

الفرقة المركزية الإسلامية

عادل العمري

الإصدار الثالث

الزراعة المركزية الإسلامية

عادل العمري

الإصدار الثالث

منقح

يونيو 2026

فهرس

تمهيد

مقدمة: النزعة المركزية

الفصل الأول: عرب وعجم

الفصل الثاني: مؤمنون وكفار

الفصل الثالث: الأمة المختارة

الفصل الرابع: الصراع بين الإيمان والكفر

الفصل الخامس: مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي التقليدي

الفصل السادس: من أجل سيادة الإسلام

1 - على الصعيد العالمي

* نشر الإسلام

* دار الإسلام ودار الكفر

- علاقة الحرب

- علاقة العهد

2 - علاقة المسلمين بالكفار في دار الإسلام

أولاً: حرية الاعتقاد

ثانياً: الجزية

ثالثاً: العلاقات الحقوقية

رابعاً: حرية العبادة

خامساً: شروط لخروج نساء أهل الذمة من منازلهن

سادساً: عدم تقلد وظائف سيادية في الدولة

سابعاً: العلاقات الشخصية بين المسلم والكافر وفقاً للإسلام

ثامناً: شروط نقض عهد الذمة

الفصل السابع: رؤية الفكر الإسلامي السائد لحركة التاريخ ولطبيعة العلاقات بين البشر

1 - نبذ العصبية

2 - الصفة الدينية للحكومة في الإسلام

3 - المراتبية الاجتماعية

الفصل الثامن: الحاكمية والجاهلية

الفصل التاسع: الديني والدنيوي

الفصل العاشر: بناء فكرة التفوق المطلق للإسلام

1 - ادعاء تفوق الفكر الإسلامي

2 - التفوق العلمي

3 - الإسلام هو المعيار المطلق

الفصل الحادي عشر: ازدواجية المعايير

أولاً - على مستوى العقيدة

ثانياً - على مستوى التاريخ

ثالثاً على مستوى الواقع المعاصر

الفصل الثاني عشر: الاستراتيجيات التعبوية في الخطاب الإسلامي

تمهيد:

1 - محاولة نفى النزعة المركزية عن الإسلام

2 - تقديم الفكر الإسلامي في صورة فكر إنساني

3 - تجميل صورة الممارسات الإسلامية في الواقع والتاريخ مع تشويه الآخرين

الفصل الثالث عشر: نظرية المؤامرة والبارانويا الإسلامية

الفصل الرابع عشر: النشأة التاريخية للمركزية الإسلامية

الفصل الخامس عشر: استنتاجات

ثبت المصادر والمراجع

تعليم

بعد 11 سبتمبر 2001 قفز إلى الإعلام الغربي السؤال: لماذا يكرهوننا - يقصد المسلمين، خصوصاً العرب- وتباينت الإجابات وتعددت، حسب اتجاه صاحب الإجابة. فروجت الدوائر الأكثر محافظة، خصوصاً تلك المتأثرة بالرؤية الصهيونية، تفسير الأمر بالحق على الديمقراطية الغربية والتطور التكنولوجي والرفاهية في عالم الغرب. والرأي الذي لاقى تأييداً ملموساً في الغرب هو أن الإسلام نفسه متناقض جذرياً مع الحداثة الغربية. أما القلة من المثقفين الأعرض أفقاً، فطرحَت المسألة بشكل أكثر إنصافاً للعرب-المسلمين، فبحثت في تاريخ العلاقة بين الشرق والغرب، محددة أسباباً موضوعية وراء تلك الموجة المتصاعدة من الكراهية للغرب وللولايات المتحدة بالذات، منها: القضية الفلسطينية وتأييد أنظمة ديكتاتورية، خاصة أن كراهية الولايات المتحدة تنمو في أوروبا أيضاً. أما كراهية الغرب عموماً فتتزايد، حتى بين غير المسلمين، في أجزاء من بلدان الجنوب. وهو رأي وجد الكثير من التأييد وسط الرأي العام الغربي. ومع ذلك لم يحدد هذا الأخير بعد تفسيراً كاملاً وشفافاً. ويبدو الأمر غامضاً بوجه عام.

وكما تباينت التفسيرات تباينت الحلول، فرأى الكثيرون أن "الحرب ضد الإرهاب" هي الحل متاح الآن، بينما نادى البعض بإيجاد حل لمشاكل الشعوب العربية والإسلامية، وحل القضية الفلسطينية بطريقة مرضية للجميع. ولكن يبدو حتى الآن أن قوى ومصالح متباينة داخل الدوائر الغربية مازالت تتصارع، لتغليب وجهة نظر كل منها.

وفي سياق "الحرب على الإرهاب"، التي مازالت تواصل مسيرتها، علا الصراخ ضد الإسلام والمسلمين، وتم اتهام الإسلام بالعدوانية، دون اتهام الصهيونية بنفس التهمة، وراح البعض ينادي بتصفية الأنظمة العربية الفاسدة وتحديث نظم التعليم في البلاد العربية.

وقد صوحب ذلك بحملات كراهية عنصرية ضد العرب والمسلمين في الإعلام الغربي، وبدا العالم متجهًا نحو صراع حضاري طويل المدى. وقد ظهرت على السطح مشاعر كراهية شديدة للمسلمين، وبالذات للعرب، في معظم البلاد الغربية، فأظهرت وسائل الإعلام صورة قبيحة لهم، وراحت مظاهر التمييز والاضطهاد تنمو، خصوصاً في الولايات المتحدة، حيث تعرض كثير من العرب للمطاردة والاعتقال بدون تهمة، بينما راحت الطائرات الأمريكية تدك أفغانستان ثم العراق وتهدد بلاداً أخرى في الشرق العربي.

وبينما طرح في الغرب سؤال: لماذا يكرهوننا قد قدمت إجابات مختلفة، بعضها منصف للعرب جزئياً، لم يطرح نفس السؤال في العالم الإسلامي بالجدية نفسها، هذا لأن الإجابة محددة سلفاً عند العرب والأغلبية العظمى من مثقفهم،

ألا وهي طمع الغربيين في ثروات بلادنا ونزعتهم الاستعمارية، ولا يُنسى أيضاً دور اللوبي اليهودي والمؤامرة اليهودية-الصليبية المفترضة ضد الإسلام والعرب. وتصل الإجابة الجاهزة سلفاً عند الإسلاميين⁽¹⁾ والشارع المتأثر بهم كثيراً، إلى حد اعتبار "الحقد على الإسلام" هو مربط الفرس. وينظر غلاتهم ومعهم جمهرة شعبية ليست قليلة إلى الصراع الحالي بين الإسلام والغرب، كامتداد للحروب الصليبية، التي يرون أنها كانت ذات محتوى ديني. إذن طرحت الإجابات باعتبارها حقائق واضحة فقط للتذكرة، لا للنقاش الحقيقي.

الكثير من الكتاب المسلمين يلوم الغرب على زراعة إسرائيل في قلب العالم العربي وعلى احتلال البلاد العربية في القرن الـ 19 وعلى الكثير من مظاهر النزعة المركزية الأوروبية، وهذا مبرر. ولكن في الوقت نفسه يُتهم الغرب بالتآمر على العالم العربي-الإسلامي عموماً، بغرض قهره أو حتى إبادته، بل يبدي البعض شعوره بالمرارة، لأنَّ الغرب استرد إسبانيا والبرتغال من العرب المسلمين.

يتصور أغلب المفكرين الإسلاميين العرب أنَّ عداء الغرب للإسلام والعرب هو عداءً مطلق، غير قابل للمداواة، ويتصوره الكثيرون كما لو كان عداءً جينياً أو "فطرياً"، حسب التعبير الإسلامي الشهير.

النظرة السائدة هنا للغرب أنه عالم "دنيوي" بالفطرة، حيث الحضارة المادية المجردة من القيم⁽²⁾ value – free، كما يزعم معظم الإسلاميين والقوميين العرب وغيرهم من أنصار الحفاظ على الهوية، مقابل الحضارة العربية الإسلامية، حاملة رسالة الإسلام إلى العالمين، بما تتضمنه من الإيمان بالروحانيات والقيم الرفيعة⁽³⁾.

تشهد المجتمعات الغربية في الوقت الراهن تصاعداً ملحوظاً في موجات الكراهية الموجهة نحو العرب والمسلمين، وهو ما يستدعي طرح تساؤلات جوهرية من قبيل: لماذا يُبغض العرب؟ ولماذا يُستهدف المسلمون، وبالأخص العرب، بهذه النزعات العدائية؟ ولأجل الوصول إلى نتائج علمية ذات قيمة، ينبغي أن تُبنى الإجابات على أسس واقعية ومعطيات موضوعية، بعيداً عن التفسيرات الغيبية أو التبريرات غير المعللة.

نُشر هذا الكتاب على الإنترنت في يونيو 2006، وأعيد إصداره الآن بعد إجراء بعض التعديلات في العرض، لصياغته بأسلوب أكثر ملاءمة للمجال

(1) المقصود بالإسلاميين في هذا البحث هم الخاصة من المسلمين: علماء الدين والفقهاء والدعاة والمروجون، إضافة إلى رجال المنظمات الإسلامية، أي المختصين في الفكر والعمل الإسلامي العام.

(2) عبد الوهاب المسيري، العلمانية: نموذج تفسيري جديد، صحيفة الأهرام، 16-4-2002.

(3) قدم عادل حسين نموذجاً خالصاً لهذه الأطروحة في كتابه نحو فكر عربي جديد، وهو يضع أسس ما سُمِّيَ بالمشروع الحضاري الإسلامي بعد أن قرر التحول من الاشتراكية والماركسية إلى الإسلام السياسي.

الأكاديمي، وتصويب الأخطاء اللغوية والمطبعية، إضافة إلى تعديل بعض العبارات لتصبح أكثر دقة. كما جرى تحديث روابط المصادر والمراجع بعد إغلاق العديد من المواقع الإلكترونية أو تغييرها لطريقة عرض الكتب.

هذا هو الإصدار الثالث للكتاب منقحاً.

تجدر الإشارة إلى أنّ عدداً من الروابط الخاصة بالمصادر والمراجع قد توقّف عن العمل، وقد جرى استبدالها بروابط بديلة، غير أنّ صلاحيتها المستقبلية غير مضمونة. وعليه، يُستحسن أن يلجأ القارئ المهتم إلى البحث المباشر عبر شبكة الإنترنت للوصول إلى المراجع ذات الصلة عند الحاجة.

ملاحظة حول المراجع: المراجع غير المشار لرباطها أو ناشرها تحديداً إما أنها لا تختلف طبعاتها المختلفة (مثل القرآن)، أو أنها على أقرص مضغوطة، من إصدارات شركة العريس للكمبيوتر (بيروت - لبنان)، ومنها صحيح البخاري وصحيح مسلم، وبعض كتب الفقه، وبعض كتب علوم القرآن وعلوم الحديث، والقواميس غير المشار لناشرها أو رابطها. وهذه الأقرص متوفرة بكثرة في البلاد العربية.

وقد لوحظ أنّ ترقيم الأحاديث يختلف باختلاف المصدر.

مقدمة

النزعة المركزية

النزعة المركزية ظاهرة ثقافية، أبسط ما يمكن تعريفها به أنها نظرة إلى الآخر باعتباره ليس مجرد مختلف، بل باعتباره أدنى بشكل أو بآخر. فالذات تُعد هي المعيار القيمي المرجعي للآخرين؛ فالآخر ليس فقط له خصوصية مبررة بفضل ظروف نشأته وتكوينه، بل هو أقل شأنًا. فالذات هي المثال الذي "يجب" أن يُحتذى من قبل الجميع، أما الآخر، فيعتبر دائمًا أقل شأنًا، بدائيًا، متأخرًا، متخلفًا، مشوهًا، منحرفًا، لم ينضج بعد، وأحيانًا لا قيمة له، وفي أفضل الأحوال، مرحلة في طريقها للتحويل إلى النمط المعياري. وبالتالي يكون مطلوبًا من الآخر إما أن يختفي أو يتحول إلى النموذج المثالي المفترض، أو على الأقل يخضع له. وباختصار تتضمن النزعة المركزية اعتبار الذات نموذجًا للعالم، بينما يُعد الآخر انحرافًا عنه.

والظاهرة ليست جديدة، بل قديمة قدم النوع البشري. وقد برزت في عصور مختلفة عند شعوب بعينها، منها هذه الأمثلة:

الصين القديمة:

ساد الفكر الصيني القديم نزعة تجاه الشعوب الأخرى تتسم بالشعور بالتفوق الثقافي، ولكن ليس العنصري.

الإغريق القدامى:

هناك إشارات عند بعض فلاسفة الإغريق، خاصة أفلاطون وأرسطو، حول التفوق الطبيعي للعنصر الإغريقي بالنسبة لبقية العالم، وبالتالي هم خلقوا لكي يحكموا العالم، باعتبارهم يحملون أفضل سمات الجنس البشري. وقد اعتبر أرسطو أن الإغريق نبلاء بطبيعتهم، أما بقية البشر فأسماءهم برابرة، وأن هذا التقسيم من فعل الطبيعة، التي مثلما قسمت الناس إلى ذكور وإناث، وإلى سادة يمارسون العمل الذهني وعبيد لا يصلحون إلا للعمل اليدوي، جعلت من البرابرة كل عبيدًا، وبالتالي منحت الإغريق حقًا طبيعيًا في حكم العالم واستعباده⁽⁴⁾. ولكن هذه الأفكار لم تصر أيديولوجيا سائدة، ولم تؤثر في علاقة الإغريق بالعالم، فبعد

(4) قال أرسطو: "لكن بين البرابرة لم يحدث تمايز بين الإناث والعبيد، لأن القانون الطبيعي لم يميزهم، ومن ثم فهم شعوب من العبيد ككل رجالًا ونساءً ولذا قال الشاعر: بما أنهم كذلك.. عبيد برجالهم ونسائهم يكون من الطبيعي أن يحكم الإغريق البرابرة". Politics, translated into English by Benjamin Jowett, Book one, p. 2

الفتوحات الكبرى للإسكندر الأكبر رفض الأخير أن تُعامل شعوب البلاد المفتوحة كعبيد طبيعيين، حسب ما أوصى أرسطو.

