليس على مبدأ الدمج والوصل والاتحاد. ومبدأ الانفصال قد يوصل أحياناً إلى القطيعة التامة، وقد يوصل إلى ضرورة التواصل، لكنّ التواصل لا يعني بأيّ حالٍ من الأحوال اندماج الآخر في الذات الكبيرة.

يرى الأب الدكتور فادي ضو - رئيس مؤسّسة أديان، وأحد المنظرين العرب المعاصرين في

لاهوت التعدّد - متكلّماً عن الآخر في التربيّة المسيحيّة، أنّ المجمع الفاتيكاني الثاني غير رؤيته للآخر، فاعتبره جزءاً من المساحة الإيانية ذاتها، ناقلاً عن البابا بندكتوس السادس عشر أنّ الحقيقة لا يمكن أن تنمو إلا في العلاقة مع الآخر الذي يقودنا إلى الله. ويرتّب الأب فادي ضو على هذا التحوّل الجذري مع المجمع الفاتيكاني الثاني ضرورة فهم عيسى المسيح على أنّه متجلّ في الأديان جميعاً، وفي الآخر كذلك، وليس فقط محوراً للإيمان المسيحي^(١).

هذه الرؤية المابعد ١٩٦٣ - ١٩٦٥ م تختلف تماماً عن رؤية توما الأكويني، حيث يبدو «الآخر» عند الأكويني موضوعاً للحكم الصادر، بهدف القطيعة معه تارةً أو بهدف التواصل تارةً أخرى، وبهذا يعكس لنا الأكويني صورة «الآخر» فيما يسمّى بالقرون الوسطى أو العصر الوسيط.

ولزيد من معرفة السمة العامة لما قدّمه الأكويني في هذا الموضوع عموماً بما يشمل سلطة الآخر على المؤمن، نلاحظ أنّه قد اتسم بحثه بالتوسّع واستعراض الآراء المختلفة، ورصد الأدلّة التي ينطلق منها كلّ فريق، ثم محاولة التوصل لصيغة مختارة قد تلتقي مع فريق دون فريق، وقد تختلف عن الفريقين معاً، وغالباً ما كان الأكويني يعتمد طريقة التفصيل، بمعنى أنّه لم يكن يرغب في إعطاء موقف موحد لجميع الحالات والفروض، بل كان ميّالاً للممارسة تجزأة وتفصيل للحالات، واتخاذ مواقف مختلفة ومتنوّعة تبعاً لهذه الحالات نفسها، وهذا ما يكشف لنا تنوّع رؤيته النفسية والاجتماعية لـ «الآخر» وظروفه ومنطلقاته؛ لأنّه لا يعتبر «الآخر» صورةً واحدة، بل يحاول دراسته في تنوّعه ومنطلقاته وتأثيراته والامتيازات الموجودة فيه.

إنّ الأكويني وهو يحاكم النصوص المختلفة والمتنوّعة في كلّ موضوع من موضوعات العلاقة مع الآخر يُبدي لنا رؤيته العقلانية الأرسطية في ترتيب المعالجات، فيشقق القضية وكثيراً ما يفرض صوراً وحالات، وأنّه يجب علينا أن لا نتخذ موقفاً واحداً من كلّ الحالات، وهذا ما يكشف عن ذهنيّة حركيّة اجتماعية مرنة عنده في فهم الظواهر الدينية ووقائعيّات الاجتماع الديني.

والملاحظ أيضاً في منهج الأكويني في تناول قضايا «الآخر»، أنّه - وعلى غرار سائر أعماله في

(١) فادي ضو، التربية على الثقافة الدينية في السياق المدرسي اللبناني المتعدّد، من النظرية إلى التطبيق: ١ -

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني.....٤٣٩

الخلاصة اللاهوتية - يعتمد المنهج الذي ساد في القرن الثاني عشر الميلادي، وهو منهج «نعم و لا»، حيث يتم استحضار الشواهد والأدلة من الأطراف المتعددة وأقوال الثقات والمعتمدين، ثم يصار إلى التوصل إلى حل.

وتكشف لنا مقاربات الأكويني في موضوعة بحثنا أن المواقف المسيحية تجاه الآخر (الكافر - المبتدع - المرتد - المهروط...) كانت متضاربة، وأن نصوص كبار العلماء واللاهوتيين كانت مختلفة، وأن الأكويني سعى لتفسير النصوص بطريقة توصل إلى حلول مشتركة تفضي لإثبات موافقه التي اختارها، ويخيل لي تشبيهه عمل الأكويني هنا بأعمال الإمام الغزالي (٥٠٥هـ) في كتاب إحياء علوم الدين، فقد حاول الغزالي توحيد الفهوم الصوفية والروحية والتعريفات التي كانوا يقدمونها للأشياء عبر توزيع الحالات، معتبراً أن كل صوفي يقدم رؤيته من زاوية معينة تمثل حالته الفردية ومقامه الروحي، وعلينا أن نجمع هذه الرؤى عبر تمام الزوايا، لتتكون لدينا رؤية تفصيلية متنوعة - لكنها متناغمة ومنسجمة في الوقت عينه - تشكل لوحة فنية واحدة.

وتتميز الأدلة والحجج التي يسردها الأكويني في قضية «الآخر» عموماً بأن غالبها نقل أو ذرائعي مصلحي، على عكس بحوثه في الكثير من موضوعات كتاب الخلاصة اللاهوتية، حيث نجد السمة العقلية المحضه بارزة جداً، ولعلّ السبب في ذلك أن القضية تتبع السلوك الديني، وتوما بهذا يلتبس موقف النصوص الدينية والمصلحة الدينية في توجيه علاقة الدين والمؤمنين مع الآخر.

والجدير ذكره - لكي نفهم الفضاء الزمني للأكويني أكثر - أن الأكويني خاض جدالات متعددة يساراً ضدّ الرشدیین اللاتينيين، وهم التيار الكبير الذي كان يسعى للاقتراب من الفلسفة أكثر منه إلى اللاهوت، وضدّ العلمانيين المناهضين للأنظمة الدينية، ويميناً ضدّ الأغسطينيين الذين كانوا يعيرون عليه نزعتهم الأرسطية^(١). وكذلك ضدّ التيارات الغنصوية ذات الميول الثنوية التي كانت تتجلى في حركة الكاثار التي غزت أوروبا الغربية منذ منتصف القرن الثاني عشر الميلادي. ومواقف الأكويني من «الآخر» ليست بعيدة أيضاً عن هذه التيارات التي كانت نافذة في أوروبا والمسيحية، وعلينا فهمها في سياق ذلك الواقع التاريخي

(١) انظر: ميلاد ذكي غالي، الله في فلسفة القديس توما الأكويني: ٩.

المعاصر له.

بعد هذا التمهيد العام، نعود لموضوع سلطة الآخر على المؤمنين، وهنا نلاحظ أنّ ثمة وجهات نظر هنا، وثمة نصوص يبدو عليها الاختلاف يستعرضها لنا الأكويني كعادته في رصده التمهيدي للموضوع، لكنّ الأكويني المسكون بهاجس حماية الاجتماع الديني، يتخذ موقفاً وسطاً في القضية؛ وذلك بتعامله مع الموضوع من زاويتين:

الزاوية الأولى: استحداث الرئاسة وخلق سلطة للكافر على المؤمن، بمعنى أنّ المؤمنين يعيشون فيما بينهم ضمن اجتماعهم السياسي، ومن غير المقبول إحضار الكافر ليصبح رئيساً عليهم، وهذا هو تفسير موقف الكنيسة - من وجهة نظر الأكويني - من نهي المؤمنين عن الترافع عند قاضي كافر؛ لأنّ هذا الترافع هو استحداثٌ لسلطته بعد أن لم تكن موجودة قبل رفع الدعوى القضائية عنده، وهذا هو أيضاً معنى موقف الكنيسة من النهي عن ولاية غير المؤمن على المؤمن وتقدمه عليه وفقاً لتفسير الأكويني كذلك.

الزاوية الثانية: حالة ما إذا كانت سلطة الكافر على المؤمنين أمراً واقعاً، فنحن هنا لا نتحدث عن استحداث سلطة له، بل نتكلّم عن مديات القبول بسلطته القائمة بالفعل، وأنّه هل يجب علينا تغييرها أو لا؟

يعالج الأكويني هذا الموضوع بذهنيّة سياسيّة عالية، تكشف عن جانب من رؤيته الفلسفيّة لقضيّة السلطة، فهو يرى أنّ اعتبار السيادة والرئاسة تابعٌ للحقّ الطبيعي بينما التمايز بين المؤمنين والكافرين تابعٌ للحقّ الإلهي. والنعمة الإلهية لا تُبطل الحقّ البشري الذي مصدره عنده هو العقل الطبيعي، لكنّه لا يغيب عن بال الأكويني أنّ الكنيسة - بما تملكه من سلطة زمنيّة - تستطيع إبطال هذا الحقّ البشري بناءً على قانون العدل؛ لأنّ الكافر بكفره فقدّ السلطة على المؤمنين، لكنّ هذا لا يعني أنّ الكنيسة سوف تفعل ذلك بالضرورة، بل لها ذلك ولها عدمه.

وبهذا يجعل الأكويني القرار بيد الكنيسة تبعاً للوضع الزمني على قانون العدل، ولا يفرض الثورة أو التمرد أو الانفصال عن السلطة الزمنيّة الكافرة^(١).

لكنّ موقف الأكويني في هذه القضية يمكن أن يبدو لنا متناقضاً، فإذا كان الكافر قد فقدّ

(١) انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتيّة ج ٢، ق ٢، المبحث ١٠، فصل ١٠ (مج ٥: ٥٠٥ - ٥٠٨).

بالكفر سلطته على المؤمنين، فكيف يمكن أن نفصل بعد هذا بين الحقّ البشري في الرئاسة وبين الحقّ الإلهي في قضية الإيمان والكفر؟ إذ الكفر هنا قد نتج عنه فقدان الكافر حقّه السلطوي على المؤمنين، وإنما لم تقم الكنيسة بخطوة ما نتيجة موقفها الزمني.. إن نظرية الأكويني تبدو هنا غير متناغمة في أجزائها.

ومع ذلك فالأكويني مرّة ثانية يعيد أفكاره التي طرحها هنا عند حديثه عن الموقف من سلطة المرتدين على المؤمنين، فلو ارتدّ الملك الذي كانت له سلطة قبل ارتداده على رعاياه المؤمنين، فهل يفقد بالارتداد سلطته هذه؟ إن الأكويني يؤكّد مجدداً على أنّ الحقّ البشري لا يُنسخ بالحقّ الإلهي؛ ورغم تأكيده على أنّ الكنيسة لا تعاقب من يكفر، لكنّه يرى أنّ للكنيسة الحقّ في معاقبة المرتد؛ نظراً لتأثير ارتداده السلبي على المؤمنين، والمعاقبة في هذه الحال يمكن أن تكون بسلب هذا الملك سلطته على رعاياه^(١).

وهذا كلّهُ يؤكّد لنا أنّ ذهنية الأكويني تكمن في أنّ الحقّ الإلهي وإن لم يكن منافساً للحقّ الطبيعي، لكنّ اختراق الحقّ الإلهي أو تهديد الإيمان يمكنه أن يفوّض الكنيسة سلطة التدخل في سلب أو إثبات حقّ بشريّ معيّن، وهذا لوحده كافٍ في تصنيف الأكويني على أنّه من مناصري تقدّم السلطة الدينيّة على السلطة الزمنيّة، رغم أنّه قد لا يرى أنّ شرعيّة السلطة الزمنيّة قد أتت من السلطة الدينيّة حصراً وبالضرورة.

نتيجة البحث في قاعدة نفي السبيل، وتأثيرها في فقه «الآخر الديني»

الذي توصلنا إليه من مجموعة الأبحاث السابقة في هذه القاعدة أنّه لا وجود لقاعدة فقهية أو دينية عامّة باسم قاعدة نفي السبيل بعرضها العريض، وأنّ ما تعطيه النصوص الدينيّة هو ثبوت هذه القاعدة بوصفها قاعدة في علاقات الجماعات ببعضها، فلا يُسمح بذلّ المؤمنين والإيمان، أو بضعفهم وهوان مجتمع المؤمنين، وبهذا نبني على صحّة هذه القاعدة بأدلة مشروعية الجهاد الدفاعي نفسها أيضاً، وبخصوص آخر، فتكون جارية في باب العلاقات الدوليّة والمجتمعيّة، وتؤسّس لمبدأ الاستقلال والتحرّر، ولها دور كبير في صياغة شكل العلاقات الدبلوماسية بين الدول المسلمة وغيرها.

(١) انظر: المصدر نفسه ج ٢، ق ٢، المبحث ١٢، فصل ٢ (مج ٥: ٥٢٦ - ٥٢٧).

بل لو عمّمناها، فهي تنفع في كلّ حالةٍ يصدق فيها عرفاً وعقلاً أنّ الإيمان والمؤمن بما هو مؤمن، وقع في الذلّ والهوان والضعف والانكسار، فقيد الإيمان في المؤمن هنا ضروري؛ لأنّ النصوص الدالّة على عزّة الإسلام والإيمان والمؤمن والمؤمنين ونحو ذلك ناظرة لعدم ذلّتهم من حيث هم مؤمنين، فلو أنّ الأوضاع الاجتماعيّة والسياسيّة لم تعد تلاحظ هذا الانتفاء الديني، فإنّ العنوان هنا يتغيّر، ولا يصدق أنّ هذا المؤمن صار ذليلاً وغير عزيز من حيث هو مؤمن، ولا أنّ إيمانه صار ذليلاً، ولهذا لا تخرق قوانين الجنايات والجزاء، وكذا قواعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذا قواعد التربية الأسريّة، وكذا كلّ أنواع السلطانات بين المؤمنين أنفسهم.. لا تخرق مفهوم عزّة المؤمن وقيمة الإيمان؛ لأنّها لا تنظر ولا تلاحظ في الزاوية الاجتماعيّة عنصر الإيمان، بحيث يصبح هذا العنصر هو الدليل غير العزيز، وإلا لزم تجميد كلّ هذه الأدلّة؛ لأنّها تستبطن نوعاً من ذلّة المؤمن أو المسلم، والتخصيص يكاد يكون مستهجناً عرفاً هنا.

توابع القاعدة (المرجع في التشخيص / حدود القاعدة والعلاقة بين المذاهب)

ثمّة توابع لا بدّ من رصدها لهذه القاعدة وفقاً لفهمنا منها، وأبرز هذه التوابع هو الآتي:
أولاً: من هو الذي يعيّن أنّ الحالة الفلانيّة مما يصدق عليه أنّها نحو تسلّط للكافرين على المسلمين أو لا؟

إذا قلنا بأنّ مجرى هذه القاعدة في الشأن العام المجتمعي فقط، فهذا معناه أنّ من له ولاية الشأن العام هو الذي يكون المخوّل البتّ في التشخيص، تبعاً لحدود وسعة ولايته؛ لأنّ هذا هو مفاد دليل جعل الولاية له، بينما لو قلنا بأنّ هذه القاعدة تجري مطلقاً فإنّ المخوّل في ذلك في غير الشأن العام، هو المكلف نفسه، تبعاً لتشخيصه الواقعي، مستنداً فيه إلى وعي كامل بالموضوع أو راجعاً فيه إلى أهل الخبرة بما يحصل له منهم الوثوق.

وبهذا لا يكون تشخيص الفقيه أو المرجع حجّةً في حقّ المكلف، بل ولا حتى وليّ الأمر مادامت ولايته غير شاملة لهذه الدائرة أو تلك، وفرضنا أنّه لم يصدر حكماً ولائياً أو أصدره ولم نرَ حجّةً حكمه الولائي في هذه الدائرة، وهذا ما يفرض تغيير الفتاوى وصيغها إذا كانت منبثقةً عن مثل هذه القاعدة فقط، لتصبح معلّقةً بدل أن تكون منجّزة، فبدل أن يقول: يجرم

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٤٤٣

على المؤمن إجارة نفسه للكافر، يلزمه أن يقول: يحرم على المؤمن إجارة نفسه للكافر إذا لزم من ذلك هوان الإيمان أو المؤمن أو جماعة المؤمنين، وهكذا.

ثانياً: هل يمكن تسرية القاعدة لغير علاقة المسلمين بالكافرين، مثل علاقة المؤمنين ببعض الفرق غير الصحيحة أو ما يسمّى بالضلالة أو المنحرفة، أو علاقة المذهب الحقّ عند المكلف بسائر مذاهب المؤمنين؟

يظهر من الشيخ علي كاشف الغطاء (١٢٥٣هـ) الاستناد لنفي السبيل بهدف المنع عن جواز تقليد الشيعي للمفتي غير الشيعي، مما يوحي بقبوله جريان القاعدة هنا^(١).

وقد ميّز الشيخ عليدوست هنا في الجواب بين المباني الاستدلالية، فإذا بنينا على مرجعية غير العقل في إثبات القاعدة، لزم القول بالاختصاص بالعلاقة بين المسلم وغيره، أمّا لو بنينا على مرجعية العقل في القاعدة على أساس حماية المسلمين وهدايتهم، فلا معنى للتخصيص بالكافر؛ لأنّ حكم العقل لا يقبل التخصيص^(٢).

إلا أنّ الكلام هنا في أصل تقريب دليل العقل؛ فقد جيّره الشيخ عليدوست لمفهوم الهداية والضلالة والهوية الإيانية، مع أنّ هذا ليس هو المطابق العيني المنتج لقاعدة نفي السبيل، بل هو دليل آخر ينتج قاعدة أخرى، فقاعدة نفي السبيل تدلّ على حماية المسلمين ومكانتهم وتفوقهم وعزّتهم وعدم سلطة الكافر عليهم جماعةً أو فرداً، ومن نتائجها حفظ الهوية وحماية الدين، بينما قاعدة حفظ الهوية الدينية والإيانية هي في الحقيقة قاعدة أخرى، يجب فصلها عن هذه القاعدة؛ إذ من الممكن تسلّط الكافر على المسلم دون أن يكون هناك تهديد للهوية، والعكس صحيح، فالدليل العقلي يتصل بالقاعدة في بعض مصاديقها لا أنّه يُنتجها، وسوف نبحث لاحقاً إن شاء الله في مدى صحّة وجود قاعدة حفظ الهوية، ومديات هذه القاعدة وتأثيراتها على العلاقات بين الأديان، بل وبين المذاهب أيضاً.

من هنا نرى أنّ الصحيح هو عدم انطباق قاعدة نفي السبيل، وفقاً لمفهومها وأدلتها، على العلاقات بين المذاهب الإسلامية، ولو كان هناك من محدّدات لهذه العلاقات، فهي قاعدة أخرى يجب فصلها تماماً عن هذه القاعدة.

(١) انظر: كاشف الغطاء، النور الساطع في الفقه النافع ٢: ٢٠٢.

(٢) انظر: عليدوست، قاعده نفي سبيل، مجلّة مقالات وبررسيها، العدد ٦٧: ٢٤٤ - ٢٤٧.

المحور الثالث

العلاقة مع «الآخر الديني»

بين مبدأي: التوافق القلبي والكراهية الدينية

تمهيد في شرح الفكرة المركزية

المقصود من هذا المبدأ المدعى هنا أنّ من قواعد التعامل مع «الآخر الديني»، هو استجلاب قلوبهم وتأليفها لكي تكون لينةً مع المؤمنين، بدل أن تكون قاسيةً وحادةً وصداميةً ومعارضةً، فليس هذا المبدأ هو بعينه مبدأ الدعوة إلى الإيمان أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن كان ربما تكون من نتائجه أحياناً ذلك، لكنّ الفكرة المركزية فيه أنّ يكون سلوك المؤمنين بدين الإسلام أو المسيحية مع غيرهم بحيث يكون الانطباع الحاصل عند الآخرين عنهم موجباً للين قلوبهم وانفتاح صدورهم، وحسن تعاملهم، وجمالية تصوّرهم عنهم، بينما لو قلنا بعكس هذا المبدأ لكان الأصل هو الحدة والشدة والتصادم والعنف معهم، بحيث يكون انطباعهم عن المؤمنين انطباع خوف أو رهبة أو نفرة أو ابتعاد أو تصادم أو غضب أو غير ذلك.

ولو أردنا أخذ مثال، يمكن افتراض مسلم يلتقي بجارٍ غير مسلم في بلد مسلم أو غير مسلم، فتارةً يتعامل معه تعاملًا عاطفيًا ويسلك معه سلوكاً رحيماً، فيلين قلب الطرف الآخر له وتنشرح له أسارير صدره، وأخرى يعبس في وجهه ويكفهر ولا يسلم عليه ولا يُبدي له ابتساماً أو انعطافاً، فيحدث في قلب الطرف الآخر نفرة أو حازر أو غير ذلك، فما هي التوجيهات الكلية الدينية في هذا المضمار؟ وما هي القواعد هنا هل تأليف القلوب وتليينها أو إيقاع الرهبة والنفرة والعزل وبناء الحواجز؟ وأيها هو الاستثناء؟

لا يشكّ إثنان من المطلعين على الفقه الإسلامي أنّ المحاربين - عنيتُ خصوص الذين يجاربون المسلمين بالفعل، ويعتدون عليهم، وبينهم وبين المسلمين حربٌ وعداوة - يكون السلوك معهم هو سلوك ترهيب وقوة وشدة وغير ذلك، فهذا القدر متيقنٌ عندهم، إنّما الكلام

في غير المحاربين بهذا المعنى، أي مطلق غير المسلمين دون وجود حالة محاربة فعلية معهم، سواء كانوا أهل كتاب أم غيرهم، وسواء كانوا أهل ذمة أم غيرهم، هل قواعد السلوك تتطلب انفتاحاً وليناً أو شدة ورهبة؟ وهل اللين ليس سوى حالة استثنائية تمثل مجرد خطوة لدفعهم نحو الإيمان مثلاً، أو أنّ اللين هو سياسة استراتيجية مصالحتها تكمن في أنّ صيرورة الآخرين ليني القلب مع الإسلام والمسلمين هو مقصد بذاته في الشريعة الإسلامية، بصرف النظر عن كونه يقع في سياق هدايتهم أو لا؟

لم يتناول أغلب الفقهاء - إن لم يكن جميعهم - هذا الموضوع بهذه الطريقة، أي لم يدرسه بوصفه قاعدة في السلوك مع غير المسلم، عدا في حالات معدودة، ولعلّ المعروف أنّ الأصل هو عكس ذلك، وأنّ الذمي أيضاً لا يُعلم أنّ الأصل فيه ذلك، وهنا نجد ارتباطاً بين هذا الموضوع وقضية البراءة، فقد تجد حديثاً عن أنّ المؤمن لا يوالي الحقيقة فقط (الوحدانية والرسالة..)، بل عليه أيضاً أن يتبرأ من الباطل، وأنّ هذا التبرّي له مظهرات عديدة من نوع القطيعة مع غير المسلمين، وبناء الحواجز معهم، بما يقع - ربما - على النقيض من قاعدة تأليف القلوب التي نطرحها هنا، فكيف تكون متبرياً من الباطل وأنت لين منفتح تواصلٍ مع رجالاته وأبنائه؟! أليس التبرّي بمعنى القطيعة؟ فأَيّ قطيعة هذه وأنت تتعامل بروح تواصلية إيجابية؟!!

ولا نعني بذلك أنّ «تأليف القلوب» مفهوم غير موجود في الفقه الإسلامي، بل بالعكس تماماً، لكنّ هذا المفهوم عندما يُطلق لا يعني هذه الكليّة التي طرحناها هنا، بل يعني مفهوماً أضيق يتصل بمصارف الزكاة، كما سوف نتحدّث عنه بالتفصيل، وهو مفهوم المؤلّفة قلوبهم، بل إنّ هذا المفهوم نفسه ثمة جدل في كونه يرتبط بغير المسلمين أو يرتبط بالمسلمين فقط، كما سوف نرى بحول الله تعالى.

وبهذا يتبيّن أنّ مرادنا من قاعدة تأليف القلوب: إنّ الأصل والقانون في السلوك مع «الآخر الديني» هو جعل قلبه يألف قلوبنا ويلين لها ويألف معها، دون العكس، فكلّ قانون أو سلوك أو عمل أو سياسة توصل لهذه النتيجة، فهي تنسجم مع المبدأ الذي لا يمانع من الاستثناء لو ثبت.

فهل هذا المبدأ صحيح أو لا؟ هذا ما سندرسه في هذا المحور من البحث إن شاء الله تعالى.

ولكي نتعامل بشمولية مع الموضوع يجب أن نقدّم فرضيتين: إحداهما تقتنع بمبدأ اللين أو تأليف القلوب، والثانية تعتبر المبدأ على العكس تماماً، وهو مبدأ الشدّة والكرهية، وقد نستنتج المبدأ الأوّل، وقد نصل إلى الثاني، وقد لا نجد مبدأ هنا يمثل قاعدةً أوليةً يعرّضها الاستثناء، فلا نميل لهذا ولا لذلك، بل نذهب نحو الأدلّة التفصيلية في الحالات المختلفة لو كانت، والباقي يكون مجرى البراءة أو مسكوتاً عنه.

المحور الأوّل: فرضية تأليف القلوب، الأدلّة والمناقشات

يمكن أن تطرح هنا مجموعة من الأدلّة التي يراد بها إثبات هذه الفرضية، وهي:

أولاً: آية المؤلّفة قلوبهم في القرآن الكريم، دلالات ومعطيات

الدليل الأوّل: آية مصارف الصدقات، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ٦٠).

وتوضيح الاستدلال بهذه الآية الكريمة أنّ المراد بالمؤلّفة قلوبهم هم غير المسلمين الذين يستهدف المسلمون تأليف قلوبهم، وهم أولئك الذين لا يحاربون المسلمين ولكننا نوّلف قلوبهم بغية أن لا يميلوا إلى محاربتنا وينضمّوا إلى الفريق المحارب للمسلمين، فتأليف القلوب هنا يأتي لكي يجعل العلاقة مع الكافرين غير المحاربين نوع علاقة تستهدف عدم صيرورتهم محاربين أو عدوانيين أو سلبيين تجاهنا.

وبتنقيح المناط أو حتى بالاستيحاء العرفي المباشر نعرف أن إحدى غايات الشريعة في العلاقة مع الآخر الديني هو تأليف قلبه حتى لا يصبح سلبياً تجاهنا.

ولكي ندرس هذه المقاربة الاستدلالية علينا البحث في بعض الأمور ضمن نقاط:

أ. تحليل مفهوم «المؤلّفة قلوبهم»، فرضيات تفسيرية

ما معنى هذه الكلمة الواردة في الآية؟ ذلك أنّه توجد عدّة احتمالات تفسيرية ووجهات نظر هنا، إذ الكلام هنا مضطرب جداً عندهم، أهمّها:

الاحتمال التفسيري الأول: الاختصاص بالمسلمين ضعيفي الإيمان

الاحتمال التفسيري الأول هو ما ذهب إليه المحدث البحراني والسيد محسن الحكيم وأمثالهما، ويبدو وجوده عند بعض أهل السنة أيضاً^(١)، من أن المراد بهم جماعة من المسلمين الذين التحقوا بالإسلام لكنهم لم يستقرّوا عليه بإيمانٍ راسخ، فيُدفع لهم من الزكاة، كي يقوى إيمانهم وتقوى عزمهم على البقاء، أو هم جماعة من المسلمين يدفع لهم ذلك لتحفيزهم على المشاركة في الجهاد ضد الكافرين، كما اختاره السيد الحكيم^(٢).

يقول البحراني - بعد نقله بعض النصوص التي سنشير إليها -: «وهذه الأخبار كلّها كما ترى ظاهرة في أن المؤلف قلوبهم قومٌ مسلمون قد أقرّوا بالإسلام ودخلوا فيه، لكنّه لم يستقرّ في قلوبهم، ولم يثبت ثبوتاً راسخاً، فأمر الله تعالى نبيّه بتألفهم بالمال؛ لكي تقوى عزائمهم، وتشدّ قلوبهم على البقاء على هذا الدين، فالتأليف إنّما هو لأجل البقاء على الدين والثبات عليه، لا لما زعموه - رضوان الله عليهم - من الجهاد كقاراً كانوا أو مسلمين، وأثمّ يتألفون بهذا السهم لأجل الجهاد»^(٣).

وبناءً على هذا الاحتمال تنفك الآية تماماً عن موضوع بحثنا، وتصبح خارجه؛ لأنّها غير مرتبطة بموضوع غير المسلم.

وليس في الآية في نفسها أيّ إشارة لتعريف فكرة المؤلف قلوبهم بهذا المعنى بخصوصه، ولهذا التجأ أنصار هذا التفسير إلى النصوص التاريخية والحديثية، فاستدلّوا بالآتي:

١ - خبر زرارة - الصحيح على المشهور - عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن قول الله عزّ وجل: «والمؤلفة قلوبهم»، قال: «هم قومٌ وحّدوا الله عزّ وجلّ وخلعوا عبادة من يُعبد من دون الله وشهدوا أن لا إله إلا الله وأنّ محمّداً رسول الله صلى الله عليه وآله، وهم في ذلك شكّك في بعض ما جاء به محمّد صلى الله عليه وآله، فأمر الله عزّ وجلّ نبيّه صلى الله عليه وآله أن يتألفهم بالمال والعطاء، لكي يحسّن إسلامهم ويثبتوا على دينهم الذي دخلوا فيه وأقرّوا به. وإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله يوم حُنين تألف رؤساء

(١) راجع: ابن العربي، أحكام القرآن ٢: ٥٢٥؛ والماوردي، الأحكام السلطانية: ١٢٣.

(٢) انظر: مستمسك العروة الوثقى ٩: ٢٤٩.

(٣) البحراني، الحدائق الناضرة ١٢: ١٧٧.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٤٤٩

العرب من قريش وسائر مُصَرِّ، منهم أبو سفيان بن حرب وعُيينة بن حُصَيْن الفَزَارِي وأشباههم من الناس، فغضبت الأنصار واجتمعت إلى سعد بن عُبادة، فانطلق بهم إلى رسول الله ﷺ بالجِعْرانة، فقال: يا رسول الله أتأذن لي في الكلام؟ فقال: نعم، فقال: إن كان هذا الأمر من هذه الأموال التي قسمت بين قومك شيئاً أنزله الله علينا، وإن كان غير ذلك لم نرضَ، قال زرارة: وسمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «فقال رسول الله ﷺ: يا معشر الأنصار، أكلكم على قول سيّدكم سعد؟ فقالوا: سيّدنا الله ورسوله، ثم قالوا في الثالثة: نحن على مثل قوله ورأيه»، قال زرارة: فسمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «فحطَّ الله نورهم. وفرض الله للمؤلّفة قلوبهم سهماً في القرآن»^(١).

فهذا الحديث ظاهر في أنّ المراد بالمؤلّفة قلوبهم هم المسلمون ضعيفو الإيمان، ولا علاقة لغيرهم بذلك، بل يظهر من الرواية كونها في مقام التعريف وهو ما يدلّ على الحصر عرفاً. وهذه القصة نقلت في مصادر الحديث والتاريخ، ويؤيّد هذا التفسير رواية البخاري حيث جاء فيها عن أنس بن مالك، قال: قال ناسٌ من الأنصار حين أفاء الله على رسوله - صَلَّى اللهُ عليه وسلم - ما أفاء من أموال هوازن، فطفق النبي - صَلَّى اللهُ عليه وسلم - يعطي رجالاً المائة من الإبل، فقالوا: يغفر الله لرسول الله - صَلَّى اللهُ عليه وسلم - يعطي قريشاً ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم، قال أنس: فحدّث رسول الله - صَلَّى اللهُ عليه وسلم - بمقاتلتهم، فأرسل إلى الأنصار فجمعهم في قبة من أدم، ولم يدع معهم غيرهم، فلما اجتمعوا قام النبي - صَلَّى اللهُ عليه وسلم - فقال: «ما حديث بلغني عنكم» فقال فقهاء الأنصار: أمّا رؤساؤنا يا رسول الله فلم يقولوا شيئاً، وأمّا ناسٌ منّا حديثة أسنانهم فقالوا: يغفر الله لرسول الله - صَلَّى اللهُ عليه وسلم - يعطي قريشاً ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم، فقال النبي - صَلَّى اللهُ عليه وسلم -: «فإني أعطي رجالاً حديثي عهد بكفر، أتألّفهم، أما ترضون أن يذهب الناس بالأموال، وتذهبون بالنبيّ صلى الله عليه وسلم إلى رحالكم، فوالله لما تنقلبون به خير مما ينقلبون به..»^(٢).

لكنّ هذا التصوير يعارضه نقل الطبري في الرواية التاريخية، حيث قال بالخبر المسند إلى أبي

(١) الكليني، الكافي ٢: ٤١١؛ وتفسير العياشي ٢: ٩١ - ٩٢.

(٢) صحيح البخاري ٥: ١٠٤ - ١٠٥.

سعيد الخديري، قال: لما أعطى رسول الله ما أعطى من تلك العطايا في قريش وقبائل العرب ولم يكن في الأنصار منها شيء، وجد هذا الحيّ من الأنصار في أنفسهم حتى كثرت منهم القالة، حتى قال قائلهم: لقي والله رسول الله قومه، فدخل عليه سعد بن عبادة، فقال: يا رسول الله إنّ هذا الحيّ من الأنصار قد وجدوا عليك في أنفسهم لما صنعت في هذا الفياء الذي أصبت، قسمت في قومك وأعطيت عطايا عظاماً في قبائل العرب، ولم يكن في هذا الحيّ من الأنصار شيء! قال: «فأين أنت من ذلك يا سعد؟» قال: يا رسول الله ما أنا إلا من قومي، قال: «فاجمع لي قومك في الحظيرة»، قال: فخرج سعد فجمع الأنصار في تلك الحظيرة.. فأتاهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فحمد الله وأثنى عليه بالذي هو له أهل، ثم قال: «يا معشر الأنصار ما قالة بلغتنني عنكم وموجدة وجدتموها في أنفسكم؟! ألم آتكم ضلالاً فهداكم الله، وعالة فأغناكم الله، وأعداء فألّف بين قلوبكم؟!» قالوا: بلى لله ولرسوله المنّ والفضل، فقال: «.. وجدتم في أنفسكم يا معشر الأنصار في لعاعة من الدنيا تألّفت بها قوماً ليُسلموا، ووكلتكم إلى إسلامكم..»^(١).

فإنّ الاستفادة من خبر الطبري أنّ ما دفعه النبيّ من الأموال كان لقومٍ يراد لهم أن يُسلموا، لا لقومٍ يراد لهم أن يثبتوا على إيمانهم، وتعبير الإسلام هنا دالّ.

وبهذا نلاحظ أنّ الرواية الشيعيّة تلتقي مع رواية الطبري في أنّ القوم بأجمعهم كانوا على هذا الرأي، بينما رواية البخاري تحاول تنزيه رؤساء الأنصار عن ذلك، فيما تلتقي الرواية البخاريّة مع الرواية الشيعية في أنّ المدفوع إليهم هم من المسلمين، وتختلف رواية الطبري هنا في أنّ المدفوع لهم يراد لهم بذلك أن يُسلموا، وتتفرّد الرواية الشيعية في قولها بأنّ الآية ناظرة لمواجهة الأنصار، وأنّ الأنصار دُموا وحُطّ من نورهم، بينما الرواية الطبريّة والبخاريّة نهايتها - مما لم نذكره لطوله - تشير إلى تعاطفٍ كبيرٍ روجي بين النبيّ والأنصار رغم عتابه عليهم.

ويبقى في الرواية الشيعيّة تساؤل وهو أنّها أوحى بأنّ آية مصارف الصدقات نزلت في مقابل ما قاله الأنصار في حنين، لكننا إذا فسّرنا آية الصدقات بأنّها ناظرة لخصوص الزكاة كما لعلّه المعروف بينهم، لم يكن معنى لجعل هذه الآية في مواجهة الأنصار؛ لأنّ الروايات التاريخية

(١) تاريخ الطبري ٢: ٣٦٠ - ٣٦١.

تتضافر في التأكيد على أن النبيّ إنّما وزّع على من أعطى من الفبيء أو الغنيمه، لا من الزكاه، وآيات مصارف الفبيء ومصارف الغنائم لا يوجد فيها في القرآن أيّ إشارة للمؤلفه قلوبهم، مع أنّه لو كانت قصه المؤلفه قلوبهم في القرآن للردّ على الأنصار، لكان المناسب نزول مصرف المؤلفه قلوبهم في آيات الفبيء أو الغنيمه، وهو ما لم يرد إطلاقاً، إلا إذا فسّرنا الروايات التاريخية بأنّ كلّ هذه الأموال الهائلة كان النبيّ قد أعطاها من الزكوات! علماً أنّ سياق آيه الصدقات جاء ردّاً على المنافقين، وليس على الأنصار.

وعلى آيه حال، فقد شكك السيد الخوئي في سلامة الاستدلال بهذه الروايه، معتبراً أنّها شارحه لواقعه تاريخيه، وتفيد شمول العنوان لهذه المجموعه، لا أنّها تفيد الحصر، والمورد لا يخصّص الوارد، فهي تحكي عن شأن نزول الآيه وأنّ موردها هي تلك القصه وأنّها نزلت بعد الاعتراض على ما بذله لأبي سفيان وغيره، فلا موجب لتقييد الآيه بذلك^(١).

وكلام السيد الخوئي معقول جداً، خاصه لو ضمنا الروايات كلّها إلى بعضها، حيث يمكن القول بأنّ روايه زراره ناظرة للواقعه التاريخيه من حيث إنّها تريد أن تشرح سبب النزول، وذيلها يُشعر بذلك، فلا يستظهر منها تقييد وحصر، ما لم نقل بأنّ صدر الروايه في إفاده تعريفٍ كلّّي، فيما قوله: «..وإنّ رسول الله ﷺ يوم حُنين تألّف رؤساء العرب من قريش..»، ليس سوى لبيان أحد مصاديق هذا المفهوم العام، فتكون الروايه ظاهره في مقام التعريف، وليس شرح المصداق.

لكنّ مقارنة السيد الخوئي النقديه هذه مبنيه على الربط بين تعريف المؤلفه قلوبهم وواقعه حنين، فكأنّ واقعه حنين مورد من موارد المؤلفه قلوبهم، والسائل يسأل عن قول الله تعالى عن المؤلفه قلوبهم، وهذا يعني أنّ جعل واقعه حنين من مصاديق المؤلفه قلوبهم، كما يقول السيد الخوئي، يتناقض مع كون الواقع في حنين هو الفبيء أو الغنائم، والمفروض أنّ المؤلفه قلوبهم في القرآن الكريم من مصارف الصدقات، فكيف تكون حنين مورداً لا يخصّص الوارد هنا، والحال أنّه أجنبي عنه بل ليس مورداً له؟ فالسيد الخوئي إمّا فهم من آيه الصدقات أنّها عامه

(١) انظر: موسوعه الإمام الخوئي (كتاب الزكاه) ٢٤: ٧٠؛ وانظر أيضاً: الهاشمي الشاهرودي، كتاب الزكاه ٢: ٥٣٩.

لكلّ الأموال الشرعيّة، أو أنّه لم يراجع المعطيات التاريخية ليتأكد من أنّه لا ربط - ولو بنحو الوارد والمورد - بين آية الصدقات وغزوة حُنين، الأمر الذي كان يستدعي منه إشكالاً متنبّياً على أصل الرواية.

لكن ينبغي هنا التأمّل في أنّ مبدأ المؤلّفة قلوبهم في نفسه يقبل التعميم، بحيث يكون ما وقع من النبيّ في غزوة حنين هو تطبيق المبدأ على أموال الفيء والغنائم بوصفه مصداقاً لعنوان في سبيل الله مثلاً أو بعنوان أنّه للرسول والله، غاية الأمر أنّ آية الصدقات اعتبرت أنّ المؤلّفة قلوبهم يثبت لهم في الصدقة نصيب، لا أنّه لا يجوز إعطاء المؤلّفة قلوبهم غير الصدقات، فهذا أمرٌ آخر. وإنّما أشكلنا على متن الرواية من حيث ربطها بين تفسير الآية وبين واقعة حُنين، لا من حيث ربطها بين عنوان المؤلّفة قلوبهم في نفسه وبين واقعة حنين، فهذا الربط صحيح تماماً. وأما ما ذكره أستاذنا السيد الهاشمي الشاهرودي، من أنّ ظاهر الرواية أو ما شابه ذلك يفيد كونهم غير مسلمين^(١)، فهذا غير معقول؛ إذ مطلع الرواية ظاهر في التعريف، وبعد التعريف بإسلامهم كيف يعقل أن تربط الرواية بين واقعة حنين وبين التعريف من خلال التطبيق على قوم غير مسلمين، فلم أفهم من أين استظهر - رحمه الله - مثل هذا المعنى؟!

كما أنّ قوله بأنّ المال المعطى لهم كان من الصدقات^(٢)، يبدو لي غريباً عن المقاربات التاريخية، مقتصرّاً على مطالعة الرواية فحسب، وكان الأصحّ عرض الرواية على سائر المعطيات التاريخية وبالعكس، لاكتشاف أنّها تعاني من مشكلة متنيّة.

والنتيجة: إنّ الرواية يوجد في سندها إبراهيم بن هاشم، وقد تفرّد بها بما يعارض سائر الروايات السنيّة والتاريخيّة، أو ينفرد عنها، ونتوقّف في مروياته في هذه الحال، مع وجود المشكلة المتنيّة المشار إليها آنفاً.

٢ - خبر زرارة الآخر، عن أبي جعفر^(عليه السلام)، قال: «المؤلّفة قلوبهم قومٌ وحّدوا الله وخلعوا عبادة [من يعبد] من دون الله، ولم تدخل المعرفة قلوبهم أنّ محمّداً رسول الله، وكان رسول الله^(صلى الله عليه وآله) يتألّفهم ويعرفهم، لكيما يعرفوا ويعلمهم»^(٣).

(١) انظر: الهاشمي الشاهرودي، كتاب الزكاة ٢: ٥٣٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٢: ٥٤٠.

(٣) الكافي ٢: ٤١٠ - ٤١١.

هذا الخبر استند إليه البحراني؛ لإثبات فكرته^(١)، وهو ضعيف تارةً بالإرسال وأخرى بموسى بن بكر على التحقيق.

والمهمّ النظر في دلالاته، وذلك أنه يحتمل احتمالين:

الاحتمال الأوّل: أنّ المؤلّفة قلوبهم موحدون، لكنّهم لم يؤمنوا بالنبوة المحمديّة، وهذا يعني شمول هذا العنوان لغير المسلمين من الموحّدين، ولكنّه لا يشمل المؤمنين المسلمين، ولا يشمل غير الموحّدين من الكفار، ما لم نقل بأنّه يشرح مصداقاً من مصاديق المؤلّفة قلوبهم. ووفقاً لهذا الاحتمال، الذي يبدو ترجيحه من السيد الخوئي^(٢)، يصبح هذا الخبر معارضاً للخبر السابق، لو فهمنا منهما أنّهما بصدد التعريف، فهناك اعتبرهم مسلمين، غاية الأمر شكّوا ببعض ما جاء به النبيّ، لا بنبوّته، بينما هنا يتحدّث عن عدم الاعتقاد بعدُ بالنبوة المحمديّة. الاحتمال الثاني: إنّ المراد بكونهم لا يعرفون النبوة المحمديّة أنّهم يصدّقون النبيّ، لكن لهم شكّ في بعض ما قال، بحيث نجعل الرواية الأولى شارحةً للثانية هنا، كما فهمه أمثال الملا صالح المازندراني^(٣).

وقد حاول العلامة المجلسي تفكيك الموقف وحلّ المعارضة، عبر القول: «يمكن أن يكون هذا أحد أقسام المؤلّفة، والقسم الآخر أن يقرّوا بالرسالة ويشكّوا في بعض ما جاء به كالولاية وقسمة الأموال وأمثال ذلك، ويحتمل أن يكون هذا الخبر شاملاً للقسمين، أي لم يقرّوا بالرسالة كما هو حقّها إمّا بنفيها رأساً أو بإثباتها مجملاً، والشكّ في بعض ما جاء به النبي من عند الله، فلا تنافي بين الأخبار»^(٤).

ومقاربة السيد محمد هادي الميلاني هنا تنفع في رفع الإشكاليّة، حيث اعتبر أنّ الروايات «وإن كانت تفيد الحصر، لمكان الضمير بين المبتدأ والخبر، لكن تقابلها الشهرة بين القدماء التي يبدو أنّهم تلقّوا هذا الحكم من الأئمّة»^(٥).

(١) الحدائق الناضرة ١٢: ١٧٦.

(٢) انظر: موسوعة الإمام الخوئي (كتاب الزكاة) ٢٤: ٦٨.

(٣) انظر: شرح أصول الكافي ١٠ - ١٢٢.

(٤) مرآة العقول ١١: ٢٢١.

(٥) الميلاني، محاضرات في فقه الإمامية (الزكاة) ٢: ١٠٨.

والذي يبدو لي هو أنّ أقوى الاحتمالات كون هذه الرواية وما سبقها رواية واحدة، ولكن تمّ النقل بطريقة سيئة وغير دقيقة في واحدةٍ منهما على الأقلّ، الأمر الذي يوجب نوعاً من الارتياب العام، فزرارة هنا يروي عن الإمام الباقر تماماً مثل الرواية السابقة، والجملات متقاربة، وبين الروایتين زيادة ونقيصة. وثمة احتمال في أنّ ذكر واقعة حنين في الرواية السابقة من باب ضمّ رواية إلى أخرى، لا من باب نقل رواية واحدة، وبهذا يصبح الأخذ بهاتين الروایتين مشكلاً جداً في غير ما به الاشتراك، وهو كون المؤلفّة قلوبهم موحدون.

وأما تخريج المازندراني، فهو متفرّع على كون الرواية الأولى لها قدرة الشرح والتوضيح والقرينية، ومع وجود احتمال الوحدة يغدو هذا الأمر مشكلاً، وأمّا كلام المجلسي فهو أكثر تكلفاً، فإنّ الروایتين واضحتان في التمايز في الاعتقاد بنبوة النبيّ وعدم ذلك، وجعل المراد هو الأعم من الاثنتين غير بيّن. وأمّا جعل الموقف بياناً لأحد المصاديق هنا، ولآخر هناك، فهو خلاف ظاهر الرواية القاضي بالتعريف والحصر كما أقرّ به الميلاني، وأمّا محاولة الميلاني نفسه فهي مبنية على ثبوت الشهرة بين المتقدمين، وكونها قادرة على تقديم تفسير للنصّ يقدّم على ظاهر النصّ نفسه، والمفروض أنّ الشهرة تخالف ظاهر الروایتين معاً هنا.

(٣ - ٤ -) المرسل عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «المؤلفّة قلوبهم لم يكونوا قطّ أكثر

منهم اليوم»^(١).

وقد فهم غير واحدٍ من العلماء من هذه الرواية أنّ المؤلفّة قلوبهم كثروا بعد عصر النبيّ بسبب ضعف إيمان المؤمنين وانتشار المنافقين وكثرة الأطماع وقلة التدين^(٢)، وبهذا تكون الرواية متصلة بكون المؤلفّة قلوبهم من المسلمين.

لكنّ هذه الرواية فضلاً عن ضعفها بالإرسال، لا تفيد الحصر، بل غايتها تفيد الشمول للمسلم ضعيف الإيمان، فلا تصلح لتقوية الاحتمال الأوّل الذي انتصر له البحراني والحكيم، بل لنا مناقشة على هذه الرواية من حيث أصل الدلالة، وذلك أنّ كلّ ما تقوله هو أنّ المؤلفّة قلوبهم اليوم باتوا أكثر من الماضي، فلعلّها تبني على أنّ المؤلفّة قلوبهم هم كفّار، واليوم هم أكثر

(١) الكافي ٢: ٤١١.

(٢) انظر: مرآة العقول ١١: ٢٢٤.

من الماضي، وتريد أن تشير إلى أن من يصدق عليه عنوان تأليف القلوب من غير المسلمين صاروا أكثر في زمانه عليه السلام، فأبي علاقة لها بكون المؤلفه قلوبهم عنوان شامل للمسلمين، سوى أن المركز في أذهاننا ذلك - ولو من جهة مسألة الإمامة في العقل الشيعي، كما يظهر من البحراني ذلك^(١) - خاصة وأن جملة الرواية تبدو نصاً منقطعاً من سياق، فلا نفهم حدوده وكلماته الكاملة.

لكنّ لعلهم فهموا منها ذلك بقريئة الرواية الأخرى، وهي خبر موسى بن بكر، عن رجلٍ، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «ما كانت المؤلفه قلوبهم قط أكثر منهم اليوم، وهم قومٌ وحدوا الله وخرجوا من الشرك ولم تدخل معرفة محمد رسول الله عليه السلام قلوبهم وما جاء به، فتألفهم رسول الله عليه السلام وتألفهم المؤمنون بعد رسول الله عليه السلام لكيما يعرفوا»^(٢). فتكون هذه الرواية هنا (رقم: ٣) ليست سوى مقطع من هذه الرواية (رقم: ٤).

وقد سبق أن علّقنا على مضمون هذه الرواية الوارد في الخبر الثاني المتقدم، والغريب أن موسى بن بكر يروي الرواية في الخبر الثاني المتقدم (رقم: ٢) عن رجلٍ عن زرارة عن أبي جعفر، من دون الجملة الأولى، وهنا بعينه يروي الرواية عن رجل عن أبي جعفر، مع إضافة الجملة الأولى، ومرة ثالثة تروى الجملة الأولى لوحدها بطريق يونس عن رجل عن زرارة دون سائر المقاطع، وهذا كله مع كون أغلب هذه الروايات من متفرّدات الكليني، يثير الشك في مديات دقة النقل في هذه النصوص، وربما يكون الكلّ نصّاً واحداً جرى تقطيعه، أو نصوصاً جرى تليقها معاً.

٥ - خبر إسحاق بن غالب، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا إسحاق، كم ترى أهل هذه الآية: «إن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون». قال: ثم قال: هم أكثر من ثلثي الناس»^(٣).

وقد علّق عليها السيد الخوئي بالقول: «ولكنّها غير ناظرة إلى تفسير المؤلفه بوجه، وإنّما

(١) الحدائق الناضرة ١٢: ١٧٧؛ وانظر: جواهر الكلام ١٥: ٣٤١.

(٢) الكافي ٢: ٤١٢.

(٣) الكافي ٢: ٤١٢؛ وانظر: تفسير العياشي ٢: ٨٩ - ٩٠.

وردت لبيان ما تقتضيه طبيعة البشر من السخط عند المنع والرضا لدى العطاء، ولا ارتباط لها بما نحن فيه، فإيرادها في باب المؤلّفة في الكافي كاستشهاد الحدائق بها غير واضح^(١). وكلام السيد الخوئي صحيح، لكن غالب الظنّ أنّ ذكر مثل الكليني لهذه الرواية هنا إنّما هو بسبب أنّها تشرح أنّ فلسفة تأليف القلوب، والتي هي تبعيّة الناس للمال، تجري في أكثر الخلق لا في خصوص فئات محدودة، في باب الجهاد أو في المحاربين للمسلمين أو غير ذلك، فأراد أخذ الصفة التي يقوم عليها الحكم بتأليف القلوب ليعمّمها لأغلب الخلق، ولكنّ هذا لا يسلم لمثل البحراني الذي يريد حصرها بالمسلمين، إذ الرواية عامّة لو تمّ الاستدلال بها هنا، إلا إذا بنينا على أن كلمة «الناس» في الرواية إشارة للمسلمين المحيطين بالإمام والسامع. فالحقّ أنّ هذه الرواية لو كانت لها علاقة بموضوع بحثنا، فهي في غير صالحة للاحتمال التفسيري الأوّل الذي انتصر له البحراني.

٦ - مرسل علي بن إبراهيم، في التفسير المنسوب إليه، أنّ الصادق عليه السلام قال في شرح آية الصدقات: «.. والمؤلّفة قلوبهم قوم وحدوا الله ولم تدخل المعرفة في قلوبهم من أنّ محمّداً رسول الله صلى الله عليه وآله، فكان رسول الله صلى الله عليه وآله يتألّفهم ويعلمهم؛ كيما يعرفوا، فجعل الله لهم نصيباً في الصدقات؛ لكي يعرفوا ويرغبوا..»^(٢).

ولكنّ القمي في موضع آخر من تفسيره قال: «وقوله: ﴿ومن الناس من يعبد الله على حرف﴾، قال: على شكّ. ﴿فإن أصابه خير اطمأنّ به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين﴾، فإنّه حدّثني أبي عن يحيى بن أبي عمران عن يونس عن حماد، عن ابن الظبيان (ابن الطيار- ط) عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «نزلت هذه الآية في قوم وحدوا الله وجعلوا عباده (وخلعوا عبادة ط) من دون الله وخرجوا من الشرك، ولم يعرفوا أنّ محمّداً رسول الله فهم يعبدون الله على شكّ في محمّد وما جاء به، فأتوا رسول الله صلى الله عليه وآله، فقالوا: ننظر فإن كثرت أموالنا وعوفينا في أنفسنا وأولادنا علمنا أنّه صادق، وأنّه رسول الله صلى الله عليه وآله، وإن كان غير ذلك نظرنا، فأنزل الله ﴿فإن أصابه خير اطمأنّ به﴾»^(٣).

(١) انظر: موسوعة الإمام الخوئي (كتاب الزكاة) ٢٤: ٦٩.

(٢) تفسير القمي ١: ٢٩٩؛ وانظر: تهذيب الأحكام ٤: ٤٩ - ٥٠.

(٣) تفسير القمي ٢: ٧٩.

والرواية الثانية لا علاقة لها بموضع بحثنا، أمّا الأولى فهي بلا سند، فضلاً عن مشكلة أصل كتاب التفسير المنسوب لعلي بن إبراهيم كما حَقَّقناه في محلّه^(١)، والدلالة صارت واضحة. هذا هو مهمّ الأدلّة التي قدّمها أمثال المحدث البحراني هنا، وقد ناقشها بعض العلماء مناقشةً إجماليةً عبر القول بأنّ هذه الأدلّة تواجه إشكاليين أساسيين: أحدهما منافاتها لإطلاق الآية، وثانيهما منافاتها لمعاقد الإجماع ونفي الخلاف^(٢).

وقد أُجيب عن هاتين المشكلتين بأنّ تقييد القرآن الكريم بأخبار الآحاد ليس أمراً عزيزاً فليكن هذا منه، فضلاً عن أنّ القضية ليست إجماعية، بل محلّ خلاف، وإعراض المشهور عن رواية صحيحة لا يوجب ضعفها^(٣).

إلا أنّني أعتقد بأنّ المشكلة المركزيّة في هذه الروايات أنّها بملاحظة الاشتراك في أسانيدها ومصادرها، وبملاحظة ما هو دالّ منها على فكرة المحدث البحراني، ربما ترجع لخبرٍ آحادي واحد أو اثنين مؤكّدين، وتواجه مشاكل في السند أو المتن أو هما معاً، فضلاً عن معارضتها بأخبار آخر سوف يأتي الحديث عنها إن شاء الله تعالى، وفي حال من هذا النوع لا نقول بحجّة الخبر الظنيّ، فضلاً عن قدرته على مواجهة عموم أو إطلاق لو ثبت في النصّ القرآني. والنتيجة: إنّ حصر الآية الكريمة بخصوص المسلم عبر روايات من هذا النوع ليس صحيحاً.

الاحتمال التفسيري الثاني: الاختصاص بغير المسلمين

الاحتمال التفسيري الثاني هو أن يكون المراد بالمؤلّفة قلوبهم خصوص غير المسلم (مطلق غير المسلمين أو بعض من غير المسلمين)، على العكس تماماً من الاحتمال الأوّل، وقد ذهب إلى هذا الرأي بعضُ الفقهاء، مثل الشيخ الطوسي في بعض كتبه، حيث قال: «والمؤلّفة قلوبهم عندنا هم الكفار الذين يستمالون بشيء من مال الصدقات إلى الإسلام، ويتألّفون ليستعان بهم

(١) راجع: حيدر حب الله، منطِق النقد السندي ١: ٥١٣ - ٥٦٤.

(٢) انظر: النجفي، جواهر الكلام ١٥: ٣٤١.

(٣) انظر: القمي، مباني منهاج الصالحين ٦: ٤٧٢ - ٤٧٣.

على قتال أهل الشرك، ولا يعرف أصحابنا مؤلفة أهل الإسلام»^(١).
ويمكن أن يستشهد لهذا الاحتمال ببعض الشواهد، وأهمها مرسل الدعائم، عن أبي جعفر محمد بن علي، أنه قال - في قول الله (عز وجل): والمؤلفة قلوبهم - قال: «قومٌ يتألفون على الإسلام من رؤساء القبائل، كان رسول الله ﷺ يعطيهم ليتألفهم، ويكون ذلك في كل زمان، إذا احتاج إلى ذلك الإمام فعله»^(٢).

وقد أشكل بعض الفقهاء هنا بأنه لو تمّ الإطلاق في هذا الحديث فهو مقيد بالروايات التي رجّحت الاحتمال التفسيري الأوّل، بل هو لا يصلح لمعارضة تلك الأخبار، هذا فضلاً عن كونه مرسلًا ولا يدلّ سوى على الشمول للكافر لا الاختصاص به^(٣).

إلا أنّ هذا الحديث في مقام التعريف أيضاً ولا يتمييز كثيراً عن شبيهه في الأحاديث التي تقدّمت في الاحتمال الأوّل، خاصّة وأنّ الرواية تفيد أنّ الإمام يتكلّم فيها يتصل بالآية الكريمة، واستخدام تعبير المضارع (يتألفون) يفيد العموميّة وليس حاكياً عن حالة خاصّة، وعبارة الرواية لاحقاً بأنّ هذا يكون في كلّ زمان محكوماً لتعريف المؤلّفة في الجملة السابقة وليس حاكماً عليه، بل لم يتضح لي وجه التقييد بروايات المجموعة السابقة فهل هو مطلق حتى يتقيّد؟! بل هو في إطلاقه محرز الشمول لغير المسلم؛ لأنّ المفروض أنّهم يتألفون على الإسلام لا على تقوية الإيمان، فكيف تكون المجموعة السابقة مقيدة لهذه الرواية وكلتاها تفسّر الآية الواحدة؟! فلو كانت مطلقة فصحيح أنّها لا تفيد إثبات اختصاص الحكم بالكافر، لكنّه من غير المعقول تقييدها أو حصرها بغيره!

والأصحّ في المناقشة هنا أن يقال بأنّ الحديث مرسل متفرّد به في مصدر ليس بذلك القويّ جداً، مضافاً إلى أنّ تعبير «رؤساء القبائل» يوحي وكأنّه يحكي عن وقائع خارجيّة من باب المثال، لا من باب التعريف حتى يحصر، وإلا فلا يُعقل أن يكون حكم المؤلّفة قلوبهم خاصّ برؤساء القبائل!

وعليه، فلا يوجد شيء حاسم يمكنه أن يفرض تعيّن فكرة المؤلّفة قلوبهم بغير المسلمين، كما

(١) المبسوط ١: ٢٤٩.

(٢) دعائم الإسلام ١: ٢٦٠.

(٣) انظر: مستمسك العروة الوثقى ٩: ٢٤٨؛ ومباني منهاج الصالحين ٦: ٤٧٣.

لا يوجد شيء مقنع يفرض التقيّد بالمسلمين.

الاحتمال التفسيري الثالث: تعميم المفهوم للمسلمين وغيرهم

ذهب إلى هذا الاحتمال التفسيري الثالث - على ما يبدو - الأكثر، خاصّةً بين المتأخّرين، ويظهر استقرار الرأي عليه بين كثيرين إلى اليوم، وهو الأخذ بعموم أو إطلاق هذا العنوان من حيث الشمول للمسلم وغير المسلم، فيكون المراد منه كلّ من يُطلب تأليف قلبه لأمر ما غير محدّد في النصوص نوعيّة، فقد يكون هو الجهاد، كما يظهر من بعض الفقهاء^(١)، وقد يكون الإسلام أو الإيمان.

والعديد من عبارات الفقهاء الذين لا يشترطون الإيمان في المؤلّفة تحتل هذا التفسير كما تحتمل التفسير الثاني، فمن الصعب التنبؤ بتعيين مرادهم بالدقّة من هذا التعبير وأمثاله.

وجوهر استدلال هذا الفريق القائل بهذا الاحتمال اختصره ابن إدريس الحلّي، حين قال: «وأما المؤلّفة قلوبهم فهم الذين يتألّفون يستمالون إلى الجهاد، فإنّهم يعطون سهماً من الصدقات، مع الغنى والفقير، والكفر والإسلام، والفسق؛ لأنّهم على ضربين: مؤلّفة الكفر ومؤلّفة الإسلام. وقال شيخنا أبو جعفر الطوسي رحمه الله: المؤلّفة ضرب واحد، وهي مؤلّفة الكفر، والأوّل مذهب شيخنا المفيد، وهو الصحيح؛ لأنّه يعضده ظاهر التنزيل وعموم الآية، فمن خصّصها يحتاج إلى دليل»^(٢).

وهذه المقاربة صحيحة في نفسها بصرف النظر عن الاحتمال التفسيري الذي نريد طرحه قريباً، وهذا التفسير الثالث هو بنظري أقوى التفاسير حتى الآن.

ولكنّ خطأ بعض القائلين بهذه التفاسير يكمن في ناحية أخرى، وهي حصر الغاية من وراء دفع الأموال للمؤلّفة، وذلك أنّه لا يوجد بأيدينا - بعد المناقشات المتقدّمة - نصوص واضحة صريحة ثابتة في الكتاب والسنة يمكن الاعتماد عليها تحدّد لنا مبرّر دفع المال للمؤلّفة قلوبهم بصرف النظر عن تعيينهم، والنصوص السابقة سبق أن ناقشناها، ومن ثمّ فليس بيدنا شيء مؤكّد يثبت أنّ المال يدفع لأجل بقائهم على الإسلام أو لتقوية إيمانهم أو لاستمالتهم للجهاد،

(١) انظر: الطوسي، الجمل والعقود في العبادات: ١٠٣ - ١٠٤؛ والرسائل العشر: ٢٠٦.

(٢) السرائر ١: ٤٥٧.

وهو أضعف الاحتمالات، أو لغير ذلك، كل ما في الأمر أن بعض النصوص المتقدمة توحى بذلك وقد سبق مناقشتها، كما أن السيرة النبوية - وموقف الخليفة الثاني عمر بن الخطاب من قضية المؤلف - ربما كانت هي السبب الذي صور لهم أن قضية المؤلف قلوبهم لها علاقة بموضوع الجهاد أو استمالة قلوبهم لتقوية إيمانهم، مع أن السيرة لو صححت، لا تنفيذ الحصر، بل تدل على أن الواقع التاريخي فرض تطبيق مفهوم المؤلف قلوبهم في هذا السياق، لا تعين هذا التطبيق.

وأما ما ذهب إليه أستاذنا السيد الهاشمي، من أن كلمة التأليف تدل على الاستمالة، وهذا لا علاقة له بالجهاد، بل مربوط بجعل قلوبهم مائلة إلى نبوة النبي وإلى رسالة الإسلام^(١)، فهو غير ظاهر لي؛ لأن الاستمالة مفهوم عام يكفي فيه الانتقال من محاربة النبي إلى التحالف معه، ويكفي فيه الانتقال من معاداته إلى الشعور بالتوالم معه، ولو لم يكن للأمر علاقة بفكرة الإسلام والإيمان.

وإنني أظن أن استخدام مفهوم تأليف القلوب في واقعة حنين ربما فرض ذهنيته على الوعي الإسلامي، بحيث أوجب نوعاً من التقارب الدائم بين الحرب والجهاد ونحو ذلك ومفهوم المؤلف قلوبهم.

الاحتمال التفسيري الرابع: توحيد القلوب ورفع العداوات بين مطلق الناس

الاحتمال التفسيري الرابع هنا هو ما نثيره احتمالاً، ولم نجد أحداً طرحه في حدود تتبعنا، وهو أننا لو راجعنا النصوص القرآنية من جهة، وحللنا تركيبية الكلمة من جهة ثانية، قد نحصل على احتمال تفسيري جديد، وذلك عبر مرحلتين:

المرحلة الأولى: إن كلمة المؤلف قلوبهم تعني بالتحليل اللغوي الذاتي أن هذه القلوب كانت متنافرة فألف بينها، فصارت مؤلفة، أي إن فاعلاً ما قام بتأليف هذه القلوب، فصار القلوب مؤلفة؛ لأن التأليف هو ضم الشيء إلى الشيء، فعندما يُنسب للقلوب يعني أن هذه القلوب كانت متباعدة فحصل تأليف بينها.

إن الفهم المدرسي للكلمة اعتبر أن القلوب الأخرى تم ضمها إلينا، وهذا هو تأليفها، أي

(١) انظر: الهاشمي الشاهرودي، كتاب الزكاة ٢: ٥٤٢ - ٥٤٣.

ضمّها إلى غيرها، بينما في هذا الاحتمال تُعتبر القلوب بنفسها غير مؤلّفة، فعنوان غير المؤلّف وصف للقلوب نفسها، في مقابل كونها مؤلّفة أي منضمّة لبعضها، فالانضمام في التفاسير السابقة هو ضمّ القلوب إلى غيرها، بينما الانضمام هنا هو حاصل ضمّ القلوب نفسها إلى بعضها.

المرحلة الثانية: لو لاحقنا التعابير القرآنية سنجد الآيات الآتية:

١ - قال تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٣).

٢ - قال سبحانه: ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي آتَاكَ نَبْرَهُ وَبِالْمُؤْمِنِينَ وَالْفَافِ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (الأنفال: ٦٢ - ٦٣).

إنّ ملاحظة هذين الموردين القرآنيين تشير إلى أنّ التآليف الذي ارتبط بالقلوب في القرآن الكريم هو نوعٌ من التحابّ والتوالم الآتي بعد عداوات، وبتركيب المدلول اللغوي مع الاستعمال القرآني - إن لم يدع شخصٌ التمييز بين «تآليف القلوب» و «التآليف بين القلوب» - نطرح هذا الاحتمال وهو أنّ المراد بالمؤلّفة قلوبهم قوم - أعمّ من المسلمين أو غيرهم - تدفع من خزينة الدولة أموال لفضّ الاشتباك بينهم وتحقيق حال السلام والوئام والمحبة، فأموال الزكاة تُصرف في إصلاح ذات البين، ورفع العداوات، وتآليف قلوب الناس، وهذا من مقاصدها. وهذا لا يمنع أنّ مفهوم المؤلّفة قلوبهم في غير النصّ القرآني يمكن أن يكون موجوداً في التاريخ النبويّ، بل لعلّ ذلك التطبيق التاريخي يعدّ مصداقاً لتحقيق حال الصلح والموائمة بين المسلمين والكافرين أو بين المسلمين ومن هم ضعيفو الإيوان أو غير ذلك، فإنّ دفع هذه الأموال يوجب التقاء القلوب وتقاربها بعد عداوات أو حزازات أو نفرة.

وهذا التفسير قد يواجه عدّة مشاكل أبرزها:

المشكلة الأولى: إنّ يناقض الفهم الإسلامي لقضية المؤلّفة قلوبهم، ويشهد لذلك أنّه لم يقل به أحد، بل ظاهر قصّة إلغاء سهم المؤلّفة قلوبهم بعد عصر النبيّ، بحجّة قوّة الإسلام وعدم حاجته لذلك - وهو تبريرٌ يصحّ في حقبة زمنية معيّنة، ولا يصحّ على طول الخطّ الزمنيّ؛

لاحتمال عروض ضعف المسلمين وحاجتهم مرّة أخرى لدفع المال لتأليف القلوب - هذا كلّه يجعل هذا التفسير كأنه بديهي البطلان في الوعي المُشرّعي عبر التاريخ، ويجعل عنوان المؤلّفة قلوبهم أشبه بالعلّم على جماعة بعينها، هي التي وجدنا النبيّ يتعامل معها «الاستمالة - الجهاد». هذه المشكلة ربما تحلّ عبر القول بأنّ ما تنازع عليه المسلمون هو مصداق من مصاديق المؤلّفة قلوبهم، وقد انشغلوا بهذا المصداق عن غيره؛ لانشغالهم بقضيّة الجهاد في تلك الفترة، وإلا فالعنوان عام ينبغي الأخذ به في كلّ مساحاته، فما نفاه عمر بن الخطاب هو حصّة من حصص المؤلّفة قلوبهم، وهو دفع المال لغير المسلمين بهدف فضّ التنازع معهم أو نحو ذلك. وبهذا يظهر أنّ التفسير الرابع لا ينافي التفاسير المتقدّمة، بل يجعلها مصداقاً من مصاديقه، بمعنى أنّ فهم المؤلّفة قلوبهم بمعنى المدفوع لهم المال لأجل إيقاع ضربٍ من المصالحة والألفة ورفع الخصومات بينهم أو معهم، كما يشمل جماعتين من المسلمين يشمل جماعتين من الكافرين ويشمل جماعة من المسلمين مع مثلها من غير المسلمين، فدفع المال لغير المسلمين بهدف رفع الاضطراب معهم وتحقيق حالة الصلح والوثام بيننا وبينهم مصداقٌ للمفهوم العام الذي قلناه، كلّ ما في الأمر أنّ المسلمين الأوائل أخطأوا في فهم القضية فظنّوا أنّ مفهوم المؤلّفة قلوبهم خاصّ بالعلاقة مع المشركين أو الكفار أو بالجهاد، فلمّا قوي المسلمون شعروا أنّهم لم يعودوا بحاجة لهذا الأمر، فأوقفوه، مع أنّ الذي أوقفوه ليس سوى مصداقاً من مصاديق المفهوم الكلّي الذي وردت فيه الآية الكريمة.

وهذه المشكلة ليست غريبة؛ لأنّه من المتوقّع أن يقع المسلمون الأوائل في خلط المفهوم بالمصداق، وهذا أمرٌ ليس راجعاً للفهم اللغوي حتى يقال بأنّ فهمهم اللغوي حجّة، بل هو راجع لتقارن المعنى مع المصداق فيتصوّر أنّه هو بعينه، ومن حقّنا في هذه الحال الاختلاف معهم في ذلك، والسبب هو أنّه لا يوجد في اللغة العربيّة مصطلح خاصّ بالمؤلّفة قلوبهم، حتى يدور الأمر بينه وبين المصطلح العام الذي ندّعيه، بل الجملة عامّة، وتطبيقها النبويّ أوجب وهمهم أنّها خاصّة بذلك، والحال أنّها ليست كذلك.

المشكلة الثانية: إنّ كلمة المؤلّفة قلوبهم تختلف عن كلمة التأليف بين القلوب، فالثانية تفيد إيقاع نوع من المصالحة، بينما الأولى أقرب لمفهوم الاستمالة، فكأنّ القلب صار أليفاً بذلك، مستملاً مجعولاً قريباً منّا، ولهذا ورد في المعجم الوسيط للغة العربيّة أنّ كلمة: أَلَف قلبه، تعني:

استماله^(١).

لكنّ هذا الوجه غير يبيّن فإنّ نتيجة التّأليف بين القلوب صيرورة هذه القلوب مؤتلفة ومؤلفة، فلا تنافر بين التعبيرين، وعبارة المعجم الوسيط لا تفيد وجود دلالة خاصّة للكلمة مغايرة، علماً أنّه كتاب متأخر جداً.

وعليه فقد يرجّح الاحتمال التفسيري الرابع ويكون المعنى: إنّ أموال الصدقات تصرف في مصارف، منها كلّ حالة يكون محورها تأليف القلوب والتّثامها، وهذا مفهوم عامّ، كما يجري بين المسلمين يجري بين المشركين والكافرين ومطلق غير المسلمين، وكما يجري لأجل الجهاد، يجري لأجل مطلق التقريب من الإسلام أو مطلق إيجاد حالة الوثام مع غير المسلمين، مادام الحاكم الشرعي هو الذي يعيّن المصلحة في الصرف هنا أو هناك، فالصيغة الجامعة: صرف المال في هدف تأليف القلوب وزرع الوثام والمصالحة.

وسبب فرارنا من هذا المعنى العام القرآني هو التصاق أذهاننا بالتجربة النبويّة، فلو فككنا الذهن عنها؛ لأنّها مجرد مصداق، وبقينا مع الآية نفسها، لم نفهم إلا هذا.

ب. المؤلّفة قلوبهم بين الاستمرارية والتاريخية

وقع خلاف بين فقهاء المسلمين من الشيعة والسنة وفيما بينهم، في أنّ سهم المؤلّفة قلوبهم هل انتهى بوفاة النبيّ أو أنّه يستمرّ مطلقاً؟

يقول الطبري: «اختلف أهل العلم في وجود المؤلّفة اليوم وعدمها، وهل يعطى اليوم أحد على التّألف على الإسلام من الصدقة؟ فقال بعضهم: قد بطلت المؤلّفة قلوبهم اليوم، ولا سهم لاحد في الصدقة المفروضة إلا لذي حاجة إليها وفي سبيل الله أو لعامل عليها»^(٢).

المعروف عن الأحناف، وغير واحد من علماء المالكيّة والشافعيّة والإباضيّة أنّهم كانوا يعتقدون بانتهاء هذا التشريع بنهاية العصر النبويّ، وقد ذهب إلى ذلك الشيخ الطوسي من الإماميّة، لكنّ كلماته تبدو مضطربة قليلاً باضطرابٍ يمكن رفعه عبر الجمع والتوفيق، ففي كتاب النهاية قال: «وإذا لم يكن الإمام ظاهراً، ولا من نصبه الإمام حاصلاً، فرقت الزكاة في

(١) انظر: المعجم الوسيط: ٢٤.

(٢) جامع البيان ١٠: ٢٠٨.

خمسة أصناف من الذين ذكرناهم، وهم الفقراء والمساكين وفي الرقاب والغارمين وابن السبيل. ويسقط سهم المؤلفة قلوبهم وسهم السعاة وسهم الجهاد؛ لأن هؤلاء لا يوجدون إلا مع ظهور الإمام؛ لأن المؤلفة قلوبهم إنما يتألفهم الإمام ليجاهدوا معه، والسعاة أيضاً إنما يكونون من قبله في جمع الزكوات، والجهاد أيضاً إنما يكون به أو بمن نصبه. فإذا لم يكن هو ظاهراً ولا من نصبه، فرّق فيمن عداهم^(١).

ومن الظاهر أنّ الطوسي هنا يبدو عليه أنّه يربط فكرة السلطة وامتدّعاتها بحضور الإمام المعصوم أو من نصبه، ولا يفهم منه وجود نصب عام للفقهاء أو لغيرهم، وإلا لما كان معنى لكلامه هذا، فيستنتج منه أنّه يعتبر أنّ هذه التشريعات خاصّة بزمن حضور المعصوم مبدئياً، وهذا ما يجعله يعتبرها ساقطة في عصر الغيبة، لكنّ هذا لا يعني أنّ الطوسي يوافق الأحناف في قولهم بسقوطها بعد عصر النبيّ، فهو يقبل بقائها غايته أنّها مشروطة بحضور الإمام عنده.

ومثل هذا التعبير نجده عند الطوسي في المبسوط حيث يقول: «وللمؤلفة سهم من الصدقات كان ثابتاً في عهد النبيّ ﷺ وكلّ من قام مقامه عليه جاز له أن يتألفهم لمثل ذلك، ويعطيهم السهم الذي ساء الله تعالى لهم، ولا يجوز لغير الإمام القائم مقام النبيّ ﷺ ذلك، وسهمهم مع سهم العامل ساقط اليوم»^(٢).

ولكنّ كلامه في كتاب الخلاف يبدو عاماً أكثر، ولعلّه - وهذا مجرد محاولة تبريرية، لكنّها غير مقنعة بما فيه الكفاية - يقصد به عين ما قصده في بقية كتبه، ولو من باب تجاهله قضية حضور الإمام لكون كتاب «الخلاف» في الفقه المقارن، حيث قال: «سهم المؤلفة كان على عهد رسول الله ﷺ، وهم كانوا قوماً من المشركين يتألفهم النبيّ ﷺ ليقاتلوا معه، وسقط ذلك بعد النبيّ ﷺ، ولا تعرف مؤلفة الإسلام. وقال أبو حنيفة ومالك: سهم المؤلفة يسقط بعد النبيّ ﷺ، وقال الشافعي: المؤلفة على ضربين: مؤلفة الشرك، ومؤلفة الإسلام. ومؤلفة الشرك على ضربين، ومؤلفة الإسلام على أربعة أضرب. وهل يسقطون أم لا؟ على قولين: أحدهما: يسقطون، والآخر: لا يسقطون. دليلنا: إجماع الفرقة، وأيضاً فإنّ إثبات ما قاله يحتاج

(١) النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى: ١٨٥.

(٢) المبسوط ١: ٢٤٩.

إلى دليل»^(١).

يبدو من هذا النص سقوط الحكم بعد النبي، وكأنه غير منظور فيه وجود الإمام. لكنّ المحقق الحلي يقارب الموضوع في فهمه لنصوصهم بطريقة أخرى، حيث يقول: «وهل سقط هذا القسم بعد النبي ﷺ؟ قال الشيخ في الخلاف: نعم، وبه قال أبو حنيفة والشافعي؛ لأنّ الله سبحانه أعزّ الدين فلا يحتاج إلى التألف. وقال الشيخ في المبسوط: لم يذكر أصحابنا هذا التفصيل، ومع وجود الإمام يفعل في ذلك ما يراه مصلحة فما يفعله حجة. وما ذكره الشيخ حسن، والظاهر بقاء حكم المؤلّفة وآته لم يسقط؛ لأنّ النبي ﷺ كان يعتمد على حين وفاته ولا نسخ بعده»^(٢).

واضح من نصّ الحلي أنّه فهم من الطوسي تارة السقوط وأخرى عدم السقوط، لكنّ عدم السقوط لا يعني أنّه غير مشروط بالإمام المعصوم كما يفهم من الطوسي أو من نصبه الإمام، ومن ثمّ فسهم المؤلّفة قلوبهم مرتبط بوجود الدولة أو الحاكمية، وهو ما قد يفهم من فكرة العاملين عليها، من حيث تضمّنها وجود نحو سلطة في الجباية والأخذ.

والحالة الطبيعية أنّ هذا الحكم لا يختلف عن غيره في النصّ القرآني، فإذا كانت آية مصارف الصدقات عامّة زماناً، فيفترض أن يكون التخصيص في بعض فقراتها زماناً بحاجة لدليل، وعلى هذا الأساس نبحت عن مبرر التخصيص والسقوط بعد النبي، بل بعض الروايات المتقدمة تعزّز فكرة الاستمرارية مثل مرسل موسى بن بكر، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «ما كانت المؤلّفة قلوبهم قطّ أكثر منهم اليوم، وهم قومٌ وحّدوا الله وخرجوا من الشرك ولم تدخل معرفة محمد رسول الله ﷺ قلوبهم وما جاء به، فتألّفهم رسول الله ﷺ وتألّفهم المؤمنون بعد رسول الله ﷺ لكيما يعرفوا»^(٣)، فهو واضح في التأليف بعد النبي، وكذلك مرسل الدعائم، عن أبي جعفر محمد بن علي، أنّه قال - في قول الله (عزّ وجل): والمؤلّفة قلوبهم - قال: «قومٌ يتألّفون على الإسلام من رؤساء القبائل، كان رسول الله ﷺ يعطيهم ليتألّفهم، ويكون ذلك

(١) الخلاف ٤: ٢٣٣ - ٢٣٤.

(٢) المعتمد ٢: ٥٧٣ - ٥٧٤.

(٣) الكافي ٢: ٤١٢.

في كل زمان، إذا احتاج إلى ذلك الإمام فعله»^(١).

وعلى أية حال، فمهم ما يمكن طرحه هنا هو الآتي:

١ - ما ينقل من أن عمر بن الخطاب رفض إعطاء المال لبعض المؤلفة قلوبهم في عصر أبي بكر، محتجاً بأنه لا حاجة لنا بكم فقد أعز الله الإسلام وأغنى عنكم، فإن أسلمتم وإلا فالسيف بيننا وبينكم^(٢).

وبصرف النظر عن تقويم سلوك عمر بن الخطاب، وأنه معارض للسنة النبوية أو لا، من حيث إنه فهم الحكم في مصلحته وغرضيته ومقاصده الشرعية، ورأى أن الزمان والمكان قد تغيرا، ومن ثم فالحكم يتغير^(٣)، وبصرف النظر عن كون فهمه التاريخي هذا صحيحاً أو لا، لكن لا حجية لقوله، فليس سوى اجتهاد منه لا نحتج به.

بل لو تركنا استناد هذه الفكرة إليه، وذهبنا إلى أصل الموضوع، فلا نجد أن تبريره مطلقاً زمكاناً أيضاً، بحيث يوجب تقييد الآية بعصر النبي؛ لأن حاجة المسلمين إلى التأليف لو فرضناها قد تم تجاهلها في عصر الخلفاء الأوائل، لكن هذا لا يعني أن المسلمين لن يحتاجوا إليها في بعض الفترات الزمنية اللاحقة، ومن ثم فإسقاط حال التجربة الإسلامية في مرحلة قوتها على تمام مقاطع التاريخ يبدو غير منطقي إطلاقاً، سواء قصد عمر بن الخطاب هذا الأمر أم كان ناظراً إلى فترة الزمنية فقط، وأخطأ اللاحقون في فهمه فظنوه يوقف السهم بعد النبي مطلقاً.

بل لنا أن نذهب أبعد من ذلك، من حيث إن ابن الخطاب حصر فكرة المؤلفة قلوبهم بحال حاجة المسلمين إليها، وهذا أمر لا نجد له وجهاً، فليس في الآية شيء من ذلك، كما أن التجربة النبوية لو كانت وقعت في ظروف من هذا النوع فلا يعني ذلك حصر الحكم بهذه الظروف، بل الحكم مطلق لكل حالات التأليف، شرط أن يكون فيها مصلحة، لا مع شرط الحاجة أو

(١) دعائم الإسلام ١: ٢٦٠.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: الكاساني، بدائع الصنائع ٢: ٤٥؛ والجصاص، أحكام القرآن ٣: ١٦٠ - ١٦١؛ والسيوطي، الدرر المشور ٣: ٢٥٢؛ وتاريخ مدينة دمشق ٩: ١٩٥ - ١٩٦؛ وشرف الدين، الفصول المهمة: ٨٧ - ٨٨؛ والنص والاجتهاد: ٤٢ - ٥٠.

(٣) انظر: القرضاوي، فقه الزكاة ٢: ٦٠١.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني.....٤٦٧

الضرورة، فهذا تقييد منافٍ لمفادات النصوص والأدلة، لو بنينا على أن الآية مطلقة في التوصيف، لا مشيرة فقط إلى جماعة بعينها يمكن أن تكون مقيدة في نفسها بصفات وأوضاع.

٢ - الاستناد إلى الإجماع على توقّف هذا الحكم بعد النبيّ، بدليل وقفه مع أبي بكر وعمر، فقد ذكر الكاساني الحنفي (٥٨٧هـ) أن عامة العلماء يقولون بأنه انتسخ هذا الحكم، ثم وافقهم في ذلك انطلاقاً من موافقة الصحابة لفعل الخلفيتين^(١).

والفرق بين هذا الدليل والدليل السابق أننا في السابق كنا نعتبر أن الدليل هو نفس سلوك عمر وقوله، بينما هنا يعتبر الدليل هو إجماع الفقهاء والعلماء بعد النبيّ، بدليل أن السهم تمّ إيقافه بعده، ولم نجد اعتراضاً من أحد، خاصّة الصحابة، وهذا يكشف عن اتفاقهم على أن هذا السهم قد انتهى زمانه.

ويمكن النقاش بأنه لو أريد اتفاق الفقهاء من علماء الإسلام فهو غير محرز يقيناً، بل الشواهد على عكسه، فمشهور الحنابلة والإمامية وكثير من الشافعية على عكس هذا القول، فكيف يكون قد انعقد إجماع على ذلك؟! بل عبر التاريخ كانت هذه المسألة مورد بحث ونقاش، وكانوا يختلفون فيها.

وأما إذا قصد إجماع الصحابة، فهو لم تمّ، يكشف عن أنهم استنسبوا صرف الزكوات في سائر المصارف، وهذا معناه أن الحاكم يمكنه أن يقوم بما يراه من المصلحة، ولا يجب البسط على الأصناف الثمانية، فنعتبر هنا أنهم وافقوا على سلوك الخلفاء الأوائل بوصفه سلوكاً زمنياً، وهذا غير أن يعتقدوا بأن الحكم منته الصلاحية في نفسه بوفاة النبيّ، فضلاً عن الاعتقاد بأنه منسوخ، إذ كشف اتفاقهم على النسخ من سكوتهم في غاية البعد مع وجود فرضيات احتمالية أخرى، من نوع أن الحكم كان قائماً على الحاجة أو المصلحة في نظر الحاكم، وقد انتفيا، فسكت الصحابة لأجل ذلك، لا لكونه منسوخاً.

ولنعم ما قاله ابن قدامة المقدسي في المغني: «وأحكامهم كلّها باقية، وبهذا قال الحسن والزهري وأبو جعفر محمد بن علي، وقال الشعبي ومالك والشافعي وأصحاب الرأي: انقطع سهم المؤلفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد أعزّ الله تعالى الإسلام وأغناه عن أن

(١) انظر: بدائع الصنائع ٢: ٤٥.

يتألف عليه رجال، فلا يُعطى مشرك تالفاً بحال، وقد روي هذا عن عمر. ولنا كتاب الله وسنة رسوله، فإن الله تعالى سمى المؤلف في الأصناف الذين سمى الصدقة لهم، والنبى صلى الله عليه وسلم.. كان يعطي المؤلف كثيراً في أخبار مشهورة، ولم يزل كذلك حتى مات، ولا يجوز ترك كتاب الله وسنة رسوله إلا بنسخ، والنسخ لا يثبت بالاحتمال، ثم إن النسخ إنما يكون في حياة النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأن النسخ إنما يكون بنسخ، ولا يكون النص بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم وانقراض زمن الوحي، ثم إن القرآن لا ينسخ إلا بقرآن وليس في القرآن نسخ كذلك ولا في السنة، فكيف يُترك الكتاب والسنة بمجرد الآراء والتحكيم، أو بقول صحابي أو غيره، على أنهم لا يرون قول الصحابي حجة يترك بها قياس، فكيف يتركون به الكتاب والسنة؟! قال الزهري: لا أعلم شيئاً نسخ حكم المؤلف، على أن ما ذكره من المعنى لا خلاف بينه وبين الكتاب والسنة، فإن الغنى عنهم لا يوجب رفع حكمهم وإنما يمنع عطيتهم حال الغنى عنهم، فمتى دعت الحاجة إلى إعطائهم أعطوا، فكذلك جميع الأصناف إذا عدم منهم صنف في بعض الزمان سقط حكمه في ذلك الزمن خاصة، فإذا وجد عاد حكمه، كذا ههنا^(١).

وبهذه الفكرة واصل الشيخ ابن تيمية تأكيد بقاء الحكم، حيث قال: «وما شرعه النبي - صلى الله عليه وسلم - شرعاً معلقاً بسبب، إنما يكون مشروعاً عند وجود السبب، كإعطاء المؤلف قلوبهم، فإنه ثابت بالكتاب والسنة. وبعض الناس ظن أن هذا نسخ؛ لما روي عن عمر أنه ذكر أن الله أغنى عن التألف، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، وهذا الظن غلط، ولكن عمر استغنى في زمنه عن إعطاء المؤلف قلوبهم، فترك ذلك لعدم الحاجة إليه، لا لنسخه..»^(٢).

٣- الاستناد لتنقيح مناط الحكم من حيث إن النبي كان يعطيهم لأجل الإسلام، كما ثبت تاريخياً، والوضع اختلف تماماً، فلم تعد حاجة لذلك، فلزم انتهاء الحكم بانتهاج مرحلة التأسيس^(٣).

وقد صار واضحاً الجواب عن هذا الدليل، فليس فيه سوى مفردة التأليف والتجربة

(١) ابن قدامة، المغني ٢: ٥٢٧؛ ولزيد اطلاع راجع: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٨: ١٨١.

(٢) ابن تيمية، مجموعة الفتاوى ٣٣: ٩٤.

(٣) انظر: بدائع الصنائع ٢: ٤٥؛ وتفسير الألوسي ١٠: ١٢٢.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني.....٤٦٩

النبويّة، ولا يوجد في التجربة النبويّة ما يدلّ على حصر المفهوم القرآني بخصوص حال ضعف الإسلام، وادّعاء أنّ التجربة النبويّة شرح وتفسير للمفردة في القرآن غير صحيح، بل هي تطبيق، ولعلّ التطبيق أخصّ من العنوان بحسب الظروف الزمانيّة، وأحد أخطاء البحث الفقهي الإسلاميّ أنّه يحوّل المفاهيم بالتجربة، مع أنّ التجربة ليست سوى تطبيق زمني له حدوده للمفهوم الكلي العام عادةً. كما أنّ مفردة «المؤلّفة قلوبهم» الواردة في القرآن ليس فيها شيء من هذا، فما هو الموجب لفرض أنّ المناط الذي عليه المدار هو هذه الخصوصية؟! بل لو سلمنا فمن قال بأن هذه الخصوصية خاصّة بزمان النبيّ، بل الظروف تتغيّر وتبدّل بتغيّر الزمان والمكان، فلا موجب للنسخ أو اعتبار الحكم منتهياً.

٤ - الاستناد إلى النصوص القرآنيّة في آخر الفترة النبويّة والتي تدلّ على وقف المهادنة والمسالمة مع غير المسلمين، وتعلن البراءة منهم والمواجهة لهم وتنتهي مرحلة التواصل، فهي ناسخة لكلّ النصوص التي تعلن التوافق والتواصل معهم، ومنها سهم المؤلّفة قلوبهم^(١). ولكنّ هذا الوجه قد بحثنا عنه بالتفصيل، وناقشنا في بحث مبدأ الحراية في معطيّاته، وقلنا بأنّه غير صحيح؛ بل لو كان الأمر كذلك فلماذا لم يحتجّ عمر بن الخطاب بذلك وذهب نحو التعليل بالقوّة والضعف والحاجة؟! بل كيف قبل أبو بكر بإعطائهم قبل أن يرفض عمر بن الخطاب ذلك؟! لو كانت النصوص ناسخةً لكلّ هذا الماضي التواصل لكان هذا أمراً واضحاً جلياً في أذهان المسلمين، فكيف لم يعرف به مثل أبي بكر؟!

٥ - الاستناد لقول النبيّ ﷺ لمعاذ بن جبل لما بعثه إلى اليمن، فقد ورد في الحديث بالسند إلى ابن عباس: أنّ رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - لما بعث معاذ بن جبل إلى اليمن، قال: «إنّك تأتي قوماً أهل كتاب، فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإن هم أطاعوك لذلك.. فأعلمهم أنّ الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وتردّ في فقرائهم..»^(٢).

وذلك أنّ هذا الحديث يجعل الزكاة في حلقة المسلمين بحيث تؤخذ من أغنيائهم لتردّ على

(١) انظر: بدائع الصنائع ٢: ٤٥.

(٢) مسند ابن حنبل ١: ٢٣٣؛ وسنن الدارمي ١: ٣٧٩؛ وصحيح البخاري ٢: ١٠٨؛ وسنن أبي داود ١: ٣٥٦-٣٥٧؛ وسنن الترمذي ٢: ٦٩.

فقرائهم، بما يعني خروج غير المسلمين من دائرتها، وهذا كاشف عن نسخ الحكم أو انتهائه. وقد ناقش الذهبي في ذلك، فقال: «هذا محمولٌ على أنه قاله في وقتٍ لم يكن محتاجاً فيه إلى التآلف»^(١).

ولكن مناقشة الذهبي يمكن تخطيها، فلننا بحاجة لهذا التبرير، بل بإمكاننا القول: تارةً بأن الحديث ليس في مقام الحصر، بل في مقام بيان الحالة العادية، وهي أن الأموال تتحرك من الأغنياء نحو الفقراء، وإلا لزم أن نجعل هذا الحديث ناسخاً لسهمي: الرقاب والعاملين عليها! بل حتى لسهم سبيل الله أحياناً؛ لعدم اشتراط الفقر فيها ضرورةً. وأخرى عبر القول - ولو بنحو التأييد - بأن الحديث لا يفيد أن الأغنياء والفقراء هم من المسلمين، بل هو يقول له: ادع أهل اليمن، فإذا استجابوا دفعوا الزكاة التي هي حركة دورية بين الأغنياء والفقراء منهم، فالحديث ليست فيه خصوصية الإسلام من حيث المصرف، بل يرجع لمطلق أهل اليمن وقد يكون فيهم غير المسلمين، فما هو الموجب لفرض الحديث مقيداً للآية زمانياً؟! ولا أقل من أن ظهوره في التقيد والخصوصية غير واضح، هذا فضلاً عن أن حديثاً أحاديثاً لا يمكنه نسخ آية قرآنية. والنتيجة إن حكم المؤلفلة قلوبهم سارٍ لا موجب لنسخه أو تجميده أو اعتباره خاصاً بالمرحلة النبوية.

ج. إمكانات توظيف مفهوم «المؤلفة قلوبهم» في تأصيل قاعدة تأليف القلوب

بعد الفراغ عن توسعة مفهوم المؤلفلة قلوبهم، لتشمل المسلم والكافر، والفراغ عن عدم انتهاء عصر هذا الحكم، ننتقل للمرحلة الثالثة التي هي مقصودنا هنا، وهي هل أن هذه النتائج التي توصلنا إليها تستطيع أن تسعف في تحقيق أصل مرجعي في العلاقة بين الأديان أو لا؟ والجواب: إن مفهوم المؤلفلة قلوبهم لا يحتوي على إطلاق في التوجيه نحو تأليف القلوب مع كل من هو غير مسلم، حتى نقول بأنه نص يدعونا لتأليف القلوب مع الآخر الديني، لكن هذا المفهوم يفترض فتح يد الدولة المسلمة أو المجتمع الإسلامي لتأليف القلوب مع الآخر الديني في كل حالة يكون فيها صلاحٌ وخير.. ومقدارها المؤكد ما يوجب رفع الخصومات

(١) تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق ١: ٣٦٢.

والصراعات وخوض الحروب مع هذا الآخر.

وهذا المقدار من الدلالة قد لا يطابق تأسيس قاعدة هنا في موضوع بحثنا؛ لأن الآية - فضلاً عن الروايات - لا تفرض الدعوة إلى تأليف القلوب، بل تفرض حالة المؤلفة قلوبهم، ولما لم نكن نعرف أن المؤلفة قلوبهم ما هي الحالة والسياق الذي تكون فيه كذلك - أي مؤلفة قلوبهم - فكل ما يمكننا قوله أن حالة تأليف القلوب مسموح بها وقد تكون مطلوبة في حالات معيّنة، لكن ذلك ليس دعوة دينية لتأليف القلوب بوصفها قاعدة؛ لأن الآية ليست في مقام البيان من هذه الجهة.

لكن من الممكن القول بأن الوصف مشعر بالعلية، فكأن الغرض من دفع الزكاة لهؤلاء هو تأليف القلوب أو لأمر متعلق بذلك، بل بعض الروايات النبوية تفيد هذا، من نوع خبر واقعة حنين، حيث قال فيه النبي ﷺ: «فإني أعطي رجلاً حديثاً عهد بكفر أتألفهم»^(١)، وقوله ﷺ: «إن قريشاً حديث عهد بجاهلية ومصيبة، وإني أردت أن أجبرهم وأتألفهم»^(٢)، بصرف النظر عن ربط واقعة حنين بآية الصدقات.

والنتيجة إن الاستدلال بمفهوم المؤلفة قلوبهم الوارد في الكتاب والسنة على تأسيس أصل تأليني أدياني كليّ وعمام، غير قوي، لكنه يفتح الباب على فكرة تأليف القلوب من حيث المبدأ، ويعطي الدولة أو الأمة الإسلامية سلطة ممارسة هذا التأليف حيث لا يعارض كتاباً ولا سنة، وهذا المقدار مفيد جداً لنا في موضوع بحثنا، ففي كل حالة لا نجد نصاً يمنع من تأليف قلوب غير المسلمين بالمعنى العام للتأليف - بعد التحرر من خصوصية فكرة الجهاد أو ضعف المسلمين - فإن الدولة الإسلامية أو الأمة الإسلامية بإمكانها تحقيق هذا التأليف، بل كأنها مدعوة له إلى حدّ تخصيص بعض أموال الخزينة لذلك، وهذه النتيجة جيّدة.

ثانياً: نصوص الحث أو الترخيص في المعروف والصدقة على الآخر الديني، في الإسلام والمسيحية

الفكرة التي نريد أن نستعين بها هنا قائمة على نوع من المقاربة العقلانية، وذلك أنه إذا ثبت في النصوص الدينية أنّ هناك حثاً أو دعوة، بل وترخيماً في الصدقة والإحسان الماليين

(١) انظر: صحيح البخاري ٥: ١٠٤؛ وصحيح مسلم ٣: ١٠٥.

(٢) انظر: مسند ابن حنبل ٣: ١٧٢؛ وابن كثير، البداية والنهاية ٤: ٤٠٩ - ٤١٠.

وأمثالهما، بل كل معروف، على الآخر الديني، فهذا يعني نوعاً من التوجيه نحو تأليف القلوب. وذلك أن من الملازمات العادية القائمة ملازمة المحبة والمودة بين المحسن والمحسن إليه، وهذا يعني أن الداعي للإحسان للآخرين والتصدق عليهم وفعل المعروف معهم هو دافع عادةً لزرع الألفة والمحبة في قلوبهم تجاهه، وقد ورد في الحديث النبوي: «جُبلت القلوب على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها»^(١)، وفي مرسل علي بن حديد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «جُبلت القلوب على حب من ينفعها وبغض من أضر بها»^(٢).

ومسألة البرّ والمعروف تجاه من لا يعتدي على المسلمين ثابتة في القرآن الكريم والسنة الشريفة، كما قلنا من قبل، فالله لم ينهنا عن الإحسان والقسط والبرّ في حق من لم يعتد علينا، وقد سبق أن شرحنا النصوص التي تدلّ على الإحسان للآخرين مطلقاً بصرف النظر عن انتمائهم الديني، وهي تنفع هنا كذلك.

بل جاء في الآية الكريمة: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا﴾ (الإنسان: ٨ - ٩). فهي واضحة في الترغيب والمدح لإطعام الأسير، والذي هو عادةً من غير المسلمين، بل الأسير يفترض أن يكون محارباً للمسلمين قبل أسره، لكنّه صار في موضع حاجة وعجز عن محاربتهم، بما قد يكشف عن أنّ الحربي أيضاً في مواضع الحاجة وعدم إعانتته على محاربة المسلمين يستحسن الصدقة عليه، تماماً كشيوخهم وضعفائهم وأطفالهم.

وحمل الآية - خاصة بقرينة أسباب النزول الواردة فيها - على الأسير المسلم في حال حرب المسلمين مع بعضهم، في غاية الصعوبة، وهذا التنكير في المسكين واليتيم والأسير يعزّز أنّ النصّ القرآني لم يبال إطلاقاً في نصوص الصدقات والإنفاق والقرض الحسن وغير ذلك بخاصية المدفوع إليهم الصدقات والعطايا والإحسان من حيث الانتماء، وأنّ هذه الفكرة جاءت في بعض النصوص الحديثية التي حقّقنا في محلّها أنّها لا تثبت حكماً كلياً أبدياً^(٣).

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٨١، ٤١٩؛ وتحف العقول: ٣٧، ٥٣؛ ومسند الشهاب ١: ٣٥٠ -

٣٥١؛ والبيهقي، شعب الإيمان ١: ٣٨١، و٦: ٤٨١.

(٢) الكافي ٨: ١٥٢.

(٣) راجع: حيدر حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٤: ٣٣٧ - ٣٩١.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٤٧٣

وفكرة دفع المال لغير المسلم، بهدف معاونته أو تأليف قلبه أو مطلق فعل الخير والإحسان معه، وردت في العديد من النصوص الحديثية، وهي تساعد هنا ولو بنحو التأييد في دفع المسلمين بعض أموالهم حتى لغير المسلم للمعونة والرفق والمحبة، بل النصوص القرآنية في مصارف الزكاة والفيء والغنائم ومطلق الإنفاق الحسن، ليس فيها إشارة للانتفاء الديني للمصروف عليهم.

وأشير هنا لبعض النصوص الواردة في الحث على الصدقة بما يشمل الآخر الديني^(١)، وأبرزها:

الحديث الأول: الحديث النبوي: «تصدّقوا على أهل الأديان كلّها»^(٢)، وقد ذكر ابن أبي شيبة بالسند إلى جعفر عن سعيد بن جبير، قال: قال رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: «لا تصدّقوا إلا على أهل دينكم»، فأنزل الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ..﴾ إلى قوله: ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ﴾. قال: قال رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: «تصدّقوا على أهل الأديان»^(٣).

وهذا الحديث رغم عدم صحته سندياً، لكنّه يشي بالفكرة التي نريدها هنا.

الحديث الثاني: خبر سدير الصيرفي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أطمع سائلاً لا أعرفه مسلماً؟ فقال: «نعم، أعط من لا تعرفه بولاية ولا عداوة للحق، إن الله عز وجل يقول: وقولوا للناس حسناً، ولا تطعم من نصب لشيء من الحق أو دعا إلى شيء من الباطل»^(٤). وقد رواه العياشي عن حريز عن برير^(٥).

فهذا الحديث واضح في أنّ المحذور الذي يتوقف عنده الإمام الصادق هو معاداة الحقّ أو الترويج للباطل، وليس هو قضية الإيمان والإسلام، وهو بهذا يحثّ على الإطعام للسائلين دون

(١) أشير هنا إلى أنّ هذه النصوص لم يسلم عندي منها سنداً سوى خبر واحد سأصّرح بصحته، ولكن بعضها صحيح السند على المشهور بين العلماء، لكنني أذكرها للاعتضاد والتقوية منضمّة إلى العمومات والمطلقات وأدلة فعل الإحسان، ومقويّة أيضاً للخبر الصحيح الوارد.

(٢) الزيلعي، نصب الراية ٢: ٤٨١ - ٤٨٢؛ وابن حجر، الدراية ١: ٢٦٦؛ وتفسير السمعي ١: ٢٧٦.

(٣) ابن أبي شيبة الكوفي، المصنّف ٣: ٦٧.

(٤) الكليني، الكافي ٤: ١٣؛ وتهذيب الأحكام ٤: ١٠٧.

(٥) تفسير العياشي ١: ٤٨.

نظر في انتمائهم الديني.

الحديث الثالث: خبر معلّى بن خنيس، قال: خرج أبو عبد الله عليه السلام في ليلةٍ قد رشّت^(١)، وهو يريد ظلّة بني ساعدة، فاتّبعته، فإذا هو قد سقط منه شيء، فقال: «بسم الله اللهم ردّ علينا»، قال: فأتيته فسلمت عليه، قال: فقال: «معلّى؟»، قلت: نعم، جعلت فداك، فقال لي: «التمس بيدك فما وجدت من شيء فادفعه إليّ»، فإذا أنا بخبز منتشر كثير فجعلت أدفع إليه ما وجدت، فإذا أنا بجراب أعجز عن حمله من خبز، فقلت: جعلت فداك أحمله على رأسي. فقال: «لا، أنا أولى به منك ولكن امض معي»، قال: فأتينا ظلّة بني ساعدة، فإذا نحن بقوم نيام، فجعل يدسّ الرغيف والرغيفين حتى أتى على آخرهم ثم انصرفنا، فقلت: جعلت فداك يعرف هؤلاء الحق؟ فقال: «لو عرفوه لواسيناهم بالدقة - والدقة هي الملح - إن الله تبارك وتعالى لم يخلق شيئاً إلا وله خازن يخزنه إلا الصدقة، فإنّ الربّ يليها بنفسه، وكان أبي إذا تصدّق بشيء وضعه في يد السائل، ثم ارتدّه منه فقبّله وشمّه، ثم ردّه في يد السائل، إن صدقة الليل تطفي غضب الربّ وتمحو الذنب العظيم وتهوّن الحساب، وصدقة النهار تثمر المال وتزيد في العمر، إن عيسى بن مريم عليه السلام لما أن مرّ على شاطئ البحر رمى بقرصٍ من قوته في الماء، فقال له بعض الحواريين: يا روح الله وكلمته، لم فعلت هذا وإنّما هو من قوتك؟ قال: فقال: فعلت هذا لدابةٍ تأكله من دواب الماء وثوابه عند الله عظيم»^(٢).

وشاهدنا في هذا الحديث - رغم أنّ مورده هم المسلمون من غير الشيعة - هو المقطع الأخير منه، فإنّ الإمام استشهد لحسن ما فعله بلا بحثٍ عن انتمائهم في شرط صدقته بذلك، بما فعله عيسى بن مريم عليه السلام، ومن الواضح أنّ هذا الاستشهاد يريد أن يقول بأنّ الصدقة وفعل المعروف حتى مع الحيوانات هو أمرٌ محمود، فكيف مع البشر ولو كانوا غير متتمين لنا.

الحديث الرابع: خبر عمرو بن أبي نصر، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ أهل السواد يقتحمون علينا وفيهم اليهود والنصارى والمجوس، فتصدّق عليهم؟ فقال: «نعم»^(٣).

فهي تفيد شمول الترغيب في الصدقة لغير المسلم من غير المحاربين، لكنّ الرواية تحتل أنّ

(١) أي مطرت.

(٢) الكليني، الكافي ٤: ٨-٩؛ والصدوق، ثواب الأعمال: ١٤٤؛ والطوسي، تهذيب الأحكام ٤: ١٠٥.

(٣) الكليني، الكافي ٤: ١٤.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني.....٤٧٥

السائل يعرف أنّ بين المقتحمين من هو غير مسلم وهو يعينه ويعرفه جيداً، كما تحتل أنّ هذه الجملة: (وفيهم اليهود)، راجعة لأهل السواد، فكأنه يقول: إنّ أهل السواد الذين فيهم المسلم وغيره يقتحمون علينا، فلا نعرف المقتحم مسلماً أو لا، فالإمام أمره بالإعطاء لاحتمال كون المعطى مسلماً ما دمنا لا نعرف، لكن لو فرض ذلك كان بإمكان الإمام أن يطلب منه سؤالهم عن دينهم، ما لم يكن هناك محذور في ذلك.

الحديث الخامس: خبر إسحاق بن عمار، عن جعفر عن أبيه عليه السلام، أنّ علياً عليه السلام كان يقول: «لا يذبح نسككم إلا أهل ملتكم، ولا تصدّقوا بشيء من نُسككم إلا على المسلمين، وتصدّقوا بما سواه غير الزكاة على أهل الذمّة»^(١).

فإنّها تفتح طريق الصدقات في غير الزكاة والذبيحة.

الحديث السادس: خبر مُصادف، قال: كنت مع أبي عبد الله عليه السلام بين مكّة والمدينة، فمررنا على رجلٍ في أصل شجرة وقد ألقى بنفسه، فقال: «مل بنا إلى هذا الرجل، فإني أخاف أن يكون قد أصابه عطش»، فملنا فإذا رجل من الفَرَاسين طويل الشعر، فسأله: «أعطشان أنت؟» فقال: نعم. فقال لي: «انزل يا مُصادف فاسقه»، فنزلت وسقيته، ثم ركبت وسرنا، فقلت: هذا نصرانيّ، فتصدّق على نصرانيّ؟ فقال: «نعم، إذا كانوا في مثل هذا الحال»^(٢).

وهي تدلّ على التصدّق على غير المسلم في حال حاجته، رغم أنّ غيرها من الروايات يعطي ما هو أوسع من ذلك، فيعارض مفهوم هذه الرواية - لو كان لها مفهوم - منطوق غيرها، ويقدم منطوق غيرها عليها؛ لعدم احتمال التخصيص بمثل هذه الحال، فيكون هو الموافق لإطلاق الكتاب الكريم.

الحديث السابع: صحيحة ضَرِيْس بن عبد الملك، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنّ الله تبارك وتعالى يحبّ إبراد الكبد الحرّى^(٣)، ومن سقى كبداً حرّى من بهيمة أو غيرها، أظله الله يوم لا ظلّ إلا ظلّه»^(٤). ومثل هذا الخبر ورد في بعض مصادر أهل السنّة، وأحياناً بتعبير «كبد رطبة»،

(١) الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٦٧.

(٢) الكافي ٤: ٥٧.

(٣) الحرّى هي العطشى، مؤنث حرّان، وهو العطشان.

(٤) الكافي ٤: ٥٨؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٦٤؛ وانظر: عوالي اللئالي ١: ٩٥.

مروياً عن النبي ﷺ، بسند صحيح^(١).

فهذا الخبر يدل على حُسن معونة كل كبدٍ حرّى ولو كانت لبهيمّة، بما يشمل مختلف طوائف الناس وأديانهم ومذاهبهم، إلا إذا قيل بأنّه خاصّ بحالات الضرورة، لا بمطلق الصدقة والمعونة، ولا بأس فهو أيضاً نافع هنا.

ولكن ثمة رواية تواجه كلّ هذا النمط من الروايات والعمومات، وهي مرسل أبي يحيى الواسطي، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من أشبع مؤمناً وجبت له الجنة، ومن أشبع كافراً كان حقاً على الله أن يملأ جوفه من الزقوم، مؤمناً كان أو كافراً»^(٢).

وربما يقال بأنّها مطلقة، فتقيّد بتلك الروايات الظاهرة أو التي يحتمل أكثرها الحمل على الذمّي أو مطلق غير المحارب، أو يقال بأنّها غريبة لو أخذ بإطلاقها ومهجورة ومعرض عنها في الفقه الإسلامي فضلاً عن ضعفها السندي، بل إطلاقها لو تمّ الإصرار عليه معارض للقرآن في الترخيص بالبرّ والقسط مع غير المعتدين. ولا تختصّ هي بالإشباع، بل هذا التعبير كئائي عن مطلق المعونة المعتدّ بها، فيفهم العرف معارضتها للكتاب الكريم فتترك، وقد ألمح لهذه المعارضة مع القرآن السيّد علي الطباطبائي^(٣). فأفضل الوجوه حملها على معونته في كفره أو حملها على الكافر الحربي المعتدي.

ونستخلص من هذا كلّهُ أنّ إطلاقات وخصوصات استحباب الصدقة والإطعام والإنفاق الحيّز على الآخرين من المسلمين وغيرهم، لا يستثنى منه سوى الكافر الحربي، ونعني به المتلبّس بمحاربة المسلمين عرفاً وعقلاً وعلماً والعدوان عليهم، ولا نجد وجهاً لحصر جريان الصدقة المندوبة في خصوص الذمّي، كما فعل العديد من الفقهاء^(٤)، بل نرى أنّ الأفضل هو التعبير

(١) انظر - على سبيل المثال -: صحيح البخاري ٣: ٧٧، ١٠٣، ٧٧: ٧، ٧٧؛ وصحيح مسلم ٧: ٤٤؛ وسنن أبي داود ١: ٥٧٤ - ٥٧٥؛ ومسند ابن حنبل ٢: ٣٧٥، ٥١٧؛ وسنن ابن ماجه ٢: ١٢١٥؛ ومجمع الزوائد ٣: ١٣١، ٤: ١٦٤؛ ومسند الموصلي ٣: ١٣٧؛ وصحيح ابن حبان ٢: ٢٩٩ - ٣٠٠، ٣٠٢، ١٣: ١٩٦ - ١٩٧؛ والمعجم الكبير ٧: ١٣٢.

(٢) الكافي ٢: ٢٠٠.

(٣) انظر: رياض المسائل ٩: ٤٥٠.

(٤) انظر: محسن الحكيم، منهاج الصالحين ٢: ٢٧١؛ والخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٢٥٧؛ ومحمد الروحاني، منهاج الصالحين ٢: ٢٨٩؛ ومحمد صادق الروحاني، منهاج الصالحين ٢: ٢٨٠؛ ووحيد

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني.....٤٧٧

بالكافر غير الحربي، كما اختاره بعض الفقهاء الآخرين^(١)، لكي يشمل كل من لا يكون هناك محاربة بينه وبين المسلمين مثل المعاهد والمستأمن والذمي، بل عندي مطلق الذي لم يتلبس بالحرب، وربما هذا هو مقصود السيد محمد حسين فضل الله في قوله: «تجوز الصدقة المندوبة على الغني.. وعلى الكافر غير المحارب للإسلام والمسلمين»^(٢)، فيكون تعبيره هو الأصح. وقد ورد في الحديث النبوي: «من لا يرْحَم (الناس) لا يُرْحَم»^(٣). يقول ابن حجر: «فيه الحِصُّ على استعمال الرحمة لجميع الخلق، فيدخل المؤمن والكافر والبهائم المملوك منها وغير المملوك. ويدخل في الرحمة التعاهد بالإطعام والسقي والتخفيف في الحمل وترك التعدي بالضرب. وقال ابن أبي جمرة: يحتمل أن يكون المعنى: من لا يرحم غيره بأي نوع من الإحسان لا يحصل له الثواب»^(٤).

هذا على مستوى النص الإسلامي، أما لو أخذنا النص المسيحي فنحن نجد الكثير من النصوص التي تحث على الصدقة وفعل الخير والعطاء والإحسان بلا تعيين بخاصية الاشتراك في الدين، وقد تحدّثنا عن بعض العيّنات سابقاً عند الكلام عن قاعدة العدل والقاعدة الذهبية وقاعدة البرّ والإحسان، فراجع. لكن أكتفي هنا بعيّنة إضافية، وهي قول المسيح: «مَنْ سَأَلَكَ فَأَعْطِهِ وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَقْتَرِضَ مِنْكَ فَلَا تَرُدَّهُ»^(٥)، وهو نصّ مطلق لا يتعامل مع ديانة السائل والمقترض.

إذا أثبتنا هذه النتيجة نرجع مرّة أخرى إلى أصل الاستدلال والعبور من هذا الحكم المستنتج هنا إلى فكرة تأليف القلوب، عبر الملازمة العرفية، وهو استدلال لطيف لكنّه يحتمل احتمالات أخر في منطلقات الشريعة من وراء حثّها على الصدقة الموجهة لغير المسلم، مثل تربية نفوس المسلمين أنفسهم على رقة القلب تجاه معاناة وحاجات الآخرين غير المعتدين، لا تأليف قلوب

الخراساني، منهاج الصالحين ٣: ٢٩١؛ والهاشمي الشاهرودي، منهاج الصالحين ٢: ٣٦٢.

(١) انظر: السيستاني، منهاج الصالحين ٢: ٤٢٦.

(٢) فضل الله، فقه الشريعة ٢: ٢٩٣.

(٣) صحيح البخاري ٧: ٧٥، ٧٨، ٨: ١٦٥؛ وصحيح مسلم ٧: ٧٧؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٤:

٣٨٠؛ وروضة الواعظين: ٣٦٩.

(٤) فتح الباري ١٠: ٣٦٨؛ وانظر: تحفة الأحمدي ٦: ٤٢.

(٥) إنجيل متى ٥: ٤٢.

الآخرين غير المعتدين للمسلمين.

فهذا التشريع بإطلاقاته ونصوصه الخاصة، ينفع في تأسيس أصل تأليف قلوب غير المسلمين بحيث تصبح هذه القلوب قريبةً تأنس بالمسلمين، أو في دفع قلوب المسلمين لكي تكون إنسانيةً في التعامل مع الآخرين من غير المسلمين ما لم يتورّطوا بعدوانٍ أو خيانة، وعلى الحالتين معاً فإن النتيجة يمكنها أن تنفعنا هنا في تأسيس نوعٍ من تأليف القلوب عبر أيّ من الطرفين، وتربية النفوس على مساعدة الآخرين وإعانتهم والوقوف إلى جانبهم دون إحساس بأنّ العنصر الانتمائي يمكنه أن يحول دون ذلك.

فالفكرة المستنتجة من مجموع هذه الأدلة السابقة لا تجعل المؤمن كغيره، فهذا ما دلّت النصوص على عكسه، بل تريد - بعد مبدأ تمييز المؤمن عن غير المؤمن - أن لا تضع حاجزاً بين المؤمن وغيره، بل أن يبقى التواصل والعون والمساعدة والعطاء والبعد الإنسانيّ موجوداً. هذا ما أستنتجه وأستوحيه من هذه التركيبة التشريعية الواردة في نصوص الكتاب والسنة والكتاب المقدّس، ومن ثمّ ففي كلّ موردٍ لا يكون هناك منع شرعي عن تولّي غير المسلم أو غير المسيحي منصباً أو ممارسةً ما في الحياة الاجتماعية والسياسية العامة، فإن مثل هذه النصوص تعطينا توجيهاً كلياً في نهج التعامل الإنساني مع غير المسلمين - أو غير المسيحيين - من غير المعتدين. ولن أعود فقط أنا وأصالة البراءة، بل سيكون معي توجيهٌ منصوص من قبل الشريعة في المعروف والخير والصدقة والرحمة والإحسان والعطاء تجاه الآخر الديني، وقد ورد في الحديث النبويّ الصحيح عند السنة والشيعه، والمستفيض المرويّ من طرق الفريقين: «كلّ معروف صدقة»^(١)، وهذا يعني أنّ النصوص الدالة على الترخيص أو الحثّ على الصدقة

(١) الكليني، الكافي ٤: ٢٦، ٢٧؛ والقاضي النعمان، دعائم الإسلام ٢: ٣٢٠؛ والصدوق، الخصال: ١٣٤؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٥؛ وابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٨٠؛ والاختصاص: ٢٤٠؛ والطوسي، الأمالي: ٤٥٨؛ وابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي ١: ٣٧٦، ٤٥٣؛ والنوري، مستدرك الوسائل ١٢: ٣٤٣، نقلاً عن كتاب الأخلاق، لأبي القاسم الكوفي؛ ومسنّد ابن حنبل ٣: ٣٤٤، ٣٦٠، ٣٠٧، و٥: ٣٩٧، ٣٩٨؛ وصحيح البخاري ٧: ٧٩؛ وصحيح مسلم ٣: ٨٢؛ وسنن أبي داود ٢: ٤٦٦؛ وسنن الترمذي ٣: ٢٣٤؛ وغيرها من المصادر.

هذا، وفي بعض المصادر الشيعة القليلة ورد هذا الحديث مروياً عن أحد أئمة أهل البيت دون رفعه

المندوبة للآخر الديني يكون هذا الحديث الصحيح موجباً لتوسعتها لكل ما هو خارج إطار الأمور الماليّة، بل هذه الأحاديث هنا تكرّس وجود إطلاق في نصوص الصدقة في الكتاب والسنة بحيث تشمل الآخر الديني.

المحور الثاني: فرضية مبدأ الكراهية أو مفهوم الولاء والبراء

هذه الفرضية تعتبر أنّ القاعدة في التعامل مع غير المسلم - إلا ما خرج بالدليل - هي الشدّة والحلّة والغلظة وعدم المودّة أو لين القلوب، ومن ثمّ فلا معنى للحديث عن تأليف قلوب المسلمين تجاه غيرهم أو العكس، وبهذا تصبح قاعدة تأليف القلوب وتقاربها منعدمة من أساسها وجذورها.

ويشتهر هذا الاتجاه اليوم بنسبته للمذهب السلفي الذي انتصر لهذه الفكرة وطبّقها ومارسها ودعا إليها، لكنّ العديد من الباحثين يعتبر أنّ هذه الفكرة ليست ذات هويّة سلفيّة بالمعنى المذهبي للكلمة، بل هي ذات هويّة دينيّة عامّة تؤمن بها مختلف الطوائف والمذاهب الإسلاميّة، خاصّة في أوساط أهل السنّة.

وترجع هذه الفكرة بالتحليل والتأمّل - بل وكما يظهر من الذين بحثوها - إلى فكرة أكثر عمقاً، وهي فكرة الولاء والبراء أو التويّ والتبرّي، إذ ينتصر الكثير من فقهاء المسلمين لهذه الفكرة خاصّة السلفيّة اليوم، ويعتبرون أنّ الدين له وجهان لا ينفصلان عن بعضهما، وهما وجهان لعملة واحدة: الولاء والبراء، وأنّ الولاء من دون البراء لا معنى له، والعكس صحيح.

يقول الشيخ ابن تيمية الحرّاني: «فمن كان مؤمناً وجبت موالاته من أيّ صنف كان، ومن كان كافراً وجبت معاداته من أيّ صنف كان»^(١).

وقد أغفل العديد من الباحثين المسلمين معالجة هذا الموضوع في العصر الحديث، بمعنى أنّهم لم يولوا الكثير من الأهميّة لتأثير هذه الفكرة على شبكة العلاقات بين الأديان وعلى سلوك تيارات العنف الديني، دون أن نحكم مسبقاً على الموضوع، ففكرة الولاء والبراء بمفهومها

الصريح للنبيّ.