المركزية اليهودية:

تصور اليهودية الأرثوذكسية اليهود على أنهم شعب الله المختار، أي الشعب الذي يفضلته الله على بقية البشر، والذي خلق العالم من أجله. إنهم أبناء "سام" المميز الذي نال بركة الرب والذي من حقه -بالتالي- أن يستعبد بقية الناس، ليس لأنه يريد ذلك، بل لأنَّ الرب قد منحه هذا الحق. فالله هو رب اليهود فقط، وليس رب البشر جميعاً، وهذه النظرة سائدة في العقيدة اليهودية. ففي التوراه: **لأنَّ أنت شعب مقدس للرب إلهك. إياك قد اختار الرب إلهك لتكون له شعباً أخص من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض (سفر التثنية الأصحاح السابع، 6).** أنا الرب إلهكم الذي ميزكم من الشعوب. فتميزون بين البهائم الطاهرة والنجسة وبين الطيور النجسة والطاهرة. فلا تدنسوا نفوسكم بالبهائم والطيور ولا بكل ما يدب على الأرض مما ميزته لكم ليكون نجساً. وتكونون لي قديسين لأنني قدوس أنا الرب. وقد ميزتكم من الشعوب لتكونوا لي (سفر اللاويين، الأصحاح العشرون، 24-26). واليهودي المتدين يحمّد الإله لاختياره ضمن هذا الشعب دون الشعوب الأخرى، ولمنحه التوراة علامة على التميز. وقد اعتبر التلمود في بعض نصوصه البشر الآخرين حيوانات خلقوا في صورة البشر لخدمة اليهود. لذلك يقر التلمود مثلاً حق اليهودي في غش غير اليهودي وإقراضه بالربا وسرقته، بل وقتله. وضمن نصوصه أنَّ اليهودي أحب إلى الله من الملائكة: **فالذي يصفع اليهودي كمن يصفع الرب، وهذا مما يفسر استحقاق الوثني وغير الوثني الموت إذا ضرب يهودياً.** كما يعتبر أموال غير اليهود ملكاً لليهود، ويبرر سرقتهم بأنها استرداد لليهود لأموالهم.. وقد اختار الإله الشعب اليهودي لأنه أول شعب يعبد وحده؛ ويدل الاختيار على تفوق اليهود الأخلاقي، أي أنه اختار الشعب، لأنَّ الشعب اختاره. وقد جاء في التلمود هذه الكلمات: **لماذا اختار الواحد القدوس تبارك اسمه جماعة يسرائيل، لأنَّ أعضاء جماعة يسرائيل اختاروا الواحد القدوس تبارك اسمه وتوراته.**

تؤكد النزعة المركزية اليهودية الأرثوذكسية؛ العرقية، أنَّ هوية اليهودي تُحدد بالنسب الأمومي، أي بالولادة وليس بالثقافة. وبالتالي، ووفقاً لهذا التعريف، يُصنف اليهود على أنهم شعب (عرق) وليس جماعة أو جماعات دينية.

ولا تقدم اليهودية التقليدية الثقافة اليهودية و"الشعب" اليهودي كمعيار أو كنموذج يجب أن يُحتذى، بل أكثر من ذلك، فاليهود هم فقط شعب الله، والآخرين عبيد لهم، وليس المطلوب هو تحويل البشر إلى اليهودية، بل ليقبوا كما هم، ولكن لخدموا اليهود. وعلى النقيض من ذلك تدعو اليهودية التبشيرية (وهي ليست السائدة في اليهودية) إلى تهويد كل البشر، وتقرر أنَّ الجماعة اليهودية هي رسول الإله إلى كل البشرية، وهي مكلفة بنشر الديانة اليهودية بين عموم

البشر، باعتبارها تحمل الحقيقة المطلقة ودين الهدى، مقابل الضلال الذي يعيش فيه غير اليهود⁽⁵⁾.

إلا أن النزعة المركزية اليهودية ليست خاصة بثقافة كل اليهود؛ فهناك الكثير من اليهود غير المؤمنين بالأفكار المركزية هذه، ولا بالتميز اليهودي المفترض على كافة البشر.. والمقصود هو الإشارة إلى وجود النزعة المركزية ضمن توجهات أخرى داخل الجماعات اليهودية.

المركزية الأوروبية:

تعرضت النزعة المركزية الأوروبية للكثير من محاولات الرصد والتحليل والنقد. ولكن وجه القليل من اهتمام المثقفين لنزعات مركزية أخرى ظهرت في التاريخ، كما أشير. ذلك أن أوروبا قد أصبحت فعلياً مركز العالم الحديث، وبالتالي أصبحت تقود العالم بلا منازع حتى عهد قريب، مما شكل أساساً قوياً لانتشار المركزية الأوروبية، حتى بين مثقفين غير أوروبيين. إنَّ أحدًا لا يمكنه نفي تفوق أوروبا (أو الغرب عمومًا) على العالم عسكريًا واقتصاديًا وتكنولوجيًا، بدليل أنها استعمرت العالم كله في وقت ما. إلا أن الأمر على صعيد الأيديولوجيا لم يقف عند هذا الحد؛ فقد ادعت الثقافة الأوروبية أن هذا التفوق هو تفوق مطلق، طبيعي، تكويني، عنصري، غير قابل للاختراق. ليس هكذا فحسب، بل أيضًا هذا التفوق كان قائمًا دائمًا، إما بالقوة أو بالفعل، فتحول تاريخ العالم إلى تاريخ أوروبا، بل إنَّ كلمة العالم كثيرًا ما قصد بها أوروبا. وأنتجت نظريات في العلوم الاجتماعية تركز هذه المركزية، فأوروبا هي -مثلًا- النموذج النقي للصراع الطبقي، النموذج النقي للديمقراطية، بل إنَّ شعوبًا كثيرة قد أخرجها البعض من التاريخ العالمي أصلًا؛ فـهيجل -مثلًا- قد اعتبر أفريقيا خارج التاريخ، كما اعتبر كفاح الأفريقيين ضد الاستعمار تعبيرًا عن عدم تمسكهم بالحياة⁽⁶⁾، ناهيك عن تقليده من شأن الفن المصري القديم⁽⁷⁾. ومع موجات الاستعمار، ظهرت نظريات تسعى إلى تبريره بزعم ضرورة نشر الحضارة، فاعتُبر بذلك مهمة تاريخية لا نهبا للشعوب. وقد لجأ كثيرون، ومن بينهم رجال دين مسيحيون، إلى إضفاء شرعية ذات طابع

(5) عرض هذه الفكرة Lawrence J. Epstein تفصيلًا في كتابه: *The theory and practice of welcoming converts to judaism: Jewish Universalism*.

(6) *فلسفة التاريخ*، تحت عنوان: الأساس الجغرافي للتاريخ، تناول هيجل علاقة سود أفريقيا بالتاريخ، فقال أن "الزنجي" (على حد تعبيره) لم يصبح لديه بعد وجود موضوعي للوعي، مثل الله أو القانون، حيث يتحقق وجود الإنسان. كما أن التمييز بين وجوده كفردي معين ووجوده الضروري (كمفهوم) لم يوجد بعد، لذلك فهو يفتقد لمعرفة المطلق. ولهذا السبب لا يفهم أن الموت قانون موضوعي، بل عمل من أعمال السحر. وهو لا يميز بين ذاته والطبيعة، وهذا ما يفسر شجاعة هؤلاء الناس الفاتكة في مواجهة الأوروبيين، رغم قتلهم بالآلاف بالرصاص. ولهذا اعتبر أن أفريقيا السوداء لا دور لها في صناعة التاريخ"، ص ص 96-120.

(7) قال بعد أن أبدى إعجابه بالفنون المصرية: "لكن أعمالهم تظل غامضة وبكماء وخرساء وساكنة، لأنَّ الروح لم تصبح بيئة في حياتها الداخلية، ولا تزال لا تتكلم اللغة الواضحة والمميزة للروح". محاضرات في علم الجمال، الفصل الأول، الرمزية الأصيلة.

عنصري صريح على الاستعمار. وإنَّ تعبيرًا بسيطًا، مثل "اكتشاف العالم الجديد"، ليوضح بجلاء معنى المركزية الأوروبية ككل.

وقد لجأت الثقافة الأوروبية الحديثة ليس فقط للتقليل من شأن الآخرين، بل راحت كذلك تصادر منجزات شعوب أخرى وتنسبها للأوروبيين. فادعت لأوروبا سبق في اختراع كل شيء مهم، ودونت تاريخ الاكتشافات العلمية، حسب اكتشافها أوروبياً، وأهملت مساهمات الشعوب الأخرى أو أنكرتها. ومن الظواهر اللافتة للنظر أنها أوروبت حتى أسماء علماء ومخترعات شعوب أخرى، إن لم تنسبها لعلماء أوروبيين.

لقد نشأت العلوم الاجتماعية فعلياً في أوروبا، كاستجابة لمشاكل أوروبية، وبالتالي اصطبغت بصبغة أوروبية. إلا أنه منذ استقلال المستعمرات بعد الحرب العالمية الثانية، بدأت المركزية الأوروبية تتعرض للنقد، سواء من قبل مثقفين بالعالم الثالث أو مثقفين أوروبيين، ذلك أن التفوق الأوروبي لم يعد كاسحاً، وبدأت حضارات جديدة في النهوض السريع.

وقد ذهب البعض (سمير أمين مثلاً) إلى أن المركزية الأوروبية كانت نتاجاً للرأسمالية وتعبيراً عنها. إلا أنه من السهل رصد أن الفكر المناهض للرأسمالية قد تمثل النزعة نفسها؛ فقد لجأت المدرسة الماركسية مثلاً -وكانت ذات تأثير هائل في أوروبا لمدة عقود- إلى اعتبار التاريخ يمر بمراحل معينة، هي التي مر بها التاريخ الأوروبي، النموذج. ولجأ الكثير من مفكريها إلى تحليل المجتمعات الشرقية، بنفس أدوات تحليلهم لمجتمعات أوروبا. وفي الشرق مارس الماركسيون الطريقة نفسها. ويمكن رصد شيئاً مختلفاً: فالكثير من القيم الناتجة عن الرأسمالية عموماً قد اعتبرتها المركزية الأوروبية قيماً غربية بطريقة تعسفية. فالرأسمالية أنتجت قيماً معينة تنتجها في أي مكان، ولكن المركزية الأوروبية قد جعلتها قيماً غربية. فالرأسمالية في اليابان -مثلاً- لم تنتج مركزية يابانية، بينما المركزية الصينية أو اليهودية لم تكونا نتاجاً للرأسمالية. ويمكن تصور المركزية الأوروبية نتاجاً لعوامل متشابكة، أهمها التفوق الساحق والاستعمار الكامل تقريباً للبشرية، مع موروثات ثقافية يونانية ورومانية، تفاقمت واتخذت منحى عنصرياً صريحاً مع تحديث أوروبا.

تميزت المركزية الأوروبية بعنصرية بيولوجية، إما مستترة أو صريحة. فلا يمكن نسيان عملية استبعاد الأفارقة وتصويرهم عند الرأي العام الأوروبي على أنهم ليسوا بشراً تماماً، فهم لهم ذبول ويأكلون لحم بعضهم، كما لم يمر بعد وقت طويل على النازية والفاشية، وأسسهما الفلسفية.

المركزية الإسلامية:

هذا الكتاب يهدف إلى تحليل جانب واحد من الثقافة الإسلامية، هو النزعة المركزية في هذه الثقافة. والموضوع ليس معنياً بما يُعرف بـ"صحيح الدين"،

ولا بالإسلام كديانة. أولاً: لأن تناول ما يُسمّى بالإسلام الصحيح يدخل المرء في متاهات شائعة تتعلق بمدى صحة النص، ومدى صحة الروايات التاريخية، ومدى صحة التفسيرات.. وثانياً: لأن ظاهرة النزعة المركزية الإسلامية ليست الوحيدة في الشارع المسلم، رغم أنها سائدة؛ فمن المسلمين، سواء من العامة أو المثقفين، من هو مخالف للمركزية جزئياً على الأقل، ويقدم أطروحات أكثر توازناً. وثالثاً: إن الثقافة هي التي تأخذ دوراً مباشراً في صناعة الأحداث الفعلية، وليس النص المقدس في حد ذاته. فالأهم من الناحية العملية، هو ما يطرحه الناس فعلاً من أفكار، شاملة النص المقدس، حسب فهمهم له؛ أما التعامل مع الأخير نفسه، من حيث مدى صحة نسبه، أو المعنى الذي قصد منه وقت ظهوره أو ما يُعرف بـ "المعنى الصحيح"، بل وحتى تدقيق أحداث التاريخ، فهي مجالات تهم الأكاديميين المتخصصين في هذا النوع من الدراسات. ويترتب على ذلك تناول النص المقدس كأحد مكونات الثقافة الإسلامية، لا أكثر، التي تشمل كل الإنتاج غير المادي للمجتمع، من قيم وأخلاق ومثل وفن وفكر ونظم. فالمعنى الحقيقي هو شيء وهمي، بينما الشيء الواقعي هو المعنى الفعلي للنص، وفقاً لفهم مختلف الناس، في هذا الوقت أو ذاك وهذا المكان أو ذاك، شاملاً الإضافة إليه وحتى احتمال تجاوز معناه الظاهر أحياناً. باختصار هي إنتاج الناس الفكري، حتى لو زعموا أنه ينتسب للنص المقدس، حسب طريقة تناولهم له. لقد ظلّ النص المقدس في الثقافة الإسلامية المرجع الشرعي الأعلى، مهما تعددت التفسيرات وتبدل الفهم عبر العصور. وقد التزمت هذه الثقافة، في أغلب الأحيان، بالعودة إلى النص بحثاً عن المعنى الذي يُعدّ "الصحيح" كما يُقدّم في التفسير التقليدية، وجعل النص، بحسب هذا التصوّر، سلطة مطلقة على العقل. ومن ثم برزت القاعدة الفقهية الراسخة: "لا اجتهاد مع النص"، التي ترسّخت منذ الانتصار النهائي للاتجاه الأشعري. ونُستثنى من ذلك قلة من المفكرين الذين يتبنون رؤية عقلانية، قديماً وحديثاً، الذين اعتبروا العقل مصدراً أولياً للمعرفة مستقلاً عن النص، بحيث إذا وقع التعارض بين العقل والنص، يُصار إلى تأويل النص أو رده. وهذا هو المذهب الذي تبناه العقلانيون المسلمون عموماً، ومن أبرزهم المعتزلة وابن رشد ومن سار على نهجه.

ويعتمد التشريع على القرآن ثم السنّة (8) ثم الإجماع (9) -الذي رفضه من الأئمة السنّة الأربعة أحمد بن حنبل- ثم، عند السنّة، يأتي القياس، وتضاف المصالح

(8) يُقصد السنّة النبوية، شاملة السنّة العملية والأحاديث، وعند معظم فقهاء السنّة يُقصد أيضاً سنة "الخلفاء الراشدين" وفقاً لحديث ينص على ذلك: **عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة (مسند أحمد - 16817)**، وكثيراً ما تُضاف سنة الصحابة والتابعين.

(9) يستند الإجماع في الفقه الإسلامي السني والشيوعي إلى نص مقدس، لا إلى آراء الناس؛ فيظل تابعاً للقرآن والسنّة، ولا يُعتبر رأي المسلمين ولو اجتمعوا مشروعاً أو مصدرّاً للتشريع إلا إذا استند إلى النص المقدس. يقول جعفر السبحاني: **"الإجماع بما هو إجماع ليس من أدوات التشريع ومصادره وإن حجّيته تكمن**

المرسلة وقول الصحابي والاستحسان والعرف وسد الذرائع؛ كما أضاف مالك بن أنس عمل أهل المدينة، وأضاف آخرون إجماع أهل الكوفة والأخذ بالأخص (يُقصد بها: عند ورود دليلين أحدهما عام والآخر خاص، أو عند تعارض النصوص، فإنه يجب الأخذ بالنص الخاص)، وغير ذلك، ولكن هذا كله معتمد في النهاية على الكتاب والسنة. وهناك من يرفض سوى القرآن والسنة فقط، وربما يدعو قليل من المعاصرين إلى استبدال الشورى بالإجماع، أي بالأخذ برأي الأغلبية في الاجتهاد بدلاً من رأي الجمهور، حسب ما ذكرت هبة رءوف عزت⁽¹⁰⁾. وهناك رأي محدود الانتشار يضع المصالح فوق النص، على أساس أنها غرض الشرع؛ مثل رأي نجم الدين الطوفي، وهو أصلاً من الحنابلة لكنه نُسب إلى الشيعة⁽¹¹⁾، ومن المعاصرين؛ مثل جمال البناء، الذي يضع العقل قبل منظومة القيم القرآنية ثم السنة ثم العرف⁽¹²⁾. كذلك هناك من يرفض مبدأ القياس؛ من الظاهرية كابن حزم⁽¹³⁾، وكذلك معظم الشيعة الإمامية، الذين يحددون مصادر التشريع بالترتيب: الكتاب - السنة - الإجماع - العقل دون القياس الفقهي⁽¹⁴⁾. وقليلون يكتفون بالقرآن فقط، ويُسمون بالقرآنيين، أشهرهم في الوقت الحالي أحمد صبحي منصور. ومهما اجتهد المجتهدون بكافة تياراتهم، يدعون أنهم يقفون على أرضية النص المقدس، الذي يدعي معظمهم أن الآخرين لم يحسنوا فهمه. أي أن الوحي: القرآن والسنة، هما- عملياً- مصدر التشريع.

في كشفه عن الحكم الواقعي المكتوب على الناس قبل إجماع المجتهدين وبعده". مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه عند الفريقين، ص 138.

(10) التعددية.. معضلة العقل السياسي العربي.

(11) علي محمد جريشة، المصلحة المرسلة - محاولة لبسطها ونظرة فيها.

ومما قاله الطوفي: "إنَّ المصلحة هي المقصد الأسمى للشارع ويجب الأخذ بها إذا حدث تعارض ما بين المصلحة والنص. لا من باب الافتيات على النص، ولكن من باب تأويله، ولا يقال إنَّ الشرع أعلم بمصالحهم فلتؤخذ من أدلته؛ لأننا قررنا أنَّ رعاية المصلحة من خصائص الشرع وهي أقواها وأخصها فنقدمها في تحصيل المصالح"، نقلاً عن جمال البناء في: هل يمكن تطبيق الشريعة؟ الفصل السادس.

(12) نحو فقه جديد، الجزء الثاني، ص 3. وهو رغم كلامه المسهب عن العقل وأهميته لا يمنحه في الحقيقة الدور الذي يبدو من جعله له ذو أولوية على القرآن؛ فما يفهم منه أنه يريد أن يكون التعامل مع النص المقدس أكثر معقولية، أو أقل لاعتقالية؛ بعدم التعامل مع الأحاديث الضعيفة، وبضبط الحديث بالقرآن وتفادي المتناقضات في تناولهما، إلخ، بل يذهب البناء مذهباً أقل عقلانية من السلف حين ينفي أي دور للعقل في الاعتقاد، معتبراً أن القلب أو الوجدان هو الأصل الأول في العقيدة، ص 195.

(13) يرفض القياس والرأي على أساس أن القرآن به كل شيء، مستنداً لآيات، منها: ما فرطنا في الكتاب من شيء - تبياناً لكل شيء، وغيرها. المحلى بالآثار، 100.

(14) جعفر السبحاني، المصدر السابق، ص ص 9-10. وهو يصف دور العقل عند الشيعة على أنه قائم "حجية العقل القطعي الذي لا يشوبه شك، وهو منحصر بباب التحسين والتفويض العقليين، أو الملازمات القطعية، أو المصالح والمفاسد النوعيتين الواضحتين. وأما العمل بالقياس والاستحسان والمصالح والمفاسد المستنبطة بالعقل، فهو عمل بالعقل الظني، ولا يركن إليه ولا يصح نسبة نتائج هذه الأدلة إلى الله"، ص 179.

وللتأكيد فهذا البحث غير معني بتحديد المعنى "الحقيقي" للنص الديني، ولا حتى بمدى صحة النص من عدمه، ولا بما يُعرف بمناسبات النزول، المختلف عليها في معظم الأحيان، بل بتحليل المفاهيم التي يأخذ بها عموم المسلمين، وعلى الأخص مثقفهم، على أنها مستمدة من النص المقدس. وسوف يتم الاستشهاد بالأخير بالمعاني المفهوم بها في الثقافة الإسلامية، مع الإشارة لها، بغض النظر عن مدى ما يُسمّى بـ"صحة" التفسير المعمول به أو السائد. وبالتالي سيكون النص في هذه الدراسة معتبراً، بقدر مدى قبوله والمعنى المقبول به، من قبل الفقهاء والعلماء ذوي الاعتبار في العالم الإسلامي، وكذلك عامة المسلمين، وليس بمدى ما يُسمّى صحته أو صحة المعنى المستخدم به فعلاً.

وسوف يتناول هذا البحث هذا الجانب من الثقافة الإسلامية كما تكونت عند الشعوب العربية أساساً. فالنزعة المركزية الإسلامية توجد في أكثر أشكالها وضوحاً ونقاءً عند العرب؛ إذ بالرغم من أن الإسلام دعوة عالمية، إلا أنه صيغ باللغة العربية، كما أنه نشأ في بلاد العرب، وجاءت نصوصه في مناسبات تخص العرب، وكانت بالتالي تعليماته مرتبطة أشد الارتباط بظروف وثقافة ذلك المجتمع. علاوة على ذلك فإن حزب الإسلام الأول، النبي والصحابة، قد تكونت غالبية أعضائه من عرب. يضاف إلى ذلك أن بلاد العرب ظلت معقل الإسلام كعقيدة منذ نشأته، وحتى معظم المفكرين المسلمين الكبار من أصول غير عربية قد تعربوا. وكانت أعظم فترات الحضارة الإسلامية هي التي سيطر فيها العرب على الشرق، والتي قدمت للعالم أكثر بما لا يُقارن بما قدمته حقبة السيطرة التركية أو امبراطورية المغول الإسلامية.

وتعتمد هذه الدراسة على المصادر المقبولة من قطاعات واسعة من عامة المسلمين؛ مثل الفقهاء الأربعة الأكبر للسنة ومن يقابلهم من الشيعة، وكبار العلماء والكتاب المتمتعين بالنفوذ المعنوي عند عامة المسلمين أو عند قطاع عريض لا يمكن إنكاره.

تُظهر دراسة التاريخ أن ثقافة الشعوب الإسلامية ليست بنية جامدة أو مكتملة نهائياً، بل خضعت لتحولات وتبدلات متعاقبة عبر العصور. ومع ذلك، يمكن رصد نزعة مركزية في هذه الثقافة، إذ إنها رغم تغيراتها احتفظت بعناصر ثابتة إلى حد كبير، ولا سيما منذ إغلاق باب الاجتهاد في الفقه الإسلامي في القرن السابع الهجري. كما أنه رغم مرور العرب بتحويلات اجتماعية وثقافية عديدة، خصوصاً في العصر الحديث، وتكون إنتلجينسيا شبه علمانية في مرحلة ما، ظل التراث الإسلامي التقليدي جاهزاً للاستدعاء وقت اللزوم، ولم يتم تجاوزه أبداً بشكل نهائي⁽¹⁵⁾، رغم تغيرات الخطاب الإسلامي المتتالية، ذلك أن العالم رغم التغيرات

(15) يحلل مؤلف هذا البحث هذه الظاهرة في مقاله وضع الإنتلجينسيا في البناء الاجتماعي المصري الحديث.

العميقة لم يتغير بشكل كامل في كل المجالات، فما زالت هناك طبقات مثلاً، وكذلك حكومات واستغلال وحروب ومسلمون وكفار، وغير ذلك الكثير. ولاشك أن هناك من المفكرين المسلمين ممن يقدمون أطروحات يعتبرونها مستمدة من النصوص المقدسة، أكثر انفتاحاً وأقل مركزية. منهم على سبيل المثال: جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده ورشيد رضا وطه حسين؛ وفي الوقت الحالي: أحمد صبحي منصور وجمال البنا ومحمد سعيد العشماوي وعبد الحميد الأنصاري، وغيرهم.

إلى جانب التصور المركزي الذي تتمحور حوله هذه الدراسة، ثمة أنماط أخرى من الفهم الإسلامي أكثر انفتاحاً على الآخر وأقرب إلى النزعة الإنسانية، تجلّت في عدد من الاتجاهات الصوفية التي كان لها حضور معتبر في العالم العربي في مراحل تاريخية معينة، وكذلك في بعض التيارات الفلسفية الإسلامية وغيرها. غير أن التوجّه الغالب في الثقافة العربية-الإسلامية ظلّ هو ذلك الذي يتم تحليله في هذا الكتاب، بوصفه اتجاهاً ذا نزعة مركزية مهيمنة.

ومن المهم التأكيد على أن الفكر الإسلامي لم يكن يوماً قالباً واحداً؛ بل على العكس، شهد التاريخ الإسلامي ظهور فرق وتيارات متعدّدة، اتفقت في بعض القضايا واختلفت في غيرها، بحيث يتعدّر الزعم بأنّ الإسلام يمثل نموذجاً واحداً مغلقاً. ويكشف هذا البحث عن نزعة مركزية في الثقافة الإسلامية بوجه عام، وهي نزعة يمكن اعتبارها سائدة بدرجات متفاوتة عند معظم التيارات، على الرغم من اختلافاتها. وجدير بالملاحظة أنه سوف يُقصد بكلمة "الإسلام" في هذا الكتاب الثقافة الإسلامية السائدة. وأخيراً فهذه دراسة في النظرية المعرفية للمركزية الإسلامية وليس كتاباً في التاريخ.

هذا الكتاب ليس مقدماً للشعوب الإسلامية بالذات، بل لكل من يستخدم المنطق، ويفكر بعقله، وينبذ الخرافات والمعجزات، ويتعامل مع أيّ نص أو فكر على أنه قابل للتحليل والنقد بالعقل البشري، دون بديهيات، ولا منطلقات مقدسة، والذي لا يرى أنّ هناك ما ومن هو فوق النقد أو التحليل.