(١) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل ٥: ١٠٨.

الواسع الذي دعت إليه بعض التيارات الدينية في القرن العشرين، معتبرةً أنّها جزء من هويّة الإيمان نفسه، يمكن أن نعتبرها واحدة من أهمّ أسس التفكير العنفي والانعزالي في العصر الحديث، ومن أهمّ أركان تأصيل الصدام بين الحضارات والأديان والمذاهب، ومن ثمّ فالدارسون للعقل الإسلامي والعربي يلزمهم أن يدرسوا هذه الفكرة بتمعّن؛ لتحليل البنيات التحتية لهذا المفهوم مهما كان الموقف منه سلباً أو إيجاباً.

وهذه الفكرة بعينها موجودة في الفكر الشيعي، لكن غالباً ما يتمّ تداول هذه الفكرة في الوسط الإمامي في سياق العلاقة بين المذاهب الإسلامية، وقليلاً ما تُطرح في سياق العلاقة بين الديانات، فالتولّي هو تولّي الحقّ لاسيما أهل البيت النبويّ، بينما التبرّي هو التبرّي من أعداء الدين، خاصّة أعداء أهل البيت النبويّ.

ولهذا لا نجد في الفقه الشيعي كثيراً البحث حول أنّ التبرّي هل هو شرط في الإسلام أو الإيمان أو لا؟ بل يكاد يكون المعروف بينهم أنّه ليس بشرط في الإسلام، ويوجد كلام في كونه عاصياً فقط^(١).

في المقابل، نجد تركيزاً على فكرة البراءة من الأعداء المذهبيين، إلى حدّ اعتبار ذلك أساساً في الهويّة الانتهائية للتشيع أحياناً، حتى أنّ بعض التيارات الإمامية المعاصرة دعت لأسبوع البراءة في التاسع من ربيع الأوّل كلّ عام، رافضة فكرة التقيّة المداراتيّة، بحيث يلزمون أنفسهم اللعن لرموز السنّة في الملاء العام وعلى شبكات التواصل الاجتماعي، فضلاً عن اتهام عائشة بالفاحشة.

وقد كان فتح الله الإصفهاني (١٣٣٩هـ)، وهو من كبار علماء الشيعة، والمشهور بشيخ الشريعة، سُئل قبل أكثر من قرنٍ من الزمان، عن أنّ بعض أهل السنّة يقتلون ويعتدون على بعض الشيعة في بعض مناطق آسيا الوسطى ونحوها، وأنّ حجّتهم في ذلك هو نهج السباب والشتائم واللعن الذي يتخذه بعض الخطباء، وطالب السائل أن تتخذ الحوزة العلميّة ومراجعها موقفاً ممّن يفعل ذلك، فأجاب شيخ الشريعة الإصفهاني بجوابٍ من حوالي صفحتين، وقد نُشر السؤال والجواب في حينه في مجلّة درّة النجف، وكان حاصل جوابه أن قام

(١) انظر - على سبيل المثال -: المحقّق الحلي، شرائع الإسلام ٤: ١٨٥ - ١٨٦؛ والعلامة الحلي، قواعد الأحكام ٣: ٢٩٨، ٥٧٥.

بتقسيم الشيعة إلى أربعة أقسام، وهم:

- ١ - الشيعة التفضيلية، حسب تعبيره، وهم الذين يقدمون علياً على غيره، ويرونه الأحق بالخلافة، ولكنهم لا يتكلمون في الآخرين من الخلفاء الثلاثة ولا غيرهم بشيء.
- ٢ - الشيعة التبرّائية، بحسب تعبيره أيضاً، وهم الذين - إضافةً إلى تشييع التفضيل - يقومون بالتبرّي من الخلفاء الثلاثة الأوائل، ويقطعون الصلة بهم، ويرفضونهم تماماً.
- ٣ - الشيعة السبّية، بحسب تعبيره أيضاً، وهم الذين - إضافةً إلى التفضيل والتبرّي - يارسون فعل السبّ والشتم والإهانة بحق رموز السنّة.
- ٤ - غلاة الشيعة، بحسب تعبيره أيضاً، وهم الذين يحملون عقائد يرفعون بها أهل البيت عن حدّ العبوديّة لله تعالى ونحو ذلك.

وقد ندّد شيخ الشريعة الإصفهاني بمن يحكم على هذه التوجّهات الأربعة عند الشيعة حكماً موحداً، أو يتهم بعضهم بجرم البعض الآخر، أو يسيء التصرف مع بعضهم بسبب فعل فريق آخر منهم، داعياً إلى التمييز بين الاتجاهات الشيعيّة^(١).

وبصرف النظر عن مفهوم الولاء والبراء وسوف يأتي التعليق، فإنّ مفهوماً آخر يقف في مقابل هذا المفهوم بالتفسير الذي يتداوله أنصاره، سواء من السلفيّة تجاه غير المسلمين أم من بعض الشيعة تجاه خصوم أهل البيت أو تجاه سائر المذاهب، وهو مفهوم المداراة والرفق والقول الحسن وغير ذلك، فكأننا في التفسير السائد لفكرة البراءة نجد أنفسنا مضطّرين لتحليل مفهومين متقابلين: مفهوم التبرّي أو البراءة من جهة ومفهوم المداراة أو الرفق أو التقيّة ببعض أنواعها من جهة أخرى.

وعلى أية حال، فبحثنا هنا في العلاقة بين الأديان وليس بين المذاهب الإسلاميّة، فهذا له محلّ آخر، ولو أردنا النظر في المستند الذي تُبنى عليه فكرة القطيعة والشدة والبراءة سنجد مستندات من الكتاب والسنّة وأمثالهما، وسوف نعرض أهمّ الأدلّة بإيجاز، ثم نتوقّف عندها ونتأمّل.

(١) انظر نصّ السؤال والجواب باللغة الفارسيّة في كتاب: الدكتور موسى نجفي، حوزة نجف وفلسفه تجدد در ايران: ٣٦٧ - ٣٧٠، نقلاً عن مجلّة درّة النجف.

أولاً: النصوص القرآنية في البراءة ونفي الموالاتة والمودة

أهم الأدلة التي يستند إليها القائلون بأصل البراءة ونفي المودة هنا هو النصوص القرآنية الدالة مباشرة على هذا الموضوع، وأبرزها يمكن جعله ضمن مجموعات، هي:

المجموعة الأولى: نصوص البراءة والتبري، عرض الاستدلال ووقفات تأملية

وهذه النصوص هي:

١ - قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا أَيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ (التوبة: ١١٣ - ١١٤).

٢ - قوله سبحانه: ﴿..أَتَيْنَكُم لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَىٰ قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ (الأنعام: ١٩؛ وانظر: الأنعام: ٧٨، وهود: ٥٤).

٣ - قال تعالى: ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحُجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابِ أَلِيمٍ﴾ (التوبة: ٣).

٤ - قوله تبارك وتعالى: ﴿وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيءُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (يونس: ٤١).

٥ - قوله عز وجل: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُهُ فَعَلِيَ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تُجْرِمُونَ﴾ (هود: ٣٥).

٦ - قوله عز من قائل: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٦).

٧ - قوله سبحانه: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءٌ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (المتحنة: ٤).

فهذه المجموعة من النصوص تؤكد على مفهومين:

المفهوم الأول: التبرّي من أعمال غير المسلمين.

المفهوم الثاني: التبرّي من غير المسلمين أنفسهم.

وتستنتج هذه الآيات من هذين المفهومين نتائج من نوع عدم الاستغفار لهم كما يظهر من الآية الأولى بربطها بين مفهوم الاستغفار ومفهوم التبرّي، ومن نوع بدو العداوة والبغضاء بين المسلمين وغيرهم حتى يؤمن الطرف الآخر بالله وحده، فتربط الآية الأخيرة بين البراءة وظهور المعاداة والبغضاء ناهيةً هذه المسيرة بالإيمان فقط، وهذا يؤكد أنّ الأصل في العلاقة مع غير المسلم هو العداوة والبغضاء والبراءة والكفر به وعدم الاستغفار له، وهذه بأجمعها لها دلالات واضحة في تأسيس نمط من العلاقة بين المسلم وغير المسلم، رابطة الموقف كلّ بعنوان الكفر وخاصية الشرك والكفر بالله سبحانه لا غير، فلا فرق فيها بين معاهد ومحارب وغير ذلك^(١).

ولكي ندرس هذه النصوص القرآنية، يلزمنا التوقّف قليلاً معها بعض الوقفات، وهي:

الوقفة الأولى: في التحليل اللغوي لفهوم البراءة

البراءة تعني في اللغة الانقطاع وخلوص الشيء من الشيء ومفارقته والتباعد عنه من الأوّل أو بعد الاتصاف به. ومنه البراءة من المرض، أي المعافاة والسلامة وابتعاد المرض عنه وتخلّصه منه. ومنه البراءة من العيب والنقص، بمعنى السلامة منهما. وكذلك عندما يقولون: البراءة من الدّين والضمان، فهو يعني أنّ الذمّة والعهدة خالية منهما. ومن هذا المعنى الاستبراء من البول والمنّي والحمل وغير ذلك مما تعرّض له الفقهاء، فإنّه بمعنى الخلوّ منها والخلاص والمفارقة. ومن هنا يأتي معنى طلاق المبرأة، أي يفارق كلّ طرف الآخر، ولهذا اشترطوا فيه المفارقة من الطرفين وترك كلّ واحد منهما الآخر وكرهته له، ويقال: تبرّأ الرجل من الرجل، أي تباعد منه وانقطعت الصلة بينهما، ولم يعترف له بحقّ عليه^(٢).

(١) انظر: محمّد بن سعيد القحطاني، الولاء والبراء في الإسلام: ١٤٥ - ١٥٠.

(٢) انظر: المفردات: ١٢١؛ وتهذيب اللغة ١٥: ٢٦٩، ٢٧١؛ ومعجم مقاييس اللغة ١: ٢٣٦، ٢٤٦؛ والعين ٨: ٢٨٩؛ والنهية في غريب الحديث ١: ١١١؛ والمحيط في اللغة ١٠: ٢٧٤ - ٢٧٥؛ والصحاح ١: ٣٦؛ ومجمع البحرين ١: ١٣١.

وبهذا نستنتج أنّ البراءة نوع من الفصل بين شيئين وحدوث اللاتصال بينهما سواء بعد اتصال أم من دونه، فعندما أقول لك: تبرأ من عمرو، فهذا يعني ضرورة أن يكون هناك فصل بينك وبينه، أمّا جهة هذا الفصل فلا بد فيها من ملاحظة المناسبات والحيثيات، فقد تقع بمعنى عدم التكلّم معه وترك محادثته وصلته مطلقاً، وقد تكون الجهة بمعنى إعلان أنّك لا صلة بينك وبينه، وقد تكون نوع من الفصل كالفصل بينك وبينه في الفكر أو الدين أو غير ذلك، بمعنى عدم الانتماء لفكره أو دينه.

وهل أنّ إطلاق الأمر بالتبرؤ يعطي الشموليّة لهذه كلّها أو لا؟ سيأتي الحديث عنه؛ إذ لو كان شاملاً فالمفترض أنّ نصوص التبرّي تدلّ على حرمة مطلق أنواع التجارة مع غير المسلم أو حتى العلاقة مع الزوجة غير المسلمة أو مع العبد والأمة غير المسلمين، أو حتى مطلق الكلام معه، مع أنّ الفقهاء لا يرون هذا كلّه أو أغلبه بمن فيهم المناصرون بقوّة لفكرة البراءة، فهل هذه خرجت بالتخصيص أو بالتخصّص والانصراف؟ وكيف يفهمها المعتقدون بفكرة البراءة؟ سيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

وبهذا نكتشف أنّ فكرة التبرّي تأتي على النقيض من فكرة التوليّي التي ترجع للقرب والارتباط الوثيق بين شيئين، فهذا هو جامعها الكلّي. وما قيل في تفاسيرها لا يبعد أن يكون من باب مصاديق المعنى الحقيقي للولاية، والذي هو الترابط الوثيق والقرب الشديد، وفاقاً لما أفاده السيّد علي الخامني^(١).

الوقفّة الثانية: في مفهوم التبرّي من العمل والسلوك

إنّ النصوص القرآنية التي مرّت معنا آنفاً بعضها يفيد التبرّي من العمل نفسه، مثل الآيات رقم: (٢ - ٤ - ٥ - ٦)، وهذه النصوص لا يُفترض إقحامها في موضوع بحثنا؛ لأنّ القطيعة بيننا وبين العمل الإجرامي أو الشركي أو الفاسد أو غير ذلك أقصى ما تعنيه ترك هذا العمل من قبلنا ورفضه ومواجهته عبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل القدر المتيقّن منه القطيعة والانفصال بيننا وبين هذا العمل، وهذا لا علاقة له بنسبتنا لصاحب هذا العمل في غير عمله هذا، فإنّ أكون بريئاً من الشرك أو مما يشرك به الآخرون هو أن لا أشرك بنفسي وأن

(١) انظر: الخامني، بيان قرآن (تفسير سورة مجادله): ٩٩ - ١٠٠؛ (تفسير سورة براءت): ١٦٧ - ١٧٨.

أخلص التوحيد لله، وأن لا أنسجم مع الشرك في حياتي، فأنا بريء من الشرك بذلك، فالشرك لو كان مرضاً فالبرء منه هو التخلص منه، والتخلص من الشرك في نفسي يكون بالتوحيد الحقيقي، وهذا لا علاقة به بفكرة العلاقة بين المسلم وغير المسلم في غير شركه وكفره وإجرامه، تماماً كما ميّز الفقهاء بين التعامل مع الحاكم الظالم في ظلمه والتعامل معه في غير ظلمه، وميّزوا بين التعامل معه بما يقوي ظلمه أو يقوي في ظلمه والتعامل معه بما يكون غير ذلك، فالأمر هنا على الشاكلة عينها.

ويشهد لما نقول قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ وَخَفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنَّي بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (الشعراء: ٢١٤ - ٢١٦)، فإننا لو أرجعنا الجملة الثالثة للمؤمنين في الجملة الثانية، فإنه يدعو للتبرّي من أعمالهم التي تعبر عن العصيان، ومن الواضح أنّ الدعوة للتبرّي من أعمالهم لا تعني الدعوة للتبرّي من المؤمنين؛ إذ ما من مؤمن إلا وهو يعصي الله تعالى إلا من عصم الله، نعم لو أرجعنا الآية الثالثة إلى الآية الأولى، خرجت هذه الآيات عن الاستشهاد بها لصالحنا هنا تماماً.

نعم لو أثبتنا أنّ مطلق الصلة مع غير المسلم توجب تقوية كفره، فلا بأس، لكن إثبات هذا الأمر غير يسير أبداً، بل كثيراً ما تكون الصلة موجبة لتقوية الإسلام أو أنها لا توجب شيئاً لا سلباً ولا إيجاباً.

الوقفه الثالثة: بين التبرّي وأشكال الإعلان والإبراز

اتضح في الوقفة الأولى عند تحليل المعنى اللغوي أنّ التبرّي يعني الانقطاع والفصل، لكن هذا المفهوم في نفسه وبصرف النظر عن القرائن الحافّة بالنصوص القرآنيّة هنا لا يعطي إعلان التبرّي على نحو مطلق؛ إذ البراءة شيء وإظهار البراءة وإعلانها شيء آخر، فأنت تبرّي من زيد وتقطع صلتك به وتتخلص منه وتتباعده عنه، فيصدق البراءة، أو تفعل ذلك مع بغض له من حيث فعله المنكر فيحصل ذلك أي البراءة، لكن ليس من الضروري لصدق البراءة أن تعلن ذلك أمام الناس لزوماً، أو تعبر عنه بقول أو لسانٍ خاصّ أو بسلوك معين تجاهه كالغلظة والشدة معه؛ لأنّ التويّي والتبرّي هما في الأصل من أفعال القلوب إذا فسّرناهما بالحبّ والبغض، ولهذا لا يقول أحد بضرورة أن نعلن بغضنا - بناءً على تفسير البراءة بالبغض - كلّ

يوم لنمرود وفرعون وهامان وقارون وغيرهم من القائمة الطويلة كل واحد بالتفصيل وباسمه، فالأمة لا تعيش البراءة من هؤلاء بمعنى الإبراز، بل تعيشها بمعنى البغض المستكن الكامن في النفس على ما فعلوا، أو فقل البغض الإجمالي مقابل البغض التفصيلي، أو البغض العنواني مقابل البغض الشخصي.

ولم يقل أحد من الفقهاء بحرمة عدم إبراز البغض هذا عليهم، كيف، وأعداء رسول الله من قريش وأمثالهم نحن ننساهم في كثير من الأحيان ولا نلتفت لإعلان البراءة منهم وإبرازها، وهم مصداق بارز - كأبي لهب وأبي جهل وأمثالهم - لناصر العدا لشخص الرسول صلوات الله عليه وعلى آله وسلّم، ولا يقول فقيه بحرمة فعلنا هذا وعدم إبرازنا. نعم لو لم تتحقق البراءة إلا بإعلانها أو بظهور آثارها لزم، لكن لا من باب وجوب الإعلان والإبراز، بل من باب البراءة نفسها.

بل لو قلنا بأن البراءة قد أخذ في تعريفها الإعلان والإبراز، أو قلنا بوجوب إعلانها وإبرازها ولو لم يؤخذ ذلك في تعريفها، إلا أن الإبراز يمكن أن يتم بكل الطرق، فلا حصر له بطريقة واحدة، فأن أبرز معاداتي للكافرين أو المشركين أمر لا ينحصر بهذه الطريقة أو تلك، بل يمكن لشخص أن يبرز معاداته عبر أسلوب فضحهم، وآخر عبر لعنهم، وثالث عبر التحريض عليهم، ورابع عبر إماتة مذهبهم ومحاربة أصول تفكيرهم وهكذا، فكل هذا إذا انطلق من داعي التبرّي منهم وبغضهم صدق عليه عنوان البراءة منهم حينئذ.

نعم، إذا دلّ الدليل على استحباب أو وجوب استخدام أسلوب خاص في إبراز البراءة منهم كاللعن أو التجريح أو الإهانة أو الهجو أو نحو ذلك، كان الكلام في الدليل، فإذا صحّ أخذ به واعتبرناه أسلوباً عيّنته الشريعة لنا في كيفية إبداء براءتنا من الكافرين أو الظالمين، وإلا فإن أسلوبنا في البراءة أمر نسبي يختلف من شخص لآخر، ولا يحقّ لشخص أن يلزم الآخرين بأسلوب خاص، وإنما المطلوب فيه هو القطيعة معهم، وتمايز منهجنا عن منهجهم. لكن كلامنا الآن في ربط الموضوع بأصل التبرّي والتوليّ، فليلاحظ جيداً حتى لا تختلط الأمور علينا كما هي العادة مع الأسف.

هذا، وفي موقف الإمام الخميني من إعلان البراءة من المشركين كلاماً طويلاً، من حيث كون ذلك فتوى أم حكماً ولائياً، وإن كان الأرجح بنظري أنه عنده حكم ولائي له أصول تشريعية.

والنتيجة: إن مفهوم التبرّي لا يُعطي على أبعد تقدير غير الانقطاع، ولا يساوي مفهوم الغلظة والشدة والعنف والإذلال وغير ذلك. وقد كان الشيخ ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ) اعتبر أنّ الموالاتة والموادّة متعلّقان بالقلب^(١)، وهذا يستدعي نسيّاً كون التبرّي كذلك.

الوقفنة الرابعة: في قصة إبراهيم وأبيه، في القرآن والتوراة وسفر اليوبيل

قبل كلّ شيء، لا يظهر لنا من الكتاب المقدّس أيّ شيء يتصل بعلاقة إبراهيم بوالده وقومه من النوع الذي جاء في القرآن الكريم، لكنّ الموجود في سفر اليوبيل أو اليوبيلات، والذي ساهمت في إعادة تسليط الضوء عليه مخطوطات قمران المكتشفة أواسط القرن العشرين، تشابهات كبيرة في قصّته مع والده وقصّته مع قومه والنجوم وتكسيره الأصنام وغير ذلك، دون أن نلاحظ بوضوح وجود فكرة الولاء والبراء التي تحدّث عنها القرآن الكريم.

بالعودة الى النصّ القرآني، نرى أنّ الاستناد للآية الأولى هنا ولقصّة علاقة إبراهيم بأبيه واستغفاره له، تفرض علينا مراقبة القصّة في مواضعها في القرآن الكريم، ويمكننا طرح تصوّرين هنا في تفسير القصّة:

التصوّر الأوّل: أن نفكّك بين قضيّة الاستغفار وقضيّة البراءة بشكلٍ من الأشكال، ولنبدأ من الوعد الذي قدّمه إبراهيم لأبيه، حيث يخبرنا القرآن أنّه جاء عقب معرفته بكونه مشركاً، قال تعالى: ﴿وَأذْكَرُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا قَالَ أَرَأَيْتَ إِنْ قَالَ لِرَبِّكَ يَا إِبْرَاهِيمُ لَنْ لَمْ تَنْتَه لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا ﴿ (مريم: ٤١ - ٤٧).

وفي موضع آخر يقول تعالى: ﴿وَأَنْتَ عَلَيْهِمْ نَبَأٌ إِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَاقِبِينَ.. رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ وَاجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ وَاعْفُرْ لِأَبِي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ

(١) انظر: ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ١: ١٨٣.

يُبْعَثُونَ ﴿الشعراء: ٦٩ - ٨٧﴾.

هذه الآيات تفيد أن إبراهيم وعده بالاستغفار رغم كونه يعلم أنه مشرك وليس بمسلم، فيما الآية الأولى من الآيات هنا تفيد أنه لما علم بأنه عدو لله تبرأ منه، وأن الاستغفار كان قبل ذلك، وهذا يؤكد أن التبري الذي تحدثت عنه الآية ليس التبري من المشرك بما هو مشرك، بل هو التبري من عدو الله، ويبدو جلياً أن مرحلة العداوة لله تختلف عن مرحلة الشرك بالله فحسب، بما يعني أن آزر كان مشركاً لكنه لما انكشف لإبراهيم عقب ذلك أنه يعادي الله سبحانه ويصد عن سبيله ويحاربه وما شابه ذلك، تبرأ منه، فكيف يمكننا أن نستند لهذه الآية الكريمة لإثبات وجوب البراءة ونفي المودة مع مطلق المشرك فضلاً عن مطلق غير المسلم؟! هذا مع تأكيد ذلك كله بأن إبراهيم وصف والدّه بالضالّ أثناء دعائه له وطلب المغفرة له، ولم يصفه بالعدو أو المغضوب عليه أو نحو ذلك.

بل الآية التي نحن بصددّها هنا تدلّ عند ربطها بمجموعة آيات سورة مريم والشعراء أنّ القرآن لم يكن لديه أيّ تحفّظ على ما فعله إبراهيم، والمفروض أن نصوص سورة مريم تدلّ على أنّ إبراهيم قال لوالده بأنه سلام عليك ووعدّه بأن يستغفر ربّه له، ولكي نجمع النصوص إلى بعضها نعرف أنّ الموقف خاصّ بالمشرك هنا؛ لأنّ الشرك هو الذنب العظيم الذي أعلن القرآن أنّ الله لا يغفره ما لم يعد صاحبه عنه قبل وفاته ونزول الموت به، ومن ثمّ فلا معنى لطلب المغفرة للمشرك من حيث هو مشرك ما دام الله لا يغفر له إن لم يتب، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٤٨) ولهذا قالت الآية هنا بأنه لم يكن للمؤمنين أن يطلبوا المغفرة للمشركين بعد أن علموا أنّ المشركين أصحاب الجحيم، أي أنّهم لن يدخلوا الجنة يقيناً ما لم يُسلموا ويؤمنوا قبل الموت، بل قبل الموت الدعوة الصحيحة هي دعوة الله تعالى لهم بالهداية، فالنهي عن طلب المغفرة للمشركين ليس من الضروري أن يكون من باب البغض لهم أو الشدّة أو الغلظة، بل من باب عدم وجود معنى للطلب من الله أن يغفر لهم في حال أنّ الله يعلن بنفسه أنه لا يغفر لهم، فيكون هذا الطلب غير مؤدّب معه سبحانه، ولهذا قال الطبري: «فلا ينبغي لهم أن يسألوا ربهم أن يفعل ما قد علموا أنه لا يفعله»^(١).

(١) انظر: الطبري، جامع البيان ١١: ٥٦.

وبهذا نعرف أننا أمام مفهومين:

مفهوم الاستغفار

ومفهوم التبرّي

والمفهوم الأوّل لا صلة له في نفسه بمبدأ الغلظة ونفي المؤدّة بالضرورة، بل إنّما - أو قد - ينطلق من خصوصيات عدم الأدب مع الله سبحانه وعدم معقوليّة الدعاء هنا، ولهذا كان منطلق إبراهيم في الدعاء هو الوعد الذي وعد به أباه، فكأنّه لمقام حرمة الوعد دعا إبراهيم، وإلا فالأصل أن لا يدعو بعد أن علم بشركه.

أما المفهوم الثاني، فمن الواضح أنّ الآية بضّمّها لنصوص سورة مريم والشعراء، تعلن أنّ البراءة جاءت عقب مقام العداوة لله، لا عقب الشرك المحض مع الله سبحانه. وتصور أنّ «تبيّن العداوة» معناه معرفة إبراهيم أنّ الشرك بالله هو معاداة في ذاته ولم يكن تبيّن له ذلك من قبل، غير قريب لسياق الآيات وحواريتها مع أبيه والإمكانات أيضاً، بل لو احتمالنا ذلك يبقى احتمال ما نقول معقولاً جداً، فيتردّد الأمر في الآية الكريمة، ويبطل استدلال المستدلّ بها هنا.

التصور الثاني: أن نربط بين قضيّة الاستغفار وقضيّة البراءة، ونستخدم التصوير الأوّل بعينه لكن نقول: إنّ الآية تريد من النبيّ والمسلمين أن لا يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربي، وتبرّر ذلك بأنّهم علموا أنّهم من أصحاب الجحيم، ثم تسرد قصّة إبراهيم، ولما نرجع لقصّة إبراهيم نجد أنّها تبرّر استغفاره لعدم كونه قد علم أنّه عدوّ لله رغم علمه بأنّه مشرك، فوعده بالاستغفار مع علمه بشركه وعدم علمه بعداوته، وهذا السياق يوجب تقييد دلالة مطلع الآية بجعل الاستغفار للمشرك محرّماً في خصوص حالة العلم بكونه عدوّاً لله، لا مطلق المشرك غير المعادي لله ورسوله، فيكون التبرّي والاستغفار معاً مقيدين بالمعاداة، ومن ثمّ لا ينتج الاستدلال بهذه الآية شيئاً هنا في تأصيل قاعدة في العلاقة مع الآخر الديني، بل لعلّها تنفع أيضاً في تقييد النصوص الدالّة على أنّ الله لا يغفر الشرك به بخصوص حال المعاداة والمعاداة والصدية العمدية مع الله سبحانه (عدوّ لله).

وبصرف النظر عن مجمل ما تقدّم، ولو بنينا على أنّ آزر هو والد إبراهيم الحقيقي، فإنّ الآية لا تفيد من التبرّي الغلظة والشدة والتعالي، وذلك أنّ القرآن يعتبر تجربة إبراهيم بمثابة قدوة لنا، فإذا كان التبرّي متصلاً بمطلق شرك والد إبراهيم، وفهمنا التبرّي على أنّه الغلظة والشدة

لزم أن سلوك إبراهيم مع والده هو سلوك غلظة وشدّة، مع أن القرآن الكريم نفسه يأمر بسلوك سبيل المعروف مع الوالدين المشركين؛ حيث يقول: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (لقمان: ١٤ - ١٥).

لكن ثمة فرضية أخرى في تفسير الآية تنسب لبعض الصحابة والتابعين كابن عباس، وهي أن جملة: «موعدة وعدّها إيّاه» ترجع للأب لا لإبراهيم، بمعنى أن إبراهيم استغفر لأبيه نتيجة وعدٍ وعده إيّاه والده أن يؤمن، فكان يستغفر له على أساس أنه آمن مثلاً^(١)، وبهذا يكون معنى أنه انكشف له أنه عدوّ لله هو أنه ما يزال مشركاً ولم يؤمن، فتبطل المقاربة التي قدّمناها للموضوع آنفاً.

ولكن هذه الفرضية بعيدة عن سياق النصوص القرآنية وتركيب القصة في مواضع مختلفة من القرآن، فالقرآن في أكثر من موضع تكلم فيه عن القصة أشار لوعده إبراهيم لأبيه بأنه سوف يستغفر، فالوعد نصّ عليه القرآن نفسه، فلا معنى لفرض أن الرجل هو الذي وعد إبراهيم وليس العكس، ثم لو فرض أنه وعده أن يسلم فهل هذا يعني أنه يستحقّ الدعاء مع العلم أنه لم يسلم، ولماذا لم يقل: فدعا إبراهيم لأنه ظنّه أسلم، فما خصوصية الوعد مادام لم يدرك إبراهيم أنه أسلم، فالأرجح - خاصة بمقاربة الضمائر كلّها في الآية - أن نعتبر الوعد هو وعد إبراهيم نفسه لا وعد أبيه له، وأن وعد إبراهيم ألزمه أخلاقياً بالوفاء به، لكن لما كان عدوّاً له وتبين له ذلك أعلن البراءة منه.

الوقفة الخامسة: في التبرّي وظهور العداوة والبغضاء

نقف الآن مع الآية الأخيرة من سلسلة الآيات التي عرضناها، وهي من الآيات المهمة في موضوع التبرّي؛ لننظر في سياقها المتصل أو المحتمل الاتصال، لنكتشف سلسلة مهمّة من الأمور، دون أن نقتطع الجمل أو نجردها عن ملابساتها.

فالنصّ القرآني من بداية سورة الممتحنة يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي

(١) انظر: مجمع البيان ٥: ١٣٢؛ ومغنية، الكاشف ٤: ١١١.

وَعَدَّوْكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمُؤَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمُؤَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ إِنْ يُتَّقَوْكُمْ يُكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَسْطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتُهُمْ بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤٩١﴾

من الواضح هنا أن القلق القرآني قائم على فكرة مؤدّة الكافرين، وتضع النصوص صورةً مشهدية لهؤلاء الذين تتكلم عنهم السورة هنا، وهم الكافرون الذين أخرجوا الرسول والمؤمنين، والذين يسعون لمعاداة المؤمنين وأذيتهم مهما أمكنهم إلى ذلك سبيلاً، فهم أعداء الله والمؤمنين، فالنص ينبه المؤمنين على خطأ المؤادّة لهم ولو في السرّ، وعدم الوقوع في فخّ العلاقات العائلية والعشائرية، وكأنّ بعض المسلمين كانوا على صلة سرّية ببعض أقربائهم من المشركين في مكّة، وثمة مؤادّة بينهم، الأمر الذي يمثل خطراً كبيراً.

ومن الواضح أنّ قلق السورة ليس من عدم بغض الكافرين، بل من ظاهرة التوادّ القائمة بين المسلمين والكافرين بما يمكنه أن يشكّل خطراً في تكوين علاقة بين بعض أفراد المسلمين وبعض أفراد الكافرين، وهم في موقع الحرب، الأمر الذي ربما تكون له انعكاسات سلبية في ظلّ ثقافة عشائرية وقبلية قد تقوّي نفسها أمام اللحمة الانتمايية الدينيّة - حديثة الظهور - في ظرف من هذا القبيل.

والذي تشير إليه نصوص أسباب النزول عند السنّة والشيعة هنا أنّ السورة نزلت في حاطب بن أبي بلتعة، إذ يروى أنّه أسلم وهاجر وترك عياله في مكّة، وأنّه أرسل عبر امرأة لأهل مكّة - وفي بعض النصوص أنّ ذلك قبيل فتح مكّة - أنّ النبيّ يريد أن يغزوهم، وأنّ المسلمين ألقوا القبض على هذه المرأة في الطريق، وأجبروها على تسليم الكتاب الذي كانت قد خبّأته في قرنها وشعرها، وأنّه أرسل إلى قريش ما أرسل، ليس نفاقاً، بل لحسن صنيعهم مع أهله وعياله، أو لتأمين نفسه وعياله لو كانت الغلبة لهم، فنزلت السورة^(١).

(١) انظر - على سبيل المثال -: تفسير القمي ١: ١١، ٢: ٣٦١؛ وتفسير فرات الكوفي: ٤٧٩ - ٤٨٠؛ والطوسي، التبيان ٩: ٥٧٥ - ٥٧٦؛ والطبرسي، مجمع البيان ٥: ٢٩ - ٣٠؛ والطبري، جامع البيان ٢٨: ٧٤ - ٧٨؛ والواحدى النيسابوري، أسباب النزول: ٢٨١ - ٢٨٣؛ والفخر الرازي، التفسير

ولهذا ختمت السورة نفسها بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ قَدْ يَئِسُوا مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَئِسَ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ﴾ (المتحنة: ١٣)، وتعبيره بالغضب يختلف عن تعبيره بالضلال؛ لأن الضلال يمكن أن لا يكون منطلقاً من موقع يغضب الله سبحانه، بل من موقع الاشتباه، بينما التعبير بالغضب ينطلق حتماً من موقع الفعل السيء والإصرار والمعاندة.

ثم يقول: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَاعْفِرْ لَنَا رَبَّنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَمَنْ يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾.

ولو أردنا هنا أن نقارب الصورتين المشهديتين بين مجتمع النبي وعلاقته بقومه ومجتمع إبراهيم والذين معه؛ فهذه المقاربة لو أخذنا الصورة المحمدية التي كشفت عنها الآيات السابقة سوف تعني أن قوم إبراهيم فعلوا به ما يفعله قوم محمد بالمؤمنين، وهذا يعني أننا نتعامل مع مشهدين متقاربين في العداوة والأذية، لا مع مشهد كفري محض. والقرآن الكريم يعزز أن قوم إبراهيم كانوا عدوانيين أيضاً ومحاربين للدعوة ومعاندين، يشهد لذلك قصة محاولة إحراقه والسعي لأذيته.

ثم يقول القرآن مكملاً الآيات: ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوَدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾.

إن هذا السياق برمته يوضح لنا أن الطرف الآخر الذي تتحدث عنه النصوص ليس هو مطلق غير المسلم، بل هو المحارب، وإلا فكيف تكون العداوة والبغضاء والتبري - بالمفهوم

الذي يراد إثباته هنا خاصّة من قبل الفكر السلفي المعاصر - وفي الوقت عينه نمارس القسط والبرّ والإحسان لغير المسلم؟! ومن ثمّ فقصة إبراهيم وقومه يفترض أن تكون منطقيّاً، نتيجة هذا السياق، واقعة موقع القوم المعاندين المعادين لله ورسله، لا مطلق غير المسلم، وهذا يعزّز ما توصلنا إليه في الوقفة السابقة من أن التبرّي جاء عقب التحقق من أن الطرف الآخر هو عدوّ الله سبحانه. وقلق النصوص هنا هو قلق التويّي وهي تطالب بالتبرّي كي لا يقع التويّي، وهو ما يفتح على مسألة مطروحة في سياق بحث الولاء والبراء، وهي ما هي النسبة بين التويّي والتبرّي؟ هل هي النسبة بين الأمر الوجودي والعدمي أو بين الأمرين الوجوديين؟

ولنقف قليلاً عند الاستثناء الموجود في الآية الكريمة: «إلا قول إبراهيم لأبيه..»، فالمتعارف بين المفسّرين إرجاع هذا الاستثناء - بعد اعتباره متصلاً - إلى مفهوم الأسوة الحسنة، بمعنى أن إبراهيم هو أسوة حسنة إلا في قوله ذلك لأبيه واستغفاره له، فليس هو لكم أسوة حسنة.

إلا أن هذا التفسير المتعارف بينهم لا يبدو لي دقيقاً؛ وذلك لسببين:

السبب الأوّل: إنّه من الممكن أن يكون هذا الاستثناء راجعاً إلى واقع ما حدث مع إبراهيم والذين معه، بمعنى أن الله يخبرنا أنّهم تبرّؤوا من قومهم إلا إبراهيم لم يقم بذلك، بل استغفر لوالده، ومن ثمّ فالأسوة تكون شاملة للمشهد كلّ، وهو ما كان من نوع ظرف استغفار إبراهيم لأبيه فإنّ عليكم التأسّي به وما لم يكن من هذا الظرف فعليكم التأسّي به أيضاً. وهذا التفسير إذا ضمّمناه إلى الذي قلناه سابقاً سوف يعني أن التبرّي من المشركين يكون في موقع المعادة لا مطلقاً، ومن ثمّ فحيث إنّ موقع المشركين مع المسلمين في عصر النبي الأكرم هو موقع المعادة، فالمفترض تطبيق الشقّ الأوّل من التجربة الإبراهيميّة، وهو شقّ التبرّي.

كما أنّه من الممكن اعتبار الاستثناء منقطعاً، فيكون المعنى أن إبراهيم ومن معه تبرّؤوا من المشركين، لكنّ ثمة قصّة لإبراهيم مع والده هي كذا وكذا، ويبدو لي هذا الاحتمال بعيداً، خاصّة في ضوء عدم بيان التعليق على هذه القصّة في النصّ نفسه، ولو فرض هذا التفسير صحيحاً فلا يضرّنا في شيء أيضاً.

السبب الثاني: إنّ هذه الآية الكريمة تحكي قصّة إبراهيم، والمفروض أن النصوص التي في سورة الشعراء ومريم والتوبة - وفقاً لما ذكرناه فيها - تشرح بنفسها قصّة إبراهيم، ومن ثمّ تكون تلك الصورة التي استنتجناها سابقاً هي التي تحكم على مدلول هذه الآيات هنا وليس

العكس، فهي تجربنا واقع وملازمات البراءة، وأنها كانت في موقع العداوة، الأمر الذي ينسجم جداً مع سياق آيات سورة الممتحنة، وبهذا لا يكون هناك معنى لاستثناء صورة استغفار إبراهيم من مفهوم الأسوة والقدوة.

لا يتتابني شك في أن السياق سيساعدني كثيراً على الخروج بالاستنتاجات التي خرجت بها حتى الآن، لكن يبقى في الآية القرآنية تعبير مهم جداً، وهو قوله تعالى: «حتى تؤمنوا بالله وحده»، إذ يبدو كاشفاً عن أن نهاية العداوة والبغضاء هي إيمان الطرف الآخر لا غير، وليس رفع العداوة والكيد ضد الله ودينه، الأمر الذي يكرّس فكرة ثقافة اللاتسامح مع غير المسلم مطلقاً، حتى يؤمن بالله موحداً، فكيف يمكن فهم هذا النص في هذه الحال؟

لكي أقارب هذا النص ضمن السياق الذي شرحناه، يلزمني أن أشبهه بآية أخرى وردت في سياق مشابه في القرآن الكريم، وقد سبق أن تحدّثنا عنها عند الكلام عن مبدأ الخرابة والسلم في الإسلام، وهي قوله تعالى في أوائل سورة التوبة: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ٥)، فإن الشيء الذي نستنتجه من هذين المشهدين القرآنيين - وفقاً لما طرحناه هنا وهناك - هو أن الكافر المعتدي على الدين والمحارب له يمكن أن تصل العلاقة معه إلى حدّ يكون الحكم الأولي هو وجوب محاربتة بحيث يكون جزاء عدوانه هو إخضاعه للمسلمين وجعله تحت سلطانهم، وهي مسألة سوف نبحثها أيضاً في موضوع الجزية والصغار لاحقاً بإذن الله.

وفي هذا السياق نستخرج النتيجة الآتية: إن غير المسلم يكون الأصل في العلاقة معه هو التسامح والقسط والبر ما لم يتورّط بالعدوان على الدعوة الإسلامية فإذا مارس هذا العدوان فإنّ الجزاء الذي قدره الله تجاهه هو مبدأ العداوة والبغضاء والغلظة حتى تراجع عن دينه، وبهذه الطريقة نجمع بين النصوص كلّها هنا، وهي طريقة افتراض أن الوظيفة تجاه المعتدي على الدعوة هي المواجهة ونفي المودّة حتى يؤمن بالله وحده، فليس مبدأ العداوة والبغضاء مع الآخر الديني ناتجاً عن مغايرته لنا في الانتفاء، بل هو ناتج عن عدوانيته، وهذا المبدأ يصبح هو الحاكم حتى لو تراجع عن عدوانيته، فتظلّ علاقتنا به علاقة شدة بالعنوان الأولي.

قد تقول: لكن هذا الفهم إذا تمّ هنا، فهو لا يتمّ في نصوص سورة براءة؛ لأنّ المفروض -

كما توصلنا إليه سابقاً - أن المعتدي إذا رفع يده عن العدوان فلا سبيل لنا عليه ولا سلطان، فكيف يتم هذا؟

والجواب: إن خصوصية مطلع سورة التوبة أتمها تكشف لنا هناك عن السبب في عدم إمكان الذهاب خلف التخلي عن مبدأ الخرابة معه، وهو أن هذه الفئة التي تتحدث عنها النصوص هناك نوع فئة لا ينفع معها السلم ولا العهد؛ لأن القرآن بنفسه يخبر عن أتمها سوف تظل تتآمر ولا ترقب في مؤمن إلا ولا ذمة، فهذه الخصوصية الإضافية في ذلك المقطع القرآني هي التي أوجبت عدم الاكتفاء بمجرد رفع العدوان؛ لأن هذا الرفع تخبرنا الآيات أنه ظاهري، وأن الحقيقة هي استمرارهم بهذا الاعتداء مطلقاً.

هذا، وثمة احتمال يمكنني طرحه هنا، وهو أن جملة: «وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء»، ليست إعلان الموقف من قبل إبراهيم والمؤمنين معه، بل هي إخبار، فيكون المعنى: إننا بريئون منكم ومما تعبدون من الأصنام، وأتينا جحدنا بكم وبعبادتكم هذه، وأن الحالة بيننا وبينكم صارت إلى العداوة والبغضاء لا تنتهي إلا بإيمانكم، فليس معنى ذلك أن الموقف العملي منا هو لزوم المعادة لكم والبغضاء حتى تؤمنوا، بل الموقف هو البراءة منكم، ولكن الحال بيننا وبينكم بلغت حد أن لا مجال لزوال العداوة إلا بإيمانكم؛ لأنكم قوم لن تزول العداوة بيننا وبينكم إلا بالإيمان، فأنتم لا تتوقفون عن معاداتنا وأذيتنا، ومن ثم فيلزمنا أن نكون أعداء لكم، فكأن هذه الآية تخبر كما أخبرت آيات مطلع سورة التوبة من أن القوم لم يكونوا ليكفوا عن المعادة، ولهذا لا معنى لزوال حالة المعادة إلا بإسلامهم وما لم يسلموا سيظلون معادين ومبغضين، وستظل هذه الحالة قائمة.

والقرآن عندما استخدم هذا التشبيه بحالة إبراهيم ومن معه، فلأن حالة محمد ﷺ ومن معه في علاقتهم بالمشركون كانت على النسق نفسه، كما دلت عليه آيات سورة التوبة، وعليه فلا تكون هذه الجملة إعلاناً سلوكياً، بل هي إخبار عن الحالة التي ستظل بين الطرفين، فتحقق البغضاء بينهما أبداً لا يدل على أن سببها وجوب هذه البغضاء على المؤمنين مطلقاً، بل لعل سببها وجوبها كذلك عليهم في حال معادة الطرف الآخر المفروض أنه معاد دائماً، فانتبه وتأمل في هذا الاحتمال.

وبتعبير آخر: إن الآية تعلمنا أن حال العداوة باقٍ حتى يؤمنوا، ولكنها لا تقول لنا لماذا؟

فلعل ذلك لأجل كون الطرف الآخر سيستمر في عدائه ولن يخرج منه إلا لو صار مؤمناً أو لكون هذه هي الوظيفة الإيمانية مطلقاً من طرف المؤمنين ولو لم يعادهم الآخرون.

الوقففة السادسة: التبري بين الشمول لمطلق الكافر والاختصاص بالمشرك

إن مجموعة هذه الآيات التي استدل بها هنا، واضحة أنها بصدد تعيين شكل العلاقة مع المشركين لا مع مطلق غير المسلمين، ومن ثم فتعميم هذه المجموعة من النصوص لمطلق غير المسلم لا مبرر له، وعليه فإذا قلنا بعدم نسبة الشرك إلى أهل الكتاب، خاصة اليهود، فمن غير الممكن تطبيق معطيات هذه المجموعة عليهم.

بل إن آيات سورة الممتحنة وإن عبرت بالكافرين، لكن فكرة الشرك هي الحاضرة في سياق الآية محل الشاهد، وفي السياق التاريخي لتجربة قومي: إبراهيم ومحمد ﷺ.

والذي نستنتجه من نصوص هذه المجموعة القرآنية أنها تنهى عن تولي من هو معاد الله ورسوله والمؤمنين، ولا تأمر بالتبري في حدود ما هو أكثر من ذلك، وعلى أبعد تقدير فإنها تنهى عن خصوصية الاستغفار للمشرك مطلقاً، وتأمر بالتبري لخصوص المشرك لا لمطلق غير المسلم.

المجموعة الثانية: نصوص الأمر بموالاتة المؤمنين والنهي عن موالاتة غيرهم

هذه المجموعة تأمر بموالاتة المؤمنين بعضهم بعضاً، وتعلن الولاية فيما بينهم خاصة، وتنهى عن موالاتة غيرهم وتطالب بترك توليهم، وأهم النصوص هنا هو الآتي، وسوف أقوم أثناء عرض النصوص بالتعليق على بعضها نتيجة سياقه الخاص، ثم نقول بذكر تعليقات عامة لاحقاً:

١ - قوله تعالى: ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وِلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ (النساء: ٨٩).

فإن هذه الآية تنهى عن اتخاذ غير المؤمنين المهاجرين أولياء، بل إذا لم يهاجروا يلزم قتلهم، وهذا معناه أن من لم يؤمن ويهاجر خالصاً إيمانه فإن التعامل معه هو القتل.

٢ - قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَا مِنْهُمْ وَيَحْلِفُونَ عَلَى الْكُذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ لَنْ تَغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (المجادلة: ١٤ - ١٧).

٣ - قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ.. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ قَدْ يَسُؤُوا مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَبْئَسُ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ﴾ (المتحنة ١، ١٣).

لكن هذه الآيات قلنا سابقاً بأنها لا تفيده سوى في النهي عنه موالاته المعادين للمسلمين فلا نعيد.

٤ - قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَحْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُضْبِحُوا عَلَى مَا أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ.. إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُؤًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (المائدة: ٥١ - ٥٢، ٥٥ - ٥٨).

٥ - قوله تبارك اسمه: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (المائدة: ٧٨ - ٨١).

٦ - قوله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَنْصَرْتُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفَعَّلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ ﴿الأنفال: ٧٢-٧٣﴾.

٧- قوله تبارك وتعالى: ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ.. وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ٦٧، ٧١).

٨- قوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا نَبِيَّ إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ.. ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّهُمْ لَنْ يُعْنُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (الجاثية: ١٦، ١٨-١٩).

٩- قوله تبارك اسمه: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ قُلْ إِنْ تُحِبُّوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ بُدُوهُ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران: ٢٨-٢٩).

١٠- قوله تعالى: ﴿بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَلْيَتُهُمْ الْعِزَّةُ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُخْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَجُوزُوا فِي حَدِيثِ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثَلْتُمْ إِنْ اللَّهَ جَامِعِ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا.. إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا مُدْبِدِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَلْيَتُهُمْ الْعِزَّةُ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ١٣٨-١٤٦).

١١ - قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (التوبة: ٢٣ - ٢٤).

فهذه النصوص تقرّر مبدأين متوازيين: أحدهما إيجابي، وهو ثبوت الولاية بين المؤمنين، وثانيها سلبي، وهو نفي الولاية بين المؤمنين والكافرين، وبهذا تثبت المفاصلة التامة وأصالة تفريق القلوب.

بل لقد وجدنا بعض الفقهاء من السلفية المعاصرين يحرم أخذ الجنسية الأجنبية أو نحو ذلك، انطلاقاً من مثل هذا الفضاء القرآني؛ إذ في التبعية الوطنية بالمعنى المعاصر نوعٌ موالاتٍ برأيهم.

توليفة نقدية للاستدلال بنصوص التولي والموالات

لكنّ هذه النصوص يمكن التوقّف عندها، عبر توليفة من الملاحظات، أهمّها:

أولاً: إنّ ما يلزمنا في البداية هو تعيين معنى الولاية فيها، فما هي الولاية الثابتة بين المؤمنين أنفسهم والمرفوضة فيما بينهم وبين غيرهم؟ إنّ الذي يستفاد من مجموع هذه النصوص وغيرها هو أنّ اتباع المسلمين كلاً أو بعضاً لغير المسلمين، بحيث يكون ولاؤهم لهم يستنجدون بهم ويتبعونهم ويتصرون بهم أو يميلون لهم دون المؤمنين هو المرفوض، فبعض المنافقين أو بعض ضعيفي الإيمان من المسلمين كانوا ما يزالون تحت تأثير الظروف وتحت تأثير التفكير القبلي والعشائري، ولهذا كانوا يفتحون علاقات مع غير المسلمين مخترقين الحالة العامة، بهدف حماية أنفسهم أو وثوقاً بقوة أولئك أو تودّداً لهم، فالولاية هنا إمّا بمعنى جعلهم أولياء الأمور ولهم القرار على المسلمين واتباعهم والانضواء تحتهم والركون إليهم أو بمعنى الانتصار بهم أو غير ذلك، أمّا أنّ مفهوم النهي عن الولاية هذا يعني أنّ التعامل مع مطلق غير المسلم يكون بالشدة والغلظة وتفريق القلوب وغير ذلك فهذا ما لا علاقة له بهذه النصوص.

ثانياً: إنّ هذه النصوص برمتها ذات مدلول سياسي واضح، وليست مرتبطة بمطلق المدلول

الاجتماعي، وكلّ هذه الآيات والصور مدنيّة باستثناء سورة الجاثية، رغم أنّ سياق هذه الآيات يساعد على مدنيّتها، وقد ذكروا أنّ بعض آياتها مدنيّة^(١)، وهذا يعني أنّنا أمام واقع سياسي حقيقي ينبغي أخذه وفهمه في التعامل مع هذه النصوص، وعدم بترها عن سياقها التاريخي، فالولاية هنا هي نوع من التبعية ومدّ الجسور مع الجماعات غير المسلمة التي كانت تنكّل بالمسلمين وتهزأ بدينهم وتحاربه، ولهذا فهذه النصوص القويّة هل يخصّصها دليل الذميّة؟ أو دليل عقد الاستجارة؟ أو دليل المهادنة؟ وهل توقيع النبي اتفاقية الحديبية بعد نزول بعض هذه النصوص يعني أنّه والى الكافرين وصاروا أولياء له، وأنّ فعله هذا خصّص دليل الولاية مثلاً أو جاء دليل الولاية لينهاه عن ذلك وينسخ سلوكه؟!

إنّ علاقات السلم والتواصل مع غير المسلمين لا علاقة لها بدليل الولاية، بل دليل الولاية نوع من تكريس العقد الاجتماعي السياسي بين المؤمنين؛ ليكون في مقابل عقد اجتماعي سياسي بديل خارجهم وعلى حسابهم، فالذين يوالون الكافرين كما يظهر من بعض السياقات في هذه الآيات كانوا هم المنافقين أو ضعاف القلوب، مثل آيات سورة المائدة، والآية ١٣٨ وما بعدها من سورة النساء، وهذا يرشدنا إلى أنّ هذه الظاهرة كانت ظاهرة اختراق أمن الجماعة المسلمة وهويّتها، فكيف يراد لنا أن نغضّ الطرف عن كلّ هذا السياق اللفظي والتاريخي، لننبر النصوص، ثم نأخذ لها معنى من معاني كلمة الولاية لنفرضه على هذه النصوص جميعاً؟!

ثالثاً: إذا كان المراد من النهي عن تولّي غير المؤمنين هو أصالة المفاصلة والغلظة وتفريق القلوب وما شابه ذلك، فإنّ الله تبارك وتعالى يوضح في سورة الممتحنة نفسها قائلاً: ﴿لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ﴾ (الممتحنة: ٨ - ٩)، فإذا كانت الولاية تقابل مفهوم البرّ والقسط والإحسان، مع أنّ هذه التعابير في دلالاتها الاجتماعية تعطي التواصل الرحيم مع الناس شيئاً أم أبيناً؛ لأنّ هذا هو ناتجها الاجتماعي، فهذا يعني تخصيص دليل النهي عن التولّي بالمعتدين، وهذا يؤكّد المفهوم السياسي الذي قلناه قبل قليل، فهذا التمييز في هاتين الآيتين في سورة هي الأهم هنا، يؤكّد لنا أنّ النهي عن التولّي جاء في مقابل الجماعات التي تواجه

(١) انظر - على سبيل المثال -: الطبرسي، مجمع البيان ٩: ١١٨.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٥٠١

المسلمين، ليكون في توليها والتواصل والبر لها والعمل معها ما يوجب ضرراً على الجماعة السياسية والهوية الاجتماعية للمسلمين، وإلا لو كان النهي عن الولاية عامّاً لمن يقاتلنا وغيره فما معنى المقابلة في الآيتين؟! فإنّ المفروض أنّ حرمة التوليّ شاملة للجميع فكيف يُعقل تركيب الآيتين في هذه الحال؟!

ودعوى أنّ الآية الأولى دالّة على البرّ دون الودّ، لو سلّمت، فهي لا تنفي أنّ الآية الثانية كاشفة عن حصر النهي عن الموالاتة والتوليّ بالمعتدي، فتكون هي الكاشفة عن الأولى، وليس العكس.

رابعاً: ثمّة في النصوص السابقة قرائن وشواهد على عدم صحّة الاستنتاج الكليّ المدعى هنا وذلك مثل: تعابير الآية الأولى والثالثة عشرة من سورة الممتحنة حيث استخدمت تعبير العدو ووصفت حال الطرف الآخر عبر سلوكه العدواني بإخراج الرسول والمسلمين وعبر مفهوم الغضب وليس مفهوم الضلال. وكذلك توصيفات آيات سورة المائدة، بل تعبير سورة المائدة بأنّ من يتولّهم فهو منهم، ليس بنحو الإلحاق الادّعائي الاعتباري، بل هو تعبير عن أنّه يلحق بهم بالمعنى السياسي، فيصبح حكمه حكمهم؛ لأنّه يتبعهم ويواليهم.

بل تعبير سورة آل عمران ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ..﴾، ونحوها غيرها، كاشف عن أنّ هذا التوليّ كان بنحو من الانحياز للكافر دون المؤمن، وهذا يعني أنّ تولّي الكافر لا ينسجم عملاً مع تولّي المؤمن، فإن تترك ولاية المؤمنين وتتمى في تحالفاتك مع ولاية الكافرين فهذه هي الفكرة المقلقة في النصوص هنا، وبهذا تصبح أنت منهم وتابعاً لهم وحكمك حكمهم بالمفهوم السياسي.

«بعضهم أولياء بعض» تحليل المفهوم وتفكيك التركيب، فرضيات تفسيرية خمس

خامساً: إنّ مثل جملة «بعضهم أولياء بعض» الواردة في توصيف حال المؤمنين والكافرين معاً، يجب تحليلها، فهي مهمّة جداً بالنسبة إلينا، وتمهيداً لفهم هذه الجملة التي تكرّس - كما سنرى - مفهوم الهوية السياسيّة للجماعة، يلزمنا الاستعانة قليلاً بآية سورة الأنفال، والتي تعزّز أنّ المراد من الولاية ليس مطلق المحبّة والموادّة والتواصل، بل هو ضربٌ من الهوية السياسيّة الجمعيّة.

إنّ هذه الجملة - خاصة في هذه الآية - تحتمل عدة معانٍ، أهمّها:

أ- أن تكون بمعنى النصر والإعانة؛ فيكون المقصود بهذه الآيات أنّ المؤمنين ينصر بعضهم بعضاً ويتداعى بعضهم لمصلحة بعضهم الآخر، وقد يتعزّز هذا الاحتمال بورود مفهوم النصر والإيواء في السياق^(١).

ووفقاً لهذا التفسير لن يكون لهذا التركيب أيّ علاقة بمبدأ تفرقة القلوب أو أصالة الغلظة والشدة ونحو ذلك، كلّ ما في الأمر أنّ المسلمين ينصر بعضهم بعضاً، والكافرين ينصر بعضهم بعضاً، وأنّ المسلم لا ينصر الكافر، وحيث إنّ سياق الآيات برمتها هو سياق الحديث عن الجماعات، فيكون المدلول هنا هو علاقة النصر بين المسلمين والكافرين، وبين المسلمين أنفسهم، بتأكيد النصر الداخليّة، وترك النصر الخارجيّة، فالآيات بمثابة إخبار عن واقع، وهو أنّ الاشتراك الإيماني في المؤمنين يجعلهم ينصرون بعضهم بعضاً، وأنّ الاشتراك الكفري في الكافرين يجعلهم ينصرون بعضهم بعضاً، وليست بصدّد إنشاء لزوم نصر الكافرين لبعضهم كما هو واضح.

وقد يرجّح هذا الاحتمال من حيث إنّ سياق بعض النصوص - كما أسلفنا - حديثٌ عن التعاون والوقوف إلى جانب غير المسلمين في سياق المواجهة وحالة الحرب القائمة، وآية سورة الأنفال حديثٌ عن النصر، وفرّض لصور وحالات استنصار فريق مسلم ضدّ فريق كافر، ثم التعليق أخيراً بأنّ عدم نصر المؤمنين سيؤدي إلى فتنة.

إلا أنّ هنا ملاحظة في خصوص آية سورة الأنفال، وهي أنّ الآية نفسها سلبت سلباً شديداً علاقة الولاية بين المسلمين المهاجرين والأنصار من جهة وبين الذين لم يهاجروا، ثم أردفت ذلك فوراً بوجوب نصرهم لو استنصروهم، فلو كان المراد بالولاية النصر لكان هناك تناقض في الآية الواحدة، وهذا ما يضعف احتمال النصر.

إلا إذا قيل - كما هو ظاهر بعضهم - أنّ النصر هنا مختص فيما إذا استنصروهم في الدين لا مطلق الاستنصار^(٢)، كما في نزاع قبلي أو غيره، فيكون سلب الولاية سلب مطلق الإعانة

(١) يظهر الميل لهذا الاحتمال من بعض المفسرين مثل: الطوسي، التبيان ٥: ١٦٢ - ١٦٣؛ والنحاس، معاني القرآن ٣: ١٧٣ - ١٧٤؛ والكاشاني، الأصفى ١: ٢٧٩؛ والطبري، جامع البيان ١٠: ٦٧ و..

(٢) انظر: مجمع البيان ٤: ٤٩٨.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني.....٥٠٣

والنصر لهم، ثم أخرجت الآية خصوص الاستنصار للدين. وبعبارة أخرى: إنَّ المسلم في الرأي الفقهي السائد عليه أن ينصر أيَّ مسلمٍ يُعتدى عليه من قبل غير المسلمين، سواء اعتدى عليه لأجل دينه أو لأيِّ سببٍ آخر، فما دام مسلمٌ معتدى عليه فيلزم على سائر المسلمين النصر، فلو غزت دولةٌ غير مسلمة دولةً مسلمة لا بهدفٍ ديني، بل بهدفٍ وضع يدها على المصالح الاقتصادية لذلك البلد، فإنَّ المسلمين يلزمهم المساعدة والعون لإخراج غير المسلم عن عدوانه وعن بلاد المسلمين والاعتداء عليهم، لكنَّ هذه الآية تعتبر أنَّ هذا المبدأ لا يجري مع المسلمين الذي لم يهاجروا، وإتْمًا يقتصر في معوتتهم على ما لو أنَّهم اعتدى عليهم لأجل دينهم بحيث يكون الدين هو المعتدى عليه والمستهدف بالاعتداء، ففي هذه الحال يلزم النصر.

هذا التفسير يفترض أنَّ المراد بالاستنصار في الدين هو كون الدين مستهدفاً، وإلا لو فسّرنا المراد بالاستنصار في الدين أنَّهم طلبوا نصركم من حيث هم مؤمنون مثلكم، لا من حيث هم عرب أو من هذه القبيلة أو تلك، فطلب النصر كان من حيث عنصر الاشتراك الديني لا من حيث عنصر الاشتراك القبلي. إذا فسّرنا الآية هكذا فلن يكون هناك استثناء؛ لأنَّ كلمة «في الدين» ليس استثناء لنصرهم على تقدير طلبهم العون، بل هي تكريس لمفهوم أنَّ حركة المسلمين في نصر بعضهم بعضاً لا تكون على أساس قبلي أو غيره، بل على أساس العلاقة الدينية بينهم والهوية الدينية المشتركة، وإذا كان هذا أصلاً عاماً، فيكون معنى الآية هو الآتي: التناصر ثابت بين المهاجرين والأنصار، وليس ثابتاً بينم وبين من لم يهاجر، لكن إذا طلب النصر لزم نصره من حيث هو مسلم، والنصر الواجب هنا وفي غير هذا المقام هو دائماً من حيث كونه من المؤمنين، لا من حيث الانتماءات القبليّة والعشائريّة، فتكون الآية على وزان القتال في سبيل الله دون القتال في سبيل العشيرة أو القبيلة أو نحو ذلك.

فنحن هنا أمام فرضيتين:

الأولى: استنصارهم كان لأجل الدين، فالمعتدى عليه هو الدين.

الثانية: استنصارهم كان من حيث هم مؤمنون مثلكم.

وعلى تقدير الفرضية الأولى لا تقع الآية في أيِّ تهافت لو فسّرنا الولاية فيها بالنصرة، إلا من حيث إمّا تتخلّى عن نصره الدين نتيجة الميثاق مع قومٍ آخرين، ولعلّ ذلك لخصوصية ميثاقية،

بينما على تقدير الفرضية الثانية نحن نواجه تهاافتاً؛ لأن الآية تنفي لزوم نصرتهم بعد فرض إيمانهم، وفي الوقت عينه تأمر بنصرتهم من حيث هم مؤمنون! وهذا غريب! إلا إذا قلنا بأن المراد من قوله تعالى بأنه ليس لكم من ولاية من لم يهاجر من شيء، ليس سلب نصر المسلمين لهم، بل بمعنى أن كونهم لم يهاجروا يجعل نصرهم عبثياً، فهؤلاء لا يُرجى منهم أن ينصروا المؤمنين، بعكس المهاجرين والأنصار لكن إذا طلبوا منكم النصر لهم لزمكم ذلك.

ب- أن تكون بمعنى المحبة والمودة، فيكون المعنى أن بين المؤمنين حباً ووداً ورحمة وألفة في القلوب؛ فتدل الآيات على مبدأ الألفة الإسلامية، في مقابل نفي هذه الألفة بين المسلمين وغيرهم.

وعلى هذا التقدير تثبت أصالة فرقة القلوب بين المسلمين وغيرهم، ما لم نقل بما أسلفناه من أن السياقات لا تساعد، بل في خصوص آية سورة الأنفال تكشف هذه الآية أن هذا الاحتمال بعيد جداً، إذ من غير المعقول أنها تنفي المودة والمحبة بين المسلمين بسبب عدم هجرتهم، فهذا مهما كان مخالف للمعلوم من الشرع، ما لم يصّر شخص بأن عدم الهجرة في ذلك الزمان معصية عظيمة جداً؛ لأن الأمة كانت بحاجة للاجتماع وتزايد العدد والتمركز الجغرافي السكاني، فالتخلي عن هذه الفريضة هو بمثابة طعن خطير لمشروع الدعوة، وهو من أعظم الكبائر، فيستحق صاحبه البغض والغلظة ونفي المودة والرحمة.

ج- أن تكون بمعنى التوارث، وهو احتمال طرح فعلاً في آية سورة الأنفال، والنتيجة: إن المؤمنين يرث بعضهم بعضاً، ولا يرثهم الكفار، وقد نقل هذا الكلام عن جماعة كابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة والسدي .. وأنتهم كانوا يتوارثون على أساس الدين؛ فجاءت آية: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (الأنفال: ٧٥، والأحزاب ٦)، فجعلت التوارث بالنسب ومثله، ونسخت آية سورة الأنفال التي نحن فيها^(١).

(١) انظر: جامع البيان ١٠: ٦٧ - ٦٨؛ ومجمع البيان ٤: ٤٩٧؛ والنحاس، معاني القرآن ٣: ١٧٣ - ١٧٥؛ والقطب الراوندي، فقه القرآن ٢: ٣٢٥، ٣٤٤ - ٣٤٥؛ والجصاص، أحكام القرآن ٢: ٩٨ - ٩٩، ٣: ٩٦ - ٩٨، ٢٦١؛ والأصفي ١: ٤٤٩؛ والصافي ٢: ٣١٥ - ٣١٦؛ وتفسير الواحدي ١: ٤٤٩ - ٤٥١؛ وتفسير السمرقندي ٢: ٣٤ - ٣٥؛ وتفسير ابن زنين ٢: ١٨٩؛ وتفسير الثعلبي ٤: ٣٧٤ - ٣٧٥ ..

وعلى هذا الاحتمال، فكل آيات الولاية هذه، أو بعضها على الأقل، يكون خارجاً عن موضوع بحثنا، فلا يستدل به لإثبات مبدأ الغلظة أو الفرقة ونفي التآلف. لكن احتمال التوارث، رغم اشتهاؤه بين القدماء من المفسرين في خصوص آية الأنفال، لا يساعد عليه أي شاهد، لا في سورة الأنفال ولا في غيرها، ولعل الذي دفعهم إلى ذلك هو الآية التي ذكروا أنها ناسخة؛ فإن تعبير (أولى) وتعبير (أولياء) أوحى أن الفكرة واحدة، لاسيما وأن آية سورة الأحزاب جاءت على الشكل الآتي: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾؛ فإن تعبير (من المؤمنين والمهاجرين) كأنه يريد أن يقدم الأولوية لصالح الأقارب على المؤمنين والمهاجرين، بما يوحي بنسخها لتلك الآيات جميعاً.

لكن هذا لا شاهد له، ومجرد استخدام مادة: «ولي» لا يعني وحدة المعنى المراد وهو التوارث، فقد وردت هذه المادة في القرآن الكريم مرات كثيرة واستخدمت في حق الله تعالى ورسوله مما لا معنى لفرض الإرث الفقهي القانوني في موردها؛ وربما لذلك لم نجد في آيات الإرث من سورة النساء - وهي من التي أسست مفهومه وذكرت تفاصيله - أي شيء من هذا التعبير، مع أنه كان من المناسب تقرير هذا المبدأ بهذا التعبير هناك. بل بصرف النظر عن ذلك فإن سياقات النصوص بعيدة كل البعد عن مسألة الإرث، وقد أسلفنا بيان السياقات، وأنها مرتبطة بالعلائق السياسية بين المسلمين وغيرهم، لا بقضايا تتصل بفقهاء الفرائض والموارث.

وأما آية أولو الأرحام، فعلى تقدير كونها خاصة بالإرث، وعلى فرض ثبوت حكم سابق بالتوارث على أساس الإيثار أو على أساس المؤاخاة، وعلى فرض أنها تستهدف هذا الحكم السابق بالتوارث، ولم نفسرها بعود الجار والمجرور إلى سابقه فيكون المعنى: وأولو الأرحام من المهاجرين والأنصار بعضهم أولى ببعض في كتاب الله.. على فرض هذا كله فإن غاية ما فيها نسخ حكم التوارث المذكور؛ لكن لا شيء يؤكد أن هذا الحكم المذكور منصوص عليه في القرآن الكريم، فلعله من توابع التوافق وعقد المؤاخاة أو ثبت بالسنة النبوية، فكيف نريد تفسير الآيات التي نحن فيها ضمن سياقاتها المختلفة بنص نفترض افتراضاً أنه ناسخ لحكم لا

نعرف بعدُ هل دلّت هذه الآيات عليه أو لا؟! فليس فيه قرينة لغويّة أو دلاليّة هنا.
د - أن تكون بمعنى الولاية المتبادلة، أي أن كل واحد منهم متكفّل ومتولّي لشؤون غيره؛ فهو موظّف أن يتعهّد مصالح سائر المسلمين وحاجاتهم، فتكون أمور الأُمَّة المسلمة في رقبة كلّ واحد من المسلمين، عليه أن يقوم بما يمكنه القيام به تجاهها.

وعلى تقدير هذا الاحتمال لا تثبت هذه الآيات أيّ شيء من أصالة الغلظة والشدّة ونفي التوالف، إذ غايته أنّ المسلمين جميعاً لهم حقّ تقرير مصيرهم، وليس لغيرهم حقّ تقرير مصيرهم أو ولاية وسلطنة عليهم، وليست ناظرة أساساً لطبيعة العلاقة بينهم وبين غيرهم خارج إطار سلب ولايته السلطانيّة عليهم، فغايتها شيءٌ يشبه أو يتطابق مع مثل قاعدة نفي السبيل.

وقد يترجّح هذا الاحتمال، بأن يكون المعنى هو أنّ لكلّ واحد من المسلمين ولاية ومسؤوليّة وقرار ورأي وموقف من قضايا الأُمَّة، فهم - جميعاً - يقرّرون مصيرهم وأهدافهم وقضاياهم .. ويشتركون فيما بينهم في أمورهم .. قد يترجّح بما ذكره بعض أهل اللغة عندما باسروا تفسير كلمة الولي فقالوا: إنّ من الموالاة واتخاذ المولى وعلاقة الولاية، بل بعضهم لم يأت على ذكر معنى المحبة والمودّة والنصرة وأمثال ذلك^(١).

وعليه، فتكون الآية قريبة من قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)؛ ولهذا لم يكن الذين لم يهاجروا ولم يدخلوا في رحم الدولة الإسلامية القائمة على عنصر الأرض - وهي المدينة المنورة - والشعب - وهو جماعة المسلمين في المدينة الذين يشكّلهم المهاجرون والأنصار وتعرّضت لهم الآية نفسها... هؤلاء ليس لهم المشاركة في قرار المسلمين؛ لأنّهم بعدم هجرتهم لم ينخرطوا في الاجتماع الإسلامي السياسي بحسب حالات تلك المرحلة، ولهذا لم يكن لهم ما كان لغيرهم، نعم لو استنصروا المسلمين وجب نصرهم لمكان إسلامهم؛ ولعلّ هذا المعنى هو المراد من كلمات بعض المفسّرين الذين أثاروا هذا الاحتمال تحت عنوان الولاية التي يكون المسلمون بها يداً واحدة في الحلّ والعقد^(٢).

(١) انظر: العين ٨: ٣٦٥-٣٦٦.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: التبيان ٥: ١٦٢؛ والراوندي، فقه القرآن ٢: ٣٤٤.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني.....٥٠٧

هـ - أن تكون بمعنى الملة الواحدة والأمة الواحدة والهوية الجمعية الواحدة، أي أنها إشارة إلى عنصر القرب والالتحام والاندكاك حتى أن بعضهم من بعض، كما جاء في بعض هذه النصوص القرآنية أو تعبير ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ..﴾ (الأنفال: ٧٥)، فتكون معبرة عن وحدة الملة والتميز عن سائر الملل، ولهذا عبرت الآيات الأخرى بأن الكافرين أيضاً بعضهم أولياء بعض، أي أنهم ملة أخرى.

فالآيات تريد بيان القطيعة - بهذا المعنى - بين الملة المسلمة والملة الكافرة، في مقابل بيان عنصر الوحدة الجمعية داخل الوسط الإسلامي، فتكون من آيات مبدأ وحدة الأمة الإسلامية من جهة ومبدأ تمايز الهوية والكيونة السياسية - الاجتماعية بين المسلمين وغيرهم. وقد ينتصر لهذا الاحتمال أيضاً، بما ذكره بعض أهل اللغة في تفسير كلمة الولي مباشرة من أنها من القرب والدنو، بل الأصل اللفظي فيها ذلك^(١).

وبناءً على ذلك كله، يمكن القول بأن هذه الكلمة: إما ترجع لمعانٍ متعددة في اللغة، فتكون بنحو المشترك اللفظي، ومن ثم فعلينا النظر في السياق لتعيين استخدام هذا المشترك في أي من معانيه، أو تكون بمعنى كلي جامع بحيث تكون مفاهيم المحبة والسلطنة والقرب والنصر والإرث وغيرها تطبيقات مورديّة له بنحو يلاحظ ذلك من السياق ومناسبات الحكم والموضوع.

وعلى كلتا الحالتين نحن بحاجة لرصد السياقات والمناسبات، والسياق إن لم نقل إنه - بقرينة المناسبات السياسية - بعيد عن فكرة المحبة والمودة والتوافق والتواصل والكرامية وغير ذلك، فلا أقل من أنه لا يحتوي على ما يساعد على ذلك إطلاقاً، بل لعله يمكن القول بأن التولي قد يكون من ألفاظ التضاد حيث يطلق على أتباع الشيء والسير نحوه تارة، وعلى معارضته والإعراض عنه أخرى، فيكون في موضعنا - بقرينة السياقات - تعبيراً عن السير نحوه والإقبال عليه واتباعه.

والآية الوحيدة التي يتحمّل سياقها ويساعد على فكرة المحبة والتوافق هي آية مطلع سورة الممتحنة التي سوف نتكلم عنها في المجموعة الثالثة عند الحديث عن نصوص المودة، وكذلك آية سورة المجادلة بحسب النصوص التي بعدها، أمّا سائر الآيات فلا مؤثر في السياق على

(١) انظر: الصحاح ٦: ٢٥٢٨؛ ومعجم مقاييس اللغة ٦: ١٤١؛ والمفردات: ٥٣٣.

ربطها بمساحة من هذا النوع، بل بعض الآيات لا يتحمل هذه الفرضية، مثل آية سورة الجاثية التي تنهى النبي عن اتباع أهوائهم، ثم تشير فوراً إلى أن الكافرين بعضهم أولياء بعض، بما يوحي وكأن المتبع لهم يكون منهم ومن أوليائهم.

والنتيجة: إن مجموعة هذه النصوص غير واضحة في تأصيل مبدأ الكراهية ونفي التوافق بين المسلمين وغير المسلمين، بل القدر المتيقن منها هو تكريس مبدأ المفصلة وحفظ الهوية من جهة، والمنع عن التبعية والانتفاء للآخر دون المؤمنين من جهة ثانية، وعدم التحالف مع العدو في ظروف المواجهة والحرب حماية للجماعة ونحو ذلك من جهة ثالثة، أما ما هو أكثر من ذلك فهو منافٍ لسياقات بعض الآيات، وللسياق التاريخي، ولا أقل من عدم وجود مؤشر لصالحه في الآيات نفسها.

المجموعة الثالثة: نصوص الشدة ونفي المودة، شرح ونقد

هذه المجموعة من النصوص القرآنية تتكلم عن ضرورة الغلظة والشدة مع غير المسلمين، وتؤكد على رفض المودة لهم، وأن هذا أمر لا يمكن القبول به مطلقاً.

ومهم هذه النصوص هو الآتي:

١ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ كَتَبَ اللَّهُ لَأَعْلَبِينَ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (المجادلة: ٢٠ - ٢٢).

فهذه الآية واضحة في أنها تريد التأكيد على أن المؤمن لا يمكن أن يكون على مودة مع الكافرين، حتى لو كان هؤلاء الكافرون من أقربائه وعشيرته.

٢ - قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (المتحنة: ١).

فهذه الآية تنهى عن الموالاة، ثم تكشف عن أن من مصاحباتها أو نتائجها أو أنه هو المراد منها، إلقاء المودة وإبداؤها وإيرازها للكافرين، معتبرة ذلك أمراً محرماً ومنهياً عنه.

٣ - قوله تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُتُومَ مُؤْمِنِينَ﴾ (المائدة: ٥٤ - ٥٧).

فهذه الآية تدل على أن سلوك المؤمن مع المؤمن هو سلوك تواضع وذلة وخضوع ورحمة، بينما سلوكه مع الكافر هو سلوك عزة وتفوق بحيث لا يجوز له أن يبدو ضعيفاً أمامه أو خاضعاً أو متذللاً، بل يظهر له نوعاً من التكبر، وهذا سلوك منافٍ لفكرة المودة والرحمة وتآلف القلوب، ومكرس لمبدأ الكراهية والغلظة.

٤ - قوله عز من قائل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبَسَّ الْمَصِيرُ﴾ (التوبة: ٧٣، والتحريم: ٩).

فهذه الآية التي تكررت بعينها مرتين في القرآن الكريم تحت النبي على الغلظة مع الكافرين والمنافقين، وتأميره بمجاهدتهم.

٥ - قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ١٢٣). وهي كسابقتها تحت المؤمنين هذه المرة على أن يبدو للكافرين غلظةً وشدةً.

٦ - قوله عز وجل: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ (الفتح: ٢٩).

إنَّ وضوح هذه الآية وعموميَّتها في تكريس مبدأ الرحمة بين المؤمنين مقابل الشدة مع

الكافرين، لا يحتاج إلى شرح، فهي قانون قرآني عامّ وواضح يؤكد قاعدة الشدة مقابل الرحمة والتعاطف ونحو ذلك.

٧- قوله تبارك اسمه: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّا كُنَّا نَدْرَأُ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ (البقرة: ١٦٥ - ١٦٧).

فليس هناك - حسب دلالة هذه الآية - شيء كحُبِّ الله سبحانه، فهو المقدم على كل شيء، ومن هنا عقبّت بالبراءة فيما بين الكافرين يوم القيامة.

هذه النصوص استدلت بها بوصفها صريحة في النهي عن المودة والمحبة والتعاطف بين المسلمين والكافرين، بل هي تضيف إلى ذلك مفهوم الشدة والغلظة.

يلزمنا هنا التوقف بالتأمل والتحليل في دلالات نصوص هذه المجموعة القرآنية، وذلك ضمن وقفات:

الوقفة الأولى: السياق القرآني وتخصيص فضاء النصوص

إنّ النصوص الخمسة الأولى لا علاقة لها بموضوع بحثنا، وذلك أنّها برمتها تتحدّث عن نوع خاصّ من الكافرين:

ففي الآية الأولى، جرى الحديث عن أولئك الذين حادوا الله ورسوله، والمحادة هي العداوة والمحاربة والمواجهة والمشاقّة، فإنّ أصل الكلمة من الحدّ وهو يعني الشدة والمنع، فمن يجادد الله ورسوله هو الذي يتعامل بشدة وممانعة معها ومنع لها، ومنه سمّي الحديد حديداً، ومنه تعبير حادّ الطبع، وأطلقت كلمة الحدود هنا بهذا المعنى أيضاً؛ لأنّها المنع والمواجهة^(١).

ولنلاحظ استخدام القرآن لهذه المفردة في سياق المواجهة والمحاربة، قال تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤَدُّونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤَدُّونَ رَسُولَ اللَّهِ هُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضَوْكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ

(١) لمزيد اطلاع، راجع: المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٢: ١٧٨ - ١٨٠.

أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا ذَلِكَ الْخِزْيُ الْعَظِيمُ يَخَذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تَنْزَلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَهِزُّوا إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجٌ مَا تَحَدَّرُونَ ﴿التوبة: ٦١ - ٦٤﴾.

بل إن سياق هذه الآية نفسها هنا مساعد كذلك، حيث قال تعالى قبلها: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَا مِنْهُمْ وَيَحْلِفُونَ عَلَى الْكُذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ لَنْ نُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا أَوْلَادَهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ إِنَّ الَّذِينَ يُحَادِّثُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ كَتَبَ اللَّهُ لَأَعْلَيْنَ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ... ﴿المجادلة: ١٤ - ٢٢﴾. فإن تعبير «الأذلين، والغلبة، والقوة، والعزة» يساعد على ذلك.

أما الآية الثانية، فهي تصف الطرف الآخر الذي تنهى عن موادته بصفات العدو لله وللمؤمنين والمخرج لهم من ديارهم لمحض إيمانهم، فما علاقتها بمبدأ الكراهية والبغض المطلقين؟!

وأما الآية الثالثة، فهي واضحة في سياق الجهاد والغلبة، وكون الطرف الآخر ممن اتخذ دينكم هزواً ولعباً ونحو ذلك، وقد سبق أن تحدثنا عن سياق هذه الآية أيضاً، وأنه سياق سياسي جهادي، فراجع، وبهذا نكتشف أن مفهوم الذلّة والعزة في الآية نفسها لا صلة له بمفهوم المودة والمحبة والبغض والكراهية، بل هو مفهوم له صلة بعزة المؤمن أمام الكافر لا بكراهية المؤمن للكافر ولا ببغضه له، فهذه المفاهيم غير متطابقة، فالمؤمن عزيز في قومه لا بمعنى أنه يكرههم، والمؤمن يتعامل من موقع العزة لا بمعنى أنه يكره أو يبغض، أو هو فظ أو غليظ، بل بمعنى أنه غير خاضع ولا ذليل ولا ضعيف ولا مسكين ولا مستكين ولا محتاج، وأين هذا من مفاهيم البغض والكراهية وإبرازهما؟!

ولهذا نجد المقابلة بهذا المعنى الذي قلناه واضحاً في آية قرآنية أخرى، وهي قوله تعالى: ﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةً أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ.. ارجع

٥١٢ قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي

إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٣٤﴾ (النمل: ٣٤، ٣٧).

وأما الآية الرابعة والخامسة، فتتحدثان عن الفئة التي يكون المسلمون مأمورين بمجاهدتها، فالذي يجب علينا الغلظة تجاهه هو الذي نقاتله، وذلك أن الغلظة هنا جاءت في سياق القتال والحرب، فلا يُعقل أن يشمل هذا الحكم بدلالاته حالة الذميمة أو المهادنة أو الاستجارة أو غير ذلك، وحيث إننا أثبتنا في مبدأ السلم والصلح أن الأصل في العلاقة هو السلم، وأن القتال لا يكون إلا لردّ العدوان، فهذا معناه أن هاتين الآيتين تطالبان بالغلظة والشدة في حالة مواجهة المعتدي لا غير، وتعبير آخر مبدأ الغلظة هنا مبدأ جهادي، وليس مبدأ علائقياً عاماً بين الأديان، ونتيجة مجموع ما قلناه لا يمكن القول بأن مطلق الكافر يقاتل ويُغلظ عليه فإذا تقيّد القتال بخصوص حال الاعتداء، ظلّت الغلظة مطلقة من حيث مطلوبيتها! وبهذا نستنتج أن الآيات الخمس الأولى لا علاقة لها بتكريس مبدأ الكراهية.

الوقفه الثانية: بين الكفار وآلهة الكفار وسادة الكفر

إنّ الآية الأخيرة ليست ناظرة أساساً لموضوع بحثنا؛ وذلك أنّها لا تتكلّم عن الموقف النفسي والقلبي والسلوكي من الآخر الديني، بل هي تتكلّم عن أنّ بعض الناس سيتخذ آلهة من دون الله هي الأصنام أو السادات الذين يحبّونهم كحبّ الله، وفي المقابل تؤكّد هذه الآيات على أنّ المؤمن لا يحبّ فوق حبّ الله حبّاً، فهي بصدد توضيح مستوى حبّ الله في قلب المؤمن وأنّه فوق كلّ حبّ، ولا تشير لمبدأ الكراهية، بل تؤكّد لاحقاً أنّ التابع والمتبوع من أهل الضلالة سوف يتبرّؤون من بعضهم، وأنّ المتبوعين سوف يعلنون أنّهم لا علاقة لهم بالتابعين ولا بضلالتهنّ، تماماً كما يفعل الشيطان يوم القيامة وفق ما جاء في نصوص آخر، فأبيّ علاقة لهذا السياق برمته بموضوع مبدأ الشدة أو الكراهية أو البغض أو الغلظة أو ما شابه ذلك؟!!

الوقفه الثالثة: ثنائية الرحمة والشدة بين المؤمنين والكافرين

إنّ الآية التي تبدو باقية هنا في مجموعة النصوص هذه هي آية سورة الفتح، الظاهرة في لزوم الشدة مع الكافرين، وقد وقعت الشدة هنا مقابل الرحمة، وهذه الآية إمّا أن نفهمها تتحدّث

عن الكافرين المحاربين والمعارضين للدعوة المواجهين لها أو مطلقاً.
فإذا فهمناها أتمها تتحدث عن خصوص المعارضين المواجهين للدعوة لم تكن دالة على القاعدة العامة هنا، بل خاصة بحال العلاقة مع الكافرين المناوئين، وأما إذا فهمناها مطلقة فإنه تقع المعارضة بينها وبين مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ﴾ (المتحنة: ٨ - ٩)، إذ كيف ينسجم الأمر بالشدة مع شخص مع الأمر ببرّه والقسط إليه والإحسان؟!!

شبكة العلاقة بين مفاهيم: المودة والبر والتولي والتبري، نقد مقاربة القرافي

في هذا الصدد ثمة وجهة نظر دافع عنها كثيرون في التمييز بين مبدأ نفي المودة ومبدأ البرّ والقسط المعزّز في الحديث الشريف بالعديد من النصوص التي تستوصي خيراً بأهل الذمة وأمثالهم، في محاولة للجمع بين الأمرين دون حاجة لفرض التخصيص أو التقييد.
فقد ذكر الإمام شهاب الدين القرافي (٦٨٤هـ) في الفرق التاسع عشر والمائة من فروقه، أنّ البرّ والقسط والإحسان سلوكيات تختلف عن سلوكيات التعظيم والإجلال والتقديم، فإذا كانوا جوعى أطعمناهم، وهذا برّ وقسط، بينما تمكينهم من الولايات والسلطات أو تعظيمهم في المجالس والطرقات فهذا شيء آخر غير البرّ والقسط؛ إذ فيه تعظيم شعائر الكفر وتوهين شعائر الإيثار.

وبهذا وضع القرافي معياراً فاصلاً تشير إليه كلماته وهو أنّ كلّ عطاء أو تصرّف يكون من الأعلى للأسفل فهو جيّد، بينما كلّ عطاء أو تصرّف يكون من الأسفل للأعلى فهو تعظيم ومرفوض، ويعتبر القرافي قول عمر بن الخطاب بمثابة شاهد عندما يقول حول أهل الذمة: «أهينوهم ولا تظلموهم»^(١)، وبهذا فرّق القرافي بين قاعدة الودّ والموالة وقاعدة القسط والبرّ

(١) أورد هذا النصّ بعبارة: «أذلوهم ولا تظلموهم» مروياً عن شخص النبي ﷺ، السرخسي في (المبسوط ١٦: ٩٤، وشرح السير الكبير ١: ١٣٧)؛ وجاء مروياً عن عمر بن الخطاب في (تاريخ مدينة دمشق ٢: ١٨٣؛ وذكر أخبار إصبهان ٢: ٧٠؛ وابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل ١: ٢٢٨؛ وكنز

لكنّ هذه المحاولة من القرافي قابلة للمناقشة؛ وذلك أنّ القرافي تصوّر أنّ مفهوم المودّة فيه نوعٌ من التعظيم، وهذا غير صحيح؛ فالمودّة نوعٌ من المحبّة والميل القلبي، وهذا هو نوع استخدامهما في النصوص القرآنيّة، وليس لها علاقة حصريّة بالسلوك التعظيمي، بل لها علاقة بشكل التعاطي الباطني مع الآخر ضمن سلوك حسن معه، فلو تمّ تعظيمهم عن محبّة وميل فهذا توذد ومودّة معهم، ولو أُعطي الفقير غير المسلم طعاماً من باب الحبّ له والشفقة والميل القلبي فهذه مودّة، فالودّ محبّة الشيء وتمنّيه، ومن ثمّ فلا ربط بين مفهوم المودّة والتعظيم، ومفهوم البرّ وعدم التعظيم، حتى يفترض القرافي أنّها متباينان، بل قد يكون الودّ بالتعظيم وقد يكون بغيره، وقد يكون التعظيم عن ودّ وقد يكون عن غيره، كحالة النفاق والوصوليّة.

من هنا، يمكن أن يكون القرافي لاحظ العلاقة بين مفهوم الموالاتة ومفهوم البرّ والقسط، فاستنتج من مفهوم التويّي نوعاً من التبعيّة أو الفوقيّة التي تكون للكافر على المسلم، فطبّقها في السلوك الاجتماعي، وهذا أمر أكثر معقوليّة، بيد أنّه عقد بحثه للتمييز بين المودّة والبرّ، وكأنّه ربط بين المودّة والموالاتة والولاء تبعاً لاجتماع الحديث عنها في مطلع سورة الممتحنة.

لكنّنا قلنا سابقاً بأنّ مفهوم التويّي لا يظهر منه أنّه شامل لمطلق أنواع التعظيم والقصد منه، فتعظيم غير المسلم لكونه غير مسلم أو تعظيم كفره وشعائره كفره مرفوض، وواضح أنّ هذا فيه نوع من التويّي، بينما تعظيم غير المسلم لكونه قدّم خدمةً للمسلمين مثلاً أو لكونه سلك سلوكاً صالحاً في المجتمع، كمعونته الفقراء والمساكين وغير ذلك، لا يسمّى موالاتة ولا تويّيّاً عرفاً، فلو فرضنا اليوم أنّ شخصاً غير مسلم صنّف كتاباً لاقى رواجاً عالمياً في الدفاع عن القضية الفلسطينيّة، ثمّ كرّمته إحدى الدول المسلمة على جهوده ودفاعه عن حقوق المظلومين، فهل يعتبر العرف ذلك نوعاً من التويّي والمتابعة بينما لو كنّا نساعد آلاف المسيحيين الفقراء ليتقوّوا على العيش ويعيشوا باحترام ورفع الحاجة عنهم، وهم من أهل الذمّة مثلاً، فإنّ العرف

العمال ٤: ٤٩١)، بهذه الصيغة: «عن ضمرة بن حبيب، قال: قال عمر بن الخطاب في أهل الذمّة:

سمّوهم ولا تكنوهم، وأذلّوهم ولا تظلموهم، وإذا جمعتم وإياهم طريق فأجئوهم إلى أضيقتها».

(١) انظر: القرافي، الفروق ٢: ٧٠١-٧٠٣؛ وراجع: سُورِحَمَن هدايات، التعايش السلمي بين المسلمين

وغيرهم داخل دولة واحدة: ١٣٨-١٣٩؛ والقحطاني، الولاء والبراء في الإسلام: ٣٥٢-٣٥٥.

لا يسمّى هذا تولّياً؟!!

فإذا كان التولّي بمعنى بناء الصلة في مقابل مطلق القطيعة، فكلاهما تولّ، وإذا كان التولّي بالمعنى الذي فهمناه ضمن المقاربة السياسيّة والمجتمعيّة التي قدّمناها، فكلا هذين الموردين لا يسمّى تولّياً أصلاً، فلا يوجد ربط قهري ضروري بين التعظيم والتولّي، ولا بينه وبين المودّة، لا سلباً ولا إيجاباً، فمقاربة القرافي للموضوع غير دقيقة في تقديري.

والذي نفهمه وفق ما توصلنا إليه، أنّ البرّ والقسط والإحسان مفاهيم لا علاقة لها بالتعظيم وعدمه، وإنّما قد تلتقي مصداقاً معهما، فتشمل موردهما وغيره، ما دام لا يلزم من هذا البرّ والقسط تعظيم الكفر نفسه أو أيّ عنوان ثانوي آخر، بل أنت تبرّه لإنسانيّته أو لسلوكه الصالح في موضع ما، وليس لكفره، بل أنت تبغض كفره ولا تحبّه منه ولا من غيره، وأمّا المودّة فحيث إنّنا ربطنا النهي عنها بكون الطرف الآخر هو المعتدي أو الظالم أو نحو ذلك، فلا دليل على حرمة محبة الكافر - بما هي صفة قلبيّة - من غير ناحية كونه كافراً، كما لو كان ابناً أو أباً أو أمّاً أو زوجة.

ومن ثمّ فلا توجد مشكلة بين النصوص حتى نسعى للتوفيق، بل مجموع النصوص يفيد النتيجة الآتية: لا يجوز اتّباع الكافرين أو التحالف معهم أو الانتماء إليهم دون المؤمنين، ولا يجوز مودّة المعتدين المناوئين للإسلام منهم، وتجوز مودّة غيرهم من غير ناحية كونه كافراً، ويجوز البرّ والقسط والإحسان لمن لم يعتد مطلقاً، أمّا فكرة التعظيم وغيرها فلا وجه لها، إلا لو لزم من أيّ سلوك مع مطلق غير المسلم ما يخرق قاعدة نفي السبيل التي تكلمنا عنها سابقاً. بل على أبعد تقدير يمكن القول بأنّ الشريعة تنهى عن المحبّة والميل القلبي لغير المسلم، لكنّها لا تنهى عن كلّ سلوك يمثل نوعاً من القسط والعدل والبرّ والعطاء والإحسان، ولو كان هذا السلوك مما لا يصدر عادةً إلا من محبّ لمحجوبه، سواء احتوى تعظيماً أم لا، شرط أن لا يلزم منه محرّم آخر.

هذا، وبصرف النظر عن كلّ ما تقدّم وبالعود إلى النقطة الأصليّة، لا يمكن لنظريّة القرافي هنا أن تنفع في معالجة النسبة بين الآية الأخيرة من سورة الفتح وبين نصوص سورة الممتحنة؛ لأنّ آية سورة الفتح تصف المؤمنين بأنهم أشدّاء على الكفار، في مقابل الرحمة، والسلوك البرّي والقسطي ولو لم يكن على سبيل التعظيم أو هو في واقعه تعظيم، سوف يكون منافياً لمفهوم

الشدة، فكيف يُعقل الجمع في توصيف السلوك بين الأمر بالشدة مع مطلق الكافر، والترخيص - على الأقل - في البرّ والإحسان له؟!

إنّ البرّ في القرآن الكريم مفهوم يحمل في داخله اللطف والصدق والرحمة والإحسان والعون وفعل الخير، بل لا يبعد بالتحليل الجذري للمفردة أن نرجعه إلى معنى واحد في الجميع، خلافاً لما قيل من إرجاعه إلى أكثر من جذر، والمعنى المشترك هو الأمر الذي فيه استقرار وأمان، ومنه سمّي البرّ براً مقابل البحر؛ لأنّ فيه هذا الأمر؛ ومنه سمّي البرّ براً بالضمّ لأنّ البرّ - وهو القمح والطحين - مصدر أمن للحياة، ومنه سمّي الله بالبرّ الرحيم بالفتح بمعنى اللطيف الذي يكون منه الأمن، وهكذا، فطلب البرّ والقسط يرجع لكلّ سلوك يفرض استقراراً وأماناً في العلاقة والأمر، وفي ظلّ وضع من هذا القبيل كيف يمكن التوفيق بين هذا المفهوم ومفهوم الشدة الذي يفرض عكس هذا التوصيف وتطبيقاته واستخداماته في اللغة والنصّ القرآني نفسه؟!

من هنا يلزمنا إمّا فرض الآية غير ناظرة لغير المعتدين من الكفار، أو القول بأنّها مخصّصة أو مقيّدة بمثل نصّ سورة الممتحنة ممّا ثبت في الشريعة سلوك آخر فيه غير سلوك الشدة، وعلى كلتا الحالتين لا تكون النتيجة لصالح المستدلّ هنا.

الوقف الرابع: هل التوصيفات العقائدية في القرآن مقصودة بدلالاتها العقديّة أو السياسيّة؟

لا أريد هنا أن أخوض في هذا الموضوع طويلاً؛ لأنّه يستحقّ دراسةً مستقلّة، لكنّ السؤال هو أنّ القرآن الكريم كثيراً ما يستخدم توصيف الكافرين ليطلقه على خصوص الفريق المعتدي أو المحارب لله ورسوله، بحيث نفهم ذلك بوضوح من القرائن والسياق، حتى كأنّه بات علماً في الاستخدام بنحو الإشارة إلى هذا الفريق بعينه، بل نحن نلاحظ أنّ التجربة النبويّة المحمّديّة وما قبلها عادةً ما قدّم القرآن الذين لم يؤمنوا بها بوصفهم معتدين عليها ومحارِبين لها مضيّقين على المؤمنين بها، وكأنّ هذه هي صفتهم اللازمة لهم والثابتة، مع أنّ الواقع الخارجي لا يفيد هذا الأمر إطلاقاً.

من هنا - وبلاستعانة بفكرة أنّ الكفر نوع من الفعل الإيجابي، أي أنّه ليس مجرد عدم الإيمان، بل هو إضافة لذلك نوعٍ سترٍ له وعدوانٍ عليه - يمكن لنا أن نتحدّث عن نوعين من

الكافرين في القرآن الكريم، وفق ما سبق أن ألمحنا إليه إلماحاً في بعض البحوث^(١)، وهما: كافر العقيدة، وكافر المواجهة، فكافر العقيدة هو الذي لا يؤمن بالعقيدة الصحيحة، بينما كافر المواجهة الذي تتحدّث عنه ربما أغلب النصوص القرآنية هو ذلك المعتدي على العقيدة المواجه لها المضيّق عليها الصادّ عن سبيل الله، وغالباً هو العالم بالحقيقة المستيقن بها في قلبه، لكنّه المنكر لها المتكبر عليها طغياناً وكفراً، قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (النمل: ١٤)، وقال سبحانه: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٤٦)، وقال سبحانه: ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ (الأنعام: ١١٤).

من هنا، نطرح هذا الاحتمال وهو أن كلمة الكافرين في بعض السياقات - لاسيما سياقات المواجهة - يمكن أن يقصد منها فئة خاصّة منهم، وهي الفئة المعتدية والمعادنة للحق لا مطلقاً؛ لأنّ هذه هي الفئة التي كان القرآن يتكلّم عنها وهو يشير للكافرين في كثير من الأحيان، تماماً كوصف «المشرك»، فإنّ القرآن يطلقه على خصوص المشركين دون أهل الكتاب، فإذا كنت تعتقد بأنّ النصارى ربما يكونون قد تورّطوا في الشرك وهم لا يشعرون ولا يقصدون، لكنّ هذا لا يبرّر اعتبار عنوان المشرك الوارد في القرآن شاملاً لهم بما له من آثار.

بل قد يطلق القرآن الوصف لكنّه ناظر إلى حالة معيّنة ذات وضع خاصّ من الناحية التاريخية، قال تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ فَأَنَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ﴾ (المائدة: ٨٢ - ٨٥)، فهل هذه الآيات تقدّم توصيفاً شاملاً إلى يوم القيامة أو أنّها تشير لحالة قائمة في عصر الدعوة الإسلامية أو هي بصدد الإشارة إلى الجانب

(١) انظر: حيدر حبّ الله، التغيير المجتمعي، مراحل ومعالجه وأدبياته (الحلقة الثالثة)، مجلّة نصوص

الاقتضائي لا الفعلي الدائم، وكأنه يشير إلى أن حالة الرهبانية وعدم الاستكبار قائمة نوعاً في النصراري بحيث ترك أثرها الإيجابي على قبول الحق، لا أن هذا الأمر دائمي وقائم بالفعل إلى يوم القيامة؟

الوقفنة الخامسة: هل ثمة نصوص قرآنية تكرس محبة غير المسلم؟

ثمة نصوص قرآنية قد توحى بأنها توافق على محبة غير المسلم من حيث المبدأ، وأهم ما يمكن أن يطرح هنا:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الروم: ٢١).

قد يقال هنا بأن هذه الآية تكرس المودة والمحبة بين الزوجين، فإذا قبلنا بزواج المسلم من المرأة الكتابية، فهذا يعني أن الآية تكرس مبدأ المودة والمحبة والرحمة بين المسلم وغيره، ولو في بعض الحالات^(١).

إلا أن الصحيح أن هذه الآية إذا قلنا بأنها ليست ناظرة لشأن تشريعي، وإنما تتحدث عن أمر تكويني عام في علاقة الذكر بالأنثى وبالعكس، فلا يمكنها أن تواجه النصوص الدالة على نفي المودة والمحبة بين المسلم وغيره لو ثبتت تلك النصوص في دلالتها، لأن الآية هنا تكرس الوضع الطبيعي، بينما تلك تفرض على المسلم أن يواجه النزعة الميلية الطبيعية هذه في زاوية معينة، لكي يحقق إرادة الله في العيش.

وأما إذا فهمنا من هذه الآية أمها في مقام التشريع أو فهمنا من دلالتها الإخبارية التكوينية أنها توافق على ذلك تشريعاً وتمضيه وتضمه إلى المنظومة العلائقية في الدين، فينبغي أن ننظر في النسبة بين هذه الآية وآيات نفي المودة لو ثبتت دلالة تلك، فعلى طرائق مشهور الأصوليين ينبغي أن تكون النسبة هي العموم والخصوص من وجه، ويجتمعان في الزوجة الكتابية، والقاعدة تقتضي التساقط في مادة الاجتماع، فيسقط دليلاً المودة ونفي المودة في هذه الحال ويُرجع لأصل البراءة، أما على وجهة نظرنا فنحن نعتبر أن العرف في هذه الحالات يلاحظ نصوص نفي المودة بوصفها مقدمة على نص الآية هنا؛ لأن هذه النصوص ناظرة للموضوع في

(١) انظر: القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي: ٧٥.

حالة ثانوية وتحدد شكل العلاقة، أمّا تلك فنظرها أوّل عام، فينبغي جعل نصوص نفي المودّة مقدّمة في هذه الحال.

الآية الثانية: قوله سبحانه: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (القصص: ٥٦).

هذه الآية الكريمة طُرح فيها - من جملة ما طرح - تفسيرٌ يقول بأن المراد منها هو أنك لا تهدي الشخص الذي تحبه، قال الطبري: «ولو قيل: معناه أنك لا تهدي من أحببته؛ لقربته منك، ولكن الله يهدي من يشاء، كان مذهباً»^(١). ولعلّه يتعزّز ذلك بعدم وجود قيد «أحببت هدايته»، بل فقط كلمة «أحببت» التي تستبطن الضمير الراجع لـ «مَنْ».

إلا أنّ ظهور الآية في هذا المعنى غير واضح؛ بل الأقرب ما فسّر بها به جمهور المفسّرين، وهو أنّك لا تهدي من أحببت هدايته، بل أمر الهداية بيد الله سبحانه، وإنّما تقوم أنت بدعوته للهدى، أمّا تحقّق الهدى منه فهو أمرٌ خارج عن قدرتك وسلطانك، بل هو بيد الله وحده، ويفهم ذلك من قرينة التناظر في الآية، فهي عندما أكّدت في القسم الثاني منها أنّ الهداية بمشيئة الله، كشفت أنّ المنفي في المقطع الأوّل هو الهداية بمشيئة النبيّ، فكأنّه قال له: إنّك لا تهدي من تريد أن تهديه، بل الله يهدي من يريد أن يهديه، وبهذا يصبح معنى الحبّ هو الميل والرغبة والإرادة في هداية الطرف الآخر. وعلى الأقلّ إن لم نجزم بدلالة الآية على هذا التفسير فإنّ دلالتها على التفسير الآخر غير واضحة.

أضف إلى ذلك أنّ هذه الآية يقال بأنّها نزلت في أبي طالب، ولو صحّ هذا الكلام - وإثبات صحّته ليس سهلاً - فالأرجح أن تكون نزلت في مكّة المكرمة، ولعلّ تشريع نفي المودّة لم يكن قد صدر بعد وإنّما الصادر مثلاً نفي الموالاتة أو لزوم البراءة بالمعنى الذي قلناه. فليس في هذه الآيات ما يشهد على نقيض مبدأ نفي المودّة لو ثبت أدلته.

نتيجة البحث في المجموعات القرآنية

ونتيجة البحث في المجموعات القرآنية أنّ هذه المجموعات تنهى المؤمنين عن الاندماج في الآخر الديني بحيث يهدّد ذلك الهوية الإيمانية، بل الأصل هو الاندماج بين المؤمنين بما يحقّق

(١) جامع البيان ٢٠: ١١٢؛ وانظر: التبيان ٨: ١٦٣؛ ومجمع البيان ٧: ٤٤٩.

الهوية الانتائية الفردية والجمعية، وأن العلاقة مع الآخر الديني يجب أن تقوم على المفاصلة وتكريس المغايرة، وعدم تقديمه على الانتفاء السياسي الاجتماعي للمسلمين، وعدم التحالف أو الانتفاء له دون المؤمنين أو على حسابهم، والمنع عن مودته ومحبته والرحمة له في حال كان معتدياً مواجهاً يكيد للدعوة ويحارب المسلمين، أما في غير ذلك فلا نجد شيئاً واضحاً في هذه النصوص يفيد أصالة الكراهية المطلقة أو أصالة الغلظة والشدة والحدة وما شابه ذلك.

هذا وقد سبق في البحوث الماضية أن ألمحنا للعديد من النصوص التي تكرر مبادئ مساعدة لما توصلنا إليه، فراجع، وأكتفي هنا بنص عهد الإمام علي عليه السلام لملك الأشتر حيث يقول فيه: «وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمُحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ، وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعاً ضَارِباً تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ؛ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ؛ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ، يَفْرُطُ مِنْهُمْ الزَّلْلُ وَتَعْرِضُ لَهُمُ الْعِلْلُ، وَيُؤْتَى عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمْدِ وَالْخَطَا؛ فَأَعْطِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَصَفْحِكَ مِثْلَ الَّذِي تُحِبُّ وَتَرْضَى أَنْ يُعْطِيَكَ اللَّهُ مِنْ عَفْوِهِ وَصَفْحِهِ..»^(١). فإنه لا يدعو فقط لاستشعار الرحمة واللطف في القلب لهم، مصرحاً أن بينهم من هو غير مسلم، بل يدعو أيضاً لمحبتهم، وهذا يعني أن غير المسلم إذا لم يكن محارباً مواجهاً للدعوة، بل مسالماً، أو على الأقل ذمياً، فإن الحاكم مدعو لمحبتته والرحمة به واللطف معاً.

ثانياً: السنة الشريفة ونصوص البراء والكراهية .. لغير المسلم

لقد تحدثت السنة الشريفة عن قضية الولاء والبراء أيضاً، والعديد من نصوصها يعيد ويكرر المعطيات القرآنية التي سبق أن تحدثنا عنها، ولا نريد هنا أن نعيد الموضوع ونكرر عرض النصوص، بل نكتفي بما سبق، لكن نشير لعينته، وهي حديث جرير بن عبد الله (أو كعب بن عمرو)، قال: أتيت رسول الله ﷺ أبايعة، فقلت: هات يدك، واشترط عليّ وأنت أعلم الشرط، فقال: «أبايعك على أن لا تشرك بالله شيئاً، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتنصح المسلم، وتفارق المشرك»^(٢).

(١) نهج البلاغة: ٤٢٧ - ٤٢٨. وهذا يجعلنا نستذكر ما جاء في الكتاب المقدس: «الرحمة والحق يحفظان

الملك وكرسيه يُسند بالرحمة» (الكتاب المقدس، العهد القديم، أمثال ٢٠: ٢٨).

(٢) مسند ابن حنبل ٤: ٣٦٥؛ والمستدرک ٣: ٥٠٥؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٩: ١٣؛ والطبراني، المعجم

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٥٢١

فهذا التعبير عند البيعة لا يراد منه سوى مفارقة المشركين، فإذا لم نقل بأنه يقصد منه الهجرة والانضمام للمسلمين، فلا أقل من أنه يفيد نوعاً من المخارطة والمفاصلة بينه وبينهم، فلا يبقى ضمنهم وفيهم ومعهم، بل ينفصل عنهم ويمتاز.

ولعلّ الأرجح هو قصد الهجرة والانضمام للمسلمين، فقد ورد في حديث آخر مروى عن يحيى بن سعيد، عن بهز بن حكيم، قال: أخبرني أبي، عن جدّي، قال: أتيت رسول الله - صَلَّى الله عليه وسلّم - فقلت: .. يا رسول الله، وما آية الإسلام، قال: «أن تقول: أسلمت وجهي لله وتخلّيت، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وكلّ مسلم على مسلم محرّم أخوان نصران، لا يقبل الله عز وجل من مشرك يشرك بعدما أسلم عملاً أو يفارق المشركين إلى المسلمين..»^(١)، ومثله المروي عن جرير بن عبد الله عن رسول الله ﷺ: «أنا بريء من كلّ مسلم يقيم بين أظهر المشركين..»^(٢). والنصوص في هذا المجال عديدة.

ولعلّ دعوة النبيّ المسلمين للهجرة كانت لتشكيل نواة المجتمع الإسلامي، أو لحماية من أسلم من الضغط المحيط بهم حتى لا يزول إيمانهم، أو لمنع المشركين من الضغط على المسلمين بهم وتعذيبهم والتضييق عليهم، فلا يكون لمجموعة هذه النصوص علاقة بموضوع بحثنا. والمبالغة فيها هنا لا معنى لها في تقديري بل مدلولها محدود ولا تعطي مبدأ الكراهية ولا تقعد للتعامل مع غير المسلم.

بل الحديث الأخير لعلّه ناظر - بحسب سياقه - إلى المسلمين الذين كانوا بين المشركين فقتلوا؛ لأنّهم لم ينفصلوا عنهم بحيث يتميزون، فالنبيّ يعلن براءته وأنّه لا دية لهم ولا قود، لا غير، فراجع.

وعلى هذا الوزان خبر سمرة بن جندب، عن النبيّ ﷺ، قال: «لا تساكفوا المشركين، ولا تجامعوهم، فمن ساكنهم أو جامعهم فهو مثلهم»^(٣). فهذا الحديث له علاقة بالهجرة وعدم

الكبير ٢: ٣١٤، ٣١٦، ٣١٧؛ وابن عبد البرّ، التمهيد ١٦: ٣٥٠.

(١) مسند ابن حنبل ٥: ٤؛ وسنن ابن ماجة ٢: ٨٤٨؛ وسنن النسائي ٥: ٨٣.

(٢) سنن أبي داود ١: ٥٩٥؛ وسنن الترمذي ٣: ٨٠.

(٣) سنن الترمذي ٣: ٨١؛ والمستدرک ٢: ١٤١؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٩: ١٤٢؛ والحافظ الإصبهاني، ذكر أخبار إصبهان ١: ١٢٣.

العيش بين غير المسلمين، وليس له علاقة بأصالة الكراهية أو الغلظة أو غير ذلك، بما يتصل بأسلوب التعامل معهم، فهذا الحديث يفترض أنه صدر في المدينة المنورة؛ لأن النبي إذا أمرهم بترك مساكنة المشركين، فكيف يكون هو مساكناً لهم في مكة ثم يأمر المسلمين بترك مساكنتهم، واعتبار المساكن لهم مثلهم؟! فالمفترض كونه في المدينة، فتكون هذه دعوة لترك العيش بين ظهرائي المشركين والتوجه إلى المدينة، ومن ثم فالموضوع ليس على إطلاقه، وإنما له صلة بالهجرة ومتطلباتها.

وصية بولس لأهل كورنثوس وتكريس البراء والاعتزال

ويترجح بنظري أيضاً أن بعض النصوص القليلة جداً في العهد الجديد، تريد أن تؤكد المفارقة بهذا المعنى لتشكيل الهوية في عصور الاضطهاد للمسيحيين في القرون الثلاثة الميلادية الأولى، ففي رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كورنثوس، نجد أنه يحث الكورنثيين على اعتزال غير المؤمنين.

يقول: «لَا تَكُونُوا تَحْتَ نِيرٍ مَعَ غَيْرِ الْمُؤْمِنِينَ لِأَنَّهُ آيَةٌ خَلِطَةٌ لِلدَّبِّ وَالْإِثْمِ؟ وَآيَةٌ شَرِكَةٌ لِلنُّورِ مَعَ الظُّلْمَةِ؟ وَآيٌ اتِّفَاقٌ لِلْمَسِيحِ مَعَ بَلِيعَالٍ؟ وَآيٌ نَصِيبٌ لِلْمُؤْمِنِ مَعَ غَيْرِ الْمُؤْمِنِ؟ وَآيَةٌ مُوَافَقَةٌ لِهَيْكَلِ اللَّهِ مَعَ الْأَوْثَانِ؟ فَإِنَّكُمْ أَنْتُمْ هَيْكَلُ اللَّهِ الْحَيِّ كَمَا قَالَ اللَّهُ: إِنِّي سَأَسْكُنُ فِيهِمْ وَأَسِيرُ بَيْنَهُمْ وَأَكُونُ لَهُمْ إِلَهاً وَهُمْ يَكُونُونَ لِي سَعْبًا. لِذَلِكَ اخْرُجُوا مِنْ وَسَطِهِمْ وَاعْتَزَلُوا يَقُولُ الرَّبُّ وَلَا تَمْسُوا نَجَسًا فَأَقْبَلَكُمْ وَأَكُونُ لَكُمْ أَبًا وَأَنْتُمْ تَكُونُونَ لِي بَنِينَ وَبَنَاتٍ. يَقُولُ الرَّبُّ الْقَادِرُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ»^(١).

يبدو لي أن النص يريد للقلّة المسيحية أن تمتاز ولا تكون تحت سقف واحد مع المشركين الظالمين، والتعبير بـ «النير» يعطي دلالة على التلاحم ووحدة الحال والاندماج بحسب معطائها اللغوي وفقاً للترجمة العربية للعهد الجديد.

وقفه مع نصوص الحب والبغض في الله

وعليه، فلا يوجد في النصوص الحديثية شيء يضاف إلى ما جاء في النصوص القرآنية من

(١) رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كورنثوس ٦: ١٤ - ١٨.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٥٢٣

معطيات، ولعلّ النقطة الأهم هنا هي نصوص الحبّ في الله والبغض في الله، ونعرض - بدايةً - لذكر بعضها، ثم ننظر فيها:

١ - صحيحة سعيد الأعرج، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من أوثق عرى الإيمان أن تحبّ في الله وتبغض في الله، وتعطي في الله، وتمنع في الله»^(١).

٢ - صحيحة أبي عبيدة الحذاء، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من أحبّ الله وأبغض الله وأعطى الله فهو ممنّ كمل إيمانه»^(٢).

٣ - خبر سلام بن المستنير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ودّ المؤمن للمؤمن في الله من أعظم شعب الإيمان، ألا ومن أحبّ في الله وأبغض في الله وأعطى في الله ومنع في الله فهو من أصفياء الله»^(٣).

٤ - خبر عمرو بن الجموح، أنّه سمع النبي صلى الله عليه وآله، يقول: «لا يجد [يحقّق] العبد صريح الإيمان حتى يحبّ الله ويبغض الله، فإذا أحبّ الله تبارك وتعالى وأبغض الله فقد استحقّ الولاية من الله..»^(٤).

٥ - خبر معاذ بن أنس، أنّه سأل النبي صلى الله عليه وآله عن أفضل الإيمان؟ قال: «أن تحبّ الله وتبغض الله، وتعمل لسانك في ذكر الله»، قال: وماذا يا رسول الله؟ قال: «وأن تحبّ للناس ما تحبّ لنفسك، وتكره لهم ما تكره لنفسك»^(٥).

٦ - خبر أبي ذر، قال: خرج إلينا رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: «أتدرون أيّ الأعمال أحبّ إلى الله؟» قال قائل: الصلاة والزكاة، وقال قائل: الجهاد. قال: «إنّ أحبّ الأعمال إلى الله عزّ وجلّ الحبّ لله والبغض لله»^(٦).

(١) الكافي ٢: ١٢٥؛ والمحاسن ١: ٢٦٣؛ وأمالي الصدوق: ٦٧٤؛ وأمالي المفيد: ١٥١؛ وانظر: مجمع الزوائد ١: ٨٩، ٩٠.

(٢) الكافي ٢: ١٢٤ - ١٢٥.

(٣) المصدر نفسه ٢: ١٢٥.

(٤) الهيثمي، مجمع الزوائد ١: ٨٩.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه ١: ٩٠.

إلى غير ذلك من الأحاديث الكثيرة الموجودة في مصادر السنّة والشيعه، فلا نطيل.
لكنّ السؤال الذي يفرض نفسه: هل لهذه النصوص علاقة بمسألة المودّة والصلة والكرهية والبراءة وغير ذلك في علاقة المسلم بغير المسلم أو لا؟
إنّ الذي يبدو من مراجعة مجمل هذه النصوص أنّها تريد التأكيد على أمر واحد، وهو أن يكون معيار قلب العبد هو الله سبحانه، فلا يقصد من حبه ولا بغضه غيره تبارك وتعالى، ولا يكون في حبه وبغضه مخالفاً لمشيئة الله وإرادته بل منسجماً معها، فبدل أن يكون حبّ العبد في مصالح الدنيا أو في معيار القبيلة أو العشيرة أو الأنا أو غير ذلك، يكون معياره في الحبّ والبغض هو الله، ولهذا ورد في رواية بشير الكناسي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قد يكون حبّ في الله ورسوله، وحبّ في الدنيا، فما كان في الله ورسوله فثوابه على الله، وما كان في الدنيا فليس بشيء»^(١)، فوضع الغاية تارة لله وأخرى للدنيا.

ويشهد لما نقول أيضاً أنّ بعض الروايات هنا ذكر العطاء في الله والمنع في الله، فيكون المعنى أنّ الإنسان فيما يعطي وفيما يمنع يتحرّك بموجب محوريّة الله سبحانه لا غير، فكلّ شيء يتحرّك بموجب هذا المحور. وليس المراد من الحبّ في الله والبغض في الله هو محبة من أحبّ الله وبغض من أبغض الله، وإلا فسوف يلزم أن تكون دالّة على عدم إعطاء غير المسلم لو أردنا توظيفها هنا، وهو معلوم الفساد، نعم هذا قد يكون من توابع القضية في بعض مواردّها، إنّها المراد المحبّة والبغض على وزن الله ومعياره وإرادته ومحوريّته، ولهذا ذكرت بعض النصوص تعبير «الحب في الله» فيما بعضها الآخر ذكر تعبير «الحب لله».

فعلاقات الناس ببعضها متفرّعة على علاقتهم بالله، والعلاقة الثانية تفرض نفسها في تشكيل العلاقة الأولى وتوجيهها، فلا تكون هذه النصوص موجّهة لنوع العلاقة أو مبيّنة للتفاصيل، بل مبيّنة لمبدأ ارتباط العلائق بين الناس بمحوريّة العلاقة بالله سبحانه، فإذا قال الله لك: ابغض زيداً، فعليك أن تبغضه؛ لأنّك تبغضه في الله سبحانه، فهي لا تحدّد لي من عليّ أن أبغض ومن عليّ أن أحبّ، بل تحدّد لي أن معيار المحبّة والبغض يجب أن يكون هو الله سبحانه، ومن ثمّ فيمكن أن يكون الكافر المعاند هو الذي يبغض، والمؤمن الصالح هو الذي يحبّ، وما

(١) الكليني، الكافي ٢: ١٢٧؛ والصدوق، مصادقة الإخوان: ٥٠.

بينهما مسكوتٌ عنه أو لا حبّ فيه ولا بغض، أو يوجد فيه اجتماع الحبّ والبغض بملاحظة أعماله.

هل ثمة محبة وبغض دينيان ومحبة وبغض طبيعيان؟

قد تثير بعض الكتابات فكرة تتصل بأنّ حديث الإسلام عن ثنائية الحبّ والبغض أو ثنائية المودّة ونفيها، لا علاقة له بمفهوم الحبّ والبغض المنطلقين من وضع طبيعي، وإنّما تريد أن تؤسّس لوضع غير طبيعي في المقام، والمقصود من ذلك أنّ الحبّ والبغض له منطلقان: المنطلق الأوّل: الحبّ والبغض العاديّان الناشئان من الفطرة أو الميل الطبيعي، كحبّ الرجل لأسرته ووالديه أو لزوجته ونحو ذلك، وهذا النوع من الحبّ الآتي من محبة إنسان لإنسانٍ آخر، بعيداً عن قضية الانتماء الديني سلباً أو إيجاباً، بحيث لا يكون هناك أيّ استحضرار لمفهوم الإيمان والكفر في هذا الحبّ أو البغض، ليس منظوراً في النصوص القرآنيّة والحديثيّة كلّها هنا.

المنطلق الثاني: الحبّ والبغض الناشئان من البُعد الديني، فأنت تحبّ زيدا لكونه كافراً أو مع كونه كافراً ملاحظاً كفره في هذه المحبة، وفي الحقيقة فهذا الحبّ يرجع لنوع من محبة الكفر نفسه أو الرضا به أو التوالم معه، وهذا هو الذي جاءت النصوص تتكلّم عنه، فهي تريد منا أن لا نقع في حبّ شخص أو جماعة مع أخذ وصف الكفر فيهم، فهذا مرفوض تماماً، بل ينبغي البغض هنا؛ لأنّ هذه المحبة ترجع للرضا بالكفر أو زوال الحساسية والحاجز النفسي تجاهه، ولعلّه يتأيد هذا الأمر بالنصوص الحديثيّة الدالّة على حبّ أهل العمل الصالح وبغض أهل المعاصي، فهي تريد أن نبغضهم من حيث هم عصاة، وقد نجّبهم من حيث هم إخواننا في الدين.