الفصل الأول

عرب وعجم

جنس العرب أفضل من جنس العجم وأنّ حب العرب من الإيمان وبغضهم نفاق أو كفر

تميز اللغة العربية بين العرب وبقية الشعوب، التي تُسمَّى بالعجم. وكما ذهب نصر أبو زيد، فهذا التصنيف القيمي يعطي العرب مكانة التفوق، كما يعطي للغتهم مكانة ((اللغة)) بألف ولام العهد، كأنَّ بقية اللغات ليست كذلك، ويصور الأمر كما لو أنَّ من يتحدثون بلغة غيرها هم بمثابة العجاوات التي لا تفهم ولا تنطق (16).

لكن على رأي الجاحظ، فالفصاحة صفة ملازمة للإنسان، في حين أنَّ الأعجم هو كل كائن ذي صوت لا يفهم مقصده إلا من أبناء جنسه. ويؤكد أنَّ الإنسان يُعد فصيحاً حتى لو عبّر عن نفسه بغير العربية، كالفارسية أو الهندية أو الرومية. ويرى أنَّ العربي لا يقل ضعفاً في فهم لغة الروم عن الرومي في فهم العربية، ومن هذا الوجه يُقال أنَّ كل إنسان فصيح. ويوضح أنَّ استعمال مصطلحي "فصيح وأعجم" يختلف عن استعمال "العرب والعجم"، إذ أنَّ الأول يُعنى بالقدرة على التعبير، بينما الثاني يُشير إلى اختلاف اللغة، حيث يُراد به أنَّ غير العربي لا يتكلم بالعربية، وأنَّ العرب لا يفهمون عنه (17). والمراد من هذا الاستشهاد توضيح ماذا يفهم العرب من الفرق بين الفصيح والأعجم، حسب ما رصده أحد أهم المفكرين العرب المسلمين، وهو من كبار المعتزلة.

ولكن إذا كان الأمر نسبياً كما قال، فلماذا يطلق العرب على غيرهم اسم، وليس فقط صفة العجم أصلاً؟ فالكل عجم بالنسبة إلى بعضهم البعض. ولفظ العجم يعني: الإبهام، عدم التفصيل، عدم الفصاحة (18). وكأنَّ اللغات غير العربية غامضة وغير فصحي بطبيعتها، وليست كذلك فقط بالنسبة للعرب. ومن العرب من يدرك نسبة الفصاحة، كما يتضح من كلام الجاحظ أعلاه، ولكن استخدام لفظي عرب وعجم، أو فصيح وأعجم، إنما يتضمن اعتزازاً خاصاً بلغتهم، وكأنَّها ((اللغة)). فالنسبي،

(16) نصر حامد أبو زيد، ضرورة تجديد الخطاب العربي النسوي.

(17) الحيوان، الجزء الأول، ص 10.

(18) حسب لسان العرب: "عجم: العجم والعجم: خلاف العرب والعرب، يعتقب هذان المثالان كثيراً، يقال عجمي وجمعه عجم، وخلافه عربي وجمعه عرب، ورجل أعجم وقوم أعجم؛ والعجم: جمع الأعجم الذي لا يفصح. يقال: هؤلاء العجم والعرب أفصح، أو لم يفصح.

وأعجمت الكتاب: ذهبت به إلى العجمة.. والأعجم: الأخرس. والعجماء والمستعجم: كل بهيمة. وفي الحديث: العجماء جرحها جبار أي لا دية فيه ولا قود؛ أراد بالعجماء البهيمة، سميت عجماء لأنها لا تتكلم، قال: وكل من لا يقدر على الكلام فهو أعجم ومستعجم. ومنه الحديث: بعدد كل فصيح وأعجم؛ قيل: أراد بعدد كل آدمي وبهيمة، ومعنى قوله العجماء جرحها جبار أي البهيمة تنقلت فتصيب إنساناً في انفلاتها، فذلك هدر، وهو معنى الجبار. ويقال: قرأ فلان فاستعجم عليه ما يقرؤه إذا التبس عليه فلم يتهياً له أن يمضي فيه. وصلاة النهار عجماء لإخفاء القراءة فيها، ومعناه أنه لا يسمع فيها قراءة. والعجماء: الصخور الصلاب.. والأعجم من الموج، الذي لا يتنفس؛ أي لا ينضح الماء ولا يسمع له صوت. وباب معجم أي مقفل".

أي الفصاحة في هذا المقام، يُعامل كما لو كان مطلقاً، رغم إدراك نسبيته. ويسمى العرب القاموس بالمعجم، وهو يشرح معاني الألفاظ الغامضة، مما يتضمن أن المعجم يساوي الغموض.

إذن تُعدُّ اللغة العربية هي لغة الفصاحة، ويعتبرها العرب أفصح وأغنى اللغات. وأهم دليل يقدمونه على ذلك هو أن الله قد أنزل بها القرآن. وهذا الاعتقاد مازال سائداً للغاية بين العرب عموماً، فاللغة العربية مازالت تتمتع بالقدسية، وتعد فخراً لأصحابها، ليس لأنهم يعتبرونها لغة عظيمة فحسب، بل أيضاً لأنها، في عرفهم، أغنى وأجمل اللغات؛ فلسان العرب في عرف أهله - حسب بعض الروى - هو "أثم الألسنة بيئات، وتمييزاً للمعاني جمعاً وفرقاً بجمع المعاني الكثيرة في اللفظ القليل، إذا شاء المتكلم الجمع. ويميز بين كل لفظين مشتبهين بلفظ آخر مختصر، إلى غير ذلك من خصائص اللسان العربي" (19). ولكن بعد الإسلام، صار هذا الاعتزاز مزدوجاً: بلاغياً، وهو السابق على الإسلام، ودينيّاً باعتبارها لغة مقدسة. وهي لغة أهل الجنة حسب الحديث: **عن أبي هريرة قال: قال رسول الله أنا عربي والقرآن عربي ولسان أهل الجنة عربي** (20). وقيل نسباً لعمر بن الخطاب أنه قال: **تعلموا العربية فإنها من دينكم** (21).

تُعدُّ البلاغة في الثقافة العربية الركيزة الأساسية للمعنى والهدف الأسمى من استخدام اللغة. ولهذا السبب استمد الشعراء مكانتهم المرموقة في المجتمع العربي القديم؛ إذ لم يكن الشعر مجرد فنٍّ قولي، بل كان أداة تأثير تضاهي قوة السيف، مما جعل من الشاعر لسان قبيلته والمدافع عن كيائها في السلم والحرب. ومن هذا المنطلق اعتُبر إعجاز القرآن إعجازاً لغوياً؛ فرغم أن اللغة من إنتاج البشر، فإن أهلها عجزوا عن صياغة نصٍّ يضاهي القرآن في بلاغته، وهو ما عُدَّ الدليل الأبرز الذي قدّمه القرآن نفسه على مصدره الإلهي. وقد كان يكفي لبعض العرب أن يستمعوا إلى عدد قليل من آيات القرآن ليعلنوا إيمانهم بالإسلام (22)، اعتماداً على بلاغة لغته وإيقاعه الموسيقي الذي فاق ما اعتادوه من الشعر. وفي المقابل، رأى الرافضون للإسلام في هذا الأثر البلاغي ضرباً من السحر. ولا يزال

(19) مرعي بن يوسف الحنبلي المقدسي أو مرعي الكرمي، مسبوكة الذهب في فضل العرب وشرف العلم على شرف النسب، ص 40.

(20) نفس المصدر، ص 48.

(21) نفسه ص 63.

(22) تناول الكثيرون من القدامى والمحدثين هذه المسألة، كما توسع جمال البنا في وصفها، وهو يُعتبر من المستنيرين. انظر: نحو فقه جديد، الباب الثاني، الفصل السابع، فهم الخطاب القرآني كما يجب أن يكون، ص 154.

للبيان تأثير عميق في الوجدان العربي؛ إذ قد تغطي جماليات الصياغة أحياناً على مضمون الخطاب، وتستحوذ على اهتمام المتلقي قبل الالتفات إلى فحواه (23).

وقد أقر القرآن نفس التمييز اللغوي بين العرب وغير العرب. فاللغات غير العربية تسمى أعجمية: **ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي (فصلت: 44)** وأهم ما يعد إعجازاً للقرآن هو لغته العربية البليغة:

قرآناً عربياً غير ذي عوج لعلهم يتقون (الزمر: 28).

وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين (البقرة: 23).

واضح من الآيات أن المقصود بعربية القرآن ليس فقط جعل فهمه ممكناً من جانب العرب، بل يقصد كذلك أن عربيته بليغة تتحدى العرب أن يقلدوه (24). وقد خص مكة بالذكر دون باقي البلاد المعنية بالدعوة المحمدية، وهي أهم مدينة عربية وقت ظهور الإسلام، وهي بلد النبي محمد.

والإسلام، كما قدمه القرآن هو دعوة عالمية، وليس موجها للعرب فقط: **وما أرسلناك إلا كافةً للناس بشيراً ونذيراً ولكن أكثر الناس لا يعلمون (سبأ: 28).**

ومقتضى هذا أن غير الناطقين بالعربية لا يدركون وجه الإعجاز البياني في القرآن إدراكاً مباشراً، كما أنه لا يمثل تحدياً لهم بذات القدر الذي يمثله لأهل اللسان العربي. وإذا كانت الرسالة القرآنية موجهة للناس كافة، فيبرز تساؤل: كيف يمكن إقناعهم بكونه وحياً إلهياً ومعجزته تكمن في الفصاحة العربية؟ وبناءً عليه، يترتب أن العرب -باعتبارهم المتلقين الأوائل للوحي بلغتهم- قد حملوا تاريخياً المسؤولية الأولى في تبليغ الرسالة للأعاجم، غير أن التراث الإسلامي يؤكد أن واجب البلاغ يمتد في نهاية المطاف ليشمل المسلمين كافة بغض النظر عن عرقيتهم.

(23) تعريف البلاغة حسب ما جاء في معجم مقاييس اللغة، الجزء الأول، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا: "(بلغ) الباء واللام والغين أصل واحد وهو الوصول إلى الشيء. تقول بلغت المكان، إذا وصلت إليه. وقد تسمى المشاركة بلوغاً بحق المقاربة.. ومن هذا الباب قولهم هو أحمق بلغ وبلغ؛ أي إنه مع حماقته يبلغ ما يريده. والبلغة ما يتبلغ به من عيش، كأنه يراد أنه يبلغ رتبة المكث إذا رضي وقنع، وكذلك البلاغة التي يمدح بها الفصيح اللسان، لأنه يبلغ بها ما يريده، ولي في هذا بلاغ أي كفاية. وقولهم بلغ الفارس، يراد به أنه يمد يده بعنان فرسه، ليزيد في عدوه. وقولهم تبلغت القلة بفلان، إذا اشتدت، فلأنه تناهيها به، وبلوغها الغاية".

(24) يفسر ابن كثير في تفسير القرآن العظيم الآية السابقة: **أوحينا إليك قرآناً عربياً؛ أي واضحاً جلياً بيناً.** وتقر غالبية المفسرين (ابن كثير والبغوي، وغيرهما) أن المقصود بـ"ما حولها" كل البلاد العربية وغير العربية.

واختيار الله أن تكون رسالته الأخيرة للبشر باللغة العربية، وأن يكون النبي عربياً، لم يُعتبر من قبل العرب المسلمين أمراً اعتباطياً.

لذلك ذهب كثير من الفقهاء والمثقفين العرب، رغم اعترافهم بالمساواة بين كل المسلمين، مذهباً ذو نزعة عنصرية عربية. فيرى ابن تيمية، على سبيل المثال، أن العرب يتمتعون بمرتبة تفوق غيرهم من الأمم، وأن هذا الاعتقاد هو ما عليه أهل السنة والجماعة. ويُبين أن قريش تُعد أفضل العرب، وأن بني هاشم أفضل قريش، وأن النبي محمد هو أفضل بني هاشم، ومن ثم أفضل الخلق نسباً ونفساً. ويؤكد أن هذا التفضيل لا يعود فقط إلى كون النبي منهم، بل لأنهم في أنفسهم أفضل من غيرهم. كما يرى أن بغض العرب يُعد كفراً أو سبباً للكفر والنفاق، وأن محبتهم تُعتبر علامة على قوة الإيمان. ويستدل على ذلك بأن تحريم بغضهم يختلف عن تحريم بغض سائر الطوائف، إذ أن بغضهم يُعد سبباً لفراق الدين وبغض الرسول، مما يدل على أن محبتهم دين، وأنها سبب للثواب، في حين أن بغضهم سبب للعذاب⁽²⁵⁾.

المفهوم من هذا الكلام أن اختيار محمد ليس سابقاً على اختيار العرب لحمل الرسالة؛ فلم تكن عروبة محمد صدفة، بل تم اختياره عربياً لأفضلية العرب على العجم فرضاً.

في المصادر التراثية ورد أن العرب كانوا يتميزون بمكارم أخلاق واسعة يصعب حصرها، وهي خصال طبيعية راسخة في نفوسهم وسجية جبلوا عليها. ومع ذلك، فقد كانوا قبل الإسلام في حالة استعداد فطري لتقبل الخير. وقد نُقل عن سلمان الفارسي قوله أن العرب قد نالوا مكانة مميزة بفضل تفضيل الرسول لهم، ولذلك كان يرى أن غير العرب لا يتزوجون نساءهم ولا يتقدمونهم في الصلاة⁽²⁶⁾.