وبهذا نتوصّل إلى نتيجة مهمّة، وهي أنّ نصوص الحبّ والبغض والمودّة وعدمها وما شابه ذلك ممّا ورد في الكتاب والسنة، ليست ناظرة لحالات الحبّ الطبيعي الذي لا تُستحصّر فيه القضية الدينيّة، بل هي ناظرة للحبّ أو البغض الممزوج بالقضية الدينيّة، وبهذا يصبح معنى نصوص الحبّ والبغض في الله هو أنّك تحبّه من حيث هو مؤمن وتبغضه من حيث هو كافر بالله سبحانه، وهذا البغض يجتمع مع حبّك له من حيث هو يساعد الفقراء ولو كان كافراً،

ويجتمع مع بغضك له من حيث هو يفعل المعاصي ولو كان مؤمناً، وبهذا نخرج في دراسة قضية المودّة والمحبة باستنتاج مهمّ للغاية، وهو أنّ القضية لا صلة لها بظاهرة الحبّ والبغض بين الناس، بل لها صلة بمحبة الكفر والإيمان، لا غير.

لكنّ هذه المحاولة غير صحيحة في فهم النصوص، وإن كانت صحيحة في نفسها من حيث المبدأ؛ وذلك:

أ- أمّا على ما توصلنا نحن إليه، فإنّ النصوص القرآنية والحديثية وإن لم تعطِ نهج الكراهية بالمطلق، لكنّها تعطي نهج نفي المودّة مع المحاربين المعتدين، وفي هذه الحال لا يوجد تفصيل في المودّة المنفيّة بين التي تنطلق من دافع طبيعي أو ديني، فعندما نكون منهيين عن مودّة الكافر المحارب المعتدي، دون الكافر غير المعتدي، فإنّه لا فرق في الحالتين بين أن يكون الحبّ منطلقاً من حالة طبيعيّة أو من حالة مأخوذ فيها عنصر الإيمان والكفر.

ب- وأمّا على التفسير الآخر، بمعنى لو قبلنا بالتفسير الذي يريده المستدلّون هنا، ثم أردنا بعد القبول به أن نخلق تفصيلاً في القضية بين الحبّ الطبيعي وغيره، فإنّ هذه الفكرة ليست ظاهرة من النصوص، بل هي تخلّ عن الاستدلال بها وتراجع عن ذلك، فالنصوص - بعد أن ثبت الاستدلال بها على مبدأ البغض والكراهية - ليس فيها إشارة لفكرة البغض الديني والبغض الطبيعي، بل هي تنهى عن مطلق المحبة والمودّة والموالاتة والصلة مع الكافر، وتأمّر بالغلظة والقطيعة والبغض له، فمن أين نثبت - بعد الاعتراف بدلالة النصوص على مبدأ الكراهية - أنّ الأمر راجع للحبّ بملاك الإيمان أو للبغض بملاك الكفر أو غير ذلك؟!!

نعم كون المودّة لكونه مؤمناً في الواقع وكون البغض لكونه كافراً في الواقع صحيح، وتُشعر به التوصيفات، لكنّ هذا غير أن يكون نفس الحبّ مأخوذاً في تكوينه وذاته - لا في علته وسببه - عنصر الكفر وملاحظته فتأمل جيداً؛ فإنّ الأمر ببغض الكافر مطلقاً لأنّه كافر شيء، والأمر ببغضه من حيث هو كافر شيء آخر، ففي الحالة الثانية يكون البغض لعنصر كفره، بينما في الحالة الأولى يكون البغض له مطلقاً، وهذا الأمر بالبغض المطلق كان بسبب كونه كافراً في الواقع، لا بسبب كونه كافراً في ملاحظة المبعّض والمحّبّ لذلك، ولعلّه يمكننا مقارنة هذا الفرق مع تعبير علماء أصول الفقه: الحيثيّة التقيدية والحيثيّة التعليلية.

فكرة الأخوة الإنسانية/العالمية/الوطنية/القومية/زمالة الأديان

تطرح في بعض الأدبيات المعاصرة في العالم الإسلامي فكرة الأخوة الإنسانية أو ما يُعرف بفكرة العالمية^(١)، وقد أثارت هذه الفكرة بعض التيارات في العالم الإسلامي، حيث اعتبرت بمثابة نقض للمفاهيم الدينية التي تركز الأخوة بين المسلمين أنفسهم فقط، ولا أخوة خارج الإطار الديني والإيماني.

لا أريد أن أدخل في مساجلة هنا، وتفكيك المقصود من هذا التعبير أو ذاك، بقدر ما نريد أن نسأل السؤال الآتي لنجيب عنه باختصار وعجالة: هل ثمة نصوص في الكتاب والسنة تؤكد فكرة الأخوة الإنسانية؟ وفي المقابل هل ثمة في الكتاب والسنة ما يصر على نفي مفردة من هذا النوع أو لا؟ وما معنى كلمة «الأخوة» أصلاً خارج السياق النسبي؟

من الواضح أن النص القرآني يؤكد مبدأ الأخوة النسبية في الكثير من آياته، كما يؤكد مبدأ الأخوة الإيمانية، لكننا لم نعثر على نص قرآني يعلن نفي الأخوة بين المسلم وغير المسلم - وإن كانت بعض نصوص السنة تشي بذلك، من نوع تعبير العهد العلوي للمالك الأشتر - كل ما في الأمر أن الذي نراه هو إعلان مبادئ من نوع البراءة والولاء والموالاتة والتولي والحب والبغض وغير ذلك مما أسلفنا الحديث عنه، ومن ثمّ إعلانه رفض الإسلام لفكرة الأخوة المعنوية خارج الإطار الديني رهينة باستنتاج ذلك من تأكيد القرآن على الأخوة الدينية في مقابل تأكيده على مبادئ البراءة وغيرها، فهذا الجمع يدفعنا لمثل هذا الاستنتاج، وذلك بهدف تكريس نوع خاص من العلاقة بين المؤمنين يكون هو المعنى بكلمة «الأخوة» لا يشابه ذلك النوع من العلاقة مع غير المسلمين، مهما كانت هذه العلاقة مع الآخر الديني حسنة وتواصلية، ومن ثمّ فيكون مفهوم الأخوة هنا مفهوم هويّة وانتماء خاصين.

أما مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الحجرات: ١٠)، فهو يعلن أن المؤمنين ليسوا إلا إخوة، لا أنه يعلن لا أخوة إلا بين المؤمنين،

(١) حول النقد السلفي لفكرة العالمية والقومية وزمالة الأديان والتقارب بينها، انظر: القحطاني، الولاء والبراء في الإسلام: ٣٤٦ - ٣٥١، ٤١٧ - ٤٣٠؛ ويعدّ هذا الكتاب من أهم الكتب السلفية التي لقيت انتشاراً واسعاً في العصر الحديث، في موضوع الولاء والبراء ومبدأ الكراهية والقطيعة مع الآخر الديني.

فهناك فرق بين الحالتين، ويشهد لتفسيرنا أنه رتب على هذه القاعدة ضرورة الإصلاح بين الإخوة، فكأنه أراد أن يقول: بما أن المؤمنين إخوة فيلزمكم الإصلاح بين الإخوة، فأصلحوا بين المؤمنين، فهو يريد تأكيد الأخوة الإيمانية، لا أنه يريد حصر الأخوة بأخوة الإيثار.

كما أن هذه الآية يصعب الاستناد إليها لدعوى شمولها لمطلق من آمن بالله، مثل أهل الكتاب؛ لأن مفردات من نوع: «المؤمنين» و «الذين آمنوا» في القرآن الكريم، جاءت في عرض استخدام مفردة المشرك وأهل الكتاب والصابئة وأمثال ذلك، بحيث يعيقنا ذلك عن فهمها - دون قرينة خاصة - بحيث تستوعب مطلق المؤمن بالله تعالى ولو لم يكن مسلماً.

وفي المقابل، لا نجد في نصوص الكتاب والسنة إعلاناً لتكريس أخوة أخرى غير الأخوة الإيمانية ونحتها وخلقها وترتيب نتائج وآثار عليها، والنصوص التي استخدمت كلمة الأخ في الكتاب والسنة وإن كان بعضها لا يشرح الكلمة، لكن القدر المتيقن منها الأخوة الدينية، والشمول لمطلق الانتماء يحتاج لدليل، خاصة الانتماء الأخوي الذي لم يكن له وجود من قبل ولم يكن يُطلق عليه أخوة في زمن نزول النصوص إطلاقاً بحيث لا نعلم نظرها لمطلق الأخوة المجمولة بالتعاقد لاحقاً مثلاً، فضلاً عما لو كانت ثابتة لكنّها لم تكن ملحوظة مثل الأخوة الإنسانية، فنص حرمة الغيبة دال على حرمتها في حق الأخ، ومن الممكن أن يقال - كما طرح بوصفه احتمالاً بالفعل من قبل بعض العلماء المعاصرين^(١) - أن هذا شامل لمطلق الأخوة الإنسانية، لكن عدم تداول كلمة الأخوة في المجال الإنساني عصر النزول، وعدم وجود مؤثر قرآني أو حديثي على اختيار مفهوم من هذا النوع، يجعل هذا الاحتمال بعيداً.

وعليه، فإذا قصد من مفهوم الأخوة الإنسانية أن الأخوة الدينية تصبح متلاشية، فهذا بالتأكيد مفهوم مرفوض، وواضح أن القرآن والسنة يرفضان هذا النوع من المفاهيم، ومن هنا يرفض الإسلام فكرة «دين الإنسانية» بوصفها بديلاً عن الديانة الإسلامية، وأما إذا قصد تأكيد نوع من العلاقات الطيبة الودية التعاونية بين أفراد البشر ممن لا يحارب الإسلام والدين، ولا يكون في التعاون معه ما يوجب خرق القيمة الدينية، دون أن تبلغ في مستوى العمق العلائقي الانتمائي ذلك العمق القائم بين المؤمنين أنفسهم في الإسلام، فليس بأيدينا شيء ينفي

(١) انظر: حسين الحشن، فقه العلاقة مع الآخر المذهبي ٢: ٩٣ - ٩٥.

فكرةً من هذا النوع.

يبقى أن نشير لبعض النصوص القرآنية التي وصفت الأنبياء: هوداً وصالحاً وشعبياً، بأنّ كل واحد منهم هو أخ قومه، وهم عاد وthumb ومدين، بما يوحي بالأخوة بين هؤلاء الأنبياء وأقوامهم، مع أنّ أقوامهم كانوا من الكفار المعاندين المحاربين المعتدين!

إلا أنّ المحتمل جداً هو ما فهمه بعض المفسرين، من أنّ المراد بهذا التعبير كونه «أبلغ في الحجّة عليهم؛ إذا اختار الرسالة إليهم من هو من قبيلتهم، ليكونوا إليه أسكن، وبه أنس، وعنه أفهم»^(١). فيكون المراد الإشارة للأخوة النسبية بمعنى عام، أي هو أخوهم وقريبهم، لانتهاء النسب لأب واحد في القبيلة الواحدة من حيث الجد الأعلى^(٢)، أو هو تعبير استعاري «لكل من ينتسب إلى قوم أو بلدة أو صنعة أو سجيّة ونحو ذلك، يقال: أخو بني تميم وأخو يثرب وأخو الحياكة وأخو الكرم...»^(٣)، فيكون أخاهم بمعنى أنّه واحد منهم^(٤). ومن ثمّ فهذه النصوص لا تريد تكوين مفهوم الأخوة الإنسانيّة والاعتراف به بقدر ما تستخدم التعبير العربي لإفادة فكرة أنّ المرسل إليكم هو منكم ومن بين ظهرانيكم، وليس غريباً عنكم بالمعنى العرفي للكلمة.

وبنفس الطريقة يمكننا أن نتكلّم عن مفهوم الوطنيّة، بمعنى الانتماء للوطن بالمعنى الحديث للكلمة، أو مفهوم القوميّة والعرقية، أو المفاهيم الراجعة للانتماء إلى ما قبل الإسلام كالفرعونيّة والفينيقية والفارسيّة وغير ذلك، فإنّ هذه المفاهيم إذا أُريد لها أن تحل محلّ الأخوة الدينيّة بحيث تشكّل ولاءً بديلاً للإنسان يحظى بأولويّة - أو يكون منافساً - على الولاء الديني، فالذي يبدو هو أنّ هذا الأمر مرفوض في النصوص الدينيّة، أمّا إذا أُريد له أن يشكّل ولاءً رديفاً موازياً لا يؤثر سلباً في الولاء الديني الذي هو أعمق وأقدس الولاءات في تصوّر الإسلام، فلا مانع منه ما لم يلزم منه محرّم آخر، وليس من نصوص واضحة في نفيه أو إبطاله. ومجرد عدم حديث النصوص الدينيّة عنه أو دعوتها إليه، لا يعني أنّه بدعة ما دام لا ينسب هذا الولاء الجديد للدين، ولا يؤثر سلباً عليه.

(١) مجمع البيان ٤: ٢٨٥.

(٢) انظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم ١: ٤٨.

(٣) الميزان في تفسير القرآن ٨: ١٧٧.

(٤) انظر: الزمخشري، الكشاف ٢: ٢٧٥.

بل تعجبني مقاربة الدكتور روان وويليامز، رئيس أساقفة الكنيسة الإنجليكانية، حين يتمنى - وهو يعالج قضية ولاء المسلمين للإسلام قبل ولائهم لبريطانيا - يتمنى أن يكون ولاء المسيحيين في بريطانيا للمسيحية قبل ولائهم لبريطانيا أيضاً؛ لأنه يعتبر أن الولاء للبلد ينمو في ظلّ الولاء لله والخالق، وليس العكس، فالولاء الديني هو الولاء الأول، دون أن يعني ذلك تصادماً مع الولاء للوطن، وإذا حصل التصادم فليس إلا إذا كان الوطن ظالماً، فعلينا هنا نصرته بردعه عن ظلمه^(١).

نتائج البحث في ثنائية الكراهية والتوافق

توصّلنا فيما مضى إلى أنّ الإسلام يريد إعادة إنتاج الولاء والانتفاء عند الإنسان ويرفض مختلف أشكال خرق الولاء والانتفاء هذا، فالولاء هو نوع من التوجّه والمتابعة والإقبال على الشيء، فيما البراءة هو نوع من القطيعة والمفاصلة، وهما مفهومان يشكّلان هوية الفرد المسلم وهوية الجماعة في الوقت عينه، إذ بدون ثنائية الولاء لله ورسوله والبراءة من الكفر والشرك والعدوان، لا يمكن أن تتشكّل الهوية الفردية والجماعية للانتفاء الحقيقي، بل يظلّ الفرد والجماعة عرضة للذوبان في أيّ لحظة.

لقد أكّدت النصوص القرآنية والحديثية على مبدأ القطيعة مع الآخر الديني، بمعنى عدم ذوبان الهوية أو فقدانها أو تضعفها أو تبعيتها، نتيجة الاعتقاد أو العمل على التواصل، فالتواصل مع الآخر الديني ليس وسيلة أو ذريعة لتلاشي الذات، بل يجتمع مع التأكيد على المفاصلة والهوية.

ولو ذهبنا أبعد من ذلك، فسوف نجد أنّ المستوى الثاني من البراءة التي طالبت بها النصوص الدينية هو البراءة من الكافر المتمثل بالعدو المعاند المحارب والصادّ عن الدعوة ودين الله، فهذا الشخص - فرداً كان أم جماعة - يطالب المؤمنون بقطع الصلة به ما دام معتدياً، واستبدال هذه الصلة بمنطق الجهاد والمواجهة والحزم، فهي دعوة لوقف التطبيع معه، فإذا رفع يده عن العدوان على الدعوة وأبنائها، وتوقّف عن الحرب والمقاتلة، فإنّ الوضع الطبيعي هو عود الصلة معه بمختلف أشكالها، شرط أن لا تفرض هذه الصلة ذوبان الهوية وتلاشي مبدأ

(١) انظر: وويليامز، الإسلام والمسيحية والتعددية: ٢٠ - ٢٣.

التغاير والتمييز.

وذهاباً مع المستوى الثالث، فإنّ الذي فهمناه من النصوص القرآنية أنّها تؤكد مبدأ القطيعة والبراءة من السلوك والانحراف نفسه، فهي تعلن البراءة من الشرك والكفر ومختلف أشكال الانحراف، وهذا نوع آخر من البراءة، بل هو في الحقيقة جوهر البراءة الذي يتفرّع منه المستوى الأوّل والثاني المتقدّمان، فإنّ تبرّأ بمعنى أن تنفي الاعتقاد والسلوك الخاطيء وثبت الاعتقاد والسلوك الصحيح في جوانحك وجوارحك.

وبالانتقال من مفهوم البراءة إلى المفهوم القرآني الثاني وهو ثنائيّة الولاء الإيجابي والسلبي، وهو مفهوم مكمل، بل تشكّل منه ومن غيره الهوية الكاملة، فإننا لاحظنا أنّ الشريعة تطلب من المؤمنين أن ينتموا للجماعة المؤمنة، وأن يكون لها ولاؤهم وإقبالهم واتباعهم واتبائهم، وليس للقبيلة أو العشيرة أو الفئّة أو غير ذلك دونها، فنصوص التولي والتبرّي في الكتاب والسنة تريد إعادة إنتاج وتكوين البنية المجتمعيّة للأمة المسلمة، فتلغي الولاءات الأخرى التي تكون بديلاً عن ولاء الإيمان بقصد تثبيت الولاء الجديد، وهو الولاء الديني، لكنّها عندما تنهي تلك الولاءات لا تريد إلغائها بالمرّة، بل إذا وافقت على بعضها فإنّها توافق عليه من حيث كونه جزءاً من المجتمع الإسلامي، فيكون الولاء للدين والأمة المسلمة أكبر من الولاء للأسرة والقبيلة والعشيرة والحزب وغير ذلك.

من هنا، رفضت النصوص القرآنية تولّي غير المؤمنين، بمعنى أنّها رفضت جعل الولاء لغير الدين معياراً في مقابل الولاء للدين، وأكدت في مفهومها النافي هذا على أنّ الولاء للكافرين في سياق محاربتهم للمسلمين هو خيانة عظمى وتفكير مصلحي غير مقبول إطلاقاً.

وإذا انتقلنا مرّة أخرى من مفهومي الولاء والبراء بالمعنى الذي قلناه، يبدأ الحديث عن تحديد شكل العلاقة مع الآخر بعد أن تكرّست الهوية وتمايز الآخر عنّي فرداً وجماعة، فهل العلاقة هي علاقة شدة أو غلظة أو عنف أو كراهية أو محبة أو مودة أو رحمة أو برّ وإحسان أو غير ذلك؟

الذي استنتجناه من النصوص القرآنية والحديثيّة أنّ القرآن لا يدعو لأيّ كراهية تجاه الآخر ما لم يمارس الآخر عدوانه، ويكون الموقف منه هو موقف الحرب والمقاتلة والدفاع عن النفس والهويّة والوجود، بل استنتجنا - بعد مقارنة النصوص لبعضها - أنّها تؤكد مبدأ البرّ والتواصل

الرحيم مع الآخر الديني ما دام غير معتدٍ بلا فرق بين كونه مشركاً أو من أهل الكتاب.
وبهذا تشكّلت الرؤية عندنا كاملة. إنّها تقوم على:

١ - حفظ الهوية ومبدأ المغايرة.

٢ - حماية الجماعة وأولوية الولاء للمؤمنين، وكلّ ناقض أو مضعّف لهذه الأولوية فهو مرفوض، وكلّ مكمل لها أو مواز فهو غير مرفوض.

٣ - مبدأ الصلة الرحيمة مع الآخر الديني، وقاعدة التقارب والتواصل، وتجييه بالإسلام والمسلمين، ما دام غير معتدٍ أو محارب مقاتل.

بهذه المبادئ والخطوط الثلاثة نخرج باستنتاج عام، وهو أنّ النصوص الدينية لا تحمل مبدأ الكراهية للآخر الديني، بل تهدف لإعادة تكوين هوية الجماعة وشحذها بقوة الرفض والحصانة لو اعتدى عليها الآخرون، في مقابل إطلاق عنان الرحمة والتواصل في غير هذه الحال.

وأختم بالتأكيد على صحّة الاستنتاج الذي ذهب إليه الدكتور محمّد شحرور، وهو يناقش بعض المقولات المعاصرة، حين اعتبر أنّ الخطأ وقع من الانتقال من فكرة الولاء والبراء إلى فكرة الحبّ والبغض والموالة والمعاداة، وهذا وقع خلط بين ملفّات متعدّدة^(١). كما أختتم بعدم صحّة الاستنتاج الذي يخرج به بعض الكتاب الحداثيين المعاصرين، من أنّ منطق الحقّ والباطل ومنطق الولاء والبراء في القرآن والسنة هو منطق يرجع لعصور القبيلة والعقيدة والغنيمة؛ لأنّه يؤسّس لاحتراب أيديولوجي لا يقبل بوجود منطقة وسطى^(٢)، وقد رأينا أنّ القضية ليست كذلك، وأنّ فهم الولاء والبراء والحقّ والباطل ليس شيئاً غريباً عن مقولات العصر الحديث في الهوية والانتماء وحفظ حقّ السيادة والاستقلال والحرية والخصوصية شرط عدم إنتاج التصادم والتناقض ولا قطع التواصل.

(١) راجع: شحرور، تجفيف منابع الإرهاب: ١٩٩ - ٢٣٦، ونحن نختلف معه في سلسلة من الأفكار التي طرحها في الفصل الخامس من كتابه، وهو الفصل المخصّص للولاء والبراء، مثل حديثه عن الولاية السياسية والولاء السلطاني وغير ذلك من المفاهيم، لكننا نتفق معه - على مستوى النتيجة - في أصل مقارنته التقديّة للتفكير المعتقد بأصالة الكراهية، كما سمّيناها نحن.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: سعيد ناشيد، الحداثة والقرآن: ١١٧ - ١٢١.

الصورة الأخلاقية للآخر، لاهوت التقبيح أو التبرير

لا نريد الدخول عميقاً في هذا البحث، وقد درسناه من أكثر من جهة في العديد من كتبنا، بل أريد أن أؤكد على أن العلاقة مع الآخر الديني تتأثر كثيراً بنوع صورتنا الأخلاقية عنه، فإذا قلنا بأن الآخر الديني هو الآخر المعاند والمقصر والذي لا يريد الاعتراف بالحقيقة الإيمانية السليمة من موقع البغي والأنا والتقليد والعصبية وغير ذلك، فهذا ما سوف يترك تأثيراً واضحاً على الصورة التي ننحتها له في مخيلتنا، وهي الصورة غير الأخلاقية التي يعيشها هذا الآخر نتيجة كونه «آخر»، ومن الطبيعي أن الصور التي نجعلها للآخرين في أذهاننا تترك - من حيث شعرنا أو لم نشعر - تأثيراً على شكل علاقتنا بهم وسلوكنا معهم.

المسألة هنا طرحت منذ القدم في الدراسات الكلامية واللاهوتية، هل يمكن أن نتصور الآخر الديني معذوراً ويملك تبريراً أخلاقياً في مغايته لنا، أو أنه دائماً - نتيجة كونه مغايراً لنا - فهو غارق في الرذالة الأخلاقية التي أودت به للكينونة خارج إطار الدين الحق؟

يذهب الكثير من العلماء الدينيين إلى تصور أن الآخر الديني غير معذور؛ لأنه مقصر دوماً، ويعتقدون بأن القاصر الضعيف الذي يمكننا أن نعذره هو القاصر الطبيعي، والمراد من القاصر الطبيعي هو ذلك الشخص الذي لا تسمح له الظروف التكوينية بالإيمان بالدين الصحيح؛ من نوع كونه مجنوناً أو ضعيف البنية الذهنية أو لم يكن يسمع بالرسالة الدينية في حياته نتيجة موقعه الجغرافي السكاني أو غير ذلك، ولهذا تجد في بعض الأدبيات تعبير: الضعفاء من نوع العجزة والنساء والأطفال.

لكن في المقابل ثمة توجهات واسعة في الفضاء الديني الإسلامي والمسيحي، خاصة في القرن العشرين، وكذلك في ثنايا المدارس العرفانية والصوفية، تعتبر أن المعذور أخلاقياً في عدم إيمانه ليس هو مجرد القاصر الطبيعي، بل يتعداه لمطلق من فرضت الظروف الاجتماعية والبيئية عليه أن لا يكون في موقع تصور أو احتمال أن الحقيقة تقف خارج فضائه البيئي الذي تربى فيه، فالمسيحي ولد مسيحياً؛ لأن البيئة التي هو فيها هي بيئة مسيحية، ومن ثم فهو في داخل هذه البيئة لا يحتمل أن يكون هناك حقيقة خارج إطار المسيحية.

وثمة أكثر من منطلق يمكن أن ينطلق منه الفريق الثاني الذي نوافق في الرأي:

أ - إن فكرة حجية القطع لا يفرق في روحها بين أن يكون الموضوع المقطوع به عملياً أو

اعتقادياً نظرياً فيه جانب ثواب وعقاب، فإذا كانت الحجية والمعذرية لازماً ذاتياً للقطع فهذا معناه أنها لا تنفك عنه؛ لأنّ هذا هو معنى اللازم الذاتي، وإلا فلو انفكت عنه في القضايا العقائدية أو غيرها لم تكن لازماً ذاتياً، فحجية القطع لا تميز فيها بين العقيدة والفروع العملية. ولعلّ هذا هو ما أراده الإمام الخميني في استناده إلى حجية القطع لإثبات أنّ أكثر علماء وعوام أهل الكتاب جهّال قاصرون لا مقصرون، فقد قال ما نصّه: «فحكم العقل بالقبح وصدق الإعانة على الإثم فرع كون الإتيان بما ذكر إثماً وعصيانياً، وهو ممنوع، لا لكون الكفار غير مكلفين بالفروع، أو غير معاقبين عليها، فإنّ الحقّ أنّهم مكلفون ومعاقبون عليها، بل لأنّ أكثرهم إلا ما قلّ وندر جهّال قاصرون لا مقصرون. أما عوامهم فظاهر؛ لعدم انقداح خلاف ما هم عليه من المذاهب في أذهانهم، بل هم قاطعون بصحّة مذهبهم وبطلان سائر المذاهب نظير عوام المسلمين، فكما أنّ عوامنا عالمون بصحّة مذهبهم وبطلان سائر المذاهب من غير انقداح خلاف في أذهانهم؛ لأجل التلقين والنشؤ في محيط الإسلام، كذلك عوامهم من غير فرق بينهما من هذه الجهة، والقاطع معذور في متابعة قطعه ولا يكون عاصياً وآثماً، ولا تصحّ عقوبته في متابعته. وأما غير عوامهم فالغالب فيهم أنّه بواسطة التلقينات من أوّل الطفولية والنشؤ في محيط الكفر صاروا جازمين ومعتقدين بمذاهبهم الباطلة، بحيث كلّ ما ورد على خلافها ردّوها بعقولهم المجبولة على خلاف الحقّ من بدو نشؤهم، فالعالم اليهودي والنصراني كالعالم المسلم لا يرى حجّة الغير صحيحة وصار بطلانها كالضروري له، لكون صحّة مذهبه ضرورية لديه لا يتملّ خلافه. نعم فيهم من يكون مقصراً لو احتمل خلاف مذهبه وترك النظر إلى حجّته عناداً أو تعصّباً، كما كان في بدو الإسلام في علماء اليهود والنصارى من كان كذلك، وبالجملة: إنّ الكفار كجهّال المسلمين، منهم قاصر وهم الغالب، ومنهم مقصّر..»^(١).

كما ولعلّ ذلك هو مستند الشيخ البهائي الذي ذهب إلى أنّ من أخلص ثم بحث ووصل إلى غير الحقّ كان معذوراً، كما ينقل عنه ذلك الخوانساري في روضات الجنات، مشيراً إلى تسبّب هذا الرأي عنده في إثارة القلاقل عليه^(٢).

وقد مال إلى معذورية الباحث عن الحقيقة، لكنّه لم يصل إليها، جماعة من العلماء، مثل

(١) الخميني، المكاسب المحرمة ١: ٢٠٠.

(٢) انظر: الخوانساري، روضات الجنات ٧: ٦٧.

الشيخ محمد جواد مغنّية، والشيخ حسين علي المنتظري، والسيد محمد حسين فضل الله، وهو المنسوب - كما في كلمات الغزالي والآمدّي - إلى الجاحظ والعنبري^(١).

وعليه، فعلى نظريّة حجية القطع بشكل ذاتي مطلقاً ولو كان قطعاً ذاتياً، لا يكون المخطئ في الاعتقاد مطالباً بنتائج خطئه بمحض أن يكون قد أخطأ، بل يكون معذوراً، ومن ثمّ فلا معنى للحديث عن فسقه، وإلا لزم الحديث عن فسق جميع المختلفين مع بعضهم في الأحكام الشرعيّة داخل المذهب الواحد والدين الواحد.

ب - إنّ الإنسان إذا كان قاطعاً بدين أو مذهب، ولو لنشوته عليه وتربيته في فضاء اجتماعي على اعتقاداته، مهما كان منطلق قطعه ومبرره وصوابه أو خطؤه، لا يُلزمه عقله العملي بالبحث عن مذهب آخر؛ لأنّه يرى أنّه قد وصل إلى الحقيقة، فما هو الملزم الأخلاقي الذي يدفعه للبحث عن الحقيقة؟

فإنك إذا قلت له: لعل الحقيقة في المذهب الآخر، فإنه سوف يقول لك: أنا قاطع بأنها في مذهبي، فكيف أكون ملزماً بالبحث عنها في مكانٍ أنا متأكدٌ أنها غير موجودة فيه، فهذا أشبه شيء بمن أضع قطعة من ذهب، وهو في بيته، ثم قلنا له: ابحث عنها في أواسط المحيط الأطلسي أو على القمر، فإنّه لن يرى أنّ عقله العملي يُلزمه - ما دام متأكداً من خطأ هذا الاحتمال - بالبحث عنها هنا، بل سيرى عمله عبثاً لا محصّل من ورائه، وفي هذه الحال هل يحكم العقل عليه بأنّه مقصّر في البحث حتى لو فرضنا أنّ معجزة ما وضعت ذهبه على القمر واقعاً؟! وإذا لم يحكم العقل عليه بالإنذار بالسعي والبحث فكيف يمكن وصفه بالتقصير حينئذ، ولعلّ هذا هو مراد السيّد الخميني من كلامه المتقدّمة الإشارة إليه.

ج - إذا التزمنا بأنّ العقل العملي يُلزم الإنسان بالبحث والسعي بمجرد سماع اسم الحقيقة، كأن يسمع بوجود ديانة اسمها الإسلام أو المسيحية، مع ذلك ثمّة ما يمنع عن الأخذ بالتنجيزي لحكم العقل هذا، فهذه الملاحظة مردّها إلى وجود المانع في الجملة، فيما الملاحظتين السابقتين ترجعان إلى عدم وجود المقتضي في الجملة لحكم العقل بلزوم الفحص.

(١) انظر: الغزالي، المستصفى: ٣٩٤؛ والآمدّي، الإحكام ٤: ٤٧٨؛ والمنتظري، من المبدأ إلى المعاد في حوار بين طالبين: ١٠٥؛ وفضل الله، من وحي القرآن ٣: ١٧٩؛ ولزويد من التفصيل راجع: حسين الخشن، أصول الاجتهاد الكلامي، دراسة في المنهج: ١٦٦ - ١٩٧.

وحاصل الملاحظة هنا أنه لو أُلزم العقل بالبحث لكان إلزماً بغير المقدور؛ لأنّ احتمالات الحقيقة كثيرة جداً، والإلزام بالبحث فيها أمرٌ صعب وشاق، فمثلاً إذا سمعنا بوجود ديانة يهودية فإنّ موضوعيّة البحث وإنصافه لمعرفة صحّة هذه الديانة ستُلزمننا بدراستها من مصادرها، وقد يجوزنا ذلك إلى تعلّم عدّة لغات، تماماً كمن سمع بالإسلام فلا يحقّ له الحكم بصواب أو خطأ الإسلام لمجرد كتاب قرأه بغير اللغة العربية، فإذا حسبنا هذا البحث المنصف سوف يحتاج إلى أعمار عديدة وقرون كي يصل الإنسان إلى الحقيقة، هذا فضلاً عن أنّ غالبية الناس ليس لها المقدرة على هذا البحث، وإلا لتوقّفت الحياة وانشلت وتعلّلت.

فالقول: إنه بمجرد أن تسمع باسم الديانة الحقّة يصبح البحث عنها لازماً، ومن ثم يتشكّل علم إجمالي بالحقّ في ضمن احتمالات كثيرة فيكون ملزماً عقلاً بالبحث في الجميع.. قولٌ بعيد عن واقع قدرات البشر، وهو يفترض لزوم البحث في الإسلام أو المسيحيّة فقط، مع أنّ ذلك الطرف لم يعرف أنّ الإسلام - وكذا المسيحيّة - هو الحقّ أو لا بعدُ حتى يُلزم نفسه بخصوص البحث فيه، فالمفترض عقلاً سراية الإلزام إلى كلّ ديانة و.. يكون احتمال صوابها كاحتمال صواب الإسلام في ذهن ذلك الباحث عن الحقيقة، فلا يصحّ تنزيل الآخر منزلة الذات مع الفارق الكبير. وعليه، فالمفترض القول بحكم العقل بلزوم البحث قدر الإمكان لا مطلقاً.

وإذا كان الأمر كذلك، يلزمننا العمل على الظاهر، فمع وجود احتمال عدم التقصير لا يمكننا اتّهامه وإثبات فسقه، بل نُحسن الظنّ به، بل لعلّه سأل وحصل على أجوبة غير مقنعة له، وصادف أنّ من أجابه من أبناء المدرسة الحقّة لم يكن موقّفاً في إجاباته، والأصل عدم تورّطه بمعصية أو جناية أخلاقيّة حتى تُثبتها بدليل، ومن الواضح أنّ ترتيب الآثار الفقهيّة على إسلام شخص - أو صيرورته مسيحياً - أمرٌ فقهي تخضع له قواعد التعامل مع أبناء المذاهب والأديان، لكنّ هذا يغيّر المعذورية وعدم التقصير وعدم التورّط في الفسق بينه وبين الله، فهو معذور لكن لا ترتّب عليه آثار الإسلام أو المسيحيّة.

د- إذا أُلزمننا الطرف الآخر بالبحث، ثمّ بحث وحقّق، فإما أن نقبل نتيجته أو نرفضها: فإذا قبلنا النتيجة التي توصل إليها - مهما كانت - قبولاً تعديرياً، أي حتى لو كانت على خلاف الحقّ في ديننا ومذهبنا، فمعنى ذلك وجود القاصر ولو كان مفكراً، أي عدم انحصار القصور بالضعف الطبيعي كالصغر والجنون، فهذا معذورٌ حيثنّ ولا يتصف بالتقصير.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٥٣٧

وأما إذا رفضنا نتيجته على مستوى العذر، فهنا تارة نرفض ما قام به من منطلق تقصيره في المقدمات مباشرةً بصرف النظر عما توصل إليه، وأخرى نطلق مما توصل إليه لافتراض تقصيره؛ فهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن ننظر إلى مقدمات عمله بصرف النظر عن النتيجة، فنقول: إنه مقصّر، كما لو بحث عن الإسلام ولم يقرأ القرآن ولو لمرة واحدة، أو بحث عن المسيحية ولم يطالع الكتاب المقدس عند المسيحيين؛ فهنا يكون مقصراً بلا شك، لكن تقويمنا لتقصيره مستقل عن نتيجة بحثه، فمثلاً لو كنا مسلمين ووجدناه بحث عن اليهودية فرفضها ثم أسلم، ولم ينطلق في رفضه من مطالعة أي كتاب يهودي أو يسمع أدلتهم، فهنا نتهمه بالتقصير، لا أنه مجرد أنه أسلم لم يعد مقصراً.

الحالة الثانية: أن لا ننظر إلى مقدمات عمله، بل إلى نتيجة عمله، ونجدها تخالف ما نراه من الحق في الدين والمذهب، فننطلق من ذلك إلى افتراض تقصيره في المقدمات؛ إذ لولا تقصيره لوصل؛ ونعزز هذا الكلام بأن ما نعتقده حقاً هو أمور فطرية ينبغي أن تكون حاضرة عند الإنسان، فلولا تقصيره لحضرت عنده، فنخرج بنتيجة تقضي بتقصيره، ولهذا نتهم هذا الشخص بالعصيان وعدم العدالة.

وهذه الحالة وهذا الاستنتاج في غير محله إذا أريد منه تععيد قاعدة، وذلك:

أولاً: لا ملازمة بين الخطأ والتقصير، لا عقلاً ولا عرفاً ولا شرعاً ولا عادةً، فقد لا يقصّر الحاكم لكنّه يخطأ، ولا يقصّر القاضي لكنّه يخطأ، ولا يقصّر الفقيه لكنّه يخطأ، فإذا عمّمنا القاعدة لكل خطأ لزم الحكم بفسق تمام المجتهدين والفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والحكام والقضاة.. وهو ما لا يقبله عقل سليم ولا يقره منطق قويم، وليس كل المسائل العقديّة من الأمور الفطرية الواضحة.

ثانياً: إنّ الأمور الفطرية - كما حُقق في محله - من القضايا التي قد تضر في الإنسان نتيجة عوامل خارجية، وهذه العوامل ليست منحصرة في التقصير، بل التقصير أحد أسبابها، وإلا فالتربية في بيئة فاسدة منذ الطفولة يساعد على ضمور بعض الفطريات، وأي تقصير لهذا الشخص الذي خُلِق في هذه البيئة، ومعه فلا دليل على حصر الانحراف عن الفطريات بالتقصير، لا عقلاً ولا شرعاً ولا عادةً.

ثالثاً: إذا كان العذر وعدم العذر في بحثين متساويين في الكيف والكم هو مصادفة الحق، فيلزم تعليق الثواب والعقاب على ما لا بالاختيار وهو باطل.

ولكي أوضح هذه الفكرة، نأخذ شخصين غير مؤمنين بدينٍ ثم نطلب منهما استخدام طريقة بحث واحدة يدرسان فيها الديانتين اليهودية والإسلامية ثم نراقبهما فنجدهما يستخدمان الطريقة عينها، وهما في الأصل غير مسلمين ولا يهوديين، وأن هذه الديانات والمذاهب سواء بالنسبة إليهما، وننظر، ونرى أن أحدهما يرى حقية الإسلام فيما يرى الآخر حقية اليهودية، فهل نحكم هنا بالتقصير أو لا؟

فإذا لم نحكم بالتقصير، فهذا معناه عدم وجود ملازمة مفترضة بين عدم إصابة الحقيقة وبين التقصير، فلا يمكن ادعاء أن كل من نراه على غير الحق فهو مقصر.. وأما إذا حكمنا بالتقصير وأن من توصل إلى اليهودية معاقب وغير معذور فيما الذي توصل إلى الإسلام معذور بل مُثاب، لزم من ذلك ربط الثواب والعقاب والتقصير وعدمه بامرٍ خارج عن اختيار المكلف؛ لأن المفروض أن الطرفين قاما بالخطوات عينها، ولأنه صادف خطأ أحدهما استحق العقاب، فهنا نسأل: ما الذي جعله يستحق العقاب فيما استحق الآخر الثواب؟

والجواب - طبقاً للمنطق عينه -: إنه أصاب وذاك أخطأ رغم تشابههما في العمل والمقدمات، فمصادفة الحق، وهي أمر خارج عن الاختيار، تكون هي المعيار، ومن الواضح أن العقل يحكم بقبح العقاب على أمرٍ خارج عن اختيار المكلف، فلا معنى للقول بعدم عذره.

بل يُطرح هنا - عقلاً - تساؤل جذري وهو: لو قصر الباحث في البحث فوصل إلى الحق صدفةً، فيما لم يقصر آخر فوصل إلى الباطل كذلك، لزم من عدم تساويهما في الخلاص عند الله ظلم واضح يبين، وهذا موضوع عقدي مهم في الثواب والعقاب نترك تفاصيله إلى محله.

بهذه المنطلقات الأربعة نتوصل إلى عدم وجود دليل على تقصير كل من لم يبلغ الحق والمذهب حتى لو لم يعاني من قصور طبيعي أو سمعي، فلا دليل يُثبت فسقه الأخلاقي وتقديره بناءً عليه، نعم لا شك في وجود مقصرين ومعاندين ومن يعرف الحقيقة ثم ينكرها ويخفيها ومن يلعب بالحق ويتاجر به، ومن لا يبالي بالبحث عن الدين فيما يضع كل عمره في البحث عن اللذة والشهوة ومنافع الدنيا، إلا أن هذا لا يعني صيرورة كل من لم يبلغ الحق مقصراً عاصياً معانداً منكراً، فالقاعدة والأصل عدم التقصير والعصيان حتى يثبت بدليل في

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٥٣٩

حقّ زيد أو بكر أو خالد، فهذا الدليل على الفسق الأخلاقي لغير المسلم أو لغير المسيحي، غير صحيح عندما يُتخذ قاعدةً.

وتجدر الإشارة إلى أنّ العذر وعدم العذر هنا لا ربط لهما بترتيب آثار الإسلام أو المسيحية، فيبقى هذا الشخص محكوماً بعدم الإسلام أو بعدم المسيحية في الدنيا قانوناً وترتب عليه آثاره، لكنّ الكلام في عصيانه وعدمه بما يخلّ بصفة السلامة الأخلاقية.

وبهذا نستنتج أنّ الصحيح في التعامل مع الآخر الديني هو أن نحمله على السلامة الأخلاقية في سلوكه حتى يأتينا دليل يثبت انحرافه الأخلاقي، أو على الأقل نتوقّف في أمره من حيث السلامة الأخلاقية ولا نتهمه بالانحراف الأخلاقي، وهذا أمرٌ له تأثير كبير على نمط العلاقات المعنوية والاجتماعية بين الناس.

وإذا أضفنا الفكرة التي يطرحها الدكتور روان ويليامز - رئيس أساقفة الكنيسة الإنجليكانية - في توصيف الخلاف بين الأديان الإبراهيمية بالخصوص، بأنّه «خلاف عائلي»، وهو توصيف يهّمه كثيراً^(١)، فإنّ معنى ذلك أنّ هذا الخلاف لا يمكن أن يتعد عن تأصيل المشتركات التي تمثل قاعدةً لا يمكن تحطّيتها إطلاقاً، كون الجميع ينتسب لشيء واحد، ومن ثمّ فالأخوة والقربان لا يمكن فسحهما ولو ببعض السلوكيات الخاطئة هنا وهناك.

توما الأكويني وقراءة الكفر من الزاوية الأخلاقية

أول خطوة في التفكير الديني تجاه الآخر هو تقويم الموقف من الكفر، ففي الكثير من الفضاءات الدينية يعتبر عدم الانتفاء للدين الحقّ كفراً، ومن ثمّ نلاحظ ترتيب آثار المسؤولية الأخلاقية - وما يتبعها من مواقف عقابية وردّات فعل - على كلّ من لم يندرج ضمن منظومة الدين الحقّ.

لكنّ الذي يفاجؤنا في تناول القديس توما الأكويني لهذه القضية^(٢)، أنّه يميّز بين نوعين من

(١) انظر: روان ويليامز، الإسلام والمسيحية والتعددية: ١٥.

(٢) يؤمن توما الأكويني بوجود أربعة أنواع من القوانين:

١ - القانون الأزلي، وهو القانون الذي يسري في العالم بإرادة الله، ويسير بالموجودات نحو غاياتها.

٢ - القانون الطبيعي، وهو القانون الشهودي المودع في نفوس جميع البشر في كلّ الأزمنة والأمكنة، وبه يحصل

الكفر:

أ- الكفر الذهني الذي يعني عدم الاعتقاد بما هو الحق، وهو بهذا المعنى يعدّ أمراً عديمياً.
ب- والكفر السلوكي الذي يعني نوعاً من العناد والمكابرة تجاه الحق بعد انكشافه الذهني للمعاند، أو نوعاً من رفض الاستماع للحق من الأساس.
من هنا، يعتبر الأكويني أنّ عدم الإيمان ليس ظاهرةً مضادةً للطبيعة في حدّ نفسها، تماماً كما الإيمان ليس ظاهرة تفرضها الطبيعة في حدّ نفسها. وما تفرضه الطبيعة والتكوين البشري هو أن لا يعاند الإنسان الحق بعد انكشافه له، وأن لا يتمرد على الاستماع للحق دون مبرر أخلاقي^(١).

وبهذا يصبح الكفر الذي يحمل معه الخطيئة، فعلاً سلوكياً يتصل بالإرادة الإنسانية، لا فعلاً فكرياً يتصل بالعقل؛ وبهذا يذهب الأكويني إلى أنّ محل الكفر هو الإرادة وليس العقل^(٢).
هذه الرؤية الأكوينية للكفر الذي تمثل قمة «الآخر - المختلف مع الإيمان»، تربط الموقف من الكفر بسلوكه الأخلاقي، وليس بعقيدته أو بإيمانه وعدمه؛ وهذا ما يلتقي في الفضاء الإسلامي مع الفكرة التي تقول بأنّ الكفر فعلٌ إيجابي وليس مجرد عدم الإيمان، وأنّ استخدام النصّ القرآني لمفردة الكفر يرجع في جذره اللغوي إلى نوع من السّتر، فالكافر هو ذلك الذي يقوم بستر شيء منكشف، تماماً كما هو الزارع الذي يُسمّى في العربية كافراً، وكما هو الظلام الذي يُنعت في العربية بالكفر أيضاً؛ لأنّه يستر الأشياء بإزالته للنور^(٣)، وبهذا يصبح الكفر سلوكاً لا

لهم وعي عقلائي بالأمر. وفي الحقيقة فالموجودات العاقلة يكون قانونها الأزلي الذي يسير بها نحو غاياتها في قانونها الطبيعي.

٣- القانون الإنساني، وهو المجعولات القانونية الوضعية التي يضعها الإنسان لتنظيم أموره بصرف النظر عن القانونين الأزلي والطبيعي.

٤- القانون الإلهي، وهو المرتبط بالهدف ما فوق الطبيعي للإنسان، والمعروف بالوحي. وهنا يطرح الأكويني مدى ضرورة وجود هذا القانون.

(١) انظر: الخلاصة اللاهوتية، ج ٢، ق ٢، المبحث ١٠، فصل ١ (مج ٥: ٤٨٧ - ٤٨٨).

(٢) انظر: المصدر نفسه ج ٢، ق ٢، المبحث ١٠، فصل ٢ (مج ٥: ٤٨٩ - ٤٩٠).

(٣) انظر - على سبيل المثال -: إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية ٢: ٨٠٧ - ٨٠٨؛ وأحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة ٥: ١٩١ - ١٩٢.

اعتقاداً محضاً، ويتمّ قيامه التمييز بين غير المؤمن وبين الكافر. ويُفترض بتوما الأكويني أن يذهب إلى هذا التمييز طبقاً لرؤيته في مفهوم الكفر، فليس كلّ غير مؤمن هو كافر يحمل في كفره الخطيئة، بل الكافر الذي يحمل الخطيئة هو ذلك الذي يمارس سلوكاً غير أخلاقي في تعامله مع الحقيقة الإيمانية.

ربما لا يكون الأكويني بصدد الحديث عن علاقة دنيوية مع الكافر، وهو يقوم بسرد الربط بين مفهوم الكفر ومفهوم الخطيئة من جهة وبينه وبين الطبيعة من جهة ثانية، فتفكيكه الكفر عن مخالفة الطبيعة من جهة وربطه إياه بالإرادة من جهة ثانية، محاولةً باطنيةً ربما لم يكن هو فيها بصدد تأسيس نوع من العلاقة الدنيوية مع الكافر، لكنّها بالتأكيد تصلح لتأسيس نوع من الربط، حيث يفسح هذا المفهوم لنا بالتمييز في غير المؤمنين بين المعاندين للحقيقة الإيمانية بشكلٍ من أشكال العداة غير المبرّر أخلاقياً، وبين أولئك الذي لا يملكون الحقيقة، لكنهم لم يقرّوا خطيئة المعادة لها. وبهذا نفتح على صورة مختلفة للـ «الآخر» في الوعي الديني.

إنّ فكرة الأكويني تمهّد بجدّ - قَصْدَ هو أم لم يقصد - لعدم اعتبار غير المؤمن ذا صورة واحدة، بل من لم يندمج في الإيمان يمكن أن يكون مشهده متنوعاً، وهذا ما نجد في التراث الكلامي عند المسلمين توصيفاً له، من حيث مفهوم القصور والتقصير، فالقصور هو الذي ينسجم مع ما وصفه الأكويني بالكفر الذهني المحض؛ وهو يتصل بعناصر أقوى من الفرد نفسه، إمّا ترجع لعدم سماعه الحقيقة من قبل كما لو كان يعيش في بلاد نائية، أو لكونه غير قادر على استيعابها والحكم فيها؛ لصغر سنّه أو لضعف عقله أو نحو ذلك، فيما التقصير يتضمّن بُعداً سلوكياً؛ لأنّه يرتبط بسلوكٍ متعمّد ومفهومٍ قام به الفرد، وهو يدرك أنّ الوظيفة الأخلاقية لا تسمح له بالقيام به، مثل عدم استعداده لقبول الحقيقة؛ لأنّها تقف مخالفةً لمصالحه الشخصية.

هذا التمييز الذي قدّمه الأكويني يضع موقفنا من «الآخر - الكافر»، ضمن الحدود الأخلاقية؛ فالسلوك الأخلاقي وغير الأخلاقي هو الذي يحدّد جرميّة الكفر الذي اتبعه الكافر، وليس الاعتقاد الذهني هو المعيار النهائي الوحيد. وفي الحقيقة لست أدري موقف الأكويني هنا من خلاص الكافر الذهني، فهل يعتبره ناجياً في يوم الدينونة، أو أنّه يتمّ التعامل معه هناك بطريقة مختلفة؟ إنّ هذه القضية بالغة الأهميّة بالنسبة لنا هنا؛ لأنّ الخلاص إذا كان بمعيار عقائدي خالص، فهذا يعني أنّ الأكويني منسجم مع لاهوت العصر الوسيط في حصر

الخلاص بالمسيحيين الحقيقيين، بينما لو كان الكفر الذهني غير مصنّف بوصفه جريمة أخلاقية مع الله والنفس، فهذا يعني أنّه من الممكن أن نفتح طريق الخلاص لغير المسيحي، فيما لو لم ينطلق كفره من خبث أخلاقي وسلوكي، وهذا ما يمكن أن يكون لبنة ومدماكاً في طريق ولادة تعددية دينية في النجاة والخلاص.

ثمّ سؤال آخر تناوله الأكوييني وهو: ما العلاقة والدور اللذين يلعبهما الإيمان والعمل؟

يبدو هذا السؤال غير ضروري في فضاء يعتقد بأنّ الإيمان يمثل أكبر القيم، لكنّ توما الأكوييني يفاجؤنا مرّة أخرى، عندما يذهب بنا نحو عدم اعتقاده بكون الكفر هو أعظم الخطايا! وتظهر أهمية هذا الموضوع في مقاربة تقويمنا للكافر والمبتدع من جهة وللكاثوليكي قبيح السيرة من جهة ثانية، وفق النصّ الذي ينقله الأكوييني عن القديس أوغسطين (٤٣٠م) في ردّه على الدوناتيين، حيث يبدو الأكوييني ميالاً لعدم البتّ في كون قبيح السيرة المؤمن أفضل من الكافر، وأنّ القضية تخضع لتنوّع في المعايير، ولا تُساق بشكلٍ واحد.

هذا الموضوع يمثل غاية في الإشكالية في الوعي الديني عامّة؛ إذ يتمّ تصنيف المؤمن بمثابة الشخص الذي حصل على درجة لا يُفترض أن يصل إليها أحد من غير المؤمنين، ومن ثمّ فدخول الفرد مخاض الإيمان يجعله بمثابة أرفع من سائر الكفار مهما بلغوا في سلوكهم، بينما نجد الأكوييني غير مقتنع بهذا النوع من المقاربة على إطلاقيته.

من هنا يميّز الأكوييني الموقف تبعاً لموقفه المسبق من قضية الكفر، فالكفر الذي يعني عدم الإيمان لا يعني أنّه أسوأ من الكاثوليكي قبيح السيرة، بينما الكفر الذي يعني العناد والمضادة يُفترض أن يكون أسوأ من كلّ السلبيات السلوكية في الآداب، وهذا يتمّ الجمع والتوفيق بين النصوص الدينية من وجهة نظر الأكوييني^(١).

هذا الموقف يؤكّد لنا أنّ الأكوييني يعطي العمل دوراً كبيراً في تقويم الأفراد. إنّه هنا يعتبر بوضوح أنّ الكافر الذهني ربما يكون أفضل من المسيحي المنحرف أخلاقياً، على الرغم من أنّ قضية الإيمان تمثل عنصر أساسياً في اللاهوت المسيحي، وهذا يعني أنّ الأكوييني يؤمن شيئاً ما بمقولة «الإيمان + العمل الصالح»، وأنّ الحصول على الإيمان لوحده لا يسمح لنا بتفضيل المؤمن على غيره.

(١) انظر: الخلاصة اللاهوتية ج ٢، ق ٢، المبحث ١٠، فصل ٣ (مج ٥: ٤٩٠ - ٤٩٢).

ومرجعيةُ الأكويني هنا ليست في النزعة الإنسانية، بل في التقويم الأخلاقي؛ لأنَّ المعيار عنده هو الوظيفة الأخلاقية، وما دام الكافر الذهني لم يرتكب جُرمًا أخلاقيًا فمن غير الواضح كونه في درجة أدون من المؤمن المنحرف في أخلاقه.

هذا التردُّدُ الأكوينيُّ، ولو لم يصل إلى درجة حسم الموقف؛ لكنَّه يفتح علاقة ممتازة مع «الآخر» في الحياة الاجتماعية؛ فالآخر الآن لم يعد صورةً واحدة تتلاشى كلَّ حسناته بسبب عدم كونه جزءاً من الذات الإيمانية الكبيرة، بل يمكن لنا أن نميِّز فيه سلوكه عن عقائده، فنختلف معه في العقائد لكننا نثني على سلوكه، بل قد نقدّمه على المؤمن فيما لو لم يكن سلوك المؤمن صالحاً.

في السياق نفسه يطرح الأكويني سؤالاً حول إمكانية صدور الأعمال الصالحة من الكافر. إنَّه يميِّز بين نوعين من الصالحات:

أ - الأعمال الصالحات التي تصدر عن الطبيعة الإنسانية المتبقية بعد الخطيئة، أو فلنقل عن المقدار المتبقي من الطبيعة، وهنا يوافق الأكويني على إمكان صدورها من الكافر باعتبار أنَّها من مستتبعات الطبيعة الباقية.

ب - الأعمال الصالحات التي تنشأ عن نعمة التبرير بالإيمان، وهذه لا يمكن صدورها من الكافر؛ لأنَّها متفرّعة عن الإيمان والتبرير الإلهي فيه، وبهذا يضع الأكويني مقارنة بين صدور السيئات من المؤمن وصدور الحسنات من الكافر ويقبل بهذا الأمر على الجهتين^(١).

من الواضح أنَّ الأكويني هنا يُسقط نظرية التبرير المسيحية (حصول التعديل بالإيمان) على موقفه في سلوك الكافرين، ويحفظ للإيمان تأثيراته العملية الخاصة التي لا ينالها غير المؤمن، ويبدو الأكويني هنا واضحاً في اختياره حصول تعديل حقيقي في الطبيعة البشرية بعد الإيمان؛ لأنَّه يتعامل مع السلوك الحسن المنبعث عن الإيمان تعاملًا واقعيًا وليس نوعاً من اعتبار هذا السلوك حسناً أو اعتبار صاحبه عادلاً وصالحاً ومبرراً، كما صار يراه لاحقاً الكثير من البروتستانت.

(١) انظر: المصدر نفسه ج ٢، ق ٢، المبحث ١٠، فصل ٤ (مج ٥: ٤٩٢ - ٤٩٤)، يشار إلى أنَّ الأكويني بحث بشكل مفصّل في الفضائل الإلهية (الإيمان، الأمل، المحبة)، وهي الفضائل التي يمنحها الله للإنسان المؤمن من حيث هو مؤمن.

ولو أردنا ربط هذا الموقف كلّ من الأكوييني بقضية الخلاص، فإنّ الذي يتوقّع هو أنّ ولاية الله ليست معياراً وحيداً للتقويم عنده، بل العمل معياراً أصيلاً كذلك، ونحن نعرف أنّ النظريّات في موضوع الخلاص تقع على نوعين:

أ - النظريّات ذات المنشأ الواحد، وهي التي ترى أنّ الإيمان لوحده أو الرحمة الإلهية هي الموجب للخلاص.

ب - النظريّات ذات المناشئ المتعدّدة، مثل النجاة عبر الإيمان والعمل الصالح، أو عبر الإيمان والرحمة الإلهية، أو عبر الإيمان والعمل الصالح والرحمة الإلهية معاً^(١).

وهذا التنوّع في منطلقات الخلاص نشهده في علم الكلام الإسلامي وفي اللاهوت المسيحي معاً، ويبدو أنّ الأكوييني يرى للعمل دوراً.

بهذا نجد أنّ منظر لاهوت العصر الوسيط يلتقي معنا في لاهوت التبشير للآخر الديني ولو التقاءً جزئياً، أمّا المجمع الفاتيكاني الثاني فهو قد حسم الموضوع تماماً بتقديمه رؤية إنسانية تعدّدية كاملة هنا تقريباً.

(١) انظر: أحمد رضا مفتاح، دور الولاية والعمل في النجاة، مجلّة نصوص معاصرة، لبنان، السنة الثالثة عشرة، شتاء عام ٢٠١٨م، العدد ٤٩: ١٨٦.

المحور الرابع

الذمة والذمام

عقد المواطنة خارج الدائرة الدينية

تمهيد

عندما يلتئم مجتمعٌ من أبناء ديانات متعدّدة، وتكون الغالبية - على سبيل الفرض - للمسلمين، أو للمسيحيين، أو لا تكون غالبيةً قطّ، فإنّ المجتمع إذا قرّر أن يتحوّل إلى دولة واحدة أو يتخذ مرجعيته الإدارية في دولة واحدة، فإنّ فكرة «المواطنة» سوف تظهر بقوة، وهذه الفكرة سوف تعيّن انتفاء الفرد أو الجماعة للدولة الجديدة، وبهذا نجد أنفسنا أمام نوع جديد من العلاقة، هي تلك التي تربط المواطن بالدولة، وينشأ من ذلك نوع من العلاقة الثابتة بين الطرفين، ويصبح الفرد فيها مواطناً، يحظى بحقوق وتقع عليه مسؤوليات.

بهذا نعرف أنّ المواطنة، تنتمي إلى شكل سياسي قانوني يربط بين الفرد والدولة ضمن جماعة واحدة تريد أن تشترك في قراراتها وترجع برمتها إلى سلطة قانونية واحدة، هي الدولة. في الفكر السياسي والقانوني الحديث، فإنّ أولئك الذين يعيشون تحت سلطة هذه الدولة ويندمجون في جملة رعاياها، ويكتسبون «جنسيّتها»، هم مواطنون من دون ملاحظة انتماياتهم الدينية والعرقية واللغوية واللونية واللغوية. هذا الانتفاء الجديد أو الهوية والعنوان الجديد الذي يكسبه الفرد يضعه ضمن واقع مختلف في سياق حقوق وواجبات.

والسؤال الذي يطرح نفسه: هل يتعامل التفكير الديني مع مفهوم المواطنة بشكلٍ من هذا النوع ولو من خلال الانتفاء لدار الكفر ودار الإسلام لا للكفر والإسلام نفسيهما، أو أنّ المواطنة في مفهومها المسيحي أو الإسلامي تساوي أو لا تنفصل عن الانتفاء الديني، بحيث يكون غير المنتمين للإسلام أو المسيحية - ولو عاشوا في البلد نفسه تاريخاً وحاضراً - غير مواطنين، أو أنّهم مواطنون من الدرجة الثانية أو لا؟

هذا الأمر، أيّ حقوق المواطنة وفهم التبعية والجنسية والانتماء بهذا المعنى، هو جوهر فكرة العلاقة بين الأديان في ظلّ نوع من تفوّق بعضها على بعض داخل تكوين اجتماعي واحد، فلو فرضنا أنّ هذا التفوّق هو تفوّق عددي بحيث في هذا البلد أو ذلك كان عدد المسلمين أكبر بكثير من عدد غير المسلمين، فكيف ستكون العلاقة بين المسلمين وغيرهم فيما يخصّ نسبتهم للدولة، وكيف ستكون علاقة الدولة نفسها وقوانينها وإجراءاتها بهم؟

صلتنا بهذا البحث مهمّة وعميقة، وذلك من ناحيتين:

الناحية الأولى: إنّها تحدد نوع العلاقة بين الذات الدينيّة والآخر الديني، في حالات تفوّق أحد الفريقين على الآخر، خاصّة التفوّق العددي (الأقليات الدينيّة).

الناحية الثانية: إنّ لهذا الموضوع صلته الأقرب بمسألة تويّي المناصب والحقوق السياسيّة، وهي النقطة التي نريد أن تكون مخرجات بحثنا هذا كلّها ظاهرة فيها.

إذا أردنا أن ندرس هذه الفكرة في المشهد الإسلامي لها، فنحن قهراً أمام ظاهرتين أساسيتين: الذمّة، الاستئمان، وحيث إنّ مسألة الاستئمان تمثل مسألة عابرة، وليست من صلب مفهوم المواطنة وعلاقة الأقلية بالأكثرية وما شابه ذلك، لهذا فإنّ العنصر الأكثر أهميّة هنا هو عقد الذمّة أو مبدأ الذمام، والذي به تنضوي الأقلية - أو مطلق الآخر الديني الذي يقع تحت سلطة قوّة المسلمين، ولو بشكل غير عددي - تحت سلطة الدولة الإسلامية انضواءً ثابتاً دائماً، وليس بنوع من العلاقة المؤقتة العابرة كما في المستأمن.

من هنا، سوف ندرس مفهوم الذمّة ومعناه ومقوماته، وشبكة علاقته وتأثيراته على مفهوم المواطنة، ومن حيث ارتباط الاثنين معاً بشكل العلاقة بين أبناء الأديان المختلفة داخل الجغرافيا الواحدة، وتأثير فهمنا لقضية الذمّة والجزية على فهمنا لقضية المواطنة والجنسية في الشريعة الإسلاميّة. ولن نخوض في التفاصيل الفقهيّة لمباحث الذمّة والجزية وغير ذلك، بل سنأخذ الموضوعات الأصليّة التي تشكّل جوهر القضية، بهدف استنتاج النتائج منها في نهاية هذا البحث إن شاء الله.

مفهوم الذمّة في اللغة والاصطلاح

يبدو من اللغويين ودارسي اللغة أنّ الذمّة هنا ترجع إلى أحد أمور:

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني.....٥٤٧

١ - الأمان، فأهل الذمة هم أهل الأمان، فكأنهم بتأديتهم الجزية أو بالاتفاق الواقع بينهم وبين المسلمين صاروا في أمان على دمائهم وأموالهم.

٢ - العهد والعقد، أو الحرمة، ويطلق عليه الذمة؛ لأنه مما يستحق بمخالفته وإضاعته الذم، فيكون الإطلاق بملاحظة نتائج مخالفته.

٣ - الضمان، حيث يقال: في ذمتي، أي في ضمانني، وبهذا يكون أهل الذمة في ضمان المسلمين فيسمون بهذا الاسم^(١).

وقد ورد في القرآن الكريم تعبير الذمة مرتين في موضع واحد، وهو يتحدث عن الكافرين ناقضي العهود، حيث قال تعالى: ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ اشْتَرَوْا بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فُصِّدُوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ﴾ (التوبة: ٨ - ١٠).

وبهذا نفهم أن الذمة ترجع إلى مفاهيم ذات صلة من نوع العقد والأمان والعهد والحرمة والحق وغير ذلك.

لكن الأرجح أن الذمة لا تعني الأمان، بل لأن طبيعة العهد كان قائماً أو متضمناً للأمان عبر بعضهم عن الذمة بالأمان، وإلا فأقرب المعاني هو أنها نوع من التعاهد المتضمن للمسؤولية، أو قد يكون الأفضل القول: إن الذمة هي المسؤولية، وهي تقع تارة بسبب عهد، وأخرى بسبب أمرٍ آخر، وقد ينتج عنها أمان لطرفٍ ما، وقد ينتج عنها أمور أخرى.

من هنا، فلو تابعنا اللغة، فإن مصطلح «أهل الذمة» لا بد أن يفهم على أنه يعني جماعة من الناس لنا في مسؤوليتهم ولهم في مسؤوليتنا متطلبات وحقوق، وأنه عندما نقول بأنهم في ذمة الله ورسوله، فهذا يعني أن عهداً عهد إليهم وتوافقاً تم معهم - أو غير ذلك - على تحمل مسؤولية تجاههم وتحملهم مسؤولية تجاهنا، بصرف النظر الآن عن ملابسات تدوين أو إنشاء هذا العقد أو ذلك معهم.

(١) انظر: الصحاح ٥: ١٩٢٦؛ ولسان العرب ١٢: ٢٢٠ - ٢٢٣؛ والمفردات: ٣٣١؛ والتحقيق في كلمات القرآن الكريم ٣: ٣٢٩ - ٣٣٢؛ ومجمع البحرين ٦: ٦٦ - ٦٧؛ وتامر باجن اوغلو، حقوق أهل الذمة في الفقه الإسلامي: ٨؛ والسرخسي، المبسوط ١٠: ٨.

وبهذا لا يتضمّن مفهوم أهل الذمّة أيّ عنوان سلبي في نفسه، والصورة السلبية عنه هنا أو هناك، لو كانت صحيحة، فهي ناشئة من الملاحظات التطبيقية، لا من أصل الفكرة أو المفهوم، وإلا فأصل الفكرة يعبر عن نوع من التوافق بين فئتين في المجتمع على حقوق وواجبات وتحمل مسؤوليات، بل هي مواطنة. وثمة من اعتبر أنّ مجرد وضعها على الرؤوس لا يعني أيّ إهانة، فزكاة الفطرة توضع على المسلمين بحسب الرؤوس في كلّ أسرة، ولا يشعر أحد بكونها إهانة. ولم يمانع الشيخ يوسف القرضاوي من التخلّي عن هذا المصطلح إذا كان يتأذى منه أهل الكتاب اليوم؛ مستشهداً بفعل عمر بن الخطاب في قضية الجزية^(١).

من هنا، فإنّ من تناول فكرة الذمّة وربطها بالأمان والسماح لهم بالإقامة الدائمة في دار الإسلام^(٢)، لم يكن ينطلق من المعنى اللغوي، بل من السياق الفقهي القائم أو من السياق التاريخي، حيث تصوّر أنّ الذمّة نوع تلتف على الذمي وترخيص له بالعيش الأبدي في بلاد الإسلام أو دار الإسلام، وسوف يأتي أنّ هذا المفهوم هل هو مرتبط بالجزية أو بالذمّة؟ وهل ارتباط مفهوم الجزية بالذمّة دائمي أو في بعض الحالات؟ وما علاقة الاثنين معاً بمبدأ السلم والحرب؟

مفهوم الذمّة والمواطنة، مقومات وعناصر

قبل أن نبدأ بتحليل بحث الذمام، يجب أن نعرف أنّه ليس ثمة إلا آية واحدة في القرآن ذات صلة بموضوع أهل الذمّة كما طرحه الفقهاء والمفسرون المسلمون، وهي 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)، ومن هنا يتحدّث الباحثون عن أنّ أول ممارسة لفكرة الذمام كانت عقب فتح مكّة، وربما في السنة التاسعة من الهجرة بعد نزول هذه الآية الكريمة.

وعلى أيّة حال، فلا بدّ لنا من تحليل آية الجزية وتحليل مفهوم الجزية؛ لأنّه على صلة

(١) انظر: القرضاوي، الأقليات الدينية والحل الإسلامي: ٣٠-٣١.

(٢) انظر - على سبيل المثال - ابن نجيم المصري، البحر الرائق ٥: ١٧٠؛ وعبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام: ٢٢.

وثيقة هنا.

١. الجزية

البحث في قضية الجزية من حيث الجوهر والصلة بقضية الذمام، له عدة جوانب، ولكي نمهد للموضوع علينا معرفة أن الفقهاء المسلمين نوّعوا الجهاد بتنوعات متعدّدة، منها الجهاد الابتدائي والجهاد الدفاعي، ومنها بملاحظة الطرف الآخر الذي تتمّ مقاتلته، حيث قسّموا جهاد غير المسلم إلى جهاد المشركين وجهاد أهل الكتاب، وميّزوا بين هذين النوعين، بما يوجب اختلاف استراتيجية الحرب وأهدافها بينهما عندهم.

ويقصد الفقهاء بأهل الكتاب - إجمالاً - اليهود والنصارى، وتمتاز الأحكام اللاحقة لهم في الفقه الإسلامي بقدر من التخفيف نسبةً لغيرهم، كما يحظون - تبعاً لذلك - بقدر من الاحترام القانوني، وقد ألحق بعض الفقهاء المجوس بهم، كما قيل بإلحاق الصابئة أيضاً. وهناك من يرى أن المجوس لا يطلق عليهم اسم «أهل الكتاب»، بل هم مشركون كما لعلّه استوحاه العلامة الحلّي من كلام ابن أبي عقيل العماني^(١)، وهو رأي لو صحّت نسبته كان مخالفاً للمشهور، وبعض الفقهاء - مثل المحقق الحلّي - جعلوهم قسماً برأسه أطلقوا عليه اسم «من لهم شبهة كتاب»، لكنهم عادوا وألحقوهم - حكماً - بأهل الكتاب^(٢).

وربما يظهر من بعض نصوص أهل السنة أن أهل الكتاب أعمّ في نفسه من اليهود والنصارى والمجوس والصابئة، حيث يقول في حاشية ردّ المحتار: «عن الزيلعي: واعلم أن من اعتقد ديناً سماوياً، وله كتاب منزل كصحف إبراهيم وشيث وزبور داود، فهو من أهل الكتاب، فتجوز مناكحتهم وأكل ذبائهم»^(٣).

وبهذا يكون هناك ثلاثة آراء أساسية لو تخطّينا النصّ الأخير:

أ - إن أهل الكتاب عنوان يشمل واقعاً اليهود والنصارى والمجوس.

ب - إن أهل الكتاب عنوان يشمل واقعاً اليهود والنصارى، وحكماً يشمل المجوس الذين

(١) انظر: مختلف الشيعة ٤: ٤٣٠.

(٢) انظر: المحقق الحلّي، شرائع الإسلام ١: ٢٥٠.

(٣) انظر: حاشية ردّ المحتار ٣: ٥٠.

لهم شبهة كتاب.

ج - إنَّ أهل الكتاب عنوان منحصر باليهود والنصارى، أمَّا غيرهم فحكمهم حكم المشركين وهم معهم.

أمَّا المشركون، فهم سائر غير المسلمين من غير أهل الكتاب ومن لحق بهم، سواء كانوا من مشركي العرب أم غيرهم من سائر الديانات الوضعية..

والنقطة المحورية هنا التي تؤسّس لنوعين من الجهاد هي أنَّ أهل الكتاب تستهدف الحرب ضدهم إسلامهم، وإلا فدفعت الجزية، وإلا فالقتل، وبهذا يكون دفعهم للجزية ودخولهم تحت الذمة منجياً لرجالهم من القتل ولنسائهم وذرائعهم من السبي والاسترقاق، أمَّا غيرهم فإنَّ أمامهم خيارين لا ثالث لهما؛ إما الإسلام أو الموت، ومن ثم فلا يمكن الاعتراف بوجودهم في مجتمع المسلمين وتحت سلطان الدولة الإسلامية.

والسؤال هنا في أصل هذا التنوع، فهل هذا التمييز في أمر الجزية صحيح أو لا؟ وما هو مستند هذا الحكم الذي اشتهر بين فقهاء المسلمين بمدارسهم؟ وما هي خاصيات مسألة الجزية وعلاقتها بروابط المسلمين بغيرهم من أبناء الديانات. ولكي ندرس هذا الموضوع، نضعه ضمن محاور:

١.١. الجزية في اللغة والاصطلاح والتاريخ

الجزية عند الأكثر من اللغويين والمفسرين لفظ عربي محض^(١)، وهي مشتقة من «الجزاء/ الإجزاء/ الجزى»، لكنَّ بعضاً ذكر أنَّها لفظ معرَّب عن الفارسية، وهي «كزيت» أو «كزید» أو «كزيه»، وهذه هي نظرية جرجي زيدان وشبلي النعماني والطاهر بن عاشور وآخرين.

وقد سعى النعماني لإثبات ذلك بعدة من الشواهد، أبرزها أنَّ العرب لم يتفق أن وضعوا ألفاظاً لما يتعلّق بشؤون المدنية والعمران مثل الوزير والتوقيع ونحو ذلك؛ لعدم استيلائهم وهيمنتهم، وأنَّهم أخذوا من الفرس بعض الكلمات كما هو ثابت تاريخياً، وأنَّ آل النعمان في

(١) انظر - على سبيل المثال -: الطبري، جامع البيان ١٠: ١٤١؛ والفخر الرازي، التفسير الكبير ١٦: ٣٠؛ ومحمد عزة دروزة، التفسير الحديث ٩: ٣٩٨؛ وابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة ١: ٢٢ - ٢٣.

الخيرة كانوا تحت سلطة الفرس وكانوا يدفعون الجزية^(١).

ولا نريد البحث هنا في الأصل اللغوي، وإن كانت الشواهد التي قيلت غير ناهضة للإثبات، بل ناهضة لإثارة الاحتمال؛ خاصة وأن الكلمة يمكن تحريكها عربياً بسبب وجود أصل لها وهو الجزاء، وتفعيلتها ليست غريبة عن اللغة العربية أيضاً، ففي العربية توجد كلمات كثيرة على وزن فعلة بكسر الفاء، مثل رحلة وخدمة وغير ذلك، فليس من مانع أن تكون من الكلمات التي تلتقي فيها اللغات، ولا بد من بحث الكلمة في الجذور اللغوية الفارسية ما الذي تعنيه أيضاً.

قال ابن قدامة المقدسي: «هي فعلة من جرى يجزي إذا قضى. قال الله تعالى: ﴿واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً﴾، تقول العرب: جزيت ديني إذا قضيته»^(٢).

أما على مستوى الاصطلاح الفقهي، فقد عرّفها العلامة الحلي بقوله: «هي المال المأخوذ من أهل الكتاب؛ لإقامتهم بدار الإسلام في كل عام»^(٣)، وعرّفها ابن قدامة الحنبلي: «هي الوظيفة المأخوذة من الكافر لإقامته بدار الإسلام في كل عام»^(٤). كما عرّفها العلامة الطباطبائي بقوله: «عطية مالية مأخوذة منهم مصروفة في حفظ ذمتهم وحسن إدارتهم»^(٥).

مقارنة هذه التعريفات ترشد لتحوّل بعض المفكرين والعلماء في القرن العشرين نحو إعادة إنتاج مفهوم الجزية والذمّية من سياقه القديم إلى نوع من المفهوم الجديد المقبول لدى الإنسان الحديث، ففينا كانت في التعريف المدرسي الذي يكشفه لنا نصّ الحلي نوعاً من المال المأخوذ مقابل بقائهم في دار الإسلام، بما يوحي بعدم كونهم مواطنين في الأصل، وأنهم أشبه بالمقيمين، نجد أنّ الطباطبائي في تعريفه - ومعه فريق من المفكرين المتأخرين والمعاصرين - يحاولون ربط القضية بنوع من الضريبة المالية مقابل خدمتهم، تماماً كما هي ضريبة الزكاة مثلاً على المسلمين.

(١) انظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ١٠: ٦٨؛ وعلي أكبر الكلانترى، الجزية وأحكامها في الفقه الإسلامي: ١١ - ١٣؛ وتفسير الأمل ٥: ٥٨٨ - ٥٨٩.

(٢) ابن قدامة، المغني ١٠: ٥٦٧.

(٣) الحلي، تذكرة الفقهاء ٩: ٢٧٥.

(٤) ابن قدامة، المغني ١٠: ٥٦٧.

(٥) الطباطبائي، الميزان ٩: ٢٤٠.

ويمكننا فهم صورة الجزية في وعي التراث الإسلامي عبر الجواب عن السؤال الآتي: لماذا سمّيت الجزية بهذا الاسم؟ حيث ذكرت لذلك وجوه أبرزها:

الوجه الأول: إنّها جزء عما منحوه من الأمن والحماية لهم والدفاع عنهم، مع رفع مسؤولية الجنديّة والقتال عنهم، أو جزاء إعطائهم حقوق المسلمين، فتكون بمعنى المقابل، فجزاء الشيء الفلاني أيّ مقابله يكون كذا وكذا، وهذا ما يلوح من كلمات بعضهم، وقد عبّر عنه في كلمات بعض قدامى الفقهاء بأنّ الجزية خلفت عن النُصرة^(١).

وقد عزّز الدكتور وهبة الزحيلي وغيره موقفه القاضي بأنّ الجزية ليست مقابل حقّ الإقامة، بل مقابل الحماية، بأنّ التاريخ يذكر أنّ أبا عبيدة بن الجراح قام بردّ الجزية إلى أهل حمص؛ لأنّه لم يكن قادراً على حمايتهم، حيث اضطرّ للخروج من المدينة بسبب إرادته الاشتراك في الحرب ضدّ الروم، ولهذا يذهب العديد من الفقهاء أنّ غير المسلم إذا شارك في الخدمة العسكرية في بلد المسلمين - كما هي حال الأقليّات الدينيّة اليوم - سقطت عنه الجزية^(٢).

الوجه الثاني: إنّها جزاء تمسّكهم بالكفر وإصرارهم عليه وإذلالاً لهم بسببه، وهذا ما يلوح من كلمات الطبرسي وابن قيمّ الجوزيّة وغيرهما^(٣). ووفقاً لهذا التفسير يبدو أنّ الجزية يحمل الجزاء فيها نوعاً من العقوبة، فكأنّ الله جازاهم في إصرارهم على كفرهم بدفع المال صاغرين.

(١) انظر: السرخسي، المبسوط ١٠: ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢؛ والقادري الحنفي، تكملة البحر الرائق ٣: ٢٠٧؛ وفضل الله، تفسير من وحي القرآن ١١: ٧٥-٧٧؛ وحوار بلا شروط، تمرّد على ثقافة الخوف: ٦١؛ والأستاذ غسان تويني يحاور العلامة السيد محمد حسين فضل الله: ٥٧ - ٦٠؛ وفي آفاق الحوار الإسلامي المسيحي: ١٠٧؛ والزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ٦٩١ - ٦٩٢؛ وعباس علي عميد الزنجاني، حقوق اقلّيّتها: ٩٥؛ والشيرازي، تفسير الأمثل ٥: ٥٨٦؛ والراوندي، فقه القرآن ١: ٢٥٤؛ والقرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي: ٣٦ - ٣٨، ٦١؛ وأسعد السحمراني، الإسلام والآخر: ٥١؛ وصابر طعيمة، الإسلام والآخر، دراسة عن وضعيّة غير المسلمين في مجتمعات المسلمين: ٤٠٥؛ وعبد الحكيم عبد الله، التعامل مع غير المسلمين في الكتاب والسنة النبويّة: ٢٠١.

(٢) انظر: الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ٦٩٢ - ٦٩٤، ٦٩٨ - ٦٩٩؛ ومحمد الشاهد، المسيحيّة والإسلام من الجوار إلى الحوار: ٢٠٦.

(٣) انظر: الطوسي، التبيان ٥: ٢٠٣؛ والطبرسي، مجمع البيان ٥: ٣٩؛ وابن قيمّ الجوزيّة، أحكام أهل الذمّة ١: ٢٥.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٥٥٣

يقول الماوردي: «وإسمها مشتق من الجزاء، إمّا جزاءً على كفرهم لأخذها منهم صغاراً، وإمّا جزاءً على أماننا لهم لأخذها منهم رفقاء»^(١).

ويلوح من القرافي والكاشاني وغيرهما أنّ الجزية وضعت برجاء إسلامهم^(٢). وإذا ثبت أنّ الكلمة مأخوذة من الفارسيّة، فلعلّ الأنسب هو الجذر الأوّل لها. وسوف يأتي منّا في تحليل مفهوم الجزية احتمالات تفرض أوجهاً آخر في وجه تسميتها بالجزية.

أما تاريخ الجزية، فالمعروف أنّها لم تكن من مخترعات الإسلام، بل كانت عند الفرس والروم والفراعنة وحكّام فلسطين قبل مجيء الدين الإسلامي، كما يصرّح بذلك غير واحد من المؤرّخين مثل الطبري وابن الأثير واليعقوبي في تواريخهم^(٣)، بل يعيدها جرجي زيدان إلى يونان أثينا الذين وضعوها على سكّان سواحل آسيا الصغرى حوالي القرن الخامس قبل الميلاد، مقابل حمايتهم من هجمات الفينيقيين^(٤)، وإن كانت بعض النصوص التاريخية في المصادر الإسلاميّة التي أشرنا لبعضها ترجعها لما قبل ذلك.

وقد وقع خلاف في تاريخ تشريعها في الإسلام، فالمعروف أنّها شرّعت في السنة العاشرة للهجرة، وقيل: التاسعة، ويستفاد من ابن الأثير أنّها كانت مشرّعة في السنة السادسة^(٥). وفي مثل تفسير البغوي نقلاً عن الكلبي أنّها نزلت في وقائع بني قريظة وبني النضير وأمّثالهم، وأنّ أوّل جزية أخذت كانت من هؤلاء^(٦)، وهذا يقتضى أنّها قبل هذه التواريخ. ولكنّ هذه الفرضية بعيدة خاصّة في ظلّ معرفة وقائع الأحداث مع هذه الجماعات.

(١) الماوردي، الأحكام السلطانيّة: ١٤٢؛ وانظر: النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب ٨: ٢٣٥؛ والمرداوي، الإنصاف ٤: ٢٢٣؛ والآبي الأزهري، الثمر الداني: ٣٤٠.

(٢) انظر: الفروق ٢: ٦٩٣ - ٦٩٤ (الفرق رقم: ١١٧)؛ وبدائع الصنائع ٧: ١١١؛ والزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ٧٠٨.

(٣) انظر: الطبري، التاريخ ١: ٢٧٢ - ٣٢٩، ٣٣٠، ٥٠٧، ٥٧٦ - ٥٧٧؛ وابن الأثير، الكامل في التاريخ ١: ٢١٧، ٤٥٥؛ وتاريخ اليعقوبي ١: ٦٣؛ والمسعودي، مروج الذهب ١: ١٥٣.

(٤) انظر: جرجي زيدان، تاريخ التمدّن الإسلامي ١: ٢٣٢.

(٥) انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٢: ٢١٥؛ وكلان تري، الجزية وأحكامها في الفقه الإسلامي: ١٨.

(٦) انظر: البغوي، معالم التنزيل ٢: ٢٨٢.

ويقال بأنَّ أوَّل عقد ذمام كان مع نجران، حيث ورد فيه: «.. ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبيِّ رسول الله على أنفسهم، وملّتهم، وأرضهم، وأموالهم، وغائبهم، وشاهدهم، وغيرهم، وبعثهم، وأمّلتهم، لا يغير ما كانوا عليه ولا يغير حق من حقوقهم وأمّلتهم، لا يفتن أسقف من أسقفِيته، ولا راهب من رهبانيّته، ولا واقه من وقاهِيّته، على ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، وليس عليهم رهق ولا دم جاهليّة، ولا يحشرون ولا يعشرون، ولا يطأ أرضهم جيش، من سأل منهم حقاً فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين بنجران، ومن أكل منهم ربا من ذي قبل فذمّتي منه بريئة، ولا يؤخذ منهم رجل بظلم آخر، ولهم على ما في هذه الصحيفة جوار الله وذمة محمد النبيّ أبداً حتى يأتي أمر الله، ما نصحوا وأصلحوا فيما عليهم، غير مكلفين شيئاً بظلم»^(١).

وقد جاء في مصادر إسلامية مختلفة أنّ آية الجزية نزلت حين أمر رسول الله ﷺ بحرب الروم، فغزاهم بعد نزولها غزوة تبوك^(٢). وتذكر بعض النصوص الأخرى أنّ الله تعالى لما حكم بأنّ المشركين نجس، ومنعهم من أن يقربوا المسجد الحرام، شعر المسلمون بضيق اقتصادي، فعوّضهم الله تعالى أن أنزل آية الجزية، ليستعيضوا بالجزية ما فقدوه من غياب حضور المشركين^(٣).

إلا أنّ الذي يبدو من مراجعة المصادر أنّ هذه الأسباب المذكورة للنزول لم تثبت بدليل معتبر يمكن الاعتماد عليه، كأكثر روايات أسباب النزول التي في أيدي المسلمين؛ لذا يصعب الاعتماد عليها، لاسيما بعد معارضتها لما أشرنا إليه سابقاً من ادّعاء غير واحد وجود الجزية والتعامل بها بين المسلمين في السنة السادسة للهجرة، فهذا ينافي الكلام المذكور آنفاً. والشيء المؤكّد أنّها نزلت أواخر حياة الرسول ﷺ في المدينة وليس في مكّة، ولا في بدايات الحقبة المدنيّة.

هذا، وقد ظلّت نظريّة الجزية موجودة، حتى مجيء المستشرقين الذين قاموا بدراستها من منظورهم، فسجل بعضهم نقداً عليها، وكان منهم: جوليوس فلهاوزن، وليون كياتاني، وأدولف جروهمان، وهناك من لم ينظر إليها بكثير رفض وانزعاج مثل: توماس آرنولد، وفان

(١) البلاذري، فتوح البلدان ١: ٧٧-٧٨.

(٢) انظر: مجمع البيان ٥: ٤٠؛ وتفسير مجاهد بن جبير ١: ٢٧٦.

(٣) انظر: الطبرسي، جوامع الجامع ٢: ٥٨.

فلوتن، وويل ديورانت، ودانيل دانيت، وغيرهم^(١)، وظلّ موضوع الجزية والذمّة مثار نقد في أوساط المسيحيّين العرب، لاسيما في مصر ولبنان، وخصوصاً تلك الطريقة التي كان العثمانيون يعاملون فيها غير المسلمين.

وقد كان أخذ الجزية عبر التاريخ يختلف - في طريقته وأسلوبه وكمّه وكيفه - باختلاف المناطق والأوضاع الاقتصادية، وشبكة العلاقة مع الأقليات سياسياً واجتماعياً. وثمة وثائق ترجع للقرن العاشر الميلادي وما بعد تعطي بعض المعلومات عن أحوال الجزية في بعض البلدان مثل مصر، فيما الكثير من المناطق الأخرى لا توجد مخطوطات قديمة تحكي عن طبيعة وضعها سابقاً.

استخدام الجزية في الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد)

ورد استخدام الجزية في الكتاب المقدس بعهديه: القديم والجديد، وهذا يؤكّد وجود هذه الظاهرة في تلك المراحل الزمنية، بل وممارستها في تاريخ بني إسرائيل وشرعهم. أما في العهد القديم، فقد وجدنا حديثاً واضحاً، ومن نماذجه:

١ - ما جاء في سفر يشوع: «هذا هو نصيب سبط بني أفرايم حسب عشائرتهم مع المدن المفرزة لبني أفرايم في وسط نصيب بني منسى. جميع المدن وضياعها. فلم يطردها الكنعانيّين الساكنين في جازر. فسكن الكنعانيّون في وسط أفرايم إلى هذا اليوم وكانوا عبيداً تحت الجزية»^(٢).

بل نحن نجد حديثاً واضحاً عن أخذ بني إسرائيل الجزية أيضاً في قوله: «وكان لما تشدّد بنو إسرائيل أنّهم جعلوا الكنعانيّين تحت الجزية ولم يطردهم طرداً»^(٣)، وقد تكرّرت الإشارة للموضوع في «القضاة»^(٤).

٢ - ما جاء في صموئيل الثاني من صيرورة الجزية مؤسّسة تحتاج لمن يتولّاها، حيث قال:

(١) راجع في ذلك كلّه: كلانتري، الجزية وأحكامها في الفقه الإسلامي: ٣٣ - ٤٠.

(٢) يشوع ١٦: ٨ - ١٠.

(٣) المصدر نفسه ١٧: ١٣.

(٤) القضاة ١: ٣٠ - ٣٥.

«وكان يوأب على جميع جيش إسرائيل وبنايا بن يهوئاداع على الجلادين والسعاة. وأدورام على الجزية ويهوشافاط بن أخيلود مسجلاً»^(١).

٣ - ما نجده في مراثي ارميا واصفاً حال نهاية عصر المدينة العظيمة قائلاً: «كيف جلست وحدها المدينة الكثيرة الشعب. كيف صارت كأرملة العظيمة في الأمم. السيدة في البلدان صارت تحت الجزية. تبكي في الليل بكاء ودموعها على خديها. ليس لها معز من كل محبيها. كل أصحابها غدروا بها. صاروا لها أعداء»^(٢).

إلى غيرها من موارد استخدام مفهوم الجزية في العهد القديم^(٣). وهو ما يؤكد وجود الظاهرة بل ممارستها في تاريخ بني إسرائيل أنفسهم.

بل ثمة تعابير بحسب الترجمة العربية لبعض النصوص يمكن جداً أن يكون المراد منها الجزية، مثل ما جاء في الملوك الأول حول سلطة سليمان: «وكان يهوذا وإسرائيل كثيرين كالرمل الذي على البحر في الكثرة. يأكلون ويشربون ويفرحون وكان سليمان متسلطاً على جميع الممالك من النهر إلى أرض فلسطين وإلى تخوم مصر. كانوا يقدمون الهدايا ويخدمون سليمان كل أيام حياته»^(٤).

أما على مستوى العهد الجديد، فنحن نلاحظ حضوراً أيضاً للمفهوم، ومن نماذج ذلك:

١ - ما جاء على لسان المسيح قائلاً: «..فلما دخل البيت سبقه يسوع قائلاً: ماذا تظن يا سمعان. ممن يأخذ ملوك الأرض الجباية أو الجزية؟ أمن بنيتهم أم من الأجانب؟ قال له بطرس من الأجانب. قال له يسوع فإذا البنون أحرار»^(٥).

٢ - ما جاء في الحوارية الشهيرة بين المسيح واليهود: «حيث ذهب الفريسيون وتشاوروا لكي يضطادوه بكلمة. فأرسلوا إليه تلاميذهم مع الهيرودسيين قائلين: يا معلم نعلم أنك صادق وتعلم طريق الله بالحق ولا تبالي بأحد لأنك لا تنظر إلى وجوه الناس. فقل لنا ماذا تظن».

(١) صموئيل الثاني ٢٠: ٢٣ - ٢٤.

(٢) مراثي ارميا ١: ١ - ٢.

(٣) أمثال ١٢: ٢٤؛ وأشعيا ٣١: ٩؛ ودانيل ١١: ٢٠؛ وزكريا ٩: ٨.

(٤) الملوك الأول ٤: ٢٠ - ٢١.

(٥) إنجيل متى ١٧: ٢٥ - ٢٦.

أيجوز أن تعطى جزية لقيصر أم لا. فعلم يسوع خبثهم وقال لماذا تجربونني يا مراؤون. أروني معاملة الجزية. فقدموا له ديناراً. فقال لهم لمن هذه الصورة والكتابة. قالوا له لقيصر. فقال لهم: أعطوا إذاً ما لقيصر لقيصر وما لله لله. فلما سمعوا تعجبوا وتركوه ومضوا»^(١).

٣ - النصّ البالغ الأهميّة لبولس في رسالته لأهل رومية، حيث قال - وهو يدعوهم للخضوع للسلطة -: «لذلك يلزم أن يخضع له ليس بسبب الغضب فقط بل أيضاً بسبب الضمير. فإنكم لأجل هذا توفون الجزية أيضاً. إذ هم خدام الله مواظبون على ذلك بعينه. فأعطوا الجميع حقوقهم. الجزية لمن له الجزية. الجباية لمن له الجباية. والخوف لمن له الخوف والإكرام لمن له الإكرام»^(٢).

هذا كلّه يؤكّد أنّ فكرة الجزية قائمة قبل الإسلام بوصفها قانوناً يعمل به، بل مارسها بنو إسرائيل أنفسهم على بعض الشعوب في بعض أزمنة قوتهم.

١. ٢. مساحة الجزية، بين أهل الكتاب ومطلق «الآخر الديني»

قلنا بأنّ المعروف بين الفقهاء المسلمين أنّ الجزية لا توضع إلا على أهل الكتاب أو من يُحكم بحكمهم ولو لم يكن منهم، ولا توضع على مثل المشرك، ونريد الآن أن ندرس هذه الفكرة، فهل ثمة ما يفيد أنّ الجزية التي تمثل عندهم أساساً من أسس الذمّة، مختصّة بأهل الكتاب أو لا؟

ثمة العديد من الأدلّة والمستندات التي يقوم عليها هذا الرأي السائد، وأهمّها:

أ. النصّ القرآني والسعة التشريعية من بعض أهل الكتاب إلى مطلق غير المسلم

الدليل الأوّل: المستند الرئيس لنظرية اختصاص الجزية بأهل الكتاب هو الآية الكريمة وهي: ﴿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).

(١) المصدر نفسه ٢٢: ١٥ - ٢٢.

(٢) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية ١٣: ٥ - ٧.

وذلك أن مجمل نصوص الجهاد في القرآن أمرت بجهاد الكافرين إلا أن يدخلوا في الإسلام: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾، ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ .. وهذا يدل على وجوب الجهاد مطلقاً إلا في حالة واحدة هي إسلامهم، أما آية الجزية فإنها تضع استثناءً آخر ينهي حالة الحرب، وهو إعطاء الجزية، فيجب تقييد وتخصيص عمومات القرآن ومطلقاته حينئذٍ بآية الجزية، ولما كانت هذه الآية خاصةً بأهل الكتاب، كما هو صريحها، نقتصر في تخصيصها عليهم، فتكون النتيجة لزوم الجهاد مطلقاً إلى أن يُسلم الطرف الآخر، إلا أهل الكتاب فإذا أعطوا الجزية أجزأهم حتى لو لم يُسلموا.

هذا هو مضمون وروح فهم الفقهاء للنص القرآني وعمومه بعد جمع آياته مع بعضها بعضاً^(١).

إلا أن على الاستدلال بالآية على فهم المشهور ملاحظة مهمة، هي أول ما يواجه الإنسان لدى قراءته الآية، وهي: كيف وصف أهل الكتاب في هذه الآية بأنهم لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، مع أنهم يؤمنون بهما، كما هو واضح؟ ألا يدل ذلك على أنه لا يراد هنا المعنى المشهور في تفسير الآية بين العلماء، بل يراد أحد احتمالين هما:

الاحتمال الأول: أن تكون الآية بصدده فرض نظام الجزية على غير المسلمين جميعاً، ومن ثمّ عدم اختصاص هذا النظام بأهل الكتاب، فيكون تعبير أهل الكتاب في آخرها راجعاً إلى القيد الأخير منها، وهو: ﴿وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ فيكون «من» هنا بيانية، كما ذهب إليه المشهور، لكنّها ليست بياناً لجملة الآية من أولها، بل بيان للمقطع الأخير منها، ومن ثم يكون المعنى: يجب قتال كلّ غير مسلم لا يؤمن بالله ولا يؤمن باليوم الآخر.. وكذا يجب قتال من يؤمن بالله .. لكنّه لا يدين الدين الحقّ، وهم أهل الكتاب الذين يؤمنون بالله، لكنّهم لا يدينون بالديانة الحقّة، وهؤلاء جميعهم يقاتلون إلى أن يعطوا الجزية ويخضعوا للمسلمين، ومعه لا يكون حكم الجزية خاصاً بأهل الكتاب، بل تصير هذه الآية مقيّدة لتام مطلقات القرآن الجهادية، تُسري حكمها على مطلق أنواع الكافرين وغير المسلمين.

ويظهر من بعض فقهاء المسلمين أنهم يجرون حكم الجزية على من ليسوا من أهل الكتاب، ولعلّهم يفهمون من هذه الآية الكريمة ما هو مطابق لهذا الاحتمال. وفي عرض آرائهم وبيانها

(١) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٢٢٧-٢٢٨، ٢٣١-٢٣٢.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٥٥٩

يقول القرطبي: «قال الأوزاعي: تؤخذ الجزية من كلّ عابد وثن أو نار أو جاحد أو مكذب. وكذلك مذهب مالك، فإنّه رأى أنّ الجزية تؤخذ من جميع أجناس الشرك والجدد، عريياً أو عجمياً، تغليياً أو قرشياً، كائناً من كان، إلا المرتد. وقال ابن القاسم وأشهب وسحنون: تؤخذ الجزية من مجوس العرب والأمم كلّها. وأما عبدة الأوثان من العرب فلم يستن الله فيهم جزية، ولا يبقى على الأرض منهم أحد، وإنّما لهم القتال أو الإسلام. ويوجد لابن القاسم: أنّ الجزية تؤخذ منهم، كما يقول مالك. وذلك في التفريع لابن الجلاب وهو احتمال لا نص.. وقال ابن الجهم: تقبل الجزية من كلّ من دان بغير الإسلام إلا ما أجمع عليه من كفّار قريش. وذكر في تعليل ذلك أنّه إكرام لهم عن الذلّة والصغار؛ لمكانهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقال غيره: إنّما ذلك لأنّ جميعهم أسلم يوم فتح مكة»^(١).

الاحتمال الثاني: أن تكون الآية بصدّد الحديث عن طائفة خاصّة من أهل الكتاب تتصف بمجمل هذه الأوصاف، لا أنّ تمام أهل الكتاب موصوفون بأنهم لا يؤمنون بالله، فإنّ هذا خلاف الواقع، وبهذا نحافظ على دلالة التبعض في حرف «من» في قوله تعالى: ﴿مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ أي أننا نطلب منكم قتال فئة من أهل الكتاب وهي المتصفة بكذا وكذا. وطبقاً لهذا الاحتمال الذي نظّر له العلامة محمّد حسين فضل الله، ويلوح من كلمات فهمي هويدي^(٢)، لا بدّ من تحديد هذه الطائفة، فهل هناك طائفة من أهل الكتاب لا تؤمن بالله ولا باليوم الآخر؟ ومن هي؟

حاول صاحب هذا الاحتمال أن يبيّن هذه الطائفة على أساس ثنائي واقع الممارسة وشكليّة الانتفاء، فذهب إلى أنّ النصوص القرآنية التي تحدّثنا عن أهل الكتاب تميّز لنا بين نوعين منهم: فريق يعلن عقائده الدينيّة وهو معتقد بها، غاية ما في الأمر أنّه مخطئ في اعتقاداته وضالّ بمعتقداته عن الحقّ وعن سبيل الله، أما الفريق الآخر فهو يعلن - شكلياً - الانتفاء إلى إحدى الديانات الكتابيّة لكنّه لا يعتقد بها، بل يتلاعب بالدين ويوظفه لمصالحه، ويتستّر به، ويتقنّع

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٨: ١١٠ - ١١١؛ وانظر: رضوان السيد، المسيحيون في الفقه الإسلامي (ضمن كتاب: المسيحيون العرب): ٣٨.

(٢) انظر: فضل الله، كتاب الجهاد: ٢٣١ - ٢٣٦؛ وفي آفاق الحوار الإسلامي المسيحي: ١٠٧؛ وهويدي، مواطنون لا ذميّون: ١٢٨.

ليخفي الكفر في العقيدة والعمل، وهذا ما توحى به مثل آية: ﴿مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (آل عمران: ١١٠).

لكن السيد فضل الله، كأنه ميّز بين مرحلة تفسير الآية والاجتهاد فيها وبين مرحلة الحكم، على أساس أنه من غير العملي تمييز هذا الفريق عن ذلك في مجتمع مختلط، لهذا أمكن جعل الجزية - حكماً - شاملة لأهل الكتاب، بغية ضبط الأمر، وإن كانت الآية تهدف جعل الجزية على خصوص فريق منهم، ومن ثم تتّبع في قضية ممارسة وضع الجزية ما جاءت به السنة الشريفة.

ولعلّ السيد فضل الله أراد الفرار من الذي طرحه العلامة الطباطبائي حيث قال: «والسياق يدلّ على أنّ لفظة "من" في قوله: «من الذين أتوا الكتاب» بيانية، لا تبعيضية؛ فإنّ كلاً من اليهود والنصارى والمجوس أمة واحدة كالمسلمين في إسلامهم، وإن تشعبوا شعباً مختلفة وتفرّقوا فرقاً متشتتة اختلط بعضهم ببعض، ولو كان المراد قتال البعض وإثبات الجزية على الجميع أو على ذلك البعض بعينه، لاحتاج المقام في إفادة ذلك إلى بيان غير هذا البيان يحصل به الغرض»^(١).

وليس واضحاً الوجه في كلام الطباطبائي فإذا كانت الآية تضع قيوداً متعدّدة للجماعة التي تقاتل من أهل الكتاب انتهاءً بالجزية، فأين تكمن المشكلة؟! إنّ الذي يبدو لي أنّ الطباطبائي استصعب في الحقيقة الجمع بين الحكم الفقهي الشامل لكلّ أهل الكتاب وبين كون الآية بصدد الحديث عن جماعة خاصّة، مع فرض أنّ الآية هي الأصل عند فقهاء المسلمين ومفسّريهم في حكم الجزية، وإلا فبصرف النظر عن الحكم الفقهي المذكور ليس في الآية ما ينافي تركيبها أو يلزم أن يجعلها بياناً آخر.

والذي يبدو لي أنّ الطباطبائي كان بصدد ردّ كلام الفخر الرازي، الذي ربما يكون منع فكرة السيد فضل الله، حيث يقول الرازي: «فإن قيل: فاليهود قسماً: منهم مشبهة، ومنهم موحدة، كما أنّ المسلمين كذلك، فهب أنّ المشبهة منهم منكرون لوجود الإله، فما قولكم في موحدة اليهود؟ قلنا: أولئك لا يكونون داخلين تحت هذه الآية، ولكنّ إيجاب الجزية عليهم

(١) الميزان ٩: ٢٣٧.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٥٦١

بأن يقال: لما ثبت وجوب الجزية على بعضهم وجب القول به في حق الكل؛ ضرورة أنه لا قائل بالفرق^(١).

والذي يبدو أن الفخر الرازي لا يرد عليه كلام الطباطبائي؛ لأن الرازي قبل بخصوصية الآية، وسعى - في الوقت عينه - للحصول على التعميم الفقهي من خلال دليل عدم القول بالفرق، لا بدليل الآية نفسها.

وهناك من حاول أن يبقى على فهم المشهور للآية بعيداً عن هذين الاحتمالين وأمثالهما، فرأى أن نفي الإيثار عنهم بالله ليس نفيًا مطلقاً للإيمان، بل للإيمان الحق بالله، والإيمان الحق باليوم الآخر، فكان كفرهم بنبوة النبي ﷺ جعلهم كفاراً بالله وإن آمنوا به، وهذا ما يفهم من كلمات الكثيرين، وأتهم يعتقدون بلا علم^(٢).

إلا أن ضعف تخريج أمثال الطباطبائي لا يصحح الفرضية التي افترضها فضل الله؛ وذلك أنها بلا شاهد جدي، فكيف يمكن للآية أن تشرع حكم الجزية بحق هؤلاء؛ وهم عادة أفراد وفئات محدودة داخل المجتمع النصراني واليهودي تتوزع فيما بينه ولا تمتاز عنه، فأبي معنى لهذا التشريع بظاهر الآية؟! هل يمكن للنص القرآني أن يصدر تشريعاً يلزم فيه المسلمين بأخذ ضريبة ما من أشخاص متلونين ما داموا غائبين في بطن المجتمع؟! وإذا كانت الآية مقصورة الدلالة على هؤلاء دون أن تفيد الحصر فيهم بحيث يتسنى جعل الحكم على مطلق أهل الكتاب فلماذا لم تجعل الآية الحكم في حق أهل الكتاب من الأول مبيّنة أن العلة في ذلك وجود أشخاص من هذا النوع بينهم؟! بل هل يوجد فرقة مستقلة من أهل الكتاب كانت متميزة

(١) الفخر الرازي، التفسير الكبير ١٦: ٢٨.

(٢) انظر: النحاس، معاني القرآن ٣: ١٩٧؛ والميزان ٢: ٦٢، و٣: ٢٥٥، و٩: ٢٣٨ - ٢٣٩؛ والجصاص، أحكام القرآن ٣: ١١٧؛ ومغنية، التفسير الكاشف ٤: ٣١؛ وتفسير العز بن عبد السلام ٢: ١٤؛ والآصفي، الجهاد: ٧٣؛ وراجع: التبيان ٥: ٢٠٢؛ والكشاف ٢: ١٨٤؛ وتفسير البيضاوي ٣: ١٣٩؛ وابن تيمية، دقائق التفسير ٢: ٧١؛ والغرناطي، التسهيل لعلوم التنزيل ١: ٣٣٥؛ والأندلسي، تفسير البحر المحيط ٥: ٣٠؛ وفتاوى السبكي ٢: ٦٣٠؛ والطبرسي، جوامع الجامع ٢: ٥٨؛ والآلوسي، روح المعاني ١٠: ٧٨؛ ومجمع البيان ٥: ٤٠؛ وتفسير شبر: ٢٠٢؛ وتفسير الأمثل ٥: ٥٨٤؛ وفقه الصادق ١٣: ٥١.

تُعرف بهذا التلوّن؟! وما هي هذه الفرقة؟!

إنّ في هذا التفسير - من وجهة نظري - قدراً من التكلّف وضعف الشواهد عليه، بل إنّ وجود المتلوّنين المتظاهرين ليس شأنًا خاصًا بأهل الكتاب، بل يجري في أيّ مجتمع في العالم، ولو عند غير اليهود والنصارى. فهذا التفسير وإن كان محتملاً غير أنّه لا شاهد له.

وعليه، فإذا تراجعت الفرص الاحتمالية للاحتمال الثاني هنا ترجّح الاحتمال الأوّل، وهو شمول هذا الحكم لأهل الكتاب وغيرهم، ويشهد لذلك أنّه عند الشك في رجوع قيد: ﴿مَنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ إلى الفقرة الأخيرة من الآية، وهي: ﴿وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ﴾ فقط، أو لتام فقراتها، فإنّ الدلالة المؤكّدة، هي رجوعه إلى الفقرة الأخيرة، ورجوعه إلى ما قبلها يحتاج إلى شاهد، لاسيما مع مناقضته لواقع الأمر خارجاً، وهو أنّهم يؤمنون بالله واليوم الآخر.

وقد يورد على هذا الاستنتاج ما ذكره الشيخ الأصفي من أنّ الآية ذات سياق واحد ومصبّب واحد ومحور واحد، هو أهل الكتاب^(١)، لكنّ هذا مجرد استنتاج قائم على افتراض جعل «من» بيانية لتام فقرات الآية، ولولا هذا المعطى القبلي عندهم ما جزموا أو استظهروا تمحور الآية حول أهل الكتاب فقط.

لكن لو فرضنا الشك والتردد في عود حرف «من» وما بعده للجملة الأخيرة أو لكل ما سبق، فإنّ هذا وإن فرض علينا أنّ القدر المتيقّن هو عوده إلى الجملة الأخيرة، لكنّه لا يرفع احتمال عوده إلى تمام الجمل، ومن ثمّ فتكون جملة «من» وما بعدها محتملة القرينية والارتباط بتام الجمل السابقة، وهذا الاحتمال لقرينية المتصل الموجود، تجعلنا غير قادرين على التمسك بعموم الفقرات السابقة خارج دائرة أهل الكتاب، ولو أشكل الأمر لزمنا العود إلى الإجمال والأخذ بالقدر المتيقّن من مجموع دلالة الآية، وهو يفرض علينا عدم الخروج بها عن دائرة أهل الكتاب، ولما كان حمل «من» في هذه الحال على التبعية يخلق لنا مشاكل كما رأينا، لزم حملها على البيانية، فتكون النتيجة أنّ الآية تعطي نظام الجزية على أهل الكتاب، ولسنا متأكّدين من شمولها لغيرهم، فنرجع في ذلك لدليل السنّة لو كان ثابتاً.

هذا كلّه مبني على فرض احتمالية صحّة نسبة صفة عدم الإيمان بالله واليوم الآخر لأهل

(١) انظر: الأصفي، الجهاد: ٧٣.

الكتاب، أما لو جزم شخص بعدم احتمال صحة هذه النسبة، فمن غير المعقول أن يشك في شمول القيد في آخر الآية لتنام الفقرات السابقة، لكن الإنصاف أن احتمال الشمول وارد؛ لأن النص القرآني وجدناه في بعض الأحيان يستخدم نفي الإيذان بالله في حق من لم يكن الإيذان انتفاء حقيقياً بالنسبة إليه وله آثار عملية، بل إن القرآن الكريم تحدّث عن الذين لا يؤمنون بالله، وهذا لو أخذناه على ظاهره لكان اللازم أن نقول بأنه يتحدّث عن منكري وجود الله سبحانه، وهي ظاهرة معدومة أو شبه معدومة آنذاك خاصّة في الجزيرة العربية، فالمشركون كما ينص القرآن الكريم يؤمنون بالله، غايته أنهم يعبدون الأصنام لتقرّبهم إلى الله زلفى، ويقرون بخالقيته ومدبريته كما ينص القرآن الكريم في أكثر من موضع، فعمّن كان يتحدّث النص القرآني واصفاً بعض الناس بأنهم لا يؤمنون بالله؟!!

إن بعض النصوص القرآنية تعطي أن القرآن عندما يطلق هذا التوصيف يقصد منه الانتفاء الحقيقي للعبودية لله والتسليم له، وليس المفهوم الكلامي للقضية والذي يقف عند حدود مجرد التصديق الذهني بالله سبحانه، قال تعالى: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا.. الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا﴾ (النساء: ٣٦ - ٣٨)، فمن هم أولئك الذين يتكلّم عنهم القرآن هنا؟!!

وقال سبحانه: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (المائدة: ٧٨ - ٨١)، فإن تقدير الجملة أنهم لا يؤمنون بالله والأنبياء؛ لأن الإيذان يستدعي انتفاء حقيقياً وهم يجعلون انتفاءهم للكفر وموالاتهم لغير المؤمنين، فجعل الإيذان مقابل الفسق، فلو أنهم آمنوا لاستقاموا ولكنهم فاسقون فلم يؤمنوا الإيذان الحقيقي.

ولهذا قال تعالى في موضع آخر: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمْ

الْفَاسِقُونَ.. لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْتُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ ﴿آل عمران: ١١٠ - ١١٥﴾، فإن إقحام مفهوم الإيمان بالله واليوم الآخر في فئة من أهل الكتاب ونفي الإيمان عنهم لإثبات الفسق في فئة أخرى وهم الأكثر، يعطي انطباعاً أن النص القرآني يستخدم مفردة الإيمان لكي يفهم منها لوازمها الحقيقية بوصفها وجوداً معنوياً في الإنسان، لا بوصفها مجرد تصديق ذهني . وقال سبحانه: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنبياء: ٣٠) فالمراد ليس إيمانهم بالله من حيث هو موجود وخالق، فإن الكافرين الذين يتكلم عنهم القرآن هنا مطبقون على الإيمان بالله بهذا المعنى. إنما المقصود بالإيمان بالله الإيمان به بوصفه معبوداً متمى إليه، لا الاعتقاد بأصل وجوده فقط. وليس من المعقول الحديث عن الإيمان بالنبوة؛ إذ لا يوجد ربط واضح بين الاحتجاج الوارد في الآية وبين مسألة الإيمان بالنبوة.

ولهذا يعتبر القرآن أن من النتائج الطبيعية للإيمان هو السلوك الصحيح في العلاقة مع الله والنبى، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأَذَنَ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرَ لَهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (النور: ٦٢). فهذا التركيز على الربط بين الإيمان وبين سلوك الاستئذان، وهو تعبير عن الطاعة والتسليم، يعطي إيحاءً أن النص القرآني يتعامل مع الإيمان بطريقة غير مجرد التصديق في بعض الأحيان.

وقال تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (المجادلة: ٢٢). فإن الجملة الأولى وإن احتملت أن تكون بقصد إنشاء تحريم موادة من حاد الله لا بقصد الإخبار، لكن الجملة التالية عندما تحدثت عن أن هؤلاء كتب الله في قلوبهم الإيمان، فهي تعطي أن مرتبة من الإيمان - على الأقل - تستدعي هذه النتائج.

وقال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (الأنفال: ١ - ٤)، فإن الأمر بإطاعة الله والرسول على تقدير الإيمان كأنه يستبطن أن من توابع الإيمان ذلك، لا من لواحقه فحسب، ولهذا اعتبر أن المؤمنين حقاً هم المتصفون بهذه الصفات، وكأنه يشير إلى أن غيرهم إذا كان مؤمناً فهذا إيمان ليس بذلك الإيمان الحقيقي، فكأنه يمكن سلبه.

وربما يتأيد موقفنا هنا بقوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ وَلَا يَخْضُ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ﴾ (الماعون: ١ - ٣)، من حيث الربط بين التكذيب بالدين والسلوك غير الصحيح.

إن مثل هذه النصوص تفتح في النص القرآني على فضاء فهم إثبات الإيمان وسلبه باعتبارات تتجاوز مجرد الاعتقاد بوجود الله ونبوة النبي نحو مرحلة أعلى من ذلك، لا بمعنى سلامة المعتقد الخبري أو عدمه كما صورّه بعض المفسرين من حيث التشبيه أو نسبة الولد أو غير ذلك في حق الله سبحانه، بل بمعنى الانتماء الحقيقي غير الزائف، وهو ما يفتح على احتمالية عود «من» وما بعدها في الآية التي نحن بصددنا إلى جميع الجمل السابقة عليها، فينتج عنه ما أسلفناه من نتيجة، فنحن لا نريد من حشد هذه الشواهد القرآنية غير فتح هذه الاحتمالية في الحد الأدنى.

ويتعزز كل ما نقول بأن تركيبة الآية جاءت بنحو الجمل الفعلية المضارعة، والأقرب في الفهم العرفي أن يكون المجموع إشارة إلى جماعة واحدة فيها كل الصفات، فأنت عندما تقول: لا تتكلم مع الذي لا يصلي ولا يصوم ولا يحج ولا يزكي، فإن المنصرف عرفاً من هذه الجملة هو عدم التكلم مع شخص يحمل هذه المواصفات مجتمعة، لا أن المراد منها عدم الكلام مع شخص لا يصلي ولو كان يصوم ويحج ويكفي، ومع آخر لا يكفي ولو كان يصلي ويصوم ويحج وهكذا! وهذا يفرض جعل تركيبة الآية متسقة مع بعضها توصل مضموناً واحداً يحمل صفات مجتمعة.

وهذا يكون تفسير المشهور هو الصحيح والأرجح من حيث النتيجة حتى الآن.

لكن تبقى مشكلة تفرض علينا العودة لإعادة إنتاج جديد لما طرحه العلامة فضل الله، لكن بشكل مختلف هذه المرة، وهو أنّ القرآن الكريم يقرّ في الآيات التي نقلناها آنفاً من سورة آل عمران بأنّ بعض أهل الكتاب لا يتصفون بهذه الصفات التي تشتملها آية الجزية، فهو هناك يصفهم بأنهم يؤمنون بالله واليوم الآخرة ويعملون الخيرات والصلحاحات، قال تعالى: ﴿يَسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ١١٣ - ١١٥)، فكيف يعقل أن نجعل هؤلاء ممن يتصفون بالصفات الواردة في آية الجزية - ولو بعضها - وهو يصفهم بالمتقين؟!

هذا يؤكّد أنّ آية الجزية من العسير أن تشمل جميع أهل الكتاب، من حيث إنّ القرآن بنفسه يفصّل في أمر أهل الكتاب بين مؤمنين في مقابل فاسقين، ومن ثمّ فمن الصعب علينا أن نوافق على شمول آية الجزية لكلّ أهل الكتاب، الأمر الذي يعيد السؤال: كيف نميّز؟

والجواب هنا: إنّنا حيث لم نذهب مذهب السيد فضل الله في التفصيل بين السلوك الادّعائي والواقعي بحيث يصبح المؤمن الحقيقي من أهل الكتاب غير متميّز، فإنّ علينا هنا أن نعمل قواعد الاستنباط الأصوليّة، وذلك بأنّ هذه الآيات بضمّها لبعضها تُعطي أنّه في كلّ شخص أو جماعة أو أمة من أهل الكتاب عرفت استقامتها ولو كانت مخطئة في العقيدة، فإنّ فرض الجزية عليها يكون غير وارد بحسب النصّ القرآني، وكلّ أمة أو جماعة عرفت فسقها وعدم إيمانها الحقيقي بالله سبحانه، بمعنى الانتماء الصادق، فهذه تكون مشمولة لحكم الجزية، ومع الشكّ فإنّ موضوع وجوب القتال وفرض الجزية يكون غير متحقّق، فيلزم عدم إثبات الجزية عليهم، إلاّ بدليل من خارج النصّ القرآني لا يكون معارضاً له.

ومن خلال مقاربة الآيات مع بعضها، يترجّح أن يكون المراد من حرف: «من»، الوارد في الآية هو التبعض، رغم ذهاب مشهور المفسّرين والفقهاء إلى أنّها بيانيّة، وهذا هو الأقرب بناءً على إرجاع القيد الأخير لتام الفقرات، بينما لو أرجعناه للفقرة الأخيرة، لزم القول بأنّ «من» بيانيّة، كما صار واضحاً.

هذا، وأمّا ما ذهب إليه الطاهر بن عاشور، من أنّ «من» بيانية للجمله الأخيرة فقط، أمّا

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني.....٥٦٧

الجمل السابقة فهي إدماج، يُهدف منه الأمر بقتال غير أهل الكتاب أيضاً حذراً من نسيان قتالهم بقتال أهل الكتاب، دون أن يكونوا مشمولين لذيل الآية في حكم الجزية..^(١)، فهذا ما يبدو لي غريباً جداً، فكأن الآية قالت: قاتلوا المشركين مطلقاً دون جزية، وقاتلوا أهل الكتاب إلى دفع الجزية، وهذا ما يبدو لي غير متسق مع الآية الكريمة، فإن الجملة المباشرة بعد «من» وإن احتمل رجوعها للجملة الأخيرة قبلها، لكن جملة «حتى يعطوا الجزية» من الغريب كونها غير راجعة لكل الآية!

ويبقى أمامنا سؤال إضافي: ما هو المقصود بـ ﴿وَلَا يُحْرَمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ هل عدم التزامهم بتحريمات الشريعة الإسلامية فيكون المراد بالرسول هو محمد ﷺ، أو عدم الالتزام بتحريمات شرائعهم كما أخبر القرآن عن أمور حرّمها عليهم لكنهم اليوم لا يرونها حراماً، فيكون المراد من الرسول هو رسولهم، أي موسى وعيسى ﷺ؟

لعلّ الأقرب للفهم العرفي وما يقتضيه الأئمة بالنص القرآني أن يراد بالرسول محمد ﷺ، كناية عن عدم أخذهم بشريعة الإسلام، فإنّ تعبير الرسول مفرداً في القرآن غالباً ما يأتي إشارة إلى محمد، وربما لو أريد موسى وعيسى، لقال: «ورسولاه» أو «ورسله» كما لعله الأنسب، وهذا ما يجعل احتمال أن المراد هو شريعة الإسلام أقرب وأوفر حظاً وإن لم يبلغ درجة الاطمئنان الكامل.

بل من الممكن أن يقال في هذه الحال أيضاً: إنّ هذا التعبير ليس بمعنى عدم اعتقادهم بشريعة الإسلام، بل بمعنى أنّهم في سلوكهم يمارسون ما هو محرّم، وبهذا يمتاز هذا الوصف عن صفة أنّهم لا يدينون بدين الحق، ولو راجعنا ما حرّم الله ورسوله، لرأينا أنّه ليس سوى الصفات الأخلاقية الفاسدة المعبرة عن فسق أخلاقي، من نوع الكذب والقتل والزنا والسرقة والقتل والعدوان والظلم وعقوق الوالدين والإسراف والتبذير وأكل مال اليتيم والبخس في المكيال والميزان والتكبر وغير ذلك مما ورد تكرار الحديث عنه في القرآن، وجرى عرض جملة منه في سورة الإسراء (الآيات: ٢٣ - ٣٨)، فلعلّ الآية كناية عن كون سلوكهم منافياً لتعاليم السماء، وربما لفسقهم الأخلاقي تحدّث الآية عن المحرّمات، ولم تتحدّث عن الواجبات.

(١) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير ١٠: ٦٥ - ٦٧.

نظرية العلامة شمس الدين في الجزية وفقاً لمفهوم المواطنة، عرض وتبيين

يطرح الشيخ محمد مهدي شمس الدين (٢٠٠١م) نظريةً خاصّة في مسألة الجزية، يحاول فيها أن يبيّن سلسلة مواقف قرآنيّة من غير المسلمين على معايير المواطنة، فبعض النصوص القرآنيّة عنده تتحدّث عن غير المسلم الذي يعيش داخل كنف الدولة المسلمة، فيما بعضها الآخر يتحدّث عن غير المسلم الذي يعيش خارج جغرافيا الدولة الإسلاميّة، انطلاقاً من دراسة الزمن الذي نزلت فيه هذه النصوص القرآنيّة ووضع المشركين والمسلمين في ذلك الزمان من حيث وجود دولة للمسلمين وعدمه، ومن حيث كون غير المسلم يعيش في تلك الدولة وعدمه.

ونقطة قوّة نظرية شمس الدين هي محاولتها قراءة الموقف من غير المسلم تبعاً لموضوع المواطنة والاستقرار داخل الجغرافيا الإسلاميّة، وليس فقط تبعاً لموضوع الذمّة والمعاهدة. ولا بدّ من استعراض نظرية شمس الدين؛ لمعرفة مديات انسجامها مع النصّ القرآني الذي هو المستند الأساس هنا، وهي:

- ١ - إذا كان الكفّار من سكّان الدولة الإسلاميّة جرت عليهم قوانين أهل الكتاب فيخيرون بين الإسلام والجزية، فإنّ تمردوا على الحكومة الإسلاميّة خيروا بين الإسلام والجزية والقتل، بل قد يحتمل معاقبتهم بالنفي المعبر عنه اليوم بالتجريد من الجنسيّة. وهذه الحال لا فرق فيها بتمام صورها بين أنواع الكفّار من المشركين وأهل الكتاب وغيرهم.
- ٢ - أن يكون الكفّار من رعايا دولة أخرى غير الدولة الإسلاميّة، فهنا إمّا أن يعتدوا على المسلمين أو لا يعتدوا.

أ - فإن كانت هناك حالة حرب بينهم وبين المسلمين:

أ - أ - فإن كانوا أهل كتاب، كان حكمهم ما ذكرته آية الجزية، أي التخيير بين الإسلام والجزية والقتال، فإن قبلوا بأداء الجزية كفّ المسلمون عنهم، ولا معنى لالتزامهم بأحكام الإسلام كما يراه الفقهاء؛ ذلك أنّهم في مجتمع مختلف عن مجتمع المسلمين، لا يخضعون لسلطة الإسلام فيه.

ب - ب - وأمّا إذا كانوا من المشركين، فالحكم فيهم هو الحكم في أهل الكتاب، وأمّا ما ذكره الفقهاء من أنّ المشركين يخيرون بين القتال والإسلام، فهذا خاصّ بالمشركين الخاضعين للدولة

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني.....٥٦٩

الإسلامية؛ لأن رفضهم الإسلام معناه استمرارهم في التمرد المسلح ضد السلطة الإسلامية.
ب - وأما إذا لم يكونوا في حالة حرب مع المسلمين، كان الحكم هو سريان قاعدة السلام والتوافق.

إلا أن السؤال هو: بأي وجه تم تمييز حكم المشركين بين حالتين: حالة كونهم خارج الدولة الإسلامية فيعاملون على قانون الجزية أو القتل أو الإسلام إن أرادوا، وحالة كونهم داخل الدولة الإسلامية فيخبرون بين القتل والإسلام؟

المنطلق عند العلامة شمس الدين هو تنوع طوائف الآيات القرآنية في حق المشركين حتى تبلغ أربع طوائف، هي:

الطائفة الأولى: آيات سورة البقرة التي تبين حكم المشركين الذين سبق لهم أن اعتدوا على المسلمين وأخرجوهم من ديارهم في العصر المكي قبل ولادة الدولة الإسلامية، وهي: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجَكُم وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ.. فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٩٠ - ١٩٣).

وهذه الآيات تأمر بقتال من قاتل المسلمين دون غيره، ومعنى ذلك إقرارها بالمسألة معهم عندما لا يعتدون على المسلمين.

الطائفة الثانية: آيات سورة التوبة التي تبين الموقف من المشركين بعد قيام الدولة الإسلامية وسيطرتها على البلاد التي يقيم فيها هؤلاء المشركون، فأصبح المشركون من رعايا هذه الدولة بعد فتح مكة، وهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ٥)، فسورة التوبة نزلت بعد أن كانت الجزيرة العربية تحت سلطة دولة النبي تقريباً.

وهذا يعني أن لا خيار أمامهم سوى الإسلام أو القتل، وهذا حكمٌ يجري في حق كل مشرك من رعايا الدولة الإسلامية.

الطائفة الثالثة: آيات سورة النساء التي تبين حكم المشركين وهم خارج سلطان الدولة الإسلامية، وهو الكف عن قتالهم إذا سالموا ولم يجاربوا، وهي: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ

أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتْرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ سَبِيلًا وَذُوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ^(١) فَإِنْ تَوَلَّوْا فَحُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وُليًا وَلَا نَصِيرًا إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصْرَتِ صُدُورُهُمْ أَنْ يَقَاتِلُوكُمْ أَوْ يِقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ فَإِنْ اعْتَرَفْتُمُوهُمْ فَاسْلُمُوا أَوْ يُقَاتِلُوا أَلِيكُمُ السَّلَامُ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا^(٢).. ﴿ (النساء ٨٨ - ٩٠).

الطائفة الرابعة: نصوص إمكانية السلام مع الكفار خارج الدولة الإسلامية سواء كانوا مشركين أم غيرهم، مثل إطلاق قوله تعالى: ﴿وَمَا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَأَبْذُؤْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ (الأنفال: ٥٨)، إذ من الواضح أنّ الحديث عن حكم ترتب على الخيانة فرع وجود حالة سلام و صلح، وكلمة «قوم» مطلقة تشمل الكتابي والمشرک، والخيانة لا تتصور إلا من رعايا دولة أخرى.

وكذلك مثل دلالة الحصر في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلَمْتُ وَجْهِي لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ^(٣) أَسَلَمْتُ فَإِنْ أَسَلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران: ٢٠)، ذلك أنّه يستفاد أنّه مع توليهم عن الإسلام فلا قتال ولا إكراه، ولا حالة ثالثة هنا سوى السلم والمصالحة. وبهذا تكتمل عناصر النظرية التي تقوم أيضاً على إبطال وجود نسخ في آيات الجهاد، خلافاً للكثيرين، وإلا فلو قيل بالنسخ أشكل أمر هذه النظرية^(٤).

قراءة نقدية في نظرية العلامة شمس الدين

ولابد لنا من التعليق على نظرية العلامة شمس الدين، وذلك:

أولاً: ثمة تهاوت في النظرية؛ ففي مطلعها ذكر شمس الدين أنّ الكافرين بمختلف ألوانهم

(١) فهم يقعون خارج دار الإسلام ودولته.

(٢) فالغاية هي مسالمتهم.

(٣) وهم المشركون.

(٤) انظر: شمس الدين، جهاد الأمة: ٣٩٤ - ٤٠٢.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٥٧١

حتى المشركين يخيّرون بين الإسلام والجزية والقتل على تقدير تمردهم، لكنّه في نهاية حديثه تحدّث عن تمييز المشركين عن غيرهم في حكم التمرد بالنسبة لرعايا الدولة الإسلاميّة، فرأى أنّه القتل أو الإسلام، دون حديث عن الجزية، ولا النفي، ولعلّ التهافت من سهو مقرّر بحثه.

ثانياً: علّل الشيخ شمس الدين قتل المشركين من رعايا الدولة الإسلاميّة حال تمردهم بالقول: إنّ عدم إسلامهم تعبير آخر عن مواصلتهم التمرد ضدّ النظام، لهذا يستمرّ المسلمون في مقاتلتهم، إلا أنّ هذا الكلام غير مفهوم من جهتين:

الجهة الأولى: إذا كان الأمر كذلك، فكيف تمّ التمييز بين المشرك وأهل الكتاب، فلمّا إذا كان عدم إسلام المشرك تعبيراً آخر عن استمراره في التمرد ضدّ النظام، فيما لم يكن عدم إسلام الكتابي تعبيراً آخر عن استمراره بالتمرد، مما جوّز أخذ الجزية منه؟! إنّ وجه التفرقة بين الحالتين غير واضح.

الجهة الثانية: كيف صار عدم إسلام المشرك تعبيراً آخر عن مواصلته التمرد، مع أنّه من الممكن له أن لا يُسلم، لكنّه يستسلم ويخضع ويترك التمرد، كما يحصل في أيّ تمرد آخر تشهد به البلدان والدول؟! فعدم الإسلام لا يلازم - لا عرفاً ولا عقلاً ولا عقلاً - استمرار التمرد، كما هو واضح.

ثالثاً: إنّ ما ذكره الشيخ شمس الدين من التفكيك بين نظام الجزية ونظام الذمة أمرٌ صحيح، فأية الجزية لا تدل على أنّ منتهى مقاتلتهم إخضاعهم لدولة الإسلام وصيرورتهم أهل ذمة تجري عليهم قوانين الإسلام، بل تنصّ على جعل إعطاء الجزية هو منتهى القتال، وهو أمر تتساوى فيه حالة الإخضاع وعدمها، فأية الجزية لا تلازم قانون الذمة، وهذا كلام وجيه، يشبه - مع اختلاف التبريرات - الإلزامات التي فرضت على مثل ألمانيا واليابان بعد الحرب العالميّة الثانية من قبل الدول المنتصرة في الحرب.

هذا، وقد ذهب بعض الفقهاء المعاصرين للتفكيك بين الجزية والمواطنة، بمعنى السكن داخل بلاد المسلمين^(١).

رابعاً: إنّ التقسيم الرباعي لطوائف الآيات غير دقيق، فالطائفة الأولى إما أن يقصد منها

(١) انظر: محسن الخرازي، كتاب الجهاد: ٤٦٨.

أنها تشترع حكم الجهاد ضد المعتدين قبل تشكيل الدولة الإسلامية أو تشترعه بعد تشكيلها، غايته أنهم كانوا معتدين قبلها:

ففي الحالة الأولى يلزم نزول آيات الجهاد قبل تشكيل دولة المدينة، وقد يقال بأن هذا غير صحيح انطلاقاً من أن آيات سورة البقرة التي ذكرها الشيخ شمس الدين كلها مدنية، ولم يصدر تشريع بالقتال قبل قيام دولة المدينة، إلا إذا اعتبر شمس الدين أن قيام دولة المدينة جاء بعد تشريع الجهاد وبعد الهجرة بمدّة ما، خاصّة بناء على القول بأن ظاهرة المنافقين بدأت بالتكوّن عقب معركة بدر وانتصار المسلمين فيها، فهذا الانتصار هو الذي نقل المسلمين من مرحلة التواجد القويّ في المدينة إلى مرحلة دولة المدينة، لكن مع ذلك كيف نتأكد أن آيات سورة البقرة جاءت قبل تكوّن الدولة؟

وأما في الحالة الثانية فلم نجد ميزة لمن اعتدى على المسلمين قبل تشكيل دولتهم أو اعتدى عليهم بعدها، ما دام المعيار هو الاعتداء، فلماذا أفردت الطائفة الأولى عن الطائفة الثالثة والثانية، كما أنه لا معنى لإفراد الطائفة الرابعة - وهي نصوص إمكانية السلام مع الكافرين - عن الطائفتين الأولى والثالثة، واللّتين تستبطنان - باعتراف شمس الدين - الرخصة في المسألة على تقدير عدم محاربة المشركين للمسلمين وإقلاعهم عن الاعتداء عليهم.

فهذا التقسيم الرباعي غير ممنهج من الناحية الفنيّة والمنطقيّة، وربما يقصد به مجرد تنوع الألسنة والبيانات.

خامساً: قد بيّنا في مباحث أصالة الحرب أو المسألة، أن آيات سورة التوبة في مطلعها، وهي آيات الطائفة الثانية بحسب ترتيب شمس الدين، واردة في حال خاصّ، وهي الكافرون الذين لا يكفون عن نقض العهود والكيد للمسلمين والتريّس بهم، وقد حشدنا شواهد على ذلك هناك، وهذا معناه أن الحكم بقتلهم إلا أن يسلموا خاصّ بهذا الفريق وهذا النوع من الكافرين، لا مطلق المشرك المتمرد على الدولة حتى لو علم - وما أكثر ذلك - أنه بإنهاء تمرده سوف يقلع عن الكيد والتريّس بالمسلمين إمّا عن قناعة أو يأساً من ذلك وإحباطاً؛ فتعميم آيات التوبة لكل تمرد داخلي للمشركين غير واضح من الدلالات الإطلاقيّة للآيات، بل قد يمكن بملاحظة تعليقاتها تسرية الحكم لمطلق غير المسلم إذا كانت هذه حاله.

سادساً: لقد تمسك الشيخ شمس الدين في الطائفة الثالثة بآيات من سورة النساء قد يسجّل

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٥٧٣

عليها ملاحظة جوهرية، وهي أنّها تتصل بالحديث عن المنافقين فكيف نعمّمها لمطلق المشرك أو الكافر أو غير المسلم، فمطلع الآيات هو: «فما لكم في المنافقين فئتين»، أي ما ينبغي لكم أيها المسلمون أن تنقسموا في أمر المنافقين إلى فئتين، فئة تتخذ موقفاً سلبياً منهم تدعو لمقاتلتهم، وأخرى ترفض ذلك، ومعه كيف يجري التمسك بهذه الآيات للحديث عن مسألة مجاهدة المشركين.

يضاف إلى ذلك أنّ الآيات لم تبيّن أيّ فئة هم هؤلاء المنافقون؟ وهل هم من المشركين أو من أهل الكتاب؟ وإن كان الغالب كونهم من المشركين.

وهذا التفسير عموماً ذكره جماعة من المفسرين، حيث يلوح من الطوسي، والزنجشيري، والطباطبائي، وصاحب تفسير الأمثل وغيرهم^(١). بل ذهب الخوئي إلى أنّ هذه الآيات موضوعها من أسلم ثم ارتد^(٢)، ومعه تكون أجنبية عن مورد بحثنا كلياً. والارتداد يلوح من كلمات بعض المفسرين أو منقولاتهم مثل الطبري^(٣).

لكن في مقابل هذا الفهم لنصّ الآيات، ثمّة مذهب آخر ذهب إليه ابن حزم في المحلى^(٤)، وحاصله أنّ الآية اللاحقة وهي: ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً﴾ ليست إكمالاً للحديث الذي جاء عن المنافقين في الآية السابقة، وإنما هي استئناف لحديث جديد حول الكافرين. وهذا القول يساعد الشيخ شمس الدين على الخروج من نطاق تخصيص دائرة الآيات بظاهرة النفاق مما يعطيها خصوصية تمتد لمطلق المشركين، لأنّ مركز الشاهد عنده هو الآية اللاحقة التي ورد التعبير فيها بالهجرة في سبيل الله.

إلا أنّ الذي يبدو لنا من هذه الآيات أنّها لا تريد الحديث عن ظاهرة المنافقين التي كانت في المدينة المنورة، وإنّما عن نوع آخر من النفاق يعبر عن قوم آمنوا ثم رجعوا إلى ديارهم لا تبدو عليهم آثار الإيمان، مما يجعل المسلمين في ريب من أمرهم، وقد حدّدت الآيات حقيقتهم وأتهم

(١) انظر: الطوسي، التبيان ٣: ٢٨٠ - ٢٨٥؛ والزنجشيري، الكشاف ١: ٥٥٠ - ٥٥١؛ والطباطبائي، الميزان ٥: ٣٠ - ٣١؛ والأمثل ٣: ٣٧٢ - ٣٧٣.

(٢) انظر: الخوئي، البيان: ٣٣٨ - ٣٤٠.

(٣) انظر: الطبري، جامع البيان ٥: ٢٦٣.

(٤) انظر: ابن حزم، المحلى ١١: ٢٠٢ - ٢٠٣.

لم يؤمنوا وإنما هم كافرون، وربما رجعوا للكفر بعد عودتهم لديارهم، ولعل التعبير بـ ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ ثم الحديث عن ﴿سَتَجِدُونَ آخِرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُواكُمْ وَيَأْمُنُوا قَوْمَهُمْ﴾. (النساء: ٩١)، يقرب اتحاد السياق وعدم انقطاعه، خلافاً لما ذكره ابن حزم، وعليه فالآية لا تختص بالمنافقين، بل تتحدث عن إلحاقهم بسائر الكفار، لأنها تجعل معيار المواجهة هو القتال والاعتزال، وهو أمر لا يرتبط بمسألة النفاق كما هو واضح، فاستناد الشيخ شمس الدين هنا لا ضير فيه، بعد رفع الخصوصية.

سابعاً: إنه لو أردنا مقارنة الموضوع قرآنيًا فقط، فإن آية الجزية ليست ناظرة إلا لبعض أهل الكتاب، ومن ثم فتطبيقها على المشركين أو مطلق غير المسلم يغدو صعباً. وعلى أية حال، وبهذه الملاحظات التامة المتقدمة يتبين أن نظرية الشيخ شمس الدين في التمييز بين المشركين وأهل الكتاب في قضية الجزية والقتل على أساس المواطنة وعدمها، لم يظهر دليل يثبتها، وإن كانت بعض فقراتها مما وافقنا عليه كما تقدم وسيأتي. بهذا تنتهي من عرض الدليل القرآني لنتقل إلى دليل السنة الشريفة الذي استدلل به لإثبات اختصاص الجزية بأهل الكتاب.

ب. نصوص السنة ومساحة نظام الجزية

الدليل الثاني: الأحاديث الدالة على اختصاص الجزية بأهل الكتاب، وهي روايات عدة، نستعرضها لتبين أمرها:

الرواية الأولى: خبر أبي يحيى الواسطي، عن بعض أصحابنا، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن المجوس: أكان لهم نبي؟ فقال: «نعم، أما بلغك كتاب رسول الله ﷺ إلى أهل مكة أن أسلموا وإلا نابذتكم بحرب، فكتبوا إلى رسول الله ﷺ أن خذ منا الجزية ودعنا على عبادة الأوثان، فكتب إليهم النبي ﷺ: أني لست آخذ الجزية إلا من أهل الكتاب، فكتبوا إليه - يريدون بذلك تكذيبه -: زعمت أنك لا تأخذ الجزية إلا من أهل الكتاب، ثم أخذت الجزية من مجوس هجر، فكتب إليهم النبي ﷺ أن المجوس كان لهم نبي فقتلوه وكتاب أحرقوه، أتاهم نبيهم بكتابهم في اثني عشر ألف جلد ثور»^(١).

(١) الكافي ٣: ٥٦٧ - ٥٦٨؛ وتهذيب الأحكام ٤: ١١٣، و٦: ١٥٨ - ١٥٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة

وإذا تمت هذه الرواية أكدت أن تشريع الجزية كان قبل فتح مكة، لا كما قيل من أنه في العام العاشر أو التاسع من الهجرة.

وهذه الرواية ظاهرة في عدم أخذ النبي الجزية من غير أهل الكتاب، مع احتمال ضئيل أن لا يكون ذلك لتشريع، وهو ما رفعه الشيخ المنتظري من مستوى الاحتمال إلى مستوى الترجيح^(١)، إلا أن المشكلة في سند هذه الرواية حيث إنها مرسلة.

ومجوس هجر إذا قصد منهم مجوس البحرين، فإن المعروف تاريخياً أن النبي أخذ منهم الجزية بعد فتح مكة، فهذه الرواية هنا تبدو غير واضحة، وربما يقال إن المراد بـ «هجر» بلد قريب لليمن أو قريب للمدينة، واليمن كان بها مجوس كما يفهم من بعض ما يذكره البلاذري^(٢). وقد ذكر الشافعي والبخاري وغيرهما أن عمر بن الخطاب ما كان يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد له عبد الرحمن بن عوف أن النبي قد أخذها من مجوس هجر^(٣).

الرواية الثانية: مرسل الصدوق، قال: والمجوس تؤخذ منهم الجزية؛ لأن النبي ﷺ، قال: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»^(٤).

والرواية توحى باختصاص الجزية بأهل الكتاب، وإلا لم يكن معنى لتسميتها سنة أهل الكتاب، لكن:

أ- الرواية ضعيفة للغاية بإرسال الصدوق لها بلا سند أبداً، فلا يُستند إليها، وأمّا في المصادر السننية فهي ضعيفة أيضاً، وقد حَقَّقَ ضعفها الألباني، فراجع^(٥). وقد وردت في أمالي الطوسي بالسند إلى علي بن علي بن دعبل، عن علي بن موسى الرضا، عن أبيه، عن آبائه، عن علي بن

١٥: ١٢٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٤٩، ح ١.

(١) انظر: دراسات في ولاية الفقيه ٣: ٣٧٩.

(٢) انظر: فتوح البلدان ١: ٨٦.

(٣) انظر: الشافعي، الرسالة: ٤٣٠ - ٤٣١؛ وسنن سعيد بن منصور ٢: ٩١؛ ومسند أحمد ١: ١٩١؛ وصحيح البخاري ٤: ٦٢.

(٤) كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٢٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٤٩، ح ٥، ٩؛ والشافعي، المسند: ٢٠٩؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٧: ١٧٣، و٩: ١٨٩ - ١٩٠؛ والصنعاني، المصنّف ٦: ٦٩، و١٠: ٣٢٥.

(٥) انظر: إرواء الغليل ٥: ٨٨ - ٨٩.

الحسين عليه السلام: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ستوا بهم سنة أهل الكتاب» يعني المجوس^(١). وهي أيضاً ضعيفة السند، لا أقلّ بعدم ثبوت وثاقة إسماعيل بن علي بن علي الدعبلّي، بل في كلام النجاشي والطوسي وابن الغضائري ما يفيد اختلاط أمره في الحديث، وروايته ما يعرف وينكر^(٢)، فالرواية ضعيفة.

ب - إن هذا الحديث غاية ما يفيد أن النبي أمر بأن يسنّ بالمجوس سنة أهل الكتاب، وهذه القاعدة استفاد منها الفقهاء في إجراء أحكام أهل الكتاب على المجوس، سواء كانوا فعلاً من أهل الكتاب أو حكماً، والصدوق في هذه الرواية قام بتطبيق مفاد هذا الحديث على موضوع الجزية، فما قبل حديث النبي هو نصّ الصدوق نفسه لا نصّ النبي ولا نصّ الإمام، والصدوق هو الذي فهم مسبقاً أن الجزية من سنة أهل الكتاب، فاستعان بالرواية لكي يطبقها على المجوس، فلا يكون في الحديث أيّ دليل على أن الجزية خاصة بأهل الكتاب.

والرواية في المصادر السنّية تشير لحوار عمر بن الخطاب وعبد الرحمن بن عوف في الذي ينبغي أن يفعل مع المجوس، فيقول له عبد الرحمن بن عوف أنه سمع النبي يقول كذا وكذا، وليس هناك أيّ إشارة لهويّة سنة أهل الكتاب وأن الموضوع متصل بالجزية. ولا ننكر من مقارنة النصوص في قضية مجوس هجر أن يساعد الأمر على ما قاله الصدوق وغيره، لكنّ كلامنا في جوهر نصّ الرواية النبويّة، وأنها غير ناطقة بشيء مباشر هنا.

الرواية الثالثة: خبر الأصبع بن نباتة، أن علياً عليه السلام قال على المنبر - في حديث طويل -: «سلوني قبل أن تفقدوني»، فقام إليه الأشعث بن قيس، فقال: يا أمير المؤمنين، كيف تؤخذ من المجوس الجزية ولم ينزل عليهم كتاب، ولم يبعث إليهم نبي؟ فقال: «بلى يا أشعث، قد أنزل الله عليهم كتاباً، وبعث إليهم نبياً...»^(٣).

والظاهر من الرواية مفروغيّة الربط بين الجزية وأهل الكتاب في الذهن المتشرّعي، وقد

(١) أمالي الطوسي: ٣٦٥.

(٢) انظر: النجاشي، الفهرست: ٣٢؛ والطوسي، الفهرست: ٥٠؛ ورجال ابن الغضائري: ٤٢ - ٤٣؛ والحلي، خلاصة الأقوال: ٣١٦؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ٤: ٤٩ - ٥٠، ٧١ - ٧٢.

(٣) أمالي الصدوق: ٤٢٤؛ والتوحيد: ٣٠٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٢٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٤٩، ح ٥.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٥٧٧

أمضى الإمام عليه السلام هذا التصور، ولهذا لم يجبه بعدم الربط بين الجزية ومسألة الكتاب، بل بأن لهم كتاباً، إلا أن الرواية ضعيفة السند، لا أقل بجهالة، بل إهمال، محمد بن أبي السري^(١)، الوارد في طريقها.

الرواية الرابعة: خبر المفيد في كتاب المقنعة، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «المجوس إنما ألقوا باليهود والنصارى في الجزية والديات؛ لأنه قد كان لهم فيما مضى كتاب»^(٢).
والرواية يظهر منها أيضاً مفروغية اختصاص الجزية بأهل الكتاب، إلا أن المشكلة في سندها، فلم يذكر لها المفيد سنداً أصلاً، فتكون في غاية الإرسال، بل لعله يترجح بالنظر أن يقصد المفيد خبر الأصبغ بن نباتة المتقدم، فلا يكون خبراً جديداً.
هذا وربما يكون هناك تصحيف لكلمة «الحدود» فصارت في هذا الخبر «الجزية»، فقد ورد في خبر زرارة قال: سألت عن المجوس ما حدّهم؟ فقال: «هم من أهل الكتاب ومجراهم مجرى اليهود والنصارى في الحدود والديات»^(٣).

الرواية الخامسة: خبر عبد الكريم بن عتبة الهاشمي، قال: كنت قاعداً عند أبي عبد الله عليه السلام بمكة، إذ دخل عليه أناس من المعتزلة، فيهم عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء وحفص بن سالم.. ثم قال (أبو عبد الله): «يا عمرو، دع ذا رأيت، لو بايعت صاحبك الذي تدعوني إلى بيعته، ثم اجتمعت لكم الأمة، فلم يختلف عليكم رجلاَن فيها، فأفضتم إلى المشركين الذين لا يسلمون ولا يؤدّون الجزية، أكان عندكم وعند صاحبكم من العلم ما تسرون بسيرة رسول الله صلى الله عليه وآله في المشركين في حرّوبه؟» قال: نعم، قال: «فتصنع ماذا؟» قال: ندعوهم إلى الإسلام، فإن أبوا دعوناهم إلى الجزية. قال: «وإن كانوا مجوساً ليسوا بأهل الكتاب؟» قال: سواء، قال: «وإن كانوا مشركي العرب وعبدة الأوثان؟» قال: سواء، قال: «أخبرني عن القرآن تقرّؤه؟»، قال: نعم، قال: «اقرأ: «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»، فاستثناء الله عز وجل واشتراطه من الذين أوتوا الكتاب فهم والذين لم يؤتوا

(١) لمزيد مراجعة، انظر: معجم رجال الحديث ١٥: ٢٧٢، رقم: ١٠٠١٤.

(٢) المفيد، المقنعة: ٢٧٠.

(٣) الطوسي، الاستبصار ٤: ٢٧٠؛ وتهذيب الأحكام ١٠: ١٨٨.

الكتاب سواء؟» قال: نعم، قال: «عمّن أخذت ذا؟» قال: سمعت الناس يقولون، قال: «.. فقد خالفت رسول الله ﷺ في كل ما قلت في سيرته في المشركين..»^(١).

والرواية دالة على المطلوب، بل إنها تساعد على الفهم المشهور من الآية الكريمة، كما أنّ سند الرواية تامّ، بصرف النظر عن إبراهيم بن هاشم، فتصلح للاستدلال بها على المطلوب، غير أنّه يبدو منها أنّها تعارض سائر الأخبار هنا في أنّ الموقف من المجوس في موضوع الجزية مغاير للموقف من المشركين ومطابق للموقف من اليهود والنصارى.

الرواية السادسة: خبر حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأل رجل أبي عبد الله عن حروب أمير المؤمنين.. بعث الله محمداً ﷺ بخمسة أسياف: ثلاث منها شاهرة.. فأما السيوف الثلاثة الشاهرة، فسيف على مشركي العرب.. فهؤلاء لا يقبل منهم إلا القتل أو الدخول في الإسلام.. والسيف الثاني على أهل الذمة، قال الله تعالى: «وقولوا للناس حسناً» نزلت هذه الآية في أهل الذمة، ثم نسخها قوله عز وجل: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ..﴾ فمن كان منهم في دار الإسلام فلن يقبل منهم إلا الجزية أو القتل.. ومن كان منهم في دار الحرب حلّ لنا سيهم.. ولم يقبل منهم إلا الدخول في دار الإسلام أو الجزية أو القتل، والسيف الثالث سيف على مشركي العجم - يعني: الترك والديلم والخزر - قال الله تعالى.. فهؤلاء لن يقبل منهم إلا القتل أو الدخول في الإسلام..»^(٢).

وهذا الحديث سبق أن حقّقناه بالتفصيل في بحث مبدأ الحراية أو الصلح والمسالمة، وقلنا بأنّه ضعيف بعلي بن محمد القاساني وبالقاسم بن محمد، أو بالإرسال، فلا يُستند إليه.

وأما من حيث الدلالة، فقد تقدّم في مباحث الجهاد الابتدائي أيضاً إبطال القول بأنّه يدلّ على أنّ المراد بمشركي العرب هم مواطنو الدولة الإسلاميّة، وسردنا هناك جملة ملاحظات على

(١) الكافي ٥: ٢٣ - ٢٦؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤٨ - ١٥٠؛ والاحتجاج ٢: ١١٨ - ١٢٢؛ وتفصيل

وسائل الشيعة ١٥: ٤١ - ٤٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٩، ح ٢.

(٢) الكافي ٥: ١٠ - ١٢؛ والخصال: ٢٧٤ - ٢٧٦؛ وتحف العقول: ٢٨٨ - ٢٩٠؛ وتهذيب الأحكام: ٤:

١١٤ - ١١٦، ٦: ١٣٦ - ١٣٧؛ وتفسير العياشي ١: ٤٨، ٣٢٤ - ٣٢٥، ٣٨٥، ٢: ٧٧، ٨٥؛

وتفسير القمي ٢: ٣٢٠ - ٣٢١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٥ - ٢٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد

العدو وما يناسبه، باب ٥، ح ٢.

الرواية مع مناقشة ما يستحق النقاش منها، والخلاصة: إن الرواية دالة على التمييز بين المشركين وأهل الكتاب في مسألة الجزية، فهي من حيث الدلالة تامة، لكنها ضعيفة السند.

لكن اللات في الرواية أتمها تفصل في أهل الكتاب بين من كان خارج دار الإسلام ومن كان داخلها، فالذي هو داخل دار الإسلام ليس معه إلا القتل أو الجزية، بينما الخارج توجد معه ثلاثة خيارات، إما يدخل دار الإسلام أو يدفع الجزية أو يُقتل، وهذا يعني أن الجزية خيار مطروح خارج فكرة كون أهل الكتاب في دار الإسلام، وهذا يعزز فكرة التمييز بين الجزية وبين كونه مواطناً في الدولة الإسلامية، وهو ما ينسجم مع إطلاق آية الجزية في الكتاب العزيز.

الرواية السابعة: خبر يحيى بن محمد، في أبواب الوصايا، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام، عن قول الله عز وجل: «يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم»، قال: «الذنان منكم مسلمان والذنان من غيركم من أهل الكتاب، فإن لم تجدوا من أهل الكتاب فمن المجوس؛ لأن رسول الله صلى الله عليه وآله سنّ في المجوس سنة أهل الكتاب في الجزية..»^(١).

وهذه الرواية في سائر المصادر هي عينها في تفسير العياشي؛ لأن علي بن سالم هناك روى عن رجل، والظاهر أنه يحيى بن محمد؛ لأن علي بن سالم في هذه الرواية يروي عن يحيى بن محمد، فلاحظ سند التهذيب، والمضمون واحد، كما أن هذه الرواية وردت أيضاً عن محمد بن الفضيل فالظاهر وحدة الروايتين، وعليه، فإذا نظرنا إلى السند بشكله الموجود في رواية العياشي، كان ضعيفاً، قبل علي بن سالم وبعده، أما إذا لاحظناه في سندها في سائر المصادر، فإن يحيى بن محمد لا سبيل إلى توثيقه، رغم أن هناك أكثر من سند له في هذه الرواية، ومجرد أن يونس بن عبد الرحمن يروي الرواية عنه في سندي: الكافي والصدوق لا يجعله ثقةً، كما حَقَّقناه في محله، وقد قال النجاشي: «يحيى بن عليم الكلبي العليمي، ثقة، عين..»^(٢)، وقال الطوسي: «يحيى بن محمد بن عليم. له كتاب..»^(٣)، وقال أيضاً: «يحيى بن محمد بن سعيد بن دينار، كوفي، يكنى أبا

(١) الكافي ٧: ٤؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ١٩٢؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٧٨؛ وتفسير العياشي ١:

٣٤٨-٣٤٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٩: ٣١١-٣١٢؛ كتاب الوصايا، الباب ٢٠، ح ٦.

(٢) النجاشي، الفهرست: ٤٤١.

(٣) الطوسي، الفهرست: ٢٦١.

السبل»^(١)، وقال النمازي: «يحيى بن محمد بن جعفر الصادق عليه السلام: لم يذكره...»^(٢). وبهذا يظهر أن الموافق لهذه الطبقة مجهول أو مهمل.

كما أن علي بن سالم ذكره الطوسي بلا تعليق^(٣)، فهو مجهول الحال، ولا دليل على اتحاده مع علي بن أبي حمزة البطائني، وفاقاً لما أفاده مثل السيد الخوئي^(٤)، ولو اتحدا فالثاني ضعيف أيضاً. وأما محمد بن الفضيل فقد روى هذه الرواية عن الإمام الكاظم عليه السلام، وإذا أخذنا ذلك بعين الاعتبار تبين أن هذا الرجل إما مجهول لم يوثق إذا لاحظنا النجاشي، أو هو الرجل الذي ضعفه الطوسي في رجاله، ومعه لا يؤخذ بما استدلل به على توثيقه، فإن مدرك توثيقه إما وروده في أسانيد كامل الزيارة، والمبنى ضعيف، كما حققناه في بحوثنا الرجالية، وليس من المشايخ المباشرين، أو عدّد الشيخ المفيد في رسالته العددية له من الفقهاء والرؤساء الأعلام الذين لا يطعن عليهم بشيء. ولم يحدّد المفيد من هو المقصود بمحمد بن الفضيل، لكن على تقدير إرادته عين ذلك الذي يروي عن الكاظم عليه السلام أو القول باتحاد من يسمون بمحمد بن الفضيل تقع المعارضة بين التوثيق وتضعيف الطوسي فلا يعتمد على الرجل، على أن لنا كلاماً فصلناه في محلّه من كتابنا «منطق النقد السندي» في حجية توثيقات المفيد^(٥)، فراجع. وعليه، فالرواية بتمام مصادرها ضعيفة السند.

وأما من حيث الدلالة، فربما يقال بصحة الدلالة وتماميتها، وقد يناقش بأنّها تطالب باعتماد سنة أهل الكتاب في الجزية في حقّ المجوس، إلا أنّها لا تبين هذه السنة، هل هي أصل جعل الجزية عليهم أو شيء آخر في أحكام الجزية كان من مختصاتهم، وإن كان أصل الجزية أمراً مشتركاً بينهم وبين غيرهم. نعم ضمّ الرواية إلى سائر نصوص الجزية يُضعف هذا الاحتمال؛ لعدم وجود شيء من هذا القبيل ظاهراً، وإن أمكن العثور هنا وهناك على شيء ما. أضف إلى ذلك أن الرواية ظاهراً أنّ المجوس ليسوا من أهل الكتاب، وإنّما يُلحقون بهم

(١) الطوسي، الرجال: ٣٢٣.

(٢) النمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٨: ٢٢٨ - ٢٢٩.

(٣) الطوسي، الرجال: ٢٤٧.

(٤) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٣: ٣٧.

(٥) انظر: حب الله، منطق النقد السندي ١: ٢٤٩ - ٢٥٢، و٢: ٢٤٩ - ٢٥٥.

إلحاقاً؛ لأنَّ النبيَّ سنَّ فيهم سنَّة أهل الكتاب، ولهذا قالت بأنَّه إذا لم تجدوا أحداً من أهل الكتاب فمن المجوس، وهذا يُفهم منه المغايرة، وبهذا تكون هذه الرواية معارضة للعديد من الروايات المتقدِّمة فلاحظ، إلا إذا قيل بأنَّ كلمة «أهل الكتاب» هنا يقصد منها اليهود والنصارى بما هو أشبه بالعلم، لا أنَّها وصفٌ أو عنوان عام، وإلا لشملت المجوس.

فالرواية تامَّة الدلالة ضعيفة السند.

الرواية الثامنة: خبر فروة بن نوفل الأشجعي، قال: على ما تؤخذ الجزية من المجوس وليسوا بأهل كتاب؟ فقام إليه المستورد، فأخذ بلِّه، وقال: يا عدوَّ الله، [تطعن] أ تطعن على أبي بكر وعلى أمير المؤمنين - يعني علياً - وقد أخذوا الجزية؟! فذهب به إلى القصر، فخرج عليٌّ عليها، فقال: البدا فجلسا في ظلِّ القصر، فقال عليٌّ رضي الله عنه: «أنا أعلم الناس بالمجوس، كان لهم علمٌ يعلمونه وكتاب يدرسونه.. فهم أهل كتاب، وقد أخذ رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر منهم الجزية»^(١).

وتقريب الاستدلال بالرواية ما ذكره الشافعي - بتوضيحٍ منَّا - من أنَّ الإمام علياً كأنَّه أقرَّهم على ربط الجزية بأهل الكتاب، وإلا فلماذا أجهد نفسه في بيان أنَّه كان لهم كتاب، بل كان بإمكانه أن يبيِّن ثبوت الجزية عليهم أكانوا أهل كتابٍ أم لم يكونوا^(٢).

والرواية رغم تمامية دلالتها، إلا أنَّها ضعيفة السند بسعيد بن المرزبان، فقد ذكره علماء الرجال الشيعة ولم يوثقوه وكان عندهم مجهولاً، أمَّا علماء الرجال السنَّة فبعضهم ذكره دون توثيق، فيما ضعفه فريق منهم، ففي تاريخ يحيى بن معين الدوري أنَّه ليس بشيء^(٣)، وفي معرفة الثقات للعجلي أنَّه ضعيف^(٤)، وكذا النسائي والعقيلي في كتاب الضعفاء والمتروكين^(٥)، وغيرهم، فالرواية ضعيفة السند.

(١) الشافعي، الأم ٤: ١٨٣؛ ومثله ما في كتابه: اختلاف الحديث: ٥١٠، ومسند الشافعي: ١٧٠؛ وسنن

البيهقي ٩: ١٨٨ - ١٨٩؛ ومعرفة السنن والآثار ٧: ١١٥.

(٢) الشافعي، الأم ٤: ١٨٣.

(٣) تاريخ ابن معين ٢: ٣٤.

(٤) العجلي، معرفة الثقات ١: ٤٠٤.

(٥) النسائي، كتاب الضعفاء والمتروكين: ١٨٩؛ والعقيلي، الضعفاء ٢: ١١٥.

وبهذا ظهر أنه لم يسلم من أدلة الروايات رواية تامة سنداً ودلالة، سوى رواية عبد الكريم بن عتبة الهاشمي، بصرف النظر عن إبراهيم بن هاشم، بل إن ضم هذه الروايات إلى بعضها لا يوجب حصول الاطمئنان بالصدور، بعد أن كان بعضها متحداً ولو على الاحتمال مع بعضها الآخر، وكان ضعف بعضها كبيراً من حيث السند، وكان بينها بعض أوجه التعارض.

النصوص المعارضة أو نصوص تعميم الجزية لغير أهل الكتاب

لو فرضنا ثبوت رواية ابن عتبة الهاشمي مؤيدةً بمجموع الروايات هنا، فإن الملاحظ أنه يوجد في مقابلها بعض الروايات التي قد تختلف معها في الدلالة، فتعمم الجزية لأهل الكتاب وغيرهم، ولا بد من النظر فيها للتوصل إلى نتيجة نهائية. ومهم هذه الروايات هو:

الرواية الأولى: خبر أبي البخترى، عن جعفر، عن أبيه قال: قال علي عليه السلام: «القتال قتالان: قتال أهل الشرك، لا ينفر عنهم حتى يسلموا أو يؤتوا الجزية عن يد وهم صاغرون؛ وقتال لأهل الزيغ، لا ينفر عنهم حتى يفيئوا إلى أمر الله أو يقتلوا»، ونحو هذا الخبر خبر آخر لأبي البخترى، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، قال: «القتل قتالان: قتل كفارة، وقتل درجة، والقتال قتالان: قتال الفئة الكافرة حتى يسلموا، وقتال الفئة الباغية حتى يفيئوا»^(١).

والذي يبدو وحدة الروايتين؛ نظراً لمدى الاشتراك في السند، والتقارب في المضمون، ولاسيما أنهما أيضاً رويا عن جعفر عن أبيه، نعم، هذا الحديث وردت زيادة في أوله، فيما كان ذلك أكثر تفصيلاً، مع إضافة الجزية عليه، وعلى أية حال فوحدة الخبرين نراها أمراً محتملاً. هذا وقد ورد نحو هذا الخبر في مصادر أهل السنة مروياً عن أبي أمامة، عن رسول الله صلى الله عليه وآله^(٢). وهذا الخبر:

أ - أما من الناحية السندية، فهو ضعيف في الطرق الشيعية، لا أقل بضعف أبي البخترى

(١) تهذيب الأحكام ٤: ١١٤، و٦: ١٤٤؛ والحميري، قرب الإسناد: ١٣٢؛ والصدوق، الخصال: ٦٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٨ - ٢٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥، ح ٣، ٥.
(٢) تاريخ مدينة دمشق ١٠: ٢٤٥؛ والدر المنثور ٣: ٢٢٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥، ح ٣؛ وكنز العمال ٤: ٤٣٧.

الكذاب المعروف بالوضع، وأما في طرق أهل السنة فهو ضعيف بجهالة بكار بن تميم^(١).
ب - وأما من الناحية الدلالية، فالرواية دالة بوضوح على تشريع الجزية بحق أهل الشرك، بل استخدامها تعابير موجودة في آية الجزية يجعلها تلمح إلى دلالة تلك الآية أيضاً على الشمول للمشركين، ما لم نقل بأنها بذلك تخالف ظاهر القرآن فيما فهمناه منه، لكنّه اذا رجّحنا - كما ألمحنا أعلاه - وحدة الروايتين، فإنّه لا ذكر للجزية في النقل الثاني، ومن ثمّ فقد يكون النقل مشكوكاً، وأصالة عدم النقيصة في مورد تعارضها أصالة عدم الزيادة في الثاني، فقد يتوقّف هنا في أمر وجود كلمة الجزية، ولو كان محتملاً.

الرواية الثانية: خبر أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجزية، فقال: «إنما حرم الله الجزية من مشركي العرب»^(٢).

والرواية دالة على حصر تشريع حرمة أخذ الجزية من مشركي العرب، فتدلّ بمفهومها الظاهر عرفاً أنّ الجزية توضع على سائر الكفّار بمن في ذلك مشركي العجم، فتكون منافية لما دلّ على عدم أخذ الجزية من غير أهل الكتاب.

وقد حاول العلامة شمس الدين أن يستفيد من هذه الرواية لتأكيد رأيه في موضوع ارتباط الجزية بمسألة المواطنة، كما تقدّم، على أساس أنّ مشركي العرب، كانوا مواطنين في الدولة النبويّة، ولهذا لم تؤخذ الجزية منهم، ذلك أنّ تمردهم المسلّح يفرض إمّا إسلامهم أو قتلهم كما سبق.

إلا أنّ تمسك الشيخ بهذه الرواية في غير محلّه؛ فالرواية ليست مروية عن النبي صلى الله عليه وآله حتى يصحّ تفسيرها بذلك، بل عن الإمام الصادق عليه السلام، وإلى زمنه كان في الدولة الإسلاميّة، بحسب طبيعة جغرافيتها، مشركون، لا أقلّ من غير العرب، لولا قتلهم أو إسلامهم، فلماذا لم يبيّن الإمام حكمهم كحكم مشركي العرب مع صدق موضوع الرعايا عليهم؟! إنّ هذا ما

(١) انظر: الجرح والتعديل ٢: ٣٦٢، ٤٠٨؛ وميزان الاعتدال ١: ٣٤٠؛ ولسان الميزان ٢: ٢٨؛ ومجمع الزوائد ١: ١٢٠، ١٢١، ٦: ٢، ٣: ١٧٩؛ وكنز العمال ٤: ٤٣٧؛ والمناوي، فيض القدير ٥: ٥٠٤، علماً أنّ هذا الرجل مهمل جداً في مصادر الرجال الشيعيّة.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ١٧٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٢٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٤٩، ح ٤٩.

ينفي ربط الرواية بما قاله العلامة شمس الدين.

وعلى أية حال، ففي سند الرواية ضعف على تقدير، فقد ورد فيها اسم: وهب أو وهيب، فإن كان الراوي هو وهب، ولاحظنا طبقتة في الرواية لم نجد شخصاً ثقةً، فهو إما وهب بن وهب أبو البخري الكذاب الوضاع، أو وهب بن عبد الله أو وهب بن عبد الرحمن أو غيرهم، وهؤلاء مجهولون^(١)، وأما ما ذكره شمس الدين من أنه وهب بن محمد البراز القمي^(٢)، فهو ضعيف؛ لأن هذا الرجل لم تُروَ كتبه إلا عن طريق ابن محبوب، وليس له وجود في هذا السند. وأما إذا كان وهيباً، كما في التهذيب نفسه، فيمكن تميم السند، وذلك أن هناك شخصاً اسمه وهيب بن حفص الجريري، حصل في بعض الموارد ذكر اسمه على أنه وهب^(٣)، وهو ممن روى عن أبي بصير كثيراً، تماماً كما في هذه الرواية، كما ورد أنه روى عنه ابن أبي الخطاب، وهو محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، تماماً كما في هذه الرواية، وقد عدّ الرجل من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام وكذا الكاظم عليه السلام، كما نصّ النجاشي على ذلك، وهذا ما يتطابق مع سند الرواية التي بأيدينا، فالأظهر أنه هو، ومعه فتترجّح وثاقته لتوثيق النجاشي له، وربما يتأيد ذلك بوروده في أسانيد تفسير القمي.

نعم، تبقى في السند مشكلة طريق الشيخ الطوسي إلى الصفار الذي يروي هذه الرواية، فهذا الطريق يمكن تصحيحه بأحد مباني رجالية ثلاثة، وهي:

- ١ - مبني وثاقة شيخوخة الإجازة؛ لتوثيق ابن أبي جيد وأحمد بن الوليد.
 - ٢ - مبني وثاقة مشايخ النجاشي، لتوثيق ابن أبي جيد.
 - ٣ - مبني الأخذ بتوثيق المتأخرين، لتوثيق أحمد بن الحسن بن الوليد، وهو غير ثابت^(٤).
- وهذه المباني الثلاثة محلّ نظر عندي، نعم اعتماد جامعي الأحاديث على ابن أبي جيد كثيراً جداً قد يرفع قوّة احتمال وثاقته. فالرواية صحيحة السند على المشهور، وليس عندي.
- الرواية الثالثة: خبر مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا

(١) انظر عنوان وهب في: معجم رجال الحديث ٢٠: ٢٢٣-٢٣٦.

(٢) انظر: جهاد الأمة: ٤٠٢، الهامش.

(٣) انظر: معجم رجال الحديث ٢٠: ٢٣٦-٢٣٨.

(٤) انظر طريق الطوسي إلى الصفار في خاتمة الوسائل ٣٠: ١٣٦، رقم ٢١.

بعث أميراً له على سرية أمره بتقوى الله.. وإذا لقيتم عدوّاً للمسلمين فادعوهم إلى إحدى ثلاث فإن هم أجابوكم إليها فاقبلوا منهم، وكفّوا عنهم: ادعوهم إلى الإسلام، فإن دخلوا فيه فاقبلوا منهم وكفّوا عنهم، وادعوهم إلى الهجرة بعد الإسلام فإن فعلوا... فإن أبوا هاتين فادعوهم إلى إعطاء الجزية عن يدٍ وهم صاغرون، فإن أعطوا الجزية فاقبل منهم وكفّ عنهم، وإن أبوا فاستعن الله [بالله] عزّ وجلّ عليهم وجاهدهم..^(١).

وهذه الرواية تدلّ بإطلاقها القريب للصراحة في التعميم أنّ الرسول كان يوجّه قادة الجند - بحيث كان هذا دأبه - بأخذ الجزية لدى أيّ عدوّ وجدوه، ومن الواضح أنّ أكثر أعداء الرسول ﷺ الذين حاربهم آنذاك كانوا من المشركين، مما يعني أنّه - حيث لا تفصيل - تؤخذ الجزية من مطلق الكافرين الأعداء، فلا تكون مختصة بأهل الكتاب، ولو كانت مختصة بهم، لما وجدنا مثل هذا اللسان الشامل «لقيتم عدوّاً» بل كان يفترض بيان التفصيل.

واللافت أنّ هذه الرواية بعينها وردت عند الشيخ الطوسي في التهذيب، وفيها تصريح بالمشركين حيث قال: «وإذا لقيتم عدوّاً من المشركين فادعوهم إلى إحدى ثلاث..»^(٢)، كما أنّها موجودة في المصادر السنّية بنحو ما هو موجود في التهذيب، فقد وردت بعبارة: «إذا لقيت عدوّك من المشركين»، مما يجعلها نصّاً في تعميم الجزية لغير أهل الكتاب، كما جاء في صحيح مسلم، وسنن ابن ماجه، وسنن أبي داود، وسنن الترمذي، وسنن البيهقي^(٣)، وإن كانت الرواية موجودة أيضاً في سنن الترمذي لكن من دون إضافة الجزية^(٤)، حتى أنّ العلامة الحليّ عندما ذكر هذه الرواية اعتبرها "عامية" غير شيعية^(٥). ولعلّ هذا كلّه يقوّي نسخة الكافي التي وصلت إلى الطوسي دون نسخة الكافي التي بأيدينا. وقد استند الدكتور عبد الكريم زيدان لهذه

(١) الكافي ٥: ٢٩ - ٣٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٥٩ - ٦٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١٥، ح ٣.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ١٣٨ - ١٣٩.

(٣) انظر: صحيح مسلم ٥: ١٣٩ - ١٤٠؛ وسنن ابن ماجه ٢: ٩٥٤؛ وسنن أبي داود ٥٨٨؛ وسنن الترمذي ٣: ٨٦؛ وسنن البيهقي ٩: ٤٩، ٨٥، ١٨٤.

(٤) انظر: سنن الترمذي ٣: ٨٦.

(٥) انظر: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ٩: ٤٢.

الرواية في بعض مصادرها السنّية لتأكيد رأيه في توسعة عقد الذمّة ليشمل مطلق غير المسلم ما عدا المرتد^(١).

والرواية في طريقها الشيعي سالمة سنداً إلا من مسعدة بن صدقة، إذ وثاقته مبنية على تفسير القمي وكامل الزيارة^(٢)، ولا سبيل لتوثيقه عبر أيّ طريق غيرهما، كما لا سبيل للتأكد من أنّه مسعدة بن زياد الثقة، لكونه هنا يروي عن الصادق^(٣)، فلو روى عن الباقر لربما أمكن اكتشاف كونه ابن زياد، كما لو روى عن الكاظم لربما أمكن اعتباره ابن صدقة، لكن روايته عن الصادق^(٤) يجعل أمره غير واضح، فالرواية في طريقها الشيعي غير ثابتة.

وأما في طريقها السنّي، فيمكن تصحيحها على ما هو الأقرب. ولعلّ ضمّ الرواية الشيعية إلى السنّية يحصّل وثوقاً ما، وإن كان لها سندٌ واحد عند السنّة كما لها سند واحد عند الشيعة، وإن ورد ذكرها في بعض المصادر الحديثية.

الرواية الرابعة: خبر دعائم الإسلام، عن علي^(٥) - أو الحسين بن علي^(٦) - أنه قال: «.. فإذا آمن أحد من المسلمين أحداً من المشركين لمن يجب / لم يجب / أن تخفر ذمّته، وتعرض عليهم شرائط الإسلام، فإن قبلوا أن يسلموا أو يكونوا ذمّة، وإلا ردّوا إلى ما أمنهم وقوتلوا..»^(٧).

ودلالة الرواية واضحة من حيث إنّها افترضت إمكانية أن يصير المشرك أهل ذمّة إن لم يُسلم، مع أنّ فتوى المشهور أنّه لا بدّ من قتله في هذه الحال، وحيث إنّ الذمام بابٌ للجزية عادةً فيمكن القول بثبوت إمكان الجزية في حقّهم.

إلا أنّ المشكلة في سند الرواية، فهي في غاية الإرسال، فلا يُستند إليها منفردة، علماً أنّه سيأتي الكلام في مدى ارتباط الذمام بالجزية.

الرواية الخامسة: ما جاء في مسند الإمام زيد، قال: حدّثني زيد بن علي، عن أبيه، عن جدّه، عن علي^(٨)، قال: «لا يُقبل من مشركي العرب إلا الإسلام أو السيف، وأمّا مشركو العجم فتؤخذ منهم الجزية، وأمّا أهل الكتاب من العرب والعجم، فإن أبوا أن يسلموا أو سألونا أن

(١) انظر: زيدان، أحكام الذمّيين والمستأمنين في دار الإسلام: ٢٨ - ٢٩.

(٢) راجع: معجم رجال الحديث ١٨: ١٣٤ - ١٣٩.

(٣) دعائم الإسلام ١: ٣٧٨؛ ومستدرک الوسائل ١١: ١٢٨ - ١٢٩، كتاب الجهاد، أبواب العدو، باب ٦١، ح ٢٠.

يكونوا من أهل الذمة قبلنا منهم الجزية»^(١).

والرواية من حيث الدلالة تقوم على التمييز بين العرب وغيرهم، وأن قتل المشرك إن لم يُسلم حكمٌ خاصٌ بالعرب ومشركيهم، وليس حكماً عاماً، ولعلّه اختصاصه بمشركي العرب يصيرُه حكماً تاريخياً لا مفعول له اليوم.

وأما من حيث السند، فمسند الإمام زيد - المعروف بالمجموع أو المجموع الكبير - يحتاج لإثبات صدور رواياته عن زيد إلى أسانيد، وهو مروى من قبل عمرو بن خالد الواسطي الذي نقل الكشي توثيق ابن فضال له^(٢)، والسند الذي صدر به الكتاب هو: «حدّثني عبد العزيز بن إسحاق بن جعفر بن الهيثم القاضي البغدادي، قال: حدّثنا أبو القاسم علي بن محمد النخعي الكوفي، قال: حدّثنا سليمان بن إبراهيم بن عبيد المحاربي، قال: حدّثني نصر بن مزاحم المنقري العطار، قال: حدّثني إبراهيم بن الزبير بن الزبير، قال: حدّثني أبو خالد الواسطي رحمه الله تعالى، قال: حدّثني زيد بن علي، عن أبيه علي بن الحسين، عن جدّه الحسين بن علي، عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليهم السلام قال..»^(٣).

والأمر يحتاج لمزيد تحقيق؛ وإلا فهذا السند ضعيف ببعض المجاهيل مثل نصر بن مزاحم، وإبراهيم بن الزبير المجهول الحال عند الإمامية، والمختلف في أمره عند أهل السنة بين موثّق ومضعّف.

الرواية السادسة: خبر الزهري، قال: صالح رسول الله ﷺ عبدة الأوثان على الجزية، إلا من كان منهم من العرب، وقبل الجزية من أهل البحرين وكانوا مجوساً^(٤).

والرواية تميّز بين العرب والعجم، لكنّها لا تفيد أكثر من الحديث عن فعل النبي ﷺ، وهو غير دالّ على حكم شرعي كلي، إذ لعلّ النبي لم يقبل الجزية من مشركي العرب لأسباب أو عناوين ثانوية، كما أنّ التعبير بـ«صالح» قد يفيد بعض الدلالات كذلك، بل لم نفهم من هم

(١) مسند الإمام زيد: ٣٥٤ - ٣٥٥.

(٢) انظر: رجال الكشي ٢: ٤٩٧ - ٤٩٨، ٦٨٧.

(٣) مسند الإمام زيد: ٤٩ - ٥٠.

(٤) الصنعاني، المصنّف ٦: ٨٦، و١٠: ٣٢٦؛ وتفسير القرآن ٢: ٢٧٢؛ وانظر: ابن عبد البر، الاستدكار ٣: ٢٤٤؛ والتمهيد ٢: ١٢٣، ١٢٩؛ والزيلعي، تحريج الأحاديث والآثار ٢: ٦٥.

الذين صالحهم النبي على الجزية من المشركين غير العرب؟! فلا يمكن الاستناد إلى هذه الرواية لوحدها للخروج بحكم كلي، هذا فضلاً عن ضعفها السندي بالإرسال، حيث رواها الزهري مرسله عن النبي ﷺ، والزهري من التابعين كما نعلم، ومراسيله لم تثبت حجيتها على الصحيح.

ورغم هذا كله، فالرواية تعارض بعض روايات المجموعة السابقة التي دلت على أن النبي لا يأخذ الجزية إلا من أهل الكتاب، ورفض أخذها من أهل مكة بهذه الحجّة، وتمّ تبرير أمر مجوس هجر بأنّ لهم كتاباً، وهذا يناقض هذه الحقيقة التاريخية التي تقولها هذه الرواية لو صحّت.

الرواية السابعة: خبر العلاء بن الحضرمي، قال: بعثني رسول الله ﷺ في الخليطين، يكون أحدهما مسلم والآخر مشرك أن آخذ من المسلم العشر، ومن المشرك الجزية^(١).
فالرواية صريحة في تكليف الرسول ﷺ للعلاء الذي أرسله بأخذ الجزية من المشرك، مما يدلّ على بطلان هذا التمييز بين المشرك وأهل الكتاب.

الرواية الثامنة: خبر دعائم الإسلام الآخر، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يقبل من عربيّ جزية، وإن لم يسلموا جوهداً»^(٢).

وهي ضعيفة السند، نعم حاول بعضهم تفسيرها بأنّ الجزية نزلت بعد فتح مكة، وأنّ ذلك كان العرب قد دخلوا في الإسلام، لهذا لم توضع عليهم الجزية^(٣).

ولكنّ هذا التفسير ضعيف؛ لأنّ صيغة الرواية «لا يقبل» وليس «لم يقبل» فهي لا تخبر، بل تقوم بإنشاء الحكم، ويشهد لذلك تعبير أنهم لو لم يسلموا جوهداً، فلا معنى لهذا التعبير لو كانت بصدد الإخبار فقط، فهذا اللسان لا ينسجم مع هذا التفسير.

كما أنّ تعبيرها نفي الجزية عن العرب، بمن فيهم نصارى العرب كنجران، وهذا خلاف سائر النصوص، ما لم ندّع الانصراف لخصوص المشركين؛ لوضوح الأمر في أهل الكتاب.

الرواية التاسعة: خبر محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنّ أهل الكتاب وجميع من

(١) مستدرک الحاكم النيسابوري ٣: ٦٣٦؛ والطبراني، المعجم الكبير ١٨: ٩٧.

(٢) دعائم الإسلام ١: ٣٨٠.

(٣) كلانترى، الجزية وأحكامها في الفقه الإسلامي: ٨٩.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٥٨٩

له ذمّة، إذا أسلم أحد الزوجين فهما على نكاحهما.. فأما المشركون مثل مشركي العرب وغيرهم فهم على نكاحهم إلى انقضاء العدة.. وكذلك جميع من لا ذمّة له..^(١).

فهذه الرواية تجعل من له ذمّة أوسع من عنوان «أهل الكتاب»، وحيث إنّ مفهوم أهل الذمّة ملازم لمفهوم الجزية، فهذا يعني أنّ الجزية يمكن أن تكون على ما هو أوسع من عنوان أهل الكتاب.

ولكنّ هذه الرواية التي هي من مراسيل ابن أبي عمير عن بعض أصحابه، تضع من له ذمّة في مقابل مشركي العرب وغيرهم، وهذا معناه أنّ مفهوم من له ذمّة لا يشمل جميع غير المسلمين، وإن كان أوسع من دائرة أهل الكتاب، وهنا إذا فهمنا من عنوان «الذمّة» مفهوم الذمّة بمعناه الخاصّ، فهي تدلّ على أنّ ثمة طوائف يمكن أن يكون لهم الذمام ولو لم يكونوا من أهل الكتاب، ولعلّها ناظرة لمثل المجوس بناءً على الروايات التي تُلحقهم بأهل الكتاب إلحاقاً، وأما إذا فهمنا من مفردة الذمّة مطلق العهد، فيكون المراد أنّه لا يجوز إبرام عهود مع المشركين - بعد نزول سورة التوبة - بينما يجوز مع غيرهم من أهل الكتاب وغيرهم، فلا يكون نظر الرواية لعقد الذمّة بمعناه الخاصّ، بل لمطلق المعاهدة.

بل لو سلمنا بذلك كلّ، فإنّ الاستدلال بالرواية هنا مبنيٌّ على التلازم بين مفهوم الجزية ومفهوم الذمّة، وسوف يأتي الحديث عن ذلك.

الرواية العاشرة: خبر الحارث (بن كعب)/ (قابوس بن المخارق)، عن أبيه، قال: بعث عليّ عليه السلام محمد بن أبي بكر أميراً على مصر، فكتب إلى عليّ عليه السلام يسأله عن رجل مسلم فجر بامرأة نصرانية، وعن زنادقة فيهم من يعبد الشمس والقمر، وفيهم من يعبد غير ذلك، وفيهم مرتدّ عن الإسلام، وكتب يسأله من مكاتب مات وترك مالاً وولداً. فكتب إليه عليّ عليه السلام «أن أقم الحدّ فيهم على المسلم الذي فجر بالنصرانية، وادفع النصرانية إلى النصراني يقضون فيها ما شاؤوا، وأمره في الزنادقة أن يُقتل من كان يدّعي الإسلام ويترك سائرهم يعبدون/يعملون/ ما شاؤوا..»^(٢).

(١) الكافي ٥: ٣٥٨؛ والاستبصار ٣: ١٨٣؛ وتهذيب الأحكام ٧: ٣٠٢.

(٢) الثقفى الكوفي، الغارات ١: ٢٣٠ - ٢٣١؛ وابن أبي شيبه الكوفي، المصنّف ٧: ٥٩٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٨: ١٥٢.

فهذه الرواية تؤكد على بقاء بعض من يعبد الشمس والقمر في بلاد مصر ما لم ينسبوا أنفسهم إلى الإسلام، وحيث لا يكون ذلك إلا بعقد الذمة المتضمن للجزية، لزم القول بعموم تشريع الجزية لغير أهل الكتاب. ويناقد هذا الحديث بما تقدّم في سابقه، فلا نطيل.

إمكانات التوفيق بين النصوص المتعارضة في الجزية، حلول ومناقشات

هذا هو مهمّ الروايات في المقام، وقد تبين عدم إمكان تحصيل الوثوق بصدور أيّ واحدة منها على حدة، رغم تمامية أغلبها دلالةً، ومعه تقع المعارضة بين هذه الروايات والروايات التي سبقتها، ولا بدّ من حلّ هذه المعارضة، وهناك صور للحلّ:

الحلّ الأوّل: الأخذ بروايات الطائفة الأولى وحملها على مشركي العرب، فيما تحمّل روايات الطائفة الثانية على مشركي العجم. وشاهد هذا الجمع ما جاء في بعض النصوص من تمييز مشركي العرب عن غيرهم، وبهذه النصوص المفصّلة نجمع بين الطائفة الأولى والثانية.

وصحّة هذا الجمع موقوفة على شرطين:

الشرط الأوّل: أن تكون روايات التمييز بين العرب وغيرهم، مما يمكن الاعتماد عليه شرعاً وعقلاً.

الشرط الثاني: أن تكون الروايات الأخرى مما يمكنه أن يتحمّل هذا الجمع، فنحن في مباحث التعارض من أصول الفقه نشرط شرطاً نراه ضرورياً في الجمع العرفي غفل عنه الكثيرون، وهو أن يكون طرفا المعارضة مما من شأنه تحمّل صيغة الجمع، أمّا لو كانت الصيغة النهائية للجمع، لا يتحمّلها أحد الطرفين، فإنّ هذا الجمع لا يكون عرفياً بعد فرض دقّة الراوي في النقل.

ومثال ذلك أن تأتي رواية عن الرسول وتأمّر بقتل المشرك، ثم تأتي رواية عن الإمام الصادق وتنهى عن قتله، فإنّ التفصيل حينئذ بين مشركي قريش وغيرها مما من شأن الروايتين تحمّله، لإمكان انصراف حديث النبيّ إلى مشركي العرب؛ لغلبتهم بالنسبة إليه وكثرة مخالطته أو مواجهته معهم، أمّا حديث الصادق فإنّ مشركي العرب قد انقرضوا في عصره فيمكن أن يكون مقصوده غيرهم.

أما لو جاء حديث يقول: إنَّ للبت الاستبداد بالنكاح، وآخر يقول: إنَّ للوالد الاستبداد بنكاح ابنته، فإنَّ الجمع بينهما بالتفصيل بين البكر والثيب، ففي البكر يشترط رأي الوالد والبنت معاً، وفي الثيب يؤخذ برأيها فقط.. هذا الجمع لا يتحمّله الخطاب، فهل يمكن أن تكون صيغة النصين تريد هذا المطلب إرادة جدية، حتى نجمع الروایتين عليه جمعاً عرفياً؟! وأي بيان فصيح هذا يكون في الخطابين معاً؟!

إذن، هذا شرط ضروريٌ لسلامة أيِّ جمع عرفي، حتى لا تكون الفتوى غريبة عن تمام الروايات المتعارضة.

وعليه، فإذا حاولنا تطبيق هذين الشرطين نجد أن الروايات التي ميّزت بين العرب والعجم هي: خبر أبي بصير (الرواية الثانية)، وخبر زيد (الرواية الخامسة)، وخبر الزهري (الرواية السادسة)، وخبر الدعائم (الرواية الثامنة). والروايات الأربع ضعيفة السند، فالأخيرتان تعانيان إرسالاً، والأولى ضعيفة بعدم صحّة طريق الطوسي إلى الصفار، والثانية فيها مجاهيل، فلا تصلح مستنداً شرعياً للجمع.

أما على صعيد تحمّل سائر الروايات لهذا الجمع، لو غضضنا الطرف عن المشكلة السابقة، فالظاهر عدم تحمّل بعضها على الأقلّ له، لاسيما رواية ابن عتبة الهاشمي الصحيحة السند، فإنها تستند إلى النصّ القرآني نفسه لإثبات حكم يريده الإمام عليه السلام، وإن ورد فيها تعبير مشركي العرب، ما لم نقم بجعل بعض روايات المجموعة الثانية محلّ الشاهد مقيداً بنفسها للنصّ القرآني، وهكذا رواية حفص الدالة على السيوف الخمسة، فهي تصرّح بعدم التمييز بين مشركي العرب والعجم و.. وهكذا الحال على خطّ روايات الطائفة المعارضة؛ فخير أبي البخترى (الرواية الأولى) في مقام بيان الأحكام والتفصيل بينها فلا وجه فيها لإغفال التفصيل بين مشركي العرب والعجم، وخبر مسعدة بن صدقة الوارد في أوامر الرسول لأمرء السرايا لا يمكن تصوّر ذلك فيه، لفرض أن حروب النبي كانت مع مشركي العرب، والرواية تنصّ على أخذ الجزية منهم.

فالإنصاف أن النظرية التي تميّز بين مشركي العرب والعجم غير واضحة إطلاقاً، لا في حدود صحّة الشواهد ولا في حدود إمكانية الجمع.

بل قد قيل: إنَّ سيرة المسلمين الأوائل في الغزوات والحروب والفتوحات بعد النبي صلى الله عليه وآله لم

ينقل فيها التمييز بين مشركي العرب ومشركي العجم، مما يُضعف احتمال هذه النظرية^(١)، وعدم أخذ النبي الجزية من مشركي العرب قد يكون لعدم تشريعها إلا مؤخراً. وأصل نظرية التمييز في باب الجزية بين العرب والعجم قولٌ معروف في أوساط أهل السنة أكثر من الوسط الشيعي، وليس على مستوى مصادر الحديث الإمامي سوى رواية أبي بصير فقط، على خلاف المصنّفات السنية.

وعليه، لا هذا الجمع صحيح، ولا أصل نظرية التمييز بين العرب والعجم صحيح؛ لأنه لم يَقم عليه دليل موثوق.

الحلّ الثاني: ما ذكره السيّد الخوئي، وحاصله إنّ الرواية الصحيحة في المقام والتي تعمّ الجزية لأهل الكتاب وغيرهم، هي معتبرة مسعدة بن صدقة، وهي تعارض عموم الآيات القرآنية الآمرة بالقتال مطلقاً أو التي فيها دلالة على إرادة جعل الدين كلّ الله من وراء القتال، فنجمع بتقييد إطلاق خبر مسعدة بأهل الكتاب، وبهذا تثبت النظرية المشهورة^(٢).

ويلاحظ على هذا الجمع والتوفيق:

أولاً: لا منافاة بين خبر مسعدة وبين مطلقات الجهاد، طبقاً لما طرحناه في مباحث الجهاد الابتدائي وأصالة المسألة والحراية، فقد قلنا هناك: إنّ الآيات القرآنية لا تدلّ على تشريع الجهاد مطلقاً كي يُسلم الناس، بل الجهاد فقط جهاداً دفاعي، وعليه لا منافاة بين خبر مسعدة والآيات؛ لأنّ الطرفين يتحدّثان عن جهاد دفاعي.

ثانياً: إنّ إطلاق الخبر شاملٌ لأهل الكتاب وغيرهم، كما أنّ إطلاق بعض الآيات - على الأقلّ - شاملٌ لأهل الكتاب وغيرهم، وعليه فلماذا جرى الجمع بين الطرفين بالتمييز بين أهل الكتاب وغيرهم، فالآيات التي ذكرها السيّد الخوئي ليست هي آية الجمع، إنّما المفترض أنّ يقع عليها الجمع، فالمفترض أنّ يجمع السيّد الخوئي بين آية الجزية وعمومات الجهاد، ثم يجعل هذه النتيجة القرآنية مقيّدة لإطلاق خبر مسعدة، مع أنّ ظاهر كلامه ليس كذلك.

ثالثاً: إنّ خبر مسعدة قد لا يتحمّل هذا الجمع؛ ذلك أنّه إذا أخذنا بصيغته المشهورة في الوسط السني والمذكورة في تهذيب الطوسي أيضاً، كان نصّاً في أخذ الجزية من المشركين كما

(١) كلان تري، الجزية وأحكامها في الفقه الإسلامي: ٨٧.

(٢) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٩١-٣٩٢.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني..... ٥٩٣

تقدّم، فكيف نحمله على أهل الكتاب؟! إذ حمّله كذلك مخالف لصريحه، وليس هذا جمعاً عرفياً، وأما إذا أخذنا بالصيغة الشيعية الواردة للحديث في غير تهذيب الطوسي، فسنجد أنّها لا تتحمّل ذلك؛ إذ الرواية تتحدّث عن سنة النبي ﷺ وأنّه كان يفعل ذلك مع أمراء السرايا لا أنّه فعله مرّة واحدة، مما يدلّ على التكرار والمداومة، ونحن نعرف أنّ حروب النبي ﷺ كانت في أغلبها مع المشركين في الجزيرة العربية لا مع أهل الكتاب، فيلزم حملها على الفرد القليل، إلا إذا قيل: إنّ الآية نزلت قبل هذه الوصايا فيكون مفهومها مركزاً في وعي المتشرّعة حتى لو أطلق انصرف إليهم بقريظة ذكر الجزية.

بل هذه الرواية تؤكد أنّ تشريعات النبي ﷺ هذه كانت قبل فتح مكّة؛ لأنّ فيها دعوة للهجرة، والدعوة للهجرة كانت قبل فتح مكّة، إذ بعدها صارت الجزيرة العربية كلّها دار هجرة، فكيف تحمل هذه الرواية على مقاتلة خصوص أهل الكتاب، ولا إشارة فيها إلى ذلك ولا تفصيل.

هذا كلّه، مضافاً إلى عدم كون خبر مسعدة خبراً صحيحاً سنداً، خلافاً للسيد الخوئي الذي بنى توثيقه على كامل الزيارة ورجال القمي، وقد ناقشنا في هذين الرأيين في علم الرجال والجرح والتعديل^(١).

الحلّ الثالث: الأخذ بروايات الطائفة الأولى؛ لإعراض المشهور عن العمل بروايات الطائفة الثانية، فتسقط عن الحجية في نفسها.

وهذا الكلام قد يكون صحيحاً في الجملة على مستوى الصغرى، إلا أنّ إعراض المشهور هنا لا يُجرز فيه أنّه كان لتضعيف رواية مسعدة، بل نحتمل فيه قوياً أن يكون لترجيح الروايات الأولى لكثرتها، وربما موافقتها للكتاب بنظرهم، فهذا النوع من الإعراض لا يُسقط الخبر عن الحجية، كما قررناه في مباحث حجية السنّة وأخبار الآحاد من علم أصول الفقه^(٢)، وأمّا ترجيح الخبر بعمل المشهور بوصفه مرجحاً في باب التعارض، بعد فرض حجية الطرفين في نفسها، فهو ممّا لا وجه له في الترجيحات هناك، بل هو مربوط هناك بالشهرة الروائية، مقابل الشاذّ النادر، وسيأتي ما يسلط الضوء على موقف المشهور هنا.

(١) انظر: منطق النقد السندي ١: ٤٨٠ - ٥٦٤.

(٢) انظر: حيدر حبّ الله، الحديث الشريف حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج ١: ٢٤٨ - ٢٥٠.

الحلّ الرابع: الأخذ بروايات الطائفة الأولى دون الثانية لموافقتها للقرآن الكريم؛ فإنّ الجمع بين عمومات الجهاد وآية الجزية يوصلنا إلى التمييز بين أهل الكتاب وغيرهم، فتكون روايات الطائفة الأولى موافقة للكتاب، والثانية مخالفة فتُطرح، وتتمّ بذلك نظريّة المشهور. وهذا الجمع جيّد، لولا أننا بيّنا سابقاً أنّ الآيات القرآنية لا دلالة فيها على وجوب الجهاد حتى إسلام الطرف الآخر، وأنّ الجهاد الابتدائي غير ثابت في الفقه الإسلامي، فلا دلالة في مجموع نصوص الكتاب على نظريّة من هذا النوع حتى يعمل بها.

نعم، هذا الجمع جيّد كونه يميّز - قرآنيّاً - بين أهل الكتاب وغيرهم في أمر الجزية، بقطع النظر عن حكم المشرك قرآنيّاً، ولعلّ خبر الهاشمي لا إشارة واضحة فيه لقتل المشرك. وعليه فلو بنينا هذا الجمع على فكرة الجهاد الابتدائي، فملاحظتنا عليه أنّه جمع باطل المبني، وأمّا إذا قلنا بأنّ قتال المشرك وأهل الكتاب دفاعياً قد حكمت المجموعة الأولى فيه باستمرار قتال المعتدي المشرك حتى القتل أو الإسلام، في حين قرّرت الشريعة في أهل الكتاب المعتدين عدم انتهاء الحرب معهم إلا بالقتل أو الإسلام أو الجزية، مع صرف النظر عن إيقافهم العدوان في الطرفين، ففي هذه الحال ستكون آية هذا الجمع صحيحة في الجملة؛ لأنّ المجموعة الأولى تشير لذلك بعكس الثانية، والمفروض أنّ النصّ القرآني منسجم مع المجموعة الأولى حسب الفرض.

الحلّ الخامس: أن يقال بأنّ نصوص الطائفة الثانية كلّها ضعيفة السند كما حقّقناه، فيما نصوص الطائفة الأولى فيها رواية تامّة السند، وهي خبر عبد الكريم بن عتبة الهاشمي، فلا تصل النوبة إلى التعارض، فيؤخذ بروايات الطائفة الأولى وتكون مفسّرةً للآية، كما جاء في خبر ابن عتبة الهاشمي نفسه، فتثبت النظريّة المشهورة.

وهذا الكلام تام لا غبار عليه بناءً على حجّية خبر الثقة، لولا تصحيح الكثيرين لخبر مسعدة بن صدقة، أمّا بناءً على حجّية الخبر الموثوق بصدوره فالأمر مشكل؛ لأنّ الوثوق بصدور هذه الرواية التامة السند غير حاصل من ناحية وجود المعارض لها، مثل خبر مسعدة بن صدقة المرويّ في مصادر الطرفين، وكذلك من ناحية طولها، مما يفسح المجال لاحتمال السهو أو الاشتباه، وأيضاً من ناحية إيجائها بعدم أخذ الجزية من المجوس إذ بذلك تعارض بعض الروايات الدالّة على أخذ الجزية منهم، ومنها روايات موجودة في الطائفة الأولى نفسها.

فهذا كله لا يجعلنا نثق بصدور هذه الرواية، بمعنى لا يحصل اطمئنان بصدورها، فيصعب العمل بها.

بل قد يعزّز ذلك:

أ- بسيرة النبي ﷺ في غزوة بني المصطلق - وهم من اليهود - حيث لم يخيّرهم بين الإسلام والجزية والقتل مع أنه مذهب المشهور، كما يقول العلامة شمس الدين^(١)، وإن أمكن الجواب بأنه ربما لم يكن تشريع الجزية نازلاً حينها، بل هذا هو المعروف.

ب- إن النبيّ حينما انتصر على المشركين في بدر وحنين و.. لم يخيّرهم بين الإسلام والقتل، بل أطلق بعضهم وفدا ببعض^(٢).

ج- إن النبيّ بعد فتحه مكة لم يقتل المشركين فيها أو يخيّرهم بين الإسلام والقتل، بل اعتبرهم طلقاء، فلو كان الحكم فيهم ذلك فلماذا أطلقهم^(٣)؟ وإن أمكن تفسير ذلك بالقانون الولائي الذي سنّه النبيّ لمصالح، إذ أقصاه فعل، ودلالته هنا صامتة، فيمكن احتمال حكوميته، بل هو قريب.

والمحصّل أنه بناءً على حجّية خبر الثقة فإنّ نظريّة المشهور هي النظرية الصحيحة، بصرف النظر عن موضوع إبراهيم بن هاشم، وأما بناءً على نظرية حجّية الخبر المطمأن بصدوره، فينبغي التوقّف في الأخذ بهذه الروايات من الطائفتين فيما تعارضتا فيه على الأقل، وأما ما اتفقتا عليه من أخذ الجزية من أهل الكتاب فيؤخذ به، وهو موافق للقرآن، وأما ما يوافق القرآن في المجموعة الأولى فنأخذ به بقدر ما هو موجود في القرآن نفسه.

وبهذا تكون النتيجة هي العودة لمرجعية القرآن في هذا الموضوع، وعدم تقديم الروايات أيّ إضافة موثوقة مطمأن بصدورها زيادة على ما في المعطى القرآني.

ج. الإجماع والتوافق بين فقهاء المسلمين

الدليل الثالث: التمسك بالشهرة، بل الإجماع، على التمييز في أهداف الحرب بين المشرك

(١) انظر: شمس الدين، جهاد الأمة: ٣٩٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٣٩٥-٣٩٦.

(٣) انظر: المصدر نفسه: ٣٩٦.

وأهل الكتاب، فتؤخذ الجزية من الثاني دون الأول، وبهذا يثبت اختصاصها بأهل الكتاب. والإجماع حجة بل الشهرة الفتوائية كذلك.

وهذا الدليل، تارة يراد النظر إليه على الصعيد الإسلامي، وأخرى على صعيد الفقه الإمامي: أ - أمّا على الصعيد الإسلامي، فلا يوجد إجماع ولا شهرة، فقد ذكر السمرقندي في تحفة الفقهاء - وغيره ذكر أيضاً - مذهب الأحناف، وأنهم يرون جواز أخذ الجزية من مطلق الكفار، إلا مشركي العرب المرتدين^(١)، بل ذكر القرطبي وغيره أن مذهب مالك والأوزاعي أخذ الجزية من الجميع إلا المرتد^(٢)، نعم المنقول في مذهب الشافعي والحنابلة عدم أخذها إلا من المجوس وأهل الكتاب، وإن كانت هناك رواية عن أحمد بن حنبل توافق نظر الأحناف. ويقول ابن العربي: «الصحيح قبولها من كل أمة، وفي كل حال عند الدعاء إليها والإجابة بها»^(٣).

إذن، فالمذاهب السنية منقسمة انقساماً واضحاً في حكم المسألة، هذا فضلاً عن انقسام آخر في موضوع التفصيل بين مشركي العرب والعجم كما تقدم، فلا إجماع ولا شهرة إسلامية عامة. ب - وأما على الصعيد الإمامي، فالظاهر أن الحكم مشهور جداً، بل يكاد يكون إجماعياً، وإن لاح خلافه من بعض كلمات الشيخ الطوسي حيث قال في كتاب الخلاف: «إذا صالح الإمام قوماً من المشركين على أن يفتحوا الأرض ويقرّهم فيها، ويضرب على أرضهم خراجاً بدلاً عن الجزية، كان ذلك جائزاً على حسب ما يعمله من المصلحة، ويكون جزية، فإذا أسلموا أو باعوا الأرض من مسلم سقط. وبه قال الشافعي، إلا أنه قيد ذلك بأن قال: إذا علم أن ذلك يفيء بما يختص كل بالغ ديناراً في كل سنة. وقال أبو حنيفة: لا يسقط ذلك بالإسلام. دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم»^(٤)، فصغرى الشهرة - على الأقل - متحققة.

إلا أن الكلام في حجّية هذا الإجماع أو الشهرة؛ إذ هما واضحا المدركية نتيجة وجود الآيات

(١) انظر: السمرقندي، تحفة الفقهاء ٣: ٥٢٦؛ وراجع: بدائع الصنائع ٧: ١١٠ - ١١١؛ وفتح القدير ٦: ٤٩؛ وحاشية ابن عابدين ٣: ٤١٤.

(٢) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٨: ١١٠؛ وهيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ٣: ١٤٥٦.

(٣) أحكام القرآن ٢: ٤٧٩.

(٤) الطوسي، الخلاف ٥: ٥٣٥؛ وانظر: كلانترى، الجزية وأحكامها في الفقه الإسلامي: ٧٦ - ٧٩.

والروايات، فكيف يكون إجماعاً كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام؟! فالأصحّ عدم الاستناد إلى هذا الإجماع.

هذا، وقد اعتبر الشيخ شمس الدين أنّ هناك فتاوى للفقهاء تخرق قانون قتل غير أهل الكتاب وعدم قبول الذمّة والجزية منهم، حسب رأيه، وهي:

١- ما ذكروه في مسألة الأسرى، حيث حكموا بعدم جواز قتلهم حتى لو لم يكونوا من أهل الكتاب، كما ذهب إلى ذلك العلامة في التحرير والشهيد الثاني في الروضة والمسالك، وتخييرهم بين المنّ والفداء والاسترقاق.

٢- مسألة الاستعانة بالمشركين في الحرب وأن تفرز لهم أقساط من الغنيمة، فهذا لا يتصور في إطار الحكم بتخيير الكافر بين الإسلام والقتل.

لكنّ الصحيح أنّ هذه الفتاوى تخصّص القاعدة في الأنموذج الأوّل، وهو تخصيص بموارد محدودة، أما في الأنموذج الثاني فإننا نقول: إنّ الحكم بقتل المشرك أو إسلامه ليس حكماً فوضوياً بحيث يجوز أو يجب تطبيقه دوماً، بل أمره - كأمر الجهاد - راجع إلى نظر الدولة الإسلاميّة كما تحدّثنا عن ذلك في محلّه، كما أنّه مشروط بالقدرة، ولعلّ المسلمين يحتاجون لمعونة الكافر المشرك فيتعاونون معه، ولا يجارّبونه لعدم قدرتهم على حربه، والدليل أنّهم استعانوا به في حربٍ أخرى، فهم في موضع حاجته، فتوازن المصالح والمفاسد قد يفضي إلى مثل هذه الحال دون أن يعني ذلك خرقاً أو تخصيصاً للحكم المشهور بين الفقهاء.

نتيجة البحث في مسأحة الجزية

وهذا نبقى مع الآية الكريمة - آية الجزية - بعد العجز عن التوصل إلى شيء موثوق به في النصوص الحديثيّة في مسألتنا يختلف عنها ويضيف، وقد قلنا بأنّ آية الجزية خاصّة بأهل الكتاب بل بعضهم، ومن ثمّ فما تفيد الأحاديث موافقاً لهذه النتيجة نأخذ به، وما يخالفها نتركه.

لكن هل يعني تشريع القرآن الجزية من أهل الكتاب بنحو كونه قانوناً في التعامل معهم، أنّه يوجد نصّ أو موقف قرآني يمنع إنهاء الحرب أو بناء العلاقة مع غير أهل الكتاب على قانون الجزية لو رأى حاكم المسلمين ذلك واقتضته المصالح العليا؟

قد يقال بأن هذا تابع للموقف من فهم نصوص القرآن المتعلقة بمحاربة غير أهل الكتاب:

أ - فإذا فهمناها وفقاً للنظرية السائدة في الجهاد الابتدائي، فسوف تكون هذه النصوص دليلاً على عدم شرعية أخذ الجزية إلا بنحو العنوان الثانوي الطارئ؛ لأنّ المفروض أنّها تقرّر للمسلمين وظيفة القتال مع غير أهل الكتاب حتى يُسلموا أو يُقتلوا، فكيف يجوز لهم ترك وظيفتهم هذه بأخذ الجزية مع عدم تحقّق الغاية منها؟!

ب - وأمّا إذا فهمناها وفقاً لنظرية الجهاد الدفاعي وإنكار شرعية الابتدائي، فليس بأيدينا نصّ قرآني يمنع ذلك، والمفروض أنّ النصوص الحديثة يصعب الاعتماد عليها مستقلةً، وهذا تكون النتيجة: إنّ قواعد الحرب مع أهل الكتاب تفرض موضوع الجزية، بينما قواعد الحرب مع غيرهم ليس فيها فرض من هذا القبيل، لكن إذا رأى المسلمون مصلحةً في فرض الجزية، فليس هناك مانع من ذلك؛ انطلاقاً ممّا توصلنا إليه في بحث مبدأ الحراية، من أنّ الجهاد الابتدائي الذي لا ينتهي سوى بالإسلام أو القتل في غير أهل الكتاب لم يثبت.

لكنّ الأصحّ هو القول بأنّ النصوص القرآنية إذا قلنا بأنّها أمرت في غير أهل الكتاب بقتالهم حتى يموتوا أو يسلموا، فهذا يعني أنّها لا تقبل أخذ الجزية منهم، فبعد عدوانهم يلزم مقاتلتهم حتى تحقيق هذين الهدفين ما داموا متلبّسين بالحرب مع المسلمين، فلا يجوز لحاكم المسلمين إيقاف الحرب معهم وأخذ الجزية منهم؛ لأنّ هذا مخالف لتوجيه القرآن في كيفية إنهاء الحرب معهم دون عنوان ثانوي طارئ.

٣.١. شبكة العلاقة بين الجزية والجهاد

ترتبط قضية الجزية ارتباطاً وثيقاً بموضوع الجهاد؛ فالآية الأساسية هنا تقوم بعملية الربط هذه، لتجعل نهاية الحرب والقتال عبر فرض الجزية، وهذا يعني أنّ النظرية التي نؤمن بها في الجهاد وهويته ومقصده في الإسلام تؤثر تأثيراً كبيراً على فهم السياق المحيط بنظام الجزية، وفي ضوء ذلك لدينا فهان لفكرة الجزية:

الفهم الأوّل: وهو الفهم الذي يخرج من رحم عقيدة الجهاد الابتدائي وأصالة الحراية، ووفقاً لهذا الفهم يصبح الموقف على الشكل الآتي: إنّ الله فرض علينا مقاتلة أهل الكتاب، تماماً كما فرض علينا مقاتلة غيرهم، سواء اعتدوا علينا أم لم يعتدوا علينا، فإذا قاتلنا أهل الكتاب

والحال هذه، لزم الاستمرار في الحرب إلى يُسلموا أو يقتلوا أو يدفعوا الجزية صاغرين. وهذا هو الفهم السائد لفكرة الجزية وسياقاتها الحافّة.

الفهم الثاني: وهو الفهم الذي يولد من إنكار الجهاد الابتدائي وتأصيل الجهاد الدفاعي، وفي هذه الحال فإنّه من المنطقي بشكل تلقائي أن يكون تشريع الجزية خاصّاً بحال محاربة أهل الكتاب - لا أنّ الحرب جاءت لأجل تحصيل الجزية؛ لعدم إحراز كون الغاية هنا (الجزية) هي المقصد بحيث يكون القتال وسيلتها، بل الأظهر كونها هي نهاية للقتال - وهي المحاربة المفروض سلفاً أنّها انطلقت من عدوانهم على المسلمين أو تأمرهم عليهم، وبهذا تُصبح الصورة على الشكل الآتي: إذا اعتدى أهل الكتاب عليكم أو تأمروا، لزمكم محاربتهم ما داموا يجاربونكم ويعتدون عليكم، ولا تنهوا الحرب معهم - ما دمتم قادرين - إلا بإسلامهم أو قتلهم أو فرض الجزية عليهم المتضمّن تلقائياً لهزيمتهم أو دحرهم، وبهذا تكون الجزية ردّ فعل على سلوك غير مبرّر من قبل الطرف الآخر.

وحيث إنّنا قلنا بأنّ الجهاد في الإسلام دفاعيٌّ وليس ابتدائيّاً، كان من المنطقي أن نخرج بهذه النتيجة الثانية هنا، ولعلّ هذا ما يفسّر الحكم المعروف في الفقه الإسلامي من عدم أخذ الجزية من النساء والصبيان والمجانين وأمثالهم، كونهم لا يشاركون - نوعاً - في الحرب حتى يجازوا بدفعها، ولعلّ بعض الأخبار يساعد على ذلك تأييداً، فقد ورد في خبر حفص بن غياث، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مدينة.. وسألته عن النساء كيف سقطت الجزية عنهنّ ورفعت عنهنّ؟ فقال: «لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهي عن قتال النساء والولدان في دار الحرب إلا أن يقاتلوا، فإن قاتلت أيضاً فأمسك عنها ما أمكنك ولم تحفّ خلافاً، فلما نهي عن قتلهم في دار الحرب كان في دار الإسلام أولى، ولو امتنعت أن تؤدّي الجزية لم يمكن قتلها، فلما لم يمكن قتلها، رفعت الجزية عنها، ولو امتنع الرجال أن يؤدّوا الجزية كانوا ناقضين للعهد وحلّت دماؤهم وقتلهم؛ لأنّ قتل الرجال مباح في دار الشرك، وكذلك المقعد من أهل الذمّة والأعمى والشيخ الفاني والمرأة والولدان في أرض الحرب، فمن أجل ذلك رفعت عنهم الجزية»^(١).

بل إنّ تعبير «الجزية» قد يتضمّن الإشارة لمفهوم الجزاء على فعل ربما يكون هو العدوان، كما

(١) الكافي ٥: ٢٨ - ٢٩؛ وعلل الشرائع ٢: ٢٧٦ (رواه عن الإمام زين العابدين)؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٢ - ٥٣؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٥٦.

قلنا سابقاً في البحث اللغوي.

هذا، وقد ذكر ابن قرناس أنّ الجزية خاصّة بمن نقض العهود من الكافرين، لا مطلق الكافر ولا مطلق المعتدي والمحارب^(١)، إلاّ أنّه لا دليل على هذه الصيغة ولا شاهد لها إلاّ ما يمكن فرضه من كون آية الجزية قد جاءت في سورة التوبة، وهي السورة التي كان مطلعها - وغير موضعٍ منها - واضحاً في القوم الذين ينقضون العهود والمواثيق دوماً. والنتيجة التي نخرج بها أنّ الجزية تؤخذ في الجهاد الدفاعي من أهل الكتاب، وأما أخذها من غيرهم فلا دليل محرزاً عليه، الأمر الذي يعني في غير أهل الكتاب إذا كانوا معتدين هو استمرار الحرب معهم إلى أن يقتلوا أو يسلموا، أو يعرضوا عن العدوان ويكفوا ويعلموا التخلي عن مواجهة المسلمين فيأمن المسلمون شرّهم، وبهذا تكون الجزية نظاماً إخضاعياً يفرض على البلدان المعتدية على المسلمين جزاءً لها عما اقترفته وقلعاً لظاهرة اعتدائها على المسلمين، ولا دليل يثبت نظام الجزية في أوسع من هذه الدائرة.

لكنّ هذه النتيجة تواجه سؤالاً أساسياً، وهو تكييف العلاقة بين آية الجزية والنصوص القرآنية التي تدلّ على أنّ الطرف الآخر لو توقّف عن الاعتداء، لزم كفّ اليد عنه، وأنّ الله لم يجعل لنا عليه أيّ سلطان، كما تقدّم بحث هذه الآيات في الحديث عن مبدأ الحراة والجهاد الابتدائي، وذلك أنّ آية الجزية تعلن - بحسب إطلاقها - ضرورة الاستمرار في القتال حتى تحقيق الغاية، وهي أخذ الجزية، بينما تلك النصوص تفرض توقّف القتال عند توقّف العدوان وكفّ الطرف الآخر وانتهائه عن التآمر ونحو ذلك، فكيف نجتمع بين هذين الأمرين؟ وهل يُعقل أنّ حال أهل الكتاب أسوأ من حال المشركين في أنّ المشرك لو توقّف ترك، بينما أهل الكتاب يستمرّ القتال معهم حتى فرض الجزية؟!!

والجواب: إنّّه لا تنافي بين النصوص هنا؛ لأنّ مقتضى أدلّة رفع اليد عنهم لو تخلّوا عن عدوانهم تفيد رفع اليد عنهم في هذه الحال، فيفهم من نصوص الجزية أنّها تفرض الجزية نهايةً للحرب معهم على تقدير عدم تخليهم عن العدوان، وبعبارةٍ أخرى: إنّ نصوص رفع السلطنة تقيّد إطلاق آية الجزية كما تقيّد إطلاق سائر الآيات لو كان منعقدًا، فتصبح الجزية ضريبة

(١) انظر: ابن قرناس، سنّة الأولين: ٣٧٦-٣٧٧.

تفرض على «الفاستقن من أهل الكتاب، دون الصالحين منهم»، ويكون ذلك جزءاً على عدوانهم، وعدم كفّ يدهم عن المسلمين حتى اللحظة الأخيرة، وهذا بخلاف غير أهل الكتاب فإنهم إذا لم ينتهوا فإن الحرب معهم لا تنتهي سوى بقتل رجالهم أو بإسلامهم. نعم، إذا قيل بأن هذا الحكم المتعلق بغير أهل الكتاب خاصّ بأولئك المشركين المعتدين على أصل وجود الإسلام أو الجماعة المسلمة؛ لأنّ هذا هو السياق التاريخي للحروب النبوية التي نزلت فيها النصوص القرآنية، أو بأولئك الذين لا يمكن الوثوق بمهادنات أو موثيق معهم؛ لكثرة نقضهم، كان هذا الحكم أضيق في هذه الحال، ففي غيرهم يجب الدفاع حتى تحقيق الأمن الإسلامي ورفع العدوان، ولو لم يُسلموا أو يُقتلوا.

٤.١. الصلة بين الجزية والذمام

يترتب على النتيجة التي توصلنا إليها أنّه لو تحوّل بلدٌ غير مسلم إلى بلدٍ مسلم عبر دخول أغلبية أهله اختياراً في الإسلام، كما حصل تاريخياً في العديد من بلدان شرق آسيا، دون أن يكون البقية (الأقلية الجديدة) قد شاركوا أو يشاركون في العدوان على المسلمين، فإنّ النصّ القرآني لا يشمل هذه الحال، فلا معنى لفرض الجزية على هؤلاء.

وهكذا لو قام غير المسلم - فرداً أو جماعة - بالاستيطان في بلاد المسلمين، بناء على رغبة شخصية، فإنّ الدولة الإسلامية يمكنها السماح لهم بالإقامة الدائمة وتجنيسهم ما داموا غير معتدين أو متآمرين، إذا رأت مصلحةً في ذلك، وهنا أيضاً لا وجود لمفهوم الجزية.

عبر هذه الطريقة في الفهم يحصل التفكيك بين الجزية والذمة، ولم يعد قانون الجزية جزءاً من نظام الذمة بحيث لا ينفكّ عنه كما هو مشهور فقهاء المسلمين، بل قانون الجزية خاصّ بحالات معينة، وإلا فإنّ الانتفاء لجغرافيا البلاد المسلمة، والحصول على الجنسية الإسلامية، لا يساوي الذمة - المتضمنة للجزية والصغار - على تقدير عدم الإسلام، بلا فرق بين أصناف غير المسلمين من أهل الكتاب أو المشركين أو الملحدين، ما داموا غير معتدين أو محاربين.

وهذه النتيجة بالغة الأهمية؛ وذلك على صعيدين:

الصعيد الأول: إنّها تفصل عقد الذمة مع أهل الكتاب عن فكرة الجزية، وتخصر الجزية بنوع خاصّ من أهل الكتاب سبق لهم الاعتداء وانتهت العلاقة معهم بإخضاعهم بالقوة. وآية

الجزية ليس فيها حديث عن نظام باسم الذمة، بل فيها حديث عن القتال والجزية فقط.
الصعيد الثاني: إنّها عندما تفصل عقد الذمة عن الجزية، وفي الوقت عينه لا نقول بالجهاد الابتدائي، فإنّ النتيجة سوف تفرض نفسها هنا، وهي أنّ غير المسلم - حتى لو كان مشركاً - يمكنه أن يصبح مواطناً في الدولة الإسلامية؛ لأنّ فكرة الجزية التي حُصرت بأهل الكتاب لم تعد مساوية لفكرة الذمة بمعناها المطلق، ومن ثمّ يمكن لغير المسلم من غير أهل الكتاب أن يكون ذمياً، بمعنى تصبح بينه وبين الدولة الإسلامية عقد مواطنة وجنسية، طبقاً لما يراه إمام المسلمين، وعلى هذا الأساس يكون ذمياً خارج نطاق مفهوم الجزية والصغار تماماً.

وهذه النتيجة التي توصلنا إليها من تركيب معطيات بحثنا في مبدأ الصلح والمسالمة من جهة ومبدأ الجزية والذمام من جهة ثانية، تكشف - لو صحّت - عن سبب خطأ الفقه الإسلامي بمدارس عديدة فيه في موضوع بحثنا، واعتباره من أصول شروط الذمة قبول الجزية؛ فإنّ تركيب الجهاد الابتدائي مع فكرة الجزية، أدّى لولادة مفهوم حصر المواطنة بالكتابي الذي لم يعد يمكن تصوّر مواطنته بعيداً عن الجزية، بينما لو أعدنا فهم النصوص القرآنية، واستبعدنا بعض النصوص الحديثية التي تعاني من ضعف مصادر أو إسناد أو من تعارض وتهافت، وأخذنا بالنصوص الحديثية المتوافقة مع النتائج القرآنية، لتغيّر المشهد تماماً.
هذه النقطة تفتح على ضرورة التأمل في ما هي المرجعية لنا هنا؟ هل هي النصّ القرآني أو التجربة التاريخية للنبيّ التي لها ظروفها وسيقاتها، وكثير من سياقاتها ليس لدينا علم به ولم ينقل لنا بطريق موثوق قاطع، فضلاً عن سياقات التجربة ما بعد النبوة وموقف أهل البيت منها؟ أو النصوص الحديثية التي رأينا أنّها عندما تحدّثت عن الجزية وقعت في تعارض وتهافت ربما ساهم في وقوع فقهاء المسلمين في الاختلاف أيضاً.

على خطّ آخر، ليس في الجزية على مستوى النصّ القرآني أيّ إشارة لكون الذين يدفعون الجزية من سكّان البلاد المسلمة المقيمين فيها إقامة دائمة، فلو فرض أنّ المسلمين حاربوا أهل الكتاب المعتدين وهزموهم ولم يرَ إمام المسلمين دخول بلادهم، ربما لعدم مقدرته على ذلك، أمكنه - لو استطاع - فرض الجزية عليهم، تماماً كما هي تعويضات الحروب التي تفرض بعد انتهاء الحرب على المهزوم والخاسر، عقوبة لهم على عدوانهم.

وأما أنّ هذا لم يحدث عبر التاريخ والتجربة النبوية وما بعدها أو أنّ نصوص الجزية في السنّة

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني.....٦٠٣

الشريعة ليس فيها إشارة لهذا الأمر فلا يضر؛ فإن غاية ما يفيد أن حالات فرض الجزية في التاريخ الإسلامي كانت مترافقة مع حالات سلطة المسلمين على بلاد الطرف الآخر، وهذا لا ينفي معطى الآية القرآنية الشريفة.

من هنا، نتمسك بإطلاق الآية وعدم حديثها لا من قريب ولا من بعيد عن قضية الإخضاع والسيطرة على الأراضي، للقول بأن الجزية يمكن أن تشمل من انتهت الحرب بهزيمته وخضوعه للمسلمين دون أن يأخذ المسلمون أرضه، ففرض إمام المسلمين عليه الجزية عقوبةً مثلاً.

نعم، هذا الكلام في غاية الوضوح على مبنى إنكار الجهاد الابتدائي، أما على مبنى الجهاد الابتدائي فقد يتصور أنه لا معنى له؛ لأن المفروض أن المسلمين ملزمون بالدخول إلى أراضي الآخرين، لكن مع ذلك يمكن تصوّره كما لو لم يتمكن المسلمون من ذلك، لكن يمكنهم الضغط على تلك البلاد وفرض الجزية عليها، كما يحصل اليوم في العلاقات الدولية وأنظمة العقوبات الدولية، بل لو فهمنا الجزية بهذا المعنى فلن يكون هناك - حتى على القول بالجهاد الابتدائي - شيء اسمه السيطرة على جميع أراضي العالم، بل بلاد أهل الكتاب يمكن تصوّر نهاية الحرب معها بدفعها الجزية، ولا دليل في القرآن يثبت لزوم السيطرة على أراضيها ما دنا قد فكّنا بين مفهوم الجزية ومفهوم المواطنة، فالقرآن يطلب في العلاقة مع أهل الكتاب في هذه الحال إما القتل أو الإسلام أو أن يدفعوا الجزية، فيكون دفع الجزية عنواناً لدحرهم وفرض هيمنتنا وتفوقنا عليهم وأمن عدوانهم، وليس بالضرورة ودائماً عنواناً للسيطرة على بلادهم، بل قد يكونون أحراراً فيها.

ويتأيد ما نقول - من تصوّر الجزية خارج سياق المواطنة - بخبر حفص بن غياث في حديث الأسياف، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأل رجل أبي عليه السلام عن حروب أمير المؤمنين.. بعث الله محمداً عليه السلام بخمسة أسياف: ثلاث منها شاهرة.. فأما السيوف الثلاثة الشاهرة، والسيوف الثاني على أهل الذمة، قال الله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ نزلت هذه الآية في أهل الذمة، ثم نسخها قوله عز وجل: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ..﴾ فمن كان منهم في دار الإسلام فلن يقبل منهم إلا الجزية أو القتل.. ومن كان منهم في دار الحرب حلّ لنا

سببهم.. ولم يقبل منهم إلا الدخول في دار الإسلام أو الجزية أو القتل..^(١)، فقد فصل بين الدخول في دار الإسلام وبين الجزية، ومعناه إمكان تصوّر الجزية خارج دخولهم دار الإسلام. إلا إذا قيل بأن كلمة «دار» هنا زائدة اشتبهاً كما رجّحه المحقق التستري^(٢)، وربما يلمح إليه أيضاً خبر الزهري المتقدّم عندما عبّر بالمصالحة، وليس في أيّ آية أو رواية كلام واضح في شرط الكينونة في دار الإسلام في فرض الجزية.

بل لعلّه يفهم من السياق التاريخي لبعض مراسلات النبيّ مثل كتابه ﷺ إلى قيصر من تبوك: «من محمد رسول الله إلى صاحب الروم: إني أدعوك إلى الإسلام، فإن أسلمت فلك ما للمسلمين وعليك ما عليهم، فإن لم تدخل في الإسلام فأعط الجزية، فإن الله تبارك وتعالى يقول: «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»، وإلا فلا تحل بين الفلاحين وبين الإسلام أن يدخلوا فيه أو يعطوا الجزية»^(٣).

إذ إنّه يطالبه بدفع الجزية وربما يبدو غريباً تاريخياً في هذه المرحلة أن يطالبه بإسقاط دولته وجعل مملكة الروم مسلمة تحت يد المسلمين.

ومن هذا كلّه تكون النسبة بين الجزية والذمة بالمعنى الخاصّ هي العموم والخصوص من وجه.

٥.١. مفهوم الصّغار وتأثيره على العلاقات مع «الآخر الديني»

استخدمت الآية القرآنيّة تعبير الصّغار عندما قالت بأنّ نهاية الحرب مع أهل الكتاب تكون بإعطائهم الجزية حال كونهم صاغرين، وقد سعى الفقهاء والمفسّرون لتحليل هويّة هذا

(١) الكافي ٥: ١٠ - ١٢؛ والخصال: ٢٧٤ - ٢٧٦؛ وتحف العقول: ٢٨٨ - ٢٩٠؛ وتهذيب الأحكام: ٤: ١١٤ - ١١٦، ٦: ١٣٦ - ١٣٧؛ وتفسير العياشي ١: ٤٨، ٣٢٤ - ٣٢٥، ٣٨٥، ٢: ٧٧، ٨٥؛ وتفسير القمي ٢: ٣٢٠ - ٣٢١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٥ - ٢٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، باب ٥، ح ٢.

(٢) انظر: النجعة في شرح اللمعة ٦: ١٥٨.

(٣) مكاتيب الرسول ٢: ٤١٠؛ والهيثمي، بغية الباحث: ٢٠٢؛ والقلقشندي، صبح الأعشى ٦: ٣٦٣.

الصغار ومعناه، ونحن نعرض في البداية التصويرات التي طرحت، لنحاول الخروج بفهم وتحليل في ضوء النظريات المتنوعة التي رأيناها في موضوع الجزية.

وقبل ذلك لا بأس بذكر النصوص الحديثية التي لها صلة هنا، والعمدة فيها هو صحيحة زرارة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما حدّ الجزية على أهل الكتاب؟ وهل عليهم في ذلك شيء موظّف لا ينبغي أن يجوزوا إلى غيره؟ فقال: «ذاك إلى الإمام أن يأخذ من كلّ إنسان منهم ما شاء على قدر ماله بما يطيق، إنّما هم قوم فدوا أنفسهم من أن يستعبدوا أو يقتلوا، فالجزية تؤخذ منهم على قدر ما يطيقون له أن يأخذهم به حتى يسلموا، فإنّ الله تبارك وتعالى قال: «حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»، وكيف يكون صاغراً وهو لا يكثر لما يؤخذ منه حتى يجد ذلاًّ لما أخذ منه فيألم لذلك فيسلم..»^(١).

فالإمام هنا جعل كمية ومقدار الجزية بحيث تخدم الهدف الذي هو دفعهم نحو الإسلام، ومن الواضح أنّ الإمام يربط في هذا الحديث بين الجزية والصغار وبين الذلّ والإحساس بالألم.

أما عندما نراجع الموروث الإسلامي، فنحن نجد عدداً من الفهوم هنا:

١- إنّ جريان أحكام الإسلام عليهم هو الصغار المنظور، وهذا معناه أنّ كونهم خاضعين لقوانين المسلمين هو المحقّق لصغارهم، وهذا ما قال به جماعة منهم ابن قيم الجوزية وعباس علي عميد الزنجاني.

٢- إنّ إعطاءهم الجزية هو الصغار المنظور هنا، بمعنى أنّه يصبح صاغراً بإعطائه الجزية.

٣- أنّ تؤخذ الجزية من الكتابي وهو قائم في حال يكون المسلم جالساً، وهذا التفسير يجعل الصغار حالاً من كيفية إعطاء الجزية.

٤- ما نسب لابن الجنيد، من أنّ الصغار هو أن يكون مشروطاً عليهم في وقت العقد أن تكون أحكام المسلمين جارية عليهم إذا كانت الخصومات بين المسلمين وبينهم أو تحاكموا في خصوماتهم إلينا، وأن تؤخذ منهم وهم قيام على الأرض.

٥- أنّ لا تقدّر له الجزية قبل أخذها فيظلّ خائفاً ذليلاً لا يعرف كم سيأخذون منه، بل قيل:

(١) الكافي ٣: ٥٦٦؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٠ - ٥١؛ والاستبصار ٢: ٥٣؛ وتهذيب الأحكام

٤: ١١٧؛ وتفسير العياشي ٢: ٨٥؛ وتفسير القمي ١: ٢٨٨.

لا تقدّر الجزية عليه حتى حال الأخذ، فيبقى يؤخذ منه إلى أن يقال له: انتهينا من الأخذ.
٦ - أن يأخذهم الإمام بما لا يطيقون حتى يُسلموا، ولعلّ هذه الفكرة مستوحاة من
صحيحة زرارة المتقدمة.

٧ - أن يطأطى رأسه عند التسليم فيأخذ المستوفي بلحيته، ويضرب في لهازمه، وعبر
بعضهم: أن يخرج الدمى يده من جيبه ويحني من ظهره ويطأطى رأسه، ويصب ما معه في كفة
الميزان، ويأخذ المستوفي بلحيته ويضربه في لهازمته، وهما مجمع اللحم بين الماضغ والأذن. وعبر
بعضهم: أن يدفع ويقهر بحيث تظهر ذلته، وقيل: أن يجيء ماشياً ويسلمها وهو قائم والأخذ
جالس، ويقال له: إدد الجزية وأنت صاغر، ويصفع على قفاه صفعه، بل عبر آخرون: تؤخذ
منهم على الصغار والذلّ، وهو أن يأتي بها بنفسه ماشياً غير راكب ويسلمها وهو قائم والمتسلم
جالس. وأن يُتَلْتَل تلتلة (أي يزعج ويزلزل) ويؤخذ بتليبيه، ويقال له: أدد الجزية، وإن كان
يؤدّيها ويُزخّ في قفاه (أي يدفع من الخلف). بل بعضهم قال بأنّ جميع هذه يمكن أن تكون تحت
الصغار.

لكنّ علّق بعضهم على بعض هذه الصيغ، مثل الضرب على اللهزمتين بأنّها لا أصل لها من
السنة، ولم تنقل عن أحد من السلف، وأنّه إنّما ذكرها طائفة من الخراسانيين، بينما الجمهور
يقول بأنّها تؤخذ برفق^(١).

هذه الصورة الموجودة في كتابات بعض الفقهاء تقابلها صورة أخرى في الفقه والتفسير

(١) انظر - على سبيل المثال -: الطوسي، الخلاف ٥: ٥٤٣؛ والمبسوط ٢: ٣٨؛ وفتح الوهاب ٢: ٣١٣؛
وتذكرة الفقهاء ٩: ٣١٧؛ ومختلف الشيعة ٤: ٤٣٣ - ٤٣٤؛ وكتاب الأم ٤: ١٨٦، ٢٩٧؛ وكنز
الفوائد ١: ٣٥٦ - ٣٥٧؛ والمهذب البارع ٢: ٣٠٥ - ٣٠٦؛ والتفسير الكبير ١٦: ٣٠؛ وتفسير العزّين
عبد السلام ٢: ١٤؛ والكاظمي، مسالك الأفهام ٢: ٣٤٣ - ٣٤٤؛ والزحيلي، آثار الحرب في الفقه
الإسلامي: ٧٠٥ - ٧٠٦؛ والإقناع ٢: ٢٢٥؛ وابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة ١: ٢٣ - ٢٤؛
ومختصر المزني: ٢٠١، ٢٦١ - ٢٦٢، ٢٧٧؛ وملاذ الأخيار ٦: ٣١٠؛ وجواهر الكلام ٢١: ٢٤٧ -
٢٤٨؛ والنووي، المجموع ١٩: ٤٠٨؛ وعباس علي عميد الزنجاني، حقوق اقليتها: ١٠٢ - ١٠٣؛
والمنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٣: ٤٦٨ - ٤٧٠؛ ومغني المحتاج ٤: ٢٤٩ - ٢٥٠؛ وتفسير
النسفي ٢: ٨٥؛ وتفسير الكشاف ٢: ١٨٤؛ ومعجم القواعد الفقهية الإباضية ١: ٧٤٦ - ٧٤٧؛
والقرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي: ٣٥.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني.....٦٠٧

الإسلاميين، تعتبر أنّ مفهوم الصغار لا يفترض أن يفهم بمعنى الإذلال في التعامل، وإنّما هو مجرد كونهم صاروا خاضعين لنا. وربما ينطلق بعض أنصار هذا التوجّه من بعض نصوص الحديث والأثر، والتي منها:

١ - خبر هشام بن حكيم بن حزام، قال: مرّ بالشام على أناس وقد أقيموا في الشمس وصبّ على رؤسهم الزيت، فقال: ما هذا؟ قيل: يعذبون في الخراج، فقال: أما إنّني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنّ الله يعذب الذين يعذبون في الدنيا».

ونقل بشكل آخر أيضاً عن هشام عن أبيه، قال: مرّ هشام بن حكيم بن حزام على أناس من الأنباط بالشام قد أقيموا في الشمس، فقال: ما شأنهم؟ قالوا: حُبسوا في الجزية، فقال هشام: أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنّ الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا»، ونقل مرّة ثالثة عن هشام بالإسناد عينه، وزاد في حديث جرير قال: وأميرهم يومئذ عمير بن سعد على فلسطين، فدخل عليه فحدّثه فأمر بهم فخلّوا. وفي مرّة رابعة نقل الحديث عن عروة بن الزبير، أنّ هشام بن حكيم وجد رجلاً وهو على حمص يشمس ناساً من النبط في أداء الجزية، فقال: ما هذا؟! إنّني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنّ الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا»^(١). والأنباط فلاحون من العجم.

والقصّة بعينها نقلها اليعقوبي في تاريخه على الشكل الآتي: «ومرّ عمر راجعاً إلى المدينة، فمرّ على قوم قد أقيموا يعذبون في الخراج، فقال عمر: دعوهم ولا تعذبوهم، فإنّي سمعت رسول الله يقول: إنّ الذين يعذبون الناس في الدنيا يعذبهم الله في الآخرة يوم القيامة، فأرسل إليهم، فخلّى سبيلهم»^(٢).

ويبدو أنّ مسألة التعذيب في أخذ الجزية والخراج كانت ظاهرة موجودة في عصور بعض الخلفاء خاصّة هارون الرشيد والمتوكّل العباسيين، والحاكم بأمر الله الفاطمي الذي سلك سبيلاً مختلفاً عن السياسة المتساهلة التي اتّبعها الفاطميون مع الأقليّات، فراجع^(٣)، حتى أنّ

(١) صحيح مسلم ٨: ٣٢ - ٣٣؛ ومسنّد أحمد ٣: ٤٠٤؛ والمعجم الكبير ٢٢: ١٧١؛ والمنذري، الترغيب والترهيب ٣: ٢١٧.

(٢) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٤٧.

(٣) المصدر نفسه ٢: ٤١٥؛ وجعفر مرتضى، الحياة السياسيّة للإمام الرضا: ١١٩ - ١٢٠؛ وأحمد

الفقيه أبا يوسف ينص في كتاب الخراج في خطابه لهارون الرشيد، فيقول: «وينبغي يا أمير المؤمنين - أيدك الله - أن تتقدم في الرفق بأهل ذمة نبيك وابن عمك محمد صلى الله عليه وسلم والتفقد لهم حتى لا يظلموا ولا يؤذوا ولا يكلفوا فوق طاقتهم، ولا يؤخذ شيء من أموالهم إلا بحق يجب عليهم، فقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: من ظلم من أمتي معاهداً أو كلفه فوق طاقته، فأنا حجيجه»^(١).

ويعتقد «جان موريس فييه» أن المواقف من أهل الكتاب عبر التاريخ الإسلامي جاءت في سياق دوّامات الصراعات السياسية التي كانت تعصف فيما بين التيارات الإسلامية، فهذه الصراعات الداخلية هي التي كانت تؤثر في الموقف من التعامل مع النصارى في العصر العباسي بالأخص^(٢). وهو ما يفسر أن أوضاع أهل الكتاب في بعض الفترات كانت ممتازة، وكانوا أكثر اندماجاً في المجتمع العام، بحيث كان التطبيق منفصلاً عن النظرية الفقهية نسبياً، فيما وجدنا في فترات أخرى العكس تماماً.

٢ - ما ذكره السيوطي في الدرّ المنثور، قال: «وأخرج ابن المنذر عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله: عن يد وهم صاغرون، قال: ولا يُلَكِّزُونَ»^(٣).

٣ - عهد الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام إلى واليه على مصر مالك الأشتر، حين قال له: «وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم، ولا تكوننّ عليهم سبُعاً ضارياً تغتئم أكلفتهم؛ فإنهم صنفان إما أخ لك في الدين؛ وإما نظير لك في الخلق، يفرط منهم الزلل وتعرض لهم العليل، ويؤتَى على أيديهم في العمد والخطأ؛ فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحبُّ

الحذيري، المسيحيون المصريون وعلاقتهم بالمسلمين في القرن العشرين: ٣١ - ٣٩ (وهو - أعني الدكتور الحذيري - يعتبر أن حسن معاملة المسلمين للنصارى في بعض الفترات الزمنية ليس مرده فقط إلى النصوص الدينية المتساهلة معهم، بل لطبيعة الأوضاع التي فرضت على الدولة الاستعانة بالأقليات في تسيير أمورها). وانظر: أبو يوسف، كتاب الخراج: ١٢٣. ولمزيد اطلاع راجع كتاب جان موريس فييه، أحوال النصارى في خلافة بني العباس؛ وعيسى دياب، الأصولية والتعصب والعنف في الإسلام والمسيحية: ١٢١ - ١٢٨.

(١) كتاب الخراج: ١٢٤ - ١٢٥؛ وانظر: طنطاوي، التفسير الوسيط ٦: ٢٥٤.

(٢) جان موريس فييه، أحوال النصارى في خلافة بني العباس: ٣٦ - ٣٧.

(٣) الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور ٣: ٢٢٨.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني.....٦٠٩

وَتَرَضَى أَنْ يُعْطِيكَ اللَّهُ مِنْ عَفْوِهِ وَصَفْحِهِ؛ فَإِنَّكَ فَوْقَهُمْ وَوَالِي الْأَمْرِ عَلَيْكَ فَوْقَكَ، وَاللَّهُ فَوْقَ مَنْ وَّلَاكَ..»^(١).

ومثله عهده إلى محمد بن أبي بكر حين ولاه مصر، حيث جاء فيه: «.. أمره بتقوى الله في السرّ والعلانية، وخوف الله عزّ وجل في الغيب والمشهد، وباللين على المسلمين، وبالغلظة على الفاجر، وبالعدل على أهل الذمة، وبإنصاف المظلوم، وبالشدّة على الظالم، وبالعفو عن الناس، وبالإحسان ما استطاع..»^(٢).

فهذه التوجيهات لا تناسب تلك السياسة في التعامل مع المختلفين في الدين داخل البلاد المسلمة.

من هنا يقول العلامة الطباطبائي: «المراد بصغارهم خضوعهم للسنة الإسلامية والحكومة الدينية العادلة في المجتمع الإسلامي، فلا يكافؤوا المسلمين ولا يبارزوههم بشخصية مستقلة حرة في بث ما تهواه أنفسهم وإشاعة ما اختلقته هوساتهم من العقائد والأعمال المفسدة للمجتمع الإنساني مع ما في إعطاء المال بأيديهم من الهوان. فظاهر الآية أنّ هذا هو المراد من صغارهم لا إهانتهم والسخرية بهم من جانب المسلمين أو أولياء الحكومة الدينية فإنّ هذا مما لا يحتمله السكينة والوقار الإسلامي وإن ذكر بعض المفسرين»^(٣).