يرى ابن حنبل أن للعرب مكانة خاصة وفضلاً تاريخياً، ويربط بين محبتهم وبين صدق الإيمان، بينما يعد كرههم مؤشراً على خلل في هذا الالتزام، استناداً إلى الحديث النبوي: **حبهم إيمان وبغضهم نفاق**⁽²⁷⁾.

ويوجد أساس في النص المقدس يفسر على أنه تمييز للعرب، ففي الحديث:

- **إن الله حين خلق الخلق بعث جبريل فقسم الناس قسمين قسم العرب قسماً وقسم العجم قسماً وكانت خيرة الله في العرب ثم قسم العرب إلى قسمين فقسم اليمن قسماً وقسم مضر قسماً وكانت خيرة الله في مضر وقسم مضر قسمين**

(25) اقتضاء الصراط المستقيم.

(26) مرعي الكرمي، مسبوك الذهب، ص ص 48-49.

(27) كتاب العقيدة.

فكانت قريش قسماً وكانت خيرة الله في قريش ثم أخرجني من خيار من أنا منه⁽²⁸⁾.

وعلى المسلم أن يحب العرب، وفقاً للأحاديث:

من غش العرب لم يدخل في شفاعتي ولم تنله مودتي (الجامع الصحيح سنن الترمذي -3928) - لمن أحب العرب فبحبي أحبهم ومن أبغض العرب فببغضي أبغضهم⁽²⁹⁾. وفي مسند أحمد -23346 جاء:.. عن سلمان قال: قال لي رسول الله: يا سلمان، لا تبغضني فتفارق دينك، قال: قلت: يا رسول الله، وكيف أبغضك وبك هدانا الله؟ قال: تبغض العرب فتبغضني. وذكر الحديث نفسه في سنن الترمذي -3927.

والأفضل بين العرب في التراث الإسلامي قريش. فالعشرة المبشرون بالجنة بالاسم جميعهم من قريش، رغم ما قدمه الأنصار من مساهمة حاسمة وأساسية في انتصار الإسلام⁽³⁰⁾، يليهم أهل بدر والحديبية وأهل بيعة الرضوان، الذين وعدوا بعدم دخول النار: لن يدخل النار أحد شهد بدرًا والحديبية (مسند أحمد -26637)، لا يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة (مسند أحمد -14485). والواضح أن المجموعة الأولى أكثر فضلاً، حيث ذكرت بالاسم فرداً فرداً.

ومن التصريحات المشهورة لمحمد أنه حين مر على عثمان بن عبد الله بن ربيعة قال: لعنه الله، فإنه كان يبغض قريشاً⁽³¹⁾.

كما خص محمد أهله بالأفضلية على كافة العرب: فقد جاء في حديث آخر: ثم خلق الخلق فاختر من الخلق بني آدم، واختار من بني آدم العرب، واختار من العرب مضر، واختار من مضر قريشاً، واختار من قريش بني هاشم، واختارني من بني هاشم، فأنا من خيار إلى خيار، فمن أحب العرب فبحبي أحبهم، ومن أبغض العرب فببغضي أبغضهم⁽³²⁾.

(28) نقلاً عن: علي بن برهان الدين الحلبي، السيرة الحلبيّة في سيرة الأمين المأمون، جزء 1، ص 42.

(29) الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه، 118.

(30) هم: أبو بكر الصديق، هو عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد القرشي التميمي - عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزي بن رياح بن قرط القرشي العدوي - عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف الأموي - علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي الهاشمي - الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبد العزي بن قصي بن كلاب - سعد بن مالك بن وهيب بن عبد مناف بن زهرة القرشي الزهري - أبو عبيدة بن الجراح، هو عامر بن عبد الله بن الجراح بن هلال بن ضبة بن الحارث بن فهر، من كنانة - طلحة بن عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد القرشي التميمي - عبد الرحمن بن عوف، أحد الثمانية السابقين إلى الإسلام - سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل العدوي القرشي.

(31) ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، 7772.

(32) مروي عن الحافظ بن تيمية من طرق معروفة إلى محمد بن إسحاق الصاغانى بإسناده إلى ابن عمر عن النبي. مرعي الكرمي، مسبوكة الذهب، ص 36.

أما سبب تفضيل قريش، فليس أمرًا يتعلق بعنصرهم، بل بحكمتهم، ومكانتهم الدينية، حتى قبل الإسلام. ففي مسند الإمام أحمد - 16423: **إنَّ للقرشي مثلي قوة الرجل من غير قريش. ف قيل للزهري: ما عنى بذلك قال: نبل الرأي** (33)، وكانوا قبل الإسلام يسمون أهل الله، ويسمون سكان الله وأهل الحرمة وقطان بيت الله (34).

في سياق ممارسة الشعائر، ذهب عدد من كبار علماء الإسلام إلى ضرورة فرض اللغة العربية. فقد نُقل عن الإمام مالك قوله إنَّه يكره الدعاء بغير العربية في الصلاة (35)، ورأى النووي أنَّ القراءة بغير العربية غير جائزة، سواء أحسن المصلي العربية أم لم يُحسنها، وسواء كان ذلك داخل الصلاة أو خارجها (36). بينما اعتبر ابن حزم أنَّ من قرأ بغير اللغة العربية في الصلاة لم يقرأ القرآن على الحقيقة (37).

وقد حظيت هذه النزعة المرتبطة بفرض اللغة العربية في الشعائر بتأييد من بعض التيارات الإسلامية في العصر الحديث، ولا سيما في أوساط اتجاهات سُنَّية معينة. ولا يُفسَّر هذا الموقف باعتباره ميراثًا أيديولوجيًا فحسب، وإنَّ كان لهذا العامل أثره، بل يمكن أن يُعزى أيضًا إلى عوامل أخرى، من بينها أثر النزعات العنصرية الأوروبية تجاه الشعوب غير الأوروبية، إضافةً إلى الرغبة العربية في التحرر والتوحد، والمواجهات المستمرة بين العرب والغرب. في العصور القديمة، بلغت النزعة التمييزية بين العرب وغيرهم ذروتها في العصر الأموي؛ إذ اعتُبر الإسلام آنذاك دينًا للعرب، فكان يُرفض إسلام غير العرب الذين عُرفوا بالموالي، وفرضت عليهم الجزية حتى بعد اعتناقهم الإسلام، كما مُنعت مشاركتهم في الحكم، ووصل الأمر إلى أنَّ الحجاج بن يوسف الثقفي حال دون إمامة غير العرب للصلاة. ومع قيام الدولة العباسية، تراجعت هذه النزعة بدرجة ملحوظة، إذ شارك غير العرب في إرساء دعائمها، وكان معظم خلفائها من أبناء الجواري غير العرب، باستثناء اثنين فقط.

من بين الإسلاميين المعاصرين ذهب حسن البنا إلى تفضيل العرب على غيرهم، إذ أكد أنَّ لكل أمة خصائصها ومميزاتها الخلقية، وأنَّ الشعوب تتفاوت في نصيبها من الفضيلة والخلق، لكنه اعتبر أنَّ العروبة لها النصيب الأوفى

(33) يتناول أبو عبد الله الذهبي هذه القضية بالتفصيل في *هل القرشية شرط في الإمامة؟* معتمدًا على النصوص المقدسة، وغيرها.

(34) استعرض البغدادي، محمد بن حبيب بن أمية بن عمرو، فضائل قريش من الأحاديث النبوية، وغيرها بالتفصيل في كتاب: "المنق من أخبار قريش"، 1، ص 26.

(35) المدونة، 1، ص 161.

(36) الإمام محيي الدين النووي، *المجموع شرح المذهب*.

(37) الإحكام في أصول الأحكام، 2، ص 87.

والأوفر. ورأى أنَّ من أسباب ضعف الدولة الإسلامية انتقال السلطة والرياسة إلى غير العرب⁽³⁸⁾. وعلى النهج نفسه أقر أبو الحسن الندوي، رغم كونه هنديًا، بمركزية الدور العربي في الإسلام والعالم، مبينًا أنَّ العالم العربي بما يملكه من مواهب وخصائص وموقع جغرافي متميز وأهمية سياسية قادر على حمل رسالة الإسلام، وتولي زعامة العالم الإسلامي، ومنافسة أوروبا بعد الاستعداد الكامل، والانتصار عليها بالإيمان وقوة الرسالة والنصر الإلهي، وتحويل العالم من الشر إلى الخير ومن الدمار إلى السلام⁽³⁹⁾. ولأنَّ العرب هم حاملو الرسالة، فهم حسب ما ذهب محمد شوقي الفنجري، كمثال، أعظم الأمم، لأنهم يحملون أعظم الرسائل التي تقدم الطريقة المثلى في الحياة⁽⁴⁰⁾.

ومع ذلك ليس للعرب تميزٌ في الحساب والعقاب على سائر البشر، وهناك الكثير من الأحاديث التي تنفي ذلك. فالتمييز معنوي فقط. بل وقد كُتِبَ في التراث الإسلامي ما يفيد أنَّ غير العربي، كصهيب الرومي وسلمان الفارسي وبلال الحبشي وغيرهم، قد يكون أفضل من آلاف من العرب. والواضح أنَّ ميزة العرب -وفقًا للأحاديث- تتلخص في قدرتهم على حمل وتوصيل الرسالة الإلهية، وإذا لم يلتزموا بذلك فربما تنتقل المهمة إلى غيرهم⁽⁴¹⁾. فالأولوية تظل للدين ومهمة الدعوة له. ومع ذلك جاء من الأحاديث ما يمنح العرب الحق في خلافة المسلمين، وتمسك العرب لقرون عدة بهذه الميزة، فكانت عملية نشر الإسلام هي أيضًا نشرًا لسلطان العرب. وقد كُلف العرب بمهمة حمل الرسالة إلى العالم وفقًا للتراث الإسلامي، إذ اعتُبر أنهم قد امتازوا من بين سائر الأمم بأربع صفات لم تجتمع في التاريخ لأمة أخرى، وهي جودة الأذهان، وقوة الحوافظ، وبساطة الحضارة والتشريع، والبعد عن الاختلاط ببقية أمم العالم. كما وُصفوا بأنهم أطوع للخير وأقرب للسوء والحلم والشجاعة والوفاء، وأنهم أصحاب إباء لا يعرفون التزلف ولا النفاق ولا تحمل الاستبداد. ومن أبرز ما تميز به العرب الصدق، حتى إنَّ الذين كانوا يحاربون الإسلام ظهر صدقهم في أمور كثيرة⁽⁴²⁾.

يقرّ الإسلام بوجود تمايز بين العرب وغيرهم من الأمم، مستخدمًا مصطلح "العجم" دون أن يغيّر من دلالاته الأصلية، وهو يمنح اللغة العربية مكانة متميزة،

(38) رسائل الإمام حسن البنا، دعوتنا.

(39) ماذا خسّر العالم بإحطاط المسلمين، الباب الخامس، الفصل الثاني، زعامة العالم العربي.

(40) *Muhammad Shawqī al-Fangārī, Islam and Contemporary Economic Theories, Dedication*

(41) في الحديث: ... سجل أبو هريرة أنَّ النبي قد تلا يومًا هذه الآية: **وإنَّ تتولوا يستبدل قَوْمًا غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم**، قالوا ومن يستبدل بنا قال فُضرب على منكب سلمان ثم قال: **هذا وقومه هذا وقومه** (سنن الترمذي -3260).

(42) ناصر بن سليمان العمر (إشراف)، جزيرة العرب بين التشريف والتكليف، ضمن أوراق البعد الرسالي لمجلس التعاون الخليجي.

مبّرراً ذلك بأنّ الرسالة الإلهية قد نزلت بها. وبناءً على ذلك، يُناط بالعرب شرف حمل الرسالة وتبليغها إلى الآخرين، مع التأكيد على أنّ مكة، بوصفها "أمّ القرى"، تمثل المركز الديني للعالم كما يفهم من الآية السابعة من سورة الشورى. وتُعدّ مكة، ولا سيما البيت الحرام، قبلة المسلمين في الصلاة، وهو البيت الذي يُنسب بناؤه إلى إبراهيم، مع روايات تُشير إلى أنّ قواعده تعود إلى آدم، وتمتدّ إلى الأرض السابعة السفلى، ويُقال إنّّه يقع تحت العرش مباشرة، ويقابله في السماء السابعة "البيت المعمور"، حيث يطوف به سبعون ألفاً من الملائكة يتبدّلون يومياً⁽⁴³⁾. ومن أركان الإسلام أنّ يحج المسلم إلى مكة مرة في العمر **لـ من استطاع إليه سبيلاً** (آل عمران: 97). إلى هذا الحد تعد مكة العربية، التي صارت أيضاً إسلامية، مقدسة، وهي تسمّى مع جزيرة العرب ككل إلى الآن بالأراضي المقدسة. ويمنع القرآن الكفار من دخول المسجد الحرام بمكة أو مكة كلها، وفقاً لعدد من المفسرين: **يأيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا** (التوبة: 28)، كما أوصى محمد -حسب اعتقاد واسع الانتشار بين المسلمين- بطرد المشركين من جزيرة العرب⁽⁴⁴⁾. وقد قرر الإسلام في البداية اعتبار المسجد الأقصى بالقدس أرضاً مقدسة، ولكن بعد عدة سنوات تحولت القبلة إلى ما اعتبر أقدس أرض للإسلام، مكة العربية، وفيما بعد مع ظهور فرق إسلامية عديدة اعتبرت أراضي أخرى مقدسة، منها غير عربية؛ مثل (قم) مثلاً. ولكن ظلت أرض جزيرة العرب هي أقدس أراضي الإسلام، وهناك من يزعم أنها أفضل الأرض لأنها مهد الحضارة، إذ إنّ أول بيت بُني في التاريخ هو المسجد الحرام الذي بناه آدم⁽⁴⁵⁾. ورغم تغاضي السلطات حالياً عن وجود بعض "الكفار"⁽⁴⁶⁾ للعمل في بلدان الجزيرة العربية، فإنها تمنع دخولهم إلى مناطق معينة في مكة والمدينة، ويكتب هذا على لافتات معلقة على الطرق، وأيّ تجاوز لهذا يُعد عملاً خطيراً للغاية⁽⁴⁷⁾.