وعلق الشيخ المنتظري على أصل الفكرة: «ولا يخفى أنّ الهيئات المذكورة في كلماتهم لا تناسب ثقافة الإسلام وما نعرفه من سيرة النبي ﷺ، والأئمة الهداة عليهم السلام، ويشبه أن تكون متخذة من سيرة الأمويين وعمّالهم، حيث كانوا يعاملون غير العرب، بل من لم يكن من قومهم، معاملةً خسنة. والإسلام بريء من هذه الأعمال الخسنة ومن الميزات الطائفية والعنصرية»^(٤).

هذه خلاصة موجزة جدّاً عن المشهد الموجود في التراث الإسلامي حول هذه القضية. إنّ الفكرة المركزية هنا هي هل للوالي أن يمارس مختلف أشكال الصغار عليهم بحجة الآية

(١) نهج البلاغة: ٤٢٧ - ٤٢٨.

(٢) تاريخ الطبري ٣: ٥٥٦؛ وانظر: الثقفى، الغارات ١: ٢٢٤؛ والحَرَاني، تحف العقول: ١٧٦.

(٣) الميزان ٩: ٢٤٢.

(٤) دراسات في ولاية الفقيه ٣: ٤٧٠.

الكريمة أو أن الصغار ليس أمراً يُفرض عليهم، بل هو حالة تقع تلقائياً وهم في حال دفع الجزية؟ وبعبير آخر هل الصغار وظيفة يلزم على المسلمين تحقيقها في العلاقة مع أهل الذمة الذين يدفعون الجزية أو أن الآية تتحدّث عن توصيفٍ نوعيٍّ قائم حال دفع الجزية؟

لأننا لو قلنا بالمعنى الأوّل فيلزم الحكم بوجوب إهانتهم وإذلالهم، فلا تنتهي الحرب معهم إلا بدفعهم الجزية وممارسة الإذلال في حقّهم، وربما يقول قائل بأنّ النصّ مطلق، فكُلّ أشكال الإذلال جائزة، وربما واجبة، ما لم يخرج منها شيءٌ بدليل.

إلا أنّ الصحيح هو أنّ المستفاد من الآية الكريمة هو أنّ انتهاء مقاتلتهم بدفعهم الجزية يكون عن صغار، لا أنّ المسلم ملزم أو موجه لتحقيق حال الصغار لهم عند دفعهم الجزية، فالنصّ القرآني يصف صورة المشهد حال دفعهم الجزية بعد الحرب، فهو يقول: لا توقفوا الحرب معهم إلا أن يخضعوا صاغرين دافعين للجزية، فنفس انتهاء الحرب بدفعهم الجزية هو الصغار، ولا دلالة في الآية على أكثر من ذلك حتى يتمسك بإطلاقها، ولا أقلّ من عدم وجود ظهور في النصّ القرآني لما هو أبعد من ذلك، خاصّة لو قلنا - كما قال بعضهم^(١) - بأنّ الصغار غير الإذلال، بقرينة الفصل بينهما في قوله تعالى: (أذلّة وهم صاغرون) (النمل: ٣٧)، فيكون الصغار توصيفاً لكونهم مهزومين، لا توصيفاً لكونهم مذلولين.

ويؤكّد ما نقول أنّه لو كان مطلق الصغار واجباً أو فهم من الآية الإطلاق بأوسع ممّا ادّعيناها مما يمثل القدر المتيقّن فيها، للزم وجوب القتال حتى يتحقّق منهم الصغار بكلّ أشكاله؛ لإطلاق الأمر في الآية بوجوب القتال حتى يعطوا الجزية صاغرين، ومن هنا فإذا قيل بكفاية صدق المسمّى، قلنا بأنّ المسمّى صادق، وهو كونهم قد خضعوا للدولة في أصل هزيمتهم ودفعهم الجزية، فهذا صغارٌ حقيقةً، فيكفي، ولا يجب غيره، بل لا دليل على استحبابه أيضاً بعد سقوط دلالة الآية على شيء في المقام، فلاحظ جيّداً.

وكلمة: «عن يدٍ»، وإن احتملت دفعهم الجزية بيدهم، لا بيد وكيل، تعبيراً عن صغارهم، لكنّ الاحتمال الآخر فيها وجيه جداً، وهو أن يكون المراد باليد هو القدرة كما هو الاستعمال الراجح في اللغة العربيّة والمستخدم في النصّ القرآني أيضاً، فيكون المعنى أنّ المطلوب منهم -

(١) انظر: كلان تري، اسلام وكرامت انساني: ٩٣.

على تقدير قدرتهم ومُكنتهم - هو أن يدفعوا الجزية، فلو لم يكونوا قادرين على دفعها، وليس لهم قوّة ذلك، فلا توضع الجزية عليهم^(١)، بل تنتهي الحرب بإخضاعهم أو بكفّ أذاهم عن المسلمين وهزيمتهم وضمان أمن المسلمين، وعليه فلا يمكن الاستناد لهذه الآية لجعل مفهوم «عن يد» مرتبطاً بالصغار نفسه. بل حتى لو سلّمنا بأنّها في مقابل مثل التوكيل فهي لا تفيد إطلاقاً في دليل الصغار هنا.

وبهذا يمكن أن نقول بسقوط الجزية عن الفقير منهم، خلافاً للكثير من الفقهاء؛ لأنّ تعبير «عن يد» إذا احتمل الدلالة على قيد المكنة، أشكل التمسك بالإطلاق في الآية نفسها؛ لاحتمال وجود القرينة المتصلة في هذه الحال. وأمّا القول بأنّ الجزية كالخمس والزكاة من حيث الحكم الوضعي، فكأنّه في نهاية الحول يصبح جزء من مال الذمّي خارجاً عن ملكه ليدخل في ملك الدولة الإسلاميّة.. ومن ثمّ فالفقير وإن لم يلزمه الدفع الآن انطلاقاً من عدم التكليف بغير المقدور لكنّ الحقّ يبقى ثابتاً في ذمته وضعاً، فيلزمه أدائه حيث يمكن.. فهو غير دقيق؛ إذ لا يوجد في نصوص الجزية في الكتاب والسنة ما يفهم منه أنّ مقدار الجزية يصبح تلقائياً خارجاً عن ملك مالكة أو يدخل في الذمّة، بل المقدار المتيقّن هو أنّ عليهم دفع هذا المبلغ، ليكون ملكاً للدولة الإسلاميّة، لا أنّ هذا المبلغ ملكٌ للدولة، ومن ثمّ يلزمهم دفعه، لو سلّم أنّ الأمر كذلك في الخمس والزكاة أيضاً، فما ذكره السيّد الخوئي من أنّ الذمّي لا يلزم إخراج الجزية من ماله لو مات بعد حلول الحول، فضلاً عما لو مات قبله..^(٢) هو الصحيح.

وأما ما ذكره السيّد محسن الخرازي، ملاحظاً على السيّد الخوئي، من أنّ الجزية وقعت ضمن عقد الذمّة، ومقتضى ذلك هو اشتغال الذمّة بها لا مجرد التكليف بإعطائها^(٣)، فهو غير دقيق؛ لأنّنا لو غرضنا الطرف عن الربط المزعوم بين مفهوم الذمّة ومفهوم الجزية، كما تكلمنا عنه سابقاً، لأمكن القول بأنّ وقوع الجزية في العقد لا يعني بالضرورة صيرورة المال في الذمّة، بل

(١) بعد ان سجّلتُ فكري هذه، لاحظت أنّ الشيخ عباس علي عميد الزنجاني مال إليها (انظر له: حقوق اقليتها: ١٠١ - ١٠٢)؛ فيما كان قد اعتبرها ابن قيم الجوزيّة أنّها التفسير الأبعد (انظر له: أحكام أهل الذمّة ١: ٢٣).

(٢) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٩٦.

(٣) انظر: الخرازي، كتاب الجهاد: ٥٢٤.

٦١٢ قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي

يعني صيرورة الإعطاء وظيفته، بنحو شرط الفعل، كما هو ظاهر الآية التي أوقعت المقابلة بين الأمن والإعطاء نفسه، فكيف عرفنا أن العقد تضمّن ملكية الجزية بنحو شرط النتيجة بالضرورة لا إعطاءها بنحو شرط الفعل، فلو تخلّف عن الإعطاء أخلّ بالعقد، لا أن المال يبقى في ذمته؟

بل لو جعلنا الجزية عوضاً في المعاملة لكان الأمر كذلك، فتكون المعاملة قائمة على إعطائهم الجزية في مقابل أمنهم، دون دليل على فرض كون الجزية قبل إعطائهم مملوكةً بنفسها للمسلمين.

والنتيجة: إن دفع الجزية بنفسه صغار ثابت على الطرف المقابل، فلا حاجة لزيادة مفهوم الصغار بحسب مدلول النصوص.

٦.١. الجزية وحدود علاقتها بسلطة الدولة

من الواضح بمراجعة التراث الفقهي الإسلامي أن الدولة تملك بعضاً من السلطات المتصلة بالجزية، وليس هدفنا هنا دراسة موضوع الجزية بالتفصيل وفروعه، لكننا نريد الوصول إلى نتيجة من وراء الحديث عن علاقة الدولة بالجزية.

فالعديد من الفقهاء المسلمين اعتبروا أن مقدار الجزية أمرٌ يرجع فيه لسلطة الدولة، ولم يعتبروا أن المقادير التي وضعها النبي أو الخلفاء أو الإمام علي أو غيرهم تمثل صيغةً ثابتة إلى يوم الدين، بل الأمر يتبع ما يراه إمام المسلمين صلاحاً.

وما ذكر في هذا السياق تام؛ لأن الجزئيات التفصيلية في السيرة النبوية والعلوية أو في سيرة الخلفاء، لا تمثل خطأً عاماً بل وقائع جزئية، لا نعلم - بعد أن كانت أفعالاً تمثل أدلة صامتة لبيئة - كونها قد صدرت من موقع الحكم الشرعي لا من موقع الإدارة السياسية الشرعية، وأصالة التبليغ غير ثابتة كما حققناه في محله خاصة في الفعل النبوي^(١)، وهذا ما يفتح على أن مفهوم الجزية هل يجب أن يكون مالياً للمسلمين أو أنه يكفي أن يكون مالياً ولو لغيرهم أو أن كونه مالياً ليس إلا لأجل أن الجزية في واقعها التاريخي هي كذلك؟

بمعنى لو أن المسلمين وقعوا في محاربة قوم اعتدوا عليهم فهل يلزمهم لإنهاء الحرب أن

(١) انظر: حبّ الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٦٠١-٦٣٦، ٦٦١-٧٤٠.

يلزمهم بدفع المال لهم، أو يكفي أن يلزمهم بأن يصرفوا هم على مستلزمات عيشهم في مناطقهم ولا تصرف الدولة عليهم شيئاً مثلاً، أو أنّ ظاهرة دفع المال شأنٌ تاريخي سلطاني أيضاً؛ ومن ثمّ بإمكانهم فرض عقوبات عليهم بحرمانهم من بعض الأمور التي لولا اعتدائهم على المسلمين لكانوا يستحقونها، مثل مشاركتهم في التجارة العالمية أو استثمارهم في بعض البلدان ولو غير الإسلامية، أو غير ذلك، فهل صيغة الجزية تقف عند الأموال على الأُنفس والأرزاق بحيث يستلمها المسلمون منهم، أو يمكن للحاكم الإسلامي أن يرى أيّ وسيلة أخرى لتحقيق مسمّى ذلّم وصغارهم، ولو لم تكن الوسيلة الأخرى هي أخذ المال منهم؟

لعلّ الظاهر من النصّ القرآني هو مفهوم الإعطاء الذي يوحي بدفع المال؛ لكن لو تحرّرتنا من الصورة التاريخية فسيكون معنى الآية هو أنّه يجب قتالهم حتى تأخذوا منهم شيئاً وهم صاغرون، وهذا الأخذ قد لا يكون مالياً بالمفهوم التقليدي للكلمة، بل قد يكون نوعاً من سلطة المسلمين على بلادهم لو كانوا خارج بلاد المسلمين، والسماح لشركات المسلمين بالاستثمار أو ببعض الحقوق لديهم دون معارضة منهم، أو غير ذلك.

هذا الأمر - ونحن نتابع النصّ القرآني - يوقفنا أمام تحدٍّ آخر، وهو أنّ النصّ القرآني لا يفيد - فيما فهمناه منه - غير أنّ القوم الذين قاتلوكم يلزمكم مقاتلتهم حتى يدفعوا الجزية، وأمّا مدّة وضع هذه الجزية فهو غير منظور في النصّ القرآني، بمعنى أنّ المسلمين لو قاتلوا قوماً اعتدوا عليهم أو مطلقاً على رأي المشهور، بحيث أنهوا القتال بوضع الجزية عليهم عشرين عاماً، فإنّ دلالة الآية الكريمة تكون متحقّقة هنا، ومن ثمّ فمفهوم التأييد الزمني في استمرارية الجزية على الأعداء والأجيال خاضع لنظر سلطة الدولة ومقتضيات توافقها مع الطرف الآخر.

ومن هنا فإذا كان النبيّ أو الأئمّة أو الخلفاء قد وقّعوا عقود الذمّة والجزية مع بعض الجماعات غير المسلمة، بحيث فهم من هذه العقود أنّها نافذة إلى يوم الدين، فهذا لا يعني أنّ كلّ عقود الجزية يجب أن يضعها الحاكم على هذه الطريقة؛ لأنّ النصّ القرآني الذي هو الأصل هنا لا يعطي هذا المعنى إطلاقاً بحيث يلزم الحرب حال عدم الجزية مطلقاً، بل الحرب تكون حال عدم الجزية من غير توافق غير المسلم مع الدولة الإسلامية.

وبهذا نخرج بالاستنتاج الآتي: إنّ أصل وضع الجزية ثابت بوصفه نهايةً للحرب، أمّا المدّة الزمنية التي توضع الجزية فيها، فهي بيد الدولة الإسلامية، فقد تشخّص أنّ مدّة أخذ الجزية

هي كذا وكذا، وقد تشخّص التأييد تماماً كما أنّ مقدار الجزية من حيث الكمّ يكون بيد الدولة، فالكمّ والكيف والنوع والزمان والمكان بيد الدولة، والثابت فوق الدولة هو أصل مبدأ الجزية الملازم للصغار بوصف ذلك إعلان نهاية حربٍ كانت قائمة بالفعل.

والفقه الإسلامي يبدو أنّه لم يقبل بفهم من هذا النوع ولا أظنّه يقبل به بسهولة؛ لأنّه يعتبر أنّ الجزية هي مقومّ الأمن لغير المسلم، فمن دونها لا يكون هناك أمنٌ له، بل يرجع لحال الحرابة، وهذه النتائج وليدة شبكة المفاهيم التي كوّنّها الفقه الإسلامي حول الجهاد والآخر الديني، ومن ثمّ فنتيجة التغييرات التي توصلنا نحن إليها فيما مضى، سوف تقع تغييرات عدّة هنا، وهذه واحدة منها.

بل لو قيل بنظريّةٍ مثل نظريّة الولاية العامّة للفقهاء، أمكن تقييد حتى العقود النبويّة نفسها زماناً أيضاً اليوم، ولهذا فبناء على نظريّة الولاية العامّة فإنّ أهل الكتاب الذين يعيشون في الجمهورية الإسلاميّة الإيرانية على سبيل المثال لم تسقط عنهم الجزية بالضرورة تهاوناً أو بالعنوان الثانوي، بل سقطت بالعنوان الأوّل؛ لأنّ مفهوم الذميّة ليس مساوفاً لمفهوم الجزية كما قلنا سابقاً، ومفهوم الجزية ليس مساوفاً لمفهوم الاستمرار الزمني، بل يخضع لنظر الدولة فإذا قرّرت وقف الجزية، ولم يكن أهل الكتاب محاربين بالفعل، بل خاضعين لقانون الدولة المسلمة، فإنّهم أهل ذمّة بالمعنى العام للكلمة.

بل لنا أن نقول: بناء على كون مقدار الجزية راجعاً إلى الإمام فيما يراه قلةً وكثرة، فإنّ زمان التسليم مرجعه الإمام أيضاً حيث لا يوجد نصّ ثابت موثوق بصدوره ملزم بأن يكون التسليم كلّ عام، وإنّما هو عرف المسلمين تاريخياً، وعليه فيمكن القول بأنّ الإمام بإمكانه أن يأخذ منهم الجزية كلّ خمسين عاماً مرّة.

بل لقد انقسم الفقهاء إزاء مصرف الجزية إلى توجّهين: أحدهما أنّ المرجع في المصرف هو الإمام، وثانيهما أنّ المصرف هو المجاهدين، وفي بعض التعابير أنّ المصرف هو مصرف الغنيمة، فإذا قلنا بالقول الأوّل - وهو الصحيح عندي - كان للحاكم أن يتصرّف بما يرى من المصلحة، ولو بأن يعيد الجزية عليهم فلا يأخذها منهم لسنوات فيصالحهم على إعطائهم إياها لو رأى صلاحاً، وعلى القول الثاني - الذي عمدته ثلاث روايات فقط لا تبلغ حدّ الوثوق بالصدور - يمكن صرفها على مقاتليهم مع المسلمين، لو قلنا بإمكان مشاركتهم في القتال مع المسلمين ضدّ

أعدائهم؛ لأنّ مقاتليهم سوف يُحسبون في عداد المجاهدين، بل لو لم تكن حربٌ فإنّ سهم المجاهدين يفترض منطقيّاً أن يرجع للقوّات المسلّحة أو للحاكم، وبهذا يمكن صرف الجزية على عناصر القوّات المسلّحة من غير المسلمين، فتكون منهم وإليهم.

مشكلات ثلاث تواجه فهمنا لموضوع علاقة الدولة بالجزية

هذه الصورة الفقهية المحتملة التي عرضناها قد تواجه مشكلات ثلاث:

المشكلة الأولى: وهي تتصل بنوعيّة الشيء الذي يؤخذ منهم أو تفرضه الدولة المسلمة عليهم؛ وذلك أنّ تعبير «يعطوا الجزية عن يد»، ظاهر في تقديم أمر بحيثيّة إيجابيّة، فلا يشمل - بشكل مطمئنّ به - حالات من نوع إجراء عقوبات اقتصادية عليهم، بل المطلوب منهم تقديم شيء إضافي للمسلمين، نعم لا يلزم أن يكون هذا الشيء نقداً مالياً، بل يمكن أن يكون عملاً يقومون به للمسلمين.

المشكلة الثانية: إنّ فكرة سلطة الدولة على تحديد المدّة الزمنية للجزية وإن كان النصّ القرآني لا يمانعها أصلاً، بل ليس فيه ما هو على النقيض منها، بل إطلاقه يسمح بها، لكنّه يواجهها إجماع قويّ للغاية بين المسلمين، فلم نعرف أنّ أحداً من فقهاء المسلمين ذهب إلى ذلك أصلاً، بل السيرة المستمرّة بين المسلمين قامت على كون الجزية جزءاً من المواطنة حدوثاً وبقاءً، ومن ثمّ يفرض أنّ الجزية ليست في هويّتها التشريعيّة مؤبّدةً ولصيقة بمواطنة غير المسلم أو بالصلح معه - سواء في الجزية العنويّة أو الصلحيّة وفقاً لتقسيم بعض فقهاء أهل السنّة - كأنّه فرض يخالف الإجماع والتطابق الإسلاميّين.

إلا أنّ هذه المشكلة قابلة للحلّ بالنسبة إلينا؛ وذلك أنّ مرجع هذا الإجماع ليس سوى تأثيرات فقه الجهاد الابتدائي، وقواعد تقسيم غير المسلم في الفقه الإسلامي، فإذا قام شخص بزحزحة هذه المنظومة الفقهية التي تبنى عليها هذه النتائج، فإنّ من الطبيعي أن لا تبقى هناك قيمة لهذا الإجماع، مهما كان قوياً؛ نظراً لكونه قام على أساس يعتبره الباحث باطلاً ومعارضاً للقرآن الكريم.

المشكلة الثالثة: بعض النصوص الحديثيّة عن أئمّة أهل البيت، وذلك أنّنا لو نظرنا في التجربة النبويّة لوحدها فليس بإمكاننا المنع عن فكرة عدم كون التأييد أساساً في الجزية، بل

توضع مؤبّدةً وغير مؤبّدة، تبعاً لما تراه الدولة الإسلاميّة، بينما عندما ندخل أمرين على الخطّ يرتبك الموضوع:

أ - تجربة الخلفاء وسيرة قادة المسلمين بعد النبيّ تؤكّد استمرارهم في التعاطي مع الجزية بوصفها أمراً لصيقاً بإقامة الذمّي إقامة دائمة في بلاد المسلمين.

لكنّ كشف هذه التجربة - بصرف النظر عن مديات حجّية فعل الخلفاء في ذاته مستقلاً عن الكاشفيّة عن الموقف الشرعي النبوي - عن الحكم الشرعي غير واضح؛ لأنّ الفترة التي تواصلت مع الخلفاء الأوائل لا تزيد عن بضعة عشرات من السنين وهذا لا يكشف عن ارتكاز أبدية الجزية، بل قد يكون لأنّ الظروف الموضوعيّة استمرّت على بقاء مبرّر الدولة لفرض الجزية على امتداد الأفق الزمني، خاصّةً وأنّ الدولة فتية وتحتاج لمزيد استقرار وقوّة، فيكون فرضها زمان الخلفاء بحكم سلطاني لا لكون ذلك تأييداً في ذاته.

ب - بعض النصوص عن أهل البيت النبوي التي توحى بأنّ الأصل في الجزية الموضوعة أن توضع بنحو التأييد لا بنحو مؤقّت، وأهمّ هذه النصوص:

الرواية الأولى: خبر محمد بن مسلم - الصحيح على المشهور - عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن سيرة الإمام في الأرض التي فتحت بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام قد سار في أهل العراق بسيرة، فهي إمامٌ لسائر الأرضين»، وقال: «إنّ أرض الجزية لا ترفع عنهم الجزية، وإنّما الجزية عطاء المهاجرين، والصدقات لأهلها الذين سمّى الله في كتابه، ليس لهم في الجزية شيء...»^(١).

ونقله الصدوق مع تعبير «المجاهدين» بدل «المهاجرين»^(٢)، وقريب جداً من هذا الخبر خبر ابن أبي يعفور الوارد في سنده سهل بن زياد^(٣).

وهذا الخبر الذي هو الخبر العمدة في أنّ مصرف الجزية هو للمجاهدين على تقدير نسخة الصدوق، كما ألمحنا سابقاً.

لكنّ هذا الخبر ناظر - سؤالاً وجواباً - إلى الأراضي وخراجها وليس إلى جزية الرؤوس

(١) الطوسي، تهذيب الأحكام ٤: ١١٨.

(٢) الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٣.

(٣) الكليني، الكافي ٣: ٥٦٨؛ والطوسي، تهذيب الأحكام ٤: ١٣٦.

وأمثالها، فأرض الخراج تظلّ أرضاً خراجيةً إلى يوم القيامة، وقد قلنا سابقاً بأنه كانت تطلق كلمة «الجزية» على الخراج نفسه، فلا يكون لهذا الحديث أيّ علاقة بموضوع الجزية خارج إطار أراضي الخراج، والذي هو المنظور الأهمّ بالنسبة إلينا الآن.

الرواية الثانية: صحيحة زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قبل الجزية من أهل الذمة على أن لا يأكلوا الربا ولا يأكلوا لحم الخنزير ولا ينكحوا الأخوات ولا بنات الأخ ولا بنات الأخت، فمن فعل ذلك منهم فقد برأت منه ذمة الله وذمة رسول الله صلى الله عليه وآله»، قال: «وليس لهم اليوم ذمة»^(١).

وذلك أنّ الظاهر من هذه الرواية أنّ ما قرره النبيّ في عقوده مع أهل الكتاب هو بطبيعته حكم شرعي متواصل إلى يوم القيامة، فإنّ تقرير أنّه ليس لهم اليوم ذمة، ليس سوى أنّ كلّ أهل الذمة اليوم ليس لهم ذمة، لأنّهم خرّقوا هذه العهود، ولما كان من ضمن بنود توافق النبيّ معهم هو عدم التحديد بمدة زمنية لزم القول بمرجعية السيرة النبوية في استنطاق حكم شرعي أبدي في أنّ الأصل في الجزية عدم التاقية شرعاً، لا أنّها بيد الحاكم، وإلا لبيّن الإمام أنّ السبب في عدم كونهم أهل ذمة أنّه هو يريد هذه الشروط أو أنّ إرادتها من قبل خليفة المسلمين نافذة أو غير ذلك.

الرواية الثالثة: خبر فضيل بن عثمان الأعور، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ما من مولود ولد إلا على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، وإنّا أعطى رسول الله صلى الله عليه وآله الذمة وقبل الجزية عن رؤوس أولئك بأعيانهم على أن لا يهودوا ولا ينصروا ولا يمجسوا، فأما الأولاد وأهل الذمة اليوم فلا ذمة لهم»^(٢).

ولكنّ هذه الرواية نقلها الصدوق نفسه مرّة أخرى في كتاب الفقيه بتعبير: «.. وإنّا أعطى رسول الله صلى الله عليه وآله الذمة وقبل الجزية عن رؤوس أولئك بأعيانهم على أن لا يهودوا أولادهم ولا ينصروا، وأما أولاد أهل الذمة اليوم فلا ذمة لهم»^(٣).

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٥٨، و٧: ٣٠١؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٠؛ والاستبصار ٣: ١٨٢؛

وعلل الشرائع ٢: ٣٧٧.

(٢) علل الشرائع ٢: ٣٧٦.

(٣) كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٤٩ - ٥٠.

وهذه الصيغة الثانية ربما تحتمل أن يكون المراد أنّ النبيّ صالح أولئك بأعيانهم ولم يصلح الأجيال اللاحقة، ومن ثمّ فالأجيال اللاحقة تحتاج لذمة جديدة من قبل حاكم المسلمين فيكون هذا الخبر دالاً على عكس ما يمكن أن ينفع الطرف الآخر هنا، ومؤكداً لمرجعية دولة المسلمين في تعيين الذمة جيلاً بعد جيلاً بما تراه هي من المصلحة.

وبصرف النظر عن هذه القضية، حيث قد يدعى أنّ السياق لا يسمح بالصياغة التي وردت في الفقيه، بل يرجح عليها صياغة العلل؛ لتناسب الصدر والذيل فيها، بصرف النظر عن هذا كله فإنّ هاتين الروايتين الثانية والثالثة هنا تسلبان أهل الذمة الذمام فيما بعد عصر النبيّ، مع أنّ هذا يناقض كلّ البنية الفقهيّة الماثورة في عشرات النصوص والتي يتعامل فيها أهل البيت مع الأقليات الدينيّة بوصفهم في عصورهم أهل ذمة، ويقرّون أصحابهم على التعبير عنهم بأنهم أهل الذمة، بل يستخدمون بأنفسهم هذا التعبير معهم!

إلا أن يقال بأنّ هذا الإقرار إقرار ظاهري لتمير الأمور، عملاً بقاعدة التسهيل على المكلفين، وإلا فليست هناك ذمة بعد العصر النبويّ، وربما يشهد لذلك مثل مرسل الصدوق عن الرضا عليه السلام: «إنّ بني تغلب أنفوا من الجزية، وسألوا عمر أن يعفيهم، فحشي أن يلحقوا بالروم، فصالحهم على أن صرف ذلك عن رؤوسهم وضاعف عليهم الصدقة، فرضوا بذلك، فعليهم ما صالحوا عليه ورضوا به، إلى أن يظهر الحق»^(١). فهذا يدلّ على أن أهل البيت أمضوا - ربما تيسيراً - مجموعة من المواقف المترتبة على فعل السلطة بعد العصر النبوي إلى أن تقوم دولة الحقّ التي ترتّب الأمور وفقاً للشرع وما هو الصلاح الواقعي.

بل ربما يكون ذلك من باب قاعدة الإلزام أو الالتزام، فحيث اعتبروا أنفسهم أهل ذمة فيما بينهم وبين دولة المسلمين فنحن نرتب عليهم هذا الأثر، وربما يساعد عليه تبرير شراء العبد من غير المسلم؛ فإنّ ملكيته للعبد لا يفترض أن تكون شرعية، لولا قاعدة ثانوية، خاصّة لو علمنا أنّه دخل في ملكية الكافر حديثاً بحرب لا يفترض أن تولد تملكاً لغير المسلم.

انطلاقاً من هذه النصوص الثلاثة يمكن فرض أنّ طبيعة الجزية طبيعة تأبيديّة بحيث تؤخذ باستمرار، فلا يحلّ توقيتها لإمام المسلمين، بل هو ملزم بأخذها باستمرار ولو كلّ سنة مرّة أو

(١) المصدر نفسه ٢: ٢٩.

أكثر أو أقل، فمن يحصل له وثوق بصدور هذه النصوص ودلالاتها أو يقول بحجّية خبر الثقة فإنّ هذه الروايات قد تترك إمكان إحالة حكم المدّة الزمنية للدولة الإسلاميّة، أمّا من لا يحصل له وثوق من ذلك، كما هو الراجح، لناحية قلة عدد النصوص، ولجهة فقدان الدلالة الواضحة في الخبر الأوّل، ومنافاة خبر نفي الذمّة عن أهل الذمّة بعد العصر النبوي للكثير من النصوص الأخرى.. فإنّ المرجع هنا هو النصّ القرآني الذي قلنا بأنّه لا يفيد استمرارية الجزية بعد وضعها على من يستحقّ أن توضع عليه، بل يُرجع لدولة المسلمين، والله العالم.

نتيجة البحث في قضية الجزية

الذي توصلنا إليه من البحوث السابقة، هو الآتي:

- ١ - إنّ الجزية مفهوم عقابي يُجعل في حقّ جماعة من أهل الكتاب فسقوا عن الحقّ في دينهم واعتدوا كذلك على المسلمين، فإنّ المسلمين ملزمون بمقاتلتهم لردّ عدوانهم بلوغاً لهزيمتهم وفرض جزية عليهم صاغرين تأديباً لهم ولغيرهم كي لا يجروا على العدوان على المسلمين.
- ٢ - إنّ العلاقة بين الجزية والجهاد وثيقة، بمعنى أنّ الجزية توضع على الجماعة التي قاتلت المسلمين أو اعتدت عليهم لا مطلقاً؛ لأننا ننكر الجهاد الابتدائي، ونعتبر أدلة عدم جواز مقاتلة من لا يقاتل المسلمين مقيّدة لإطلاق آية الجزية.
- ٣ - إنّ العلاقة بين الجزية والذمام - بمعناه الخاصّ (=المواطنة) - غير مطّردة؛ لأنّ الجزية قد توضع على غير المسلم الذي يعيش داخل بلاد المسلمين، وقد توضع عليه وهو يعيش خارج بلاد المسلمين وسلطة دولتهم ونفوذها وسعتها الجغرافيّة.
- ٤ - إنّ الصغار المأخوذ في الجزية ليس سوى تعبير عن نفس دفعهم لها في سياق خضوعهم منهزمين لإرادة المسلمين.
- ٥ - ليس هناك تحديد كمّي ولا زماني للجزية، بل هي تفرض كمّاً وكيفاً وزماناً بتعيين السلطة الشرعيّة في بلاد المسلمين، فهي حكم مطلوب في نفسه لكن هل عندما نضع الجزية على جماعة يلزم أن يكون وضعها عليهم إلى يوم القيامة؟ هذا ما نفينا، بل الصحيح أنّه يُرجع فيه لإرادة السلطة السياسيّة.

٢. بين مفهومي: الذمة والمواطنة، محاولة تنظيرية

نستهدف - بعد الانتهاء من قضية الجزية التي هي ركن أساس في موضوع مواطنة غير المسلم وعنصر رئيس في مفهوم الذمة - نستهدف الآن دراسة مفهوم المواطنة في ضوء الفقه الإسلامي وفي ضوء النصوص الدينية.

وأول شيء يواجهنا هنا هو أنّ مشهور الفقه الإسلامي لا يؤمن بإقامة دائمة آمنة حرّة مستقرّة لغير المسلم في بلاد المسلمين في صورة أولية بعنوان أوّلي إلا على شكل نظام الذمة، وفي الوقت عينه يعتقد الفقه السائد أنّ نظام الذمة يختصّ بأهل الكتاب، وهذا يعني أنّه لا يمكن لأحد أن يحظى بحريّة - مقابل رقيّة - في بلاد المسلمين، ويمنح إقامة دائمة جيلاً بعد جيل إلا إذا كان من أهل الذمة الذين هم من أهل الكتاب، وأمّا غير هؤلاء فمن الممكن بالعنوان الأوّلي أن يمنحوا إقامة غير دائمة تبعاً لما تراه السلطة الشرعيّة من مصلحة ترجع على المسلمين ووطنهم.

وعندما يتمّ ربط الإقامة الدائمة والتوطن في بلاد المسلمين بنظام الذمة، فإنّ قواعد فقه الذمة يفترض أن تجري هنا بوصفها تمثل قواعد العلاقة بين السلطة - التي تمثل عنصر الحاكميّة عند المسلمين - وبين أهل الكتاب، وهذه التوليفة من القواعد التي سوف نشير إليها تكشف لنا أنّ مفهوم الجنسية في الفقه الإسلامي مربوط بعقد الذمة والالتزام بينوده؛ لأنّ هذا المفهوم ولو لم يكن له وجود بهذا المصطلح في التراث القانوني الإسلامي، لكنّ مفهوم التوطن الدائم على نحو حرّ - مقابل الرقيّة - وظهور علاقة بين السلطة السياسيّة والاجتماع السياسي الإسلامي وبين هذه الجماعة غير المسلمة، يمثلها عقد الذمة.. هذا كلّ تعبير آخر عن الجنسية بمفهومها المعاصر، انطلاقاً من تعبير الفقهاء بأنّ أهل الذمة هم من أهل دار الإسلام، كما يراه الدكتور عبد الكريم زيدان، الذي يعتبر أنّ الجنسية الإسلاميّة يحصل عليها غير المسلم بعقد الذمة، ولهذا لا يعتبر المستأمن ذا جنسيّة في بلاد المسلمين، كما أنّ الجنسية تنتقض تلقائياً بخرق الذمي لعقد الذمة.

والدكتور زيدان مصيبٌ هنا عندما يردّ على الدكتور أحمد طه السنوسي الذي لم يقبل بمنح الذميين الجنسيّة انطلاقاً من تفاوت الحقوق بينهم وبين المسلمين؛ إذ يرى زيدان أنّ اختلاف

الحقوق جزئياً لا يعني عدم الجنسية^(١).

ونتيجة هذا الكلام كله أن الجنسية مرتبطة بالإسلام أو بعقد الذمة لا غير.

مقومات وعناصر المواطنة والذميمة في الفقه الإسلامي، قراءة تحليلية تقويمية

على الجهة الأخرى، وعندما نراجع مشهور الفقه الإسلامي، نجد سلسلة من العناصر الرئيسة التي يقوم عليها عقد الذمة^(٢)، وهذه أبرزها:

أ- الجزية، والخصوصية الموجودة في الجزية في ناحية صلتها بالتوطن والتجنس، أن الأجيال اللاحقة تظل مطالبة بها، ففينا يذهب بعض الفقهاء - مثل المحقق الحلي - إلى أن الطفل الذمي غير المسلم إذا بلغ، عرض عليه الإسلام، فإن قبله وإلا طوب بالجزية، فإن رفض صار حربياً.. يرى بعض آخر - مثل السيد الخوئي - أنه إذا بلغ صبيان أهل الذمة عرض عليهم الإسلام، فإن قبلوا فهو، وإلا وضعت الجزية عليهم، وإن امتنعوا منها أيضاً ردوا إلى مأمئهم، ولا يجوز قتلهم، ولا استعبادهم باعتبار أنهم دخلوا في دار الإسلام آمنين^(٣).

فالفقه لا يقبل بتوطنهم خارج إطار الإسلام أو الجزية التي هي شعار الذميمة في الفقه المدرسي، وهذا ما يؤكد أن الفقه لا يعرف توطناً لغير المسلم في الجغرافيا الإسلامية إلا ضمن الإسلام أو عقد الذمة والخضوع لبنوده.

ب- عدم فعل ما ينافي الأمان، فإن أهل الذمة إذا تعاونوا مع أهل دار الحرب أو مع خصوم المسلمين ضد المسلمين فقد خرقوا عقد الذمة؛ والسبب الذي يدعو الفقهاء لفرض هذا الشرط هو أنه مأخوذ تلقائياً في عقد الذمة، بل ليس لعقد الذمة معنى سوى ذلك؛ لأنه يرجع لمنحهم الأمان مقابل الذميمة وبنودها؛ إذ الأصل في العلاقة معهم هي الحرب.

ويبدو من الكثير من الفقهاء أن هذين البندين لا نقاش في كونها أساس الذميمة، وأن من دونها لا معنى لمفهوم الذميمة ولا للمواطنة ولا للجنسية.

وعليه يمكن لنا أن نلاحظ هنا أن تغييرنا لفقه الجزية وفقاً للأبحاث السابقة سوف يعني أن

(١) انظر: زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين: ٦١ - ٦٧.

(٢) راجع: القرافي، الفروق ٢: ٦٩٥ - ٧٠٠ (الفرق رقم: ١١٨).

(٣) الحلي، شرائع الإسلام ١: ٢٥١؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٩٤.

الجزية حالة خاصة ببعض أهل الكتاب، ولما كنا نقول بأصالة السلم مع غير المسلم، فإن تركيبة المعطيات التي توصلنا إليها تغيّر كل الخارطة التي بنى الفقه الإسلامي رؤيته عليها؛ لأن الفقه وضعنا أمام ثنائية الخضوع بالجزية والموت، إذا لم يكن هناك إسلام، ومن ثم لم يمكنه تصوّر المواطنة خارج إطار الجزية والذمّية، ولا معنى للذمّية خارج الجزية؛ لأنّ النصّ القرآني يعتبر - من وجهة نظر الفقهاء - أنّ الحرب والسيف هما النافذان مع الكتّابي فضلاً عن غيره ما لم يتمّ بدفع الجزية، بينما عندما ننكر فكرة الثنائية هذه، ثمّ نفتح الباب على فرض الجزية عقوبةً على العدوان، قد تكون دائميّة وقد تكون مؤقتة، فهذا يعني أنّه ليس بيدنا شيء يتصل - سلباً أو إيجاباً - بالإقامة الدائمة لغير المسلم غير المحارب بالفعل للمسلمين، ومن ثمّ يكون للسلطة الشرعيّة منحه الاستقرار في بلاد المسلمين دائميّاً، أو منحه الجنسيّة تبعاً لما تراه من المصلحة بما لا يضرّ بمصالح المسلمين.

وهذا ما يُنتج أنّ غير المسلم صار بالنسبة إلينا على أنحاء ثلاثة:

النحو الأوّل: المحارب، والوظيفة معه هي الحرب حتى الإخضاع أو صدّ العدوان أو الجزية وما شابه ذلك.

النحو الثاني: الذمّي الدافع للجزية، وهو الذي تمّ إخضاعه من قبل نتيجة عدوانه، وصار الآن تحت سلطة دار الإسلام، والوظيفة معه هي منحه الجنسيّة ضمن قوانين الذمّة، وهذا الشخص إذا تمردّ على الجزية أو فعل ما ينافي الأمان فهو يعبر عن عودته لمرحلة الحراية والمعاداة، فيخرج عن مقتضى التوافق مع الدولة الإسلاميّة، ويعود حربياً؛ لأنّ النصّ القرآني يأمر بمقاتلته حتى يعطي الجزية.

النحو الثالث: المسلم غير المعتدي، كأقليّة مسيحيّة في بلد أسلم أكثر أهله طوعاً، ولم يُبدِ هؤلاء المسيحيّون أيّ عدوان على المسلمين، وهذا لا يوجد حوله نصّ سلبيّ أو إيجابي، فيُرجع فيه لما تراه السلطة الشرعيّة من مصلحة وتنشؤ فيه قوانينها، وليس فيه جزية ولا غير ذلك، بل لو تعاون مع الأعداء بعد أن منحته السلطة الشرعيّة الجنسيّة، فإنّ سحب الجنسيّة منه تابع لنوع التوافق معه الذي أدى لمنحه الجنسيّة، فإذا تضمّن قانون منح الجنسيّة عدم ارتكابه الخيانة العظمى، فإنّه لو ارتكبها فسوف تُسحب منه الجنسيّة، وإلا فلا تُسحب منه، بل يُعاقب على خيانتته تماماً كما المسلم الذي يمارس الخيانة العظمى للوطن.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني.....٦٢٣

بهذا تختلف تصوّراتنا الخاصّة عن الجنسية الإسلاميّة لغير المسلم تبعاً لاختلاف الأصول التي بنينا عليها تفكيرنا في بحث الجزية والجهاد الابتدائي والولاء والبراء وغير ذلك، فانتبه جيّداً.

ج - عدم إيذاء المسلمين، ويمثلون لذلك بالزنا بنساء المسلمين واللواط بصبيانهم والسرقه لأموالهم.

هذا الشرط وقع خلاف بين الفقهاء في أنّه من شرائط صحّة أصل عقد الذمّة الذي لا يكون عقد ذمّة من دونه، أو أنّه ليس كذلك لكن لو اشترطه عليهم إمام المسلمين في عقد الذمّة فخالفوه انتقض العقد أو صار للمسلمين فسخه وإلغاؤه، وعلى التقدير الثاني لا يترتب عليهم - على تقدير عدم الاشتراط من قبل ولي المسلمين - شيء سوى العقوبة على الجريمة التي ارتكبوها من الزنا أو اللواط حسب الأصول المقرّرة في حقّهم في الفقه الجزائي والجنائي.

والصحيح أنّ هذا البند ليس من هويّة عقد الذمّة، لا على أصول الفقه المدرسي هنا ولا على النتائج التي توصلنا نحن إليها، فإنّه لم يرد دليل في الكتاب أو السنّة على جعل مثل هذا الشرط مقوماً لا ينفك عن هويّة الجنسية أو الذمام مهما كانت نظريّتنا فيها، ومن ثمّ يكون الأمر راجعاً إلى السلطة الشرعيّة فإذا رأت صلاحاً في ذلك كان لها الاشتراط ووضع ذلك في قانون منح الجنسيّة، وإذا لم تشترط فلا مبرر لهذا الشرط ذاتاً.

وأما القول بأنّ هذا مشمول لمبدأ ضرورة التزامهم بأحكام الإسلام الذي هو شرط، فهذا غير ثابت، نعم يلزمهم الالتزام بأحكام الإسلام، أمّا أنّ هذا يشمل هويّة عقد الذمّة بحيث تسلب منه الجنسيّة، فلم نجد دليلاً على ذلك سوى ما سيأتي في بحث التجاهر بالمنكرات، تماماً كما هي الحال في المسلم الذي لا يلتزم بأحكام الإسلام.

د - عدم التظاهر بالمنكرات، مثل شرب الخمر والزنا وأكل لحم الخنزير ونكاح المحارم، وهذا البند وقع فيه الخلاف عينه الذي وقع في البند الثالث، وهو أنّه من شروط الصحّة أو لا، ففيها مال بعض الفقهاء لنفي كونه من شروط الصحّة، وأنّه تابع لمدى أخذه في العقد، ذهب آخرون - مثل السيد الخوئي^(١) - إلى كونه كذلك انطلاقاً من صحيحة زرارة المتقدّمة، عن أبي

(١) منهاج الصالحين ١: ٣٩٧-٣٩٨.

عبد الله ﷺ، قال: قال: «إن رسول الله ﷺ قبل الجزية من أهل الذمة على أن لا يأكلوا الربا ولا يأكلوا لحم الخنزير ولا ينكحوا الأخوات ولا بنات الأخ ولا بنات الأخت، فمن فعل ذلك منهم فقد برأت منه ذمة الله وذمة رسول الله ﷺ»، قال: «وليس لهم اليوم ذمة»^(١). فهذه الرواية تؤكد أن هذه البنود يبنى عليها عقد الذمة.

لكنه يمكن المناقشة هنا، بأن غاية ذلك هو شرح طبيعة العقد النبوي الذي أُخِلَّ به أهل الذمة فيما بعد، لا أنها تشرح حقيقة عقد الذمة في أصل الشرع، فهي تفيد أن العقد معهم كان على هذا الأساس فنقضوه، ولا تفيد أن العقد معهم لا يكون إلا على هذا الأساس.

إلا إذا قيل بأن نفي الإمام في ذيل الرواية، الذميمة عن أهل الذمة في زمانه، مع العلم بكون أكثرهم ممن لم يوقع النبي معهم عقد الذمة، بل كانت عقود الذمة معهم بعد زمانه.. كاشف عن كون أصل هذه البنود مأخوذة في هوية عقد الذمة، ما لم نقل بأن التاريخ يُثبت أن سائر بنود عقد الذمة التي وقعت مع الخلفاء بعد ذلك كانت على وزان مضمون العقد النبوي، وأن أهل البيت أمضوا هذه المعاملات ولو بالعنوان الثانوي ورتبوا عليها الآثار.

وبصرف النظر عن مناقشتنا هذه، فإن الاعتماد على رواية واحدة آحادية غير مطمأن بصدورها مشكل في إثبات حكم من هذا النوع على مبنانا في مسألة حجية الأخبار، بل إن الفقهاء عبروا هنا بعدم تظاهرهم بالمنكرات، مع أن هذه الرواية ظاهرها عدم ارتكابهم المنكرات، حتى ولو كان ذلك من غير تظاهر، ما لم نقل بأن مقتضى الجمع بينها وبين روايات أخر دالة على أنهم كانوا يتاجرون بالخمير والخنزير وأن هذا موجود بينهم، أن يكون المراد هو التظاهر فقط، أو عبر نظرية عدم تكليف الكفار بالفروع فلا تكون محرمة عليهم في ذاتها بناء على واحد من تفاسير تلك النظرية، أو أن هذا مقتضى الجمع بينها وبين مجموعة روايات منها الصحيح سنداً دلت على أن الإمام علياً كان يجلد اليهودي والنصراني والمسلم على شرب الخمر ثمانين جلدة، وكان يقيم عليهم حد الزنا، معللاً بأن اليهودي والنصراني تجاهر بذلك وليس له ذلك، إذ ليس له إلا أن يفعله في بيته، فهذه الأخبار تميز بين التظاهر وعدمه، فلعلها الأصل في التمييز رغم أن صحيحة زرارة لم تشر لشرب الخمر ولا للزنا.

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٥٨، و٧: ٣٠١؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٠؛ والاستبصار ٣: ١٨٢؛

أضف إلى ذلك، أنّ دعوى الاستدلال بهذه الرواية لإثبات مبدأ ضرورة التزامهم بأحكام الإسلام بوصف ذلك أساساً في عقد الذمة شرعاً غير سديد، فمضافاً لما قلناه هنا فإنّ هذه الرواية خاصّة ببعض المنكرات لا بكلّ المنكرات، ولا بمطلق أحكام الإسلام، ولعلّ هذه المنكرات الخاصّة التي هي من الكبائر (الربا - لحم الخنزير - نكاح المحارم) هي المنظورة لا مطلق الالتزام بأحكام الإسلام بحيث لو ارتكب أيّ معصية سُحبت منه الجنسيّة!

هـ- عدم تربية أهل الذمة أولادهم على أديانهم، بل تخلية سبيلهم لحضور مجالس المسلمين، وفي هذا يقول السيّد الخوئي: «يشترط على أهل الذمة أن لا يربّوا أولادهم على الاعتناق بأديانهم - كاليهودية أو النصرانية أو المجوسية أو نحوها - بأن يمنعوا من الحضور في مجالس المسلمين ومراكز تبليغاتهم والاختلاط مع أولادهم، بل عليهم تخلية سبيلهم في اختيار الطريقة، وبطبيعة الحال أنّهم يختارون الطريقة الموافقة للفطرة، وهي الطريقة الإسلاميّة»^(١).

والمستند الأساس في ذلك هو صحيحة فضيل بن عثمان الأعمى المتقدم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ما من مولود ولد إلا على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، وإنّما أعطى رسول الله ﷺ الذمة وقبل الجزية عن رؤوس أولئك بأعيانهم على أن لا يهودوا ولا ينصروا ولا يمجسوا، فأما الأولاد وأهل الذمة [أولاد أهل الذمة] اليوم فلا ذمة لهم»^(٢).

وثمة مرويات تاريخيّة في أنّ النبي وضع على أهل البحرين وغيرهم مثل هذا الشرط^(٣)، وهو ما يؤيد الفعل النبوي هذا.

والمناقشة في هذه الرواية تشبه كثيراً المناقشة في دليل البند السابق، فلا نكرّر ولا نطيل. وقد وردت رواية أخرى، وهي خبر زياد بن حدير (حديد) الأسدي، قال: قال علي: «لئن بقيت لنصارى بني تغلب لأقتلنّ المقاتلة ولأسبينّ الذرية، فإنّي كتبت الكتاب بينهم وبين النبي - صلى الله عليه وسلم - على أن لا ينصروا أبناءهم»^(٤).

وفي صيغة أخرى مروية عن أصبغ بن نباتة، عن علي عليه السلام، أنّه قال: «إنّ النبي ﷺ صالح

(١) منهاج الصالحين ١: ٣٩٨.

(٢) علل الشرائع ٢: ٣٧٦؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٤٩ - ٥٠.

(٣) انظر - على سبيل المثال -: مكاتيب الرسول ٣: ٢٨١ - ٢٨٢.

(٤) سنن أبي داود ٢: ٤٢؛ والبيهقي السنن الكبرى ٩: ٢١٧؛ والقاضي النعمان، شرح الأخبار ٢: ٣١٠.

بني تغلب على أن يثبتوا على دينهم ولا ينصروا أبناءهم، وإتّهم قد نقضوا، وإنّه إن يتم لي الأمر قتلت المقاتلة وسبيت الذرية»^(١).

قال أبو داود السجستاني: «هذا حديث منكر، بلغني عن أحمد أنّه كان يُنكر هذا الحديث إنكاراً شديداً، قال أبو علي: ولم يقرأه أبو داود في العرضة الثانية»^(٢). وقد ضَعَف بعض رواة الحديث فراجع^(٣). وفي بعض الروايات أنّ الذي اشترط على بني تغلب ذلك هو عمر بن الخطاب^(٤).

لكنّ العلامة الحلي يبدو منه الأخذ بهذه الرواية، حيث قال: «وقال ابن الجنيّد: لو وجد المسلمون قوّةً واجتمعوا على القيام بالحقّ في بني تغلب لم يقرّوا على النصرانية؛ لما روي من تركهم الشرط الذي شرط رسول الله ﷺ عليهم أن لا ينصروا أولادهم؛ لما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال - ونقل الحديث -... والأقرب ما قاله ابن الجنيّد»^(٥).

وعلى أيّة حال، وبصرف النظر عن المناقشة في سند هذه الرواية العلوية، فإنّ ما ناقشنا به الروايات السابقة يبدو هنا أوضح بكثير؛ لأنّ عليّاً ربّ الأمر على العقد بينهم وبين الرسول، لا على أصل الشرع، فلا حظ.

و - عدم إظهار دياناتهم بشكل علني وكونهم محقّرين، ويمثلون لذلك ببناء الكنائس ودور العبادة والصوامع وبيوت النار، وضرب النواقيس، وإصلاح الكنائس وأمثالها لو تهدّمت، وربما تلحق بذلك هنا أو يمكن أن يضاف عدم ارتفاع جدران منازلهم وبيوتهم عن بيوت المسلمين، وضرورة تميّزهم في اللباس والمركب والكنى والألقاب ومظاهر حياتهم العامّة بحيث يبدو أقلّ من المسلمين ومختلفين عنهم، ولو واجههم المسلمون في الطريق فعليهم أن يضطّروهم لأخذ طرف الطريق وأضيقيها، وغير ذلك.

وهذا الشرط هل هو من شروط صحّة عقد الذمّة أو أنّ أمره بيد الحاكم، فلو وضعه كان

(١) مسند الموصلي ١: ٢٧٣.

(٢) سنن أبي داود ٢: ٤٢.

(٣) انظر: العقيلي، الضعفاء ٢: ٣٤٩ - ٣٥٠.

(٤) انظر: تاريخ بغداد ٢: ١٧١؛ والتنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة ٥: ١٨٧.

(٥) الحلي، مختلف الشيعة ٤: ٤٤٥.

من شروط الجنسية حدوثاً وبقاءً، وإلا فلا، أو هو مجرد حكم شرعي؟

وعلى أية حال، فعمدة ما قد يُستدلّ به هنا هو:

أولاً: قاعدة العلوّ، فإنّ بعض هذه المظاهر مما ينافي علوّ المسلم على الكافر، أو قد يناسب علوّ الكافر على المسلم، فكون بنائه أعلى من بناء المسلمين ينافي قاعدة العلوّ مثلاً.

والجواب تقدّم عند البحث عن قاعدة العلوّ، وأنّ مثل هذه الأمور لا علاقة لها بهذه القاعدة، بل القاعدة تأتي في مجال آخر، هذا فضلاً عن أنّ هذا غالباً تشخيص موضوع لا أكثر، فقد يتغيّر ويتبدّل.

ثانياً: إنّ هذا محقق لمعنى الصغار المأخوذ في الآية، فلتحقيق حالة الصغار لديهم يلزمنا اتخاذ هذه الاجراءات في بنود التجنيس، ليكونوا دائماً حقراء في مجتمع المسلمين وأدون منهم، وإلا سحبت منهم الجنسية.

والجواب: إنّّه قد تقدّم أنّه لا يوجد إطلاق في دليل الصغار بل حتى مطلوبة إضافية، فيؤخذ منه بصدق المسمّى، والمفروض تحقّقه بمجرد كونهم يدفعون الجزية خاضعين عقب انتهاء حرب فرّض المسلمون إرادتهم فيها.

علماً أنّ الصغار يفرض على بعض من يُمنح الجنسية وفقاً لنظريتنا الخاصة المتقدمة، فلا معنى للاستدلال بالصغار في حقّ غير المسلم الذي تجنّسه الدولة دون أن يكون قد اعتدى على المسلمين من قبل.

ثالثاً: الاستناد إلى الإجماعات المدّعاة في مثل هذه القضايا.

والجواب: إنّّه لو سلّم وجود إجماع، مع أنّ العديد من هذه الأمور لم يتطرّق له العديد من الفقهاء، فإنّ هذه الإجماعات محتملة المدركيّة جداً؛ نتيجة الأدلّة الأخرى في المقام من نوع العلوّ والصغار والنصوص الخاصّة الآتية وقواعد عدم التشبّه بغير المسلمين وغير ذلك، مضافاً إلى احتماليّة مدركيّة ما في العهدة العمرية وأمثالها بالنسبة لأهل السنّة.

رابعاً: الاعتماد على فحوى مثل خبري زرارة والأعور المتقدمين، بدعوى إلغاء الخصوصيّة. والجواب: مع كونها خبراً أحاديّاً، فإنّ فرض إلغاء الخصوصيّة لا يبدو واضحاً، ولو ألغيت الخصوصيّة للزم هدم كنائسهم، مع أنّهم لا يقولون بهدم ما كان منها قبل الفتح، وللزم منعهم من عباداتهم الدينيّة، ولم يكن ذلك أبداً، بل للزم منعهم من أن يكون لديهم علمٌ أو مال أكثر

من جارهم المسلم، ولا قائل بذلك، إلى غير ذلك من عشرات الموارد التي لا يؤمنون بها إطلاقاً، ويمكن فرضها لو ألغينا الخصوصية، فلعلّ الشريعة التي أقرّتهم على دينهم حدّدت بعض القضايا العامة مثل الربا ربما للخوف من تورّط المسلمين به أو سيطرتهم على المسلمين بالمال، كما كانت الحال مع اليهود كثيراً عبر التاريخ، وهكذا.

ويؤيد ما نقول العديد من الروايات التي ألمحنا لها آنفاً عن أنّ علياً كان يجلد على شرب الخمر وعلى الزنا، مما يعني أنّه عليه السلام ما كان يعتبر عقد الذمّة باطلاً بفعلهم هذا حتى متجاهرين، بل كان يطبّق قوانين الجزاء في الإسلام عليهم تماماً كالمسلمين، فهذا دليل على أنّ هذه الشروط خاصّة، ولا تسري لسائر المحرّمات أو الأفعال.

خامساً: الاعتماد على بعض النصوص الخاصّة المتفرّقة، وأهمّها:

الرواية الأولى: خبر الدعائم المرسل عن علي عليه السلام: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن النزول على أهل الكنائس في كنائسهم، وقال: إنّ اللعنة تنزل عليهم، ونهى أن يُبدءوا بالسلام فإن بدؤا به، قيل لهم: وعليكم. ونهى عن إحداث الكنائس في دار الإسلام»^(١). والخبر يفتقد إلى سند أساساً، فضلاً عن أنّه لو صحّ لا يفيد أنّ ذلك من أصول عقد الذمّة، بل هو من القوانين التي تجري على أهل الذمّة، ولو خالفوها خالفوا القانون، لا أنّهم خرجوا عن المواطنة.

ومثل هذا الخبر المرسل عن النبيّ أنّه قال: «لا تبنى الكنيسة في الإسلام، ولا يجدد ما خرب منها»^(٢). والظاهر أنّ أصل الخبر ما هو المنقول عن عمر بن الخطاب عن النبيّ في ذلك، في مصادر أهل السنّة^(٣)، وفي السند سعيد بن سنان الحمصي الذي ضعّفه^(٤).

الرواية الثانية: خبر أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا تبتدؤا اليهود والنصارى بالسلام فإذا لقيتموهم في طريقٍ فاضطّروهم إلى أضيقتها»^(٥).

(١) دعائم الإسلام ١: ٣٨١.

(٢) الحلي، تذكرة الفقهاء ٩: ٣٤٣؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٧٣.

(٣) انظر: المغني ١٠: ٦١٢؛ والذهبي، تنقيح التحقيق ٢: ٢٨٢؛ والجرجاني، الكامل ٣: ٣٦٢.

(٤) انظر: الجرجاني، الكامل ٣: ٣٥٩ - ٣٦٢؛ وميزان الاعتدال ٢: ١٤٣ - ١٤٥.

(٥) صحيح مسلم ٧: ٥؛ ومسند أحمد ٢: ٢٦٦، ٤٤٤، ٤٥٩؛ وسنن أبي داود ٢: ٥٢٠؛ ومسند

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني.....٦٢٩

وهذه الرواية ليس لها بهذه الصيغة إلا سند واحد، يمرّ بسهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة، ومضافاً لتوقّفنا فيما تفرّد به أبو هريرة، وهذا مما تفرّد بنقله في الجملة الأخيرة من الرواية التي هي محلّ شاهدنا، فإنّ سهيل بن أبي صالح ولو روى عنه مسلم وأمثاله، غير أنّه يوجد كلام في الاحتجاج بحديثه وما تفرّد به، فراجع^(١)، خاصّة وأنّ هذا الحديث غالباً ما ورد في المصادر الشيعيّة من دون هذا الدليل، عدا قول الشيخ الطوسي في المبسوط: «وروي عن النبي ﷺ أنّه قال في أهل الذمّة: لا تبدوهم بالسلام واضطّروهم إلى أضيّق الطرق»^(٢)، والظاهر أنّه يقصد الخبر المشار إليه أعلاه لا غير.

وقد جاء في سلوة الحزين للراوندي (٥٧٣هـ) مرسلًا، ونقله عنه في البحار أيضًا: «قال النبي ﷺ في أهل الذمّة: لا تساوهم في المجالس ولا تعودوا مريضهم، ولا تشيعوا جنازهم، واضطّروهم إلى أضيّق الطرق، فإنّ سبّوكم فاضربوهم، وإنّ ضربوكم فاقتلوهم، وقال الباقر عليه السلام لجابر: لا تستعن بعدوّ لنا في حاجة ولا تستطعمه ولا تسأله شربة»^(٣). ولا نعلم مصدر الراوندي في هذه الرواية.

كما جاء في كتاب الغارات للثقفى عن عليّ عليه السلام: «.. وقال رسول الله ﷺ: إذا كنتم وإياهم في طريق فألجؤوهم إلى مضايقة، وصغروا بهم كما صغّر الله بهم في غير أن تظلموا»^(٤). وفي السند عمرو بن شمر، وهو ضعيف.

وبصرف النظر عن ذلك، فإنّ خضوع أهل الذمّة لمثل هذا النمط من العيش ليس من شروط الذمّة، بل غاية لو صحّ الحديث - وهو مجرد خبر آحادي - أنّ هذه وظيفة الفرد المسلم، ولو ناقضها المسيحي لا يخرج عن الذمّة أو لا مؤثر في الرواية على ذلك.

الطيالسي: ٣١٨؛ والصنعاني، المصنّف: ١٠: ٣٩١؛ وسنن الترمذي ٣: ٧٩، و٤: ١٦٢؛ وصحيح ابن

حبّان ٢: ٢٥٣-٢٥٤؛ والمعجم الأوسط: ١: ٢١٧.

(١) انظر: المزي، تهذيب الكمال ١٢: ٢٢٣-٢٢٨.

(٢) المبسوط ٢: ٤٥.

(٣) الراوندي، الدعوات: ٢٢٧؛ وبحار الأنوار ٧٢: ٣٩٢.

(٤) الغارات ١: ١٢٤. ورواه الإمام يحيى بن الحسين من الزيدية في كتاب الأحكام في الحلال والحرام ٢:

وقد اعتبر فهمي هويدي أنّ هذا الحديث وأمثاله جاء في سياق حالة تاريخية كانت علاقة المسلمين بالآخرين فيها سلبية جداً من خلال تأمر الآخرين عليهم وكيدهم والنفاق معهم، كما تفصحه نصوص القرآن والسنة النبوية، ومن ثم فلا نستطيع أن نأخذ منها قانوناً عاماً يعطل الخطوط الكلية في الشريعة المتعايشة مع أهل الكتاب^(١).

وكان ابن حجر قد قال: «معناه لا تنتحوا لهم عن الطريق الضيق إكراماً لهم واحتراماً، وعلى هذا فتكون هذه الجملة مناسبة للجملة الأولى في المعنى، وليس المعنى: إذا لقيتموهم في طريق واسع فألجؤهم إلى حرفه حتى يضيق عليهم؛ لأنّ ذلك أدى لهم وقد نهينا عن أذاهم بغير سبب»^(٢).

الرواية الثالثة: خبر نوادر الراوندي، والجعفریات، وفق نقل المحدث النوري عنه، عن علي عليه السلام، أنّه قال: «ليس في الإسلام خصاء [إخصاء]، ولا كنيسة محدثة»^(٣).

والخبر في حجية طريقه تابع للموقف من سند الجعفریات وكذلك سند الراوندي الذي صدر به الكتاب، وإثبات صححتها مشكل، ولو صحّ فهو خبر آحادي، بل هذا ليس من شروط الذمة، بل من قوانين الإسلام، ولا تدلّ الرواية على أكثر من ذلك.

الرواية الرابعة: خبر عكرمة، عن ابن عباس، قال: «كلّ مصر مضره المسلمون، لا يبنى فيه بيعة ولا كنيسة، ولا يضرب فيه بناقوس، ولا يباع فيه لحم خنزير»^(٤).

والحديث كأنّه يميّز بين البلد الذي تأسس على يد المسلمين مثل بغداد والكوفة، وآخر ليس كذلك مثل دمشق وأنطاكية، فهو ناظر للبلد الذي مضره المسلمون فجعلوه مصرّاً، مع أنّ فتوى الفقهاء ليست خاصّة بهذا المقدار، وبصرف النظر عن ذلك فلم يتمّ إسناد هذا الحديث إلى النبيّ أصلاً، ولعلّه اجتهاد ابن عباس أو حكاية عن توافق حصل مع النبيّ أو إمام المسلمين، وابن عباس يحكم هنا بمقتضى هذا التوافق المسبق، لا أنّ ذلك في أصل الشرع أو أنّه من شروط صحّة عقد الذمة أساساً.

(١) انظر: هويدي، مواطنون لا ذميون: ١٨١ - ١٨٤.

(٢) فتح الباري ١١: ٣٣.

(٣) النوري، مستدرک الوسائل ٨: ٢٨٧، و ١١: ١٠١؛ وفضل الله الراوندي، النوادر: ١٦٩.

(٤) البيهقي، السنن الكبرى ٩: ٢٠١، ٢٠٢.

وبهذا يتبين أنّ هذا البند (عدم إظهار دياناتهم بشكل علني، وكونهم محتقرين) ليس من شروط صحّة عقد الذمّة، بل تتبع ما يتمّ التوافق عليه في العقد، وفاقاً لغير واحد من الفقهاء منهم السيد الخوئي^(١)، بل إثباته بنفسه بوصفه حكماً شرعياً - خارج قضية الذمّة - صعبٌ بعد كونه مجرد أخبار آحادية قليلة جداً ضعيفة الإسناد في أكثريتها الساحقة إن لم نقل جميعها. والنتيجة التي نخرج بها هي أنّ الجنسية والمواطنة في الفقه الإسلامي خارج إطار الجماعة المسلمة، تخضع لعنوانين:

١ - غير المسلم المحارب للمسلمين، وتكون جنسيّته بعد خضوعه ودخوله جغرافيا المسلمين عبر نظام الجزية، وما يتوافق عليه المسلمون معهم، وليس في الشريعة شيء أكثر من ذلك (الجزية والخضوع) يعتبر شرطاً من شروط العقد، وهذا هو مفهوم الذمّة بالمعنى الشرعيّ الخاصّ.

٢ - غير المسلم غير المحارب، وهذا لا يحتاج لنظام الذمّة بالمعنى الخاصّ أصلاً، بما في ذلك الجزية، بل يخضع تجنيسه، الذي لا دليل على تحريمه في ذاته، لما تراه الدولة المسلمة، وفقاً لمصالحها العليا.

وفي الحالتين، يُلزم غير المسلم بكلّ القوانين التي تفرضها الدولة المسلمة في مختلف القضايا على جميع المواطنين، عدا ما تُلزم به الأفراد ليس إلا من حيث هم مسلمون، كما لو ألزمتهم بالصلاة والصوم وغير ذلك، وعدا ما دلّ الدليل على حكم خاصّ بغير المسلم، وهذا واضح.

من العهود النبويّة إلى عهود الخلفاء والملوك والسلطين

لست أريد هنا الخوض في قضية العهود والاتفاقيات التي جرت بين النبيّ ومن بعده وبين أهل الكتاب في الشرق والغرب من الجزيرة العربيّة وداخلها، فهذا بحث تاريخي مفصّل كتب فيه الكثيرون، لكن ما أريد أن أشير إليه هنا هو أنّ مراجعة وثائق العهود في عصر النبيّ والخلفاء الأوائل الأربعة، تعطي نوعين من نصوص العهود، وقبل أن أبدأ بهذه المقارنة يجب أن أشير إلى مرجعين مهمّين جداً جمعاً كماً كبيراً من هذه النصوص والموثيق والكتب، وهما:

(١) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٩٨، ٣٩٩ - ٤٠٠؛ والقرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي: ٦٥ - ٦٩.

١ - مكاتيب الرسول، للشيخ الأحمدي الميانجي (٢٠٠٠م)، في ثلاثة مجلدات، وقد جمعها من المصادر التاريخية والحديثة وغيرها من كتب المسلمين بمذاهبهم، وتوقف كثيراً عندها شرحاً وتعليقاً ونقداً وتأيداً هنا وهناك.

٢ - مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، للدكتور محمد حميد الله (٢٠٠٢م)، في مجلد ضخيم كبير، كُتب بوصفه أطروحة دكتوراه لجامعة السوربون، ونشر بالفرنسية عام ١٩٣٥م، ثم بالعربية عام ١٩٤١م بالقاهرة، واستفاد منه الأحمدي الميانجي، وقد حوى ٣٧٣ وثيقة، وقد عمل فيه المؤلف أيضاً على جمع أكبر قدر ممكن من الصور والمخطوطات من مكتبات العالم في هذا السياق.

ونحن لو تتبعنا طبيعة الوثائق النبوية لأهل الذمة، فإنها في الغالب تبدو مختصرة قليلة الكلمات محدودة، تركز أكثر ما تركز على الأمان والجزية، ومن النادر أن تجد نصوصاً تفصيلية طويلة تخوض في التفاصيل البنود القانونية الموسعة للعقد، وكأن نمط حياتهم لم يؤخذ في العقود بل تركت الأمور على حالها.

هذا الأمر نلمسه بوضوح في طبيعة الرسائل التي كانت متعارفة في ذلك الزمان، خاصة في الوسط العربي، فالعرب لا تعرف النصوص الطويلة والوثائق المفصلة كثيراً، وإنما هذا شيء ظهر تدريجياً فيما بعد.

ولا نريد هنا أن نثبت صحة هذه العهود والوثائق، فهناك الكثير من الملاحظات والتشكيكات حول بعضها سنداً ومصدراً وتاريخاً وامتناً، بل الكثير من المخطوطات نفسها مشكوك فيها، وعليها العديد من علامات الاستفهام، وعلى سبيل المثال ما يعرف بمخطوطة دير القديسة/ سانت كاترين في مصر (جنوب سيناء)، وهو من الأديرة الأقدم مسيحياً في العالم، ويحتوي على خزانة من الصور والمخطوطات، قد تصنف مسيحياً الثانية في العالم بعد مكتبة مخطوطات الفاتيكان.

هذه المخطوطة أثير جدل حول صحتها، وأنه من الممكن أن تكون من النصراني لحماية أنفسهم في العصر الإسلامي لاحقاً، إذ هناك من يعتقد أن النصوص النبوية والعهود المحمدية لليهود والنصارى ربما تكون عبر التاريخ قد تعرضت لتزوير نفذ إلى داخل كتب التاريخ والحديث عند المسلمين بفعل عمل أهل الكتاب، بغية إضافة بنود تحميمهم من المسلمين

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني.....٦٣٣

وظلمهم في بعض مقاطع التاريخ، وقد اعتبر بعض الباحثين أنّ وثيقة العهدة المحمّدية في دير القديسة كاترين ربما تكون واحدةً من هذه الوثائق المزوّرة.

كانت هذه المخطوطة في مكتبة الدير حتى أخذها السلطان العثماني سليم الأوّل إلى تركيا عام ١٥١٧هـ، وترك لهم نسخة عنها، الأمر الذي أثير مؤخراً عبر دعوى مصر للمطالبة بالمخطوطة من تركيا، ونسخة المخطوطة - المستنسخ عنها - موجودة في مصر الآن.

ونصّ الوثيقة على الشكل الآتي: «بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون: نسخة سجل العهد كتبه محمد بن عبد الله رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إلى كافة النصارى: هذا كتاب كتبه محمد بن عبد الله إلى كافة الناس أجمعين بشيراً ونذيراً، ومؤتمناً على وديعة الله في خلقه، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، وكان الله عزيزاً حكيماً، كتبه لأهل ملّته، ولجميع من ينتحل دين النصرانية من مشارق الأرض ومغاربها، قريبتها وبعيدها، فصيحها وعجميها، معروفها ومجهولها، كتاباً جعله لهم عهداً، ومن نكث العهد الذي فيه، وخالفه إلى غيره، وتعدّى ما أمره، كان لعهد الله ناكثاً، ولميثاقه ناقضاً، وبدينه مستهزئاً، وللعنة مستوجباً، سلطاناً كان أم غيره من المسلمين المؤمنين، وإن احتتمى راهب أو سائح في جبل أو واد أو مغارة أو عمران أو سهل أو رمل أو ردة أو بيعة، فأنا أكون من ورائهم ذاباً عنهم، من كلّ عدة لهم بنفسي وأعواني وأهل ملّتي وأتباعي، كأثم رعيتي وأهل ذمّتي، وأن أعزل عنهم الأذى في المؤن التي تحمل أهل العهد من القيام بالخراج إلا ما طابت به نفوسهم، وليس عليهم جبر ولا إكراه على شيء من ذلك، ولا يغير أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانيته، ولا حبّيس من صومعته، ولا سائح من سياحته، ولا يهدم بيت من بيوت كنائسهم وبيعهم، ولا يدخل شيء من مال كنائسهم في بناء مسجد ولا في منازل المسلمين، فمن فعل شيئاً من ذلك فقد نكث عهد الله، وخالف رسوله، ولا يحمل على الرهبان والأساقفة ولا من يتعبّد جزية ولا غرامة، وأنا أحفظ ذمّتهم، أينما كانوا من برّ أو بحر، في المشرق والمغرب، والشمال والجنوب، وهم في ذمّتي وميثاقي وأماني من كلّ مكروه، وكذلك من ينفرد بالعبادة في الجبال والمواضع المباركة، لا يلزمهم ما يزرعوه، لا خراج ولا عشر، ولا يشاطرونه لكونه برسم أفواههم ويعانوا عند إدراك الغلة بإطلاق قدح واحد، من كل أردب برسم أفواههم، ولا يلزموا بخروج في حرب،

ولا قيام بجزية، ولا من أصحاب الخراج، وذوي الأموال والعقارات والتجارات، مما أكثر [من] اثني عشر درهم [درهماً] بالحجّة في كلّ عام، ولا يكلف أحداً [أحد] منهم شططاً، ولا يجادلوا إلاّ بالتّي هي أحسن، ويخفّض لهم جناح الرحمة، ويكفّ عنهم أدب المكروه، حيثما كانوا وحيثما حلّوا، وإن صارت النصرانية عند المسلمين فعليه برضاها، وتمكينها من الصلوات في بيعها ولا يحيل بينها وبين هوى دينها، ومن خالف عهد الله واعتمد بالصدّ من ذلك، فقد عصي ميثاقه ورسوله، ويعانوا على مرمة بيعهم ومواضعهم، ويكون ذلك معونة لهم على دينهم ومعا [وفقاً - وفاء] لهم بالعهد، ولا يلزم أحداً منهم بنقل سلاح، بل المسلمين يذبّوا عنهم، ولا يخالفوا هذا العهد أبداً إلى حين تقوم الساعة، وتنقضي الدنيا. وشهد بهذا العهد الذي كتبه محمد بن عبد الله رسول الله صلى الله عليه وسلّم لجميع النصارى، والوفاء بجميع ما شرط لهم عليه، من أثبت اسمه وشهادته آخره: علي بن أبي طالب، أبو بكر بن أبي قحافة، عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، أبو الدرداء، أبو هريرة، عبد الله بن مسعود، العباس بن عبد المطلب، فضيل بن عباس، الزبير بن العوام، طلحة بن عبد الله، سعيد بن معاذ، سعد بن عبادة، ثابت بن نفيس، زيد بن ثابت، أبو حنيفة بن عبية، هاشم بن عبية، عبد العظيم بن حسن، عبد الله بن عمرو بن العاص، عار بن يس. وكتب علي بن أبي طالب هذا العهد بخطّه، في مسجد النبي صلى الله عليه وسلّم بتأريخ الثالث من المحرم، ثاني سنّي الهجرة^(١).

وإذا انتقلنا من العهود النبويّة، نحو عهود الخلفاء، فنحن نجد نوعين منها، فبعض العهود يبدو مشابهاً جداً للنمط النبوي المختصر الذي كان يركّز على السلامة والجزية، أي ثنائيّة الأمن والمال، وهو كثير في زمن الخلفاء الأربعة، لكنّ بعض العهود كان مفضّلاً ويدخل أكثر في الجزئيّات.

وأريد هنا أن أتوقّف قليلاً فقط لعرض ما يعتبر أشهر العهود بعد النبيّ، وهو العهدة العمريّة، فهذه العهدة ترجع أقدم إشارة إليها في كتب تاريخ المسلمين إلى اليعقوبي (٢٨٤هـ)، وليست هناك أيّ إشارة قبل اليعقوبي لهذه العهدة.

والعهدة العمريّة هي العهد الذي اتفق عليه عمر بن الخطاب مع أهل إيليا، وهي القدس،

(١) مجموعة الوثائق السياسية: ٥٦١ - ٥٦٤.

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني.....٦٣٥

بعد فتح المسلمين لها في معركة اليرموك (١٥هـ)، حيث دخل عمر بن الخطاب نفسه إلى القدس والتقى بطريك الكنيسة اليونانية الأرثوذكسية في القدس آنذاك واسمه صفرنيوس، وتسلم منه مفاتيح القدس عام ١٥ أو ١٦هـ.

ونحن عندما نراجع نصوص هذه الوثيقة في كتب التاريخ الإسلامي وغيره، نجد أنّها

رويت بشكلين:

الشكل الأوّل: وهو الشكل المختصر، وهذا هو الذي نجده في تاريخ اليعقوبي (٢٨٤هـ)، وتاريخ المؤرّخ المسيحي سعيد بن البطريق (٣٢٨هـ)، وابن الجوزي (٥٩٧هـ)، ونذكر نصّ اليعقوبي حيث يقول: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب كتبه عمر بن الخطاب لأهل بيت المقدس، إنكم آمنون على دماءكم وأموالكم وكنائسكم، لا تسكن ولا تحزّب، إلا أن تُحدثوا حدثاً عاماً، وأشهد شهداء»^(١).

واللافت أنّ هذا المقدار ليست فيه حتى إشارة للجزية نفسها أيضاً.

الشكل الثاني: وهو الشكل المفصّل، وهو الذي نجده عند مثل ابن عساكر (٥٧١هـ)، ونرى شبيهه جداً قبل ذلك دون ذكر اسم القدس، بل مع تعبير مصالحة أهل الشام، عند البيهقي (٤٥٨هـ)^(٢)، ولعلها وثيقة أخرى غير وثيقة القدس.

والنصّ في تاريخ مدينة دمشق كالآتي:

«بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب لعبد الله عمر أمير المؤمنين من نصارى مدينة كذا وكذا، إنكم لما قدمتم علينا سألناكم الأمان لأنفسنا وذرائنا وأموالنا وأهل ملّتنا وشرطنا لكم على أنفسنا أن لا نحدث في مدينتنا ولا فيما حولها ديراً ولا كنيسة ولا قلعة ولا صومعة راهب، ولا نجدد ما خرب منها ولا نجني ما كان منها من خطط المسلمين، ولا نمنع كنائسنا أن ينزلها أحد من المسلمين ثلاث ليال نطعمهم، ولا نؤوي في كنائسنا ولا في منازلنا جاسوساً، ولا نكتم غشاً للمسلمين، ولا نعلّم أولادنا القرآن، ولا نظهر شركاً ولا ندعو إليه أحداً، ولا نمنع من ذوي قرباتنا الدخول في الإسلام إن أرادوه، وأن نوقر المسلمين ونقوم لهم من مجالسنا إذا أرادوا الجلوس، ولا نتشبه بهم في شيء من المسلمين من لباسهم في قلنسوة ولا عمامة ولا نعلين

(١) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٤٧.

(٢) البيهقي، السنن الكبرى ٩: ٢٠٢.

ولا فرق شعر ولا نتكلم بكلامهم ولا نتكنا بكناهم ولا نركب السرج ولا نتقلد السيوف ولا نتخذ شيئاً من السلاح، ولا نحمله معنا، ولا نقش على خواتيمنا بالعريية، ولا نبيع الخمر، وأن نجزّ مقادم رؤوسنا، وأن نلزم زينا [ديننا] حيث ما كنا، وأن نشد زنايرنا على أوساطنا، وأن لا نظهر الصليب على كنائسنا، وأن لا نظهر كتبنا في شيء من طرق المسلمين، ولا أسواقهم، ولا نضرب نواقيسنا في كنائسنا إلا ضرباً خفياً [خفيفاً]، ولا نرفع أصواتنا بالقراءة في كنائسنا في شيء من حضرة المسلمين، ولا نخرج شعانينا ولا باعوثنا ولا نرفع أصواتنا مع موتانا، ولا نظهر النيران معهم في شيء من طرق المسلمين وأسواقهم، ولا نجاورهم بموتانا، ولا نتخذ من الرقيق ما جرى عليه سهام المسلمين ولا نطلع عليهم في منازلهم. فلما أتيت عمر بالكتاب زاد فيه: ولا نضرب أحداً من المسلمين، شرطنا لكم ذلك على أنفسنا وأهل قبلتنا وقبلنا عليه الأمان، فإن نحن خالفنا عن شيء مما شرطناه لكم وضمنناه على أنفسنا، فلا ذمة لنا، وقد حلّ لكم منا ما يحلّ لأهل المعاندة في الشقاق»^(١).

يلفتنا في هذا النصّ أنّ العديد من البنود التي طرحها فقهاء المسلمين، نجدها في هذا النصّ كالتجاهر بدينهم وأذية المسلمين وسلسلة من تفاصيل الصغار والمذلة. واللافت أيضاً أنّ الراوي العمدة لهذه الوثيقة هو عبد الرحمن بن غنم الأشعري (٧٨هـ) الذي وُصف أنّه من الفقهاء العلماء، وأنّه فقيه الشام وشيخ فلسطين، وأنّ عمر بن الخطاب بعثه إلى الشام ليفقه الناس^(٢).

وهذا ما يقوّي احتمال أنّ هذه الرواية ربما تكون أثرت في فقه الشاميين، وبنودها انتقلت إلى الفقه الإسلامي من خلالهم وعبر التجربة العمرية التي كان لها تأثير قوّة النصّ الديني على المسلمين في تلك الفترة وبعدها، في حين لا نجد شيئاً شبيهاً بهذا في النصوص النبوية إلا نادراً للغاية، ولعلّ هذا ما جعل فضاء الفقه الشامي ودولة بني أمية تتعامل أحياناً بطريقتها القاسية مع أهل الذمة.

وسواء صحّ نصّ هذه الوثيقة المفصلة تاريخياً أم لم يصحّ^(٣)، فإنّ المترجّح - لو لم تصحّ - أنّه

(١) انظر هذه الصيغة وعدّة صيغ أخرى بأسانيد متعدّدة في: تاريخ مدينة دمشق ٢: ١٧٤ - ١٧٩.

(٢) انظر: الذهبي، الكاشف ١: ٦٤٠؛ وتذكرة الحفاظ ١: ٥١؛ وسير أعلام النبلاء ٤: ٤٥ - ٤٦.

(٣) فيما يظهر من عدد من الباحثين الأخذ بهذه الشروط العمرية مثل ابن قيم الجوزية وابن تيمية وابن

الفصل الثالث: المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني.....٦٣٧

ظهر في عصر تولّد الفقه الإسلامي في القرن الثاني الهجري، ومن ثم ترك تأثيره على احتجاجات الفقهاء أو خلفياتهم الذهنية وتكوين ثقافة عامّة لديهم.

بل يحدثنا المؤرّخ أبو القاسم عبد الرحمن القرشي المصري (٢٥٧هـ)، بسنده إلى عبد الله بن عمرو، أنّ والده عمر بن الخطاب كتب «أن يختم في رقاب أهل الذمّة بالرصاص، ويظهروا مناطقهم، ويجزّوا نواصيهم، ويركبوا على الأكف عرضاً، ولا يضربوا الجزية إلا على من جرت عليه المواشي، ولا يضربوا على النساء ولا على الولدان، ولا يدعوهم يتشبهون بالمسلمين في لبوسهم»^(١).

ما أريد أن أثّره بوصفه احتمالاً قوياً هنا هو أنّ ثقافة الضغط والشروط على أهل الذمّة قد تكون بتأثير من تجربة عمر بن الخطاب الواقعية أو المصطنعة في الفقه الشامي أو غيره؛ لأنّ نصوص القرآن والسنة - كما رأينا في هذا الفصل وما سبقه - ليس فيها هذا النمط من التعاطي، خاصّة بتفاصيله، ولا أريد أن أعتبر عمر بن الخطاب مخطئاً هنا أو غير مخطئ لو صحّت الرواية، بل قصدي من ذلك أن أعتبر أنّ سلوكه بوصفه حاكماً يمكن أن يكون أصل لثقافة

كثير وغيرهم، يتحفّظ العديد من العلماء المتأخّرين والباحثين المعاصرين في ذلك، ولعلّ من فاتحي باب الشكّ من يرى صحّة أصلها مع كثرة الإدراج فيها مثل الشيخ صبحي الصالح (انظر له: مقدّمة تحقيق كتاب أحكام أهل الذمّة ١: ٤١ - ٤٦)؛ ومن تابعه مثل الدكتور عصام سخيني، لعناصر كثيرة منها: خلّو أهم المصادر التاريخية منها، ومشكلة سندها، ونقد متنها. ويعتبر الدكتور محمود أيوب (مولود عام ١٩٣٥م) أنّ الكثير من الممارسات التي ظهرت في العلاقة مع أهل الذمّة في التاريخ الإسلامي يرجع في حقيقته للعصر العباسي، ولكنّه نُسب نسبةً لعمر بن الخطاب، فانظر له: الذمّة عقداً إلهياً ومفهوماً شرعياً، وضع المسيحيين في الفقه الإسلامي، ضمن كتاب: النظرات المتبادلة بين المسيحيين والمسلمين في الماضي والحاضر: ٥٦؛ ويتحدّث فهمي هويدي عن دراسات غربية تاريخية أكّدت بطلان هذه الوثيقة العمرية، وأنها لا وجود لها، على عكس ما فعله ابن قيم الجوزية الذي بنى كلّ رؤيته حول أهل الذمّة في كتابه الضخم على مثل العهدة العمرية أو الشروط العمرية كما يسمّيها (أحكام أهل الذمّة ٢: ٦٥٧)، بل تناقضات نقل العهدة وتأخر ظهورها في الكتابات الإسلامية يزيد من الريب فيها، مضافاً لملاحظات مضمونيّة عليها، فانظر: فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون: ٢٠٣ - ٢١٢.

(١) القرشي المصري، فتوح مصر وأخبارها: ٢٦٦ - ٢٦٧.

فقهية لاحقاً، وتمّ التعامل مع منهجه مع أهل الكتاب في بلاد الشام وفلسطين على أساس أنّه أصل في التعامل مع أهل الذمة، ليُصار فيما بعد إلى الاستعانة له بمثل أدلة الصغار وغيره، تماماً كما في مواضع آخر تحوّلت فيها سياسة الخلفاء الأوائل إلى نوع من المرجعية الفقهية للفقهاء لاحقاً، وربما من ذلك الصلة بين حروب الردّة ومسألة فقه الارتداد، وذلك أنّ معطيات علم الاجتماع والتاريخ تؤكّد لنا أنّه من الممكن جداً أن يغدو موقف أو وضعيّة سياسية معينة للسلطة أساساً في ظهور تبريرات دينية أو فقهية لاحقاً لمصلحتها، فكلّما وجدنا وضعاً سياسياً من هذا النوع، لزمننا التنبّه لهذا الأمر.

بل إنّ مراجعة الوثيقة العمرية - وهي غير العهد العمرية؛ لأنّ الوثيقة العمرية ترجع للخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز - تؤكّد أنّ الفقه الشامي كان، وبدرجة مهمّة، قد تحوّل إلى القانون الرسمي للدولة الأموية في التعامل مع الأقليات الدينية.

وبهذا أخرج بنتيجتين من موضوع اليهود هنا:

١ - الطابع المختصر فيها وعدم دخولها في تفاصيل وبنود تمثل شروطاً في الصّحة أو حتى في العقد نفسه.

٢ - احتمالية تأثير بعض صيغ العهدة العمرية على الثقافة الفقهية للمسلمين لاحقاً، بحيث تحوّلت من بنود تاريخية ثابتة أو مصطنعة إلى مستند فقهي، أو نقطة تحوّل تدفع لتقديم مستند فقهي لها.

والنتيجتان معاً تخدمان اتجاهي الذي توصلت إليه آنفاً في التقليل من حجم شروط عقد الذمة.

كديور والتصنيف الثلاثي لأحكام الذمة والعلاقة مع غير المسلم، تعليق ونقد

أختم كلامي في هذا الموضوع بعرض الفكرة التي أثارها الدكتور الشيخ محسن كديور، حيث اعتبر أنّ أحكام الشريعة مع غير المسلمين على ثلاثة أشكال: ثابتة، وتابعة لمديات قدرة المسلمين وقوتهم، ومنسوخة.

ويعتبر كديور أنّ الأصول الثابتة هي: ١ - أصل الكرامة الإنسانية. ٢ - أصل الإقرار باختلاف الأديان. ٣ - أصل عدم محاسبة الناس على دينهم. ٤ - أصل العلاقات السلمية. ٥ -

أصل قيام العلاقات على توافق الطرفين. ٦ - أصل المقابلة بالمثل مع رعاية العدالة. انطلاقاً من ذلك، يعتبر كديور أنّ جميع أحكام الذمة والجزية - غير هذه الأصول - هي متغيّرات تابعة لأوضاع وظروف وملابسات، ولا يُعقل تطبيقها دوماً عبر التاريخ وفي كلّ الظروف^(١).

ولا أريد أن أُطيل هنا، لكن لديّ مداخلتين سريعتين:

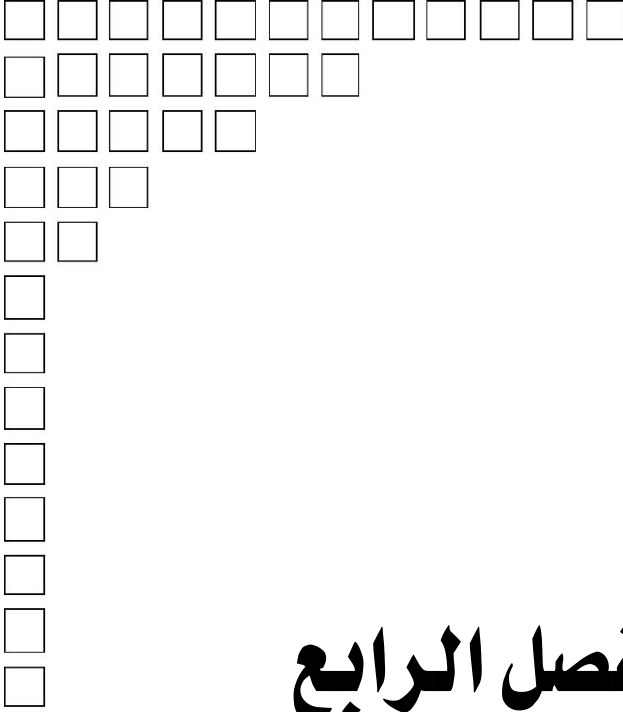
أ - إنّنا نوافق كديور على التقسيم الثلاثي لأحكام الشريعة، ليس فقط تلك الأحكام المرتبطة بالعلاقة مع غير المسلمين، بل جميع أحكام الشريعة يمكن تقديم تصنيف عام من هذا النوع لها، وإن كان هناك كلام في التمييز بين النوع الثاني والثالث وفقاً لبعض النظريات المعاصرة.

ب - لا نريد أن أُطيل في مناقشة: كيف أثبت كديور أنّ هذه الأصول الستّ تمثل أصولاً، فضلاً عن أصل إثباتها؟ وكيف عرف أنّ غيرها لا يمثل أصولاً؟ فمثلاً كيف عرف أنّ مبدأ الصغار ليس أصلاً ولو في الجملة؟

لم يشرح لنا كديور مبررات رؤيته هذه، وإن كنت أعتقد بأنّ الأصل الخامس يحتاج لتأمّل؛ لأنّه لا يبدو أنّه من السهل إثباته أصلاً مطلقاً في العلاقات مع غير المسلمين، فأصل حجّية التوافق وإلزاميّته ثابت، أمّا هل أنّ كلّ علاقات المسلمين مع غيرهم قائمة على ضرورة توافق الطرفين ورضاهما معاً؟ فهذا غير ثابت بنظري ويحتاج لدليل، ولا يكفي فيه دليل الوفاء بالعقود؛ لأنّ دليل الوفاء بالعقود يُلزم بالوفاء بالعقد، ولكنّه لا يُلزم بأن تكون العلاقة قائمة على عقد. بل هل إنهاء الحروب يكون بالتوافقات فقط؟ وماذا لو وقعت حرب بين المسلمين والمعتدين فرّضت على المسلمين إنهاءها بالقوّة، فهل يستشيرون عدوّهم كيف تقبلون بوضع قواعد نهاية الحرب أو يقرضها المنتصر لكن بشكل عادل؟ هذه أسئلة لم يقدم لنا كديور فيها مبررات مقنعة.

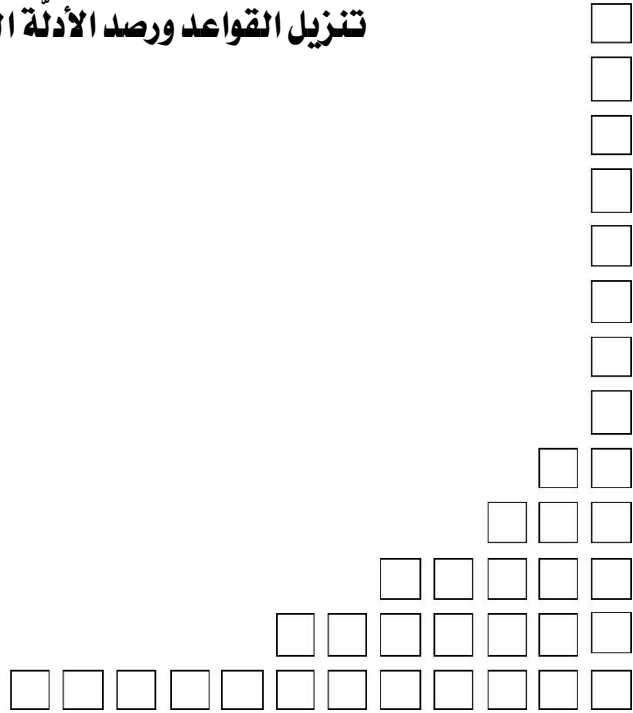
أكتفي بهذا القدر، وقد صار تصوّرنا واضحاً من خلال ما تقدّم من بحوث.

(١) انظر: محسن كديور، حقّ الناس، اسلام وحقوق بشر: ٣٨١-٣٨٦.



الفصل الرابع

الوظائف العامة والحقوق السياسية للأخر الديني
تنزيل القواعد ورصد الأدلة الخاصة



ندرس في هذا الفصل:

١ - مخرجات المبادئ العامة في موضوع الحقوق والمناصب

أ - المبادئ العامة في العلاقات الإنسانية - الإنسانية، ومخرجاتها في موضوع الحقوق

والمناصب.

ب - المبادئ العامة في العلاقات الأديانية، ومخرجاتها في موضوع الحقوق والمناصب.

٢ - مخرجات الأدلة الخاصة والمتفرقة في موضوع الحقوق والمناصب.

٣ - قاعدة «حقوق الآخر الديني»، موارد ومستثنيات.

تقديم

بدأنا رحلتنا في هذا البحث من خلال القواعد الأكثر كلفة تقريباً، نحو القواعد والمحددات الأقرب للموضوع، وفي طريقنا درسنا العديد من الموضوعات التي تحظى بأهمية في حد ذاتها، كما تترك تأثيراتها على العلاقات بين الأديان ومع «الآخر الديني»، سواء في إطار المواطنة أم خارجه، وسواء في موضوع الحقوق السياسيّة أم خارجه، وسواء في موضوع تويّ المسؤوليات والمناصب العامّة أم خارج ذلك أيضاً.

في هذا الفصل من الدراسة سوف نقوم بالبحث على صعيدين، أو فقل: ضمن مرحلتين: الصعيد الأوّل: دراسة موضوع تويّ المناصب العامّة ومطلق الحقوق السياسيّة من زاوية المبادئ والقواعد العامّة المشكّلة للأساس العميق والبيئة الحاضنة لهذا الموضوع.

وفي هذه المرحلة سوف نقوم برصد تأثيرات النتائج التي توصلنا إليها في الفصلين السابقين على موضوع بحثنا، وكيفية لعبها دوراً إيجابياً أو سلبياً في ذلك، فنحن في هذه المرحلة أمام محاولة اكتشاف مُحَرِّجات البحوث السابقة في موضوعة المناصب العامّة والحقوق السياسيّة، وبصدد جني حصاد ما زرعه في الفصلين السابقين.

الصعيد الثاني: دراسة المعطيات والأدلة الخاصّة التي يمكن أن تكون موجودة في الموروث الديني، وتكلّم مباشرة عن موضوع تويّ المناصب العامّة وقضايا الحقوق السياسيّة، فقد تكون هناك آية قرآنية أو نصّ من الكتاب المقدّس يتحدّث مباشرة عن هذا الأمر، وهذا ما لا بدّ لنا من رصده لاستكمال رؤيتنا إن شاء الله تعالى.

وبهذا يكون هذا الفصل من البحث على محورين.

المحور الأول

مخرجات المبادئ العامة في موضوع المناصب والحقوق السياسية

تمهيد

قلنا بأننا سوف ندرس هنا مخرجات المبادئ والقواعد التي عالجناها في الفصلين السابقين، على موضوع المناصب والحقوق السياسية. وحيث إننا درسنا هذه الأصول العامة ضمن فصلين: أحدهما تضمّن الأصول العامة في العلاقات الإنسانية المتعالية عن دخول عنصر الدين، وثانيهما تضمّن الأصول العامة المكوّنة والمشكّلة للعلاقات مع «الآخر الديني»، لهذا سوف ننظر في تأثيرات هذين النوعين من المبادئ والأسس، خاصة طبقاً للنتائج التي توصلنا إليها.

أولاً: المبادئ العامة في العلاقات الإنسانية، نتائج في تولي المناصب والحقوق السياسية
سوف نحاول الآن رصد نتائج الفصل الأول وربطها بالحقوق السياسية للأقليات من جهة، وبموضوعة المناصب والمسؤوليات العامة لهم داخل المجتمع الأكثرية من جهة ثانية، وذلك على النحو الآتي:

١. مبدأ الكرامة الإنسانية، تداعيات في فقه الأقليات والعلاقة مع «الآخر الديني»
إنّ دراسة مبدأ الكرامة الإنسانية أعطتنا أنّه لا يوجد شيء ثابت يشيّد عدم كرامة الإنسان تكويناً وتشريعاً إلا إذا دخل ربة الإيمان، فهذا ما لم تفده النصوص الدينية الإسلامية والمسيحية، بمعنى أنّها لم تقل لنا: إنّني أعلمكم أنّ الإنسان غير محترم ولا مكرّم عندي إلا إذا دخل مجال الإيمان بالله، بل على العكس أفادت النصوص تكريم الإنسان تكويناً.
لكنّنا في الوقت عينه، لم نتمكّن من إثبات أنّ النصّ الإسلامي والمسيحي يضع قاعدة باسم

الكرامة الإنسانية، يُرجع إليها بوصفها مرجعية قانونية أو مقصداً شرعياً أو روحاً قانونية حاکمة على مختلف الأبواب الشرعية في العلاقات بين المسلمين أو المسيحيين وغيرهم كالأقليات الدينية.

بيد أن هذا الأمر لم يُخرجنا من هذا البحث خالي الوفاض وُصفر اليدين، بل لقد توصلنا - خاصةً بمساعدة قواعد فقه الجهاد - إلى أن الشريعة الإسلامية تُثبت للإنسان من حيث المبدأ حق الحياة ومستلزمات هذا الحق في العيش والبقاء، فرداً وجماعة، أمّا سائر ما يُسمى بالحقوق الطبيعية وغيرها، فليس لدينا دليل حاسم كفي فوقاني يُخرج لنا قاعدة عامة أو أصلاً مرجعياً، وإنما علينا أن نذهب بأنفسنا إلى البحوث الفقهية المتفرقة لكي نستخرج منها ثبوت هذا الحق أو ذلك، في هذا الباب أو ذلك.

وهذا يعني أنه في موضوع الحقوق السياسية وقضية تولي المسؤوليات والمناصب العامة، لا تستطيع هذه القاعدة أن تخدمنا - من منظور ديني - لتقديم نتيجة معينة تسمح أو تمنع، تحدّد الحرية أو تُتطلقها، تعطي حقاً أو تسلبه، وبهذا تكون النتيجة في هذه القاعدة سلبية على مستوى الحقوق في مجال الاجتماع السياسي، بمعنى أنها غير قادرة على أن تعطينا نتيجة تُثبت شيئاً أو تنفيه، لكنّها إيجابية على مستوى الحقوق في مجال الكينونة الوجودية الطبيعية؛ لأنها تمنح الإنسان بما هو إنسان حق الحياة ومستلزماته.

٢. قاعدة العدالة والتأثيرات المتوقعة في فقه الأقليات و«الآخر الديني»

ليس هناك من شك في أن قاعدة العدالة لها تأثير كبير على فقه الأقليات والآخر الديني، ولكن هذا التأثير يتفاوت تبعاً لفهمنا لهذه القاعدة؛ وذلك:

١ - إذا فهمنا هذه القاعدة بحدها الأعلى، ووفقاً لنظرية أمثال الشيخ شمس الدين والشيخ الصانعي، فإن من الممكن لهذه القاعدة أن تؤسس لنا - تبعاً لتصوراتنا العرفية والعقلانية، وليس من الضروري أن تكون عقلية يقينية أو ارتكازية عقلانية عامة متعالية عن الزمكان - إمكانية منح الأقليات الحقوق السياسية كاملةً وتولي المناصب العامة ما لم تضرّ بالأكثرية، انطلاقاً من أن هذا في عُرف زماننا هو مقتضى العدل بين الناس، ومنحهم حقوقاً متساوية في العيش ما داموا غير معتدين أو مجرمين، والاختلاف الفكري والعقائدي لا يغيّر من واقع

العدالة بمفهومها الأوّلي البشري شيئاً هنا.

ولا يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل يمكن لهذه القاعدة مبدئياً أن تعطل بعض النصوص الظنيّة الصدور أو الدلالة وتسقطها في صدورها أو دلالتها أو إطلاقها عن الحجية، فإذا رأى الباحث أنّ هذا الدليل أو ذلك يعارض مبدأ العدالة في العلاقات مع الأقليات، فمن الطبيعي هنا أن يقوم بتحييد هذا الدليل؛ لأنّه لا يمكن العمل به ما لم يصل هذا الدليل إلى حدّ كونه دليلاً يقينياً في الصدور والدلالة والسعة معاً، وهذا ما سوف يترك تأثيراً على المحور الثاني من البحث هنا عندما نرصد الأدلة الخاصّة.

وهذه نتيجة كبيرة يمكن لنظرية العدالة أن تتركها هنا، وسوف نرى تجلياتها قريباً، فلو قبل الإنسان بمفاهيم العصر الحديث يلزمه منح الأقليات - «الآخر الديني» - حقوقها السياسيّة بوصف ذلك عدلاً وعدمه ظلماً، وهذه النتيجة تعلقيّة بمعنى أنّها تنتظر لكي تنتج أن لا يكون في مقابلها نصّ ديني قطعي الدلالة والصدور معاً.

٢ - أما إذا فهمنا نظريّة العدالة بحدّها الأدنى الذي اخترناه سابقاً، فإنّ هذه القاعدة تقول لنا بأنّ بإمكاننا بتجربتنا البشريّة أن نعيّن العدل والظلم ويلزمنا اتّباع ما نعيّنه، عملاً بالأمر الديني باتّباع العدل وترك الظلم، لكنّ هذه العمليّة تبقى خاضعة بشكل مسبق لمراجعة النصوص الدينيّة في تصوّرها للعلاقة العادلة بين الأقلية والأكثرية وبين الأنا والآخر الديني: فإذا لم نجد في هذه النصوص ما يفيد عكس تصوّراتنا البشريّة في عدالة العلاقة بين الأكثرية والأقلية والأنا والآخر الديني، كان المرجع هو تصوّراتنا البشري، والعمل وفقه هو المتعيّن علينا، وليس هو المباح فقط، فالقضية هنا ليست قضية الأخذ بالمباح عند عدم وجود دليل، بل هنا يلزمنا اتّباع العدل الذي نراه بعقولنا البشريّة وفقاً لتشخيصنا، فيكون حقّ الأقليات في الحقوق السياسيّة وفي تويّي المناصب العامّة ثابتاً هنا بوصفه أمراً بشرياً طولبنا شرعاً بالأخذ به، حتى لو لم نتمكن من نسبة هذا الأمر البشري الخاصّ للشريعة بنفسها.

وبهذا نثبت حقوق الأقليات - سياسياً ومناصبياً - وضرورة الوفاء لها دون حاجة لقواعد ثانويّة من نوع حكم وليّ الأمر أو المصلحة الاستثنائية الزمّية وغير ذلك.

أما إذا وجدنا في النصوص الحجّة ولو لم تكن قطعية الصدور والدلالة، ما يعارض تصوّراتنا عن العدالة والظلم في قضية الأقليات، فإن كان ذلك يقيناً من جميع الجهات وقناعاتنا

لم تكن عقليةً برهانية قاطعة، لزمنا العمل بالنصوص وإعادة تكوين مفهومنا للعدالة في ملفّ الأقليات والآخر الديني وفقاً لرؤية الدين هذه المرّة، وأمّا إذا كانت الأدلّة ظنيّةً في مرحلة الصدور أو الدلالة، فإنّ قدّمت معطيات رأيناها ظليماً عقلاً يقيناً أو ارتكازاً عقلائياً عاماً، أمكن تجميد حجّية النصوص كما قلنا، فيما لا نستطيع مواجهة النصوص بالثقافة العرفية التي هي في روحها ظنيّة (وجهة نظر/ مقارنة/ نوعيّة فهم) لا تبلغ حدّ اليقين الواضح بالأمر، بل نعتمد مرجعية النصّ المعتر ولو لم يكن قطعياً في هذه الحال.

وبهذا يكون الفرق في النتيجة بين نظرية العدالة بحدّها الأعلى والعدالة بحدّها الأدنى في مرجعية تشخيص العرف للعدل في موضوع الأقليات والآخر الديني دون أن يبلغ حدّ اليقين العقلي أو الارتكاز العقلاني البشري العام المتعالي عن الزمان والمكان، أو الارتكاز العرفي عصر الصدور والنزول، ففيما تقبل نظرية العدالة بحدّها الأعلى مرجعية هذا الفهم وحاكميته على فهم النصوص والتعامل معها، ترى العدالة بحدّها الأدنى عدم مرجعيته إلا في ارتكازات عرف عصر النصّ، بل المرجعية للنصوص التي نفترض الآن أنّه قد ثبت مسبقاً دليل على حجّيتها ولو كانت ظناً.

وعليه، فقاعدة العدالة في عصرنا الحاضر تثبت حقّ الأقليات في تولّي المناصب العامة وفي الحقوق السياسيّة بحيث لا تضرّ بالأكثرية، لكنّ هذا الحقّ معلق إلى ما بعد النظر في المحور الثاني القادم، حيث سننظر هل ثمة أدلّة خاصّة توقف هذا الحقّ الثابت بقانون العدالة أو لا؟ فانتظر.

٣. القاعدة الذهبية ومبدأ البر والإحسان، نحو منجزات إيجابية فاعلة

إنّ ما توصلنا إليه في بحث القاعدة الذهبية هو أنّ هذه القاعدة مكرّسة في الوعي الوجداني البشري العالمي، وفي النصوص الدينيّة اليهوديّة والمسيحيّة والإسلاميّة، وهي قادرة على توجيه سلوكنا القانوني والعملي نحو منح الآخرين ما نريد أن يمنحونا إيّاها، ومن ثم فهي مؤثرة في دراسة قواعد العلاقة مع الآخر الديني ومع الأقليات الدينيّة بمفهومها المعاصر.

لكنّ هذه القاعدة - مثلها مثل أيّ قاعدة أخلاقيّة أو قانونيّة أخرى - لا تستبدّ بالأخلاق ولا تشكّل منظومات متكاملة، بل تقوم بمدّنا بمؤشر أخلاقي أوّلي قابل للتأثير والتأثر بسائر

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للآخر الديني، تنزيل القواعد... ٦٥١

المؤشرات الأخلاقية والقانونية والمصلحية، بالمعنى الإيجابي للكلمة. ونستنتج من ذلك أن هذه القاعدة ثابتة مبدئياً، ونافعة لنا في بحثنا هنا، بمقدار كونها مؤشراً عاماً، وليست آية عن التخصيص أو الاستثناءات.

ونتيجة ذلك أن القاعدة الذهبية يفترض أن تمنح الآخر الديني والأقليات الدينية حقوقها السياسية كاملة، وكذلك حقها في تولي المناصب العامة بما لا يضر بالآخرين، وهي - أي القاعدة الذهبية - تطالب الأكثرية بمنح الحقوق المشار إليها للأقليات وللآخر الديني، لكن هذا الأمر تعلقي كذلك، ومتوقف على النظر في الأدلة الخاصة الآتية في المحور الثاني القادم من هذا الفصل، فإذا لم نجد ما يقف في مقابل معطى القاعدة الذهبية، ليشكل استثناء لها، فإن القاعدة تتعاضد مع مبدأ العدل في إنتاج معطى مشترك.

ويعضد المبدأين المشار إليهما أيضاً، مبدأ البرّ والإحسان، الذي بحثناه سابقاً، وقلنا بأنه من مجموع هذه النصوص القرآنية والحديثية، والدينية - الإسلامية والمسيحية - عموماً، نتمكن من التوصل إلى أن النصّ الديني عامة يدعو لمبدأين هما: البرّ والإحسان، ومعاملة الإحسان بالإحسان، بل ومعاملة الإساءة بالإحسان، ويوجه المؤمنين نحو ممارسة هذا المبدأ في حياتهم، دون تقيّد قهري ذاتي في هذه النصوص بالهوية الدينية للطرف الآخر الذي نحسن إليه أو نبادله الإحسان، وهذه مرجعية نصية دينية نستطيع البناء عليها ما لم تخضع لاستثناءات أو تفصيل تابع لتغير الحالات وتنوع الأوضاع.

وبهذا يكون توظيف مبدأ البرّ والإحسان في منح الآخر الديني والأقليات الدينية المناصب العمومية أو الحقوق السياسية، توظيفاً تعلقياً كذلك، متوقفاً على معطيات ونتائج المحور الثاني الآتي.

لكنّ هذه المبادئ الثلاثة: العدل، القاعدة الذهبية، البرّ والإحسان، متعاضدة حتى الآن لإثبات الحقوق السياسية للأقليات وتوليها المناصب العامة، بما لا يلزم منه مفسدة أكبر أو ضرر عام.

والنتيجة العامة: إن المبادئ التشريعية والأخلاقية التي درسناها في الفصل الأول من هذا الكتاب تتعاضد لإثبات فرضية البحث التي نحن بصدددها، إثباتاً ينتظر المحور الثاني القادم.

ثانياً: المبادئ العامة في العلاقات الأديانية، نتائج في فقه الأقليات وتولي السلطة

على غرار ما فعلناه آنفاً مع نتائج الفصل الأول، يجب علينا النظر في نتائج الفصل الثاني، عبر إجراء عملية تجسير بين تلك النتائج وبين موضوعة الحقوق السياسية وتولي المناصب العامة بالنسبة للأقليات ومطلق الآخر الديني.

وسوف نقوم بهذه العملية هنا أيضاً على الشكل الآتي:

١. مبدأ العلو، تأثيرات على العلاقات بين الأديان وقضية الأقليات

نريد الآن هنا أن نشير إلى علاقة فهمنا لقاعدة نفي السبيل بمسألة العلاقة بين الأديان، وخاصة الأقليات الدينية، والذي توصلنا إليه أن هذه القاعدة ليست بذلك العرض العريض، وإنما تتجوهر ضمن مفهوم سياسي - مجتمعي، بحيث ترفض أي نوع من العلو والهيمنة لغير المؤمنين على المؤمنين، وإذا أخذنا هذه النتيجة لتعامل في ضوءها مع الآخر الديني، فإنها تقوم على أمور:

١ - الاعتقاد بمحورية الهوية الدينية، وهذا معناه أن الهوية الدينية الخاصة - كالإسلام والمسيحية - هي التي تميز الجماعات عن بعضها، وأن مفاهيم العصر الحديث العلمانية التي تجعل من الاختلاف الديني عنصراً هامشياً لا قيمة له، هي في المنظور الإسلامي غير صحيحة؛ فالهوية والكيان الجماعي للمؤمنين هو مقصد أساس في الشريعة الإسلامية، ولا يمكن تذويب هذه الهوية الجماعية إطلافاً أمام هويات قومية أو عرقية أو لغوية أو مناطقية أو وطنية بالمفهوم الحديث، وإن كانت هذه الهوية لا تمنع من احترام وتقدير كل هذه الهويات الأخرى.

لا يعني ذلك أن قاعدة نفي السبيل مختصة بحالات الخوف على الهوية الدينية، بل هذا ما رفضناه سابقاً ونحن ناقش بعض الباحثين في هذا المجال، بل نعني أن أصل تمييز الإسلام الشعوب والأقوام على أساس ثنائية المسلم وغير المسلم هو حقيقة قائمة، إنما الكلام في تهمة تغول هذه الحقيقة في وعي بعض المؤمنين، لتذيب أمامها سائر الحقائق والهويات.

٢ - إن حماية الجماعة المؤمنة وعزتها ومكانتها، والمنع عن تسلط غيرها (الآخر الديني) عليها، هو مفاد قاعدة نفي السبيل، ولكن هذا المفاد لا يمنع عن فتح علاقات مع الآخر الديني؛ لأن العلاقات مفهوم لا يساوي مفهوم هيمنة الآخر وعلوه، بل مفهوم نفي السبيل

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للآخر الديني، تنزيل القواعد... ٦٥٣

يجوهر ويعين لنا شكل العلاقات التي ينبغي أن نسلکها في سياستنا الخارجيّة مع الآخر الديني، فليست المشكلة في هذه العلاقة سوى في أن تكون للآخر هيمنة وسلطة تجعل الجماعة المؤمنة تحت قبضته وأدنى منه، بحيث يتصرّف فيها وفي مقدّراتها وقراراتها كيفما يشاء، أمّا فتح العلاقات، بل والإحسان للآخر الديني ومساعدته وإعانتته والتعامل معه بكل أشكال التعامل الحسن، ليس أمراً فيه أيّ مشكلة إطلاقاً.

واعتقد بأنّ قاعدة نفي السبيل بهذا المفهوم، هي نفسها القاعدة الدستورية العامّة في جميع الدول اليوم، علمانيّة كانت أو دينيّة، وهي عبارة عن السيادة والاستقلال والحرية، فهذه العناوين الثلاثة التي تتضمّننها مختلف دساتير العالم، تعني أنّ هذا المجتمع - أو هذه الدولة - سيّد نفسه مستقلّ عن الآخرين غير تابع أو رهين، وفي الوقت عينه هو حرّ في قراراته وتحقيق مصالحه، والسعي لخدمة شعبه وأبناء وطنه.

٣- إذا انتقلنا من الجغرافيات المتباينة إلى داخل الجغرافيا الواحدة، فكيف ترسم قاعدة نفي السبيل العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين - على سبيل المثال - داخل البلد الواحد؟ سواء كان هذا البلد هو بلد المسلمين بحيث تقطنه غالبية مسلمة وأقلية غير مسلمة، أم كان بلد غير المسلمين، بحيث يمثل المسلمون فيه أقلية دينيّة.

إنّ كلّ ما تطالب به قاعدة نفي السبيل أن لا يكون هناك سلطة للجماعة غير المسلمة على الجماعة المسلمة، بحيث تكون الجماعة المسلمة تابعة لها وخاضعة وذليلة، فنحن هنا لم نعد نتكلّم عن أفراد وعن علاقات فردية، بل نتكلّم عن جماعات ومكوّنات داخل المجتمع الواحد، وهذا يعني أنّ غير المسلم في البلدان المسلمة يمكنه أن يمارس أيّ نشاط عام أو خاصّ، شرط أن لا يؤدّي ذلك إلى صدق عنوان أنّ المسلمين باتوا تحت سلطة غيرهم، بالمفهوم الجماعي للكلمة.

وهنا إذا تولّى بعض الأفراد من الأقليات الدينيّة سلسلةً من المناصب العامّة في المجتمع أو الدولة، وكانت الغالبية مسلمة، أو كان النظام إسلامياً، فإنّ القضية تتبع نوع أداء غير المسلمين، فإذا كان أداءهم منسجماً مع الغايات الدينيّة في السلطة الشرعيّة، فلا يصدق عادةً عنوان الهيمنة أو التبعية؛ لأنّ هذه الأقليات تعيش في نهاية المطاف داخل المجتمع الأكثرية، أو تعمل ضمن القوانين التي هي في نفسها لا تضرّ بمصالح المسلمين، فلنفرض أنّ شخصاً غير مسلم تولّى مسؤوليّة العضويّة في مجلس الشعب أو في الوزارة أو في القوات المسلّحة أو في

البلدية أو في أيّ وظيفة عامّة من هذا النوع، وكان يعمل لخدمة المسلمين وغير المسلمين في وطنه، ويرفع من اقتصاد المسلمين وسائر المواطنين، ويحارب البلدان التي تواجه وطنه الذي يمثل غالبية مسلمة، ولا يبارس أيّ فعل يدمر الهوية الإسلامية، فما هو الموجب للقول بأنّ قاعدة نفي السبيل تمنعه في هذه الحال؟!

إنّ دخولنا عصر القانون والمؤسسات يجعل وجود أشخاص في السلطة مجرد أدوات، نعم لو ثبت أنّ فلاناً أو جماعةً من غير المسلمين يستهدف تدمير هوية المسلمين أو إضعافهم أمام غيرهم أو جعلهم تابعين للأمم غير المسلمة، فمن الطبيعي في هذه الحال تحييده عن أيّ منصب عامّ، وإلا فإنّ التزام الأقليات الدينية بالعيش مع الأكثرية ضمن القوانين التي لا تضرّ بهذه الأكثرية في استقلالها وهويتها، هو بنفسه نوع معاهدة تجعل تويّي غير المسلم لمنصبٍ ما غير موجبٍ ضرراً على المسلمين.

هذا كله يعني أنّ مشكلة المسلمين في علاقتهم بالأقليات هي في القوانين نفسها، فإذا كانت القوانين في ظلّ دولة عادلة تحمي مصالح المسلمين وهويتهم واستقلالهم، فإنّ المتولّي لإجراء هذه القوانين سوف يكونون في الدولة الحديثة مجرد أدوات، وبهذا لا يكون تويّي غير المسلم لسلطة في مجتمع المسلمين هيمنةً للكفر على الإسلام؛ لأنّ هذا الشخص لا ينطلق في ممارساته من موقع دينه، بل ينطلق من موقع وظيفته المدنية، وإذا انطلق من موقع دينه خادماً بذلك الجميع أو مستهدفاً تحصيل الحقوق المشروعة - شرعاً وقانوناً - لأبناء ديانته، فليس ذلك بعيب، نعم لو تخطّى القانون أو اشتغل على تضييق فريق كبير في وطنه، وهم المسلمون من حيث هم مسلمين لجعلهم تابعين لغيرهم، فهنا تكمن المشكلة.

إنّ الدولة الحديثة تجعل الأفراد ينطلقون من وعيٍ مدني، ومن ثمّ فليس لغير المسلمين سلطة على المسلمين من حيث هم مسلمون، والمفروض أنّ قاعدة نفي السبيل تنفي التسلّط الإذلالي والاتباعي، وأين يمكن تصوّر هذا في ظلّ الدولة الحديثة القانونية عادةً؟

من هنا نعتقد بأنّ قاعدة نفي السبيل، التي تعتبر أكبر الأسس الفقهية عند رافضي الحقوق السياسية للأقليات وحق تويّي المناصب العامة، لا تنفي منح الأقليات المختلفة دينياً عن الأكثرية، حقّ تويّي المسؤوليات والمناصب العامة في الدولة والمجتمع، بل مختلف الحقوق السياسية كتشكيل أحزاب وجمعيات ومؤسسات إعلامية ونشاطات مدنية وغير ذلك، ما لم

يبلغ الأمر حدّ جعل الأكثرية المؤمنة تابعة أو ضعيفة أو ذليلة أمام غيرها. وهذا كله يعني أنّه لا يوجد حكم كليّ على موضوع كليّ هنا، بل الموجود هو حكم بالرخصة في منح هذه الحقوق للأقليات، مع بنود لاحقة للقانون تتمكّن - تبعاً للزمان والمكان والظرف والحال - من الحيلولة دون هيمنة غير المسلمين على الأمة المسلمة.

ماذا عن المسلمين في البلدان ذات الغالبية غير المسلمة؟

نواجه اليوم ظاهرة واسعة في التعامل الغربي، وهي ظاهرة محاربة المسلمين بما هم مسلمين، تحت عنوان الإسلاموفوبيا، وقضايا من نوع الحجاب تترك تأثيراً عظيماً على المسلمين في تلك البلدان. والسؤال الذي يفرض نفسه هو: مادام لا يجوز أن يتولّى غير المسلم سلطنةً على المسلم بحيث تجعل المسلم بما هو مسلم في موقع الضعيف التابع أو المخشي على هويّته، ففي هذه الحال كيف ينبغي أن نتعامل مع الواقع الحالي في بعض الدول الغربية؟

لا نريد التفصيل في هذا البحث هنا؛ لأنّ فيه جوانب متعدّدة، لكن أودّ الإشارة إلى أنّه توجد هنا ثلاثة اتجاهات أساسية افتراضية:

الاتجاه الأول: وهو الاتجاه الذي يرى لزوم حفظ الهوية الدينية، والالتزام بكلّ المقرّرات الشرعية، ولو لزم لأجل قطع سلطة الكافر على المسلم - بالمعنى السلبي لها - ترك تلك البلدان، فهو واجب، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَأَسِعَتْ فُتْهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَا وَأَهُمْ جِهَتَهُمْ وَسَاءَتْ مَصِيرًا إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا غَفُورًا وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (النساء: ٩٧ - ١٠٠).

ومن الواضح أنّ هذا الحكم الأوّلي، ثابت في الشريعة الإسلامية في مورد الشعائر الدينية العامة بوصفها القدر المتيقّن، وهي الأمور التي تمثل علامات الدين كالصلاة والصوم والحجاب وغير ذلك.

يقول المحقق النجفي: «وتجب المهاجرة عن بلد الشرك على من يضعف عن إظهار شعار

الإسلام، من الأذان والصلاة والصوم وغيرها.. بلا خلاف أجده فيه بين من تعرّض له، كالفاضل والشهيد وغيرهم، والأصل فيه - بعد معلومية إيجاب النبي ﷺ لها - قوله تعالى: «إنّ الذين توفّاهم الملائكة.. وكان الله عفواً غفوراً»، وقوله تعالى: «يا عبّادي الذين آمنوا إن أَرْضِي واسعة فأياي فاعبدون»، بناء على كون المراد به الإشارة إلى الهجرة عن المكان الذي لا يتمكّن فيه من العبادة.. وقوله تعالى: «والذين هاجروا في سبيل الله ثم قتلوا أو ماتوا ليرزقنهم الله رزقاً حسناً وإنّ الله لهو خير الرازقين»، وقوله تعالى: «والذين هاجروا في سبيل الله من بعد ما ظلموا لنبوّئنهم في الدنيا حسنة، ولأجر الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون الذين صبروا وعلى ربهم يتوكلون»، وغير ذلك مما دلّ على طلب المهاجرة من الكتاب والسنة، كالنبوي: «من فرّ بدينه من أرض إلى أرض وإن كان شبراً من الأرض استوجب الجنة..» الذي الأصل فيه الوجوب^(١).

والمداول بين الفقهاء أنّ مفهوم الهجرة غير خاصّ بالعصر النبويّ، وإن خالف في ذلك بعض علماء أهل السنة، وتفصيله في محله.

بل قد يقال بأنّه ليس خاصّاً بالشعائر، بل هو في كلّ تكليف يوقّع البقاء في مكانٍ ما في التورّط في مخالفته، وحيث يجب على المسلم أن يحمي عزّته بما هو مسلم، لزمه ترك تلك البلدان لتحقيق ذلك.

ولا نريد الدخول في تفاصيل هذا الموضوع وفقه الهجرة بمفهومها الديني، وهل هذه الآيات والروايات التي استدلّ بها تدلّ على ما قالوه، أو أنّها تدلّ على أمرٍ آخر.

الاتجاه الثاني: وهو أنّها يميل إليه بعض المتقّفين المسلمين، ويعتبر أنّ المسلم في بلاد غير المسلمين عليه أن يندمج تماماً في الاجتماع السياسي، وأن يسعى للقبول بما تفرضه المواضع هناك، وأنّه لا معنى للحديث عن مخالفة القوانين أو الهجرة؛ لأنّه كلامٌ غير واقعي بالمرّة، فعلى القبول بالأمر الواقع والانسجام معه.

الاتجاه الثالث: وهو الاتجاه الذي أعتقد بأنّه الصحيح، ويبدو أنّه موافق للمشهور، وهو يوافق على المبدأ الذي يقرّره الاتجاه الأوّل، لكنّه يختلف في إطلاقيّة المبدأ، إذ يعتبر أنّ العديد من

(١) جواهر الكلام ٢١: ٣٤ - ٣٥.

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للأخر الديني، تنزيل القواعد... ٦٥٧

الحالات يمكن فهمها شرعاً في ضوء العناوين الثانوية، كالخرج والضرر ونفي التكليف بغير المقذور وقواعد التزاحم وغير ذلك، ومن ثمّ ففي الحالات التي لا توجد فيها استثناءات شرعية يلزم الانسجام مع مقتضى الاتجاه الأول - بصرف النظر عن أنّ مفاده الصحيح هو إشكالية إظهار الشعائر، أو إشكالية المحافظة على الإيوان والالتزام بالتكاليف الدينية عملاً، أو إشكالية المذلة والهوان والضعف -، بينما في الحالات التي يمكن الحديث فيها عن استثناءات فعلينا القبول بالاستثناء.

نعم، قد يقع خلاف في الاستثناءات ومصاديقها مثل قضية حجاب المرأة، فقد صدر عن أحد مراجع التقليد خلال السنوات الأخيرة - وهو الشيخ ناصر مكارم الشيرازي - ما يوحي بجواز كشف الحجاب للنساء في بعض الحالات حتى لا يفسح المجال لغير المتديّنات حصراً في المجتمع الإسلامي لبلوغ المناصب التي تحتاج لتخصّص فيما المؤمنات يبقين خارج إطار هذا الأمر، وقد تقع مناقشات هنا من حيث العنوان الثانوي وجوداً وعدمًا، لكنّ الفكرة الكلية من حيث المبدأ صحيحة، أعني أصل الاتجاه الثالث.

والمسألة المهمّة هنا - وبحثها في محلّه - تكمن في مفاد قاعدة لا حرج، فهل تشمل الجوانب النفسية والروحية والإحراجات الاجتماعية أو لا؟ وفي هذا خلاف معروف يمكن مراجعته في موضعه.

وإلى هذا الاتجاه الثالث مال الفقهاء عادةً، فقد ذكر النجفيّ عقب كلامه المتقدّم ما نصّه: «نعم إنّها تجب مع المكنة، لا مع عدمها، بلا خلاف أجده أيضاً فيه؛ لما سمعته من ظاهر الآية المؤيد بنفي الحرج، وغيره من العقل والنقل..»^(١).

٢. مبدأ السلام في العلاقات الأديانية، نحو تكوين رؤية مختلفة للأقليات

درسنا سابقاً بالتفصيل مسألة كُنّا وما نزال نعتقد بأنّها تمثل حجر الزاوية في كلّ التفكير الفقهي للمسلمين إزاء الآخر الديني، وأنّها - كما لمسنا بأنفسنا في البحوث الماضية - تساعد على تكوين نتائج تلقائية في موضوعات قانونية وعلائقية مختلفة.. إنّها مسألة الأصل في العلاقات الأديانية بين السلام والحرب.

(١) جواهر الكلام ٢١: ٣٥.

لقد رأينا أنّ فكرة الجهاد الابتدائي غيّرت كلّ نظرة الفقه الإسلامي للآخر الديني وكونت نظرة منسجمة معها، فعندما يكون الأصل في غير المسلم أن يقاتل، فهذا يعني أن عنوان «غير المسلم» هو عنوان قطيعة وتصادم من حيث المبدأ، وأنّ الخروج من حالة التصادم هذه إلى نوع من المصالحة يحتاج لمفاهيم من نوع خضوع الآخر وصغاره أو قتله والهيمنة على أراضيه مع سبي نسائه وذراريه ونحو ذلك من المفاهيم، وأنّ علاقة الصلح والمهادنة ليست سوى علاقة مؤقتة أو استثنائية. ونحن نعتقد أنّه في ظلّ هذه التركيبة القانونية من الطبيعي أن يكون الآخر الديني محكوماً بقدر كبير من السلبية والتعامل معه بحيطه لا بإيجابية أو طمأنينة أو أمان.

لقد درسنا سابقاً موضوع الجهاد الابتدائي، وقلنا بأنّ ما طُرِح في الموروث الفقهي الإسلامي عند المذاهب لا يساعد على إثبات هذا المفهوم، وأنّ الفقهاء لم يلاحظوا مجموع النصوص القرآنية معاً، ليربطوا بعضها ببعض، كما لم يقوموا بالاهتمام الكافي بالسياقات اللفظية والتاريخية، بل فسّروا ذلك كلّه عبر نظرية النسخ التي اعتبروها الطريقة الأمثل لتفسير مجموعات النصوص القرآنية والحديثية.

وعقب مناقشات مطوّلة، رأينا أنّه ليس من دليل على إثبات وجوب هذا الجهاد، ثم عكفنا على تحليل إمكانات ترخيصه، فرأينا أنّ المجموعات القرآنية المتنوّعة، بل وغيرها، تواجه هذا الجهاد، وتُحدث تشكيكاً عميقاً فيه، وأنّ المعطيات تدفع لتبني خيار عدم مشروعيته. ونتيجة هذا الموقف قمنا بتشييد مبدأ السلام في العلاقات الأديانية، وأنّ الحرب أو القطيعة مرجعها إلى صدّ عدوان الآخر، لا غير، فالأمة المسلمة أمة لا يمكن أن تتساهل أو ترحم في العدوان عليها، ولا يمكن أن تقبل بالمذلة والضعف والهوان، لهذا فهي تدافع عن نفسها، لكنّها لا تقوم بالعدوان على الآخرين. فالأصل في العلاقات الدولية، بل والعلاقات الأديانية مطلقاً، هو السلم.

هذه النتيجة بالغة الأهمية وقد رأينا تأثيراتها في فقه الجزية والذمة وغير ذلك، بل هي التي فتحت لنا الباب على إمكان تكوّن عقد مواطنة خارج مفاهيم الصغار والجزية والذمة بالمعنى الفقهي الخاص، ولم تعد هناك حصراً لأقليات مغلوبة مقهورة يرتبط وجودها بحربٍ أو نزعة قهريّة وتفوق، كما سوف نشير أيضاً بعد قليل.

٣. مبدأ الألفة وثنائية الولاء والبراء، وقضايا الأقليات والآخر الديني

درسنا بشيء من التوسع شكل العلاقة مع الآخر الديني من زاوية الألفة والكرامية تارةً والصلة والقطعية تارةً أخرى، وهو ما فرض علينا توسعاً نسبياً في مبدأ الولاء والبراء أيضاً، وقد رأينا أن النصوص الدينية الإسلامية تؤكد على مبدأ القطعية مع الآخر الديني، بمعنى عدم ذوبان الهوية أو فقدانها أو تضعفها أو تبعيتها، نتيجة الاعتقاد أو العمل على التواصل، فالتواصل مع الآخر الديني ليس وسيلة أو ذريعة لتلاشي الذات، بل يجتمع مع التأكيد على المفصلة والهوية.

بل تتخطى النصوص الدينية هذا الفضاء نحو شكلٍ آخر من أشكال المفصلة وهو البراءة من الآخر الديني المتمثل بالعدو المعاند المحارب والصاد عن الدعوة ودين الله، فهذا الشخص - فرداً كان أم جماعة - يطالب المؤمنون بقطع الصلة به ما دام معتدياً، واستبدال هذه الصلة بمنطق الجهاد والمواجهة والحزم، فهي دعوة لوقف التطبيع معه، فإذا رفع يده عن العدوان على الدعوة وأبنائها، وتوقف عن الحرب والمقاتلة، فإنّ الوضع الطبيعي هو عود الصلة معه بمختلف أشكالها، شرط أن لا تفرض هذه الصلة ذوبان الهوية وتلاشي مبدأ التمايز.

على خطٍ آخر، رأينا أن الشريعة تطلب من المؤمنين أن ينتموا للجماعة المؤمنة، وأن يكون لها ولاؤهم وإقبالهم واتباعهم وانتباؤهم، وليس للقبيلة أو العشيرة أو الفئة أو غير ذلك دونها، فنصوص التولي والتبري في الكتاب والسنة تريد إعادة إنتاج وتكوين البنية المجتمعية للأمة المسلمة، فتلغي الولاءات الأخرى التي تكون بديلاً عن ولاء الإيمان بقصد تثبيت الولاء الجديد، وهو الولاء الديني، لكنّها عندما تنهي تلك الولاءات لا تريد إلغائها بالمرّة، بل إذا وافقت على بعضها فإنّها توافق عليه من حيث كونه جزءاً من المجتمع الإسلامي، فيكون الولاء للدين والأمة المسلمة أكبر من الولاء للأسرة والقبيلة والعشيرة والحزب وغير ذلك.

من هنا، رفضت النصوص القرآنية تولي غير المؤمنين، بمعنى أنّها رفضت جعل الولاء لغير الدين معياراً في مقابل الولاء للدين، وأكدت في مفهومها النافي هذا على أنّ الولاء للكافرين في سياق محاربتهم للمسلمين هو خيانة عظمى وتفكير مصلحي غير مقبول إطلاقاً.

وقد قلنا بأنّه من الضروري رصد شكل العلاقة مع الآخر بعد أن تركزت الهوية وتمايز الآخر عنّي فرداً وجماعة، فهل العلاقة هي علاقة شدة أو غلظة أو عنف أو كراهية أو محبة أو

مودّة أو رحمة أو برّ وإحسان أو غير ذلك؟

الذي استنتجناه من النصوص القرآنية والحديثية أنّ القرآن لا يدعو لأيّ كراهية تجاه الآخر ما لم يمارس الآخر عدوانه، ويكون الموقف منه هو موقف الحرب والمقاتلة والدفاع عن النفس والهويّة والوجود، نعم هو يدعو لكراهية السلوك غير الأخلاقي نفسه الذي يصدر من الآخرين سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين، بل استنتجنا - بعد مقارنة النصوص لبعضها - أنّها تؤكّد مبدأ البرّ والتواصل الرحيم مع الآخر الديني ما دام غير معتدّ بلا فرق بين كونه مشركاً أو من أهل الكتاب.

وبهذا تشكّلت - كما قلنا - الرؤية عندنا كاملة، حيث تقوم على:

١ - حفظ الهويّة ومبدأ المغايرة.

٢ - حماية الجماعة وأولويّة الولاء للمؤمنين، وكلّ ناقض أو مضعّف لهذه الأولويّة فهو مرفوض، وكلّ مكمل لها أو موازٍ فهو غير مرفوض.

٣ - مبدأ الصلة الرحيمة مع الآخر الديني، وقاعدة التقارب والتواصل، وتجيّبه بالإسلام والمسلمين، ما دام غير معتدّ أو محارب مقاتل.

تبعاً لهذا كله، نلاحظ هنا استنتاجاً وتجسيراً، أنّ هذه النتائج التي توصلنا إليها تعطي أنّ الأقليّات الدينيّة لا يوجد في مفاهيم حفظ الخصوصية وحماية الهويّة الدينية والولاء والبراء وغير ذلك ما يفرض سلب الحقوق السياسيّة عن هذه الأقليّات أو تجريدها من حقّ تولّي المناصب العامّة، ما دامت هذه الأقليات غير متورّطة في محاربة المسلمين أو مرتكبة لجناية الخيانة العظمى، بل الفضاء الرحيم الذي تخلقه نصوص الألفة يساعد على حثّ المجتمع الإسلامي على منح هذه الأقليات غاية ما تريد، على أن لا يكون في ذلك نقض للهوية الإسلاميّة أو تعريض لمصالح الأمة المسلمة للخطر والهدر.

بهذه النتائج هنا وما تقدّم في المبادئ السابقة، نعلم أنّ المفهوم الإسلامي لحقوق الأقليات لا يساوي المفهوم العلماني الحديث أبداً، فالمفهوم المدني العلماني الحديث يلغي الهوية الدينيّة بما هي فاعل في الاجتماع المدني والسياسي، وفي صناعة القوانين، لصالح هويّة بديلة قومية أو وطنية بالمعنى الحديث أو لصالح هوية إنسانيّة عامّة، بينما الإسلام حريصٌ للغاية على بقاء الهويّة الإسلاميّة بوصفها هويّة فرديّة ومجتمعيّة معاً، وأنّ هذه الهويّة هي المعيار في عمل المسلمين على

صياغة القوانين في المجتمعات التي يعيشون فيها ما أمكنهم إلى ذلك سبيلاً دون عدوان.

٤. المواطنة والذمّية، الدور الفاعل في حقوق الأقليات ومنح السلطات والإمكانات

كلّ هذه النتائج التي توصلنا إليها فيما سبق تلتقي في التأثير على قضيتي هي الأكثر قرباً من موضوع الأخر الديني والأقليات والحقوق السياسية ومنح حق تولّي المناصب العامّة، فقد ذكرنا أنّ الفقه الإسلامي بنى تصوّره للمواطنة على مفهوم الذمّية، وبنى هذا المفهوم - في أهمّ أركانه - على مفهوم الجزية، ونتج عن ذلك - بعد ربط هذه الأمور بمفهوم الجهاد - أنّه لا وجود لمواطنة خارج سياق الذمّية، المترابطة مع مبدأ الصغار ذي الصلة الوثيقة بالجزية في النصّ القرآني.

إنّ الشيء الذي توصلنا إليه في مبدأ المواطنة والذمام، كان مختلفاً بدرجة عالية عن السائد في الفقه الإسلامي، ففي بحث الجزية، وهو حجر الزاوية هناك، قلنا بأنّ الجزية مفهوم عقابي يُجعل في حقّ جماعة من أهل الكتاب فسقوا عن الحقّ في دينهم واعتدوا كذلك على المسلمين، والمسلمون ملزمون بمقاتلتهم لردّ عدوانهم بلوغاً لهزيمتهم وفرض جزية عليهم صاغرين تاديباً لهم ولغيرهم كي لا تكون لأحد جرأة العدوان على المسلمين.

كما قلنا بأنّ العلاقة بين الجزية والجهاد وثيقة، بمعنى أنّ الجزية توضع على الجماعة التي قاتلت المسلمين أو اعتدت عليهم لا مطلقاً؛ لأنّنا ننكر الجهاد الابتدائي، ونعتبر أدلّة عدم جواز مقاتلة من لا يقاتل المسلمين مقيدةً لإطلاق آية الجزية.

انطلاقاً من ذلك، ذهبنا إلى أنّ الصغار المأخوذ في الجزية ليس سوى تعبير عن نفس دفعهم لها في سياق خضوعهم منهزمين لإرادة المسلمين، فحالتهم هي حالة ضعف وخضوع ودفع الجزية تعبير عن ذلك.

والشيء الأكثر أهميّة بالنسبة إلينا هو أنّنا لم نفتتح بوجود معيار شرعي فوقي يفرض للجزية كماً في المقدار أو الزمان أو المكان، بل القضية تتبع ما يقرّر المسلمون أو السلطة الشرعية فيهم. انطلاقاً من هذا كلّ، قلنا بأنّه لا يوجد نصّ ديني واضح في الحيلولة دون منح الجنسية والمواطنة لغير المسلم في مجتمع المسلمين خارج نطاق الجزية؛ لأنّ نطاق الجزية خاصّ بالذين اعتدوا وليس عاماً، وبهذا ينتج وجود نوعين من المواطنين غير المسلمين في المجتمع الإسلامي:

أ - المواطنون الذين يُلزمون بدفع الجزية، وعلامتهم الفارقة أنّهم تورّطوا في عدوانٍ على المسلمين فتمّ إخضاعهم.

ب - المواطنون الذين لا يُلزمون بدفع الجزية، وعلامتهم أنّهم لم يتورّطوا في أيّ شيءٍ سلبيٍّ ضدّ المسلمين.

والجزية هي التي تلازم الصّغار في النصّ القرآني وليس مطلق المواطنة غير المسلم، ومن ثمّ فالصغار الذي يثبت على جماعة بعينها ربما يمكن فرضه مستنداً لمنع الأقليات من بعض الحقوق التي تلغي حالة الصغار فيهم تماماً، فإذا كان غير المسلم في حال واحدة في تمام الحقوق السياسيّة مثلاً مع المسلم، فكيف يكون دفع الجزية محققاً للصّغار في هذه الحال؟!

لكنّ مثل هذه المقاربة التي كان ينبغي للمتصرّين لمنع الحقوق السياسيّة وتولّي المناصب عن الأقليات أن يستندوا إليها على أصولهم وقواعدهم؛ إذ هي قد تكون اليوم أقرب إليهم من مفهوم العلوّ ونفي السبيل، لا تصحّ في مطلق المواطن غير المسلم؛ لأنّه لا صغار هناك حيث لا جزية، وعليه فالحالة الطبيعيّة للمواطنة في حقّ غير المسلم أن لا يكون هناك مانع من منحه هذه الحقوق، وإذا كان هناك مانع فينبغي أن يقتصر على تلك الفئة المعتدية المخضّعة التي تتقرّر جزيتها زماناً ومقداراً بحدود ما يعيّنهُ المسلمون برؤيتهم البشريّة المنطلقة من الحقّ والعدل.

ونتيجة الكلام في التجسير بين المبادئ العامّة الإنسانيّة، وكذلك المبادئ العلائقيّة الأديانيّة وبين موضوع بحثنا في الحقوق السياسيّة للأقليات الدينيّة وحقّ تولّي المناصب العامّة في المجتمع الإسلامي، نتيجة الكلام أنّه لا يوجد موقف حقوقي كليّ مانع إطلاقاً عن منح هذه الحقوق لهم، بل المؤشرات التشريعيّة وقواعد العدل وغيرها تقف لصالح منحها، بل قاعدة العدل يمكن فهمها اليوم بمثابة ملزم شرعي لمنح هذه الحقوق، لا أقلّ للمواطن غير الملزم بجزية، كلّ ما في الأمر أنّ هذه الحقوق لا بد أن تكون مديّلةً بموادّ قانونيّة تؤمّن عدم الإضرار بالمسلمين.

ولا فرق في هذه النتيجة، على نظريّتنا، بين كون غير المسلم من أهل الكتاب أو لا، ولا بين كونه مؤمناً بالله أو ملحداً، ولا بين كونه مشركاً أو غير مشرك؛ لأنّ طبيعة فهمنا للقواعد السابقة أنتجت بشكل تلقائي - كما صار واضحاً - هذه النتائج جميعاً.

وهذه النتيجة المثبتة لهذه الحقوق من حيث المبدأ، تظلّ بالنسبة إلينا إلى الآن تعليقيّة، حتى

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للآخر الديني، تنزيل القواعد... ٦٦٣

نتأكد من أنه لا يوجد دليل يجمد مفعول هذه المؤشرات القانونية العامة المرخص بعضها،
والداعي والمطالب بعضها الآخر - مثل قاعدة العدل - بمنح هذه الحقوق للأقليّات والآخر
الديني.

المحور الثاني

مُخْرَجَاتِ الأدلّة الخاصّة والمتفرّقة في النصوص الدينيّة

تمهيد

قلنا بأننا سوف نبحث تارةً عن مخرجات المبادئ العامّة التي بحثناها سابقاً، وأخرى عن الأدلّة الخاصّة ومخرجاتها في موضوع الحقوق السياسيّة وتوليّ السلطات العامّة، وقد انتهينا من المحور الأوّل، ولا بدّ - لاكتمال البحث - من النظر في المحور الثاني.

وقد رأينا أنّ نتائج المحور الأوّل تفرض علينا النظر في المحور الثاني؛ لأنّ تلك النتائج كانت معلّقة على وجود أو عدم وجود معطيات ومواقف دينيّة خاصّة من موضوع تويّ السلطة لغير المؤمن أو مطلق امتلاكه السلطة والنفوذ في الحياة السياسيّة، فلو توصلنا هنا إلى نتيجة تقول بوجود نصوص مانعة من تويّ السلطة مباشرة، لكان معنى هذا أنّ جميع الأدلّة السابقة محكومة بالتخصيص والاستثناء، وإلا كانت فاعلة في نتائجها.

أولاً: النصّ القرآني والنهي عن بطانة «الأخر الديني»

أول نصّ في غاية الأهميّة يظهر أمامنا هنا، هو النصّ القرآني الذي يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَتَتْمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (آل عمران: ١١٨).

هذه الآية القرآنية تمنع عن جعل غير المسلم بطانةً للمسلم، والبطانة هو ما يقع مقابل الظهارة، وهي ما يلي البدن من الثوب، وإنما سمّيت بذلك لاطّلاعها على الباطن، جاء في كتاب العين: «.. كالبطانة والظهارة، يعني: باطن الثوب وظاهره، قال الله عز وجل: متكئين على فرش بطائنها من إستبرق، وفي بعض التفسير: بطائنها: ظواهرها. وبطانة الرجل وليجته من القوم الذين يداخلهم ويدخلونه في دخلة أمرهم.. وبطانته: سريره. وكذلك يقال: أهل

بطانته»^(١).

وقال الجوهري: «بطانة الثوب خلافُ ظهارته. وبطانة الرجل وليجته. وأبنتَ الرجل، إذا جعلته من خواصك»^(٢). وقال ابن فارس: «ومن هذا الباب قولهم لدخلاء الرجل الذين يبطنون أمره هم بطانته. قال الله تعالى: ﴿لا تتخذوا بطانة من دونكم﴾»^(٣).

وبناءً عليه، يكون المقصود بالآية أن لا يُسمح باطلاع غير المسلمين على أسرار المسلمين، وهذا يعني أن دخولهم في مناصب الدولة والمناصب العامة والقوات المسلحة وفي الوزارات والإدارات، فضلاً عن تولّي رئاسات، سوف يجعل أسرار المسلمين بيدهم، ومن ثمّ فالآية تنهى عن تقريب غير المسلمين من المسلمين بطريقة يصبحون فيها مطلّعين على حال المسلمين الداخليّة في الدولة والمجتمع والجيش.

وهذه الآية لا تختصّ بالجيش، بل تشمل مطلق استلام غير المسلم مناصب في الدولة الإسلاميّة بما يسمح له بالاطلاع على أسرار الأمور، حتى لو لم تكن هذه المناصب على صلة بالأمور العسكرية، من هنا تأخذ هذه الآية مكانة هامة في فقه الأقليات وحقوقها. وقد اعتبر بعض الباحثين أن هذا الأمر ليس شرعياً فقط، بل هو عقلائيّ أيضاً^(٤).

لقد استند بعض الفقهاء لهذه الآية في إثبات هذه النتيجة، فقد ذكر الشيخ الطوسي - وهو يتحدّث عن شروط الكاتب في باب القضاء -: «ولا يتخذ كافراً، بلا خلاف؛ لقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالاً﴾، وكاتبُ الرجل بطانته»^(٥). وهو الدليل عينه الذي استخدمه السرخسي لإثبات الإسلام في المترجم بالنسبة للقاضي^(٦). كما

(١) العين ٧: ٤٤٠.

(٢) الصحاح ٥: ٢٠٧٩.

(٣) معجم مقاييس اللغة ١: ٢٥٩؛ وانظر: تفسير التبيان ٢: ٥٧١؛ ومجمع البيان ٢: ٣٧١.

(٤) انظر: روح الله شريعتي، حقوق ووظائف غير مسلمين في درجته إسلامي: ١٠٢ - ١٠٥.

(٥) الطوسي، المبسوط ٨: ١١٣؛ وانظر: ابن إدريس الحلّي، السرائر ٢: ١٧٥؛ والأردبيلي، فقه القضاء ١:

٣٦٧؛ والسرخسي، المبسوط ١٦: ٩٣؛ وابن قدامة، المغني ١١: ٤٢٩؛ وابن عابدين، حاشية ردّ

المحتار ٢: ٣٣٧ (حول كاتب الوالي).

(٦) انظر: السرخسي، المبسوط ١٦: ٨٩.

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للأخر الديني، تنزيل القواعد... ٦٦٧

ذكر العلامة الحلي وهو يتكلم عن شروط العامل في الزكاة، فقال: «ويشترط فيه الإسلام إجماعاً، إلا رواية عن أحمد أنه يجوز أن يكون كافراً؛ لقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم﴾، يعني من دون المسلمين»^(١).

وقد استند السيد البروجردي لاشتراط الإسلام في الوصي بهذه الآية، حين قال: «وأما الإسلام، فيمكن أن يستدل له بالآيات.. والآيات الدالة على عدم جواز جعلهم بطانة»^(٢). وهو الدليل عينه الذي كان النووي وغيره من علماء أهل السنة قد ساقوه من قبل^(٣). كما كان إمام الحرمين الجويني يستند لهذه الآية في منع تولي غير المسلم منصب الوزارة، فضلاً عن الرئاسة العامة^(٤).

وبحسب الرواية التاريخية، يظهر أن عمر بن الخطاب هو أقدم من استند لهذه الآية الكريمة، في قضايا تتصل بمسؤوليات عامة ومدنية، حيث نقل عنه أنه أنكر على أبي موسى الأشعري، فإنه قال له: «مر كاتبك ليكتب لنا كذا»، قال: «إن كاتبني لا يدخل المسجد»، قال: «أجنب هو؟»، قال: «لا، ولكنه نصراني»، فقال: «سبحان الله! أما سمعت الله يقول: لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالاً»^(٥).

كما نقل عن عمر أيضاً أنه كتب إلى سعد بن أبي وقاص: «ولا تتخذ أحداً من المشركين كاتباً على المسلمين، فإنهم يأخذون الرشوة في دينهم ولا رشوة في دين الله تعالى»^(٦).

ولكنّ التعليل هنا يختلف عنه هناك، ويبدو التعليل هنا يلامس وضعاً واقعياً، لو صحّت القضية التي قالها عمر، وذلك أنه ينطلق من كون الطرف الآخر يبرّر لنفسه في دينه - وربما

(١) الحلي، تذكرة الفقهاء ٥: ٢٧٧؛ وانظر: منتهى المطلب ٨: ٣٠٧؛ والبهوتي، كشاف القناع ٢: ٣١٦، و٦: ٤٠٤.

(٢) البروجردي، تقارير ثلاثة: ٩١.

(٣) انظر: النووي، المجموع ١٥: ٥٠٨؛ والشرييني، مغني المحتاج ٣: ٧٤؛ والحلي، تذكرة الفقهاء ٩: ٩٢ - ٩٣.

(٤) انظر: الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم: ١١٥.

(٥) انظر: السرخسي، المبسوط ٧: ٧٧، و١٦: ٩٣؛ وتفسير الثعلبي ٣: ١٥٣؛ والجويني، غياث الأمم في التياث الظلم: ١١٥.

(٦) انظر: ابن عابدين، حاشية ردّ المحتار ٢: ٣٣٧.

يقصد بالدين هنا ما دان به وانتسب إليه ولو لم يكن ديناً سماوياً في الأصل - أخذ الرشوة ومن ثم فمن المتوقع منه ولو كان شخصاً صالحاً ومتديناً أن يأخذ الرشوة؛ لأنّها حلال في دينه، بينما لو كان المستند هو الآية الكريمة لقلنا بأنّ الحكم عامّ - بناء لرأي الفقهاء - ومن ثمّ لا علاقة للقضية بكونه يعتقد بالرشوة في دينه أو لا، ولعلّ الرواية الثانية المنقولة عن عمر تنافي الرواية الأولى بشكلٍ ما؛ لأنّه لو كان عمر بن الخطاب يعتقد بمرجعية الآية في مثل هذه الأمور لناسبه التعليل بها أكثر من التعليل بأمر جزئي عارض كالرشوة.

هذا، وقد روى ابن شهر آشوب خبراً مرسلًا عن الباقر عليه السلام في قوله: «كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم»: «إذا عاينوا عند الموت ما أعدّ لهم من العذاب الأليم، وهم أصحاب الصحيفة الذين كتبوا على مخالفة عليّ (وما هم بخارجين من النار)»، وعنه عليه السلام في قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة): «وأعلمهم بما في قلوبهم، وهم أصحاب الصحيفة»^(١). وقد ورد في بعض المصادر عند أهل السنّة عن النبي صلى الله عليه وآله أنّ هذه الآية يراد بها الخوارج^(٢)، وتصديق مثل هذا الخبر عن النبي يحتاج للكثير من قرائن الوثوق.

وقفات مع اعتماد آية البطانة في فقه «الآخر الديني»

هذا، ويمكن تسجيل بعض الملاحظات على الاستدلال بهذه الآية الكريمة: الملاحظة الأولى: إنّ حرف «من» في قوله: «من دونكم»، للتبعيض، وبناء عليه فيكون المعنى أنّه لا تتخذوا بعض الذين هم من دون المؤمنين بطانّة؛ فإنّهم يضروكم، فلا يكون فيها دلالة على شيء؛ بل تكون ناهيةً فقط عن جعل الآخر الديني بطانّة، إذا كان هذا الآخر من الذين لا يألون جهداً في الإضرار بالمسلمين.

واحتتمل التبعيضية طرحه بعض المفسرين، بل يظهر من بعضهم الابتداء به في التفسير؛ لكنّهم كثيراً ما عادوا ورجّحوا أن تكون «من» هنا لمجرد تبين الصفة، واعتبروا ذلك أولى وأعمّ، وبعضهم قال بأنّها زائدة^(٣).

(١) ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب ٣: ١٤.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: الهيثمي، مجمع الزوائد ٦: ٢٣٣، ٣٢٧.

(٣) انظر: مجمع البيان ٢: ٣٧٢؛ وابن عاشور، التحرير والتنوير ٣: ١٩٩ - ٢٠٠.

والذي يترجح بالنظر العرفي أن تكون «من» هنا تبينية أو لإفادة الابتداء، أي لا تتخذوا بطانةً مبتدئين بها ممن هو غيركم، أو لا تتخذوا بطانةً صفتها أتمها من دونكم، وإن كانت النتيجة التي سوف نخرج بها لاحقاً ستكون لصالح التبعض من حيث المأل.

الملاحظة الثانية: إن القيود المذكورة في الآية الكريمة من أنهم لا يألونكم خبالاً وغير ذلك، هي صفات لكلمة «من دونكم»، ومن ثم فيكون المنهية عنه هو اتخاذ البطانة من غير المسلمين إذا اتصفوا بهذه الصفات لا مطلقاً، فليس فيها دلالة على التعميم^(١).

وقد ناقش العديد من المفسرين هذا الأمر، واعتبروا أن المقاطع اللاحقة ليست أوصافاً، بل الأظهر فيها أنها مستأنفة لبيان التعليل^(٢)، وقولهم هذا هو الأرجح بالنظر العرفي.

وقد ذهب الشيخ محمد جواد البلاغي (١٣٥٢هـ) إلى أن هذه الجمل صفات توضيحية لازمة، وليست تقييدية، وبهذا جمع بين خاصية الصفة وخصوصية التعميم دون أن يحتاج لفكرة التعليل^(٣).

بيد أن كلامه بعيد عرفاً؛ فإننا حتى لو افترضنا حيثية الصفة اللازمة هنا، فإن المفهوم عرفاً من هذا التوصيف أنه سيق مساق التعليل، خاصة بملاحظة الآيات اللاحقة، فكونه صفة لا ينافي التعليلية التي هي جوهر السبب في ذكر هذه الصفات. ولعل البلاغي لا يريد إنكار التعليل هنا.

الملاحظة الثالثة: إن الآية قد ذكرت في ذيلها، وكذلك في الآيات اللاحقة لها، ما يمكن أن يمثل الملاك الحقيقي لحرمة جعل غير المسلم من البطانة، وهو أنه لا يقصر في إفساد أمور المسلمين، بل يرغب في عنتهم ومشقتهم وفسادهم وضررهم، ومعه تكون الحرمة مختصة بهذا النوع من الكافرين الذين يُخشى منهم الضرر والفساد؛ لأن العلة توسع وتضيّق.

بل وبالتمسك بهذا الملاك يمكن تعميم الحكم لبعض المسلمين، بأن يقال: إن الآية طلبت عدم جعل كل من يلحق الضرر بالمسلمين من بطانتهم وخاصتهم، ولا يُسمح بالاطلاع على

(١) انظر: تفسير المنار ٤: ٦٧ - ٦٨؛ وزيدان، أحكام الذميين والمستأمنين: ٧٩.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: الطبرسي، جوامع الجامع ١: ٣٢٠ - ٣٢١؛ وشبر، تفسير القرآن الكريم: ٩٨؛ والكاشاني، زبدة التفاسير ١: ٥٤٧.

(٣) انظر: البلاغي، آلاء الرحمن في تفسير القرآن ١: ٣٣٤.

أسرارهم، حتى لو كان مسلماً. وربما يشهد لصحة ما نقول، ما جاء في آخر الآية الكريمة من أن الله قد بين لكم الآيات، وذلك بناءً على ما ذكره بعض المفسرين، من أن المراد «أظهرنا لكم الدلالات الواضحات التي بها يتميّز الوليّ من العدو»^(١).

والإشكالية التي تقف هنا أمام هذه الملاحظة النقدية، هي: إن قوله تعالى: ﴿..لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا..﴾، ليس ملاكاً لهذا الحكم، بمعنى شرط الوجود والتحقق، بل بمعنى شرط الاتصاف، والمقصود من ذلك أن الحكم عام وأن المولى سبحانه هو من حدّد واكتشف ملاك هذا الحكم العام، تماماً كما يُقال: صلّ فإنّ في الصلاة خيراً لك، فإنّ هذا الملاك قد أخذ على نحو شرط الاتصاف الذي يتحمّل الأمر مسؤوليّة الكشف عنه، فيما يكون الأمر عاماً بالنسبة إلى المأمور، خاصّةً وقد قلنا بأنّ الجمل ليست قيداً لجملة «من دونكم» حتى يقال: إنّ النهي عن اتخاذ البطانة خاصّ بصنف خاصّ من غير المسلمين هم الذين لا يألون المسلمين خبالاً.

من جهة أخرى، إنّ الملاك المبرز إثباتاً على نوعين: أحدهما: ملاك للحكم العام، وثانيهما: ملاك يخصّص الحكم، والفرق بين نوعي الملاكين هذين، أنّ الملاك في الأوّل وإن بدا لنا غير متحقّق في موردٍ ما، إلاّ أن هذا لا ينفي الحكم في هذا المورد؛ لأنّ المفروض أن الملاك كان ملاكاً للحكم العام، وهذا ما يحصل عادةً في الموارد التي يصدر فيها الحكم بملاك الاحتياط الموجب لتوسيع دائرة التنجيز، فإنّ المولى لو ترك تشخيص الأمر لآحاد المكلفين لضاع عليه الملاك أو ربما ضاع، ولما كان هاماً ألزم الجميع بالحكم في الدائرة الأوسع كي يضمن تحقّق الملاك، وهنا لا يصحّ القول بسقوط الحكم إذا اكتشف المكلفون عدم وجود الملاك كما هو واضح، على خلاف الحال في الملاك من النوع الثاني حيث يدور الحكم - خصوصاً وعموماً - مداره تبعاً لما يراه المكلف.

وإذا رجعنا إلى الآية، لاحظنا أنّ: ﴿..لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا..﴾، قد جاءت على نحو الإخبار الإلهي للمسلمين بضرر هؤلاء، فيكون الظاهر منه كونه من شروط الاتصاف التي يُسأل المولى عنها لا من شروط التحقق، فلو أحرزنا - بزعمنا - عدم ذلك لم يسقط الحكم، بل يظلّ على عموميتّه، ولو أعدنا النظر إلى الآية من زاوية أخرى للاحظنا أنّ الدليل في الآية قد جيء به

(١) مجمع البيان ٢: ٣٧٢-٣٧٣.

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للأخر الديني، تنزيل القواعد... ٦٧١

لتوسيع دائرة التنجيز على أساس خطورة المحتمل، وعليه، فالصدر في الآية عام، والذيل لا يخصصه.

ولتخطي هذه الإشكالية بما يحمي الملاحظة الثالثة يمكن القول: إن هذا التفسير، وإن كان من الناحية التعديدية تاماً وعقلانياً ومتداولاً في التقنين البشري، إلا أنه غير مؤثر هنا؛ وذلك أن الظاهر من النص القرآني الحديث عن فته كانت موجودة في العهد النبوي، وربما كانت هي الحالة الغالبة لغير المسلمين، وأنها كانت ذات مواصفات خاصة، فلاحظ الآيات اللاحقة لهذه الآية: ﴿هَا أَنْتُمْ أَوْلَاءُ مُحِبُّوهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُؤْتُوا بَعْضِكُمْ إِنَّا اللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ إِنَّ تَمَسَّكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤُهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾ (آل عمران: ١١٩ - ١٢٠)، فإن هذا السياق يتحدث عن جماعة المنافقين - أو اليهود - الذين كانوا في المدينة المنورة، وقد ورد عن بعض قدامى المفسرين مثل ابن عباس وقتادة والربيع والسدي وابن جريج وابن زيد ومجاهد قولهم بأنها نزلت في المنافقين أو أنهم هم معناها^(١)، ولا تُطلق الآية التعليل في دائرة التصوير الكلي النظري، ومعه فيلتزم بالحكم ضمن هذا السياق الذي يمنع عن إحراز انعقاد إطلاق في صدر الآية، ولا أقل من الشك في كون التعليل هنا تعليلاً لحكم عام أو تعليلاً يدور الحكم مداره، فإن هذا الشك في قوة الشك في قرينية الموجود المتصل فيؤخذ معه بالقدر المتيقن كما تقرّر في علم أصول الفقه. والقدر المتيقن هنا عدم جعلهم بطانة في هذه الحالات لا مطلقاً.

وبعبارة أخرى: إن هذه النصوص القرآنية تتحدّث مع المؤمنين في سياق الوضع التاريخي الذي كانوا يعيشونه في المدينة المنورة، وتحكي عن وقائع وخصوصيات تتسم بطابع تاريخي واضح، ومن ثم فليست بصدد إنشاء جعل قانوني كلي تجريدي، بل هذا الجعل القانوني مرتبط ارتباطاً وثيقاً بسياقه اللفظي والتاريخي معاً، ومن ثم كيف لنا التأكد من أنها تتكلّم عن جميع غير المسلمين في العالم إلى يوم القيامة وأن هذه هي حالتهم وصفتهم دائماً، أو حتى غالباً؟!!

(١) انظر: تفسير مجاهد بن جبر ١: ١٣٤؛ وتفسير مقاتل بن سليمان ١: ٢٣٢؛ والطبري، جامع البيان ٤:

وهذا الذي نقوله هنا لا يختص بهذه الآية لوحدها، بل قد أشرنا سابقاً إلى أن الفهم الكلي للقرآن الكريم يُفترض أن يقوم على هذا الوعي السياقي - التاريخي اللفظي معاً، فالنص القرآني في الكثير من السور والآيات المدنيّة بشكلٍ أخصّ، يقارب القضايا من زاوية الوقائع الحادثة تارةً، ومن زاوية وضع أجوبة لمجريات قائمة أخرى، ومن ثمّ فالنص بطبيعته يُفترض أن يؤخذ حاكماً في مجال الحالة التي يتحدّث عنها ومشابهاتها، لا أن يجرد منها ومن خصائصها، إلا إذا كانت طبيعة التركيبة اللغويّة في بنية النصّ تفرض بنفسها تحطّي نوعية السياق اللفظي التاريخي نحو كليّة عامّة أوسع منه، الأمر الذي يحتاج لتبيين استثنائي.

ولا يعني ما نقوله هنا، من أن الآية مرتبطة بسياقها اللفظي والتاريخي معاً.. أمّا لم يعد لها وجود اليوم، بل بالعكس تماماً، فإنّ معنى ارتباطها بالسياقين المشار إليهما أن دلالتها تتحدّد تبعاً لهذين السياقين وخصوصيّاتهما، ومن ثمّ تكون النتيجة أن كلّ حالة مشابهة للحالة التي يتحدّث عنها السياق اللفظي والتاريخي فسوف يكون الحكم فيها هو حرمة اتخاذ البطانة، لا أن الآية نزلت لتتصل بذلك الزمان وتنتهي عنده، فهذا المعنى غير مقصود أبداً هنا.

وبهذا نحافظ على خصوصيّة شرط الاتصاف هنا، لكنّ الحالة المشار إليها سنخ حالة خاصّة لها واقعيّة تاريخيّة، وهذه الحالة الخاصّة متصفة بهذه الصفات، واتصافها بهذه الصفات هو الملاك في جعل الحكم في مطلع الآية؛ لأنّ هذه الصفات هي العلل لذلك، فتأمل جيّداً. وأمّا ما ذكره الفخر الرازي، في قوله: «وأما ما تمسّكوا به من أن ما بعد الآية مختصّ بالمنافقين، فهذا لا يمنع عموم أوّل الآية، فإنّه ثبت في أصول الفقه أن أوّل الآية إذا كان عاماً وآخرها إذا كان خاصاً لم يكن خصوص آخر الآية مانعاً من عموم أوّلها»^(١)، فهو غير دقيق؛ لأنّ الحالة التي نحن فيها تجعل الصدر والذيل بحكم المتصلين ببعضهما، بل هما متصلان فعلاً، بحيث إنّ واحداً منهما يرشد إلى الآخر، فكيف يمكن اقتطاع أحدهما من الآخر؟! أليس ذلك تركاً للقرائن المتصلة التي لا ينعقد ظهور لفظي من دونها؟!

والنتيجة التي نخرج بها من تحليل دلالة هذه الآية الكريمة هي أن الآية لا تدلّ على حرمة جعل البطانة من غير المسلمين مطلقاً، بل على حالة خاصّة وفئة ذات صفة معيّنة، وهم أولئك

(١) التفسير الكبير ٨: ٢١٠.

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للأخر الديني، تنزيل القواعد... ٦٧٣

الذين يكيدون بالمسلمين أو يتوقع منهم ذلك توقعاً حقيقياً، لا أن كل من هو من غير المسلمين فهو يكيد بالمسلمين بالضرورة.

ومن هنا نفهم أن الاستناد للمنع عن تولية غير المسلم في المناصب العامة والحكومية، إلى الخوف من ميلهم إلى الكافرين مما يترك أثراً سلبياً على البلد الإسلامي، وهو ما تريد الآية أن تشير إليه، خاصة لو كان الأمر يتعلق بوظائف تتصل بالقوات المسلحة وأجهزة الأمن والاستخبارات، نتيجة الخوف من تسريبهم معلومات إلى العدو تضر بالمصالح الوطنية الكبرى، ويكفي الخوف في هذا المجال، انطلاقاً من أن المباحث المجتمعية أو فقه الدولة لا يقاسان بالأفراد، بل بالظواهر العامة، وهنا لو درس قادة الجند هذا الاحتمال على مجموع الكافرين المنتسبين للجيش، فقد يبلغ الاحتمال - مع ضم المحتمل من حيث خطورته - مبلغاً يجرّم المقدمات المحتمل إفضاؤها إلى تلك النتيجة المحرّمة، فيلتزم بحرمته أو على الأقل لزوم الاحتياط في هذا الأمر بتركه.

هذا الاستناد مقبول عندما تحصل موجباته، بدون فرق بين المسلم وغير المسلم، وربما تكون لهذا الأمر واقعية وفرص تحقق أكبر في العصور السابقة، أمّا اليوم فإن الدول، وإن كان الانتفاء الديني يلعب دوراً في الانتفاء إليها، إلا أن الانتفاء الوطني بالمفهوم المعاصر له حظّه ووجوده أيضاً، فحيث لم تعد الدولة الحديثة قائمة على الدين فقط، فإن العنصر الديني لم يعد هو المحرك الأول والوحيد، وإن لم نلغ دوره بالمرّة، ومن هنا وجدنا ونجد الكثير من غير المسلمين يدافعون عن بلاد المسلمين أكثر مما يدافع الكثير من المسلمين أنفسهم عنها، انطلاقاً من مفاهيم جديدة في السياسة والاجتماع، مثل مفهوم المواطنة الجديد، ومفهوم القومية وغير ذلك.

والقصد هنا أن الفكرة ومنطق الحذر صحيحان لا غبار عليهما، إلا أنه لا ينبغي استنساخ الحياة القديمة في مفاهيمها حرفياً، بل لابد من الأخذ بعين الاعتبار الأوضاع المستجدة التي نعتقد أن ضمّها إلى الحساب اليوم يخفّف كثيراً من حجم الخطورة المفترضة في هذا الكلام. يضاف إلى ذلك، أن بإمكان المجتمع الإسلامي أو الدولة الإسلامية ابتكار طرق كثيرة تمنع عن هذا الخطر المحتمل، كما تفعل الدول ذات التنوع الطائفي، بأن تقوم بتوزيع غير المسلمين في الجيش على وحداته توزيعاً يعيق قدرتهم على خلق مشاكل.

من آية البطانة إلى آية الوليجة، فهم موحد

ومما تقدم يفهم المراد من قوله تعالى في مسألة الوليجة، بما يساعد سياقه على ذلك أيضاً، قال تعالى: ﴿أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِجَنَّةٍ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (التوبة: ١٣ - ١٦).

فإن السياق كله، بل سورة التوبة عموماً، يركّز على موضوع الجهاد والعدو والمنافقين وما يشبه ذلك، ففوق هذه الآية في هذا السياق، وهي بعينها أيضاً تتحدث عن الجهاد، كاشف عن أنّ القضية لها علاقة بالتواصل القريب جداً مع الكافرين المحاربين، الأمر الذي يلحق الضرر بالمسلمين عادةً، ولا أقل من أنّ هذه القرائن والشواهد تمنع عن الاطمئنان بانعقاد إطلاق، وإلا لربما لو أخذنا بإطلاقها لزم تحريم بعض ما أجمعوا على عدم تحريمه.

ثانياً: النص الحديثي وتجنب الاستعانة بغير المسلم، بيان ومناقشات

من الواضح أنّ إشراك غير المسلم في إدارة المجتمع، عبر تولّيه المناصب والمسؤوليات العامة هو نوع من الاستعانة به في السياسة والإدارة والتنظيم والاقتصاد وغير ذلك، ولكن بعض النصوص الحديثية دلّت على النهي عن الاستعانة بغير المسلمين، وبهذا يكون هذا الأمر محظوراً من هذه الزاوية، فلا بد لنا من دراسة هذه النصوص لنقف على نيتها، خاصة وأنّ فقهاء مسلمين اختاروا النهي عن الاستعانة بغير المسلم في العديد من الأمور والوظائف^(١).

وميزة هذه النصوص أنّها تنهى عن الاستعانة بغير المسلم على غير المسلم، فتكون دالّةً بطريق أولى على النهي عن الاستعانة به على المسلمين كالاستعانة به لسجن مسلم أو اعتقاله أو فرض ضريبة عليه أو غير ذلك من السلطات التي تمنح على المسلم من قبل غيره.

وقد وقعت هذه الروايات هنا موقع البحث الكبير في العقود الثلاثة الأخيرة على أساس

(١) انظر - على سبيل المثال - : المرادوي، الإنصاف ٤: ١٤٣؛ وابن تيمية، الفتاوى الكبرى ٥: ٥٣٩ -

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للأخر الديني، تنزيل القواعد... ٦٧٥

مسألة الاستعانة بغير المسلمين في محاربة المسلمين في قضية حرب الخليج الثانية في الوسط السنّي. ولا نريد الخوض التفصيلي في موضوع الإستعانة؛ فإنه واسع فيه الكثير من الجوانب التي تبحث أو يمكن طرحها فقهياً، لكن سنشير إلى أصل القضية وعمدة أدلتها المركزية. وأهمّ هذه النصوص هو الآتي:

الرواية الأولى: خبر عائشة، أمّها قالت: خرج رسول الله ﷺ قبل بدر، فلما كان بحرّة الوبرة، أدركه رجلٌ قد كان يذكر منه جرأةً ونجدة، ففرح أصحاب رسول الله ﷺ حين رأوه، فلما أدركه قال لرسول الله ﷺ: جئت لأتبعك وأصيب معك، قال له رسول الله ﷺ: «تؤمن بالله ورسوله؟»، قال: لا، قال: «فارجع، فلن أستعين بمشرك». قالت: ثم مضى حتى إذا كنا بالشجرة أدركه الرجل، فقال له كما قال أول مرة، فقال له النبي ﷺ: «كما قال أول مرة، قال: «فارجع فلن أستعين بمشرك»، قال: ثم رجعت فأدركه بالبيداء، فقال له كما قال أول مرة: «تؤمن بالله ورسوله؟»، قال: نعم، فقال له رسول الله ﷺ: «فانطلق»^(١).

فهذا الحديث يؤكّد أنّ الرسول رغم حربه مع المشركين، إلا أنّه لم يكن ليجيز الاستعانة بالمشركين ضدّ المشركين أنفسهم، وهذا خير دليل على صحّة نظريّة تحريم الاستعانة بغير المسلم.

لكن يمكن أن نناقش الاستدلال بهذا الحديث من جهات:

أولاً: إنّ السبب في امتناع النبيّ عن قبول معونة الرجل المشرك لم يكن تحريم الاستعانة بغير المسلم، وإنّما عدم أخذ المشرك من الغنيمة، فمنع المشرك أن يأخذ من غنائم الحرب هو الذي دعى النبيّ للامتناع عن إشراكه في القتال، ويشهد لذلك أنّ الرجل نفسه عبّر بقوله: «جئت لأتبعك فأصيب معك»، أي أنّ هدفه كان الحصول على الغنائم، وحيث لا يستحقّ الكافر من الغنائم شيئاً رفض النبيّ طلبه، فيكون الحديث أجنبياً عما نحن فيه.

ويجاب بأنّه لو كان الأمر كذلك، لما علّل النبيّ بعدم الاستعانة، بل كان من الوجيه أن يقبل منه، شرط عدم أخذ شيء من الغنيمة، فخاصية التعليل الوارد في الرواية لا تناسب هذا المفهوم.

(١) صحيح مسلم ٥: ٢٠١؛ ومسند أحمد ٦: ١٤٨ - ١٤٩؛ وسنن الترمذي ٣: ٥٨ - ٥٩؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٩: ٣٧؛ والنسائي، السنن الكبرى ٦: ٤٩٣.

ثانياً: إن ردّ النبي ﷺ للرجل كان تفرّساً منه فيه رجاء أن يُسلم، وقد صدق ظنّ الرسول^(١)، أو أنّه منسوخ بالأدلة اللاحقة الدالة على استعانة رسول الله بالكافرين في الحرب، وتلك الأدلة جاءت حاكية عن حروب لاحقة فيما هذه الرواية تتحدّث عن معركة بدر في أوائل العصر المدني^(٢)، أو أنّ ردّ الرسول له كان مخافة أن يكون الرجل عيناً للمشركين، كما ذكره الجصاص^(٣)، وطبقاً لهذه التخریجات يرى غير واحد من فقهاء أهل السنّة أنّ الأمر موكول إلى الحاكم الإسلامي تبعاً لما يراه من المصلحة.

ولكنّ هذه التخریجات تعاني من قصور في الشواهد، فافتراض أنّ الرسول تفرّس الإسلام في الرجل لا شاهد له، ومجرّد حصول الإسلام من الرجل لاحقاً لا يدلّ على أنّ قصد النبي من منعه أولاً الرغبة في إسلامه. والكلام عينه يجري في تحليل الجصاص؛ إذ من أين نعلم أنّ المنع النبويّ كان مخافة التجسّس؟!

وما يعيق هذين التفسيرين أنّنا لا نستدلّ هنا بالمنع النبويّ لهذا الرجل أو لغيره، فهذا فعلٌ دلّته صامته لا إطلاق فيها، وإنّما الاستدلال بالنصّ النبوي الذي حكى لنا عن المنع، وهو «فلن أستعين بمشرك»، فإنّ هذا النصّ هو الذي يملك دلالة التعميم، ولو كان المعيار هو خوف التجسّس أو رجاء الإسلام لما صحّ هذا التعميم، أو على الأقلّ لصدر بيان من النبيّ بعد إسلام الرجل، علماً أنّ الرجل عندما أسلم، لا يوجد في المنطق العقلائي للأمر أيّ مانع من نفاقه كي يمارس التجسّس، لاسيما وأنّ إسلامه جاء طمعاً في الغنائم، لا تحت مؤثرات نفسية ووعظية.

وأما الحديث عن النسخ - على تقدير صحّة استعانة النبيّ بالمشركين فيما بعد وسيأتي بحثه - فهو معقول، حيث لا يتوفّر جمعٌ عرفي، إلا أنّ المشكلة فيه أنّ الرواية هنا جاءت بصيغة النفي «لن أستعين»، لا بصيغة النهي، فلا يمكن تفسيرها إلا على أساس جهل النبيّ بالمستقبل، وعلى تقديره سيكون صدور هذا النصّ بهذه الصيغة جزافياً من الرسول ما دام لا يعرف المستقبل،

(١) السنن الكبرى ٩: ٣٧؛ وفتح الباري ٦: ١٢٥.

(٢) الشافعي، كتاب الأم ٤: ٢٧٦؛ وانظر: ابن حجر، فتح الباري ٦: ١٢٥؛ والآلوسي، روح المعاني ٣:

١٢٠.

(٣) الجصاص، أحكام القرآن ٢: ٥٥٩.

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للأخر الديني، تنزيل القواعد... ٦٧٧

فافتراض النسخ لا يرفع هذا المحذور، إلا إذا قلنا بأن قصده من «لن» هو أنه الآن لن يوافق على هذا الأمر، أو أن النقل بالمعنى فلا ضرورة للوقوف كثيراً عند حرفيات الرواية. وانطلاقاً من ذلك يظهر وجه ضعف الملاحظة الثالثة، وهي:

ثالثاً: ما ذكره الدكتور محمد خير هيكل، من أن قول النبي ﷺ بأنه لا يستعين بالمشركون، ثم حصول هذه الاستعانة منه فيما بعد، دليل على أن المبدأ الفقهي هنا هو الإباحة مع إحالة الأمر إلى الحاكم الإسلامي، ولا يدل قوله بعدم الاستعانة بالمشرك أن ذلك مما لا ينبغي، بل يدل على أنه في هذه المرحلة لا يريد فعله، ويشهد لذلك ورود العديد من الروايات التي جاء فيها مثل هذا التعبير النافي من الرسول ﷺ ثم يقوم هو نفسه بفعل ما كان نفاه سابقاً. ومثاله ما ورد في مسند ابن حنبل عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إني لا أصافح النساء»، ثم ورد عنه ما يفيد الجواز، كما في مبايعة أم وأخت الصحابي أبي قرصافة لرسول الله، حيث نُصَّ على مصافحته في حادثة البيعة^(١).

إن هذا التفسير للموقف ضعيف؛ وذلك:

١ - إنه خلاف الظاهر عرفاً، فمن يقول: إني لا أصافح النساء، وذلك عندما تعرض امرأة مصافحتها عليه، ثم بعد أيام أو سنوات نجده يصافح امرأة، لا نفهم منه سوى تناقض قوله وعمله، إذ التعبير الأول ظاهر في التنزه والترفع، فكيف يقبل بعده المصافحة؟! ولهذا تستقر المعارضة بين هذا النص وذاك الفعل، وقد حققنا في الأصول في مباحث حجية السنة أن الغالب في معارضة القول مع الفعل هو تقديم القول، لإجمال دلالة الفعل وحيثيات صدوره؛ إذ هناك احتمال في صدوره على نحو العنوان الثانوي الطارئ.

٢ - بصرف النظر عما تقدم، لا يتم كلام الدكتور هيكل في خصوص الرواية التي نحن بصددتها؛ لورودها مورد النفي المؤبد، بصيغة «لن»، لا كما هو التعبير الوارد في مثل خبر مصافحة النساء، وهذا ما يؤكد المعارضة طبق البيان الذي أسلفناه، ما لم نخرج تعبير «لن» بما خرّجناه به قبل قليل.

رابعاً: ما هو الجواب الصحيح في تقديري، وهو مركّب من فقرتين:

(١) هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ٢: ١٠٤٣ - ١٠٤٦.

أ - لقد بحثنا في علم أصول الفقه أن الموارد التي يحتمل فيها الاختصاص الزماني والمكاني لا يوجد أصل يقتضي التعميم والتأييد فيها، وهذه الرواية أقصى ما تفيد الإخبار عن عدم استعانة النبي بالمشركين، ولا دليل على أن هذا الأمر حكم شرعي عام، إذ لعله خاص بالنبي أو مما تقتضيه مرحلته، فهذا النص أعجز من أن يؤسس حكماً شرعياً عاماً.

ب - إن إخبار النبي عن عدم استعانةه بالمشركين لا يفيد أن السبب في ذلك هو حكم شرعي إلهي؛ فلعله من المصالح الخارجيّة التي كانت في عصره، بحيث فرضت عليه أن لا يفعل ذلك، وليس في الحديث أيّ مؤشر للمنطلقات التي دفعت النبي إلى اتخاذ هذا الموقف، وهل هي منطلقات دينية أو خارجيّة؟ والاحتجاج بسنة النبي مشروط بمعرفة وجه الفعل الصادر منه.

وعليه، حتى لو ثبت الحديث سنداً، لا دلالة فيه على حكم شرعي كلي بالحرمة، فضلاً عن أنه مختصّ بالمشرك، فلا يشمل غيره من أهل الكتاب، واحتمال الاختصاص وارد، تبعاً لوجود تمييز في عدّة موارد فقهية بين المشرك وأهل الكتاب.

هذا كله بصرف النظر عن معارضة الرواية لأخبار الجواز، وسيأتي الحلّ هناك.

الرواية الثانية: خبر حُبَيْب بن عبد الرحمن عن أبيه عن جدّه (خبیب بن یساف)، قال: خرج رسول الله في بعض غزواته، فأتيته أنا ورجل قبل أن أسلم، فقلنا: إننا نستحي أن يشهد قومنا مشهداً ولا نشهد، فقال: «أأسلمتما؟» قلنا: لا، قال: «فإنّا لا نستعين بالمشركين على المشركين»^(١).

وقد صحّح الحاكم النيسابوري هذا الحديث على شرط الشيخين.

وحال الرواية حال سابقتها، إلا من حيث عدم وجود نفس التأييد فيها، وإلا من حيث اختصاص عدم الاستعانة بأن تكون على المشرك فيما الرواية السابقة وردت مطلقة في نفس الاستعانة، ولا منافاة بين المثبتين أو النافيين من هذا القبيل كما حقّق في الأصول.

يضاف إليه أن تعبير: «إنّا لا نستعين» يوحي بأنّ القضية تنتسب إلى جماعة المسلمين، لا إلى

(١) مستدرک الحاكم ٢: ١٢١ - ١٢٢؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٩: ٣٧؛ ومجمع الزوائد ٥: ٣٠٣؛ وابن أبي شيبة، المصنّف ٧: ٦٦٠.

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للأخر الديني، تنزيل القواعد... ٦٧٩

شخص الرسول ﷺ، كما كانت الحال في الرواية السابقة، لهذا قد يشكل استخدام الجواب السابق الذي تبيناه فيما تقدّم.

نعم، ورد في كتاب الإصابة أنّ خبيباً قيل عنه: إنه شهد بدرًا^(١)، وإذا صحّ هذا غدت الرواية غامضة، إذ ما هي الغزوة التي سبقت بدرًا كان فيها الرجل كافرًا، كما تُحدّثنا هذه الرواية هنا، لاسيما وأنها تتحدث عن خروج النبي نفسه في الغزوة؟! وهذا ما يضع علامة استفهام على صحّة هذه الرواية، ما لم نقل بأنّ الرجل حدث معه ما حدث في نفس غزوة بدر بحيث أسلم هناك، وليس بعيداً.

الرواية الثالثة: خبر أبي حميد الساعدي، قال: خرج رسول الله ﷺ، حتى إذا كان خلف ثنية الوداع فإذا كتيبة، فقال: «من هؤلاء؟»، قالوا: بنو قينقاع، وهم رهط عبد الله بن سلام، قال: «وأسلموا؟» قالوا: لا، بل هم على دينهم، قال: «قولوا لهم: فليرجعوا؛ فإنّا لا نستعين بالمشركين»^(٢).

والرواية حالها حال سابقتها من الجهات التي سبق أن بيّناها فيما تقدّم. لكنّ ورود تعبير «المشركين» فيها في حقّ اليهود من بني القينقاع - لو صحّت الرواية، ولم نعتبره إشكالاً متيناً - قد يفهمنا أنّ المراد بسائر الروايات الأعمّ من المشرك وأهل الكتاب، فتختلّ الملاحظة الأخيرة التي سبق أن ذكرناها في الحديث الأوّل.

الرواية الرابعة: خبر أنس بن مالك، أنّ رسول الله ﷺ، قال: «لا تستضيئوا بنار المشركين، ولا تنقشوا خواتيمكم عربياً»^(٣).
والحديث ضعيف السند.

هذا هو مهمّ الروايات هنا، وهو عدد قليل من نصوص أحادية لم نعثر على شبيه لها في مصادر الحديث الإمامية، ولو قبلنا بإيجائها بيان قاعدة في أنّ المسلمين لا يستعينون بالمشركين، غير أنّه توجد نصوص معارضة، يلزم متابعتها للتوصّل إلى صيغة نهائية هنا.

(١) ابن حجر، الإصابة ٢: ٢٢٤.

(٢) المستدرک ٢: ١٢٢؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٩: ٣٧.

(٣) مسند ابن حنبل ٣: ٩٩؛ والبخاري، التاريخ الكبير ٤: ١٦.

نصوص حديثية تساعد على مبدأ الترخيص في الاستعانة بغير المسلم وأهم الروايات المعارضة هو الآتي:

الرواية الأولى: خبر حسان بن عطية قال: مال مكحول وابن أبي زكرياء إلى خالد بن معدان، وملت معها، فحدثنا عن جبير بن نفيير، قال: قال جبير: انطلق بنا إلى ذي مَجْبَر^(١) رجل من أصحاب النبي ﷺ، فأثيناها، فسأله جبير عن الهدنة، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ستصلحون الروم صلحاً آمناً، وتغزون أنتم وهم عدواً من ورائكم»^(٢). وفي موضع آخر جاء: «ستصلحون الروم صلحاً آمناً فتغزون أنتم وهم عدواً من ورائكم، فتتصرون وتغنمون وتسلمون، ثم ترجعون حتى تنزلوا بمرج ذي تلول، فيرفع رجلٌ من أهل النصرانية الصليب، فيقول: غلب الصليب، فيغضب رجل من المسلمين فيدقّه، فعند ذلك تغدر الروم، وتجمع للملحمة»^(٣).

فالرواية من إخبارات النبي ﷺ الغيبية، وسواء تحققت حتى الآن أم لا، فإنها توحى بجواز ذلك دون أن يعلّق النبي على هذه الغزوة أو يرى فيها أيّ محذور.

لكن رغم هذا الإيحاء الموجود في الرواية، إلا أنّ الركون إليها صعب، إذ قد يكون ذلك لظرف طارئ أو لمصالح أهمّ تحدث في علم الله لاحقاً، وهي بصدد الإخبار لا بصدد بيان حكم شرعي، فالوثوق بدلالاتها هنا مشكل.

الرواية الثانية: وهي من أهمّ الشواهد الحديثية هنا، وهو ما جاء في وقائع معركة حُنين بعد فتح مكّة، من مشاركة صفوان بن أمية، في قصّة مشهورة في المغازي - كما يعبر ابن حجر^(٤) - في أحداث المعركة، فصفوان كان آنذاك على شركه، وكان أنكر على أخيه ضدّ الكافرين، ولم يرفض رسول الله أو يستنكر.

وعلق النووي في قضية مشابهة بأنّ صفواناً لم يستأذن رسول الله حتى إذا قبل قلنا: إنّه وافق

(١) قال ابن حجر: «ذو مخبر يقال ذو مخمر الحبشي بن أخي النجاشي، وفد على النبي ﷺ وخدمه، ثم نزل الشام، وله أحاديث..» (الإصابة ٢: ٣٤٨).

(٢) سنن أبي داود ١: ٦٣٠.

(٣) سنن أبي داود ٢: ٣١٢؛ وانظر: صحيح ابن حبان ١٥: ١٠٣؛ والمعجم الكبير ٤: ٢٣٥-٢٣٦.

(٤) فتح الباري ٦: ١٢٥.

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للأخر الديني، تنزيل القواعد... ٦٨١

على الاستعانة بالمشركين، كل ما في الأمر أنه تصدّى بنفسه لذلك^(١)، وفي حالة من هذا النوع، لا يكون سكوت النبيّ دليلاً على جواز الاستعانة، بل أقصى ما يكون دليلاً على عدم وجوب ردع الكافر إذا قاتل لصالح المسلمين، وفرق كبير بين عنوان الاستعانة وعنوان السكوت. لكنّ هذا الكلام غير دقيق؛ لأنّ النصوص التي دلّت على حرمة الاستعانة بغير المسلم كلّها ليس فيها طلب عون من النبيّ، وإنّما أشخاص آخرون تبرّعوا بذلك، ومع ذلك رفض النبيّ وعبر عن رفضه بتعبير الاستعانة.

والصحيح في المناقشة هنا أن نقول: إنّه لم يصدر نصّ من الرسول حتى تتمسك بإطلاقه، كل ما في الأمر وقوع حدث جزئيّ أمامه، وقد قلنا في مباحث أصول الفقه أنّ التقرير ليس حجةً في الجزئيات إلا مع قيام شواهد حافّة، فلا يكون سكوت النبيّ دليل الجواز، لاحتمال أنّ سكوته كان لجواز هذه الحادثة الجزئية؛ لظهور عنوان ثانوي عليها أو لاكتفائه بنصوص المنع السابقة.

الرواية الثالثة: ما جاء في أحداث معركة أُحد، من مشاركة "قُزَمان" مع أصحاب رسول الله في الحرب، حتى أنّه قتل ثلاثة من المشركين من بني عبد الدار من حملة اللواء، وقد روي أنّ رسول الله ﷺ قد علّق على هذا الحدث بالقول: «إنّ الله ليأزُرُ هذا الدين بالرجل الفاجر»^(٢). والإشكال على هذه القصة بأنّها لا تثبت حصول الاستعانة، غايته - كما يقول الشوكاني - تثبت جواز سكوت الإمام عن مشاركة كافر في القتال، قد تقدّم الجواب عنه. وحتى النصّ الذي علّق به الرسول على الأمر لا يدلّ على المطلوب؛ لأنّ نصره هذا الدين بالرجل الفاجر - كالحكام غير العدول الصالحين - لا يعني جواز الاستعانة به لتحقيق هذه النصر، علماً أنّه لا مانع من تجويز هذه الاستعانة بالعنوان الثانوي، فيتحقّق مفاد الحديث حيث لا إطلاق فيه.

الرواية الرابعة: خبر أبي هريرة، قال: شهدنا مع رسول الله ﷺ، فقال لرجل ممن يدّعي الإسلام: «هذا من أهل النار»، فلما حضر القتال قاتل الرجل قتالاً شديداً فأصابته جراحة، فقيل: يا رسول الله، الذي قلت: إنّه من أهل النار، فإنّه قاتل اليوم قتالاً شديداً وقد مات، فقال النبي ﷺ: «إلى النار»، قال: فكاد بعض الناس أن يرتاب، فبينما هم على ذلك، إذ قيل له: إنه لم

(١) انظر: النووي، المجموع ١٩: ٢٨٤؛ والطريقي، الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي: ٢٦٨.

(٢) الشوكاني، نيل الأوطار ٨: ٤٤.

يمت ولكنّ به جراحاً شديداً، فلما كان من الليل لم يصبر على الجراح فقتل نفسه، فأخبر النبيّ بذلك، فقال: «الله أكبر، أشهد أنّي عبد الله ورسوله، ثم أمرَ بلالاً فنادى في الناس: إنّهُ لا يدخل الجنة إلاّ نفس مسلمة، وإنّ الله ليؤيّد هذا الدين بالرجل الفاجر»^(١).

ربما تكون هذه القصة مجرد تفصيل لقصة قزمان المتقدمة، وليست حدثاً آخر.

فتعبير النبيّ أخيراً شاهد على موت الرجل كافراً، فيكون من الكفّار الذين قاتلوا مع النبيّ، فيثبت المطلوب.

إلا أنّ الإنصاف أنّ الحديث أجنبٌ عما نحن فيه، فمطلع الحديث يؤكّد أنّ الرجل كان ممن يدّعي الإسلام، الأمر الذي يُلغي موضوع بحثنا هنا، وأمّا دخوله النار فربما كان لقتله نفسه أو لنفاقه، فيكون مسلماً منافقاً، فهذا أشبه باستدلال المستدلّين بتعاون الرسول مع المنافقين في المدينة، فإنّهم ولو كانوا كذلك إلا أنّ حكمهم في التعامل الفقهي هو حكم المسلم، كما هو واضح.

الرواية الخامسة: ما جاء في بعض كتب الحديث والمغازي، من أنّ رسول الله ﷺ استعان بناسٍ من اليهود، لكنّه لم يُسهم لهم، بل يذكر الترمذي عن الزهري أنّ النبيّ ﷺ أسهم لقوم من اليهود كانوا قاتلوا معه^(٢).

وهذه الرواية حتى لو كانت عبارة عن واقعتين مختلفتين أسهم الرسول في إحداهما لهم دون الثانية، لا تدلّ على شيء هنا في بعض صيغها؛ إذ ليس فيها أنّه استعان بهم، فلعلّهم قدّموا العون من أنفسهم دون تنسيق مسبق معه ﷺ.

لكنّ هذا الجواب سبق أن علّقنا عليه من حيث مقارنة هذه النصوص بالنصوص السابقة، بناء على اعتبار النصوص السابقة هي الأصل في موضوع الاستعانة.

نعم، لو ثبتت الاستعانة - كما في بعض الصيغ الأخرى - فهي فعل نبوي يدلّ على الجواز بطريقة صامتة لا تُعرف حيثياتها.

(١) صحيح البخاري ٤: ٣٤، و٧: ٢١٢؛ والصنعاني، المصنّف ٥: ٢٧٠؛ والشوكاني، نيل الأوطار ٨: ٤٤.

(٢) سنن الترمذي ٣: ٥٩؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٩: ٣٧، ٥٣؛ والواقدي، المغازي ٤: ٦٨٤؛ والزيلعي، نصب الراية ٤: ٢٨٦ - ٢٨٧.

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للأخر الديني، تنزيل القواعد... ٦٨٣

الرواية السادسة: وثيقة المدينة بين النبي واليهود، فإنها تتضمن أنهم يشتركون معاً في الدفاع عن المدينة ضد من يدهمها من الأعداء، وهذا ضربٌ من التعاون.

الرواية السابعة: قصة مخيريق اليهودي، وقد أوردها ابن سعد في الطبقات، حيث روى بسنده عن أبي وجزة يزيد بن عبيد السعدي، قال: كان مخيريق أيسر بني قينقاع، وكان من أحبار يهود وعلماؤها بالتوراة، فخرج مع رسول الله ﷺ إلى أحد ينصره وهو على دينه، فقال محمد بن مسلمة وسلمة بن سلامة: إن أصبت فأموالي إلى محمد - صلى الله عليه وسلم - يضعها حيث أراه الله عز وجل، فلما كان يوم السبت وانكسفت قريش ودفن القتلى وجد مخيريق مقتولاً به جراح، فدفن ناحية من مقابر المسلمين، ولم يُصل عليه ولم يسمع رسول الله ﷺ يومئذ ولا بعده يترحم عليه، ولم يزد على أن قال: «مخيريق خير يهود»^(١).

وذكر ابن شبة النميري (٢٦٢هـ) بسنده إلى ابن شهاب، قال: «كانت صدقات رسول الله ﷺ أموالاً لمخيريق اليهودي.. وأوصى مخيريق بأمواله للنبي ﷺ، وشهد أحداً فقتل به، فقال رسول الله ﷺ: «مخيريق سابق اليهود، وسلمان سابق فارس، وبلال سابق الحبشة»^(٢). والحديث يدل على قبول إعانة غير المسلم، دون طلب العون منه.

الرواية الثامنة: ما استشهد به عبد الكريم زيدان من وقائع قصة الأسرى في بدر حيث طلب النبي منهم تعليم المسلمين القراءة والكتابة، وهذا ضربٌ من التوافق بهدف الاستعانة بهم لتحقيق مكاسب^(٣). بل اعتبر بعضهم هذه الواقعة من شواهد جواز تويي غير المسلم للمناصب العامة من حيث المبدأ^(٤).

إلى غير ذلك من النصوص كجعل النبي ﷺ عمرو بن أمية الضمري - عندما كان غير مسلم - سفيراً له إلى الحبشة في العصر المكي^(٥)، واستعانت به بعد الله بن أريقط المشرك في مسير

(١) الطبقات الكبرى ١: ٥٠٢.

(٢) النميري، تاريخ المدينة المنورة ١: ١٣٧.

(٣) أحكام الذميين والمستأمنين: ٧٩ - ٨٠؛ وسورحمن هدايات، التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة: ١٤٠.

(٤) انظر: روح الله شريعتي، اقليتهاى ديني: ١١١ - ١١٢.

(٥) انظر: راشد الغنوشي، حقوق المواطنة: ٨٠.

هجرته من مكة إلى المدينة^(١)، واستعانته بالنجاشي كما ذكره بعض^(٢).

وهذا يتبين أن نصوص الترخيص في الاستعانة ليست دالة على الترخيص في طلب العون، عدا قصة أسرى بدر، بل هذا الترخيص يأتي من أصالة البراءة، وأمّا الترخيص في قبول العون، فهي تدل عليه، وبمقارنتها مع نصوص تحريم الاستعانة التي قلنا بأن روحها هو قبول العون، تصبح معارضة لها، لو فهمنا من تلك حكماً شرعياً كلياً. والتعارض هنا من تعارض القول والفعل، فيكون الأصح هو الأخذ بالقول، ما لم نقل بأن الفعل عندما يتكرر، كما تفيد هذه المرويّات التاريخيّة، فإنّه يربك دلالة القول.

لكن حيث إنّ عمدة تلك الأخبار في المجموعة الأولى - أي ما كان منها ذا دلالة - مجرد أخبار آحادية قليلة العدد جداً، ومصادرها من الدرجة الثانية في كتب الحديث والتاريخ، ولم ترد عند مختلف طوائف المسلمين، يصبح الأخذ بها مشكلاً في هذه الحال، بناءً على عدم كفاية خبر الواحد الظني في الاحتجاج، كما هو الصحيح.

ويتأيد ما نقول في الترخيص في الاستعانة أن مراجعة التاريخ تعطي أن سيرة الصحابة والخلفاء الأوائل فعلاً وإقراراً، بل هو المعروف المشهور في تاريخ الدولة الأمويّة والعباسيّة، على حصول الاستعانة والتعاون بينهم وبين غير المسلمين، وقد كان ذلك دون أن يستنكر عليهم أحد، لا من البيت الهاشمي ولا غيره، مما يكشف عن ارتكاز الجواز في هذه المسألة.

ومن هذه الوقائع بنحو المثال:

١ - إن سعد بن أبي وقاص غزا بقوم من اليهود، فرضخ لهم^(٣).

٢ - ما روي عن جابر، قال: سألت الشعبي عن المسلمين يغزون بأهل الكتاب؟ فقال الشعبي: «أدركت الأئمة، الفقيه منهم وغير الفقيه، يغزون بأهل الذمة فيقسمون لهم،

(١) انظر: النيسابوري، المستدرک ٣: ٨ - ٩، و٤: ٤ - ٥؛ والهيثمي، مجمع الزوائد ٨: ٢٧٨ - ٢٧٩؛ والقاضي النعمان، شرح الأخبار ١: ٢٥٩ - ٢٦٠؛ وابن حمزة الطوسي، الثاقب في المناقب: ٨٥؛ وعبد الحكيم عبد الله، التعامل مع غير المسلمين في القرآن والسنة النبويّة: ١٥٤.

(٢) انظر: عبد الحكيم عبد الله، التعامل مع غير المسلمين في القرآن والسنة النبويّة: ١٥٢ - ١٥٤.

(٣) ابن أبي شيبّة، المصنّف ٧: ٦٦١؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٩: ٣٧.

ويضعون عنهم من جزيتهم..»^(١).

قال ابن حزم الأندلسي بعد ذكره هذا الخبر: «والشعبي وُلد في أوّل أيام عليّ، وأدرك من بعده من الصحابة رضي الله عنهم، وهو قول الأوزاعي، وسفيان الثوري أنّه يقسم للمشرك إذا حضر كسهم المسلم»^(٢).

٣ - استعانة الصحابي سلمان بن ربيعة بالمشركين على المشركين، فقد جاء أنّه غزا بَلَنْجَرَ (في القوقاز) فاستعان بناسٍ من المشركين، فقال: يحمل أعداء الله على أعداء الله»^(٣). وكان سلمان قد أرسل إلى غزو بلاد القوقاز وأرمينيا بأمرٍ من عمر بن الخطاب.

٤ - إنّ عمر بن الخطاب لما جيء له بسبي قيساريّة، جعل بعضهم في الكتابة وأعمال المسلمين^(٤).

ولعلّ نصّ المستشرق الشهير آدم متز (١٩١٧م)، نافع هنا، حيث يقول: «من الأمور التي تعجب لها كثرة عدد العمال والمتصرّفين غير المسلمين في الدولة الإسلاميّة، فكأنّ النصراري هم الذين يحكمون المسلمين في بلاد الإسلام. والشكوى من تحكيم أهل الذمّة في أبحاث المسلمين وأموالهم شكوى قديمة»^(٥).

فمثل هذه الوقائع، مروراً بسنوات طويلة من العصور الأمويّة والعباسيّة، لا نجد اعتراضاً عليها مادام شكل هذه الاستعانة غير مضرّ بمصالح المسلمين، ولم يصدر موقف عن الصحابة أو التابعين أو الأئمّة من أهل البيت النبويّ طيلة ثلاثة قرون، يرفض هذا الوضع القائم رفضاً شرعيّاً ودينيّاً، وإذا كان هناك تعليق فهو تعليق سياسي ومدني، ولم يكن تعليقيّاً دينيّاً.

والنتيجة التي نخرج بها إنّ النصوص الحديثيّة غير ناهضة بشكل موثوق لإثبات تحريم الاستعانة بغير المسلم مطلقاً أو حتى في الحرب، فالقضيّة يرجع فيها للحدود العامّة في الشريعة

(١) النووي، المجموع ١٩: ٢٨٤؛ وابن حزم، المحل ٧: ٣٣٤؛ وابن أبي شيبة، المصنّف ٧: ٦٦١.

(٢) ابن حزم، المحل ٧: ٣٣٤.

(٣) سنن سعيد بن منصور ٢: ٣٣١؛ وابن أبي شيبة، المصنّف ٧: ٦٦٠.

(٤) البلاذري، فتوح البلدان ١: ١٦٨.

(٥) متز، الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري ١: ٨٣ - ٨٤؛ وانظر: فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون: ٦٠ - ٧٥.

ومقاصدها، وللقواعد الشرعية والأخلاقية، ومن ثم فتوظيف مسألة الاستعانة لصالح موضوع سلب الأقليات حقوقهم السياسية أو توليهم المناصب والمسؤوليات العامة غير صحيح.

ثالثاً: مفهوم الركون إلى الظالمين وعلاقته بالحقوق وتولي المناصب

ثمة مفهوم قرآني آخر يمكن أن يُستند إليه هنا في تكريس حظر تولي غير المسلمين المناصب العامة ومنحهم الحقوق السياسية، وهو مفهوم النهي عن الركون إلى الظالمين، حيث قال تعالى: ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ (هود: ١١٣).

إن هذه الآية الكريمة تنهى عن الركون للظالمين والميل إليهم والوقوف إلى جانبهم، ومن الجلي أن منحهم الحقوق السياسية وتوليهم المناصب العامة نوع من الركون إليهم، فيكون مرفوضاً.

وقد استند الفقهاء المسلمون - خاصة القدماء منهم - لهذه الآية في العديد من المواضع، كالنهي عن إمامة الفاسق في الصلاة، ومستحق الخمس، والوصية لغير المسلم، ونكاح غير المسلم، وعدم حجية خبر الكافر مطلقاً، وعدم دفع الزكاة إلى ولاية الجور، واشتراط الإسلام في الرسول في الحرب وأمثالها، وكذلك في الحاكم الشرعي، وفي القاضي، واشتراط الإسلام والإيمان في مرجع التقليد، وعدم قبول شهادة أهل البغي، وغير ذلك.

وقد لاحظنا أن السابقين من الفقهاء كانوا يستندون أكثر لمثل هذا المفهوم، لكن حركة نقدية ظهرت بين المتأخرين هنا، فقد توقّف بعض الفقهاء عند المعنى المراد من الركون إلى الظالم، فذكر الشيخ مرتضى الحائري (١٤٠٦هـ)، قائلاً: «الآية تحتل وجوهاً: الأول: النهي عن مطلق ما يصدق عليه الركون إلى الظالم ولو لم يكن مربوطاً بظلمه. الثاني: الاعتماد عليه والركون إليه بما أنه ظالم ولو في غير الظلم. الثالث: الركون إليه في الظلم. الرابع: أن يكون النهي إرشاداً إلى عدم الابتلاء بالمعصية، فيكون المراد: لا تركنوا إلى الذين ظلموا فتبتلون بالمعصية فتمسكم النار. الخامس: أن يكون إرشاداً إلى إمكان وصول ظلم الظالم إلى نفس الركن إليه، فيكون من قبيل «من أعان ظالماً سلطه الله عليه». وقد يؤيد ذلك ذيلها الدال على

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للأخر الديني، تنزيل القواعد... ٦٨٧

الابتلاء وعدم النصرة من قبله تعالى. ومع هذه الاحتمالات لا يمكن الوثوق بالإطلاق^(١). وبهذا انفتح باب الاحتمالات، فنقل السيد الخوئي أنّ المراد من الركون فيها «ليس الركون في الأمور الدنيويّة، بل المراد به فيها هو الركون في الأمور الدينيّة، ويدلّ على ذلك من الآية ذيلها، من قوله تعالى: فتمسّكم النار، حيث إنّ ذلك نتيجة الركون إلى الظالم في الأمور الدينيّة، لا في الأمور الدنيويّة، وإلا فلازمه عدم جواز توكيل الفاسق في الأموال الشخصيّة للبالغين الراشدين، وكونه من المحرّمات الشخصيّة، فهو بديهي البطلان»^(٢).

ويبيد السيد رضا الصدر مداخلة من نوع آخر، حيث يقول: «ظاهر الركون منصرف عن الركون العلمي بشهادة النصوص الواردة، كما أنّ المتبادر من الظلم هو الظلم الجوارحي. وتنزيل الفاسق منزلة الظالم في الآية الأولى ليس في جميع الآثار»^(٣).

وقد ورد في التفسير المنسوب لعلي بن إبراهيم القمي: «ولا تركنوا إلى الذين ظلموا. قال: ركون مودّة ونصيحة وطاعة..»^(٤).

ولكي نفهم الفكرة المركزية في هذه الآية، لابدّ لنا من التوقّف عند مفهوم «الركون» من جهة، ومفهوم «الذين ظلموا» من جهة ثانية.

تحليل معنى كلمة «الركون» في اللغة العربيّة

جاء في العين: «ركن: ركن إلى الدنيا: مال إليها واطمأنّ. يركن ركنًا.. و الركن: ناحية قويّة من جبل أو دار.. ورُكُن الرجل: قومه وعدده الذين يعتزّ بهم. قال عزّ اسمه حكاية عن لوط: أو آوي إلى ركن شديد. و أركان [الجملة]: قواه في أعضائه، ويقال: قوائمه. ورجل ركين أي شديد، ذو أركان..»^(٥).

وقال في الصحاح - وقد ذكر ما يشبه كلام العين -: «ركن إليه بالكسر يركن ركوناً فيها، أي

(١) الحائري، شرح العروة الوثقى ١: ١٢٨.

(٢) الخوئي، مصباح الفقاهة ٣: ٢٥١.

(٣) الصدر، الاجتهاد والتقليد: ١١٢.

(٤) تفسير القمي ١: ٣٣٨.

(٥) العين ٥: ٣٥٤.

مال إليه وسكن. قال الله تعالى: ﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا﴾^(١).

ويكشف ابنُ فارس عن أصل الكلمة فيقول: «ركن: الرء والكاف والنون أصلٌ واحد يدلُّ على قوّة. فركن الشيء جانبه الأقوى. وهو يأوي إلى ركن شديد أي عزّ ومنعة.. وفلان ركين أي وقور ثابت. والمركن الإجانة. ويقال: جبل ركين أي له أركان عالية. وركنت إليه أي ملت، وهو من الباب؛ لأنّه سكن إليه وثبت عنده»^(٢).

ويختلف المصطفوي مع ابن فارس في أصل الكلمة، فيقول: «إنّ الأصل الواحد في هذه المادّة هو الميل مع السكون إليه. وهذا هو الفرق بينها وبين موادّ الميل، السكون، الثبوت، الاعتماد والانحراف، وغيرها. وأمّا مفاهيم القوّة والقدرة والعزّة والوقر والمنعة والرزانة وغيرها، فمن آثار الأصل، كلّ بمقتضى مورده»^(٣).

والذي يترجّح بنظري وتحليلي اللغوي أنّ الكلمة تعني «ما فيه القوّة بحيث يمكن أن يقوم غيره عليه»، وهذا هو الوضع الطبيعي للبعد المادي للكلمة، وهو غالباً البعد الأصلي فيها، وعندما يراد تحويل الكلمة في تصريف يمثل فعلاً إنسانياً إرادياً أو شعورياً فمن الطبيعي أن يتجلّى في نوع من الاعتماد والسكون والميل لهذا الشيء الذي يملك القوّة بحيث يُعتمد عليه، ولهذا استُخدمت الكلمة في هذا المعنى وهي تشرح سلوكاً إنسانياً، وإلا فأصل الكلمة في جذرها يرجع لما قلناه.

وعليه فالكلمة تُستخدم في أمرين: القوّة والميل مع سكون، لا مطلق الاعتماد على الشيء، لأنّ الاعتماد بدون سكون وميل لا يعدّ ركناً، لو سلّمنا أنّه يسمّى اعتماداً، فالقوّة والميل أشبه بالمتلازمين، فإنّ القوّة يكون ميلٌ نحوها مع سكون، والميل مع السكون للشيء يكون عادةً لما في الشيء من قوّة، ولهذا يبدو لي أنّ الحقّ مع ابن فارس؛ لأنّ هذه الكلمة تطلق في غير ما فيه إرادة وشعور وميل ونحو ذلك، مثل أركان البيت وأركان الجبل وغير ذلك، والميل مع سكون يأتي بوصفه فعلاً إنسانياً ناتجاً عن عنصر القوّة في الطرف الذي يميل إليه الإنسان، فعندما يقول: تركن إليهم شيئاً قليلاً، أي إنّك تميل إليهم لما في تصوّرك من أنّهم يملكون القوّة

(١) الصحاح ٥: ٢١٢٦.

(٢) معجم مقاييس اللغة ٢: ٤٣٠ - ٤٣١.

(٣) التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٤: ٢٢٣.

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للآخر الديني، تنزيل القواعد... ٦٨٩

والرجحان، فكأنك تعتبرهم ركناً وقوةً يمنحك الاتكاء عليه سكوناً واستقراراً، ففكرة الركون تعني أن الركن ضعيف والمركون إليه قوي، وأن الركون يريد أن يمنح الفاعل قوةً وسكينة. وبهذا يظهر أن الحق مع العلامة الطباطبائي في إضافة مفهوم السكون مع الميل في الفعل الإنساني؛ لأن هذا متضمن نوعاً في مفهوم القوة الموجود في أصل الكلمة، بل قد نصت عليه كلمات بعض اللغويين كما ذكرناها، فمن غير الصحيح ما أفاده السيد كاظم الحائري، من التعليق على الطباطبائي بقوله: «وكذلك لا يتم الإطلاق في الآية لو فسّر الركون بما فسّر به المرحوم العلامة الطباطبائي رحمه الله في تفسير الميزان^(١)، من أنه الاعتماد على شيء عن ميل إليه، لا مجرد الاعتماد. إلا أن هذا المعنى غير مذكور في كتب اللغة، ولكن العلامة الطباطبائي رحمه الله استشهد لذلك بتعديته إلى لا بعلى، وقد يشهد له أيضاً ما جاء في تفسير علي بن إبراهيم من تفسيره بأنه ركون مودّة ونصيحة وطاعة. وعلى أي حال فالظاهر أن هذا التفسير غير موجود في كتب اللغة»^(٢).

ومن خلال هذا التحليل اللغوي يتبين أن الفعل الإنساني المتمثل بالركون إلى الشيء يستبطن إحساس القوة في الشيء نفسه؛ لأن جذر كلمة «ركن» يعطي مفهوم القوة؛ فعندما أكون منهياً عن أن أركن إلى زيد فهذا معناه أنني منهي عن أن أتخذ مصدرراً للقوة والسكينة، فالنهي عن الركون إلى الظالمين يعني نهياً عن الاتكاء عليهم والميل إليهم ميلاً يقوم على قوتهم في مقابل ضعفي، بحيث تصبح نفسي ساكنة اعتماداً على ما لديهم من القوة، وهذا هو الفرق بين الميل والركون، وهذا هو التشابه بين الركون والاعتماد، فإن الاعتماد يستبطن عنصر القوة في المعتمد عليه؛ انطلاقاً من أخذه من العمود، بينما مطلق الميل أو التعامل لا يستبطن ذلك، فعندما أقول: ركن زيد إلى عمرو، فإن معنى ذلك أنه انحاز إليه انحيازاً يعتمد في أموره أو بعضها عليه بحيث يأخذ قوته منه.

وعليه، فتطبيق هذا العنوان على ما نحن فيه لا يبدو واضحاً، فإن منح الآخر الديني والأقليات حقوقاً سياسية أو بعض السلطات الإدارية، ليس لجوءاً إليها واحتماءً بها واعتماداً عليها، بحيث أبدو محتاجاً إلى ركنٍ أتقوى به فأقدم على ذلك، بل صورة المشهد ليست على هذه

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن ١١: ٥٠.

(٢) الحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٨٨ - ٨٩.

الشاكلة، وربما تكون الأقليات هنا هي التي تُقدّم على ذلك من باب الركون إلى الأكثرية. إنّ الآية على هذا بصدد نهي المؤمنين عن أخذ القوّة من غير الله، وهي من ثمّ تؤكّد الآيات التي تصرّ على أنّ العزّة لا تؤخذ من هؤلاء، بل العزّة تؤخذ من الله ورسوله والمؤمنين، فالمفهوم واحد.

مفهوم «الذين ظلموا» في التداول القرآني في سورة هود

أما معنى «الذين ظلموا» هنا، فهل المراد منه مطلق غير المسلم ومطلق غير العادل بوصفهم من الذين ظلموا بنوع من استخدام هذه الكلمة أو أنّ المراد هو معنى أخصّ من ذلك؟ وهل كلّما استخدم القرآن كلمة «الذين ظلموا»، فإنّه يعني بذلك مطلق العصي أو غير المسلم بالضرورة؟

إذا أخذنا العنوان بمعنى مطلق كما فهمه بعض الفقهاء، بصرف النظر عن تفسيرنا المتقدّم لمفهوم الركون، يلزم حرمة استتجار غير المسلم، بل غير العادل؛ لأنّ هذا نوع من الاعتماد عليه في الأمور، بل حرمة الكثير من المعاملات التجاريّة وغير التجاريّة معه، ويلزم حرمة الاعتماد في أيّ شيء على العبد أو الأمة إذا لم يكونا مسلمين أو مؤمنين عادليّن، ولو كان هذا هو المعنى المراد من هذه الآية لأحدثت ضجّة كبيرة في الحياة اليوميّة للمسلمين عند نزولها، خاصّة وأنّ سورة هود التي تتضمّن هذه الآية الكريمة هي سورة مكيّة وموضوعاتها قصصية مكيّة أيضاً، فكيف يُعقل أن يكون المعنى مطلق غير المسلم ومطلق غير العادل والعلاقة مع هذين لا يمكن أن تكون قائمة مستقرّة بدون فكرة الركون والاعتماد؟!

لو تأملنا سورة هود التي أفاضت في الحديث عن الظالمين من الأقوام الذين بعث الأنبياء فيهم، لأمكننا الحدس بأنّ المراد بالظالمين تلك الجماعات الكافرة التي وقفت ضدّ الأنبياء ولم ترتكب الشرك فقط، بل ارتكبت الجرائم الأخلاقيّة من نوع الكذب والصدّ عن سبيل الله، فلنلاحظ هذه السورة، فسنجد أنّها كرّرت في أغلب قصصها وقرآنها مفردة الظلم ووضعها في سياقات معيّنة.

يقول تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَى رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا

عَوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ﴿١٨﴾ (هود: ١٨ - ١٩)، وقال سبحانه في السورة نفسها متحدثاً عن قصة نوح: ﴿وَأَوْحِي إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِينَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ (هود: ٣٦ - ٣٧).

وعندما تحدث بعد ذلك عن قوم ثمود قال: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَالِحًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَمِنْ خِزْيِ يَوْمِئِذٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَائِعِينَ﴾ (هود: ٦٦ - ٦٧)، ثم لما تكلم عن قصة لوط وإبراهيم قال: ﴿قَالُوا يَا لَوُطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرِبْ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرَاتُكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ مُسَوَّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ﴾ (هود: ٨١ - ٨٣)، ولما تحدث أيضاً عن شعيب قال: ﴿وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْبًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَأَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَائِعِينَ كَأَن لَمْ يَغْنَوْا فِيهَا أَلَا بُعْدًا لِمَدِينٍ كَمَا بَعَدَتْ ثَمُودُ﴾ (هود: ٩٤ - ٩٥)، إلى أن يقول: ﴿وَكَذَلِكَ أَخَذَ رَبُّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخَذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾ (هود: ١٠٢).

بل نحن نجد قبل هذه الآية محل الاستدلال قوله تعالى: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (هود: ١١٢)، فيركز على مفهوم الطغيان، وكأنه بعد ذكر كل هذه القصص من علاقات الأنبياء وأقوامهم الظالمين، يحذر المؤمنين من قومهم؛ لأنهم يشبهون أولئك.

ثم بعد الآية محل الشاهد قال تعالى أيضاً: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ (هود: ١١٦ - ١١٧).

بهذا السياق نفهم أن من الممكن جداً أن يكون الحديث هنا عن الجماعات التي واجهت الأنبياء ظالمة معتدية، لا مطلق غير المسلم ولا مطلق غير العادل، فعنوان الظلم عنوان عام، ولكنه سيق هنا بنحو الاستخدام في وضع معين وشكل معين من أشكال الظلم، وصار الحديث داتراً عن هذا الشكل، فكان الآية تريد بعد سلسلة القصص النبوي أن تقول

للمسلمين: هذه هي الأمم الظالمة السابقة وقصصها مع الأنبياء، فلا تركنوا لمثلهم اليوم فتتبعونهم وتوالونهم، وربما لهذا عقب بحرف الفاء في قوله: «فتمسك النار»، بلغة شديدة جداً توحى بعقاب الكفر وأمثاله.

ومن هنا ربما يترجح بالنظر أنّ الآية من ملحقات آيات النهي عن موالات الكافرين المعتدين المعاندين والانضمام إليهم والميل إليهم عن المسلمين فإنّه مظنة الهلاك، فلا يمكن التمسك بإطلاق هذه الآية الكريمة للحديث عن مطلق التعامل أو التواصل أو منح حقوق سياسية لغير المسلم في سياق مختلف عن سياق الموالات والميل والركون إليهم بالمعنى الذي قلناه.

وعليه، فليس كلّ استعانة بالكافر أو بغير المسلم هو ركون إليه؛ إذ ليس كلّ غير مسلم ولا كلّ غير عادل هو ظالم بالمعنى الذي وقع كثيراً في سياق هذه السورة. ولست أريد بذلك سلب العموميّة عن صفة الظلم، بل أريد - بمناسبات العلاقة مع أطراف القصص في السورة محتملة القرينية - أن أجعل التعبير محتمل الانصراف جداً إلى نوع معيّن، تماماً كما نقول: يحرم أخذ الهدية من الظالم؛ فإنّه ينصرف إلى الحاكم الظالم لا إلى غير المسلم ولا إلى الفاسق مطلقاً، أو عندما نقول: هذا الحاكم ظالم، فإنّه ينصرف عن مفهوم ظلمه لنفسه بارتكابه معصية شخصيّة، نحو ظلمه لغيره بارتكابه معصية اجتماعية وعمامة، وبهذه الطريقة يمكننا تفسير وجود هذه الآية في القرآن الكريم، وفي الوقت عينه ممارسة العشرات من أشكال الاعتماد على غير المسلم وغير العادل في الحياة الإسلاميّة دون إحساس بأيّ تنافٍ أو إثارة أيّ سؤال تجاه النبيّ أو الصحابة أو أحد من أهل البيت النبويّ.

هذا، بل قد يقال بأنّ الكافر غير المقصّر لا يصدق عليه عنوان الظالم؛ إذ لا يصدق عليه ظلم نفسه ولا غيره، فتأمل جيّداً.

وربما من هنا لا نرجح بعض التفاسير التي ذكرها الشيخ مرتضى الحائري، مثل الركون إليه في ظلمه أو من حيث هو ظالم أو نحو ذلك؛ فإنّه لو كان حراماً فربما يكون حراماً بدليل آخر، أمّا الآية فيبدو لي من غير اليسير أن نثق بدلالاتها على مفهوم عام من هذا النوع، وربما لا تكون دالة حتى على حرمة التعاون مع الحاكم الظالم المسلم، والعلم عند الله.

والنتيجة: إمّا أن نقول بأنّ هذه الآية ظاهرة في الانصواء تحت الظالم والالتحاق به والاستقواء، فيكون وصف الظلم بها مطلقاً لكنّ وصف الركون خاصّ، فلا تشمل منح

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للأخر الديني، تنزيل القواعد... ٦٩٣

الأقليات حقوقاً أو سلطات ضمن النظام الإسلامي والقوانين الشرعية، لأن هذا ليس رجوعاً لقويّ لأستمد من قوّته، أو نقول بأنّ مفهوم الركون مطلق في كل أشكال الاعتماد مع ميل إليه وثقة، لكنّ مفهوم الظلم غير مطلق، بل خاص بالمعاندين المواجهين للدعوة الإسلامية وقيمها، فتكون خاصّة بالعلاقة مع الحربيّ دون المعاهد أو الذميّ أو المسلم أو نحو ذلك. فالاستناد لهذا النصّ القرآني هنا غير دقيق.

نتيجة البحث في الأدلة الخاصّة والمتفرقة، وقفّة مع الإجماع

نستنتج ممّا تقدّم أنّه لا يوجد دليل خاصّ يحول دون منح الأقليات حقوقهم السياسيّة أو توليهم الوظائف والمسؤوليّات والمناصب العامّة من حيث المبدأ، بمعنى أنّنا لم نعثر على نصّ قرآنيّ أو حديثيّ أو نصّ من الكتاب المقدّس يمنع المؤمنين من منح مثل هذه الحقوق لغيرهم، مادام هذا الآخر الديني غير معتدٍ ولا خائن ولا كائد يكيّد بالمؤمنين أو بالوطن، ويشكّل وجوده في هذه المناصب أو حصوله على هذه الحقوق تهديداً حقيقياً للوطن أو للأمة المؤمنة. وبهذا يتمّ استبعاد نقطة النقص الأساسيّة في الفقه السياسي الإسلامي تجاه الأقليات، وفقاً لتعبير لودفيغ هاغمن الذي رأى أنّ هذا الجانب - أي الوظائف السياسيّة السلطويّة - هو الأبرز في الفقه الإسلامي من الأقليات^(١).

ولم أذكر هنا دليل الإجماع؛ لأنني لا أعتقد بأنّه دليل مهمّ، انطلاقاً من أنّ هذا الإجماع من الممكن - لو تحقّق تاريخياً، وكثير من العلماء لم يتطرّقوا لهذه الموضوعات، خاصّة القدماء منهم - أن ينطلق من المبادئ العامّة أو الأدلة الخاصّة التي تحدّثنا عنها في هذا الكتاب، ومن ثمّ فيكون هذا الإجماع وجهة نظر نختلف معها في فهم الأدلة والمنطلقات، وليس حجّة مستقلّة تكشف عن الموقف الديني في الإسلام أو المسيحيّة، وتعبير علماء أصول الفقه الإمامي: هو إجماع مدركي أو محتمل المدركيّة لا يحمل حجّة مستقلّة.

بل قد رأينا في التراث الإسلامي وجهات نظر تصرّح بتولية غير المسلم بعض الوزارات، وعلى سبيل المثال نجد أنّ أبا الحسن الماوردي (٤٥٠هـ) - فقيه الأحكام السلطانيّة، وتعبير

(١) انظر: لودفيغ هاغمن، مسيحية ضدّ الإسلام (حوار انتهى إلى الإخفاق): ٣٧.

راشد الغنوشي فقيه الدستوريين القدامى^(١) - يصرّح في بحث الوزارات بتقسيم الوزارة إلى وزارة تنفيذ ووزارة تفويض، ويعرّف وزارة التفويض بقوله: «أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده»، بينما يعرّف وزارة التنفيذ بقوله: «النظر فيها مقصوداً على رأي الإمام وتديره، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاية، يؤدّي عنه ما أمر ويُنفذ عنه ما ذكر، ويُمضي ما حكم، ويُجبر بتقليد الولاية وتجهيز الجيوش، ويعرض عليه ما ورد من مهمّ، وتجدد من حدث مُلّم، ليعمل فيه ما يؤمر به، فهو مُعينٌ في تنفيذ الأمور، وليس بوالٍ عليها»^(٢).

غير أنّ مثل هذا الرأي واجه اعتراضاً من قبل أمثال الجويني الشافعي (٤٧٨هـ)، الذي اعتبره عثرة ليس لها مقييل، وأنها مشعرة بخلوّ الماوردي عن التحصيل؛ انطلاقاً من مبررات طرحها الجويني^(٣)، سيأتي الحديث عنها بحول الله تعالى.

وعندما يذكر الماوردي شروط وزير التنفيذ، فهو يعدّد شروطاً من نوع الأمانة، والصدق، وقلة الطمع، والذكاء والفتنة، وأن لا يكون من أهل الأهواء فيخرجه الهوى من الحقّ إلى الباطل، وغير ذلك، ثم يقول: «ويجوز أن يكون هذا الوزير من أهل الذمّة، وإن لم يجز أن يكون وزير التفويض منهم»^(٤). وهذا يعني أنّ الماوردي يقبل بتوليّ غير المسلم منصب الوزارة من بعض أنواعها، فليس في القضية إجماع حاسم في تمام الأمور.

(١) الغنوشي، حقوق المواطنة: ٧٩.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية: ٢٢، ٢٥-٢٦.

(٣) انظر: الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم: ١١٤-١١٥.

(٤) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية: ٢٦-٢٧.

المحور الثالث

قاعدة حقوق «الأخر الديني»، موارد ومستثنيات مفترضة

تمهيد

إنّ هذه النتيجة التي توصلنا إليها لا تمنع من أنّ هناك مستثنيات عن القاعدة - جواز تولّي الآخر الديني مناصب أو حصوله على حقوق سياسيّة - ذكرها بعض العلماء والباحثين، وعلينا المرور عليها لإكمال البحث.

وعمدة هذه الموارد الخاصّة هنا هي:

قيادة الجيش والقوآت المسلّحة.

مقام المرجعيّة والإفتاء، ويلحق به المجالس التشريعيّة.

منصب القضاء، ويلحق به الانتخابات؛ لسبب سيّأتي.

منصب الولاية العامّة أو ولاية الأمر أو الخليفة والإمام.

١. منصب قيادة الجيش والقوآت المسلّحة

لقد وجدتُ أمثال الشيخ يوسف القرضاوي والدكتور راشد الغنوشي، يميلون لطرح مسألة قيادة الجيش، وأنها من المناصب التي تختصّ بالمسلم، وقد انطلق القرضاوي في تبرير قوله هذا من أنّ الجهاد عبادة، ومشروطٌ بقصد القربة، فهو فعل ديني إسلامي، ومن ثمّ فلا معنى لكي يكون غير المسلم في هذا المنصب^(١).

ونحن نوافق على كون الجهاد عبادة، وإنّنا نعتقد بأنّه لو تحققت أغراضه خارجاً سقط التكليف، حتى لو صدر بغير قصد القربة، وقد بحثنا هذه القضية في فقه الجهاد، وقلنا بأنّ

(١) انظر: القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي: ٢٤؛ والغنوشي، حقوق المواطنة: ٨٣؛

وراجع: سُورحمن هدايات، التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة: ٣٤١.

الجهاد مشروط بقصد القربة ويلزم على المجاهد أن يخرج للحرب قاصداً القتال في سبيل الله، لكنه لو لم يفعل ذلك ولا أياً من المجاهدين فعل ذلك، وحصلت الحرب وهُزم العدو، سقط التكليف عن الجميع ممن حضر أو لم يحضر.

لكن ملاحظتي على مقولة القرضاوي هي:

أولاً: ما هو الربط بين قيادة الجند ومسألة العبادة، فإن عبادة الجهاد مرتبطة بالقتال في سبيل الله، لا بإدارة القوات العسكرية حتى لو لم يقاتل، فلنفرض أن قيادة الجند أو بعض الألوية العسكرية كانت تدير تجهيز الجيش ولم تكن هناك حرب، فأين هي فكرة القربة الإلهية التي يكون العمل مشروطاً بها؟! فقد حصل خلط هنا بين فكرة مسؤولية الأمور العسكرية في نفسها، وفكرة المشاركة العملية في الحرب والقتال.

ثانياً: لو صح ما قاله القرضاوي لكان معنى ذلك أوسع من النتائج التي أعطاها، فهو قد حصر قيادة الجيش بالمسلم، مع أن دليله يفرض حصر مطلق الانتساب للجيش بالمسلم، فلماذا خصص الاستثناء في خصوص القيادة دون مطلق الانتساب العسكري؟!

ثالثاً: لنفرض أن الجهاد عبادة، فلماذا لا يمكن تصوّر صدوره من غير المسلم أحياناً. إن أتباع الأديان الإبراهيمية بشكل أخص يؤمنون بالله، ويمكن أن يقاتلوا غير الإبراهيميين لو اعتدوا على أوطانهم بقصد القربة إلى الله تعالى، كما لو غزا بلاد المسلمين من هو ملحد أو مشرك، فإن تأتي قصد القربة من المسيحي أو اليهودي معقول جداً، بل عادي للغاية، وبهذا تكون النتيجة أضيق دائرة من الدليل، وكان على القرضاوي أن يقيّد هنا.

وفكرة عدم تأتي قصد القربة من غير المسلم فكرة تكاد تكون شائعة بين فقهاء السنة والشيعية، وقد سبق أن ناقشنا ما يشبهها في غير موضع، فليراجع^(١).

بل حتى لو فرضنا أن غير المسلم لا يتأتى منه قصد القربة، فهل يصبح جهاده للدفاع عن بلاد المسلمين، ولو بسبب انطلاقه من منطلقات قومية أو غيرها، محرماً في الدين الإسلامي بعنوانه، ومن ثمّ فسماحنا له بذلك يعني أننا نشجعه على فعل الحرام؟!

والنتيجة عدم صحّة الفكرة التي تقول بأنّ ثمة خصوصية تمنع من الترخيص في الانتفاء

(١) انظر: حيدر حب الله، فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٣٧٥-٣٧٧.

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للآخر الديني، تنزيل القواعد... ٦٩٧

للقوات المسلّحة بمختلف رتبها ومسؤولياتها، بل الأمر يتبع القواعد العامّة هنا، وقد قلنا بأنّ المبادئ العامّة لا تمنع من ذلك إذا تحققت الشروط المطلوبة في الانتهاء العسكري، والتي هي مطلوبة من المسلم وغيره كالأمانة وغيرها.

٢. منصب الإفتاء والمجالس التشريعيّة

يطرح العديد من الفقهاء شرط الإسلام في المفتي ومرجع التقليد. والشيعّة الإماميّة يطرحون شرط التشيّع الاثني عشري فيه فضلاً عن الإسلام، وهذا يعني أنّ هذا المنصب لا يمكن لغير المسلم أن يتولاه تلقائياً.

ولا يبدو لي أنّ هذا الموضوع يعيننا هنا؛ لأنّ هذه مناصب دينيّة، وليست مناصب عامّة وطنيّة، فلو حُرّم منها «الآخر الديني» فقد يكون أمراً طبيعياً، لهذا لا نبحت هنا عن شرط الإسلام في إمام الجماعة، أو شرط الكاثوليكيّة في رجل الدين الذي يتولّى إقامة العشاء الربّاني، لأنّها قضايا داخل دينيّة، لا تمثل حقوقاً سياسيّة عامّة أو وظائف عامّة اجتماعيّة خارج إطار الأديان نفسها.

لكنّ ما يدفنا طرح هذا الموضوع هنا، هو أنّه قد تمّ ربط هذه الفكرة عند بعض الباحثين بموضوع المجالس النيابيّة بوصفها مجالس تشريعيّة؛ وإذا كانت تشريعيّة فهذا يعني حرمة انتساب غير المسلم لها ولا السماح له بالترشّح للوصول إلى هذه المجالس ذات الطابع القانوني؛ لأنّ فيها صفة الإفتاء أو أنّها تقاس على فعل الإفتاء، انطلاقاً من أنّ ما سيصدر عن هذه المجالس والبرلمانات هو تشريعات الدولة الإسلاميّة، أو أنّ مفهوم أولي الأمر وأهل الحلّ والعقد أخذ فيه شرط الإسلام، كما يراه بعض^(١).

وربما تكون هذه القضية حسّاسةً بالنسبة للإسلام أكثر منها للمسيحيّة التي تتراجع فيها كثيراً القوانين المدنية بوصفها فتاوى.

لكنّ هذه المقاربة بين الفتوى والقوانين المنبثقة عن المجالس التشريعيّة وأمثالها، غير دقيقة؛ وذلك أنّ المنبثق عن هذه المجالس يعتمد في الدولة الإسلاميّة على عنصرين:
العنصر الأوّل: كونه متوالماً أو غير معارض للشرعية الإسلاميّة.

(١) انظر: سُورحمن هدايات، التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة: ٣٤١ - ٣٤٢.

العنصر الثاني: عدم اعتباره حكماً شرعياً في أصل الشرع.

وبهذين العنصرين معاً يتبين أن القوانين المنبثقة عن هذه المجالس ليست فتاوى أصلاً؛ بل هي اعتبارات بشرية مصلحة تأخذ قيمتها، إما من انسجامها مع الشرع أو من عدم معارضتها له، وتصبح ذات سلطة انطلاقاً من سلطة من له الولاية بحيث تغدو هذه القوانين نافذة بامضائه، أو تأخذ سلطتها من أي عنصر آخر كالتعاقد الاجتماعي بعد إحالتها على الفقهاء للتأكد من كونها غير معارضة للشرع، فليس هنا موضوع شرعي أصلاً استبد به المجلس التشريعي، بل موضوع قانوني بشري، لا يأخذ سلطته من كونه حكماً شرعياً في ذاته، بل من عناصره، ولهذا يتم التمييز بين هذه المجالس وبين المجالس الدستورية الفقهية التي تملك حقّ البتّ في موقف الشريعة من القوانين المنبثقة هذه.

من هنا، أعتقد بأن جعل المجالس التشريعية مجالس إفتاء أو قياسها على مجالس الإفتاء غير صحيح؛ وإلا كان يلزم في أعضاء المجالس التشريعية والنيابية أن يكونوا جميعاً من الفقهاء، ولا نعرف أحداً من أهل العلم في العصر الحديث طرح مثل هذا الشرط. وبعيداً عن بطلان هذه المقاربة، فهل يوجد أصلاً ما يلزم في المفتي أن يكون مسلماً أو لا؟ ومن ثمّ فهل يلزم في المجالس الدستورية (مجلس صيانة الدستور) في البلد الإسلامي أن يكون مسلماً أو لا؟

تمايز القضية بين الإسلام والمسيحية واليهودية

ويلزمني هنا أن أشير لأمر مهمّ في مسألة وظيفة رجل الدين ومنصبه في الأديان الثلاثة، ففي اليهودية ثمة تمييز واضح بين عالم الدين ورجل الدين، فعالم الدين وهو الحاخام، واسمه مستمدّ من الحكمة والعلم بالحكمة، ليس سوى شخص عارف بالدين والشريعة، بينما الكاهن هو رجل الدين، ولا يلزم فيه أن يكون عالماً أصلاً، بل هو من اللاويين من نسل هارون، فهذا النسل يملك هذه السلطة في إجراء بعض المراسم الدينية في المعبد أو غيره، ولا يملك هذه السلطة حتى الحاخام نفسه في بعض الحالات. وبهذا تتصوّر أنّ رجل الدين قد يختلف عن عالم الدين، ومن ثمّ فرجل الدين لا بد أن يكون يهودياً.

في المسيحية الكاثوليكية، نجد أنّ العالم واللاهوتي يمكن أن لا يكون رجل دين، بمعنى أنّ

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للأخر الديني، تنزيل القواعد... ٦٩٩

بعض الشعائر والممارسات الدينية - كالعشاء الربّاني - تحتاج للحصول على درجات مقدّسة كالشّاس والأسقف والقسيس، بينما يمكن أن يكون الإنسان عالماً دينياً كبيراً دون أن يملك هذه الدرجات الدينية المقدّسة.

هذا النمط من التفريق غير موجود في الإسلام، لو تجاهلنا شرط العدالة الذي هو شرط سلوكي أخلاقي، فليس هناك رجل دين في الإسلام يملك مناصب سلطوية على أشكالها خارج إطار العلم الديني، ومن ثمّ فليس هناك كهنوت، وإنّما هناك عالم الدين، بل قلّة من علماء الدين من يملكون مناصب سلطوية في الإسلام، وهم الذين بلغوا رتبة الاجتهاد فيملكون منصب القضاء والولاية والفتوى.

هل ثمة دليل على شرط حجية الفتوى باتحاد الهوية الدينية بين المفتي والمقلد؟
من هنا يطرح هذا الموضوع: هل أنّ حجية فتوى المجتهد مشروطة بكونه مسلماً أو شيعياً مثلاً أو لا؟

لا أريد الإطالة في هذا الموضوع الداخل - ديني، لكن أمرّ عليه سريعاً، حيث قد يستدلّ بأدلة متعدّدة، وعمدتها:

أ. مرجعية الإجماع، مقارنة نقدية

الدليل الأول: الاستناد إلى الإجماع، وهذا هو الدليل الوحيد الذي اعتمد عليه السيد محسن الحكيم، حيث اعتبر أنّ سائر الأدلة لا تنفع^(١).

والجواب بوضوح مدركية هذا الإجماع كما سوف يظهر، بل كثير من الفقهاء ليست لهم إشارة لهذا الموضوع، بل قد خالف فيه بعض المتأخرين مثل الشيخ مرتضى الحائري الذي قال بأنّه لو علم أنّ الفقيه غير الشيعي غير متورّط في الخيانة، وأنّ ما يقوله على مذهب أهل البيت، فلا مانع من الرجوع إليه^(٢). كما ناقش السيد تقي القمي جميع أدلة شرط الإيمان ولم يوافق على أيّ منها بما يظهر منه عدم القبول بهذا الشرط^(٣).

(١) انظر: الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٢.

(٢) انظر: الحائري، شرح العروة الوثقى ١: ٩٨.

(٣) انظر: القمي، مباني منهاج الصالحين ١: ٢٨ - ٣٠.

ب. قصور البناءات العقلانية، محاولة السيد السيستاني

الدليل الثاني: ما ذهب إليه السيد السيستاني، من أن الدليل العمدة على حجية الفتوى هو السيرة العقلانية. والبناء العقلائي ليس على نسق واحد في كل الأمور، ففي الأمور البدنية يرجعون لأي طبيب مهما كان دينه، بينما في الأمور الدينية قامت سيرتهم على عدم الرجوع لغير أبناء ديارهم، ولو لكونهم لا يتقون بهم، وهذا يعني أن هناك نوعاً من القصور والضعف في المقتضي الدال على الحجية. والأصل عند الشك في الحجية هو عدمها^(١).