(43) يذكر هذا الموضوع في عدد كبير من الأحاديث، منها رقم 3137 في صحيح البخاري. كما شُرحت التفاصيل في كتاب الأزرق، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، الجزء الأول.

(44) صحيح البخاري -3099:.... "سمع ابن عباس رضي الله عنهما يقول: يوم الخميس وما يوم الخميس. ثم بكى حتى بل دمه الحصى. قلت: يا ابن عباس ما يوم الخميس؟ قال: اشتد برسول الله وجعه فقال: انتوني بكتف أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده أبداً. فتنازعوا. ولا ينبغي عند نبي تنازع. فقالوا: ما له؟ أهرج؟ استفهموه. فقال: ذروني، فالذي أنا فيه خير مما تدعونني إليه. فأمرهم بثلاث قال: أخرجوا المشركين من جزيرة العرب، وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم، والثالثة إما أن سكنت عنها، وإما أن قالها فنسيته". قال سفيان: هذا من قول سليمان.

(45) جزيرة العرب بين التشريف والتكليف.

(46) سُتخدم الكلمة بعد ذلك بدون علامات تنصيص حتى لا يمتلئ الكتاب بهذه العلامات.

(47) مثال واقعي: نشرت صحيفة الشرق الأوسط في عددها الصادر في 31 يناير 2006 الموافق أول محرم هجري أنّ فندق أنتركونتيننتال بمكة، وهو يقع ضمن نطاق المنطقة المحرمة على غير المسلمين، قد استقبل فريقاً لكرة القدم (الأنصار) ضمن أعضائه 5 لاعبين غير مسلمين. وأنّ قوات الأمن قد تدخلت بالأمر وبدأت التحقيقات وكان هم كل طرف أنّ ينفي مسؤوليته (إدارة الفندق ومدير الكرة بالنادي نفسه وكذلك الشرطة)

ويضيف النص المقدس لقدسية مكة بعداً آخر، فإمام المسلمين -كما قرر- يجب أن يكون من قريش، وقد جاء هذا في أحاديث "صحيحة" في عرف علماء الإسلام، العرب خصوصاً، وأخذ بها الأغلبية العظمى من الفقهاء والأئمة السنية الأربعة، والشيعة بالطبع، ولم يخالفها إلا البعض من الخوارج والمعتزلة والأشاعرة وبعض الزيدية، كما يؤمن بها الكثير من عامة المسلمين نظرياً، وإن كانت غير مطروقة عملياً في العصر الراهن. وينص صحيح البخاري -6982: لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان - قريش ولاة هذا الأمر فبر الناس تبع لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم⁽⁴⁸⁾. وفي مسند أحمد -4376: يا معشر قريش، فإنكم أهل هذا الأمر ما لم تعصوا الله، فإذا عصيتموه بعث إليكم من يلحكم كما يلحق هذا القضيب، لقضيب في يده ثم لحا قضيبه فإذا هو أبيض يصد. أي أن أولويتهم مرهونة بعدم معصيتهم لله.

كذلك خُصّت مكة بعدم فرض الخراج على أرضها⁽⁴⁹⁾، رغم فتحها عنوة في مذهب أغلب الفقهاء. ولم يُخَيَّر أهلها بين الإسلام أو السيف، مثلما خُيِّر بقية مشركي العرب⁽⁵⁰⁾.

ويحتوي الفكر الإسلامي على ما يخص حتى الكفار من العرب بما يميزهم على نظرائهم من العجم. إذ لا رق لعربي، وفقاً لقسم مهم من الفقهاء، منهم مالك وأبو حنيفة والشافعي في مذهبه القديم ورواية لأحمد وابن تيمية، وقبلهم عمر بن الخطاب، والبديل هو القتل، ما لم يدخلوا في الإسلام، تكريماً لهم. وهذا ما يتفق عليه معظم الفقهاء، عدا الشافعي في مذهبه الجديد ورواية لأحمد وأخرى للشوكاني، باعتبار أن القتل أفضل من الاسترقاق.

تتمتع عترة النبي محمد بمكانة سامية في الوجدان الإسلامي، لا سيما أهل البيت الذين يحظون بتقدير خاص عند الشيعة والسنة على حد سواء؛ إذ تمثل محبتهم ركيزة تتجاوز الانقسامات المذهبية، وتتجلى في مختلف جوانب الثقافة والتدين. وما زال الكثير من العرب المسلمين يسمون أنفسهم بالأشراف أو السادة، على

وتم إخراج اللاعبين ونقلهم للإقامة في جدة، وقد شارك أعضاء من الفريق الرياضي نفسه في الإدانة وإظهار الغضب.

⁽⁴⁸⁾ وهو الحديث الذي، وفقاً لرواية ابن كثير، احتج به أبو بكر ليتولى الخلافة بعد وفاة محمد في اجتماع سقيفة بني ساعدة، البداية والنهاية، ج 5، ص 268. قال ابن كثير مسنداً كلامه إلى الإمام أحمد: "قال: فانطلق أبو بكر وعمر يتعاهدان حتى أتوهم، فتكلم أبو بكر فلم يترك شيئاً أنزل في الأنصار، ولا ذكره رسول الله من شأنهم إلا ذكره وقال: لقد علمتم أن رسول الله قال: لو سلك الناس وادياً وسلكت الأنصار وادياً، سلكت وادي الأنصار ولقد علمت يا سعد أن رسول الله قال وأنت قاعد: قريش ولاة هذا الأمر فبر الناس تبع لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم". وهو ما أنكرته مختلف المراجع الإسلامية الأخرى الهامة من سنية وشيعة.

⁽⁴⁹⁾ ابن قيم الجوزية، أحكام أهل النمة، ص 60.

⁽⁵⁰⁾ تناول ابن قيم الجوزية مزايا مكة عن سائر الأرض بالتفصيل في كتابه الكبير زاد المعاد في هدى خير العباد، الجزء الأول.

أساس أنهم ينتسبون إلى نسب أحد ولدي علي: الحسن والحسين، على التوالي في روايات، وبالعكس في روايات أخرى. وهم يوجدون في مختلف البلاد العربية.

قبل الإسلام اعتز العرب بلغتهم لفصاحتها المميزة في زعمهم. وقد اعتبر الإسلام مثلما ذهب العرب من قبل اللغة العربية هي (اللغة) بألف لام التعريف، نافعاً للتمييز العنصري بين العرب والعجم، معلناً أن: **لافضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى والعمل الصالح** (المسند الجامع -15693)، **إن أكرمكم عند الله أتقاكم** (الحجرات: 13). وأكد على تعريف العروبة بأنها باللسان، أي بمعرفة العربية. هكذا امتدت أفضلية اللغة إلى أفضلية ذي العمل الصالح، أي بطبيعة الحال- المسلم الحق. وبذا انتقل الإسلام بالمركزية العربية إلى مرحلة أخرى. فالبشر ينقسمون الآن إلى مسلمين وغير مسلمين، مع الاحتفاظ بعناصر من التقسيم السابق إلى عرب وعجم. وقد اعتبر أحد أقسام البشر، أي قريش، الأكثر حكمة، وأن الحكمة لا تنفصل عن الفصاحة، أي البلاغة، أي التعبير البليغ الواضح والمؤثر في المستمعين. ومن الأفكار الشائعة عند العرب اليوم أن لغة قريش هي الأكثر بلاغة بين لهجات العرب، ويضاف أن القرآن جاء بها، مما يتسق مع القول بأفضلية قريش على بقية الناس، رغم أن تفوق لغة قريش ليس مؤكداً، كما أن القرآن ليس مكتوباً بلغة قريش، بل بلغة الخاصة من العرب، وهي تتضمن أساليب من لغات قبائل عدة، كما أنه من المؤكد أن به الكثير من الكلمات المعربة، وحتى غير المعربة، وفقاً لأغلب آراء المتفكرين في هذا المجال⁽⁵¹⁾.

وقد غير الإسلام الأساس الذي كان يُحدّد شرف القبائل العربية قبل ظهوره، إذ انتقل من معيار القرابة وخدمة الكعبة المرتبط بالنفوذ المالي، إلى معيار السبق في اعتناق الإسلام والتفاني في خدمته، مع منح بعض الأهمية الخاصة للمسلمين من أهل النبي محمد. وبذلك أصبحت الأولوية للأقرب إليه عقائدياً، واعتُبر أهله الذين أسلموا أقرب الجماعة إليه جميعاً. وبذا قام الإسلام بتجاوز التقسيم إلى عرب وعجم، دون أن ينفيه نفياً مطلقاً، بل نفاه واحتفظ به في نفس الوقت؛ هضمه وتجاوزه. ومنذ ذلك الحين ارتبطت المركزية العربية ارتباطاً وثيقاً بالإسلام، لتتشكل مركزية إسلامية ذات أساس ثقافي يتضمن اللغة العربية، بعد أن كان الأساس لغوياً بالدرجة الأولى. وهكذا غدت العروبة بمنزلة الجسد الذي يحمل الإسلام، فيما اكتسبت اللغة العربية قداسة خاصة لكونها لغة النص المقدس ولغة يُعتقد أنها لغة أهل الجنة، الأمر الذي منح العروبة، بوصفها هوية لسانية، حيث جرى اعتبار أن العروبة باللسان، مكانة مقدسة أيضاً⁽⁵²⁾.

(51) يحل هذه القضية بالتفصيل جواد علي في كتابه *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، الفصل 133. كما حللها المؤلف في كتاب: *بحث في الإشكاليات اللغوية في القرآن*.

(52) يحل المؤلف هذه المسألة في بحث بعنوان: *جذور العنصرية العربية*.

الفصل الثاني

مؤمنون وكفار

الفلاسفة... ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين، نقيّة عن التخمين، كعلومهم الحسابية، لما اختلفوا فيها، كما لم يختلفوا في الحسابية

أبو حامد الغزالي

* تبدأ المركزية الإسلامية بداية تبدو بسيطة للغاية وتتشرك مع بقية الأديان التوحيدية؛ فالله هو الإله الوحيد في العالم، لا يعترف بغيره أبداً، وهذا ما نص عليه القرآن والحديث والفقه. فكل الآلهة الأخرى مزورة، وهمية، والله هو الإله الوحيد الموجود بالفعل. تقدم هذه كحقيقة وليس كرؤية أتى بها دعاة التوحيد، وكل ما عداها يُعد -في الإسلام- باطلاً، بل كفراً يستحق العقاب.

وهذه عقيدة راسخة في الفكر الإسلامي، رغم أن ما عبده الكفار في أحيان كثيرة واعتبروها آلهة، كانت موجودة بالفعل وجسمانية غالباً؛ مثل بعض الموجودات الطبيعية، كالقمر والزهرة وبعض الحيوانات والأصنام، وحتى المسيح نفسه الذي تأسن، حسب عقيدة أتباعه، أما الله فليس مجسداً أمام الناس، ومع ذلك قرر أنصاره إقصاء غيره. وهذه هي البداية المنطقية لإقصاء الآخر وازدراؤه والتعالي عليه. ولا يعترف الإسلام بأنه يحق للناس أن تعبد ما تشاء، بل يُسمي عبادة غير الله شركاً، وهو جريمة نكراء، أكبر الكبائر التي لا تُغفر أبداً، وإن كان لا يُجبر أحدٌ على الإيمان بالله: **فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** (الكهف: 29). ولكنه لا يعتبر هذا حقاً له، فهو خروج على العهد: فالله قد أخذ عهداً من كل مولود بالإيمان به: **وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين** (الأعراف: 172). ولذا يُعد اختيار غير الله إلهاً أو إنكاره خيانة للعهد، فلا يتمتع باعتراف الفكر الإسلامي كحق من حقوق الإنسان. والله هو قوة كلية الجبروت والسيطرة، يعلم كل شيء وقادر على كل شيء، وقد خلق العالم من العدم، كما يعتقد معظم خاصة وعامة المسلمين، باستثناء بعض ممن يتبنون رؤى

عقلانية، الذين رأوا أنه غير قادر على الأفعال اللامنتطقية، ولا يعرف الجزئيات؛ بينما رأى بعض الفلاسفة المسلمين، المتهمين بالكفر والزندقة، أنه لم يخلق العالم فعلياً أو زمنياً، بل إنه علته المنطقية فحسب. هذه البداية المركزية المسماة بالتوحيد تعتبرها غالبية المسلمين حقيقة مطلقة، بدون برهان يدفع البشر عموماً للاقتناع بها مثلما يقتنع كل الناس بلا استثناء -مثلاً- أن النار تحرق الورق. وقد بذل الإسلاميون على مر التاريخ جهوداً مضنية للبرهنة على وجود ووحدانية الله، وعلى أنه الإله الحقيقي، وليس مجرد فكرة بشرية. وقد كُتبت آلاف الكتب والمقالات في هذا المجال. وبالمقارنة، لم يحتج إثبات أن النار تحرق الورق لكتابة لأي كتاب أو مقال لأنها فعلاً حقيقة واضحة.