ولكن هذه المحاولة قابلة للمناقشة؛ وذلك أن السيستاني أشار بنفسه - دون أن يقصد - إلى ما يهدم بناء هذه المناقشة، وذلك حين قال بأن منطلقهم في ترك فتوى المفتي من غير مذهبهم هو فقدان الوثوق والثقة بهم، وهذا يعني أن تحليل السيرة العقلانية يجب أن يُفضي إلى تحليل منطلقاتها، لا إلى تحليل مجرياتها ووقائعها ومخرجاتها التاريخية فحسب، فلو فرضنا أن حالة الثقة قد انعقدت مع شخص، فهل يمكن القول بأن السيرة العقلانية قد قامت على ترك الاتباع لفتواه؟

إن مقارنة السيستاني يفترض أن تُنتج شرط الاتحاد في الدين والمذهب على تقدير عدم الوثوق بالآخر الديني، ولو من حيث إن تدينه بدين آخر قد يترك تأثيرات على اجتهاداته، أما لو تركنا هذه الحال، فهل ثمة تحرج عقلائي في المقام؟

جوابي - بل يفترض أن يكون جوابه أيضاً - بالنفي، وهذا يعني أن موضوع القضية عند العقلاء ليس عنوان الاتفاق في الدين والمذهب، بل عنوان الثقة وعدمها، فلماذا نتج عن الدليل القائم على الثقة شرط مغاير وهو الاتحاد في المذهب؟! ودعوى التلازم الخارجي - لو سلمنا أنها تبرر إضافة شرط جديد لشروط مرجع التقليد يلاحظ بعنوانه - إنما تنشأ من الواقع التاريخي، وليس بإمكاننا معرفة الحال في المستقبل في علاقات الأديان ببعضها، وإمكانية حصول نوع من الثقة الجزئية أحياناً، وإلا وقعنا في التخرص والرجم بالغيب، بل التلازم الخارجي ليس سوى تشخيص موضوع من قبل الفقيه المستدل هنا، فبأي وجه يلزم عامة الناس بتشخيصه للموضوع، مع عدم كون الموضوع مأخوذاً بعنوانه في لسان دليل من

(١) انظر: السيستاني، الاجتهاد والتقليد والاحتياط: ٤٥٦ - ٤٥٧.

الأدلة؟! ولعلّ "العامي" تحصل له الثقة التي لم تحصل للمستدلّ.

بل لعلّ بإمكاننا أن نقول بأنّ ترك العقلاء قول غير ملّتهم في الديانات، ليس راجعاً سوى لانعدام موضوع هذه القضية في التاريخ؛ فلم يسبق أن أفتى علماء مذاهب أو أديان آخر على مذاهب غيرهم حتى يقلّدوا في ذلك، ومن ثمّ فهم هجروا تاريخياً فتاوى غيرهم؛ لأنّ العادة جرت على أن لا تكون على أصول مذهبهم ودينهم، لا لأنّ لديهم قناعة مستقلة تقضي بشرط الاتحاد الديني أو المذهبي بين المفتي والمقلّد، بل لو قلنا بشرط الأعلمية فلعلّ المنطلق هو عدم ثبوت أعلمية شخص من غير مذهبهم على جميع علماء مذهبهم، ومن ثمّ فهذا الجفاء سببه عدم تحقّق فرص تاريخية لهذا النوع من التواصل، ونحن تصوّرناه تأصيلاً عقلائياً.

ج. ارتباط العلم بالفتوى بالاعتقاد الديني بمقدماتها العقديّة

الدليل الثالث: ما ذكره السيد السيستاني أيضاً؛ من أنّ حجّة الفتوى مشروطة بكون الفتوى ومقدماتها معلومة للمفتي، فلو أنّ المفتي لم يكن عالماً أو مصدّقاً بتمام المقدمات لم تكن فتواه حجّة، وعليه فلا بدّ أن يكون مؤمناً بنبوة النبي وإمامة الإمام حتى تكون فتواه حجّة، ويشهد لذلك أنّك لو ذهبت إلى الطبيب، ثم قال لك بأنّه على النظرية الفلانية التي لا أوّمن أنا بها شخصياً يكون علاجك كذا وكذا، فإنّك لا تأخذ بقوله؛ لأنّ الفتوى على المبنى لا قيمة لها، وعليه فما لم يكن المجتهد المفتي مؤمناً بتمام المقدمات فلا حجّة لفتواه عقلائياً^(١).

وهذا الكلام قابل للتأمل؛ لأنّ الفكرة وإن كانت صحيحة بالصورة التي رسمها، لكنّها غير مطابقة لمفروض المسألة التي يتمّ البحث فيها؛ وذلك أنّ قول الطبيب بأنني أفتيك على النظرية الفلانية التي لا أوّمن بها، إنّها لا يكون معتبراً عند العقلاء عندما لا يكون لديهم هم علم بصحة تلك النظرية، أمّا لو كان لديهم علم بصحتها فإنّهم يضمّون هذا العلم إلى اجتهاده في البناء عليها، ويعملون بكلّ ثقة واطمئنان، فالمبنى (وهو هنا أصل دينهم ومذهبهم) يأخذون فيه بالعلم الوجداني، بينما البناء على هذا المبنى يأخذون فيه بالتقليد، وخبرويّة الآخر تكون في عملية البناء على هذا المبنى، وهذا أمر واضح عقلائياً.

(١) انظر: المصدر نفسه: ٤٥٧ - ٤٥٩.

د. اعتماد مرجعية السيرة التشريعية، مقارنة السيد الخوئي

الدليل الرابع: ما استند إليه السيد الخوئي، مثبتاً به ثلاثة شروط معاً في المرجع هي: العقل، والإيمان، والعدالة، وهو «أنّ المرتكز في أذهان المتشرّعة الواصل ذلك إليهم يداً بيد عدم رضى الشارع بزعامه من لا عقل له، أو لا إيمان أو لا عدالة له. بل لا يرضى بزعامه كلّ من له منقصة مسقطه له عن المكانة والوقار؛ لأنّ المرجعية في التقليد من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية، وكيف يرضى الشارع الحكيم أن يتصدّى لمثلها من لا قيمة له لدى العقلاء والشيعة المراجعين إليه. وهل يحتمل أن يرجعهم إلى رجل يرقص في المقاهي والأسواق أو يضرب بالطنبور في المجامع والمعاهد ويرتكب ما يرتكبه من الأفعال المنكرة والقبائح. أو من لا يتدين بدين الأئمة الكرام ويذهب إلى مذاهب باطلة عند الشيعة المراجعين إليه؟! فإنّ الاستفادة من مذاق الشرع الأنور عدم رضى الشارع بإمامة من هو كذلك في الجماعة، حيث اشترط في إمام الجماعة العدالة فما ظنك بالزعامه العظمى التي هي من أعظم المناصب بعد الولاية.. ولعلّ ما ذكرناه من الارتكاز المتشّرعي هو المراد مما وقع في كلام شيخنا الأنصاري - قدّه - من الإجماع على اعتبار الإيمان والعقل والعدالة في المقلد؛ إذ لا نحتمل قيام إجماع تعبدي بينهم على اشتراط تلك الأمور»^(١).

وقد صاغ الميرزا جواد التبريزي الدليل هنا بقوله: «إنّ المرجعية في الفتاوى منصبٌ يتلو منصب الإمامة. وغير المؤمن لا يصلح لذلك؛ فإنّ تصديده لهذا المنصب وهنّ، حيث يوهم الناس بطلان المذهب، حيث يلقي فيهم أنّه لو كان مذهبهم حقّاً لما عدل عنه»^(٢). وقد كان ألمح لهذا النمط من الاستدلال من قبل الشيخ علي كاشف الغطاء^(٣).

هذا الدليل - بصرف النظر عن قيمته في شرطي: العقل والعدالة، حيث نركّز نظرنا هنا على شرط الانتماء الديني والمذهبي - يوظف فكرة ذوق الشارع تارةً والارتكاز المتشّرعي تارةً أخرى، كما يبني على فكرة أنّ مرجعية الإفتاء هي زعامه دينية تقع تاليةً لزعامه الإمامة

(١) الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (الاجتهاد والتقليد): ٢٢٣ - ٢٢٤.

(٢) التبريزي، تنقيح مباني العروة (الاجتهاد والتقليد): ١: ٥٨.

(٣) انظر: النور الساطع في الفقه النافع ٢: ٢٠٢.

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للآخر الديني، تنزيل القواعد... ٧٠٣

والولاية، وهي الفكرة التي رفضها أمثال السيّد السيستاني^(١).

ولكي أُجلى الموضوع وأنتصر هنا للسيّد السيستاني، يمكنني القول بأن مجموعة من العناصر تمّ دمجها في كلمات الخوئي بحيث بدت فكرة التقليد مكوّنة من سلسلة شخصيات يتحلّى بها المقلّد مندكّة في بعضها غير قابلة للفصل، فالخوئي تصوّر مرجع التقليد على أنه شخص يرجع إليه في الفتاوى، ومن ثمّ فهو يملك زعامة دينية، في حين أنّ هذه الزعامة الدينية أتت من الخصائص والصلاحيات التي منحت لمرجع التقليد، لا لفكرة مرجعيته في التقليد نفسها، فمثلاً إذا قلنا بأنّ زيداً هو مرجع تقليد نتصوّر فوراً أنّه يملك الولاية على القضاء، وولاية الحدود والعقوبات، وولاية الأخماس، والولاية على القصر ومال الغائب وغير ذلك، إن لم نقل بأنّ له ولاية شأنية بالحد الأدنى على الأمة كلّها سياسياً واجتماعياً، وأنّه يحدّد مواقع القوة في الأمة.

هذه الصورة ليست هي في الحقيقة مرجعية الإفتاء، بل هي مجموعة عناصر منضّمة لبعضها أوجبت لنا أن نتصوّر أنّ التقليد هو هذه العناصر مجتمعة، في حين أنّ التقليد لا يمثل شيئاً من هذه، وإنّما يعني نوعاً من الرجوع الخبروي للعالم، تماماً كالرجوع للطبيب لسؤاله عن مرض أو الرجوع لخبير في أعطال السيارات لسؤاله عن مشكلة ما..

إنّ كلّ الولايات والسلطات الأخرى مُنحت لمرجع التقليد بأدلة إضافية، أو بأعراف اجتماعية زمنية، ومن ثمّ فالتفكيك بات ممكناً، والدليل أنّك تجد الفقهاء مختلفين في الولاية العامة للفقهاء، وفي ولايته على الحدود بعد عصر النصّ، وفي ولايته على الأخماس وهكذا، ممّا يعني أنّ كون الشخص مفتياً لا يساوي كونه مالكاً لكلّ هذه المنظومة من السلطات، ومن ثمّ ففكرة أنّ المرجعية هي الزعامة الدينية العليا بعد الإمامة ليست دقيقة، وإنّما هي صورة تاريخية وقع دمج أجزائها مع بعضها في كلام الخوئي.

وعليه، فإذا قلنا بأنّ شرط الإسلام والإيمان ثابت في الولايات، بمقتضى دليل السيّد الخوئي القائم عليها عبر عنصر الزعامة الدينية الوارد في دليله، فيمكن فرض غير الشيعي، بل غير المسلم، مرجع تقليد، غاية أنّه مسلوب الصلاحيات الولائية، ومن أين نعرف أنّ الذوق

(١) انظر: السيستاني، الاجتهاد والتقليد والاحتياط: ٤٥٦.

الشرعي أو الارتكاز التشريعي يرفض ذلك ما دامت هذه القضية لم تكن يوماً في محل تصوّره وابتلائه؟!!

على خطّ آخر، أعتقد بأنّ صورة الفرضيّة لموضوع بحثنا غير متجلّية بوضوح؛ وذلك أنّ مفروض بحثنا هو أنّ الفقيه غير الإمامي أو غير المسلم يملك خصائص الاجتهاد التامة وسائر شروط التقليد من نوع العدالة والأخلاق والتقوى - وفقاً لعقيدته - وأنه مأمونٌ على المسلمين ودينهم نلمس منه الثقة العالية، ونحن في الحقيقة لم نطلب منه غير أن يعطينا نتائج رأيه الفقهي، بل لو قلنا بجواز تقليد الميت لكان يمكن تصوّره ميتاً لا خطر علينا من وجوده، إنّ صورة بحثنا - حتى لا نخلط الأوراق ببعضها - تكمن هنا، ولتصوّره مدافعاً عن قضايا المسلمين ومؤمناً بالتسامح العميق بين الأديان وغير ذلك، في هذه الصورة أين هو الارتكاز التشريعي أو ذوق الشارع الذي يتكلّم عنه السيد الخوئي؟ وما دليله على قيامه هنا، والمسألة غير متخيّلة لهم في العصور الماضية - بل اليوم أيضاً - تبعاً لطبيعة الحياة؟! فكيف يمكن الاستناد لارتكاز تشريعي قام على حالة اجتماعية ليست هي التي نتكلّم عنها، بحيث لا نعرف - لو عرضنا عليهم، بسبب تطوّر العلاقات بين الأديان وثقافة البشر عامّة - صورة لم يكن أحد ليتخيّلها آنذاك، هل كانوا سيرفضونها أو لا؟! فتحكيم الصورة التاريخية على وضع غير موجود في التاريخ مفارقة واضحة وسلوك غير منطقيّ؟!!

علماً أنّ تصوّراته كلّها مبنية على شرط الأعلمية في مرجع التقليد، فهو الذي يمنح المرجعية مركزيّة وزعامة، فماذا لو قلنا بنفي هذا الشرط، ومن ثمّ تنتهي فكرة الزعامة العامّة، وربما يقلّده عددٌ محدود من الناس فهل يجري هذا الدليل هنا؟!!

لو كان هذا الارتكاز هو التعبير التراكمي الاجتماعي لعادات المسلمين فيلزم بطلان تقليد الفقيه العادل حليق اللحية ولو كان يرى حليتها، وكذا يحرم تقليد مثل الفيض الكاشاني لو استمع إلى الغناء معتقداً حليته! فهل نخلط بين موقفنا النفسي في الموضوع وبين الارتكاز التشريعي أو لا؟!

أما كلام الشيخ التبريزي فهو بالنسبة لي غير مقنع؛ فهو استناد لعناوين ثانوية ذات انطباع نفسي نشأ من أعراف، وليس إلا تشخيص موضوع، وإلا فلماذا لا يكون تقليده رقيّاً للمذهب بإثبات أنّه مذهب منفتح على جميع العالم ويحترم العلم حتى لو جاء من غير المسلمين، وغير

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للآخر الديني، تنزيل القواعد... ٧٠٥

ذلك من أشكال التصوير التي تغيّر القناعة والصورة التي رسمها التبريزي.
هذا فضلاً عن أن الأعلمية في الفقه لا تساوي الأعلمية في العقائد، وقد يكون إنسان غير عميق في العقيدة لكنّه عميق في الفقه والأصول، فما علاقة قيمة المذهب وصحّته أو قيمة الدين وصحّته بموضوع فقهي تفصيلي؟!

هـ. نفي العدالة عن «الآخر الديني والمذهبي»، تحليل نقدي

الدليل الخامس: الاستناد إلى نفي صفة العدالة عن غير الشيعي وغير المسلم، انطلاقاً من أنّ خلله العقدي يوجب فسقه^(١)، بل قد يقال بالأولوية فإنّه إذا لم يجز للمسلم الشيعي الفاسق أن يكون مرجعاً فكيف يجوز لغير المسلم أن يكون كذلك؟!
والجواب: إنّه قد بحثنا بالتفصيل عن هذه القضية في موضع آخر^(٢)، وقلنا بأنّ صفة العدالة - كما تُفهم من النصوص - هي صفة سلوكية أخلاقية وليست صفة عقديّة، وأنّ تصوّر المعذورية في العقائد وارد، ومن ثمّ فيمكن تصوّر العدالة بوصفها سمة أخلاقية في غير الشيعي بل غير المسلم، لو كان يلتزم بضوابط دينه وما يعتبره حلالاً وحراماً في شرعه، نعم ربما يقال بأنّ بعض كبريات الذنوب المشهورة من نوع الزنا والقتل والسرقة وغير ذلك لو كان معروفاً بها لا تثبت عدالته ولو كان معذوراً نتيجة بعض روايات شرط العدالة، وهذا تفصيل جزئي.
وبعبارة أخرى: شرط العدالة شرط أخلاقي يستهدف أخلاقية من يتصدّى لإمامة الجماعة وللفتيا وللقضاء وللشهادة ولغير ذلك، كونه يلعب دوراً في ضمان سلامة معطيّاتهم، حيث الارتباط وثيق بين المعرفة والأخلاق، وبين القضاء والشهادة والسمات الأخلاقية، فكيف نربط هذه بخلافات فكرية، والحال أنّ مفروضنا هو أنّنا لا نملك ما يُثبت أنّ هذا المفتي غير الشيعي أو غير المسلم قد خرق الأخلاقيات السلوكية وهو يدرس القضايا العقديّة، وإلا لو ثبت لنا ذلك فلا نقاش في جريان شرط العدالة هنا لو كان شرط العدالة مأخوذاً بعنوانه في مرجع التقليد.

من هنا، فالحقّ ما ذكره السيد كاظم الحائري من صحّة توصيفه بالعدالة إذا عمل على وفق

(١) انظر: علي كاشف الغطاء، النور الساطع في الفقه النافع ٢: ٢٠٢.

(٢) انظر: حيدر حبّ الله، الحديث الشريف حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج ١: ٩٠ - ١٠٨.

مذهبه، وإن كان - حفظه الله - ناظراً في ذلك فقط لغير الشيعي، لا لغير المسلم^(١).

و. فقدان الوثوق النفسي بمرجعية «الآخر الديني»، نقد وتعليق

الدليل السادس: ما ذكره بعض الفقهاء المعاصرين، من أنّ التقليد نوعٌ من إلقاء المسؤولية على عاتق الآخر، فكيف يمكن وضعها في ذمّة من لا يمكن الاعتماد عليه؟! كما أنّ التجربة التاريخية تعطي أنّ الذي يكون على غير المذهب الحقّ، حتى لو نظر على قواعد المذهب الحقّ، فإنّه لن يتجرّد تماماً من رواسته، بل المعطيات توضح أنّ بعض من تشيّع بعد أن لم يكن شيعياً عبر التاريخ ظلّت رواسته انتباههم السابق قائمة وموجودة في عالم اللاشعور.

وقد لاحظ هذا المستدلّ هنا على نفسه بمسألة حجّية خبر غير الإمامي لو كان ثقةً، فاعتبر أنّ الخبر يعتمد على الحواسّ وخصوصية الوثيقة تدفع شبهة الكذب، بينما الاجتهاد نظراً وفكر، فغير المعتقد لن يتمكن من التعامل مع القضية كما يتعامل معها المعتقد^(٢).

وقد كان الفقيه المقاصديّ الشيخ ابن عاشور (١٩٧٣م)، قد اعتبر أنّ منع الآخر الديني من تولّي المناصب الدينية العامة يرجع لأنّ عدم إسلامه سوف يلحق الضرر بالمجتمع من حيث عدم كفاءته، ولا يمكننا تحديد الضرر؛ لأنّنا لا نتمكّن من الضبط في الأمور^(٣).

والجواب: إنّ المستدلّ هنا لم يتمكن من تصوّر إمكانية كون غير المعتقد بالمذهب أو الديانة الصحيحة قادراً على التفكير على قواعد ذلك المذهب أو ذلك الدين، وهذا ادّعاء لا تُسعه الأدلّة؛ لو أخذنا الأمور بمعناها العرفي والعفوي، وذلك أنّه لو قصد أنّ الموضوعية البحثية لا تتحقّق كاملاً نتيجة ذلك؛ فإنّ هذه المقاربة التحليلية والمعرفية ينبغي الإخلاص لها حتى النهاية، فالمعتقد قد يجرّه اعتقاده أحياناً من حيث لا يشعر لتأويل النصوص والتعامل معها بطريقة غير موضوعية وغير منهجية، وهذا أمر نكاد نرى تجلّياته في جميع الأديان والمذاهب الفكرية، فهل نقول بعدم إمكان تقليد الشيعي لأجل ذلك؟! وهل المقاربة العلمية السيكولوجية التي قدّمها المستدلّ تقف عند حدود المختلف في المذهب أو تدخل إلى المشترك

(١) انظر: كاظم الحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٣١٨.

(٢) انظر: مصطفى الهرندي، الفروع من فقه أهل البيت (الاجتهاد والتقليد) ١: ١٩٥ - ١٩٧.

(٣) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: ٣٣٢.

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للآخر الديني، تنزيل القواعد... ٧٠٧

في المذهب أيضاً؟ ولو صحَّ كلامه فلا يمكن للأصولي أن يجتهد على قواعد الإخباريين وبالعكس مهما بلغ من العلم! مع أننا وجدنا العديد من العلماء يجتهدون على مبنى غيرهم ويستخرجون نتائج ويحلّلونها بأفضل من تحليل غيرهم أنفسهم.

ومع شيوع ظاهرة النقل الحديثي بالمعنى كيف يمكن الاعتماد على مجرد الصدق في الراوي غير الإمامي إذا كانت عملية النقل تقوم على فهم كلام الإمام؟! ولو صحَّ الاستدلال هنا لزم اشتراط أن يولد المرجع شيعياً حتى نطمئن بعدم وجود روايب عنده؟! ويفترض عدم جواز تقليد مثل الشهيد الأوّل والثاني ممن درسوا عند العشرات من علماء أهل السنّة؟! وإذا اختلفنا مع شخص في أفكاره العقائديّة داخل المذهب ورأينا من وجهة نظرنا أنّه لا يؤمن بمقام الإمامة بالشكل الذي نؤمن نحن به، يلزم أن لا يجوز تقليده أيضاً ولو كان هو الأعلّم؛ لأنّ فهمه للإمامة وأمثالها يؤثّر في فهمه للنصوص؟! ومن يؤمن بالمدرسة العرفانيّة والفلسفيّة والروحيّة يلزمه أن لا يقلّد مرجعاً مغايراً لفكره وبالعكس؛ لما لهذه النزعات - سلباً وإيجاباً - من تأثير لاشعوري على فهم النصوص والتعامل معها ولو جزئياً؟! أعتقد بأنّ الموضوعيّة المطلقة أمرٌ وهمي، لكنّ المبالغة في اللاموضوعيّة هنا أمر غير دقيق.

بل يلزم على هذا الكلام أن نقول بأنّ المرجع الذي يقرأ كثيراً كتب المذاهب الأخرى والأديان والفلسفات الأخرى لا يجوز تقليده؛ لأنّ العادة تقضي بتأثر الإنسان من حيث لا يشعر بكثرة متابعة هذه الأفكار ولو تأثراً جزئياً!

بل يمكنني أن أضيف هنا لتقريب الفكرة، بأننا لو أتينا بالكتب الفقهيّة والأصوليّة لهذا العالم غير الشيعي أو غير المسلم، وحذفنا اسم مؤلّفها وعرضناها على الفقهاء وكانت ضمن دائرة الاجتهاد الإسلامي أو الإمامي لا تخرج عن مسارات المساحة المتحرّكة بين المجتهدين، فهل إذا ظهر اسم الشخص بعد ذلك نخرج عن حالة الوثوق؟!

أضف إلى ذلك أنّ منتهى الأمر أنّ المستدلّ هنا يشخص موضوعاً خارجياً وليس موضوعاً مستنبطاً؛ لعدم وروده في السنة الأدلّة، وقد يختلف معه حتى المقلّدون، فكيف ينتج عن قوله فتوى بشرط الإسلام والإيمان في المفتي ما دام تشخيصه للموضوع الخارجي ليس حجّة على الآخرين؟! بل الصحيح أن تصاغ الشروط بهذه الطريقة: «يشترط الثقة باجتهاد المجتهد وإفتائه على طريقة مذهب أهل البيت أو على الطريقة الإسلاميّة»، ونترك أمر الثقة للمكلّف

نفسه مع توجيهنا له بالمعلومات اللازمة التي نقتنع نحن بها.

ز. مرجعية الروايات الخاصة، ردّ وتفنيد

الدليل السابع: الاستناد إلى الروايات الخاصة هنا، مثل مقبولة عمر بن حنظلة، فإنه يستفاد منها عدم الرجوع إلى غير الإمامي في أمور الدين.

وقد أجاب المتأخرون من فقهاء الإمامية عن الاستدلال بهذه الروايات، وناقشوها من حيث السند أو الدلالة أو هما معاً، ولم يذكروا سوى بعض الروايات، ولن نخوض في بحثها هنا اعتماداً على أننا بحثناها بالتفصيل في كتاب «الحديث الشريف»، حيث حشدنا جميع الروايات الممكنة، ذات الصلة بحجية فتوى أو رواية غير الإمامي، وبلغنا بها ثماني عشرة رواية، وناقشناها في دلالاتها وأسانيدها ومصادرها، كما ذكرنا عدداً من الروايات التي قد تقف معارضة لها، وبلغنا بها خمس عشرة رواية، فليراجع، وقد توصلنا إلى عدم إمكان الاعتماد عليها لإثبات عدم حجية الحديث غير الشيعي أو الفتوى من غير الشيعي، ما دامت الصفات الأخرى مأخوذة في الناقل والمفتي، فليراجع^(١)؛ حتى لا نعيد.

والنتيجة التي نخرج بها هي أننا لا نملك أدلة دينية أو عقلية حاسمة تفرض شروطاً مستقلة قائمة بنفسها وعنوانها - في المفتي ومرجع التقليد من نوع الإسلام أو الإيمان، بل المهم هو تحقق العلم والعدالة فيه مع وثوق المقلد بعلمه وعدالته، وقد سبق لنا أن بحثنا في بعض الشروط الأخرى في مرجع التقليد، من نوع طهارة المولد والذكورة، وتوصلنا إلى عدم كونها شرطاً أصلاً أيضاً، وناقشنا هناك أيضاً الاستدلال بالأولوية، حيث شرط في إمام الجماعة أن يكون ذكراً إمامياً طاهر المولد، فراجع^(٢).

هذا، وقد قال الشيخ علي كاشف الغطاء (١٢٥٣هـ): «وقد يظهر من المرحوم الإصفهاني جواز تقليد غير المؤمن إذا قطع بأن كفيته اجتهاده واستنباطه على طريقة أهل الحق، وقطع بأنه لا ينجر إلا عما هو رأيه ومعتقده لأنه قد أمن خيانتته»^(٣).

(١) انظر: حيدر حبّ الله، الحديث الشريف حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج ١: ١٣٤ - ١٧٤.

(٢) انظر: حيدر حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ١: ٢٠١ - ٢٥٥، و٥: ٣٦٦ - ٣٧٢.

(٣) انظر: كاشف الغطاء، النور الساطع في الفقه النافع ٢: ٢٠٣.

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للآخر الديني، تنزيل القواعد... ٧٠٩

وعليه، فليس ثمة ما يفيد - بالعنوان الأوّلي - المنع من تولّي غير المسلم مناصب إفتائيّة لو فرض تحقّق سائر الشروط فيه، ومن ثم فتولّي مناصب تشريعيّة برلمانية لا مانع منه طبقاً للقاعدة، وليس بأيدينا دليل على الاستثناء، وما نملكه هو المحدّدات الدستوريّة العامّة، من نوع حفظ الهويّة الإسلاميّة، وحماية الوجود الإسلامي، وتحقيق مبادئ السيادة والحرية والاستقلال والعلوّ بالمعنى الذي تقدّم، ونحو ذلك، والباقي كلّ موضوعات متحرّكة تتبع الزمان والمكان.

٣. منصب القضاء، والمشاركة في الانتخابات..

المورد الثالث الذي يذكر بوصفه استثناء من حقوق الأقليات وتولّيها المناصب والمسؤوليّات العامّة، هو منصب القضاء، بمعنى أن لا يكون غير المسلم قاضياً حتى لو قضى على قواعد الفقه والقانون الإسلاميّ.

وهنا أربع حالات:

أ- أن يقضي على وفق الشريعة الإسلاميّة في متنازعين كلاهما غير مسلم، وهذا لا إشكال في مشروعيّته في الفقه الإسلاميّ.

ب- أن يقضي على وفق الشريعة الإسلاميّة في متنازعين أحدهما على الأقلّ مسلم، وهذا هو محلّ بحثنا هنا.

ج- أن يقضي على غير الشريعة الإسلاميّة في متنازعين كلاهما غير مسلم، فالمعروف بين العديد من الفقهاء أنّه لا مانع - تبعاً لما تراه السلطة الشرعيّة الإسلاميّة - من أن يديروا نظامهم القضائيّ فيما بينهم.

د- أن يقضي على غير الشريعة الإسلاميّة في متنازعين أحدهما على الأقلّ غير مسلم، وهذا لا يرخص بحال بالعنوان الأوّلي؛ لأنّه قضاء بغير سلطة قانونيّة شرعيّة.

وربما ينطلق بعضهم هنا لكي يوسّع هذه القضية، بالاستناد إلى أنّ المشاركة في الانتخابات وإعطاء الرأي في صناديق الاقتراع نوع من الحكم في قضايا متنازع عليها تقريباً، فنجري شيئاً من تنقيح المناط أو القياس؛ لكي نقول بأنّه لو منعنا عن غير المسلم سلطة القضاء والحكم لزم منعه من ما يشبهها مثل الانتخابات، مما يكون «صوت» ورأي غير المسلم يشكّل حكماً مؤثراً

٧١٠ قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي

على قضايا متنازع عليها. وربما يمكن التشبيه هنا بقضية المرأة فبعضهم منع مشاركة المرأة في الانتخابات على الأساس نفسه، ومن ثم يلزم توسعة هذا الأساس.

بل قد يُستشهد هنا بأنّ انتخاب الخليفة في عُرف المسلمين تاريخياً كان يُقتصر فيه على المسلمين وكبار وجوههم، ولم يُنقل عبر التاريخ أنّ غير المسلمين شاركوا في عملية تنصيب خليفة أو نحو ذلك، مما يؤكّد وجود هذا النوع من التباني الإسلامي العام.

سوف ندرس في البداية الأدلة على شرط الإسلام والإيمان في القاضي، ثم نُنظر في مسألة مشاركة غير المسلم في الانتخابات وأمثالها.

انطلق الفقه الإسلامي من سلسلة من الأدلة على اشتراط الإسلام والإيمان في القاضي، ويلاحظ الباحث نسبة من الاشتراك في نوعية الأدلة بين هذا الموضوع وموضوع اشتراط الإسلام والإيمان في المفتي والحاكم وغير ذلك، وأهمّ ما ذكره من أدلة هنا، هو الآتي:

الدليل الأول: ما ذكره بعض الفقهاء من المحقّق الحليّ وصولاً إلى السيّد فضل الله، وهو الاستناد إلى عدم كون غير المسلم أو غير المؤمن مأموناً؛ فغير المسلم ليس أهلاً للأمانة، فكيف يُعقل أن يكون قاضياً، والقضاء مسؤوليّة عظيمة وشعبة من شعب الولاية؟!^(١).

وقد سبق أن ذكرنا أنّ مسألة الأمانة هنا:

إمّا أن يقصد منها المفهوم الأخلاقي، فمن الواضح أن إطلاق الكلام بطريقة كليّة غير صحيح، ولا أقلّ من أنّه ادّعاء لا دليل عليه، فمجرد كون الإنسان غير مسلم أو غير شيعي، لا يعني أنّه غير أمين أخلاقياً بالضرورة، ولا العكس، ومن ثمّ يلزمنا التأكّد من نزاهته الأخلاقية قبل منحه منصباً من هذا النوع، سواء كان مسلماً أم غيره، وسواء كان شيعياً أم غيره.

وقد صرّح القرآن الكريم بنزاهة وأمانة بعض من غير المسلمين، حين قال: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِلاً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: ٧٥).

وبهذا يظهر الموقف من الاستدلال على شرط الإسلام أو الإيمان بشرط العدالة؛ حيث بيّنا

(١) انظر: شرائع الإسلام ٤: ٦٧؛ وفضل الله، فقه القضاء ١: ١٠٠ - ١٠١، ١١٤ - ١١٥.

أنفأ عدم التلازم، فلا نعيد.

وأما إذا قصد الأمانة بالمفهوم الواقعي، بمعنى أنه من غير المعقول إمكان قدرته على الحكم وفقاً للشريعة الإسلامية، فهذه اللامعقولية تاريخية وليست مجرّبة أو ثابتة ببرهان، بل هي مجرّد سياق تاريخي اعتدنا عليه، فمن أين نعرف أنه غير قادر موضوعياً على ذلك ما دمنا لم نملك يوماً تجربةً واختباراً في هذا السياق؟! وقد سبق أن ناقشنا شبيه هذا الأمر في أدلة شرط الإسلام والإيمان في المفتي، وعليه فالأفضل جعل الشرط هو الثقة به، لا عنواناً آخر شخّصنا نحن موضوعياً أنه ملازم له تشخيصاً لا نملك عليه دليلاً مقنعاً، فضلاً عن أن يكون تشخيصنا ملزماً لغيرنا في هذا الإطار، ما دامت القضية ليست من نوع الموضوعات المستنبطة.

الدليل الثاني: ما دلّ على قاعدة العلوّ ونفي السبيل^(١).

والجواب تقدّم وصار واضحاً، من أنّ هذه القاعدة لا تعني شيئاً من هذا القبيل، بل تعني عدم ارتهان المسلمين لغيرهم، بالمعنى الاجتماعي والسياسي، أمّا هنا فالمفروض ارتهان القاضي نفسه للشريعة الإسلامية، وقد نفرض وجود رقابة عليه في هذا الموضوع من قبل أجهزة الدولة فضلاً عن الرقابة المجتمعية، فكيف نتصوّر المسألة هنا؟!

الدليل الثالث: النهي عنه تويّي غير المسلم والركون إليه، وما دلّ على لزوم البراءة منه وغير ذلك، فإنّ القضاء نوع ولاية كما هو واضح^(٢).

وقد تقدّم الجواب عن دلالة مجمل هذه المفاهيم والمبادئ القرآنية، وقلنا بأنّها ناظرة إلى نوع من التبعية والارتهان، لصالح تكريس المفاصلة والهوية والاستقلال، بينما القضية التي نحن فيها هنا ليست كذلك بالمعنى الذي فهمناه من مجمل هذه النصوص القرآنية، فالقاضي هنا يقضي باسم الإسلام ووفقاً للشريعة الإسلامية، ويكون عمله خاضعاً للرقابة العامة والمؤسسية. وإنني لأعتقد بأنّ هذا القاضي هنا هو الذي يتولّى المسلمين حيث يقضي على شرعهم، تماماً كما لو تصوّرنا اليوم أنّ قاضياً مسلماً يقضي بين الناس على شرع العلمانية

(١) انظر: عبد الكريم الموسوي الأردبيلي، فقه القضاء ١: ٢٢؛ ومعجم القواعد الفقهية الإباضية ١:

٢٢٧؛ وبدران أبو العينين بدران، العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين في الشريعة

الإسلامية والمسيحية واليهودية: ١٩٨.

(٢) انظر: الأردبيلي، فقه القضاء ١: ٢٢ - ٢٣.

والوضعية تماماً بعيداً عن قواعد الشريعة الإسلامية، ويكون جزءاً من المنظومة القضائية للدولة العلمانية هذه، فمن هو الذي يتولى من؟ هل هو يتولاهم عندما ينصهر في مؤسساتهم ويقضي بشرعهم المخالف للشرع الإسلامي مثلاً أو العكس فهم الذي يتولونه؟! ينبغي مقارنة الموضوع بنظرة مجتمعية وبمنظومات تتخطى سياق التجربة الزمنية التاريخية.

الدليل الرابع: الإجماع، على أساس أن القضية متفق عليها إسلامياً أو شيعياً. والجواب صار واضحاً أيضاً لو سلّمنا انعقاد إجماع إسلامي أو إمامي؛ لأنّ هذا الإجماع واضح المنطلقات، خاصة بملاحظة بعض النصوص الروائية الآتية.

الدليل الخامس: الاستفادة من قياس الأولوية؛ وذلك أنّه دلّ الدليل على شرط الإيمان - فضلاً عن الإسلام - في إمام الجماعة والشاهد، فبطريق أولى يكون الشرط المذكور مأخوذاً في القاضي وأمثاله.

وقد سبق لنا التعرّض لبعض الشيء لهذه الفكرة في مباحث فقه ولد الزنا^(١)، حيث قلنا هناك بأنّ إمامة الجماعة قد تكون لها خصوصيات التي لم يسرها الفقهاء لغيرها بما في ذلك الذين أخذوا بشرط الإيمان والإسلام في المفتي والقاضي، فالضعيف المريض لا يؤمّ الصحيح، والمسافر لا يؤمّ غيره، وذو العاهة لا يؤمّ غيره، وضعيف القراءة لا يؤمّ غيره ولو لنقص في الحلقة، والأغلف لا يؤمّ غيره، والمحدود لا يؤمّ غيره، ومع تشاح الأئمة يقدم الأصبغ وجهاً أو الأكبر سنّاً، والأسبق إسلاماً وهجرةً ونحو ذلك من أحكام الجماعة، مع أنّ هذه بأجمعها لم يلتزم أحدٌ بجرياتها لا في إمامة المسلمين ولا في المرجعية، ولا في القضاء، وهذا كلّه يضعف من القوة الاحتمالية للأولوية المدّعاة، ويعزّز ما ذكره السيد تقي القمي من أنّ ملاكات هذا الحكم في باب صلاة الجماعة غير واضحة لنا^(٢).

بل إنّ للشاهد خصوصيات أيضاً، وإلا لزم عدم حجّية خبر الثقة إذا كان غير شيعي أو غير مسلم بدليل الأولوية، فإنه لو كان معه شاهدٌ آخر أو ثلاثة آخرين ما قبلت شهادته، فكيف يؤخذ بخبره لوحده، لاسيما فيما ينقله عن المعصوم مثلاً، وقد يكون الخبر خطيراً وتترتب عليه فتاوى تنظّم حياة الشيعة أو المسلمين؟! بل كيف يؤخذ بخبر واحد في الرواية بينما نحتاج

(١) انظر: حيدر حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٥: ٣٦٨ - ٣٧١.

(٢) انظر: القمي، مباني منهاج الصالحين ١: ٣٤؛ ورضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ١١٤.

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للآخر الديني، تنزيل القواعد... ٧١٣

لأنواع من البيّنات في شهادة المحكمة يؤخذ فيها العدالة والتعدّد ونحو ذلك؟! مع أنّهم لم يذكروا ذلك في مباحث خبر الواحد وحجّية الحديث. فتسرية باب الجماعة والشهادة إلى باب الإفتاء أو القضاء أو نحوهما لا شاهد له.

هذا كلّه فضلاً عن إمكانية النقاش في شرط الإيمان في الشاهد أصلاً، وفاقاً لبعض الفقهاء، مثل السيد كاظم الخائري^(١). لكنّ لنا عودة لموضوع شرط الإسلام في الشاهد، فانتظر.

الدليل السادس: الاستناد للنصوص الخاصّة الواردة في شرط الإيمان، فضلاً عن الإسلام. والتأمّل في هذه النصوص يجعلنا نفهمها بطريقة أخرى، وقبل ذلك سوف أطرح ثلاث فرضيّات تفسيرية؛ لننظر في هذه الروايات أنّها تريد الحديث عن أيّ من هذه الفرضيّات:

أ- فرضية الحديث عن شرط الإسلام والإيمان في شخص القاضي.
ب- فرضية الحديث عن كون القاضي متمم أو غير متمم لنظام السلطة الجائرة، ويقضي من موقعها وتحت سلطانها وضمن تشكيلاتها المؤسّسية.

ج- فرضية الحديث عن اشتراط الإسلام والإيمان في عمل القاضي لا في القاضي نفسه، بمعنى أن يكون عمل القاضي قائماً على قواعد الشرع الإسلامي أو المذهب الإمامي.

ولكي يتمّ الاستدلال بهذه الروايات يجب إثبات أنّها ناظرة للفرضية الأولى، أمّا لو احتمالنا بشكل معقول جداً نظرها للثانية والثالثة أو واحدة منهما، بحيث أجملت الدلالة، سقط الاستدلال هنا، وغرضنا في المناقشات القادمة ليس إثبات الفرضية الثانية أو الثالثة، بقدر ما هو إسقاط رجحان الشمول للفرضية الأولى أو تعيينها، فانتبه.

وعلى أيّة حال، فهمّ الروايات هنا هو الآتي:

الرواية الأولى: خبر عطاء بن السائب، عن علي بن الحسين عليهما السلام، قال: «إذا كنتم في أئمة جور فاقضوا في أحكامهم ولا تشهروا أنفسكم فتقتلوا، وإن تعاملتم بأحكامنا كان خيراً لكم»^(٢).

ومن الواضح أنّ هذه الرواية - بصرف النظر عن ضعف سندها لا أقلّ بمجهولية صالح بن عقبة، والاحتياط في مرويات عطاء بن السائب - تتكلّم عن قضاء أئمة الجور، وليس عن

(١) انظر: الخائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٣١٧-٣٢٢.

(٢) كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٣؛ وتهذيب الأحكام ٦: ٢٢٥.

فضاء دولة أو مجتمع إسلامي سويّ أو إمامي؛ ومن جهة أخرى فإنّها واضحة - بقرينة المقابلة - في أنّ أئمة الجور يحكمون على عكس ما تحكم به الشريعة الإسلامية الصحيحة، فتكون الرواية خارجة عن موضوع بحثنا، وداخلة في موضوع طبيعة الحكم الصادر قضائياً، لا الشخص الذي يصدر الحكم من حيث انتمائه المذهبي أو الديني.

الرواية الثانية: صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أيما رجل كان بينه وبين أخ له ممارسة في حقّ، فدعاه إلى رجل من إخوانه ليحكم بينه وبينه، فأبى إلا أن يرافعه إلى هؤلاء كان بمنزلة الذين قال الله عز وجل: ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به الآية»^(١).

والرواية واضحة في الحديث عن التحاكم للسلطة القضائية آنذاك وإقحام الآية على الخطّ يعني أنّ هؤلاء سلطة طاغوتية، ومن ثمّ فقد تكون خاصية النهي هنا ليس عدم تشييع القاضي، بل كونه منتمياً لسلطة الطاغوت أو يحكم بأحكام طاغوتية على غير الشرع الحنيف، فمن أين لنا معرفة أنّ النكتة هي مجرد عدم تشييعه؟! وكيف لنا أن نعرف أنّه لو كان شيعياً لكانه كان من حكام أهل الظلم لم يكن مشمولاً لهذه الرواية؟!

ويتقوّى فهمنا لهذه الرواية من خلال رواية أخرى، تتطابق في مفادها مع هذه الرواية، والراوي والإمام المرويّ عنه واحد أيضاً، مما يقوّى أنّها رواية واحدة، وهي قد وضعت المقارنة بين العدل والظلم، لا بين الانتهات، وهي خبر أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قول الله عز وجل في كتابه: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلّوا بها إلى الحكام﴾، فقال: «يا أبا بصير، إنّ الله عز وجل قد علم أنّ في الأمة حكّاماً يجورون، أمّا إنّ لم يعن حكّام أهل العدل، ولكنّه عنى حكّام أهل الجور، يا أبا محمد إنّ لو كان لك على رجل حقّ فدعوته إلى حكّام أهل العدل فأبى عليك إلا أن يرافعك إلى حكّام أهل الجور ليقضوا له، لكان ممّن حاكم إلى الطاغوت، وهو قول الله عز وجل: ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت»^(٢).

الرواية الثالثة: صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أيما مؤمن قدّم مؤمناً

(١) الكافي ٧: ٤١١؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٤؛ وتهذيب الأحكام ٦: ٢٢٠.

(٢) الكافي ٧: ٤١١؛ وتهذيب الأحكام ٦: ٢١٩؛ ودعائم الإسلام ٢: ٥٣٠.

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للآخر الديني، تنزيل القواعد... ٧١٥

في خصومة إلى قاضٍ أو سلطانٍ جائرٍ، ففضى عليه بغير حكم الله، فقد شرکه في الإثم»^(١).
ومن الواضح أنّ الرواية إمّا تلاحظ خاصية قضاة وحكام الجور، أو تلاحظ أنّه من المتوقع فيهم الحكم بغير حكم الله سبحانه، ومن ثم فالسياق لا يعلم معه أنّ السبب هو عدم تشييع القاضي فقط، بل يمكن لخصوصية الانتفاء للدولة الجائرة أو لخصوصية نوعية الحكم غير الشرعي الصادر، أن يكون لهما دور في الموقف هنا.

الرواية الرابعة: خبر أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجلٍ منكم يعلم شيئاً من قضائنا، فاجعلوه بينكم، فإنّي قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه»^(٢).

الرواية الخامسة: مقبولة عمر بن حنظلة، قال: .. قلت: فكيف يصنعان؟ قال: «ينظران [إلى] من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً..»^(٣).

ومن الواضح أنّ هاتين الروايتين تستخدمان كلمة «منكم»، وهذا دليل على خصوصية الانتفاء والهوية الانتمائية في القاضي.

إلا أنّ الصحيح أنّ هاتين الروايتين كما تحتملان ذلك، تحتملان - ربما أكثر - أنّ «منكم» بعد أن وقعت في مقابل الآخرين، ممّن وصفتهم الرواية بصفة قضاة الجور، يكون المراد فيها شخص لا يكون من قضاة الجور، وفي ذلك الزمان تحصيل شخص غير شيعي لا يكون من قضاة الجور وفي الوقت عينه يحكم بالشرعية على مذهب أهل البيت يكاد يكون نادراً؛ لهذا استخدمت الرواية تعبير «منكم»، في إشارة إلى الوضع الطبيعي آنذاك، وهذا تماماً كما حقّقه في تعبير «رجل» الوارد في بعض المرويّات الأخرى التي من هذا النوع، من حيث إنّها مجعولة على نحو الغلبة؛ لندرة وجود امرأة في ذلك الزمان تعمل قاضيةً.
إلى غيرها من الروايات الأضعف منها دلالةً وسنداً، فراجع.

(١) الكافي ٧: ٤١١؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٤؛ وتهذيب الأحكام ٦: ٢١٨.

(٢) الكافي ٧: ٤١٢؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٢ - ٣؛ وتهذيب الأحكام ٦: ٢١٩؛ وقد استند لهذه الرواية السيّد الخوئي في مباني تكملة المنهاج ١: ١١.

(٣) الكافي ١: ٦٧، و٧: ٤١٢؛ وتهذيب الأحكام ٦: ٢١٨، ٣٠٢.

وبهذا يتبين أننا أمام سلسلة نصوص تريد التأكيد على مبدئين:

مبدأ عدم انتفاء القاضي لمنظومة سلطانية جائرة.

ومبدأ عدم كون الحكم القضائي جائراً، بمعنى قائماً على غير الحق في الشريعة الإسلامية.

وأما ما هو غير ذلك، فليس بأيدينا - عبر رصد السنة هذه النصوص وسياقاتها اللفظية والتاريخية - ما يؤكد شرطاً ثالثاً اسمه شرط الإيذان في القاضي، ولو سلمنا أن هناك شيئاً فليس سوى رواية أو اثنتين من أخبار الأحاد الظنية غير الحجّة. كما أن هذه النصوص لا تتكلم عن شرط الإسلام؛ لأنّ موضوع حديثها يعدّ شرط الإسلام فيه ممّا لا معنى لطرحة؛ لأنّ القضاة كلّهم محلّ البحث كانوا من المسلمين.

هذا، وقد اعتبر السيد كاظم الحائري أن من شروط القاضي أن لا يكون طاغوتاً ومندرجاً في سلك الأنظمة الجائرة، ولو كان مسلماً شيعياً، فاهماً من النصوص ذلك^(١)، كما بدت دلالة الروايات مشكلة جداً بالنسبة إلى كلّ من السيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي والسيد محمد حسين فضل الله^(٢).

الدليل السابع: الاستناد إلى أصل عدم ولاية القاضي ونفوذ حكمه، خرج من تحت هذا الأصل الشيعي فقط أو المسلم، فيبقى الباقي تحت مقتضى الأصل المذكور؛ فما لم تثبت أن أدلة تفويض ولاية القضاء قد مُنحت لغير المسلم أو لغير الشيعي، فلا يمكن اعتبار هؤلاء ممن يملك ولاية القضاء، ولو كانوا مجتهدين على مذهب أهل البيت النبويّ.

وهذا هو الفارق بين مسألة الإفتاء ومسألة القضاء، فإنّ دليل حجّة الفتوى هو السيرة العقلانية، وقد أثبتنا - بعد مناقشة مداخلات أمثال السيّد السيستاني - أنّها شاملة للمسلم وغيره وللشيعي وغيره، فيكون دليل الحجّة من الأدلة التي تملك شمولاً للحالات المبحوث عنها هنا، أمّا في مسألة سلطة القضاء، فنحن لا نملك شيئاً من هذا القبيل، بل على العكس من ذلك نملك أصل عدم ولاية أحد على أحد حتى في القضاء، ومن ثمّ فمقبولة عمر بن حنظلة وخبر أبي خديجة وأمثالهما يجعلان المسلم أو الشيعي ممن يملك سلطة القضاء بجعل النبيّ والإمام له هذه السلطة، وأمّا غيره فليس من نصّ يمنحه سلطةً من هذا النوع. ونتيجة هذا كلّ

(١) انظر: الحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٦٨، ٧٨ - ٧٩.

(٢) انظر: الأردبيلي، فقه القضاء ١: ٣١ - ٤٩؛ وفضل الله، فقه القضاء ١: ١٠٢ - ١١٢.

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للآخر الديني، تنزيل القواعد... ٧١٧

هو اشتراط الإسلام والإيمان في القاضي.

وقد يعلّق على هذا الدليل:

أولاً: إنّ الإمام عليّ بن أبي طالب قد جعل شريح بن الحارث الكندي، المعروف بشريح القاضي (٧٨هـ) وقيل غير ذلك) قاضيه على المسلمين، وظلّ شريح قاضياً إلى ما بعد شهادة الإمام الحسن عليه السلام، مع العلم بأنّه لم يكن موالياً له بالمعنى المذهبي، وهذا أمرٌ متداول معروف تاريخياً، بل وردت فيه بعض الروايات، ومنها الصحيح السند عند مشهور الشيعة، مثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، قال: دخل الحكم بن عتيبة وسلمة بن كهيل على أبي جعفر عليه السلام، فسألاه عن شاهد ويمين، فقال: «قضى به رسول الله صلى الله عليه وآله وقضى به عليّ عليه السلام عندكم بالكوفة»، فقالوا: هذا خلاف القرآن، فقال: «.. إنّ عليّاً عليه السلام كان قاعداً في مسجد الكوفة، فمرّ به عبد الله بن قُفل التميمي، ومعه درع طلحة، فقال عليّ عليه السلام: هذه درع طلحة أخذت غُلُولاً يوم البصرة، فقال له عبد الله بن قفل: فاجعل بيني وبينك قاضيك الذي رضيته للمسلمين، فجعل بينه وبينه شريحاً..»^(١).

وفي خبر سلمة بن كهيل، قال: سمعت عليّاً صلوات الله عليه، يقول لشريح: «انظر إلى... وأخذ يوجّه في عمله القضائي - فإياك أن تُنفذ فيه قضية في قصاص أو حدّ من حدود الله أو حقّ من حقوق المسلمين حتى تعرض ذلك عليّ إن شاء الله، ولا تقعدن في مجلس القضاء حتى تَطْعَمَ»^(٢).

وفي صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لما ولى أمير المؤمنين صلوات الله عليه شريحاً القضاء اشترط عليه أن لا يُنفذ القضاء حتى يعرضه عليه»^(٣).

فهذا كلّه يدلّ على إمكان تولّي غير الشيعي للقضاء، غاية الأمر ينبغي مراقبته ليكون قضاؤه وفقاً للشريعة الصحيحة. وقد انتصر السيد فضل الله لتولية عليّ لشريح بوصفها مقويّة لفرضية

(١) الكافي ٧: ٣٨٥ - ٣٨٦؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ١٠٩؛ والاستبصار ٣: ٣٤؛ وتهذيب الأحكام ٦: ٢٧٤.

(٢) الكافي ٧: ٤١٢ - ٤١٣؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ١٥ - ١٦؛ وتهذيب الأحكام ٦: ٢٢٥ - ٢٢٦.

(٣) الكافي ٧: ٤٠٧؛ وتهذيب الأحكام ٦: ٢١٧.

تولي غير المؤمن لمنصب القضاء^(١).

ولكن هذا الكلام من الصعب جعله دليلاً هنا بنحو يؤسس قاعدة، نعم يمكن اعتباره مؤيداً للدليل لو كان قائماً؛ وذلك أن ملايسات نصب الإمام علي لشريح القاضي ربما لا تكون واضحة لنا، لا لأنه من الممكن أن تكون القضية بنحو التقيّة، ممّا قد يُستبعد أمره مثلاً، بل لاحتمال وجود خصوصية زمنية، وهو احتمال يظل قائماً ما دامت هذه الحالة تمثل حالة نادرة لا نعرف غيرها تقريباً في التاريخ النبوي والعلوي، كما تعبّر عن سلوك عملي للإمام علي، والفعل دلالة صامتة تحتمل بطبيعتها تفسيرات.

هذا كله، إضافة إلى أن قضية شريح لا تستطيع منحنا تععيداً ونصباً عاماً يتخطى حدود إسلام الفرد القاضي.

ثانياً: إن القضاء ليس أمراً جديداً حدثاً في حياة البشر، بل هو أمر عقلائي تماماً كالحكومة والسلطة والدولة وأمثال هذه المفاهيم، وعندما أتت الشريعة الإسلامية لم تقم باستحداث مفهوم القضاء كما هو واضح، بل أخذت فيه بعض الشروط وحددت معايير عمل القاضي، وبهذا فنحن نرجع إلى هذا الارتكاز الذي لم يرق نبيّ عنه، لثبت سلطة القضاء فيمن ثبت فيه أنه يعرف بالقضاء، فما لم يدل دليل على شرط هذا القاضي بشرط، فإن مقتضى القاعدة العقلية اعتباره ذا سلطة ولو شأنية، ويكون المعيار هو العدل والمؤهلات الكافية.

نعم، قد يقال بأنه يحتاج القاضي لنصب من قبل السلطة العامة كما هو دأب العقلاء وسيرة النبيّ وحكام المسلمين الصالحين وغيرهم، بهدف ضبط المتصدّين لهذا المنصب، وهذا أمر إجرائي، وبهذا نفهم معنى جعل الولاية والحاكمية والقضاء في مثل مقبولة عمر بن حنظلة، فهي لا تريد جعل السلطة للقاضي مقابل عدم وجود سلطة له أبداً، بل تريد تحويل سلطته الشأنية إلى سلطة فعلية.

وبناءً عليه، فيكون مثل نصب القاضي بمقبولة عمر بن حنظلة وخبر أبي خديجة وأمّالهما، ليس سوى تنصيباً سلطانياً من الإمام عليه السلام للجماعة الشيعية في ذلك الزمان^(٢) - بصرف النظر عن ذهاب بعضهم إلى أنه أصلاً خاصّ في بعض الروايات بمثل قاضي التحكيم - وليس كشفاً

(١) انظر: فضل الله، فقه القضاء ١: ١١٣ - ١١٤.

(٢) انظر: الخوئي، مباني تكملة المنهاج ١: ٧ - ٨.

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للآخر الديني، تنزيل القواعد... ٧١٩

عن حكم الله الواقعي الأوّلي بالضرورة، وهذا ما يساعد عليه تعبير «فإني قد جعلته عليكم»، ناسباً الأمر إلى نفسه، ولم يقل: «فإن الله جعله كذا وكذا»، الأمر الذي يدلّ على أنّ نصب القضاة ليصبحوا مالكين للسلطة القضائية بالفعل هو بيد إمام المسلمين والسلطة الشرعية العامة، فإذا قرّرت نصب قضاة مؤهلين ليسوا بشيعة أو حتى ليسوا بمسلمين، لكنهم يقضون على قواعد الشريعة الحقّة، كان النصب في محله ما دام شرط الإسلام أو الإيذان ليس مأخوذاً في ارتكازات العقلاء ولا في النصوص الشرعية كما رأينا.

وبهذا تنحلّ مشكلة أصالة عدم الولاية، فنقول: كلّ عالم بالشريعة قادر على ممارسة القضاء وفقاً لضوابطها مأمون متحلّ بالنزاهة الأخلاقية والسلوكية فهو قاضٍ شرعاً، لكنّ القاضي بحاجة في ممارسة عمله - ضمن سياق الجماعة - إلى نصب الحاكم، أو الهيئة الحاكمة في المجتمع، حيث يكون موجوداً وقائماً.

هذا كلّ لو أخذنا بمثل المقبولة وخبر أبي خديجة وفهمنا منها خصوصية كون القاضي من الشيعة، أمّا لو قلنا بأنّها لا يفهم منها شيءٌ إضافي على الشروط الأصلية في القاضي، وهي علمه بالشريعة الصحيحة ونزاهته، كما احتملنا ذلك آنفاً، وفسّرنا الجعل هنا بأنّه ليس تنصيباً؛ بل هو إرجاع كالإرجاع إلى الرواة وإلى الفقهاء، لأنّ التنصيب - كما يقول العلامة فضل الله^(١) - يستتبع تعييناً شخصياً لأفراد بأعيانهم، وهو أمرٌ مفقود في مثل مقبولة عمر بن حنظلة.. أمّا لو قلنا ذلك فلا تكون لهما أيّ علاقة بموضوع البحث.

هذا فضلاً عمّا لو قلنا بأنّها خبر آحادي لا ينهض لوحده في إثبات حكم شرعي بناء على عدم حجّية الخبر الظني، فلا داعي لإقحام هذين الخبرين هنا أصلاً، بل نرجع لكلية الارتكاز التنظيمي العقلاني الذي لا يفرض شروطاً من هذا النوع، ولم يتمّ الردع عنه بدليلٍ موثوق.

وبهذا نتوصّل إلى النتيجة الآتية: ليس هناك شرط ثابت في الكتاب والسنة باسم شرط الهوية الدينية والمذهبية في القاضي، بل كلّ ما في الأمر هو ضرورة كونه صالحاً مؤهلاً لذلك متصفاً بالنزاهة الأخلاقية ومأموناً، فمثل هذا الشخص، إن لم نقل بأنّه فعلاً يملك سلطة القضاء، فلا أقلّ من أنّه يمكن للدولة الإسلامية وحيثية السلطة في المجتمع الإسلامي ولو لم تكن دولة

(١) انظر: فضل الله، فقه القضاء ١: ٨٣ - ٨٤.

بالفعل، أن يجعلوه حاكماً وقاضياً فعلياً، على أن يكون - مسلماً كان أو غير مسلم، شيعياً كان أو غير شيعي - تحت الرقابة والمحاسبة.

وبهذا نُثبت عدم اشتراط الإيمان في القاضي، لكن نفي شرط الإسلام والأخذ بالبناء العقلائي ربما يكون مشكلاً؛ انطلاقاً من أنه توجد حوالي خمس عشرة رواية، وبينها الصحيح سنداً، تدلّ على عدم نفوذ شهادة غير المسلم في حقّ المسلم، إلا في الوصية عند الضرورة^(١)، ولو ألغى الإنسان خصوصية الوصية أمكن إثبات جواز الشهادة عند الضرورة، فإنّ تلك الروايات واضحة في أنّ الخاصية المانعة عن قبول الشهادة هو الانتماء الديني فقط، بل بعض روايات قبول الشهادة عند الضرورة تعلّل بأنّ ذلك حتى لا يذهب حقّ أحد، الأمر الذي يعني أنّ الشهود يمكن الاعتماد عليهم ذاتاً بصرف النظر عن انتمائهم، فبهذه الروايات ربما يرتبك الإنسان من حيث قياس الأولوية وطبائع الأشياء؛ إذ منطوق الأشياء يقول بأنّه من غير المعقول أنّ هذه الشريعة التي تشدّت في أمر الشاهد داخل حرم المحكمة لا يهّمها أمر القاضي نفسه في المكان نفسه.

فلو أخذ شخص بروايات عدم قبول شهادة غير المسلم، تمّ الأمر وثبت شرط الإسلام في القاضي^(٢)، أمّا لو ناقش فيها فسيكون الصحيح هو عدم وجود شرط من هذا النوع، وهذا ما يميّز توظيف دليل الأولوية في حالتي: إمامة الجماعة والشاهد؛ فإنّ إمامة الجماعة أمر تعبدي بينما الشهادة أمر عقلائي عرفي لصيق بعمل المحكمة.

وبناء عليه، فإذا قلنا بأنّ الإسلام ليس شرطاً في القاضي، لم يكن هناك معنى للحديث عن شرط الإسلام في المشاركة في الانتخابات وغير ذلك، أمّا لو قلنا بأنّه شرط ولو انطلاقاً من روايات شرط إسلام الشاهد، ففي هذه الحال هل يمكن تسرية الموقف للمشاركة في الانتخابات؟

إنّ تسرية الموقف تحتاج إلى رفع خصوصية العمل القضائي، وهو أمر يحتاج لشيء من

(١) راجع: تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ٣٨٦ - ٣٩١.

(٢) إلا إذا شاكس شخص وقال: لو صحّت هذه الأولويات لزم القول بتعدّد القاضي حيث تعدّد الشهود في البيّنة! فكيف لا يؤخذ بشهادة شخص واحد مع عدالته، بل يحتاج لتعدّد، بينما القاضي الذي ربما يكون أخطر من الشاهد، يؤخذ بحكمه بلا حاجة للتعدّد.

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للأخر الديني، تنزيل القواعد... ٧٢١

الوثوق بانعقاد شروط قياس الأولوية فيه، فلو اعتبرنا غير المسلم غير قادر على الشهادة وقلنا بأولوية فقه الشهادة في باب الفقه السياسي كان من المنطقي في هذه الحال أن نأخذ بتام خصوصيات باب الشهادة لتسريتها هنا، وهو أمرٌ غير مفهوم، فمثلاً شرط العدالة في الشاهد مأخوذٌ في النصوص، فيلزم أن العاملين في المجال السياسي وكل من له رأي أو صوت انتخابي أو فاعلية سياسية لها تأثير على الحياة السياسية بدرجة معينة.. يلزم أن يكون عادلاً، فغير العدول لا حظ لهم في الحياة السياسية بمفهومها المعاصر! وهذا أمرٌ يبدو غريباً أو غير معقول، مما يفقدنا الوثوق بإمكان انعقاد قياس الأولوية.

٤. منصب الإمامة والرئاسة العامة

يبدو هذا البحث - شرط الإسلام في الإمامة - أشبه بالبديهي في أدبيات العديد من الفقهاء والباحثين الذين لم يكلف بعضهم نفسه حتى عناء البحث فيه والإشارة إليه؛ لوضوحه. لكنّ التفتيش في كلماتهم يوصل إلى تحليل منطلقاتهم في هذا الشرط حيث ذكره، فالعلامة الحلّي يتحدّث عن شروط الإمام فيقول - بعد ذكر شرط التكليف -: «أن يكون مسلماً ليراعي مصلحة المسلمين والإسلام، وليحصل الوثوق بقوله، ويصحّ الركون إليه، فإنّ غير المسلم ظالم وقد قال الله تعالى: ﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا﴾..»^(١). وقد ذكر ذلك أيضاً إمام الحرمين الجويني الشافعي مضيفاً أنّه لا تقبل شهادته فكيف تقبل ولايته؟!^(٢). وفي مقارنته للموضوع، تحدّث الشيخ سعيد حوى (١٩٨٩م) وغيره عنه بمنطق طبيعة الأشياء؛ وذلك أنّ فهم هويّة عمل وليّ الأمر تعطي أنّه لا بدّ أن يكون مسلماً؛ لأنّه مطالب بإقامة الدين الإسلامي وتوجيه سياسة الدولة لما فيه مصلحة الإسلام، وهو ما لا يتسنّى لغير المسلم نفسه، مستعيناً لذلك بالنصوص الدالّة على النهي عن موالاته غير المسلمين والدعوة للبراءة منهم وأشباه ذلك^(٣).

إلى جانب هذا كلّه يضيف محمّد أسد (١٩٩٢م) أنّ النصّ القرآني يجعل أولي الأمر «منكم»

(١) الحلّي، تذكرة الفقهاء ٩: ٣٩٣.

(٢) انظر: الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم: ١١٤ - ١١٥.

(٣) انظر: سعيد حوى، الإسلام: ٣٧٧ - ٣٧٨؛ ومحمّد أسد، منهاج الإسلام في الحكم: ٨١ - ٨٦.

وهذا يعني أنّ من له الولاية ينبغي أن يكون من المسلمين^(١).

هذا يعني أنّ هناك صلة وثيقة بين هويّة عمل إمام المسلمين وبين هويّته هو نفسه، فالتفكيك يبدو غير عقلائي؛ إذ كيف يُعقل أنّ غير المسلم يمارس السلطة في دائرة قوّة الإسلام وتمدّده وتحقيق مصالحه في الأمّة والعالم! يبدو هذا غير معقول بالنسبة لحوى وكثيرين.

ويحاول آخرون، مثل الدكتور عبد الكريم زيدان والشيخ يوسف القرضاوي، أن يقدّموا صياغة تقول: إنّ الإمامة خلافة عن صاحب الشرع - وهو النبيّ - في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، فلا يُعقل أن يتولّاها غير المسلم^(٢).

وبعد أن يستند الشيخ المنتظري لنصوص قاعدة العلوّ ومبدأ الولاء والبراء، يقول: «وكيف ينتظر ويتوقّع ممّن لا يعتقد بالإسلام أن يكون مجرباً لأحكام الإسلام ومديراً لشؤون المسلمين على أساس موازين الإسلام. وبذلك يظهر عدم كفاية الإسلام بالمعنى الأعمّ؛ لصدقه على الإقرار اللفظي أيضاً، بل يعتبر الإيذان المركّب من الإقرار باللسان والاعتقاد بالجنان والعمل بالأركان. ووجهه واضح»^(٣).

والشيخ المنتظري في موضع آخر يقارب القضية، فيما يبدو منه أنّه يريد أن يستدلّ بالعقل والارتكاز العقلائي، فيقول: «إنّ العقلاء إذا أرادوا أن يفوضوا أمراً من الأمور إلى شخص فلا محالة يراعون فيه أموراً: الأول أن يكون الشخص المفوض إليه عاقلاً. الثاني: أن يكون عالماً بكيفيّة العمل وفنونه. الثالث: أن يكون قادراً على إيجاده وتحصيله على ما هو حقّه. الرابع: أن يكون أميناً يعتمد عليه، وإلاّ لجاز أن يخون في أصل العمل أو في كيفيّته.. والولاية وإدارة شؤون الأمّة من أهمّ الأمور وأعضلها وأدقّها، فلا محالة يشترط في الوالي بحكم العقل والفطرة أن يكون عاقلاً عالماً بالعمل قادراً عليه أميناً يعتمد عليه. وإذا فرض أن المفوضين لأمر الولاية

(١) انظر: محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم: ٨٤ - ٨٥؛ ورحيل غرايبة، الجنسيّة في الشريعة الإسلاميّة: ١١٠.

(٢) انظر: زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين: ٧٨؛ والقرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي: ٢٣ - ٢٤؛ وسورحمن هدايات، التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة: ٣٤٠ - ٣٤١.

(٣) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة ١: ٢٨٨.

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للأخر الديني، تنزيل القواعد... ٧٢٣

إلى شخص خاص يعتقدون بمبدأ خاص وأيديولوجية خاصة متضمنة لقوانين مخصوصة في نظام الحياة، وأرادوا إدارة شؤونهم السياسية على أساس هذا المبدأ وهذه المقررات الخاصة، فلا محالة ينتخبون لذلك من يعتقد بهذا المبدأ ويطلع على مقرراته، بل ينتخبون من يكون أعلم وأكثر اطلاعاً، اللهم إلا أن يزاحم ذلك جهة أقوى وأهم، فهذا أمر طبيعي لا يعدل عنه العقلاء بفطرتهم وارتكازهم»^(١).

ويبدو أصل عدم ولاية أحدٍ على أحد سارياً هنا أيضاً، ليضع شرط الإسلام، وربما شرط الإيمان كذلك، في هذا المنصب، كما أنّ مختلف الأدلة التي سيقم من قبل في قضيتة شرط الإفتاء والقضاء تتعاضد هنا لتكريس الموقف، فلا نطيل.

كما أنه قد يتأيد الموقف بما دلّ على أنّ الرجل لا يؤمّ في سلطانه، بل يقدم إمام المسلمين للصلاة إذا حضر الجماعة، إذا لم نحمل تلك الروايات على الغلبة وكون إمام المسلمين عادةً منهم، وذلك مثل خبر أبي مسعود، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يؤمّ الرجل في سلطانه، ولا يجلس على تكمرته إلا بإذنه»^(٢).

وتبدو لي مختلف هذه المعطيات موجبة للترقب والشك في إمكان تولّي غير المسلم منصباً من هذا النوع؛ لأنّ طبيعة المنصب - وفق تحديداته في الفقه الإسلامي السياسي - هي طبيعة دينية وليست طبيعة مدنية فقط، على خلاف قيادة الجند والقضاء والإفتاء، فهذه وظائف غير دينية في هويتها الذاتية؛ إذ الإفتاء وظيفة معرفية، والقضاء وظيفة مدنية تنظيمية، والجند وظيفة عسكرية بشرية، فيمكن تصوّر صدورها من غير المسلم ما دامت الممارسة على وفق قواعد الإسلام، أمّا هنا فإنّ الغايات والأغراض والسياسات التي يشتغل عليها الإمام كلّها تقع في صراط إعلاء شأن الدين نفسه وتقوية الجماعة الدينية بما تحمل من هوية خاصة، الأمر الذي يعيق إمكانية استنطاق سيرة عقلانية أو مرجع عام فوقاني يمنح ولاية لغير المسلم هنا.

دور تحوّل مفهوم الدولة في العصر الحديث في فقه الأخر الديني

لكنّ المسألة هنا ليست في منصب إمام المسلمين، وإنّما في تحوّل مفهوم الدولة في العصر

(١) المصدر نفسه ١: ٢٧٥ - ٢٧٦.

(٢) سنن النسائي ٢: ٧٧؛ وسنن الترمذي ١: ١٥٠؛ و٤: ١٨٩ - ١٩٠.

الحديث، وهل هذا التحول يمكنه أن يترك أثراً على القضية هنا أو لا؟

إنّ الصورة التقليديّة التي يتداولها الفقه هنا هي صورة الأُمَّة المسلمة الواحدة التي يقودها خليفة النبيّ الهادف لإحقاق الإسلام وتقوية نفوذه ونشر دعوته وتطبيق شرع الله في الأرض، وربما التوسّع في الأرض عبر الجهاد الابتدائي، بينما الصورة اليوم ربما تطرح لها أوجه مختلفة انطلاقاً من قراءات أخرى في الفقه السياسي الإسلامي، وعلى سبيل المثال: ما هو الموقف من الدول الإسلامية المعاصرة حيث لا توجد دولة الخلافة الواحدة ولا دولة الإمام الواحد؟ فهل يمكن أن يكون رئيس جمهوريّة إحدى الدول الإسلاميّة اليوم غير مسلم، فيملك ولاية السلطة شرعاً بمثل نظريّة ولاية الأُمَّة على نفسها لو انتخبه المسلمون، خاصّة لو كانت نسبة غير المسلمين في البلد ليست نادرة، بل تزيد عن الثلاثين في المائة مثل لبنان؟ فهل قضية رئاسة الجمهورية هذه تعتبر نوعاً من التصدي لولاية الأمر أو لا بحيث يلزمنا فصلها عنها؟ وماذا لو قال الفقيه بتعدّد وليّ الأمر بحيث كان في كلّ بلد من يتولّى أمور المسلمين؟

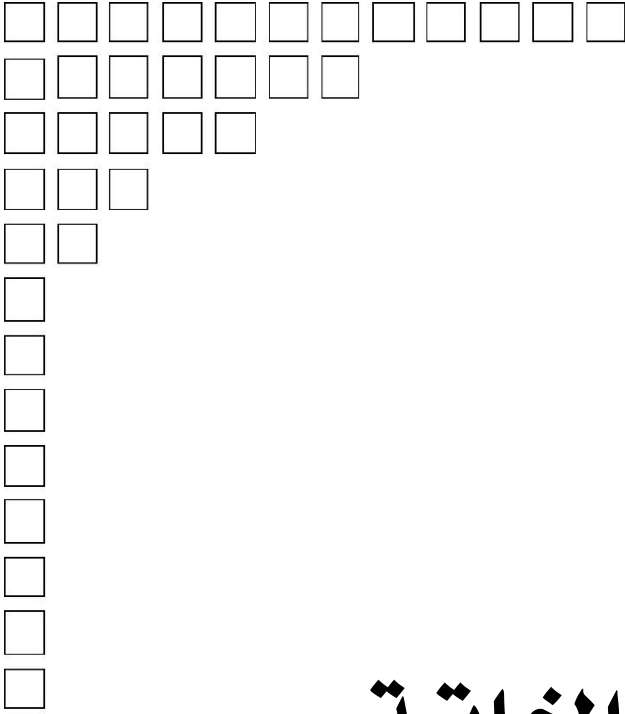
إذا كانت فكرة الولاية العامّة الواحدة أو الخلافة الواحدة مستبعدة نظريّاً وعمليّاً مثلاً، فأين تكمن المشكلة في نفوذ ولاية غير المسلم في بلدٍ مختلط بناء على تعدّد الولاية، على أن يراعي هذا الرئيس مصالح وطنه الراجعة لمصالح المسلمين أيضاً، فاتحاً الطريق للمسلمين بالعمل على دينهم بكلّ حرّيّة؟ هل ثمة ما يمنع الفقيه المرجع مثلاً أن يمنح غير المسلم هنا سلطةً من هذا النوع، ولو بتفويض ديني منه، أو على الأقل لا يجوز دون تولّي السلطة بحيث تكون سلطته ملزمة شرعاً للأفراد في حدود ما لا يخالف الشرع، أو أنّ الأمر يحتاج لعنوان ثانوي ولو من باب حفظ النظام؟ وماذا لو كان غير المسلم أجدر بتحقيق مصالح المسلمين من المسلم نفسه في لحظة تاريخيّة معيّنة؟

ثمّ ماذا لو قيل في الفقه السياسي الإسلامي بالفصل بين السلطة الدينيّة والسلطة السياسيّة، بمعنى أنّ السلطة السياسيّة مطالبة بإجراء الممكن إجراؤه من القوانين الدنيويّة التي في الشريعة، فيما السلطة الدينيّة مطالبة بنشر الدين وحمايته والدفاع عنه، فلا يكون رئيس البلاد معنياً بالضرورة بتقوية الإسلام وغير ذلك، بل هو معنيٌّ بحفظ وصيانة واستقلال وتقوية البلد الإسلامي سياسياً واقتصادياً ومدنياً وثقافياً وعلمياً وغير ذلك؟

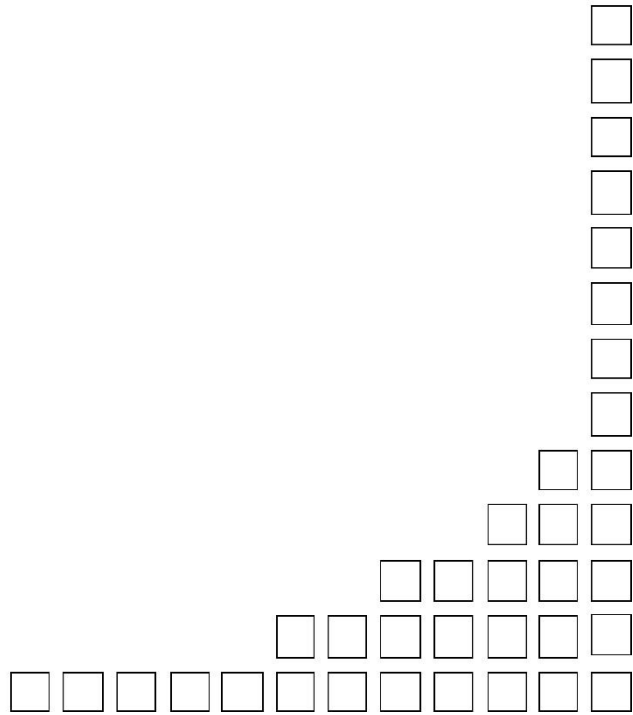
إنّ مختلف هذه الأسئلة سببها ظهور الدول الحديثة بمفهومها المدني، في مقابل دولة الخلافة

الفصل الرابع: الوظائف العامة والحقوق السياسية للأخر الديني، تنزيل القواعد... ٧٢٥

أو الإمامة الواحدة التي تصوّرها الفقهاء هنا، ومن ثمّ فإذا كان القانون يحقّق الممكن من مطالب الشريعة، وكان رئيس البلاد منسجماً مع هذا القانون بفعل اختيار الأثريّة المسلمة لهذا القانون، فأين تكمن المشكلة؟ وهل من دليل مانع بعد تعليقاتنا المتقدّمة على أدلّة استثناء مناصب الجند والإفتاء والقضاء أو لا؟



الخاتمة



تهييد

«الآخر الديني» أحد الأسئلة الأكثر إشكالية التي تواجه الدين اليوم في علاقاته وارتباطاته، إنَّ نمط وطبيعة العلاقة مع «الآخر» لها دور كبير اليوم في الكشف عن نوعيّة فهمنا للإنسان، ورؤيتنا لحقوقه وواجباته، وفي الوقت عينه تحدّد نمط تعاطينا مع «الحقيقة» في علاقتنا بها وعلاقة الآخرين بها أيضاً.

لا يمكن للدين - أيّ دينٍ كان - أن يقدم نفسه اليوم بمعزل عن رؤية واضحة ومنطقيّة لعلاقات الإنسان بالإنسان في ظلّ التماهي معه تارةً، والتفصل معه تارةً أخرى، فالعالم اليوم أصبح أكثر صغراً ممّا نتصوّر، في الوقت الذي تحوّل فيه إلى عالم كبير جداً وشديد التعقيد.

كيف يمكن للدين أن يجمع بين علاقته بالحقيقة التي يناضل من أجلها، وعلاقاته بالآخر الذي يختلف معه في الحقيقة نفسها؟ وإلى أيّ مدى تغدو الحقيقة ذات نفوذ بحيث تطيح بعلاقاته بالآخرين؟ وإلى أيّ مدى تكون علاقات الإنسان النوعيّة - أي علاقة الإنسان بنوع الإنسان - ذات تأثير سلبي على علاقته العميقة بالحقيقة، خاصّة عندما تكون هذه الحقيقة هي الحقيقة المطلقة في وجودها الإلهي وفي تنزّلها السماوي في حياة البشر؟

ومن أوجه دراسة العلاقة بين الإنسان والآخر اليوم، تحديد نمط هذه العلاقة على مستوى المجتمعات في أقليّاتها الدينيّة، وتحديد مدى الحقوق التي يمكن أن يكتسبها الآخر الديني في مجتمعٍ يحظى بأكثريةٍ مختلفة أو يحظى بتنوّعٍ إثني وديني ومذهبي، من هذا المنطلق تبدأ الحقوق السياسيّة رحلتها، وكذلك الحقوق الاجتماعيّة العامّة، ويظهر إلى السطح سؤال: كيف يمكن أن تتعايش الديانات مع بعضها ضمن رؤية تعطي كلّ واحد مساحةً في الحياة السياسيّة والعامّة تمكّنه من أن يعيش بسلام مادام لا يعتدي على أحد، وتمكّن غيره من أن يشعر بطمأنينة تجاه هويّته وعقيدته وأيديولوجيّته؟

من هذا المنطلق، كان بحثنا حول قضايا تتصل بالحقوق العامّة والحقوق السياسيّة، وكان

تسليط الضوء بشكل أكبر على قضية تولّي المناصب والمسؤوليّات في الحياة العامّة، وقدرة الآخر الديني على أن يكتسب حقّ المشاركة في الحياة العامّة دون أن يلحق الضرر بالهويّة الدينيّة للأكثرية أو لغيره بالمطلق، وكيف يمكن للمجتمعات المتعدّدة الديانات أن تتعايش في وضعٍ من هذا القبيل؟

من خلال هذه الأسئلة، بدأت رحلتنا في سياق إسلامي - مسيحي، لنحاول أن نكتشف كيف يمكن للرؤية الإسلاميّة والمسيحيّة أن تحقّق هذا التعايش الذي يمنح الطرفين حقوقهما السياسيّة وحضورهما العامّ في الحياة المجتمعيّة دون أن يلحق أيّ منهما ضرراً غير محتمل بالآخر؟

وعندما قفلنا بعد هذا السؤال راجعين نحو النصوص الأصليّة للإسلام والمسيحيّة، رأينا أنّنا أمام ارتباك في الصورة التفصيليّة لمجال الحقوق العامّة والمناصب والوظائف والمسؤوليّات، ورأينا أنّ الفقهاء المسلمين واللاهوتيين المسيحيين لم يقدموا نصوصاً تفصيليّة دينية هنا حتى يعتمدوا عليها في تكوين رؤية، لهذا اكتشفنا أنّ المنطلق في تكوين رؤية هنا ليس سوى المناخ البيئي الديني الحافّ بالموضوع، فعندنا أدراجنا نحو الكليّات العامّة التي تشكّل سياقاً يولّد عند الفقيه واللاهوتي رؤيته لدور الآخر الديني في الحياة العامّة والحياة السياسيّة. من هنا قسّمنا هذا السياق الحافّ إلى نوعين من الأفكار المساعدة على ولادة تصوّرات:

١. مبادئ العلاقات الإنسانيّة ودورها في تكوين رؤية للعلاقات الأديانيّة

النوع الأوّل كان تلك الكليّات العامّة الدينيّة والعقلانيّة التي تضيء على تحديد معيار عام لمنط العلاقة مع الآخر مطلقاً، بصرف النظر عن كونه الآخر في الدين أو في المذهب أو في القوميّة أو أيّ آخر على الإطلاق، وسمّينا هذه القواعد أو المبادئ بالأصول العامّة للعلاقات الإنسانيّة - الإنسانيّة.

الهدف من وراء هذا البحث هو تحديد نقطة البداية لتعيين الطريق لاحقاً في العلاقة مع الآخر الديني، فما هي الكليّات الدينيّة التي توجّه علاقتي بالآخر مطلقاً، ثم بعد ذلك أذهب نحو الأصول الدينيّة لتحديد علاقتي مباشرةً بالآخر الديني.

هنا تحدّثنا عن مبدأ الكرامة الإنسانيّة، الذي حاولنا دراسة مبرراته الدينيّة والعقلانيّة،

ووقفنا أمام حوارية مع أنصار مفهوم الكرامة اليوم، من الذين يعتبرونه مفهوماً قادراً على إنتاج معرفة دينية ومواقف شرعية وقانونية وأخلاقية.

والذي رأيناه أن هذا المبدأ لا تشفع الأدلة لتحويله إلى قاعدة اجتهادية في الفهم الديني، واعتباره أصلاً يعبر عن رؤية الدين في مجال العلاقات العامة البشرية، بل كل ما في الأمر أنه يمكنه أن يشكّل أساساً لجعل الدين يعتبر أن وجود الإنسان على هذه الأرض هو وجود محترم، في مقابل هدره بالقتل أو سلب مبررات العيش فيما هو المعنى البيولوجي للعيش، فلا ربط لمفهوم الكرامة الإنسانية بالحقوق السياسية أو العامة، لا سلباً ولا إيجاباً، من وجهة نظرنا التي توصلنا لها في هذا البحث.

ومن خلال مبدأ الكرامة الإنسانية، انطلقنا نحو مبدئ آخر وهو مبدأ العدل، فرأينا أننا أمام تصوّرين لهذا المبدأ: تصوّر يذهب به نحو جعله قاعدة فاعلة في استنتاج الفهم الديني وتفسير النصوص الدينية، بحيث تكون له قدرة الهيمنة والتفسير والتعديل، وتصور آخر يعتبر قاعدة العدل مقبولة بحدّها الأدنى، وهو الحد الذي يسمح لنا بإجرائها حيث لا يواجهها نصّ ديني حجة، وإلا كان النصّ الديني أقدر على تفسير العدل من العقل الإنساني التجريبي اليومي، وقد انتصرنا للتصوّر الثاني.

وإلى جانب مبدأ العدل، كانت هناك القاعدة الذهبية الأخلاقية، وكانت هناك قاعدة البرّ والإحسان، وقد رأينا أن هاتين القاعدتين تسعفان قاعدة العدل في تأصيل العلاقة مع الآخر، حيث لا يوجد نصّ معارض في الكتاب المقدّس أو الكتاب والسنة، فكلّ عدل وبرّ وإحسان يفهمه العرف والعقلاء بحسب زمانهم ومكانهم بوصفه عدلاً وبرّاً وإحساناً ومعروفاً، انطلاقاً من وجدانهم الأخلاقي وتطبيقهم لهذا الوجدان على لحظتهم الزمكانية، فهو حجة، ويلزمنا دينياً - أتباعه، والعكس صحيح على مستوى الظلم، ما لم يكن هناك نصّ ديني حجة يعارض هذا التنزيل العقلاني الزمكاني لمفهوم العدل والظلم والبرّ والإحسان.

من خلال هذا الفصل المتضمّن لمبادئ العلاقات الإنسانية - الإنسانية، توصلنا إلى أنّ الإسلام والمسيحية يدعوان لقيم العدل والكرامة والبرّ والإحسان والقاعدة الذهبية دون تمييز بين المنتمي لها وغيره، على أن يكون للنصّ الديني حقه في الحدّ من تطبيق هنا أو هناك أو تصحيح تطبيق كذلك. وكانت هذه نتيجة إيجابية لنا - ولو لم تكن نهائية لبحثنا - في فرضيتنا

البحثية القائمة على إمكان الخروج بنظرية حقوقية سياسية ومجتمعية للآخر الديني من الإسلام والمسيحية.

٢. مبادئ العلاقات الأديانية وخطوطها العامة الدستورية

بعد الانتهاء من المبادئ الكلية في العلاقات الإنسانية التي تخدم فرضيتنا، دون أن يكون أمامها مبادئ عكسية معارضة، شرعنا بالحديث عن المبادئ العامة التي تشكل سياقاً في العلاقات الأديانية هذه المرة، فحدّدنا سلسلة مبادئ وكيّات، وهي:

١ - مبدأ الأمن والسلام، وقد اكتشفنا أنّ الإسلام والمسيحية تتضمنان في نصوصهما الأصلية هذا المبدأ، وأنّ نظرية مبدأ الحراية وأصالة الحرب والقتال - نظرية الجهاد الابتدائي - تفتقر إلى أدلة حاسمة، وقد ناقشنا جميع أدلتها، بل أقمنا أدلة من النصّ الديني الإسلامي على عكس تلك النظرية، ورأينا أنّ الجهاد الابتدائي حرام، وليس فقط غير واجب. وبهذا تمكّنا - بحمد الله - من تأسيس قاعدة الأمن والسلام الأدياني في الفضاءين الإسلامي والمسيحي، فما لم يعتد الآخر عليّ، فإنّ القاعدة التي تحكم علاقتي به هي قاعدة السلام والصلح، لا غير.

٢ - مبدأ العلوّ ونفي السبيل، وقد بحثنا بالتفصيل في هذه القاعدة التي وجدنا لها حضوراً في الفكر الإسلامي، وبدرجة أخفّ بكثير في الفكر المسيحي، وحلّلنا معانيها المفترضة، ورأينا أنّ التفسير المبالغ فيه لها غير صحيح، بل هي لا تعني سوى مفهوم السيادة والاستقلال، بمعنى أنّ كلّ دين ينتصر لسيادته واستقلاله، في مقابل تبعيته وارتفانه وذوبانه ومذلته أمام الدين الآخر.

وهذا يعني أنّ الإسلام والمسيحية لا يدعوان لفكّ العلاقة مع الآخر، بل يؤمنان بضرورة أن تكون هذه العلاقة نديةً، لا يخضع فيها هذا الدين للآخر ولا العكس، فما دامت علاقة الآخر الديني بي هي علاقة لا تهتك مفهوم السيادة والاستقلال، فهي علاقة مرحّب بها، أمّا لو كانت تحرق ذلك، فهي مرفوضة، ونحن مدعوّون دينياً للتمرد عليها.

وبهذا تمكّنا من استخراج مبدأ الصلح والسلام، إلى جانب مبدأ الندية الذي لا يقبل فيه كلّ طرف أن يفرض الآخر ذاته عليه.

٣ - مبدأ الألفة والرحمة في مقابل مبدأ الكراهية، في هذا المبدأ الذي يجري الحديث فيه عن ثنائية متناقضة، هي ثنائية تأليف القلوب وتحقيق التواصل الرحيم مع الكراهية والخشونة والقسوة والغلظة، خضنا في مفهوم مهم للغاية وهو مفهوم الولاء والبراء، ودرسنا معنى القطيعة والمفاصلة والتولي والتبري، ورأينا أن هذه المفاهيم التي اعتبرت في الفضاء الإسلامي - على مستوى بعض الاتجاهات - أساساً للدعوة لأصالة الكراهية في العلاقة مع الآخر الديني، قد تمّ تفسيرها بطريقة غير صحيحة.

وبالعودة الموسّعة لدراسة النصوص الإسلامية بالخصوص وبشكل أكبر، رأينا أنّ مبدأ الولاء والبراء لا يُنتج مبدأ الكراهية، ولا يتعارض مع النصوص التي تكرس مبدأ الألفة والتواصل الرحيم مع الآخر الديني، بل يعني الولاء والبراء تحقيق الانتماء للأمة المسلمة وهويّتها، وعدم التضحية بهذه الهوية والتنازل عنها بأيّ حالٍ من الأحوال، وتجلية التباين بيننا وبين الآخر في الهوية الدينية، وعدم تبسيط هذا التباين حدّ إذابة الهوية الخاصة، وفي المقابل لا يجوز لي التواصل مع الآخر بنحو يخرق هوية الجماعة أو يعرضها للخطر والتهديد، فالعلاقة الأديانية يجب أن تحترم إحساس كلّ دين بضرورة حماية نفسه، وعدم تعرّضه للخيانة أو الضرب في هويّته ووجوده وبقائه.

من هنا قلنا بأنّ مبادئ الألفة والولاء والبراء بالمعنى الذي طرحناه لهما، هي مبادئ تتعاقد مع المبادئ الإيجابية في العلاقة مع الآخر الديني ولا تتعارض، كما أنّها تتعاون مع مبدأ نفي السبيل (السيادة والاستقلال والبقاء وحماية الوجود)، لكي تكون تعابير متعدّدة لدعوة الدين أبناءه لحماية هويّتهم وتجنّبها والجماعة كلّ أشكال المخاطر، عنيت مخاطر الزوال والعدم والتشوّه والضعف والهوان والتبعية وغير ذلك.

٤ - مبدأ المواطنة، وهو المبدأ الأكثر حساسية، خاصة على مستوى مطالعته في جانبه الإسلامي، فقد خضنا في هذا البحث طويلاً في شكل انتماء غير المسلم لمجتمع المسلمين أو لجغرافيتهم فيما يُعرف بدار الحرب ودار الإسلام، لقد خضنا هنا بالتفصيل في قضايا الذمة والجزية ومفهومها وتأثيرها على نوعية تعاظمي الفقه الإسلامي مع الآخر الديني، وفكّنا تصوّرات الموروث الإسلامي، ونقدنا الكثير منها وفقاً لقناعاتنا الخاصة المتواضعة، وتوصّلنا إلى أنّ ارتباط مفهوم الذمة - بمعناه الخاص - بمفهوم القتال، يفرض ارتباط مفهوم الذمة

بمفهوم الدفاع، انطلاقاً من إنكارنا الجهاد الابتدائي، ومن ثمّ فأهل الذمة ليسوا كلّ من هو غير مسلم وخضع للمسلمين، وإنّما هو جماعة سبق لها أن اعتدت على المسلمين فغرّمت نتيجة عدوانها وضعاً معيناً، بينما رأينا أنّ الدولة الإسلاميّة والمجتمع المسلم يمكنهم القبول - بما لا يعارض مصالحهم العليا - بتجنيس غير المسلمين خارج إطار مفهوم أهل الذمة بمعناه الخاصّ، دون أن يكون هناك أيّ علاقة أو حضور لقضيّة الجزية هنا.

وبهذا نأمل أن نكون قد نجحنا في تكريس مفهوم جديد للمواطنة والجنسيّة الإسلاميّة، لا يرتتم لفكرة الذمام والجزية بمفهومها الخاصّ، وفي الوقت عينه يحافظ على فكرة الهوية وخصوصيّة الذات.

عبر هذه المبادئ العلائقيّة الأديانيّة، ومن خلال انضمامها للمبادئ الإنسانيّة العامّة السالفة الذكر، توصلنا إلى أنّ النصوص العمدة في المسيحيّة والإسلام، لا تمنع من وجود مواطنة يُسمح فيها بمنح الحقوق السياسيّة للآخر الديني، كما يسمح له فيها بالحضور في الحياة العامّة وتولّي المناصب والمسؤوليّات والوظائف في المجتمع والدولة، شرط أن يكون هذا الحضور غير ضارّاً بهوية الخاصّة الدينيّة، ولا يرهن هذه الهوية لغيرها، ولا يجعلها تابعة أو ذليلة أو يسلبها إرادتها.

بهذا تابعنا في الفصل الأخير، تنزيل هذه القواعد على الجانب التطبيقي من موضوع بحثنا، ثمّ حاولنا أن نلمس وجود أدلّة أو معطيات خاصّة أو متفرّقة تمنع هذه النتيجة، فجمعناها وناقشناها كلّها، وتابعنا مسألة الاستثناءات التي قلنا بأنّها ربما تطلّ زعامة الأمة المسلمة بمفهوم ما من جهة، ومنصب القضاء من جهة ثانية، لا غير.

وبهذا توصلنا إلى أنّ «الآخر الديني» يمكنه في مجتمع مختلط أو ذا أكثرية مغايرة أن يحظى بحقوقه السياسيّة، وخاصّة حقّ تولّي الوظائف والمناصب العامّة، على أن يكون ذلك غير ضارّاً بهوية الأكثرية أو جاعل لها تابعة لمنافسيها الفكريين والدينيين، لا فرق في ذلك كلّ بين كون الآخر: مسلماً أو مسيحياً أو مشركاً أو غير ذلك.

٣. تلاقى النصّ الإسلامي والمسيحي في النتائج

لاحظنا من خلال الفصول المتقدمة أنّ النصّ الإسلامي والمسيحي يلتقيان في النتائج التي

توصلنا إليها هنا، وهذا ما يحقق لنا في هذه الدراسة معطى إضافياً، وهو أن الإسلام والمسيحية - بحسب قراءتنا المتواضعة لنصوصهما الأصلية - يتعاضدان في تكريس الحقوق العامة للـ «الآخر الديني» في مجال الاجتماع والسياسة، وأن الشيء الرئيس الذي يهّمهما هو حفظ هويتهما الدينية وعدم العدوان عليها أو تهديدها، كأبي فكر موجود في هذا العالم، ومن جهة ثانية حفظ الجماعة المؤمنة المنتمية لهما، بحيث لا تكون ذليلة أو خاضعة أو تابعة أو مسحوقة أو مظلومة مهدورة الحقوق، بل تحظى بالعدالة في عيشها، ولا يهيمن عليها الآخر: الديني أو الوضعي، مع احتفاظ كل دين في حدّ نفسه بهيكليته الداخلية الشعائرية.

لكنّ مسيرة بحثنا هنا أعطتنا أن الوصول إلى هذه النتيجة عبر النصّ المسيحي كان أيسر - نسبياً - من النصّ الإسلامي؛ لأنّ التراث الإسلامي فيه الكثير من التصوّرات والأدلة المنطلقة من النصوص الدينية التي ربما تشكّل عائقاً أمام النتيجة التي توصلنا إليها، لهذا كان لابدّ من دراسة مجمل هذه النصوص والأفكار؛ للتأكد من أنّها تمنع النتيجة التي توصلنا إليها أو لا. هذا كلّهُ إضافةً للتحوّلات التي طرأت على المسيحية - خاصة الكاثوليكية بعد المجمع الفاتيكاني الثاني - في سياق تعاملها الإيجابي مع الآخر الديني، ولو على مستوى الطرح الفكري.

ومن هذا المنطلق، نوّكد على النقطة التي أثارها المجمع الفاتيكاني الثاني، عندما قال في فقرته المخصّصة للمسلمين، بأنّ على المسلمين والمسيحيين معاً أن يتناسوا الماضي وصراعاته وعداواته، وأن يعملوا معاً بإخلاص لبناء تفاهم متبادل والترويج لما فيه صالح الإنسانية جمعاء^(١).

٤. الهوية المقاصدية والدستورية لبحثنا

وبهذا كلّهُ نكتشف هذه النتيجة المهمة جداً بالنسبة إلينا وهي: إنّ صورة القضية بالنسبة إلينا هي صورة مقاصدية كليانية دستورية، ولا تحمل تشريعات خاصة تفصيلية، فالدين يريد تحقيق ذاته وحماية وجوده وحرّيته في العمل والتعبير عن الذات، ويريد استقلاله وسيادته، ويريد حفظ كيانه وصدّ أيّ عدوان عليه، فهذه هي الخطوط الحمراء. وفي المقابل وحيث تكون هذه الخطوط غير مخترقة فإنّ القراءة الدينية للعلاقة مع الآخر الديني هي قراءة تواصلية رحيمة

(1) Vatican Council II, 571-572.

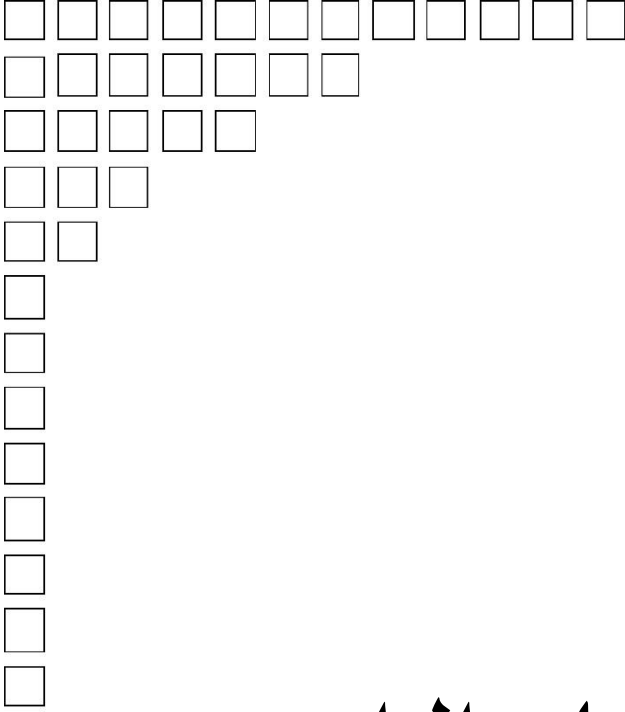
٧٣٦ قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي

عادلة مُحسنة، ومن ثمّ فالدولة الدينيّة أو المجتمع الديني يمكنها الأخذ بهذه المقاصد والأهداف والمحدّدات (حدود الله) والكلّيّات العامّة، لكي يقوموا هم عبرها بسنّ القوانين في المجالات المختلفة الحقوقيّة في العمل السياسي وفي تويّي الوظائف، بغية حماية هذه الأهداف والمقاصد وتحقيق هذه الغايات والمسارات، في ضوء مقتضيات الزمان والمكان.

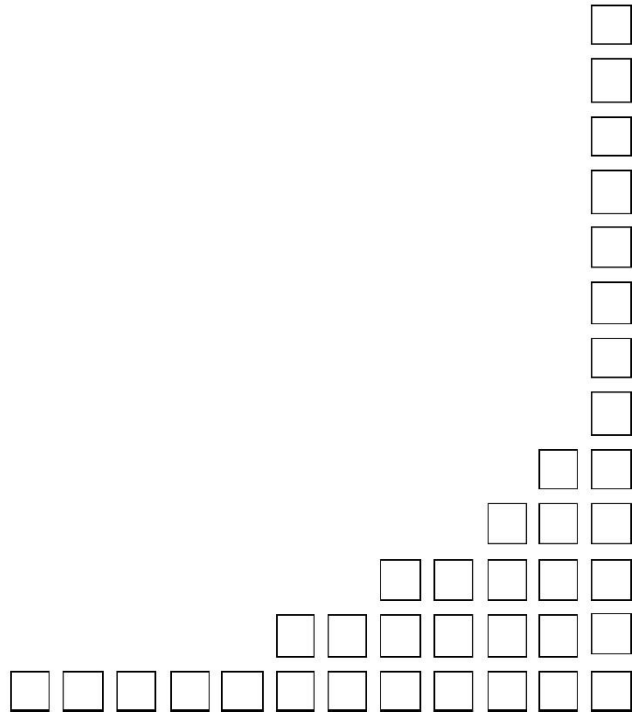
فليس هناك منع أو حظر على تويّي الوظائف العامّة أو الحصول على الحقوق السياسيّة، ما دام ذلك ضمن الكلّيّات المقاصديّة المشار إليها. لكنّ هذا الأمر يتطلّب من الدولة أو الجهات المعنيّة صياغة قانون للأقليّات الدينيّة يتسم بالوضوح والشفافية الدقيقين؛ لأنّ أيّ محاولة غير ذلك سوف تؤدي بحقوق الأقليّات أو تذهب بالهويّة العامّة للبلد، وسط هالة الغموض التي قد يقع فيها الدستور أو الموادّ القانونيّة، الأمر الذي لاحظناه في أكثر من بلد.

وهذه النتيجة تؤيد ما طرحناه في كتاب «شمول الشريعة»، من أنّ الشريعة في كثير من الأحيان لا تملك قوانين تفصيليّة في العديد من الموضوعات، بل هي تضع الحدود العامّة والمقاصد والأهداف والخطوط الحمراء، ثمّ تطلب من الجماعة المؤمنة أن تقوم بعقلها البشري المؤمن بسنّ القوانين التي تخدم جميع هذه الخطوط والمقاصد تبعاً لمتغيّرات الزمان والمكان، وتشريعات الجماعة لا تكون دينيّة، بل كليّاتها دينيّة، لهذا فهي تشريعات بشريّة قابلة للتغيّر تبعاً للظروف والأحوال، بما لا يخرق الكلّيّات الدينيّة والحدود الشرعيّة العامّة.

نسأل الله تعالى أن نكون قد وفّقنا لدراسة هذا الموضوع بطريقة علميّة محايدة بعيدة عن تأوّل الكلمات وتكلّف فهمها، أو ليّ عنق الحقيقة أو تطويع النصّ.



المصادر والمراجع



المصادر والمراجع العربية

١. القرآن الكريم.
٢. الكتاب المقدس (كتب العهد القديم والعهد الجديد)، دار الكتاب المقدس في العالم العربي، ١٩٨٣ م.
٣. الآبي الأزهري (١٣٣٠هـ)، صالح عبد السميع، الثمر الداني في تقريب المعاني، شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان.
٤. آل هرموش، محمود مصطفى عبود، معجم القواعد الفقهية الإباضية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سلطنة عُمان، [بدون رقم الطبعة، ولا تاريخ النشر].
٥. الأصفي (٢٠١٥م)، محمد مهدي، كتاب الجهاد، بقلم: أبو ميشم الشبيب، مركز نشر دفتر تبليغات اسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٧٩ش/ ٢٠٠٠م.
٦. الأمدى (٦٣١هـ)، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الدكتور سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م؛ وأيضاً طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، وطبع المكتب الإسلامي كذلك.
٧. الأحسائي (٨٨٠هـ)، محمد بن علي بن إبراهيم المعروف بابن أبي جمهور، عوالي اللثالي العزيزية في الأحاديث النبوية، تحقيق: آقا مجتبي العراقي، مطبعة سيد الشهداء، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.
٨. إدي، وليم، الكنز الجليل في تفسير الإنجيل، مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، بيروت، لبنان، ١٩٧٣م.
٩. الأردبيلي (٩٩٣هـ)، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، تحقيق: مجتبي العراقي وعلي بنه الاشتهاردى وحسين اليزدي الاصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، ج ١ بدون تاريخ، وج ٢ فصاعداً من ١٤٠٣هـ وما بعد.
١٠. الأردبيلي (٩٩٣هـ)، أحمد، زبدة البيان في أحكام القرآن، إعداد رضا الأستاذي وعلي أكبر زماني نژاد، انتشارات مؤمنين، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ، وأيضاً تحقيق: محمد باقر البهودي، نشر المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران، إيران.
١١. الأردبيلي (١٤٣٨هـ)، عبد الكريم الموسوي، فقه الحدود والتعزيرات، مؤسسة النشر لجامعة المفيد، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.
١٢. الأردبيلي (١٤٣٨هـ)، عبد الكريم الموسوي، فقه القضاء، مؤسسة النشر في جامعة المفيد، الطبعة

الثانية، ١٤٢١هـ.

١٣. الأزدي (٣٢١هـ)، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الحجري المصري الطحاوي الحنفي، شرح معاني الآثار، تحقيق وتعليق: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة ٣، ١٩٩٦م.

١٤. الأزدي النيسابوري (٢٦٠هـ)، الفضل بن شاذان، الإيضاح، تحقيق وتخرّيج: جلال الدين الحسيني الأرموي المحدث، مؤسسة انتشارات وجاب دانشگاه تهران، إيران، ١٩٨٤م.

١٥. الأزدي (١٥٠هـ)، مقاتل بن سليمان، التفسير، تحقيق: أحمد فريد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

١٦. الأزهري (٣٧٠هـ)، أبو منصور محمد بن أحمد الهروي، تهذيب اللغة، دار احياء التراث العربي، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

١٧. أسد (١٩٩٢م)، محمد، منهاج الإسلام في الحكم، ترجمة: منصور محمد ماضي، دار العلم للملايين، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٧٨م.

١٨. اسلام أون لاين، الأرشيف، <https://archive.islamonline.net>

١٩. الأعرج (٧٥٤هـ)، عميد الدين عبد المطلب بن محمد، كنز الفوائد في حلّ مشكلات القواعد، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٢٠. الأكويني (١٢٧٤م)، توما، الخلاصة اللاهوتية، ترجمه من اللاتينية إلى العربية: المطران بولس عوّاد، المطبعة الأدبية، بيروت، لبنان، ١٩٠٨م.

٢١. الألباني (١٤٢٠هـ)، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخرّيج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

٢٢. الألوسي (١٢٧٠هـ)، أبو الفضل شهاب الدين محمود البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.

٢٣. الأمين (١٩٥٢م)، محسن، أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.

٢٤. الأميني (١٩٧٠هـ)، عبدالحسين، الوضّاعون وأحاديثهم الموضوعية، إعداد وتقديم: رامي يوزبكي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٢٥. الأندلسي (٧٤٥هـ)، أبو حيّان، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، بالاشتراك مع: زكريا عبد المجيد النوقي وأحمد النجولي الجميل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٢٦. الأنصاري (٩٣٦هـ)، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٢٧. الأنصاري الهروي (٤٨١هـ)، أبو إساعيل عبد الله بن محمد بن علي، ذم الكلام وأهله، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد العزيز الشبل، نشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
٢٨. الأنصاري، محمد علي، الموسوعة الفقهية الميسرة، مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٢٩. الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، كتاب النكاح، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم الأنصاري، مج ٢ من السلسلة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ؛ وسلسلة مصنفات الشيخ الأعظم، تحقيق: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، ولجنة تحقيق التراث الشيخ الأعظم، نشر: مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
٣٠. الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، كتاب المكاسب، تحقيق: مجمع الفكر الإسلامي، نشر: المؤتمر العالمي للشيخ الأنصاري، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٣١. الأنصاري الحنفي (١٨٢هـ)، القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، دار المعرفة، لبنان، ١٩٧٩م.
٣٢. الأهوازي الكوفي (ق ٢-٣هـ)، الحسين بن سعيد، كتاب الزهد، تحقيق وإخراج وتنظيم: غلام رضا عرفانيان، نشر: الحق، ١٣٩٩هـ.
٣٣. الإصفهاني (١٢٦١هـ)، محمد حسين، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، حجري.
٣٤. الإصفهاني (١٣٦١هـ)، محمد حسين، حاشية كتاب المكاسب، تحقيق الشيخ محمد عباس آل سباع القطيفي، نشر المحقق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٣٥. الإصبهاني (٤٣٥هـ)، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، كتاب ذكر أخبار إصبهان، بريل - ليدن، ١٩٣٤م.
٣٦. الإصبهاني (٤٣٥هـ)، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، كتاب الضعفاء، حققه وقدم له: فاروق حمادة، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب.
٣٧. الإيجي (٧٥٦هـ)، عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة]، وأيضاً نشر وتحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٣٨. الإيرواني (١٣٥٤هـ)، الميرزا علي، نهاية النهاية في شرح الكفاية، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٣٩. الإيرواني، باقر، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية، منشورات سعيد بن جبير، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ؛ وأيضاً نشر: مدين، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
٤٠. أبو زهرة (١٩٧٤م)، محمد، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٥م.

٧٤٢..... قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي

٤١. أبو السعود العمادي (٩٨٢هـ)، محمد (أحمد) بن محمد بن مصطفى الحنفي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
٤٢. ابن أبي الدنيا (٢٨١هـ)، أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد، قضاء الحوائج (مجموعة رسائل ابن أبي الدنيا)، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
٤٣. ابن أبي شيبة الكوفي (٢٣٥هـ)، عبد الله بن محمد العبيسي، المصنّف في الأحاديث والآثار، ضبط وتعليق: سعيد اللحام، إشراف ومراجعة وتصحيح: مكتب الدراسات والبحوث في دار الفكر، نشر: دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.
٤٤. ابن أبي زمنين (٣٩٩هـ)، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المري الأندلسي، التفسير، تحقيق: حسين بن عكاشة ومحمد بن مصطفى الكنز، نشر: الفاروق الحديثة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٤٥. ابن الأثير (٦٣٠هـ)، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، الكامل في التاريخ، دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٦٥م.
٤٦. ابن الأثير (٦٣٠هـ)، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، أسد الغابة في معرفة الصحابة، دار الكتاب العربي.
٤٧. ابن الأثير الجزري (٦٠٦هـ)، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.
٤٨. ابن أنس (١٧٩هـ)، مالك بن أنس الأصبغي، المدوّنة الكبرى (رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن عبد الرحمن العتقي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
٤٩. ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)، محمد بن منصور بن أحمد، مستطرفات السرائر، وهو ملحق بكتاب السرائر (وأيضاً مجموعة الأعمال).
٥٠. ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)، محمد بن منصور بن أحمد، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.
٥١. ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)، تقي الدين أحمد، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ضمن: مجموع الفتاوى، مج ١٦، ج ٢٨، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٥٢. ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)، تقي الدين أحمد، إقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: ناصر بن عبد الكريم العقل، دار اشبيليا، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.
٥٣. ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)، تقي الدين أحمد، دقائق التفسير، تحقيق: محمد السيّد الجليند، مؤسسة

- علوم القرآن، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
٥٤. ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)، تقي الدين أحمد، مجموعة الرسائل والمسائل، تخرّيج وتعليق: محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي.
٥٥. ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)، تقي الدين أحمد، مجموعة الفتاوى، طبعة الشيخ عبد الرحمن بن قاسم.
٥٦. ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)، تقي الدين أحمد، الفتاوى الكبرى، تحقيق وتعليق وتقديم: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
٥٧. ابن الجارود (٣٠٧هـ)، أبو محمد عبد الله، المنتقى من السنن المسندة عن رسول الله، فهرسه وعلّق عليه: عبد الله عمر البارودي، دار الجنان ومؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
٥٨. ابن الجعد الجوهري (٢٣٠هـ)، أبو الحسن علي بن الجعد بن عبيد، المسند، رواية وجمع: أبو القاسم عبد الله بن محمد البغوي، مراجعة وتعليق وفهرسة: عامر أحمد حيدر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.
٥٩. ابن الجوزي (٥٩٧هـ)، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن عبد الله، تخرّيج: أبو هاجر السعيد بن بسيوني زغلول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
٦٠. ابن الجوزي (٥٩٧هـ)، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي، نواسخ القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
٦١. ابن حمزة الطوسي (ق ٦هـ)، عماد الدين أبو جعفر محمد بن علي، الثاقب في المناقب، تحقيق: نبيل رضا علوان، مؤسسة أنصاريان، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.
٦٢. ابن حمزة الطوسي (ق ٦هـ)، عماد الدين أبو جعفر محمد بن علي، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، تحقيق: محمد الحسون، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
٦٣. ابن حبان البستي (٣٥٤هـ)، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (علاء الدين علي بن بلبان الفارسي - ٧٣٩هـ)، تحقيق وتخرّيج: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.
٦٤. ابن حبان البستي (٣٥٤هـ)، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، كتاب المجروحين من المحدّثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد.
٦٥. ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٤٥٦هـ)، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
٦٦. ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٤٥٦هـ)، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، المحلّي، دار الفكر،

- دمشق، وأيضاً طبعة دار الجليل والآفاق الجديدة، بيروت، لبنان.
٦٧. ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٤٥٦هـ)، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، نشر زكريا علي يوسف، القاهرة.
٦٨. ابن حنبل (٢٤١هـ)، أحمد، المسند، دار صادر، بيروت، لبنان.
٦٩. ابن خزيمة (٣١١هـ)، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري، الصحيح، تحقيق وتعليق وتخرّيج: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
٧٠. ابن داوود الحليّ (٧٠٧هـ)، تقي الدين الحسن بن علي، كتاب الرجال، منشورات الرضي، قم، إيران، حقّقه وقدم له: السيد محمد صادق آل بحر العلوم، أوفست عن المطبعة الحيدريّة، النجف، العراق، ١٩٧٢م.
٧١. ابن راهويه (٢٣٨هـ)، إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي المروندي، المسند، تحقيق: عبد الغفور عبد الحق حسين برد البلوسي، مكتبة الإيمان، المدينة المنوّرة، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
٧٢. ابن رشد (٥٩٥هـ)، القاضي أبو الوليد محمّد بن أحمد بن محمّد بن أحمد القرطبي الأندلسي (ابن رشد الحفيد)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تنقيح وتصحيح: خالد العطار، إشراف: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩٥م.
٧٣. ابن سعد (٢٣٠هـ)، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، لبنان.
٧٤. ابن سلامة القضاعي (٤٥٤هـ)، أبو عبد الله محمد القاضي، مسند الشهاب، تحقيق وتخرّيج: حمدي عبد المجيد السلفي، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
٧٥. ابن شبة النميري (٢٦٢هـ)، أبو زيد عمر بن شبة البصري، كتاب تاريخ المدينة المنوّرة (أخبار المدينة النبوية)، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، دار الفكر، قم، إيران، ١٤١٠هـ.
٧٦. ابن شهر آشوب المازندراني (٥٨٨هـ)، محمد بن علي، معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنّفين منهم قديماً وحديثاً، المطبعة الحيدريّة، النجف، العراق، ١٩٦١م.
٧٧. ابن شهر آشوب المازندراني (٥٨٨هـ)، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩١م؛ وأيضاً تحقيق وتصحيح: لجنة من أساتذة النجف، المكتبة الحيدرية، ١٣٧٦هـ.
٧٨. ابن طاووس (٦٦٤هـ)، رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد، كشف المحجّة لثمرة المهجّة، تحقيق: الشيخ محمد الحسّون، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٧٩. ابن طاووس (٦٦٤هـ)، رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد، فتح الأبواب بين ذوي الأبواب وبين ربّ الأرباب في الاستخارات، تحقيق: حامد الخفاف، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.
٨٠. ابن عابدين (١٢٥٢هـ)، محمد أمين بن عمر، ردّ المحتار على الدرّ المختار، المعروف بحاشية ابن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.
٨١. ابن عاشور (١٩٧٣م)، محمد الطاهر، التحرير والتنوير في تفسير القرآن، مؤسّسة التاريخ، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.
٨٢. ابن عاشور (١٩٧٣م)، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.
٨٣. ابن عبّاد الطالقاني (٣٨٥هـ)، الصاحب إسماعيل بن عباد بن أحمد بن إدريس، المحيط في اللغة، نشر عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٨٤. ابن عبد البرّ القرطبي (٤٦٢هـ)، أبو عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، تقديم وتعليق: محمد عبد القادر أحمد عطا، مؤسّسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٨٥. ابن عبد البرّ القرطبي (٤٦٣هـ)، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي عوض، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٨٦. ابن عبد البرّ القرطبي (٤٦٣هـ)، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد الجاوي، دار الجيل، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٨٧. ابن عبد البرّ القرطبي (٤٦٣هـ)، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، التمهيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد بن عبد الله البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ.
٨٨. ابن عبد السلام السلمي (٦٦٠هـ)، عزّ الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن بن محمد بن مهذب المعروف بالعزّ، تفسير القرآن، تحقيق: عبد الله بن إبراهيم الوهبي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٨٩. ابن العربي (٥٤٣هـ)، القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري المالكي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
٩٠. ابن عدي (٣٦٥هـ)، أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: سهيل زكار (ط١)، ويحيى مختار غزاوي (ط٣)، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.
٩١. ابن عساكر (٥٧١هـ)، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الدمشقي الشافعي، تاريخ

- مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلّها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩٥م.
٩٢. ابن عطية الأندلسي (٥٤٦هـ)، أبو محمد عبد الحق بن غالب المغربي الغرناطي، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
٩٣. ابن عقدة الكوفي (٣٣٣هـ)، أبو العباس، فضائل أمير المؤمنين، جمع وترتيب وتقديم: عبد الرزاق محمد حسين فيض الله (بلا معلومات إضافية).
٩٤. ابن الغضائري (ق ٥هـ)، أحمد بن الحسين بن عبيدالله بن إبراهيم الواسطي، الرجال (الضعفاء)، تحقيق السيّد محمد رضا الجلاي، نشر دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٩٥. ابن فارس (٣٩٥هـ)، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبدالسلام محمد هارون، دار الجليل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، وأيضاً طبعة مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ١٤٠٤هـ.
٩٦. ابن فهد الحلي (٨٤١هـ)، جمال الدين أبو العباس أحمد بن محمد، المهذب البارع في شرح المختصر النافع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، إيران، ١٤٠٧هـ.
٩٧. ابن قدامة المقدسي (٦٨٢هـ)، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد الحنبلي، الشرح الكبير على متن المقنع، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
٩٨. ابن قدامة الحنبلي (٦٢٠هـ)، موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
٩٩. ابن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ)، أبو محمد عبد الله بن مسلم، أدب الكاتب.
١٠٠. ابن قرناس، سنّة الأولين وتحليل مواقف الناس من الدين وتعليلها، منشورات دار الجمل، ألمانيا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
١٠١. ابن قرناس، الحديث والقرآن، منشورات الجمل، ألمانيا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
١٠٢. ابن قولويه القمي (٣٦٩هـ)، جعفر بن محمد، كامل الزيارات، تحقيق: جواد القيومي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
١٠٣. ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، شمس الدين محمد بن أبي بكر، أحكام أهل الذمّة، تحقيق وتعليق: صبحي الصالح، دار العلم للملايين، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.
١٠٤. ابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ)، أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، قدّم له: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٩٢م.
١٠٥. ابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ)، أبو الفداء إسماعيل، البداية والنهاية، مؤسسة التاريخ العربي ودار

- إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٣م.
١٠٦. ابن ماجة القزويني (٢٧٥هـ)، أبو عبد الله محمد بن يزيد، السنن، تحقيق وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
١٠٧. ابن المبارك (١٨١هـ)، عبد الله، المسند (ويليه كتاب البرّ والصلة)، تحقيق: مصطفى عثمان محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
١٠٨. ابن معين (٢٣٣هـ)، يحيى بن معين بن عون المري الغطفاني البغدادي، التاريخ (برواية: أبو الفضل العباس بن محمد بن حاتم الدوري البغدادي ٢٧١هـ، ومعه: ما حقّ بكلام يحيى بن معين، برواية يزيد بن الهيثم)، تحقيق وتعليق: عبد الله أحمد حسن، دار القلم، بيروت، لبنان.
١٠٩. ابن منظور الإفريقي (٧١١هـ)، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المصري، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم، إيران، ١٤٠٥هـ.
١١٠. ابن نجيم المصري الحنفي (٩٧٠هـ)، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
١١١. ابن هشام الحميري (٢١٨هـ)، أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب، السيرة النبوية، تحقيق وضبط وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، ١٩٦٣م.
١١٢. باجن أوغلو، تامر، حقوق أهل الذمة في الفقه الإسلامي [بدون مشخصات].
١١٣. الباعوني الشافعي (٨٧١هـ)، شمس الدين أبو البركات محمد بن أحمد بن ناصر الدمشقي، جواهر المطالب في مناقب الإمام علي بن أبي طالب، تحقيق: محمد باقر المحمودي، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
١١٤. البجنوردي (١٣٩٦هـ)، محمد حسن، القواعد الفقهية، تحقيق: مهدي المهريزي ومحمد حسن الدرايتي، نشر الهادي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
١١٥. البحراني (١١٨٦هـ)، يوسف، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران [بدون تاريخ].
١١٦. البخاري (٢٥٦هـ)، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، الجامع الصحيح، تصحيح وتحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير والبيامة، دمشق وبيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م؛ وأيضاً طبعة دار الفكر للطبع والنشر، ١٤٠١هـ.
١١٧. البخاري (٢٥٦هـ)، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، التاريخ الصغير، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
١١٨. البخاري (٢٥٦هـ)، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، التاريخ الكبير، المكتبة الإسلامية، دياربكر، تركيا.

١١٩. البخاري (٢٥٦هـ)، أبو عبدالله محمد بن إساعيل الجعفي، كتاب الضعفاء الصغير، تحقيق: محمد إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
١٢٠. بدران، بدران أبو العينين، العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين في الشريعة الإسلامية واليهودية والمسيحية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، ١٩٨٤م.
١٢١. البرقي (٢٧٤ أو ٢٨٠هـ)، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت (عليه السلام)، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
١٢٢. البروجردي (١٣٨٠هـ)، حسين، تقارير ثلاثة الوصية ومنجزات المريض، ميراث الأزواج، الغصب، بقلم الشيخ علي پناه الاشتهاردي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
١٢٣. البغوي (٥١٦هـ)، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي، معالم التنزيل، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
١٢٤. البلاذري (ق ٣هـ)، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود، أنساب الأشراف، تحقيق وتعليق: محمد باقر المحمودي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧٤م.
١٢٥. البلاذري (ق ٣هـ)، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود، فتوح البلدان، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ١٩٥٦م.
١٢٦. البلاغي (١٣٥٢هـ)، محمد جواد النجفي، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، مطبعة العرفان، صيدا، لبنان، ١٩٣٣م.
١٢٧. بندي (٢٠١٣م)، كوستي، نضال عنفي أو لا عنفي لإحقاق العدالة (الإنجيل على دروب العهد)، منشورات النور، بيروت، لبنان، ١٩٨٨م.
١٢٨. بورمانس، موريس، توجيهات في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين، ترجمة: المطران يوحنا منصور، منشورات المكتبة البولسية، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
١٢٩. البابا بولس الثاني (٢٠٠٥م)، يوحنا، الإرشاد الرسولي، رجاءً جديد للبنان، منشورات اللجنة الأسقفية لوسائل الإعلام برعاية مجلس البطاركة والأساقفة الكاثوليك، لبنان.
١٣٠. البيهقي (٤٥٨هـ)، أحمد بن الحسين بن علي، معرفة السنن والآثار، تحقيق: سيد حسن كسروي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
١٣١. البيهقي (٤٥٨هـ)، أحمد بن الحسين بن علي، شعب الإيمان، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
١٣٢. البيهقي (٤٥٨هـ)، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، دار الفكر، بيروت، لبنان؛ وأيضاً نشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٩٢م.

١٣٣. البهوتي (١٠٥١هـ)، منصور بن يونس الحنبلي، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
١٣٤. البيضاوي (٦٨٢ أو ٦٨٥هـ)، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الفكر، بيروت، لبنان.
١٣٥. التبريزي (١٤٢٧هـ)، الميرزا جواد، تنقيح مباني الأحكام (كتاب الاجتهاد والتقليد)، دار الصدّيقة الشهيدة، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ.
١٣٦. ترتليانوس (٢٣٠م)، كوينتوس، المنافعة أو دفاع عن التوحيد، ترجمة: عمّار الجلاصي.
١٣٧. الترمذي (٢٧٩هـ)، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
١٣٨. التستري (١٤٠٥هـ) محمد تقي، النجعة في شرح اللمعة، نشر: كتابخانه صدوق، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
١٣٩. التسخيري، محمد علي، التقارب الإسلامي المسيحي، محاولة فهم جديدة، دار الحق، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
١٤٠. التفتازاني (٧٩١هـ)، سعد الدين، شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية، باكستان، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.
١٤١. التنوخي (٣٨٤هـ)، القاضي أبو علي المحسن بن علي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تحقيق: عبّود الشالجي، ١٣٩١هـ.
١٤٢. الثقفني (٢٨٣هـ)، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الكوفي، الغارات، تحقيق: جلال الدين المحدث، إيران.
١٤٣. الثعالبي (٨٧٥هـ)، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف أبو زيد المالكي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
١٤٤. الثعلبي (٤٢٧هـ)، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم النيسابوري، الكشف والبيان، تحقيق: محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
١٤٥. الثمالي (١٤٨هـ)، أبو حمزة ثابت بن دينار، تفسير القرآن الكريم، جمع وإعداد: عبد الرزاق حسين حرز الدين، نشر الهادي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
١٤٦. الثوري الكوفي (١٦١هـ)، أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق، التفسير، رواية أبي جعفر محمد

- عن أبي حذيفة النهدي عنه، تصحيح وترتيب وتعليق: لجنة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.
١٤٧. الشوري الكوفي (١٦١هـ)، أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق، الفرائض، رواية محمد بن سليمان بن الحارث الواسطي، تخريج: أبو عبد الله العزيز بن عبد الله الهليل، إشراف: أبو عبد الله محمود بن محمد الحداد، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربيّة السعوديّة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
١٤٨. جابلي، عيسى، الفكر المسيحي الكاثوليكي المعاصر والآخر، من خلال فكر الكاردينال جوزيف راتزينغر، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، المغرب ولبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.
١٤٩. الجالبقي البروجدي (١٣١٣هـ)، علي أصغر بن العلامة السيد محمد شفيع، طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، إشراف: السيد محمود المرعشي، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامّة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
١٥٠. الجزائرّي (١١١٢هـ)، نعمة الله، التحفة السنيّة في شرح النخبة المحسنيّة، تنقيح وتخرّيج: علي عاشور، مؤسّسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
١٥١. الجزيري (١٩٤١م)، عبد الرحمن، الفقه على المذاهب الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة، ١٩٨٦م.
١٥٢. الجصاص (٣٧٠هـ)، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول (أصول الفقه)، دراسة وتحقيق: عجّيل جاسم النمّشي، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
١٥٣. الجصاص (٣٧٠هـ)، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، ضبط وتخرّيج: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
١٥٤. جورافسكي، أليسكي، الإسلام والمسيحيّة، سلسلة عالم المعرفة، رقم: ٢١٥، الكويت، نوفمبر ١٩٩٦م.
١٥٥. الجوهري (٣٩٣هـ)، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٥٦م، والطبعة الرابعة، ١٩٨٧م.
١٥٦. الجواهري، حسن، بحوث في الفقه المعاصر، مجمع الذخائر الإسلاميّة، قم، إيران، الطبعة الأولى.
١٥٧. الجويني (٤٧٨هـ)، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، نشر مكتبة إمام الحرمين، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ.
١٥٨. الجيلاني القمي (١٢٣١هـ)، الميرزا أبو القاسم بن الحسن، مناهج الأحكام، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
١٥٩. الجيلاني القمي (١٢٣١هـ)، أبو القاسم بن الحسن، جامع الشتات، تصحيح وإعداد: مرتضى

- رضوي، انتشارات كيهان، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
١٦٠. الحاج حسن، حسين، النظم الإسلامية، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
١٦١. الحائري (١٤٠٦هـ)، مرتضى، شرح العروة الوثقى، تحقيق: الشيخ محمد حسن أمر الله اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
١٦٢. الحائري، كاظم الحسيني، القضاء في الفقه الإسلامي، مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
١٦٣. الحائري، كاظم الحسيني، المرجعية والقيادة، دار التفسير، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤٢٥هـ.
١٦٤. الحايك، منذر، التوراة السامرية، دراسة مقارنة، سلسلة كتب مقدسة (٥)، صفحات للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.
١٦٥. حب الله، حيدر، فقه المصلحة مدخلاً لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات، دار روافد، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م.
١٦٦. حب الله، حيدر، الحديث الشريف، حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.
١٦٧. حب الله، حيدر، حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
١٦٨. حب الله، حيدر، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر، مؤسسة الفقه المعاصر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١-٢٠١٥.
١٦٩. حب الله، حيدر، فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.
١٧٠. حب الله، حيدر، حجية الحديث، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.
١٧١. حب الله، حيدر، منطق النقد السندي، بحوث في قواعد الرجال والجرح والتعديل، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.
١٧٢. (إعداد وتقديم) حب الله، حيدر، العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
١٧٣. الحرّاني (ق٤هـ)، أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة، مُحف العقول عن آل الرسول ﷺ، منشورات ذوي القربى، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
١٧٤. الحر العاملي (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، والطبعة الثالثة،

١٤٢٩هـ.

١٧٥. الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ)، التحرير الطاوسي، تحقيق: فاضل الجواهري، نشر مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، وأيضاً تحقيق: محمد حسن ترحيني، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٧٦. الحسيني، خولة، العنف في النص المقدس، العنف في الفكر الغربي وجذوره الوثنية، دار ابن النديم ودار الروافد الثقافية، الجزائر ولبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م.

١٧٧. الحسيني العاملي (١٢٢٦هـ)، محمد جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، تحقيق: محمد باقر الخالصي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٧٨. الحصكفي الحنفي (١٠٨٨هـ)، علاء الدين محمد بن علي بن محمد بن عبد الرحيم، الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر، لبنان، ١٩٩٥م.

١٧٩. الخطاب الرعيني (٩٥٤هـ)، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي، مواهب الجليل (في لشرح مختصر (الشيخ) خليل، ضبط وتخريج: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

١٨٠. الحكيم (١٣٩٠هـ)، محسن الطباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

١٨١. الحكيم (١٣٩٠هـ)، محسن الطباطبائي، منهاج الصالحين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٠م.

١٨٢. الحكيم (١٣٩٠هـ)، محسن، نهج الفقاهة، انتشارات ٢٢ بهمن، إيران [بدون تاريخ، ولا رقم الطبعة].

١٨٣. الحكيم (٢٠٠٣م)، محمد باقر، علوم القرآن، مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.

١٨٤. الحكيم، محمد سعيد الطباطبائي، منهاج الصالحين، دار الصفوة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، وأيضاً طبعة دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٠م.

١٨٥. الحكيم، محمد سعيد الطباطبائي، مصباح المنهاج (الطهارة)، مؤسسة المنار ومكتب ساحة آية الله العظمى الحكيم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

١٨٦. الحلبي (٥٨٥هـ)، حمزة بن علي بن زهرة، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٨٧. الحلبي (١٠٤٤هـ)، علي بن برهان الدين الشافعي، السيرة الحلبية، دار المعرفة، بيروت، لبنان،

- الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.
١٨٨. المحقق الخليّ (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، المسلك في أصول الدين، وتليه الرسالة الماتعية، تحقيق: رضا الأستاذي، نشر: مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
١٨٩. المحقق الخليّ (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، انتشارات استقلال، طهران، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٥هـ.
١٩٠. المحقق الخليّ (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، المعتبر في شرح المختصر، مؤسّسة سيّد الشهداء، إيران، ١٩٨٥م.
١٩١. العلامة الخليّ (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، الرسالة السعدية، تحقيق وتعليق: عبد الحسين محمد علي بقال، بهمن، قم، إيران، الطبعة الأولى المحقّقة، ١٤١٠هـ.
١٩٢. العلامة الخليّ (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
١٩٣. العلامة الخليّ (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
١٩٤. العلامة الخليّ (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، إيضاح الاشتباه في أسماء الرواة، تحقيق: الشيخ محمد الحسنون، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ؛ وأيضاً طبعة مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
١٩٥. العلامة الخليّ (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، نهج الحق وكشف الصدق، تقديم: رضا الصدر، تعليق: عين الله الحسيني الأرموي، منشورات دار الهجرة؛ إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٤هـ؛ والطبعة الخامسة، ١٤٢١هـ.
١٩٦. العلامة الخليّ (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، [بدون تاريخ في بعض الأجزاء وفي بعضها الآخر الطبعة الأولى من تاريخ ١٤١٢هـ وما بعد].
١٩٧. العلامة الخليّ (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ وما بعد.
١٩٨. العلامة الخليّ (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، تذكرة الفقهاء، تحقيق ونشر:

٧٥٤..... قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي

- مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ وما بعد، وأيضاً الطبعة القديمة.
١٩٩. العلامة الحلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، تحقيق الشيخ جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ. مؤسسة نشر الاسلامي، ط ١، ١٤١٧هـ.
٢٠٠. فخر المحققين الحلي (٧٧١هـ)، أبو طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر، إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، المطبعة العلمية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ.
٢٠١. الحلواني (ق ٥هـ)، الحسين بن محمد بن الحسن بن نصر، نزهة الناظر وتبئيه الخاطر، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي، قم، إيران، الطبعة الأولى المحققة، ١٤٠٨هـ.
٢٠٢. الحملاوي، شذا العرف.
٢٠٣. حميد الله (٢٠٠٢م)، محمد، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس، لبنان، الطبعة السادسة، ١٩٨٧م.
٢٠٤. الحميري (ق ٣هـ)، أبو العباس عبدالله بن جعفر، قرب الإسناد، مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٢٠٥. الحنفي (٧٩٢هـ)، ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: ناصر الدين الألباني، دار الكتاب العربي، بغداد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
٢٠٦. حوى (١٩٨٩م)، سعيد، الإسلام، دار السلام، القاهرة، الطبعة الرابعة، ٢٠٠١م.
٢٠٧. الخالصي، محمد باقر، رفع الغرر عن قاعدة لا ضرر، مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٢٠٨. الخامثي، علي الحسيني، أجوبة الاستفتاءات، دار النبأ للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٢٠٩. الخباز، منير، الموقع الرسمي: <https://almoneer.org>.
٢١٠. الخراساني المكي (٢٢٧هـ)، سعيد بن منصور بن شعبة، السنن، حققه وعلّق عليه: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
٢١١. الخراساني (١٣٢٩هـ)، محمد كاظم، كفاية الأصول، مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ.
٢١٢. الخراساني، الوحيد، منهاج الصالحين، [غير محدّد المشخصات].
٢١٣. الخزازي، محسن، كتاب الجهاد، شرح كتاب الجهاد من شرائع الإسلام، نشر: مؤسسه در راه حق، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٩٦ش/ ٢٠١٧م.

٢١٤. الخشن، حسين أحمد، أصول الاجتهاد الكلامي دراسة في المنهج، نشر المركز الإسلامي الثقافي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.
٢١٥. الخشن، حسين أحمد، فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، دراسة في فتاوى القطيعة، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م.
٢١٦. خضر، جورج، الرؤية الأرثوذكسية لله والإنسان، سلسلة تعرّف على كنيسةك (٤)، منشورات النور، لبنان، ١٩٨٢م.
٢١٧. الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)، أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٢١٨. خلخالي (٢٠٠٣م)، صادق، زاد المعاد في أحكام الجهاد، نشر تفكّر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٢١٩. الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، المكاسب المحرّمة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م.
٢٢٠. الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، كتاب البيع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٥هـ.
٢٢١. الخوانساري الاصفهاني (١٣١٣هـ)، محمد باقر الموسوي، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، نشر: إسماعيليان، قم، إيران، ١٣٩١هـ.
٢٢٢. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مصباح الأصول، بقلم (تقرير) السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، مكتبة الداوري، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ؛ وأيضاً طبعة مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ط ٣، ١٤٢٨هـ.
٢٢٣. الخوئي (١٤١٣هـ) والتبريزي (١٤٢٧هـ)، أبو القاسم وجواد، صراط النجاة، تنظيم وجمع: موسى مفيد الدين عاصي العاملي، نشر: دفتر نشر بركزيده، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٢٢٤. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مباني العروة الوثقى، كتاب المضاربة، بقلم: محمّد تقي الخوئي، نشر لطفي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
٢٢٥. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، المستند في شرح العروة الوثقى، كتاب الزكاة (موسوعة الإمام الخوئي)، بقلم: مرتضى البروجردي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.
٢٢٦. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، منهاج الصالحين، نشر مدينة العلم، إيران، الطبعة الثامنة والعشرون، ١٤١٠هـ.
٢٢٧. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس والإجارة، بقلم الشيخ

- مرتضى البروجردي، نشر لطفي، ١٩٨٥م.
٢٢٨. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مباني تكملة المنهاج، مطبعة الآداب، النجف، العراق [بدون مشخصات].
٢٢٩. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مصباح الفقاهة، بقلم الميرزا محمد علي التوحيد التبريزي، أنصاريان، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٦م.
٢٣٠. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة، بقلم الميرزا علي التبريزي الغروي، دار الهادي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ وما بعد؛ وأيضاً ضمن مجموعة الأعمال نشر: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.
٢٣١. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مباني العروة الوثقى، كتاب النكاح، بقلم محمد تقي الخوئي [بدون مشخصات].
٢٣٢. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، الهداية في الأصول، بقلم الشيخ حسن الصافي الإصفهاني، تحقيق ونشر: مؤسسة صاحب الأمر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٢٣٣. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى، مباحث الاجتهاد والتقليد، بقلم الميرزا علي الغروي التبريزي، دار الهادي للمطبوعات، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.
٢٣٤. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، مج ٥٠ من موسوعة الإمام الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، [بدون رقم الطبعة ولا مكان ولا تاريخ].
٢٣٥. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، نشر مدينة العلم آية الله العظمى الخوئي، قم، إيران، الطبعة الثالثة (عن بيروت)، ١٤٠٣هـ، وأيضاً الطبعة الخامسة، ١٤١٣هـ.
٢٣٦. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، دراسات في علم الأصول، بقلم السيّد علي الهاشمي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٢٣٧. الدارقطني (٣٨٥هـ)، علي بن عمر، السنن، تعليق وتخرّيج: مجدي بن منصور بن سيد الشوري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٢٣٨. الدارمي (٢٥٥هـ)، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام، السنن، طبع: محمد أحمد دهمان، مطبعة الاعتدال، دمشق.
٢٣٩. دروزة (١٩٨٤م)، محمد عزة، الجهاد في سبيل الله في القرآن والحديث، الناشر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م.
٢٤٠. دروزة (١٩٨٤م)، محمد عزة، التفسير الحديث، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

٢٤١. الدسوقي (١٢٣٠هـ)، شمس الدين الشيخ محمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات سيدي أحمد الدردير، وبهامشه الشرح المذكور مع تقارير للعلامة المحقق سيدي الشيد محمد عليش، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبي وشركاه.
٢٤٢. الدميّاطي (١٣١٠هـ)، أبو بكر بن السيد محمد شطا المعروف بالسيد البكري، حاشية إعانة الطالبين على حلّ ألفاظ فتح المعين لشرح قرّة العين بمهّمات الدين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٢٤٣. دياب، عيسى، الأصوليّة والتعصّب والعنف في الإسلام والمسيحيّة، دار المشرق، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
٢٤٤. الدينوري (٢٨٢هـ)، أبو حنيفة أحمد بن داود، الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، نشر عيسى البابي الحلبي وشركاه (دار إحياء التراث العربي)، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٠م.
٢٤٥. الذهبي (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر [بدون مكان، ولا تاريخ، ولا رقم الطبعة].
٢٤٦. الذهبي (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة، ١٩٩٠م.
٢٤٧. الذهبي (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، تحقيق: مصطفى أبو الغيط عبد الحيّ عجيب، دار الوطن، الرياض، المملكة العربيّة السعوديّة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٢٤٨. الذهبي (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، كتاب تذكرة الحفاظ، دار الفكر العربي، [بدون مكان ولا تاريخ ولا رقم الطبعة].
٢٤٩. الذهبي (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستّة (مع حاشية سبط ابن العجمي)، تقديم وتخريج وتعليق: محمد عوامة وأحمد محمد نمر الخطيب، دار القبلة للثقافة الإسلامية ومؤسّسة علوم القرآن، جدّة، المملكة العربيّة السعوديّة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
٢٥٠. الذهبي (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
٢٥١. راتسينغر، جوزيف، ملح الأرض، المسيحيّة والكنيسة الكاثوليكيّة على اعتاب الألفيّة الثالثة، محاورات مع بطرس زيفالد، ترجمة: نبيل الخوري، منشورات المكتبة البولسيّة، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
٢٥٢. الرازي (٧٢١هـ)، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، ضبط وتصحيح: أحمد شمس

- الدين، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
٢٥٣. الرازي (٣٢٧هـ)، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي، التفسير، تحقيق: أسعد محمد الطيّب، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان.
٢٥٤. الرازي (٣٢٧هـ)، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٥٢، ١٩٥٣م.
٢٥٥. الفخر الرازي (٦٠٦هـ)، محمد بن عمر بن الحسين، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار الكتب العلمية، طهران، إيران، الطبعة الثانية.
٢٥٦. الفخر الرازي (٦٠٦هـ)، محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
٢٥٧. الراغب الإصفهاني (٥٠٢هـ)، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، دفتر نشر كتاب، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
٢٥٨. الرافعي (٦٢٣هـ)، أبو القاسم عبد الكريم بن محمد، فتح العزيز شرح الوجيز، دار الفكر، دمشق، سوريا.
٢٥٩. الرامهرمزي (٣٦٠هـ)، الحسن بن عبد الرحمن، المحدّث الفاصل بين الراوي والواعي، تحقيق: محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.
٢٦٠. الراوندي (٥٧٣هـ)، قطب الدين سعيد بن هبة الله، سلوة الحزين المعروف بالدعوات، نشر: مدرسة الامام المهدي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
٢٦١. الراوندي (٥٧٣هـ)، قطب الدين أبو الحسين سعيد بن هبة الله، فقه القرآن، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.
٢٦٢. الراوندي (٥٧١هـ)، أبو الرضا فضل الله بن علي الحسيني، النوادر، تحقيق: سعيد رضا علي عسكري، دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
٢٦٣. الرهموني، محمد، الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة.
٢٦٤. رضا (١٣٥٤هـ)، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم المشتهر بتفسير المنار (محاضرات الشيخ محمد عبده)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية [بدون تاريخ].
٢٦٥. [جمع] الشريف الرضي (٤٠٦هـ)، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى بن محمد، نهج البلاغة، تحقيق: محمد عبده، نشر دار المعرفة، بيروت، لبنان [بدون تاريخ].
٢٦٦. الروحاني (١٤١٨هـ)، محمد، منهاج الصالحين، مكتبة الالفين، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.
٢٦٧. الروحاني، محمد صادق، فقه الصادق، مؤسّسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ وما بعد.

٢٦٨. الروحاني، محمد صادق، منهاج الصالحين، ١٤٠٤م.
٢٦٩. الروحاني، محمد صادق، منهاج الفقهاء، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ (بدون مشخصات أخرى).
٢٧٠. الروحاني، محمد صادق، زبدة الأصول، مدرسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٢٧١. الريشهري، محمد، ميزان الحكمة، دار الحديث، إيران، التنقيح الثاني، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٢٧٢. الزارعي السبزواري، عباس علي، القواعد الفقهيّة في فقه الإماميّة، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٤٠هـ.
٢٧٣. الزركشي (٧٩٤هـ)، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، ١٩٥٧م.
٢٧٤. الزحيلي، وهبة، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت ودمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
٢٧٥. الزحيلي، وهبة، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة، دار الفكر، بيروت ودمشق، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م.
٢٧٦. الزحيلي، وهبة، حقوق الإنسان في الإسلام، دار الكلم الطيب ودار ابن كثير، دمشق وبيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.
٢٧٧. الزخشي (٥٣٨هـ)، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٦٦م.
٢٧٨. الإمام زيد بن عليّ بن الحسين بن علي بن أبي طالب (١٢٢هـ)، المسند، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.
٢٧٩. زيدان (١٩١٤م)، جرجي، تاريخ التمدّن الإسلامي، نشر: مؤسّسة هنداوي، مصر..
٢٨٠. زيدان (٢٠١٤م)، عبد الكريم، أحكام الذمّيين والمستأمنين في دار الإسلام، مكتبة القدس ومؤسّسة الرسالة، بيروت وبغداد، ١٩٨٢م.
٢٨١. الزيلعي (٧٦٢هـ)، جمال الدين عبد الله بن يوسف، نصب الراية تخريج أحاديث الهداية، تصحيح وتنظيم: أيمن صالح شعبان، دار الحديث، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٢٨٢. سابق (١٤٢٠هـ)، سيد، فقه السنّة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧١م.
٢٨٣. سابق (١٤٢٠هـ)، سيد، عناصر القوة في الإسلام، نشر دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦م.
٢٨٤. السبحاني، جعفر، رسائل ومقالات، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٧٦٠..... قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي

٢٨٥. السبزواري (١٤١٤هـ)، عبد الأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، مؤسسة المنار، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ.

٢٨٦. السبزواري (٧هـ)، محمد بن محمد، معارج اليقين في أصول الدين أو جامع الأخبار، تحقيق: علاء آل جعفر، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٢٨٧. السبزواري (١٠٩٠هـ)، محمد باقر، ذخيرة المعاد، حجري، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، إيران.

٢٨٨. سبط ابن العجمي (٨٤١هـ)، برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم بن محمد الحلبي، الكشف الحثيث عمّن رمي بوضع الحديث، تحقيق وتعليق: صبحي السامرائي، عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٢٨٩. السبكي (٧٥٦هـ)، أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي، فتاوى السبكي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٢٩٠. السجستاني (٢٧٥هـ)، أبو داود سليمان بن الأشعث، السنن، تحقيق وتعليق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٢٩١. السحمراني، أسعد، الإسلام والآخر، دار النفائس، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٢٩٢. السرخسي (٤٨٣هـ)، أبو بكر محمد بن أبي سهل، المبسوط، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.

٢٩٣. السرخسي (٤٨٣هـ)، أبو بكر محمد بن أبي سهل، شرح السير الكبير، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مطبعة مصر، ١٩٦٠م.

٢٩٤. السرخسي (٤٩٠هـ)، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول الفقه، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٢٩٥. السعدي (١٣٧٦هـ)، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن، تحقيق: ابن عثيمين، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ٢٠٠٠م.

٢٩٦. السقا والأبنا غريغوريوس، أحمد حجازي، اللقاء بين الإسلام والنصرانية، دار البشير، القاهرة.

٢٩٧. السمرقندي (٣٨٣هـ)، أبو الليث نصر بن إبراهيم، بحر العلوم (تفسير السمرقندي)، تحقيق: محمود مطرجي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٢٩٨. السمرقندي (٥٣٩هـ)، علاء الدين محمد، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٢٩٩. السمعي (٤٨٩هـ)، منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي أبو مظفر، التفسير، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٣٠٠. سويد، ياسين، الفنّ العسكري الإسلامي، نشر شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م.
٣٠١. السيستاني، علي، منهاج الصالحين، نشر مدين، إيران، الطبعة الثامنة، ١٤٢٤هـ.
٣٠٢. السيستاني، علي، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، محاضرات السيد السيستاني، نشر مكتب السيستاني، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٣٠٣. السيستاني، علي الحسيني، الاجتهاد والتقليد والاحتياط، بقلم: محمد علي الرّبّاني، ١٤٣٥هـ، نشر على موقع تقارير بنسخ متداولة محدودة.
٣٠٤. السيستاني، علي الحسيني، تعارض الأدلّة واختلاف الحديث، بقلم: هاشم الهاشمي (من دون أيّ معلومات إضافية)، نشر على موقع تقارير بنسخ متداولة محدودة.
٣٠٥. السيستاني، علي الحسيني، مباحث الحجج، بقلم: محمد علي الرّبّاني، ١٤٣٧هـ، نشر على موقع تقارير بنسخ متداولة محدودة.
٣٠٦. السيفي المازندراني، علي أكبر، دليل تحرير الوسيلة، إحياء الموات، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٣٠٧. السيفي المازندراني، علي أكبر، مباني الفقه الفعّال في القواعد الفقهيّة الأساسيّة، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.
٣٠٨. السيفي المازندراني، علي أكبر، حلقات الفقه الفعّال (٧)، بوستان كتاب، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٣٩هـ..
٣٠٩. السيوري (٨٢٦هـ)، جمال الدين المقداد بن عبدالله الحلي، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، تحقيق: عبد اللطيف الحسيني الكوه كمرى، نشر مكتبة المرعشي النجفي، إيران، ١٤٠٤هـ.
٣١٠. السيوري (٨٦٢هـ)، جمال الدين المقداد بن عبدالله، كنز العرفان في فقه القرآن، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفريّة، طهران، إيران، الطبعة الخامسة، ١٩٩٤م.
٣١١. السيوطي (٩١١هـ)، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، الدرّ المشور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، ودار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
٣١٢. السيوطي (٩١١هـ)، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد مندوب، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٣١٣. السيوطي (٩١١هـ)، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.
٣١٤. الشاطبي اللخمي الغرناطي المالكي (٧٩٠هـ)، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، المملكة العربيّة السعوديّة، الطبعة

٧٦٢..... قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي

- الأولى، ١٩٩٧م، وايضاً تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، ٢٠٠٤م.
٣١٥. الشافعي (٢٠٤هـ)، محمد بن إدريس، أحكام القرآن، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٠هـ.
٣١٦. الشافعي (٢٠٤هـ)، محمد بن إدريس، المسند، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
٣١٧. الشافعي (٢٠٤هـ)، محمد بن إدريس، اختلاف الحديث [بدون مشخصات].
٣١٨. الشافعي (٢٠٤هـ)، محمد بن إدريس، الرسالة، شرح وتعليق: الدكتور عبدالفتاح كباره، دار النفائس، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م؛ وايضاً تحقيق: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية.
٣١٩. الشافعي (٢٠٤هـ)، محمد بن إدريس، كتاب الأم، دار المعرفة، لبنان [بدون تاريخ].
٣٢٠. الشاهد، محمد، المسيحية والإسلام من الجوار إلى الحوار، دار الأمين، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
٣٢١. شبر (١٢٤٢هـ)، عبدالله، تفسير القرآن الكريم، مراجعة: حامد حفي داوود، نشر مرتضى الرضوي مطبوعات القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٦٦م.
٣٢٢. شبر (١٢٤٢هـ)، عبدالله، مصابيح الأنوار في حل مشكلات الأخبار، مؤسسة النور للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ.
٣٢٣. شحرور، محمد، تحفيف منابع الإرهاب، نشر: مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة والأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان وسوريا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
٣٢٤. الشربيني (٩٧٧هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب القاهري، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
٣٢٥. الشربيني (٩٧٧هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب القاهري الشافعي، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده (دار إحياء التراث)، مصر، ١٩٥٨م.
٣٢٦. شرف الدين (١٣٧٧هـ)، عبد الحسين، النص والاجتهاد، تحقيق ونشر: أبو مجتبي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.
٣٢٧. شرف الدين، عبدالحسين، الفصول المهمة في تأليف الأمة، مكتبة الداوري، قم، إيران، الطبعة الخامسة، [بدون تاريخ].
٣٢٨. الشرواني (١٣٠١هـ) والعبادي (٩٩٤هـ)، عبد الحميد وأحمد بن القاسم، الحواشي على تحفة المحتاج بشرح المنهاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
٣٢٩. شلتوت (١٩٦٣م)، محمود، تفسير القرآن الكريم، نشر المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب،

- طهران، ١٤٢١هـ.
٣٣٠. شلبي، أحمد، الجهاد والنظم العسكرية في التفكير الإسلامي، نشر مكتبة النهضة، مصر، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢م.
٣٣١. شمس الدين (٢٠٠١م)، محمد مهدي، جهاد الأمة، بقلم: حسن مكّي العاملي، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٣٣٢. الشنقيطي (١٣٩٣هـ)، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني، أضواء البيان، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، نشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤١٥هـ.
٣٣٣. الشوكاني (١٢٥٠هـ)، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، نشر: عالم الكتب [بدون مشخصات أخرى].
٣٣٤. الشوكاني (١٢٥٠هـ)، محمد بن علي بن محمد، كتاب السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، نشر لجنة إحياء التراث الإسلامي بوزارة الأوقاف، مصر، ١٩٨٨م.
٣٣٥. الشوكاني (١٢٥٠هـ)، محمد بن علي بن محمد، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، دار الجليل، بيروت، لبنان، ١٩٧٣م.
٣٣٦. الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين بن علي الجبعي العاملي، منية المرید في أدب المفيد والمستفيد، تحقيق: رضا مختاري، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٣٣٧. الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين بن علي الجبعي العاملي، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قسم إحياء التراث، بوستان كتاب، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٣٣٨. الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، حقائق الإيمان، تحقيق: مهدي الرجائي، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٣٣٩. الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، تصحيح وتعليق: محمد كلانتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
٣٤٠. الشيباني (٢٨٧هـ)، عمرو بن أبي عاصم الضحاك بن مخلد، الأحاد والمثاني، تحقيق: باسم فيصل أحمد الجوابرة، دار الدراية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
٣٤١. الشيرازي (٢٠٠١م)، محمد الحسيني، الصياغة الجديدة لعالم الإيمان والحرية والرفاه والسلام، مركز نشر الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
٣٤٢. الشيرازي (٢٠٠١م)، محمد الحسيني، الأسئلة والأجوبة (إثنا عشر رسالة)، نشر مكتب المؤلف.
٣٤٣. الشيرازي (٢٠٠١م)، محمد الحسيني، الفقه، دار العلوم، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.
٣٤٤. الشيرازي (٢٠٠١م)، محمد الحسيني، فقه العولمة، دراسة إسلامية معاصرة، مؤسسة الفكر

- الإسلامي، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٣٤٥. الصالحى الشامى (٩٤٢هـ)، محمد بن يوسف، سبل الهدى والرشاد فى سيرة خير العباد، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
٣٤٦. الصانعى، يوسف، مقاربات فى التجديد الفقهي، ترجمة وإعداد وتقديم: حيدر حبّ الله، مؤسسة الانتشار العربى، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
٣٤٧. صانعى، يوسف، تحرير الوسيلة (مع تعاليق صانعى)، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى، إيران، ط ١، ١٤٢٦هـ.
٣٤٨. الصدر، رضا، الاجتهاد والتقليد، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧٦م.
٣٤٩. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، المدرسة القرآنية، ضمن موسوعة الإمام الشهيد محمد باقر الصدر (طبعة المؤتمر العالمى)، نشر دار الصدر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
٣٥٠. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٢م؛ وأيضاً ضمن سلسلة المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد الصدر الصادر عن الدار نفسه فى الطبعة العشرين لعام ١٩٨٧م، وأيضاً طبعة موسوعة الإمام الصدر، ونشر دار الصدر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
٣٥١. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، التعليقة على منهاج الصالحين للحكيم، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٠م.
٣٥٢. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، مباحث الأصول، بقلم وتقرير السيد كاظم الخائرى، نشر: المؤلف، قم، إيران، الطبعة الأولى؛ وأيضاً طبعة دار البشير، ط ٢، ١٤٢٥هـ. وط ١، ١٤٠٨هـ.
٣٥٣. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، بحوث فى علم الأصول، بقلم السيّد محمود الهاشمى، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامى، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.
٣٥٤. الصدر (١٩٩٩م)، محمد محمّد صادق، ما وراء الفقه، دار المحيّن، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧هـ.
٣٥٥. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، الهداية، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٣٥٦. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، مصادقة الإخوان، نشر: مكتبة الإمام صاحب الزمان العامة، العراق.
٣٥٧. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، التوحيد، تصحيح وتعليق: هاشم الحسينى الطهرانى، مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

٣٥٨. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، منشورات الرضي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.
٣٥٩. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة، نشر مؤسسة البعثة، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٣٦٠. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، كتاب الخصال، تحقيق: علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، قم، إيران، ١٤٠٣هـ.
٣٦١. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، علل الشرائع، المكتبة الحيدرية، النجف، العراق، ١٩٦٦م.
٣٦٢. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، عيون أخبار الرضا عليه السلام، تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.
٣٦٣. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، معاني الأخبار، تصحيح: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٩٨٢م.
٣٦٤. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، كتاب من لا يحضره الفقيه، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
٣٦٥. الصفار، حسن، التعددية والحرية في الإسلام، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، الطبعة الرابعة، ٢٠١٠م.
٣٦٦. الصفار، فاضل، فقه العلوّ والارتقاء، دار صادق للطباعة والنشر، العراق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
٣٦٧. الصنعاني (٢١١هـ)، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، تفسير القرآن، تحقيق: مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.
٣٦٨. الصنعاني (٢١١هـ)، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، المصنّف، تحقيق وتخريج وتعليق: حبيب الرحمن الأعظمي، نشر المجلس الأعلى.
٣٦٩. الطباطبائي (١٢٣١هـ)، علي، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ وما بعد.
٣٧٠. الطباطبائي [السيد المجاهد] (١٢٤٢هـ)، محمّد بن علي، المناهل، حجري، [بدون مشخصات أخرى].
٣٧١. الطباطبائي (١٩٨١هـ)، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٠م. وأيضاً طبع جماعة المدرّسين، قم، إيران.

٧٦٦..... قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي

٣٧٢. الطبراني (٣٦٠هـ)، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق وتخرّيج: حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.
٣٧٣. الطبراني (٣٦٠هـ)، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، دار الحرمين، ١٩٩٥م.
٣٧٤. الطبرسي (ق ٧هـ)، أبو الفضل علي، مشكاة الأنوار في غرر الأخبار، تحقيق: مهدي هوشمند، دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٣٧٥. الطبرسي (ق ٦هـ)، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب، الاحتجاج، انتشارات أسوة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٣٧٦. الطبرسي (ق ٦هـ)، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير (لعلوم) القرآن، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م؛ وأيضاً نشر الأعلمي في بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ.
٣٧٧. الطبرسي (ق ٦هـ)، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، تفسير جوامع الجامع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤١٨هـ.
٣٧٨. الطبري (٣١٠هـ)، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣م.
٣٧٩. الطبري (٣١٠هـ)، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تقديم: خليل الميس، ضبط وتوثيق وتخرّيج: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ١٩٩٥م.
٣٨٠. الطرابلسي (٤٨١هـ)، عبدالعزيز بن البرّاج، المهذب، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤٠٦هـ.
٣٨١. الطرابلسي (٤٨١هـ)، عبدالعزيز بن البرّاج، جواهر الفقه، تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
٣٨٢. الطريحي (١٠٨٥هـ)، فخر الدين، تفسير غريب القرآن الكريم، تحقيق وتعليق: محمد كاظم الطريحي، انتشارات زاهدي، قم، إيران.
٣٨٣. الطريحي (١٠٨٥هـ)، فخر الدين، مجمع البحرين، نشر المكتبة المرتضوية، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ.
٣٨٤. الطريقي، عبد الله بن إبراهيم بن علي، الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، مؤسسة الرسالة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.
٣٨٥. طعيمة، صابر، الإسلام والآخر، دراسة عن وضعيّة غير المسلمين في مجتمعات المسلمين، مكتبة الرشد ناشرون، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٣٨٦. الطوري القادري (بعد ١١٣٨هـ)، محمد بن حسين بن علي الحنفي، تكملة البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ضبط وتخرّيج: زكريا عميرات، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٣٨٧. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن أبو جعفر، المبسوط في فقه الإماميّة، تصحيح وتعليق: محمد تقي الكشفي، نشر المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفريّة، إيران، ١٣٨٧هـ؛ وأيضاً نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٣٨٨. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، كتاب الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٨هـ.
٣٨٩. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، الرسائل العشر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران.
٣٩٠. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، الجمل والعقود في العبادات، تصحيح: محمد واعظ زاده الخراساني، مطبعة دانشگاه مشهد، إيران.
٣٩١. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى، انتشارات قدس محمدي، قم، إيران.
٣٩٢. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، الرجال، تحقيق: جواد الفيومي الإصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، والطبعة الرابعة، ١٤٢٨هـ.
٣٩٣. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول، تحقيق السيد عبدالعزيز الطباطبائي، مكتبة المحقّق الطباطبائي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ؛ وأيضاً طبعة مؤسسة نشر الفقاهة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٣٩٤. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال لأبي عمرو الكشي (رجال الكشي)، تحقيق وتصحيح: محمد تقي فاضل المبيدي والسيد أبو الفضل موسويان، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، والطبعة السابقة بتحقيق وتعليق: حسن المصطفوي، نشر آثار العلامة المصطفوي، الطبعة الرابعة، ١٤٢٤هـ.
٣٩٥. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان [بدون تاريخ ورقم الطبعة].
٣٩٦. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠هـ، وأيضاً طبعة: تحقيق حسن الموسوي الخراساني، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤م.
٣٩٧. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠هـ، وأيضاً تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخراساني، دار الكتاب

- الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٣٦٤هـ.
٣٩٨. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات والنشر في مؤسسة البعثة، نشر: دار الثقافة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٣٩٩. طنطاوي، سيّد محمّد، التفسير الوسيط للقرآن الكريم.
٤٠٠. الطهراني (١٤١٦هـ)، محمد حسين الحسيني، ولاية الفقيه في حكومة الإسلام، دار المحجّة البيضاء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٤٠١. الطيالسي (٢٠٤هـ)، سليمان بن داود بن الجارود الفارسي البصري، المسند، دار المعرفة، بيروت.
٤٠٢. عبد الله، عبد الحكيم، التعامل مع غير المسلمين في القرآن والسنة النبوية، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.
٤٠٣. العجلوني (١١٢٦هـ)، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.
٤٠٤. العجلي الكوفي (٢٦١هـ)، معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم، بترتيب الإمامين: الهيثمي والسبكي، مع زيادات: ابن حجر العسقلاني، دراسة وتحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، نشر مكتبة الدار بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
٤٠٥. العدني (٢٤٣هـ)، محمد بن أبي عمر، كتاب الإيمان، تحقيق: حمد بن حمدي الجابري الحربي، الدار السلفية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
٤٠٦. العراقي (١٣٦١هـ)، آقا ضياء الدين، نهاية الأفكار، بقلم الشيخ محمد تقي البروجردي النجفي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران [بدون تاريخ].
٤٠٧. العسقلاني (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، الدراية في تخرّيج أحاديث الهداية، تصحيح وتعليق: عبد الله هاشم البيهاني المدني، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
٤٠٨. العسقلاني (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، تغليق التعليق، تحقيق: سعيد عبد الرحمن موسى القرظي، المكتب الإسلامي ودار عمان، لبنان والأردن، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
٤٠٩. العسقلاني (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٤١٠. العسقلاني (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، لسان الميزان، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م؛ وأيضاً نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

- ٤١١ . العسقلاني (٨٥٢هـ)، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.
- ٤١٢ . العسلي، بسام، المذهب العسكري الإسلامي، دار النفائس، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- ٤١٣ . العقيلي (٣٢٢هـ)، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد المكي، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.
- ٤١٤ . عنابة، عزّ الدين، رسالة إلى أخي المسيحي، دار نون للنشر، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.
- ٤١٥ . عون، مشير باسيل، محنة الإيمان، اجتهادات ومساءلات في الفكر الديني المسيحي، سلسلة دراسات لاهوتية، دار المشرق، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
- ٤١٦ . العيني (٨٥٥هـ)، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- ٤١٧ . العياشي السمرقندي (٣٢٠هـ)، محمد بن مسعود بن عيَّاش السلمي، كتاب التفسير، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاقي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، إيران.
- ٤١٨ . غالي، ميلاد ذكي، الله في فلسفة القديس توما الأكويني، توزيع المعارف، الإسكندرية، مصر.
- ٤١٩ . الغرناطي الكلبي (٧٤١هـ)، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣م.
- ٤٢٠ . غرايبة، رحيل، الجنسية في الشريعة الإسلامية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- ٤٢١ . الغزالي (٥٠٥هـ)، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ].
- ٤٢٢ . الغزالي (٥٠٥هـ)، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دراسة وتدقيق: محمد خير طعمة حلبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م؛ وأيضاً نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
- ٤٢٣ . الغنوشي، راشد، حقوق المواطنة، حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.
- ٤٢٤ . الفاسي (١٩٧٤م)، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣م.
- ٤٢٥ . الفاضل الهندي (١١٣٧هـ)، بهاء الدين محمد بن الحسن الإصفهاني، كشف اللثام عن قواعد الأحكام، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٤٢٦. الفراهيدي (١٧٥هـ)، الخليل بن أحمد، ترتيب كتاب العين، تحقيق: مهدي المخرومي وإبراهيم السامرائي، تصحيح: أسعد الطيّب، نشر أسوة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٤٢٧. فضل الله (٢٠١٠م)، محمد حسين، تفسير من وحي القرآن، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.
٤٢٨. فضل الله (٢٠١٠م)، محمد حسين، الإسلام والمسيحية بين ذهنية الصراع وحركة اللقاء، دار الملاك، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٤٢٩. فضل الله (٢٠١٠م)، محمد حسين، مناقشة هادئة لأفكار بابا الفاتيكان، المركز الإسلامي الثقافي، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
٤٣٠. فضل الله (٢٠١٠م)، محمد حسين، الحوار بلا شروط، تمرّد على ثقافة الخوف، دار الملاك، بيروت، لبنان، ١٩٩٥م.
٤٣١. فضل الله (٢٠١٠م)، محمد حسين، في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
٤٣٢. فضل الله (٢٠١٠م)، محمد حسين، الأستاذ غسان تويني يحاور ساحة العلامة السيد محمد حسين فضل الله، دار المجتبي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
٤٣٣. فضل الله (٢٠١٠م)، محمد حسين، المسائل الفقهية، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠١٥م.
٤٣٤. فضل الله (٢٠١٠م)، محمد حسين، فقه الشريعة، الطبعة التاسعة، ٢٠٠٣م.
٤٣٥. فضل الله، محمد حسين، كتاب الجهاد، بقلم: علي فضل الله، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٤٣٦. فضل الله وشمس الدين، (وآخرون)، محمد حسين، ومحمد مهدي، الاجتهاد والحياة، حوار على ورق، إعداد: محمد الحسيني، مركز الغدير للدراسات والنشر، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.
٤٣٧. فضل الله، محمد حسين، فقه القضاء، بقلم حسين الخشن، مكتب آية الله فضل الله، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
٤٣٨. فضل الله (٢٠١٠م)، محمد حسين، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، بقلم: محمد أديب قيسي، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٤٣٩. الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، محمد محسن، الصافي في تفسير القرآن، تحقيق: السيد محسن الحسيني الأميني، دار الكتب الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ؛ وأيضاً طبعة مكتبة الصدر، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.
٤٤٠. الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، محمد محسن، الأصفى في تفسير القرآن، تحقيق: مركز الأبحاث

- والدراسات الإسلامي (محمد حسين درايتي ومحمد رضا نعمتي)، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٤٤١. فييه، جان موريس، أحوال النصارى في خلافة بني العباس، ترجمة: حُسنِي زينه، دار المشرق، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
٤٤٢. القاسمي، ظافر، الجهاد والحقوق الدولية العامة في الإسلام، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.
٤٤٣. قاسم، قاسم عبده، ماهية الحروب الصليبية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، برقم ١٤٩، مايو/أيار، ١٩٩٠م.
٤٤٤. القاري (١٠١٤هـ)، الملا علي، شرح مسند أبي حنيفة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
٤٤٥. القحطاني، محمد بن سعيد، الولاء والبراء في الإسلام، دار طيبة، المملكة العربية السعودية، الطبعة السادسة، ١٤١٣هـ.
٤٤٦. القرافي (٦٨٤هـ)، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري، كتاب الفروق أنوار البروق في أنواع الفروق، دراسة وتحقيق: محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
٤٤٧. القرشي المصري (٢٥٧هـ)، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، تحقيق: محمد الحجيري، دار الفكر، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٤٤٨. القرضاوي، يوسف، الأقليات الدينية والحل الإسلامي، نشر مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٤٤٩. القرضاوي، يوسف، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، نشر مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢م.
٤٥٠. القرضاوي، يوسف، فقه الزكاة، دار العلم للملايين، لبنان.
٤٥١. القرضاوي، يوسف، الموقع الرسمي: <https://www.al-qaradawi.net>
٤٥٢. القرطبي (٦٧١هـ)، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تصحيح: أحمد عبد الحليم البردوني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.
٤٥٣. القشيري النيسابوري (٢٦١هـ)، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم، الجامع الصحيح، المعروف بصحيح المسلم، دار الفكر، بيروت، لبنان.
٤٥٤. قطب (١٩٦٦م)، سيد الشاذلي، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت والقاهرة، الطبعة العاشرة، ١٩٨٢م. و الطبعة السابعة عشرة، ١٤١٢هـ.
٤٥٥. القلقشندي (٨٢١هـ)، أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، شرح وتعليق ومقابلة: محمد

- حسين شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.
٤٥٦. القمّي (١٤٣٧هـ)، تقي الطباطبائي، مباني منهاج الصالحين، إشراف عباس الحاجباني، منشورات قلم الشرق، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م.
٤٥٧. القمّي (ق ٣ - ٤هـ)، أبو الحسن علي بن إبراهيم، تفسير القمّي، تصحيح وتعليق وتقديم: السيد طيّب الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨م.
٤٥٨. القمّي السبزواري (ق ٧هـ)، علي بن محمد، جامع الخلاف والوفاق بين الإمامية وبين أئمة الحجاز والعراق، تحقيق: الشيخ حسين الحسيني البيرجندي، نشر زمينة سازان ظهور إمام عصر (عج)، إيران، الطبعة الأولى [بدون تاريخ].
٤٥٩. كاشف الغطاء (١٢٥٣هـ)، علي، النور الساطع في الفقه النافع، مطبعة الآداب، النجف، العراق، ١٩٦٣م.
٤٦٠. كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ)، جعفر الجناحي، منهج الرشاد لمن أراد السداد، تحقيق: جودت القزويني، [بدون مشخّصات].
٤٦١. كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ)، جعفر الجناحي، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان، قسم إحياء التراث، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ؛ وأيضاً الطبعة القديمة.
٤٦٢. الكاشاني الحنفي (٥٨٧هـ)، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المكتبة الحبيبية، باكستان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٤٦٣. الكاشاني (٩٨٨هـ)، المولى فتح الله بن شكر الله، زبدة التفاسير، تحقيق ونشر: مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
٤٦٤. كاظم زاهد وعبد، عبد الأمير وفكري جواد، الأسس الدينية للأصوليّة في الأديان الإبراهيميّة، نشر دار الرافدين وOPUS، لبنان وكندا، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.
٤٦٥. الكاظمي (ق ١١هـ)، أبو عبد الله محمد الجواد، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، تحقيق وتخريج: محمد باقر شريف زاده، نشر: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفريّة.
٤٦٦. الكتاني (١٣٤٥هـ)، أبو عبد الله محمد بن جعفر، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، دار الكتب السلفيّة للطباعة والنشر، مصر، الطبعة الثانية.
٤٦٧. الكحلاني (١١٨٢هـ)، محمد بن إسماعيل، سبل السلام، مراجعة وتعليق: محمد عبد العزيز الخولي، مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده ومحمود نصار وشركاه، مصر، الطبعة الرابعة، ١٩٦٠م.
٤٦٨. المحقّق الكركي (٩٤٠هـ)، علي بن الحسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٤٦٩. كلانترى، علي أكبر، الجزية وأحكامها في الفقه الإسلامي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٤٧٠. الكليني الرازي (٣٢٩هـ)، محمّد بن يعقوب، الكافي، تصحيح: علي أكبر غفّاري، دار الكتب الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م؛ وأيضاً طبعة مؤسّسة دار الحديث في إيران بتصحيح جديد، وأيضاً طبعة دار الأسوة، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ.
٤٧١. الكوفي (٣٥٢هـ)، أبو القاسم فرات بن إبراهيم بن فرات، التفسير، تحقيق: محمد الكاظم، مؤسّسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
٤٧٢. كيريل الأول، حرية الإنسان ومسؤوليته، التناغم بين حقوق الإنسان وكرامته، تقديم: المطران جورج خضر، تعريب: عادل موسى، نشر: تعاونية النور الأرثوذكسيّة، لبنان، ٢٠١٢م.
٤٧٣. اللاري (١٣٤٢هـ)، عبد الحسين، التعليقة على المكاسب، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٤٧٤. اللحيان، صالح، الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع، دار الصمعي، الرياض، الطبعة الخامسة، ١٩٩٧م.
٤٧٥. اللنكراني (١٤٢٨هـ)، محمد الفاضل، القواعد الفقهية، تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمة الأطهار، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ.
٤٧٦. المارديني (٧٤٥هـ)، علاء الدين بن علي بن عثمان المشتهر بابن التركماني، الجوهر النقي، دار الفكر، بيروت، لبنان.
٤٧٧. المازندراني (١٠٨١هـ)، المولى محمد صالح، شرح أصول الكافي، ضبط وتصحيح: السيد علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٤٧٨. مكدونالد (٢٠٠٧م)، وليم، (تفسير) الإنجيل بحسب متى.
٤٧٩. الماوردي (٤٥٠هـ)، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانيّة، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن عميرة، دار الاعتصام. وأيضاً طبعة مركز النشر، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
٤٨٠. المباركفوري (١٣٥٣هـ)، أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
٤٨١. متز (١٩١٧م)، آدم، الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، تعريب: محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الكتاب العربي ومكتبة الخانجي، بيروت والقاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٧م.
٤٨٢. مجمع الفقه الإسلامي، القرارات والتوصيات.

٧٧٤..... قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي

٤٨٣. مجموعة من الباحثين (محمود أيوب وآخرون)، النظرات المتبادلة بين المسيحيين والمسلمين في الماضي والحاضر، جامعة البلمند، لبنان، مركز الدراسات المسيحية الإسلامية، أعمال الحلقة الصيفية الثانية لعام ١٩٩٧م.

٤٨٤. مجموعة من الباحثين (أبو الحسن حسني وآخرون)، التفسير السياسي للقرآن دراسة في المبادئ المعرفية، ترجمة: وائل علي، نشر مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م.

٤٨٥. مجموعة من الباحثين (كريستيان فان نيسين وآخرون)، مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٤٨٦. مجموعة من الباحثين والمؤلفين، وثائق عصريّة في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين، منشورات المكتبة البولسية، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٤٨٧. مجموعة من الباحثين (رضوان السيد وآخرون)، المسيحيون العرب، دراسات ومناقشات، تحرير: إلياس الخوري، نشر مؤسسة الأبحاث العربية، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.

٤٨٨. مجموعة من الباحثين، الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

٤٨٩. المجلسي (١١١١هـ)، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ؛ وأيضاً طبعة انتشارات الفقه، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

٤٩٠. المجلسي (١١١١هـ)، محمد باقر، ملاذ الأخبار في فهم تهذيب الأخبار، تحقيق: مهدي الرجائي، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٦هـ.

٤٩١. المجلسي (١١١١هـ)، محمد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م. وأيضاً تصحيح: هاشم الرسولي، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٣٨٤هـ ش.

٤٩٢. المجلسي الأوّل (١٠٧٠هـ)، محمد تقي، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، تعليق: حسين الموسوي الكرمانى وعلي پناه الإشتهاردي وفضل الله الطباطبائي، نشر: بنياد فرهنگ اسلامي، إيران، الطبعة الأولى والثانية، ١٣٩٩هـ و ١٤٠٦هـ.

٤٩٣. المحاملي (٣٣٠هـ)، القاضي أبو عبد الله الحسين بن إسماعيل الضبي، الأمالي، تحقيق وتخرّيج: إبراهيم القيسي، دار ابن القيم والمكتبة الإسلامية، السعودية والأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٤٩٤. محمود، علي عبدالحليم، ركن الجهاد أو الركن الذي لا تحيا الأمة إلا به، نشر دار التوزيع والنشر الإسلامي، سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٤٩٥. المدني الشيرازي (١١٢٠هـ)، علي خان، رياض السالكين في شرح صحيفة سيّد الساجدين صلوات

- الله عليه، تحقيق: محسن الحسيني الأميني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٥هـ.
٤٩٦. المرآة (١٩٥٢م)، أحمد مصطفى، تفسير القرآن الكريم، دار الفكر، وأيضاً طبع دار إحياء التراث العربي.
٤٩٧. المرآة (١٢٥٠هـ)، مير عبد الفتاح الحسيني، العناوين، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٤٩٨. المرتضى (٤٣٦هـ)، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم الموسوي البغدادي، رسائل الشريف المرتضى، إعداد السيد مهدي الرجائي، تقديم وإشراف: السيد أحمد الحسيني، دار القرآن الكريم، إيران، ١٤٠٥هـ.
٤٩٩. مرتضى العاملي (٢٠١٩م)، جعفر، الحياة السياسيّة للإمام الرضا، دراسة وتحليل، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
٥٠٠. المرادوي الحنبلي (٨٨٥هـ)، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام الميثل أحمد بن حنبل، تصحيح وتحقيق: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.
٥٠١. المزي (٧٤٢هـ)، جمال الدين أبو الحجاج يوسف، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.
٥٠٢. المزي (٢٦٤هـ)، إسماعيل بن يحيى أبو إبراهيم، مختصر المزي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
٥٠٣. المسعودي (٣٤٥هـ)، أبو الحسن علي بن عبد الله بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ضبط وتدقيق: يوسف أسعد داغر، دار الهجرة، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م.
٥٠٤. المصري الأنصاري الشهير بالشافعي الصغير (١٠٠٤هـ)، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
٥٠٥. المصطفوي (١٤٢٦هـ)، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مؤسسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٥٠٦. المصطفوي، محمد كاظم، (القواعد) مائة قاعدة فقهية معني ومدركاً وموردأ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.
٥٠٧. المطلبي (١٥١هـ)، محمد بن إسحاق، السير والمغازي (سيرة ابن إسحاق)، تحقيق: محمد حميد الله، معهد الدراسات والأبحاث.
٥٠٨. مطهري (١٣٩٩هـ)، مرتضى، الجهاد وحالاته المشروعة في القرآن، ترجمة: ناظم شيرواني، نشر

- منظمة الإعلام الإسلامي، قسم العلاقات الدولية، طهران، ١٤٠٤هـ.
٥٠٩. مطهري (١٣٩٩هـ)، مرتضى، مدخل إلى العلوم الإسلامية، ترجمة: حسن علي الهاشمي، مراجعة: عبد الجبار الرفاعي وعلي مطر، دار الكتاب الإسلامي، إيران، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م.
٥١٠. مطهري (١٣٩٩هـ)، مرتضى، الإسلام ومتطلبات العصر، دار الإرشاد، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م؛ والأصل الفارسي هو: إسلام ونيازهاي زمان، أخباريگري، المجموعة الكاملة، مج ٢١، انتشارات صدرا، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
٥١١. مغنية (١٩٧٩م)، محمد جواد، التفسير الكاشف، دار العلم للمالين، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م. والطبعة الرابعة، ١٩٩٠م.
٥١٢. مغنية (١٩٧٩م)، محمد جواد، هذي هي الوهابية.
٥١٣. مغنية (١٩٧٩م)، محمد جواد، التفسير المبين، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
٥١٤. المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٥١٥. المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، الأمالي، تحقيق: الحسين استاد ولي وعلي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٤م؛ وأيضاً طبعة دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ.
٥١٦. المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، الاختصاص، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.
٥١٧. المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، المقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.
٥١٨. المقرئزي (٨٤٥هـ)، تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد، إمتاع الأسع بما للنبي - صلى الله عليه وسلم - من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تحقيق وتعليق: محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
٥١٩. مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٥٢٠. المكّي المخزومي (١٠٤هـ)، مجاهد بن جبر التابعي، التفسير، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن الطاهر بن محمد السورتي، مجمع البحوث الإسلامية، إسلام آباد، باكستان.
٥٢١. المليباري الفناني الهندي (٩٨٧هـ)، زين الدين بن عبد العزيز، فتح المعين بشرح قرّة العين بمهّمات الدين، دار الفكر، لبنان وسوريا، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٥٢٢. المناوي (١٠٣١هـ)، محمد عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، تصحيح وضبط: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٥٢٣. المنذري (٦٥٦هـ)، زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، ضبط وتعليق: مصطفى محمد عمارة، دار الفكر، لبنان، ١٩٨٨م.

٥٢٤. المنتظري (٢٠١٠م)، حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، الدار الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

٥٢٥. المنتظري (٢٠١٠م)، حسين علي، الأحكام الشرعية على مذهب أهل البيت، نشر: تفكر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٥٢٦. المنتظري (٢٠١٠م)، حسين علي، من المبدأ إلى المعاد في حوار بين طالبين، تعريب: السيد حسن علي حسن، نشر: انتشارات دار الفكر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٥٢٧. المهدي لدين الله (٨٤٠هـ)، أحمد بن يحيى بن المرتضى، شرح الأزهار، نشر: مكتبة غمضان، صنعاء، اليمن.

٥٢٨. الموصلي (٣٠٧هـ)، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى التميمي، المسند، تصحيح وتخريج: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق.

٥٢٩. الموقع الرسمي للأمم المتحدة، <https://www.un.org/ar>

٥٣٠. الميانجي (١٤٢١هـ)، علي الأحدي، مكاتيب الرسول، نشر: دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٥٣١. ميشيل، نادر، مدعوون إلى الحرية، دراسة في أسس الأخلاق المسيحية، دار المشرق، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م.

٥٣٢. الميلاني (١٣٩٥هـ)، محمد هادي، محاضرات في فقه الإمامية، كتاب الزكاة، جمع وتعليق: فاضل الحسيني الميلاني، نشر دانشگاه فردوسي، مشهد، إيران.

٥٣٣. النائيني (١٣٥٥هـ)، محمد حسين، كتاب المكاسب والبيع، بقلم: محمد تقي الأملي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، ١٤١٣هـ.

٥٣٤. النابلسي (١١٤٣هـ)، عبد الغني بن إسماعيل الحنفي، كشف النور عن أصحاب القبور، نشر مكتبة الحقيقة، اسطنبول، تركيا، ١٩٨٦م.

٥٣٥. ناشيد، سعيد، الحدائث والقرآن، دار التنوير، تونس ومصر ولبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

٥٣٦. النجاشي (٤٥٠هـ)، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي الكوفي، الفهرست (الرجال)، تحقيق: موسى الشيرازي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم،

- إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ؛ وأيضاً طبعة دار الأضواء في بيروت، وكذلك تحقيق وتقديم محمد باقر ملكيان للطبعة الأولى المحققة من بوستان كتاب في إيران، لعام ١٤٣٧هـ.
٥٣٧. النجدي الحنبلي (١٢١٠هـ)، سليمان بن عبد الوهاب، الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية، نشر مكتبة إيشيق، اسطنبول، تركيا، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م.
٥٣٨. النجدي الحنبلي (١٢١٠هـ)، سليمان بن عبد الوهاب، فصل الخطاب من كتاب الله وحديث الرسول وكلام العلماء في مذهب ابن عبد الوهاب، تحقيق: لجنة من العلماء، الطبعة الرابعة.
٥٣٩. النجفي (١٢٦٦هـ)، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة السابعة، [بدون تاريخ].
٥٤٠. نجم، أحمد حافظ، حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، دار الفكر العربي.
٥٤١. النحاس (٣٣٨هـ)، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
٥٤٢. النراقي (١٢٤٥هـ)، أحمد بن محمد مهدي، عوائد الأيام، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٥٤٣. النسائي (٣٠٣هـ)، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، السنن، دار الفكر، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٣٠م.
٥٤٤. النسائي (٣٠٣هـ)، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، السنن الكبرى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
٥٤٥. النسائي (٣٠٣هـ)، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، كتاب الضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
٥٤٦. النسفي (٧١٠هـ)، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)، تحقيق وتخرّيج: يوسف علي بدوي، دار ابن كثير، دمشق وبيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.
٥٤٧. القاضي النعمان (٣٦٣هـ)، أبو حنيفة بن محمد التميمي المغربي، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٥٤٨. القاضي النعمان (٣٦٣هـ)، أبو حنيفة بن محمد التميمي المغربي، دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف، القاهرة، مصر [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].
٥٤٩. النازي الشاهرودي (١٤٠٥هـ)، علي، مستدركات علم رجال الحديث، نشر: ابن المؤلّف، مطبعة

- شفق، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٥٥٠. نوراني، أ. ج، الجهاد والإسلام، التحيز في مواجهة الواقع، ترجمة: رياض حسن، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
٥٥١. النوري (١٣٢٠هـ)، حسين، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ وما بعد.
٥٥٢. نواب، أبو الحسن، الكرامة الإنسانية، دراسة في طهارة الإنسان على ضوء الفقه الإسلامي، نشر أديان، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.
٥٥٣. النووي (٦٧٦هـ)، محيي الدين يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحواري الشافعي، المجموع شرح المهذب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان.
٥٥٤. النووي (٦٧٦هـ)، محيي الدين يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحواري الشافعي، شرح صحيح مسلم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م.
٥٥٥. النويري (٧٣٣هـ)، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، طبعة دار الكتب، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة.
٥٥٦. النيسابوري (٥٠٨هـ)، محمد بن الفثال، روضة الواعظين وبصيرة المتعظين، تقديم: محمد مهدي السيد حسن الخرسان، منشورات الرضي، قم، إيران.
٥٥٧. الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ)، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين، إشراف: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
٥٥٨. الهادي اليميني (٢٩٨هـ)، يحيى بن الحسين بن القاسم الزبيدي، كتاب الأحكام في الحلال والحرام، تجميع: أبو الحسن علي بن أحمد بن أبي حريصة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
٥٥٩. الهاشمي الشاهروودي (٢٠١٨م)، محمود، منهاج الصالحين، نشر مكتب السيد محمود الهاشمي، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠١١م.
٥٦٠. الهاشمي الشاهروودي (٢٠١٨م)، محمود، كتاب الزكاة (بحوث في الفقه)، نشر مركز أهل البيت للفقهاء والمعارف الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.
٥٦١. هدايات، سُورحَمَن، التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
٥٦٢. الهرندي، مصطفى، الفروع من فقه أهل البيت، الاجتهاد والتقليد، بقلم: حسن السيد عز الدين بحر العلوم، دار الكوكب، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
٥٦٣. الهندي (٩٧٥هـ)، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين، كنز العتال في سنن الأقوال والأفعال،

٧٨٠..... قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي

- تحقيق: صفوة الشفا، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥هـ.
٥٦٤. هنري (١٧١٤م)، متى، التفسير الكامل للكتاب المقدس، مطبوعات إيجلز، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٥٦٥. هويدي، فهمي، مواطنون لا ذميون، دار الشروق، مصر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩م.
٥٦٦. الهيثمي (٨٠٧هـ)، نور الدين علي بن أبي بكر، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الطلائع للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة.
٥٦٧. الهيثمي (٨٠٧هـ)، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنع الفوائد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٨م.
٥٦٨. هيكل، محمد خير، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية.
٥٦٩. الواحدي النيسابوري (٤٦٨هـ)، أبو الحسن علي بن أحمد، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار القلم، بيروت ودمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٥٧٠. الواحدي النيسابوري (٤٦٨هـ)، أبو الحسن علي بن أحمد، أسباب النزول، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع ودار الاتحاد العربي للطباعة، القاهرة، مصر، ١٩٦٨م.
٥٧١. الواسطي (ق ٦هـ)، أبو الحسن علي بن محمد الليثي، عيون الحكم والمواعظ، تحقيق: حسين الحسيني البيرجندي، دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى.
٥٧٢. وافي، علي عبد الواحد، حقوق الإنسان في الإسلام، دار نهضة مصر، الطبعة الخامسة، ١٩٧٩م.
٥٧٣. الواقدي (٢٠٧هـ)، محمد بن عمر بن واقد، فتوح الشام، دار الجليل، بيروت.
٥٧٤. الواقدي (٢٠٧هـ)، محمد بن عمر بن واقد، كتاب المغازي، تحقيق: مارسدن جونس، نشر دانس اسلامي، ١٤٠٥هـ.
٥٧٥. ويليامز، روان، الإسلام والمسيحية والتعددية، ترجمة: جاسر عودة، مكتبة الشروق الدولية، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
٥٧٦. اليزدي، محمد تقي مصباح، الحرب والجهاد في القرآن الكريم، ترجمة ونشر: مؤسسة العرفان للثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م..
٥٧٧. اليعقوبي (٢٨٤هـ)، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح الكاتب العباسي، التاريخ، دار صادر، بيروت، لبنان.

المصادر والمراجع الفارسية

٥٧٨. آيتي، حميد، آزادي عقيدة وبيان، انتشارات فردوسي، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
٥٧٩. اسلامي، حسن، شبیه سازی انسانی از دیدگاه کاتولیک و اسلام، نشر: مركز مطالعات و تحقيق

- ادیان ومذاهب، ایران، الطبعة الأولى، ۱۳۸۶ش/۲۰۰۷م.
۵۸۰. اکبریان (إعداد)، حسنعلی علی، قاعده عدالت در فقه امامیه. حوارات مع عدّة شخصیات مثل الشیخ یوسف الصانعی والشیخ أحمد المبلغی والشیخ محمد تقی شهیدی والشیخ محمد مجتهد شبستری وغیرهم، نشر بجوهشکاه علوم وفرهنگ اسلامی، قم، ایران، الطبعة الأولى، ۲۰۰۶م.
۵۸۱. توبینی (۱۹۷۵م)، آرنولد، مسیحیت وادیان جهان، ترجمة: حسین توفیقی، نشر مرکز مطالعات وتحقیقات ادیان ومذاهب، الطبعة الأولى، ۱۳۸۲ش/۲۰۰۳م.
۵۸۲. الحنّائی، محمد إبراهیم، أدوار فقه وکفیت بیان آن، سازمان انتشارات کیهان، ایران، الطبعة الأولى، ۱۹۹۵م.
۵۸۳. جوادی آملی، عبد الله، فلسفه حقوق بشر، نشر مرکز إسرائ، ایران، الطبعة الثانية، ۱۹۹۸م.
۵۸۴. حقیقت بور، حخسین، کرامت انسان در فقه وحقوق اسلامی، نشر دانشگاه امام صادق، طهران، ایران، الطبعة الأولى، ۲۰۱۳م.
۵۸۵. خامنئی، علی، بیان قرآن، تفسیر سوره براءت، انتشارات انقلاب اسلامی، طهران، ایران، الطبعة الأولى، ۱۳۹۶ش/۲۰۱۷م.
۵۸۶. خامنئی، علی، بیان قرآن، تفسیر سوره مجادله، انتشارات انقلاب اسلامی، طهران، ایران، الطبعة الأولى، ۱۳۹۶ش/۲۰۱۷م.
۵۸۷. دشتی، تقی، حقوق اقلیتهاى قومى، مؤسسة بوستان کتاب، ایران، الطبعة الأولى، ۱۳۹۳ش/۲۰۱۴م.
۵۸۸. رفیعی، محمد طاهر، صلح وخشونت در مسیحیت، با نگاهی به نگرش اسلام در موضوع صلح وخشونت، نشر: مرکز مدیریت حوزه علمیه، ایران، ۱۳۹۵ش/۲۰۱۶م.
۵۸۹. الزنجانی (۲۰۱۱م)، عباس علی عمید، حقوق اقلیتها بر اساس قانون قرارداد ذمه، بررسی گوشه هائی از مفاهیم حقوق بین الملل از نظر فقه اسلامی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ایران، الطبعة الخامسة، ۱۹۹۱م.
۵۹۰. شبستری، محمد مجتهد، ایمان وآزادی، انتشارات طرح نو، طهران، الطبعة الثالثة، ۲۰۰۰م.
۵۹۱. شریعتی، روح الله، اقلیتهاى دینی، کانون اندیشه جوان، ایران، الطبعة الأولى، ۲۰۰۶م.
۵۹۲. شریعتی، روح الله، حقوق ووظایف غیر مسلمانان در جامعه اسلامی، بوستان کتاب، ایران، الطبعة الثانية، ۱۳۸۱ش/۲۰۰۲م.
۵۹۳. صالحی نجف آبادی (۲۰۰۶م)، نعمت الله، جهاد در اسلام، نشر نی، الطبعة الأولى، ۱۳۸۲ش/۲۰۰۳م.
۵۹۴. طباطبائی مؤتمنی، منوچهر، آزادیهای عمومی وحقوق بشر، نشر دانشگاه طهران، الطبعة الثانية،

- ۱۹۹۶م.
۵۹۵. عابدينی، أحمد، طهارت ذاتي انسان، بوستان كتاب، إيران، الطبعة الثانية، ۱۳۸۵ش/ ۲۰۰۶م.
۵۹۶. قدردان قراملكي، محمد حسن، آزادی در فقه وحدود آن، مؤسسه بوستان كتاب، قم، إيران، الطبعة الأولى، ۲۰۰۳م.
۵۹۷. کامیاب، حسین، قرآن ومساله اكراه در دين، نشر معارف، إيران، الطبعة الأولى، ۱۳۹۶ش/ ۲۰۱۷م.
۵۹۸. كديور، محسن، حقّ الناس، إسلام وحقوق بشر، انتشارات كوير، إيران، الطبعة الرابعة، ۱۳۸۸ش/ ۲۰۰۹م.
۵۹۹. كلانتری، علي أكبر، اسلام وكرامت انساني، مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ۱۳۹۷ش/ ۲۰۱۸م.
۶۰۰. گنسلر (غنسلر)، هری جی، در آمدی جدید به فلسفه اخلاق، ترجمة: حمیده بحرینی، تصحيح: مصطفی ملكیان، نشر آسان خیال، إيران، الطبعة الخامسة، 2016م.
۶۰۱. ماگراث (ماگراث)، آلیستر، درسنامه الهیات مسیحی، ترجمة: بهروز حدادی ومحمد رضا بیات ووحید صفري وعلي شهبازي واعظم مقدم وكوثر طاهري، انتشارات دانشگاه ادیان ومذاهب، إيران، الطبعة الثانية للتصحيح الخامس، ۱۳۹۳ش/ ۲۰۱۴م.
۶۰۲. مجموعة من الباحثين (جواد بورروستایی وآخرون)، عقل شيعي وعقل نو اعتزالي، إعداد: محمد عرب صالحی، سازمان انتشارات بزوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ۱۳۹۳ش/ ۲۰۱۴م.
۶۰۳. مجموعة من الباحثين (محمد الخامنئي وآخرون)، حقوق بشر از دیدگاه اسلام.
۶۰۴. مجموعة من الباحثين (محمد علي أيازي وآخرون)، حقوق بشر در جهان امروز، شرکت سهامی انتشار، إيران، الطبعة الأولى، ۲۰۰۴م.
۶۰۵. مجموعة من الباحثين (بهشتي وميبدي وآفاجري وآخرون)، رابطه دين وآزادی، مؤسسه نشر وتحقيقات ذكر، إيران، الطبعة الأولى، ۱۳۷۸ش/ ۱۹۹۹م.
۶۰۶. مجموعة من الباحثين (أبو الفضل موسويان وآخرون)، مجموعه مقالات همایش بين المللي حقوق بشر وكفتكوی تمدنها، إيران، تاريخ الطبع: ۲۰۰۱م.
۶۰۷. مصباح يزدي، محمد تقي، نظريه حقوقی اسلام، تحقيق وتدوين: محمد مهدي نادری قمی، ومحمد مهدي كريمي نيا، قم، إيران، نشر مؤسسه آموزشی وبجوهشی امام خميني، طبعة عام ۱۳۹۱هـ. ش(۲۰۱۲م).
۶۰۸. مطهری (۱۳۹۹هـ)، مرتضى، مجموعة آثار (المجموعة الكاملة لأعمال الشهيد مطهري)، انتشارات

- صدرا، قم، إيران، الطبعة الأولى.
٦٠٩. (تدوين وتحت إشراف) مكارم الشيرازي، ناصر، تفسير نمونه، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة العاشرة، ١٤١٢ هـ.
٦١٠. نجفي، موسى، حوزة نجف وفلسفه تجدد در ايران، الطبعة الثانية، إيران، ٢٠٠٨ م.
٦١١. قابل جامي، هادي، قاعده عدالت ونفي ظلم، مع حوار مع الشيخ يوسف الصانعي، نشر فقه الثقلين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١١ م.
٦١٢. وورسرت، رابرت، مسيحيّت از لابه لاي متون، ترجمة: جواد باغباني وعباس رسول زاده، نشر مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٥ ش/ ٢٠٠٦ م.
٦١٣. يد الله بور، بهروز، كرامت انسان در قرآن، نشر اديان، إيران، الطبعة الثانية، ١٣٩٦ ش/ ٢٠١٧ م.

المصادر والمراجع الإنجليزية

614. **Catechism Of The Catholic Church**
615. **Chesterman, Simon (2001). Just War Or Just Peace? Humanitarian Intervention and International Law. Oxford: Oxford University Press. - Fixdal, Mona. And Smith, Dan (1998). "Humanitarian Intervention and Just War". Mershon International Studies Review 42.**
616. **Compendium Of The Social Doctrines Of The Church, To His Holiness Pope John Paul II Master Of Social Doctrine And Evangelical Witness To Justice And Peace, Reprint Libreria Editrice Vatican, 2005.**
617. **Evans, C. Stephen, Kierkegaard's Ethic of Love Divine Commands and Moral Obligations, Oxford, Oxford University Press, 2004.**
618. **Flannery, AUSTIN, Vatican Council II, The Basic Sixteen Documents, Constitutions Decrees Declarations, First printing, U.S.A, 1996.**
619. **Gensler, Harry J, Earl W.Spurgin and Jams C.Swindal, Ethice Contemporary Readings Routledge. New York and London.**
620. **Huebner, Harry, Peace: The Desire of God, Revelatory Ethirs Magazine, No 9, Iran, 2015.**
621. **Kung, Hans, Islam, past present & future, Translated by John Bowden from the German, Oneworld Publications, Oxford, England 2007**
622. **Neusner, Jacob and Bruse Chilton, The Golden Rule, The Ethics of Reciprocity in World Religions, Continuum International Publishing**

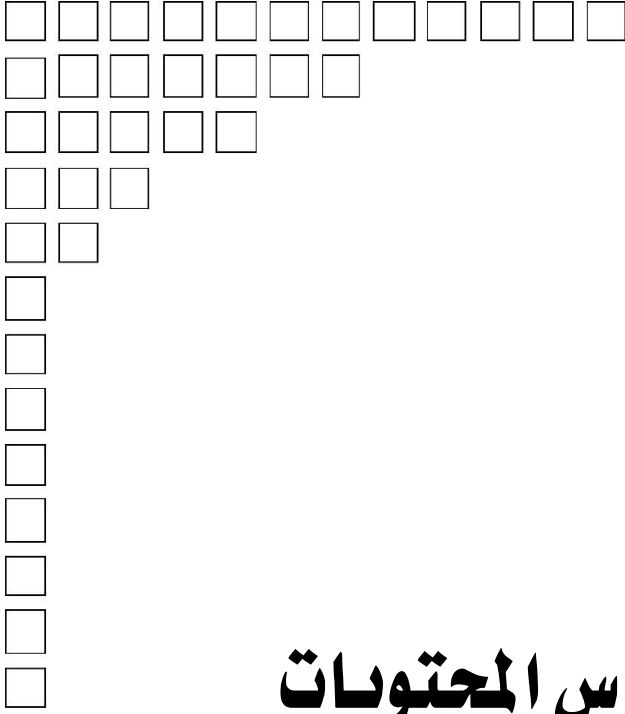
Group, London New York.

623. **Nicholson, Helen, Medieval Warfare, Theory and Practice of War in Europe 300–1500, by PALGRAVE MACMILLAN Houndmills, Basingstoke, New York, First published 2004.**
624. **Toynbee, Arnold, christianity among the religions of the world, Publisher: New York, Scribner, 1957.**
625. **Vaught, Carl G, The Sermon on the mount, Baylor University Press Waco, Texas, 2001.**
626. **Wattles, Jeffrey, The Golden Rule, New York Oxford, Oxford University Press 1996.**

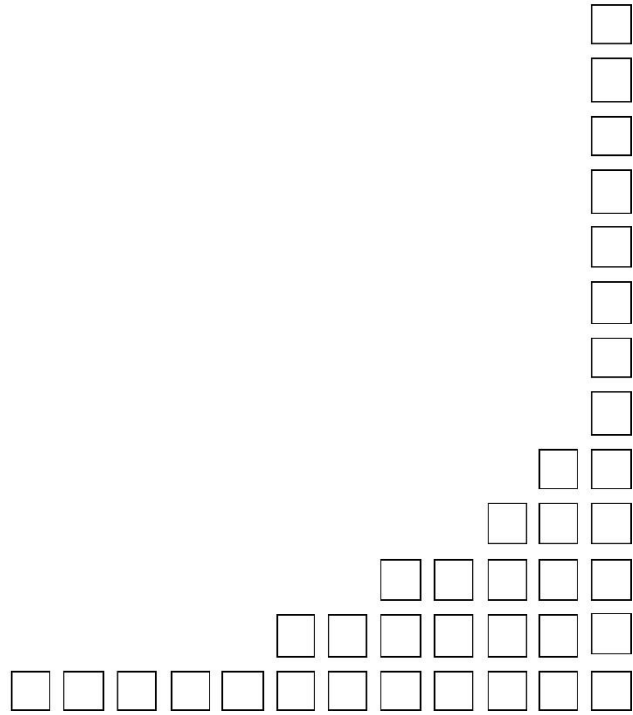
الدوريات والنشریات

٦٢٧. استيفانو، بيتسا، العنف في المسيحية، التباس في فهم معنى الملكوت، مجلة المشرق الرقمية النصف سنوية، العدد السابع، دار المشرق، لبنان، عام ٢٠١٥م.
٦٢٨. إسلامي، حسن، قاعدة زرين در حديث واخلاق، مجلة علوم حديث، إيران، العدد الخامس والسادس والأربعون.
٦٢٩. باقري بور، منصوره، مبدأ نفي الإكراه في الإسلام، مجلة الاجتهاد والتجديد، لبنان، العدد الثامن.
٦٣٠. برته، محمد رضا، آواى صلح یا ندای جنك بزواكى از عهد جديد، مجلة معرفت اديان، إيران، العدد الثاني.
٦٣١. تامر، جورج، المحبة والرحمة في الكتاب المقدس والقرآن الكريم، مجلة أديان، الدوحة، قطر، العدد الأول، ٢٠١١م.
٦٣٢. حبّ الله، حيدر، التغيير المجتمعي، مراحل ومعالجه وأدبياته (الحلقة الثالثة)، مجلة نصوص معاصرة، لبنان، العدد الثامن والعشرون، خريف ٢٠١٢م.
٦٣٣. رحمانى، محمد، قاعدة نفي السبيل، مجلة فقه أهل البيت، إيران ولبنان، العدد الثاني والثلاثون، ٢٠٠٣م.
٦٣٤. سبحاني نيا، محمد، كرامت اقتضائي انسان در بوته نقد، مجلة بجهشنامه معارف قرآني، إيران، العدد الثاني والعشرون.
٦٣٥. السحمراني، أسعد، حوار حول الحريات الشخصية، مجلة المنهاج، بيروت، لبنان، العدد الحادي عشر، ١٩٩٨م.
٦٣٦. سعيد، جودت، حوار مع مجلة الحياة الطبية، العدد العاشر، بيروت لبنان، صيف، ٢٠٠٢م.

- ٦٣٧ . شكيرب، آسيا، الكرامة الإنسانية في المسيحية والإسلام والمواثيق الدولية، دراسة تحليلية مقارنة، مجلة المعيار، الجزائر، العدد الثاني والأربعون، ٢٠١٧م.
- ٦٣٨ . شمس الدين (٢٠٠١م)، محمد مهدي، حوار حول الحريات الشخصية، مجلة المنهاج، بيروت، العدد الحادي عشر، عام ١٩٩٨م.
- ٦٣٩ . شيواور وأخباري، حامد وحسن، تاملاتي در كاربرد قانون زرين اخلاقي در قرآن كريم، مجلة بجهوشنامه اخلاق، إيران، العدد الرابع والعشرون، صيف ١٣٩٣ش/ ٢٠١٤م.
- ٦٤٠ . الصانعي، يوسف، قاعده نفي سبيل مفاد وادله، مجلة مطالعات فقه معاصر، إيران، العدد الرابع.
- ٦٤١ . ضو، فادي، التربية على الثقافة الدينية في السياق المدرسي اللبناني المتعدد، من النظرية إلى التطبيق.
- ٦٤٢ . عليدوست، أبو القاسم، قاعده نفي سبيل، مجلة مقالات وبرسيها، إيران، العدد السابع والستون.
- ٦٤٣ . قراملكي، علي مظهر، فقه التطفيف من التفسير الاقتصادي إلى النهج الاجتماعي، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد ١١ - ١٢، بيروت، لبنان، صيف وخريف عام ٢٠٠٨م.
- ٦٤٤ . كديور، محسن، حرية الدين والعقيدة في الإسلام، مطالعة فقهية، ترجمة: علي الورد، دراسة منشورة في كتاب: العنف والحريات الدينية، إعداد: حيدر حب الله، نشر دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- ٦٤٥ . كديور، محسن، آزادي عقيدة ومذهب در اسلام، مجلة آفتاب، إيران، العدد الثالث والعشرين.
- ٦٤٦ . لاسكي وقراملكي، محمد كريمي وأحد فرامرز، أديان بزرگ قاعده زرين وديگری، مجلة بجهوشنامه اخلاق، إيران، العدد الثامن والعشرون، صيف ١٣٩٤ش/ ٢٠١٥م.
- ٦٤٧ . ماجد، أحمد، حوار الدهشة والرهبنة بين لحظتي انبثاق، الحوار الإسلامي المسيحي منذ ظهور الإسلام وإلى عصر النهضة، مجلة المحجة، لبنان، العدد التاسع عشر.
- ٦٤٨ . مددي، أحمد، جاياگاه قرآن در فقاهت، مجلة كاوشی نو در فقه اسلامي، إيران، العدد الثاني والستون، ١٣٨٩ش/ ٢٠١٠م.
- ٦٤٩ . مفتاح، أحمد رضا، دور الولاية والعمل في النجاة، مجلة نصوص معاصرة، لبنان، السنة الثالثة عشرة، العدد التاسع والأربعون، شتاء ٢٠١٨م.
- ٦٥٠ . مير محمدی، معصومه سادات، مشروعیت جنگهای صلیبی از دیدگاه روحانیان مسیحی، مجلة معرفت اديان، إيران، العدد السادس.



فهرس المحتويات



الفهرس الإجمالي

المقدمة

الفصل الأول

المباحث التمهيديّة والكليات العامّة

- المحور الأوّل: موضوع البحث ٢٩
- المحور الثاني: من مفاهيم البحث ومصطلحاته ٤٥

الفصل الثاني

المبادئ والأصول العامّة في العلاقة مع الآخر الإنساني

- المحور الأوّل: مبدأ الكرامة الإنسانيّة ودورها في بناء العلاقة مع الآخر الديني ٥٥
- المحور الثاني: مبدأ العدل والإنصاف وتكوين إطار مرجعي في العلاقات الأديانيّة ١١٩
- توابع قاعدة العدالة: ١٧١
- (١) القاعدة الذهبيّة الأخلاقيّة، ودورها في فقه العلاقة مع الآخر الديني ١٧٣
- (٢) قاعدة البرّ والإحسان ٢٠٣

الفصل الثالث

المبادئ والأصول العامّة في العلاقة مع الآخر الديني

- المحور الأوّل: مبدأ الخرابة أو السلم ٢٢١
- القسم الأوّل: مبدأ الحرب والسلام في النصّ الإسلامي ٢٢٥
- القسم الثاني: مبدأ الحرب والسلام في النصّ المسيحي ٣٦٧
- المحور الثاني: مبدأ العلوّ أو قاعدة نفي السبيل، دراسة استدلالية ٣٩١

٧٩٠..... قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي

المحور الثالث: العلاقة مع «الآخر الديني»، بين مبدأي: التوافق القلبي والكراهية الدينية ٤٤٥

المحور الرابع: الذمة والذمام، عقد المواطنة خارج الدائرة الدينية ٥٤٥

الفصل الرابع

الوظائف العامة والحقوق السياسية للآخر الديني

تنزيل القواعد ورصد الأدلة الخاصة

المحور الأول: مخرجات المبادئ العامة في موضوع المناصب والحقوق السياسية ٦٤٧

المحور الثاني: مخرجات الأدلة الخاصة والمتفرقة في النصوص الدينية ٦٦٥

المحور الثالث: قاعدة حقوق «الآخر الديني»، موارد ومستثنيات مفترضة ٦٩٥

الخاتمة

فهرس المحتويات التفصيلي

المقدمة

٩.....	تمهيد
١٢.....	مسألة «الأخر/الأقلّيات» في التجربة الوضعيّة
١٥.....	إعلان الأقلّيات عام ١٩٩٢ م
١٨.....	قضية الآخر الديني «الأقلّيات» وتجربة الأديان/المسيحيّة والإسلام

الفصل الأول

المباحث التمهيديّة والكليات العامّة

٢٩.....	المحور الأوّل: موضوع البحث
٢٩.....	١ - نقطة البحث أو بيان الموضوع
٣١.....	٢ - هدف البحث
٣١.....	٣ - إشكاليّة البحث
٣٢.....	٤ - الأسئلة الفرعيّة
٣٣.....	٥ - فرضيّات البحث
٣٤.....	٦ - مفروضات البحث وبنيتّه التحتيّة
٣٥.....	٧ - من سوابق البحث
٣٩.....	٨ - أهميّة البحث والغاية منه
٤٠.....	٩ - فوائد البحث
٤٠.....	١٠ - منهج البحث
٤١.....	١١ - خارطة البحث، الفصول والمحاوّر
٤٥.....	المحور الثاني: من مفاهيم البحث ومصطلحاته

الفصل الثاني

المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الإنساني

تمهيد ٥٣

المحور الأوّل

مبدأ الكرامة الإنسانيّة ودورها في بناء العلاقة مع الآخر الديني

تمهيد ٥٥

مستويان لمفهوم الكرامة الإنسانيّة في الأديان ٥٧

أ - المستوى التكويني للتكريم ٥٧

ب - المستوى القانوني الاعتباري للتكريم ٥٨

خطوات فهم قانون الكرامة في المسيحيّة والإسلام ٥٩

هل يؤمن الفقه الإسلامي بكرامة الإنسان؟ ٦٢

محاولات معاصرة لتبرير الموقف التراثي الفقهي في ضوء قاعدة الكرامة نفسها ٦٥

أ - سقوط الحرمة الذاتية بإسقاط الحرمة القيمية (محاولة الجعفري وآملي) ٦٥

ب - خروج الإنسان بعدم الإيمان عن الإنسانيّة (محاولة الشيخ مصباح اليزدي) ٦٦

ج - التمييز بين التكريم الذاتي والاقتضائي ٦٨

تحوّلات تدريجية هادئة في الفقه الإسلامي المعاصر نحو قانون الكرامة ٦٨

الكرامة الإنسانيّة في الاجتهاد الكاثوليكي ٦٩

مبدأ الكرامة الإنسانيّة، الاتجاهات والمواقف الرئيسة ٧٣

أولاً: تأصيل الكرامة الإنسانيّة، الأدلّة والشواهد في المسيحيّة والإسلام ٧٤

مدخل في منهج البحث في تأصيل مبدأ الكرامة إسلامياً ومسيحياً ٧٤

١ - التأصيل القرآني لمبدأ تكريم بني آدم ٧٦

عرض السياقات التاريخيّة لتناول النص القرآني التكريمي ٧٧

كيفية استنطاق قاعدة التكريم من نصّ الآية الشريفة، تحليل لغوي ودلالي ٨١

٨٤.....	وقفة تحليلية نقدية لتوظيف النصّ القرآني في تأصيل قاعدة الكرامة
٨٥.....	٢ - العبور من التكريم التكويني إلى التشريعي (محاولة الكنيسة الكاثوليكية)
٨٩.....	تأملات تقويمية في الانتقال المدعى من التكوين إلى التشريع
٩٠.....	الخطيئة الأولى وأخبار الطينة، مشكلتان أمام الكاثوليكية والإمامية
٩٣.....	٣ - العبور من التمكين التكويني إلى الاستحقاق التشريعي (الحقوق الطبيعية)
٩٨.....	٤ - مرجعية العقل العملي في تأصيل الكرامة الإنسانية
٩٩.....	٥ - مرجعية ذوق الدين والشريعة في تشييد مبدأ الكرامة
١٠٠.....	٦ - مرجعية النصوص الحديثية الإسلامية (التناظر الخلفي)
١٠٢.....	ثانياً: اتجاه نفي الكرامة الإنسانية، المعطيات والمؤيدات
١٠٢.....	١ - النصّ القرآني وتوصيف غير المؤمن بالحيوانات، قراءة نقدية
١٠٤.....	النصّ الإنجيلي والتشبيه أو المقاربة بين الحيوانات وغير المؤمن، تأمل وتعليق
١٠٩.....	٢ - النصّ القرآني والحديثي والحكم بنجاسة غير المسلم
١١٣.....	الإنجيل ومسألة نجاسة غير المسيحي
١١٤.....	٣ - نصوص حقوق المسلم على المسلم بوصفها عملية مصادرة، نقد وتعليق
١١٥.....	٤ - الروايات الخاصة، مطالعة نقدية
١١٦.....	٥ - مرجعية فقه الجهاد في مبدأ نفي الكرامة الإنسانية
١١٧.....	نتيجة البحث في قاعدة الكرامة الإنسانية وصلتها بحقوق «الأخر الديني»

المحور الثاني

مبدأ العدل والإنصاف وتكوين إطار مرجعي في العلاقات الأديانية

١١٩.....	تمهيد في سياقات تناول قضية العدالة في التراث الديني
١٢٢.....	العدل بوصفه قاعدة اجتهادية، تحوّل جزئي في العصر الأخير
١٢٣.....	نماذج سريعة لتحوّلات أخيرة (المطهري، شمس الدين، الصانعي، السيستاني)
١٢٩.....	لماذا التوجّه الجزئي مؤخراً نحو قاعدة العدالة؟

٧٩٤..... قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي

- أنواع العدالة وأقسامها، معايير متنوّعة للتقسيم ١٣٠
- قاعدة العدالة قاعدة فقهية أو أصولية؟ ١٣٤
- قاعدة العدالة ونفي الظلم، الأدلة والمستندات ١٣٧
- ١ - تأصيل النصّ الديني (الإسلامي والمسيحي) لمرجعية العدل والقسط ١٣٧
- وقفات تحليلية تقويمية لمرجعية النصّ الديني في تشييد مبدأ العدالة ١٤٢
- أ - العدل بين الصفة الواقعية والصفة العقلائية، مدرستان في الاجتهاد الفقهي ... ١٤٣
- ب - قاعدة العدل بين المنصوص وما لا نصّ فيه (سؤال المساحة) ١٤٦
- ٢ - مرجعية العقل في تشييد قاعدة العدالة ١٥١
- معضلة التهافت في تفسير العقل ١٥٣
- الشيخ الصانعي ومرجعية العقل والعرف في تعيين العدل ١٥٤
- قاعدة العدالة والتفصيل بين النصوص القطعية والظنية ١٥٧
- قاعدة العدالة وإشكالية الفوضى ١٦٠
- منطق قاعدة العدل وتأصيل مرجعية العرف في الملاكات القانونية ١٦١
- نظرية العدالة بالحد الأدنى أو تصوّرنا المختار للقاعدة ١٦٣
- قاعدة العدالة وتأثيرها في فقه «الآخر الديني» ١٦٩

توابع

قاعدة العدالة

(١)

القاعدة الذهبية الأخلاقية (أحبب لغيرك ما تحب لنفسك) ودورها في فقه العلاقة مع الأقلّيات والآخر الديني

- تمهيد في توضيح إجمالي للقاعدة الذهبية ١٧٣
- الأشكال التفسيرية المحتملة للقاعدة ١٧٥
- الهدف من بحث القاعدة الذهبية، والفرضيات ١٧٥

فهرس المحتويات.....	٧٩٥
المسيحية والقاعدة الذهبية، نصوص ومواقف	١٧٦
القاعدة الذهبية في النص المقدس الإسلامي	١٧٩
أولاً: المرجعية القرآنية، عرض وتحليل	١٨٠
ثانياً: المرجعية الحديثية، بيان وتأييد	١٨٧
نتيجة البحث في أصل ثبوت القاعدة الذهبية	١٩٣
القاعدة الذهبية، الحدود والمعالم والتساؤلات والإشكاليات	١٩٣
أ - القاعدة ومشكلة معيارية الرغبة الفردية (معضل الانحراف الرغبوي)	١٩٤
ب - القاعدة ومشكلة تجاهل الفوارق البشرية في الحب والكراهة	١٩٦
ج - القاعدة بين العلاقات العامة والفردية، ودورها في «فقه الآخر الديني»	١٩٧
د - القاعدة ومشكلة أخلاق المصلحة	٢٠٠
نتيجة البحث في القاعدة الذهبية وتأثيراتها على بناء العلاقة مع «الآخر الديني»	٢٠١

(٢)

قاعدة البرّ والإحسان

مقدمة	٢٠٣
الأصول الدينية - المسيحية والإسلامية - لقاعدة البرّ والإحسان بمفهومها العام	٢٠٤
أولاً: النصّ القرآني والإنجيلي وتكريس قاعدة البرّ والإحسان	٢٠٤
ثانياً: نصّ السنة الشريفة وتأکید قاعدة البرّ والإحسان	٢٠٩
النتيجة في قاعدة البرّ والإحسان ودورها في بلورة العلاقة مع «الآخر الديني»	٢١٣

الفصل الثالث

المبادئ والأصول العامة في العلاقة مع الآخر الديني

تمهيد	٢١٩
-------------	-----

المحور الأوّل

مبدأ الحراية أو السلم

- تمهيد ٢٢١
- دور مبدأ المواجهة - المسالمة، في تكوين نمط العلاقة مع الآخر الديني ٢٢٢

القسم الأوّل

مبدأ الحرب والسلام في النصّ الإسلامي

- تمهيد ٢٢٥
- ١ - الجهاد الابتدائي الدعوي التحريري، البنية والمفهوم والحقيقة ٢٢٥
- ٢ - نظرية شرعية الجهاد الابتدائي ووجوبه ٢٢٩
- أدلة نظرية شرعية الجهاد الدعوي، استعراض وتقويم ٢٣٠
- ١ - ٢ - المستند القرآني لنظرية الجهاد التحريري الدعوي ٢٣٠
- أ - النصوص القرآنية الخاصة المشرعة للجهاد الابتدائي ٢٣٠
- وقفات تحليلية نقدية مع نصوص جهاد الطلب في القرآن الكريم ٢٣٥
- وقفه مع تشريع القرآن القتال حتى لا تكون فتنة و... ٢٤٤
- نقد نظرية ربط الجهاد الابتدائي بحرية الدعوة الدينية ٢٥٠
- آية الجزية والسياق العقائدي ٢٥٢
- ب - الخطابات القرآنية الجهادية العامة والتأسيس لجهاد الدعوة، مطالعة نقدية ... ٢٥٣
- قصة النبي سليمان عليه السلام و جهاد الدعوة الدينية ٢٥٧
- مقاربة ومناقشة للعلامتين: فضل الله وصالح نجف آبادي ٢٥٩
- نظرية الشيخ مرتضى المطهري في تحليل النصوص الجهادية القرآنية ٢٦١
- وقفات مع نظرية الشهيد المطهري ٢٦٢
- نظرية التطور التصاعدي في التشريع القرآني للجهاد ٢٦٤

فهرس المحتويات..... ٧٩٧

- ٢٦٧ البحث القرآني، ملاحظات واستنتاجات
- ٢٦٩ ٢ - ٢ - مستند السنّة الشريفة لنظرية الجهاد التحريري الدعوي
- ٢٦٩ أ - النصوص الحديثية الخاصّة بالمشرعة للجهاد الابتدائي
- ٢٦٩ وقفة مع حديث: «أمرت أن أقاتل الناس..»
- ٢٩٧ نصوص الدعوة إلى الإسلام قبل القتال وارتباطها بالجهاد الابتدائي
- ٢٩٩ ب - النصوص العامّة في السنّة الشريفة، وتكوين مقولة الجهاد الدعوي
- ٣١٤ نتائج الاستناد في الجهاد الابتدائي إلى السنّة الشريفة
- ٣١٥ ٢ - ٣ - مرجعيّة السيرة الإسلاميّة في شرعة الجهاد الدعوي
- ٣١٦ وقفات مع دليل السيرة الإسلاميّة
- ٣١٩ رسائل الرسول ﷺ إلى الملوك والزعماء
- ٣٢٥ موقف أهل البيت ﷺ من الفتوحات الإسلاميّة
- ٣٢٩ ٢ - ٤ - الاستناد إلى الإجماع الإسلامي لإثبات الجهاد الابتدائي
- ٣٢٩ وقفات نقدية مع دليل الإجماع
- ٣٣٠ ٢ - ٥ - اعتماد دليل العقل في تشريع جهاد الدعوة
- ٣٣٠ نظريّة وجوب الجهاد الابتدائي، خلاصة واستنتاج
- ٣٣١ ٣ - نظريّة حظر الجهاد الدعوي، دراسة في الأصول والأسس
- ٣٣٢ السياق التاريخي لحظر الجهاد الدعوي وتأسيس الحريات الدينية
- ٣٣٢ نوعية المستند الشرعي لنظرية حظر جهاد الدعوة
- ٣٣٣ تأسيس الأصل وبلورة المبدأ (محاولة العلامة شمس الدين)
- ٣٣٥ تعليقات نقدية على محاولة العلامة شمس الدين (التأسيس المختار للمبدأ)
- ٣٣٧ نظرية عدم شرعية الجهاد الابتدائي، الأدلّة والشواهد
- ٣٣٨ ١ - شواهد النصوص الدينية
- ٣٣٨ ١ - ١ - الجهاد الابتدائي ونصوص رفع القتال عند عدم الاعتداء

٣٤١	١ - ٢ - الجهاد الابتدائي ونصوص الحرية الدينية
٣٤٥	١ - ٣ - الجهاد الابتدائي ونصوص وظيفة النبي
٣٥٢	١ - ٤ - الجهاد الابتدائي ونصوص نفي الإكراه في الدين
٣٦١	مجموعات النصّ القرآني وأدلة الجهاد الابتدائي، مقارنة وتحليل
٣٦٤	٢ - المعطيات العقلية والعقلانية، نقد وتعليق
٣٦٥	نتيجة البحث

القسم الثاني

مبدأ الحرب والسلام في النصّ المسيحي

٣٦٧	تمهيد حول تيارَي: النضال العنفي وغير العنفي في المسيحية
٣٧١	أولاً: العهد الجديد ونصوص الموقف السلبي من العنف ضدّ الآخر الديني
٣٧١	١ - الصورة السلمية للأنبياء والقديسين
٣٧٢	٢ - رسالة يعقوب والمنطلق غير الديني للحروب بين البشر
٣٧٣	٣ - المسيح في العظة ومعاناة الحروب القادمة
٣٧٣	٤ - رؤيا يوحنا اللاهوتي وتصوير الكنيسة في موقف المتفرّج
٣٧٤	٥ - المسيح ورفض مقاومة الشرّ بالشرّ (الخدّ الأيمن والأيسر)
٣٧٥	٦ - المسيح والدعوة للاستسلام للمعاناة ورفض المقاومة العنيفة
٣٧٦	٧ - طوبى للودعاء وصانعي السلام
٣٧٧	٨ - بولس ومبدأ المسالمة وغلبة الشرّ بالخير
٣٧٧	٩ - حوارية المسيح مع بيلاطس، دلالات معبرة
٣٧٨	١٠ - الرسالة إلى العبرانيين والدعوة للصبر والتحمّل
٣٧٩	١١ - بطرس وبولس والدعوة للخضوع للسلطة وعدم المواجهة
٣٨١	١٢ - حوارية المسيح مع يعقوب ويوحنا، رفض صارخ لثقافة إهلاك الآخرين

٣٨٢	ثانياً: العهد الجديد ونصوص العنف والجهاد والحرب ضدّ الآخر الديني
٣٨٢	١ - المسيح والدعوة لشراء السيوف (مقارنة وقائع الاعتقال بين إنجيل متى ولوقا) ..
٣٨٤	٢ - المسيح معلناً أنّه جاء ليُلقِي سيفاً لا سلاماً في الأرض
٣٨٥	٣ - حادثة تطهير الهيكل، الرسائل والدلالات
٣٨٦	٤ - المسيح والدعوة لذبح مخالفه! تأمل في الدلالة والسياق
٣٨٧	٥ - الصورة العنفيّة لآخر الزمان في رؤيا يوحنا اللاهوتي
٣٨٨	محاولات في التوفيق بين النصوص الإنجيليّة في العنف ضدّ الآخر الديني
٣٩٠	خلاصة الموقف المختار، مقارنة بين النتائج الإسلاميّة والمسيحيّة

المحور الثاني

مبدأ العلوّ أو قاعدة نفي السبيل، دراسة استدلالية

٣٩١	تمهيد
٣٩٣	منطلقات قاعدة نفي السبيل ومبرراتها الدينيّة والعقلانيّة
٣٩٣	أولاً: المنطلق القرآني للقاعدة
٣٩٣	١ - آية البطانة والتباين مع فكرة السلطنة
٣٩٤	٢ - آيات نفي الولاية مع غير المؤمن
٣٩٦	٣ - آية نفي السبيل وتأسيس قاعدة العلوّ، دراسة وتأمل
٣٩٧	الفرضيات التفسيرية المتصورة في آية نفي السبيل
٣٩٧	أ - الشمول والاستيعاب التكويني والتشريعي معاً (فرضية الإطلاق)
٣٩٨	ب - نفي السبيل في الآخرة بمعنى الحجّة أو مطلقاً
٤٠٤	ج - نفي السبيل في الدنيا بمعنى الحجّة
٤٠٦	د - نفي السبيل في الدنيا بمعنى الغلبة
٤١٠	هـ - اختصاص الآية بنفي السبيل التشريعي والقانوني

- ٤١١ إشكاليّتان مشتركة تواجهان الفرضيّة الأولى والخامسة
- ٤١٤ آية نفي السبيل، مقارنة تحليليّة استنتاجيّة
- ٤١٨ ٤ - آية العزّة ومبدأ التفوّق والشرف، قراءة وتحليل
- ٤٢١ نتيجة البحث في المنطلق القرآني
- ٤٢١ ثانياً: المنطلق الحديثي للقاعدة (السنة الشريفة)
- ٤٢١ أ - الإثبات الصدوري لحديث «الإسلام يعلو..»، وقفة تقويمية
- ٤٢٥ ب - الفضاء الدلالي لحديث: «الإسلام يعلو..»، تفاسير وملاحظات
- ٤٣٤ ثالثاً: المنطلق التوافقي (دليل الإجماع والشهرة)
- ٤٣٥ رابعاً: المنطلق العقلي والاعتباري
- ٤٣٧ توما الأكويني وإشكالية سلطة «الآخر الديني» على مجتمع الإيمان المسيحي
- ٤٤١ نتيجة البحث في قاعدة نفي السبيل، وتأثيرها في فقه «الآخر الديني»
- ٤٤٢ توابع القاعدة (المرجع في التشخيص / حدود القاعدة والعلاقة بين المذاهب)

المحور الثالث

- العلاقة مع «الآخر الديني» بين مبدأَي: التوافق القلبي والكرهية الدينيّة
- ٤٤٥ تمهيد في شرح الفكرة المركزيّة
- ٤٤٧ المحور الأوّل: فرضيّة تأليف القلوب، الأدلّة والمناقشات
- ٤٤٧ أولاً: آية المؤلّفة قلوبهم في القرآن الكريم، دلالات ومعطيات
- ٤٤٧ أ - تحليل مفهوم «المؤلّفة قلوبهم»، فرضيّات تفسيرية
- ٤٤٨ الاحتمال التفسيريّ الأوّل: الاختصاص بالمسلمين ضعيفي الإيمان
- ٤٥٧ الاحتمال التفسيريّ الثاني: الاختصاص بغير المسلمين
- ٤٥٩ الاحتمال التفسيريّ الثالث: تعميم المفهوم للمسلمين وغيرهم
- ٤٦٠ الاحتمال التفسيريّ الرابع: توحيد القلوب ورفع العداوات بين مطلق الناس

فهرس المحتويات..... ٨٠١

- ب - المؤلفه قلوبهم بين الاستمرارية والتاريخية ٤٦٣
- ج - إمكانات توظيف مفهوم «المؤلفه قلوبهم» في تأصيل قاعدة تأليف القلوب ٤٧٠
- ثانياً: نصوص الحث أو الترخيص في المعروف والصدقة على الآخر الديني، في الإسلام والمسيحية ٤٧١
- المحور الثاني: فرضية مبدأ الكراهية أو مفهوم الولاء والبراء ٤٧٩
- أولاً: النصوص القرآنية في البراءة ونفي الموالاتة والمودة ٤٨٢
- المجموعة الأولى: نصوص البراءة والتبري، عرض الاستدلال ووقفات تأملية ٤٨٢
- الوقفه الأولى: في التحليل اللغوي لمفهوم البراءة ٤٨٣
- الوقفه الثانية: في مفهوم التبري من العمل والسلوك ٤٨٤
- الوقفه الثالثة: بين التبري وأشكال الإعلان والإبراز ٤٨٥
- الوقفه الرابعة: في قصة إبراهيم وأبيه، في القرآن والتوراة وسفر اليوبيل ٤٨٧
- الوقفه الخامسة: في التبري وظهور العداوة والبغضاء ٤٩٠
- الوقفه السادسة: التبري بين الشمول لمطلق الكافر والاختصاص بالمشرك ٤٩٦
- المجموعة الثانية: نصوص الأمر بموالاتة المؤمنين والنهي عن موالاتة غيرهم ٤٩٦
- توليفة نقدية للاستدلال بنصوص التولي والموالاتة ٤٩٩
- «بعضهم أولياء بعض» تحليل المفهوم وتفكيك التركيب، فرضيات تفسيرية خمس ٥٠١
- المجموعة الثالثة: نصوص الشدة ونفي المودة، شرح ونقد ٥٠٨
- الوقفه الأولى: السياق القرآني وتخصيص فضاء النصوص ٥١٠
- الوقفه الثانية: بين الكفار وآله الكفار وسادة الكفر ٥١٢
- الوقفه الثالثة: ثنائية الرحمة والشدة بين المؤمنين والكافرين ٥١٢
- شبكة العلاقة بين مفاهيم: المودة والبر والتولي والتبري، نقد مقارنة القرآني ٥١٣
- الوقفه الرابعة: هل التوصيفات العقائدية في القرآن مقصودة بدلالاتها العقدية أو السياسية؟ ... ٥١٦
- الوقفه الخامسة: هل ثمة نصوص قرآنية تكرر محبة غير المسلم؟ ٥١٨
- نتيجة البحث في المجموعات القرآنية ٥١٩

٨٠٢..... قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي

- ٥٢٠ ثانياً: السنّة الشريفة ونصوص البراء والكرهية و.. لغير المسلم
- ٥٢٢ وصيّة بولس لأهل كورنثوس وتكريس البراء والاعتزال
- ٥٢٢ وقفة مع نصوص الحبّ والبغض في الله
- ٥٢٥ هل ثمة محبة وبغض دينيان ومحبة وبغض طبيعيان؟
- ٥٢٧ فكرة الأخوة الإنسانيّة/ العالميّة/ الوطنيّة/ القوميّة/ زمالة الأديان
- ٥٣٠ نتائج البحث في ثنائيّة الكراهية والتوالف
- ٥٣٣ الصورة الأخلاقيّة للآخر، لاهوت التقيح أو التبرير
- ٥٣٩ توما الأكويني وقراءة الكفر من الزاوية الأخلاقيّة

المحور الرابع

الذمة والذمام، عقد المواطنة خارج الدائرة الدينيّة

- ٥٤٥ تمهيد
- ٥٤٦ مفهوم الذمة في اللغة والاصطلاح
- ٥٤٨ مفهوم الذميّة والمواطنة، مقومات وعناصر
- ٥٤٩ ١ - الجزية
- ٥٥٠ ١ - ١ - الجزية في اللغة والاصطلاح والتاريخ
- ٥٥٥ استخدام الجزية في الكتاب المقدّس (العهد القديم والعهد الجديد)
- ٥٥٧ ١ - ٢ - مساحة الجزية، بين أهل الكتاب ومطلق «الآخر الديني»
- ٥٥٧ أ - النصّ القرآني والسعة التشريعية من بعض أهل الكتاب إلى مطلق غير المسلم ..
- ٥٦٨ نظريّة العلامة شمس الدين في الجزية وفقاً لمفهوم المواطنة، عرض وتبيين
- ٥٧٠ قراءة نقدية في نظريّة العلامة شمس الدين
- ٥٧٤ ب - نصوص السنّة ومساحة نظام الجزية
- ٥٨٢ النصوص المعارضة أو نصوص تعميم الجزية لغير أهل الكتاب

فهرس المحتويات..... ٨٠٣

- ٥٩٠ إمكانات التوفيق بين النصوص المتعارضة في الجزية، حلول ومناقشات
- ٥٩٥ ج - الإجماع والتوافق بين فقهاء المسلمين
- ٥٩٧ نتيجة البحث في مساحة الجزية
- ٥٩٨ ١ - ٣ - شبكة العلاقة بين الجزية والجهاد
- ٦٠١ ١ - ٤ - الصلة بين الجزية والذمام
- ٦٠٤ ١ - ٥ - مفهوم الصَّغار وتأثيره على العلاقات مع «الآخر الديني»
- ٦١٢ ١ - ٦ - الجزية وحدود علاقتها بسلطة الدولة
- ٦١٥ مشكلات ثلاث تواجه فهمنا لموضوع علاقة الدولة بالجزية
- ٦١٩ نتيجة البحث في قضية الجزية
- ٦٢٠ ٢ - بين مفهومي: الذمة والمواطنة، محاولة نظريّة
- ٦٢١ مقومات وعناصر المواطنة والذميّة في الفقه الإسلامي، قراءة تحليليّة تقويمية
- ٦٣١ من العهود النبويّة إلى عهود الخلفاء والملوك والسلطين
- ٦٣٨ كديور والتصنيف الثلاثي لأحكام الذمة والعلاقة مع غير المسلم، تعليق ونقد

الفصل الرابع

الوظائف العامة والحقوق السياسية للأخر الديني

تنزيل القواعد ورصد الأدلة الخاصة

- ٦٤٥ تمهيد

المحور الأوّل

مخرجات المبادئ العامّة في موضوع المناصب والحقوق السياسيّة

- ٦٤٧ تمهيد

- ٦٤٧ أولاً: المبادئ العامّة في العلاقات الإنسانيّة، نتائج في تولّي المناصب والحقوق السياسيّة

- ١ - مبدأ الكرامة الإنسانية، تداعيات في فقه الأقليات والعلاقة مع «الآخر الديني» .. ٦٤٧
- ٢ - قاعدة العدالة والتأثيرات المتوقعة في فقه الأقليات و «الآخر الديني» ٦٤٨
- ٣ - القاعدة الذهبية ومبدأ البرّ والإحسان، نحو مخرجات إيجابية فاعلة ٦٥٠
- ثانياً: المبادئ العامة في العلاقات الأديانية، نتائج في فقه الأقليات وتوليّ السلطة ٦٥٢
- ١ - مبدأ العلوّ، تأثيرات على العلاقات بين الأديان وقضية الأقليات ٦٥٢
- ماذا عن المسلمين في البلدان ذات الغالبية غير المسلمة؟ ٦٥٥
- ٢ - مبدأ السلام في العلاقات الأديانية، نحو تكوين رؤية مختلفة للأقليات ٦٥٧
- ٣ - مبدأ الألفة وثنائية الولاء والبراء، وقضايا الأقليات والآخر الديني ٦٥٩
- ٤ - المواطنة والذميّة، الدور الفاعل في حقوق الأقليات ومنح السلطات والإمكانات ٦٦١

المحور الثاني

مُخْرَجَاتُ الأدلّة الخاصّة والمتفرّقة في النصوص الدينيّة

- تمهيد ٦٦٥
- أولاً: النصّ القرآني والنهي عن بطانة «الآخر الديني» ٦٦٥
- وقفات مع اعتماد آية البطانة في فقه «الآخر الديني» ٦٦٨
- من آية البطانة إلى آية الوليعة، فهم موحد ٦٧٤
- ثانياً: النصّ الحديثي وتجنّب الاستعانة بغير المسلم، بيان ومناقشات ٦٧٤
- نصوص حديثية تساعد على مبدأ الترخيص في الاستعانة بغير المسلم ٦٨٠
- ثالثاً: مفهوم الركون إلى الظالمين وعلاقته بالحقوق وتوليّ المناصب ٦٨٦
- تحليل معنى كلمة «الركون» في اللغة العربيّة ٦٨٧
- مفهوم «الذين ظلموا» في التداول القرآني في سورة هود ٦٩٠
- نتيجة البحث في الأدلّة الخاصّة والمتفرّقة، وقفة مع الإجماع ٦٩٣

المحور الثالث

قاعدة حقوق «الآخر الديني»، موارد ومستثنيات مفترضة

٦٩٥	تمهيد
٦٩٥	١ - منصب قيادة الجيش والقوات المسلّحة
٦٩٧	٢ - منصب الإفتاء والمجالس التشريعية
٦٩٨	تمايز القضية بين الإسلام والمسيحية واليهودية
٦٩٩	هل ثمة دليل على شرط حجّة الفتوى باتحاد الهوية الدينية بين المفتي والمقلّد؟
٦٩٩	أ - مرجعية الإجماع، مقارنة نقدية
٧٠٠	ب - قصور البناءات العقلية، محاولة السيد السيستاني
٧٠١	ج - ارتباط العلم بالفتوى بالاعتقاد الديني بمقدّماتها العقدية
٧٠٢	د - اعتماد مرجعية السيرة المشرّعية، مقارنة السيد الخوئي
٧٠٥	هـ - نفي العدالة عن «الآخر الديني والمذهبي»، تحليل نقدي
٧٠٦	و - فقدان الوثوق النفسي بمرجعية «الآخر الديني»، نقد وتعليق
٧٠٨	ز - مرجعية الروايات الخاصة، ردّ وتفنيدي
٧٠٩	٣ - منصب القضاء، والمشاركة في الانتخابات
٧٢١	٤ - منصب الإمامة والرئاسة العامة
٧٢٣	دور تحوّل مفهوم الدولة في العصر الحديث في فقه الآخر الديني

الخاتمة

٧٢٩	تمهيد
٧٣٠	١ - مبادئ العلاقات الإنسانية ودورها في تكوين رؤية للعلاقات الأديانية
٧٣٢	٢ - مبادئ العلاقات الأديانية وخطوطها العامة الدستورية
٧٣٤	٣ - تلاقي النصّ الإسلامي والمسيحي في النتائج

٨٠٦..... قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي

٤ - الهوية المقاصدية والدستورية لبحثنا ٧٣٥

المصادر والمراجع

٧٣٩ المصادر والمراجع العربية

٧٨٠ المصادر والمراجع الفارسية

٧٨٣ المصادر والمراجع الإنجليزية

٧٨٤ الدوريات والنشریات

فهرس المحتويات

٧٨٩ الفهرس الإجمالي

٧٩١ فهرس المحتويات التفصيلي

صدر للمؤلف

تأليف

١. التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي
٢. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكون والسيرورة
٣. بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)
٤. مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات
٥. علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية
٦. بحوث في فقه الحج
٧. حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم
٨. فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٩. دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر (خمسة أجزاء)
١٠. دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإمامية
١١. إضاءات في الفكر والدين والاجتماع (خمسة أجزاء)
١٢. حوارات ولقاءات في الفكر الديني المعاصر
١٣. المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي عند الإمامية، دراسة في الحديث الإمامي
١٤. رسالة سلام مذهبي
١٥. حجية الحديث
١٦. الحديث الشريف، حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج (مجلدين)
١٧. منطق النقد السندي، بحوث في قواعد الرجال والجرح والتعديل (ثلاثة أجزاء)
١٨. شمول الشريعة، بحوث في مديات المرجعية القانونية بين العقل والوحي
١٩. فقه المصلحة، مدخلا لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات
٢٠. قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي

ترجمة

١. ابن إدريس الحلبي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي
٢. الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لأراء ابن عربي ورودلف أتو
٣. بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، وجهات فلسفية في التعددية الدينية.
٤. مقاربات في التجديد الفقهي
٥. المجتمع الديني والمدني
٦. الحج رموز وحكم

٧. الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي
٨. الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي

تحقيق

١. بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي (تقارير الشهيد محمد باقر الصدر)

إعداد وتقديم

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية
٢. سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادة
٣. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة
٤. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي
٥. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات
٦. العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي
٧. مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي
٨. فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية، قراءات جديدة
٩. الوحي والظاهرة القرآنية
١٠. الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيبة
١١. الشعائر الحسينية، التاريخ الجدل والمواقف

إشراف

١. الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني (طبعة جديدة محققة ومنقحة)
٢. المعتبر من بحار الأنوار (ثلاثة أجزاء)

الموقع الإلكتروني
www.hobbollah.com

تطبيق مؤلفات حيدر حب الله
hobbollah.com/apps