ولا يسمح الإسلام للمرء أن يغير الإله المقدس، كما سمحت أديان أخرى عديدة، ولا يسمح له بتقديس شيء غيره وغير ما يقده هو، أي الله، بل يجعل المهمة الوحيدة المقبولة للإنسان أن يخضع ويطيع الله فقط. وهذه مجرد مقدمة لإقصاء العقائد والأفكار الأخرى. وهو يشترك في التوحيد مع الأديان السماوية الأخرى، ولكنه أكثر من بعضها في تجريده للإله وفي إبراز وحدته البسيطة والمطلقة، فلا توجد أقاتيم مثل المسيحية، كما أن الإله عالمي وليس محلياً مثل يهود. وهو بالطبع لا يعترف بالأديان السماوية اللاحقة (مثل الأحمدية والبهائية). كما أن الله في الفكر الإسلامي سلطة مطلقة على البشر، وليس مجرد معين لهم، ومهمتهم الوحيدة في الوجود أن يعبدوه بالخضوع له، ولا يحق للمرء أبداً أن يعترض على أو يناقش أوامرهم، بل عليه فقط أن ينفذها.

وفقاً للمصادر التاريخية الإسلامية، اتجه النبي محمد بعد فتح مكة إلى إزالة مظاهر العبادة الوثنية، بما في ذلك الأصنام، وأوقف دور سدنتها، كما منع عبادة أي آلهة غير الله في جزيرة العرب. ومن الملاحظ أن الإسلام يميز بين المشركين، قاصداً من يعبد غير الله، واللا دينيين، وبين أهل الكتاب، المتهمين أيضاً بالشرك، ولكن اعترافهم بالله منحهم وضعاً خاصاً في الإسلام. ويُنظر إلى شركهم أو كفرهم على أنه أقل حدة مقارنة بغيرهم، نظراً لاعترافهم بالله. وستتم مناقشة ذلك بعد.

* يرى الفكر الإسلامي السائد، الأشعري والسني، منذ القضاء على المعتزلة أن النص القرآني غير مخلوق، بمعنى أنه أزلي مثل الرب تماماً، ورغم الإقرار بأنه كلام الله، يُعد هذا الكلام أزلياً؛ فالله متكلم منذ الأزل، وكتابه مسجل في لوح محفوظ، لا يتغير ولا يتبدل⁽⁵³⁾. وقد أثير جدل حول مدى انسجام هذا التصور مع فكرة الناسخ والمنسوخ في القرآن ومناسبات النزول، وبالتالي فهذا النص المقدس غير متعلق بالظروف، أي ليس تاريخياً، وقد اعتُبر القول بخلاف ذلك خروجاً عن العقيدة، من منظور جمهور العلماء والعامّة، بخلاف المعتزلة، الذين

(53) وهو يعني في الإسلام سجلاً محفوظاً في السماء لكل ما حدث وسيحدث، بما في ذلك القرآن.

اختفوا -كجماعة دينية- تقريبًا، وقليلين للغاية من الإسلاميين الأكثر عقلانية؛ مثل محمد عبده⁽⁵⁴⁾. وهذا النص يحمل الحقيقة المطلقة، بل ويحوي كل شيء. هذا الكلام الأزلي والمتعالي على الواقع وغير البشري، يقابل كل كلام البشر الناقص والتاريخي. وقد تشدد الإسلاميون في مواجهة كل من تجرأ وتحدث عن تاريخية هذا النص، حتى من المسلمين، ومن أبرز من واجه انتقادات حادة بسبب طرحه فكرة تاريخية النص هو نصر حامد أبو زيد. ويبرر هذا الفهم للقرآن اعتباره مناسبًا لكل الأزمنة والأماكن والظروف.

وقد قام عثمان بن عفان بتوحيد رسم المصحف، بعد أن ظهرت نسخ مختلفة في الرسم، ولكن عدم تنقيطه وعدم وجود علامات الإعجام قد سمح باستمرار تعدد القراءات⁽⁵⁵⁾، وأخيرًا حددها العلماء في قراءات سبع (البعض سمح بـ 10 أو 14)، وفي النهاية أصبحت رواية حفص عن عاصم هي الأكثر انتشارًا، وتكاد تكون سائدة في العالم الإسلامي. قد تُعتبر مخالفة هذه القراءات، خصوصًا عاصم، خروجًا عن العقيدة؛ فأصبح للألفاظ نفسها قدسية صارمة، وأصبح المصحف الموحد سيفًا، بل واكتسب المصحف، بما فيه من ورق وحبر، مكانة مقدسة، فلا يجب أن يوضع فوقه شيء ولا يجب الجلوس أو الوقوف عليه.

* دين الفطرة: الإسلام، كما قدمه محمد ويؤمن به خاصة وعامة المسلمين، هو (دين الفطرة): **فأقم وجهك للدين حنيفًا فطرة الله التي فطر الناس عليها** (الروم: 30). ويستخدم لفظ "حنيف" في القرآن والحديث بمعنى مسلم. وأصل الكلمة في اللغة، حسب أكثر المصادر، هو الانحراف والاعوجاج، واستخدمت قديمًا بمعنى الميل عن الدين السائد، وهو تعبير لا شك يقلل من شأن المرتدين عن أديان الآباء. ولكن استخدم اللفظ بعد ذلك بواسطة العرب لوصف المختونين أو الحجاج أو من هم على ديانة إبراهيم، الذي اعتُبر في التراث الشرقي القديم خارجًا أو مفارقًا لدين قومه. وفي الإسلام صار معنى الكلمة هو بالعكس: المائل إلى الدين المستقيم أو المائل عن الباطل إلى الحق. وبذلك صار استخدام اللفظ يعلي من شأن الموصوف به -وهو إبراهيمي أو المسلم- ويقلل من شأن الآخرين،

(54) رسالة التوحيد، الطبعة السادسة، ص 52.

(55) نالت القراءات السبع والعشر نصيبًا وافراً من البحث والدراسة عبر تاريخ الإسلام. والثابت في مصادر التاريخ الإسلامي أنه كانت توجد مصاحف عديدة تختلف فيما بينها لفظًا وقد أحرقها عثمان بن عفان. من المصادر أبو عمرو الداني، الأحراف السبعة - الحجة في القراءات السبع المنسوب لابن خالويه - ابن خلف المقرئ، العنوان في القراءات السبع - محمد بن محمود حوا، المدخل إلى علم القراءات. ومن الشيعة، الرافضين لفكرة القراءات المتعددة أصلاً، مرتضى العسكري، تناولها في كتاب القرآن الكريم في رواية المدرستين، الكتاب الثاني، الفصل السادس.

ويتناول مؤلف هذا البحث هذه المسألة بالتحليل في كتابه بحث في الإشكاليات اللغوية في القرآن.

(المشركين)؛ فبدلاً من معنى الاعوجاج والخروج على الملة، صار هو الاستقامة واتباع الملة الصحيحة⁽⁵⁶⁾.

خلاصة معنى الآية السابقة أنَّ الإنسان يولد مسلماً؛ إنه جزء من طبيعة البشر وليس مجرد فكر وأيديولوجيا ولا حتى دعوة أو ديانة، وليس نتاجاً لواقع محدد في المكان والزمان. إنه، كما يؤمن بجزم كل الفقهاء والعامة، صالح لكل زمان ومكان، ولصيق الصلة ببنية البشر ككائنات حية. وقد أكد القرآن أنَّ الله قد أخذ عهداً من كل مولود بالإيمان به، كما ذكر منذ قليل. إنَّ كل مولود إذن يحمل ضمناً الإيمان بالله أو يعرفه (بالقوة) بالمعنى الأرسطي، أي يحمل إمكانية الاعتراف به حين يكبر، لذلك يذكر القرآن أيضاً: والله **أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلمكم تشكرون** (النحل: 78). فالمرء يولد لا يعلم شيئاً، ولكنه حين يسأله الله قبل أن يتكون (إذ أخذ الله العهد عليهم في أصلاب آبائهم)، يجيب بالإيمان به. إنه يحمل هذه إمكانية الوراثة للإيمان، كما هو واضح في تعبير (ظهورهم)، الذي استخدمه القرآن. وإذا كان تأويل القرآن قد اختلف من مفسر لآخر في هذه المسألة، فقد جاء الشرح في الحديث لما قاله القرآن. فيذكر صحيح مسلم - 7156: **ألا إنَّ ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني، يومي هذا. كل مال نحلته عبداً، حلال. وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم. وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم. وحرمت عليهم ما أحللت لهم. وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً. ومن نافلة القول إنَّ معنى (الحنفاء) في الإسلام يقترب من معنى (المسلمون)، في مذهب معظم مفسري القرآن، الذين رأوا أنَّ الحنيفية هي الإسلام على دين إبراهيم أو التوحيد لله ونبذ الشرك، ويمكن الاستنتاج من مجمل ما كتبه مفسرو القرآن والأحاديث، أنَّ الحنيفية هي الإسلام قبل نبوة محمد، يدل على ذلك نص القرآن: **ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين** (آل عمران: 67). وفي الحديث: (صحيح البخاري - 6452، وغيره الكثير) **ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء. كذلك ينص صحيح مسلم - 6710: ما من مولود يولد إلا وهو على الملة. وفي رواية أبي بكر عن أبي معاوية: إلا على هذه الملة، حتى يبين عنه لسانه. وقد تم تناول المسألة بنفس المعنى تفصيلاً، في كتب شرح الأحاديث، منها: فتح الباري وتحفة الأحوذني وعون المعبود، وغيرها⁽⁵⁷⁾.****

(56) المصادر عديدة من قواميس وكتب الحديث وتفسيرها وتفسير القرآن، وغيرها. حلل المسألة الكلبى في كتاب الأصنام، وكذلك جواد علي في المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الفصل الخامس والسبعون: الحنفاء.

(57) هذا كمثل شرح عون المعبود، كتاب السنَّة، باب في ذراري المشركين: "كل مولود: أي من بني آدم يولد على الفطرة: اختلف السلف في المراد بالفطرة على أقوال كثيرة، وأشهر الأقوال أنَّ المراد بالفطرة الإسلام. قال ابن عبد البر: وهو المعروف عند عامة السلف (يهودانه): أي يعلمانه اليهودية ويجعلانه

تُبرز هذه الروايات الاعتقاد بأن الإيمان بالله متأصل في الطبيعة البشرية منذ الولادة، في حين يُعزى الانحراف إلى أديان أخرى إلى تأثيرات خارجية. ويُقدّم القرآن والحديث معاً "الفطرة" كمبدأ لاهوتي عام، ويُرسّخان التوحيد باعتباره العهد الأصلي والتوجه الطبيعي للبشرية. هذا الإسلام "بالقوة" أو الضمني (potentially) وفق التعبير الأرسطي، يُفهم في بعض المقاربات الحديثة باعتباره فطرة أو صفة طبيعية كامنة في الإنسان، ويُشبّه أحياناً بالصفة الجينية - على سبيل المجاز - أي باعتباره استعداداً أصيلاً يمكن أن يتحقق بالفعل.

فالإنسان يولد مسلماً بالضرورة، وإذا اتجه اتجاهًا آخر يكون إما قد ضل الطريق، عن خطأ غير مقصود، وهذا هو المعنى اللغوي (58)، أو غوى بمعنى أنه ضل عن الحق وهو يعلمه (59). فأيُّ طريق غير الإسلام هو الطريق الخاطئ، مهما كانت نية الشخص. وكل من هو غير مسلم هو كافر بالضرورة لأنه يغطي ويستتر الحق، سواء عامداً أو ضالاً. بل ويعتبر بعض الغلاة أنّ من الفطرة أن يكون الإنسان من فرقة معينة في الإسلام؛ فالأصل، كما يذهبون، أنّ عامة المسلمين على عقيدة السلف بالفطرة، بلا تلقين ولا تعليم، من حيث الأصل، فكل من لم يلقنه المبتدعة بدعتهم ويدرسوه كتبهم، فليس من حق أيّ فرقة أن تدعيه إلا أهل السنّة والجماعة (60). ومع أنّ الإسلام يُطرح في التصور العقدي بوصفه الدين الفطري العام السابق لبعثة محمد، إلا أنه غدا بعد رسالته ديناً ذا خصوصية، إذ يُنظر إلى رسالته كحلقة ختامية ومكملة لما سبقها من الشرائع. كما تُوصف الأديان السابقة، من منظور إسلامي، بأنها قد تعرضت للتحريف. هكذا صار الإسلام هو الدعوة المحمدية، ويُشترط الإيمان بمحمد لكي يكون المرء مسلماً، حتى لو عمل "الصالح" وآمن بالله، أي ظل مسلماً، بالمعنى العام للفظ؛ مثل إبراهيم، عيسى، موسى، وفقاً للقرآن.

يهودياً، (وينصرانه): أي يعلمانه النصرانية ويجعلانه نصرانياً (كما تنائج الإبل): أي تلد (جمعا): أي سليمة الأعضاء كاملتها (هل تحسن): بضم التاء وكسر الحاء وقيل بفتح التاء وضم الحاء أي هل تدرك. قال الطيبي: هو في موضع الحال أي سليمة مقولاً في حقها ذلك (في جدعاء) أي مقطوعة الأذن. والمعنى أنّ البهيمة أول ما تولد تكون سليمة من الجدع وغير ذلك من العيوب حتى يحدث فيها أربابها النقائص، كذلك الطفل يولد على الفطرة ولو ترك عليها لسلم من الآفات إلا أنّ والديه يزيّنان له الكفر ويحملانه عليه".

وقد ذكر ابن القيم أنّ سبب اختلاف العلماء في معنى الفطرة في هذا الحديث أنّ القدرية كانوا يحتجون به على أنّ الكفر والمعصية ليسا بقضاء الله بل مما ابتدأ الناس إحداثه، فحاول جماعة من العلماء مخالفتهم بتأويل الفطرة على غير معنى الإسلام، ولا حاجة لذلك؛ لأنّ الآثار المنقولة عن السلف تدل على أنهم لم يفهموا من لفظ الفطرة إلا الإسلام. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ص ص 282-300.

(58) حسب مختار الصحاح: ض ل ل، ضل، الشيء ضاع وهلك يضل بالكسر، ضلالاً، و الضالة ما ضل من البهيمة.. ورجل ضليل ومضلل أي ضال جداً، و الضلال ضد الرشاد وقد ضل يضل بالكسر ضلالاً وضلالة.

(59) القاموس المحيط: غوى ويغوي غيًّا، وغوى غوايةً.. وغوى وغيان: ضل، وغواه غيره وأغواه وغواه.

(60) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، منهج الأشاعرة في العقيدة.

* يلفت النظر أنَّ تعريف كل من المسلم والمؤمن ليس أمرًا متفقًا عليه بين المسلمين، والخلافات عديدة، ليس هنا مجال تحليلها بالتفصيل، لكن سيتم الأخذ بأكثرها شيوعًا وتجريدًا⁽⁶¹⁾. وتتدرج مراتب الدين الإسلامي في ثلاث مراحل: الإسلام – الإيمان – الإحسان، وفقًا لحديث جبريل الشهير⁽⁶²⁾.

تعريف الإسلام: أبسط وأوضح تعريف للإسلام ما ينص عليه الحديث (صحيح مسلم -79): **بني الإسلام على خمس. شهادة أن لا إله إلا الله، وأنَّ محمدًا عبده ورسوله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت وصوم رمضان.** وهذا هو التعريف المعتمد في الشارع العربي-المسلم، ومما أجمع عليه فقهاء السُّنة. وقد شذ البعض من القائلين إنَّ الإسلام يكفي أن يكون بالقلب فقط دون الكلام، بينما رأى أغلب علماء الإسلام أنَّ النطق بالشهادتين شرط للإسلام، بالإضافة إلى الموافقة على بقية الشروط الخمسة (أو العشرة حسب الشيعة). أما ممارسة الصلاة والحج ودفع الزكاة، فالبعض يكفر من لا يقوم بها، وآخرون يكفرون من لا يعترف بها كمبدأ. والرأي الأخير هو السائد.

أما الإيمان فهو مرحلة تالية للإسلام، وقد اختلف على تحديده مختلف الفقهاء وهو في الحديث: **أن تؤمن بالله وملائكه وبلقائه ورسوله، وتؤمن بالبعث** (البخاري -50). وفي حديث آخر: **أن تؤمن بالله وملائكه وكتبه ورسوله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره** (مسند الإمام أحمد -190) وعند أهل السُّنة عمومًا وبتعبير أبي حنيفة "الإقرار والتصديق". وهو درجة أعلى من الإسلام⁽⁶³⁾، فهو التسليم والانقياد لأوامر الله⁽⁶⁴⁾. ويمكن، حسب رأي عموم السُّنة، اعتبار الإسلام هو إعلان الإيمان باللسان، أما الإيمان فمحله القلب، والإيمان عند السُّنة عمومًا

(61) طرح هذه الفروق عدد من الكتاب المسلمين، منهم عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، في كتاب الفرق بين الفرق.

(62) رواه مسلم عن عمر بن الخطاب: بينما نحن جلوس عند رسول الله ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى النبي فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفيه على فخذيه، وقال: "يا محمد أخبرني عن الإسلام"، فقال له: الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأنَّ محمدًا رسول الله، وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً، قال: "صدقت"، فجعنا له يسأله ويصدقه، قال: "أخبرني عن الإيمان" قال: أن تؤمن بالله وملائكه وكتبه ورسوله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره، قال: "صدقت"، قال: "فأخبرني عن الإحسان"، قال: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك، قال: "فأخبرني عن الساعة"، قال: ما المسؤول عنها بأعلم من السائل، قال: "فأخبرني عن أماراتها"، قال: أن تلد الأمة ربثها، وأن ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاء، يتطاولون في البنيان. ثم انطلق فلبث ملياً، ثم قال: يا عمر، أتدري من السائل؟، قلت: "الله ورسوله أعلم"، قال: فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم.

(63) ينص صحيح البخاري -50... عن أبي هريرة قال: "كان النبي بارزاً يوماً للناس، فأتاه جبريل فقال: ما الإيمان؟ قال: "أن تؤمن بالله وملائكه وبلقائه ورسوله، وتؤمن بالبعث". قال: ما الإسلام؟ قال: "الإسلام: أن تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلاة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان". قال: ما الإحسان؟ قال: "أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك".

(64) أبو حنيفة النعمان، الفقه الأكبر، 63، 67.

يتضمن الإسلام، فهو أيضًا عمل، فالإيمان قول وعمل. ولا يكفي لاعتبار شخص ما من المؤمنين أن يؤمن بالله، بل عليه كذلك أن يؤمن بالإسلام، الذي يعترف بكل الرسل السابقين والملائكة والغيبات عمومًا.

ويأتي الإحسان بعد الإيمان: وهو ركن واحد، وهو: **أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك (صحيح البخاري -50).**

هذه هي المعاني المستخدمة بالفعل في التوجات السائدة في الثقافة الإسلامية (65).

* الكفر في اللغة العربية يعني التغطية أو الستر (66). وقد استخدم هذا اللفظ في النصوص الإسلامية بمعناه العام، مع إضافة بُعد ديني خاص؛ إذ أصبح الكفر يفهم على أنه ستر الحق أو نعم الله. ويُطرح السؤال حول سبب إنكار الحق رغم وضوحه، ويُفسر ذلك في النصوص الإسلامية بأنه ضلال أو انحراف. وإذا لم يعرف المرء الحق، فإنه يُعتبر كامنًا في فطرته، أي متضمنًا في تكوينه نفسه؛ فإذا لم يكتشفه لا يكون سويًا أو عاقلًا بما فيه الكفاية. والقرآن يصف بعض المنكرين بالسفهاء: **وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون (البقرة: 13).**

والمثال الخالص للكفر في الإسلام هو إبليس، الذي يعرف الله تمام المعرفة وتكلم معه وخالف أمره بالسجود لآدم، بل وتحداه علنًا وقرر أمامه أن يحاربه حتى النهاية، بإغواء البشر وحرفهم عن طريقه، أي تضليلهم. فهو قطب الكفر بلا منازع؛ إنه يعرف الله، كما يعرف أن مصيره جهنم، حيث العذاب الأبدي،

(65) في محاولة لتخفيف عمق التقسيم الإسلامي للبشر إلى مسلمين وكفار، يلجأ محمد سعيد العشماوي إلى البحث عما اعتبره المعنى الحقيقي للإسلام وللإيمان، معتبرًا كل أصحاب الأديان السماوية مسلمين، قاصرًا مفهوم الإيمان على أتباع محمد. وهي محاولة غير كاملة لجعل الإسلام أكثر مرونة مع أهل الكتاب. المصدر: **جوهر الإسلام**، الطبعة الثالثة. بينما كان أحمد صبحي منصور أكثر جرأة، فقدم تعريفين للمسلم: تعريفًا سلوكيًا يقر بأن المسلم هو المسالم وتعريفًا عقديًا يقول بأن المسلم هو المنقاد لله وحده. المصدر: ماهية الأسلام.

(66) يعرفه الزمخشري كالآتي:

"كفر الشيء وكفره: غطاه يقال: كفر السحاب السماء وكفر المتاع في الوعاء وكفر الليل بظلامه وليل كافر". وليس كافر الدروع وهو ثوب يلبس فوقها. وكفرت الريح الرسم والفلاح الحب ومنه قيل للزراع: الكفار. وفارس مكفر ومتكفر وكفر نفسه بالسلاح وتكفر به.

وطائر مكفر: مغطى بالريش. ورجل مكفر وهو المحسان الذي لا تشكر نعمته. وإذا أمر الرجل بعمل فعمله على خلاف ما أمر به قالوا: مكفور يا فلان عنيت وأذيت أي عملك مكفور لا تحمد عليه لإفسادك له". أساس البلاغة، 2، ص ص 140-141.

وفي قاموس المغرب في ترتيب المعرب للمطرزي: "الكفر في الأصل الستر يقال كفره وكفره إذا ستره. وفي لسان العرب: الكفر: كفر النعمة، وهو نقيض الشكر. والكفر: جحود النعمة، وهو ضد الشكر. وقوله تعالى: **إننا بكل كافرين**؛ أي جاحدون. وكفر نعمة الله يكفرها كفورًا وكفرانًا وكفر بها: جحدها وسترها. وكافره حقه: جحده. ورجل مكفر: مجحود النعمة مع إحسانه. ورجل كافر: جاحد لأنعم الله، مشتق من الستر، وقيل: لأنه مغطى على قلبه".

ومع ذلك لا يبالي ولا يخاف. إنه يمثل الكفر بالمعنى الديني الخالص للفظ: معرفة الحق وإنكاره. والمقصود بالحق هنا هو نعم الله عليه وعلى العالمين، ولا يكفي بتجاهلها وعدم شكر الله، بل أيضاً يحاربه. لذلك استحق إبليس أن يكون رئيساً بلا منازع للحزب الذي كونه: حزب الشيطان.

الكفر نقيض الإيمان، الذي هو درجة عليا من الإسلام، وهو مرض عضال. لذلك لا يكون الإسلام كفراً بالنسبة للعقائد الأخرى، ليس فقط لأنه صحيح، بل وبالأساس لأنه فطري، جيني، ولذا فهو لا يُعد عقيدة سليمة فحسب، وليس فقط العقيدة الوحيدة السليمة، بل العقيدة التي يدرك كل البشر إدراكاً فطرياً أنها كذلك ما لم يتعرضوا لغسيل مخ من قبل أولي أمرهم. وهذا هو حجر الزاوية في الفرق بين الإيمان والكفر؛ فالفرق ليس نسبياً، وبالتالي ليس متبادلاً، وليس مُعتبراً في الإسلام حكم قيمة نسبية، بل حقيقة مطلقة تحتوي عليها فطرة كل الناس سواء كانوا على وعي بها أم لا: **إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ. خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (البقرة: 6-7).** والبعض منهم يكفر بوعي كامل، فهم يقولون **على الله الكذب وهم يعلمون (آل عمران: 75).**

في القرآن: **وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون. ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون (البقرة: 11-12).** ووفق هذا المنظور القرآني، يفهم الكافر على أنه مفسد، حتى لو اعتقد أنه صاحب رأي حسن النية أو لم يقصد إنكار الحق، ولكنه غير مقتنع لسبب أو آخر، فالمسألة لا تُختزل في مجرد اختلاف فكري، بل يُنظر إليه كخضم عقائدي بالضرورة، حتى وإن لم يُظهر عداءً عملياً للإسلام.

* أما الهدى والضلال فمن الله: **من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً (الكهف: 17) ومن يضلل الله فلا هادي له ويذرهم في طغيانهم يعمهون (الأعراف: 186).** ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضلل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون (النحل: 93) ⁽⁶⁷⁾. ويفهم معظم علماء الإسلام من ذلك أن الله هو الذي يضلل الكافرين ويهدي من يشاء من الناس، بعكس الفكر المعتزلي، الذي هُزم وتعرض أنصاره للاضطهاد في العصر

⁽⁶⁷⁾ يقول الطبري بخصوص الآية: "وفق هؤلاء للإيمان به والعمل بطاعته فكانوا مؤمنين، وخذل هؤلاء فحرمهم توقيقه فكانوا كافرين". جامع البيان عن تأويل آي القرآن. بينما قال الفخر الرازي في تفسيره للآية "أعلم أنه تعالى لما كلف القوم بالوفاء بالعهد وتحريم نقضه، أتبعه ببيان أنه تعالى قادر على أن يجمعهم على هذا الوفاء وعلى سائر أبواب الإيمان، ولكنه سبحانه بحكم الإلهية يضلل من يشاء ويهدي من يشاء"، فالمشينة هنا تتعلق بالله كما فهم أغلب المفسرين ويستثنى القليل جداً، منهم الشعراوي، الذي فسرها على أن الله يهدي العبد الذي يريد الهداية وبتعبيره: "يحكم على هذا من خلال عمله بالضلال، ويحكم على هذا من خلال عمله بالهداية، مثل ما يحدث عندنا في لجان الامتحان، فلا نقول: اللجنة أنجحت فلاناً وأرسلت فلاناً، فليست هذه مهمتها، بل مهمتها أن تنتظر أوراق الإجابة، ومن خلالها تحكم اللجنة بنجاح هذا وإخفاق ذاك". مفاتيح الغيب.

العباسي، وحديثاً حين تراجع إلى الظل فكر محمد عبده -المتأثر به- وتلاميذه، ويتم حالياً اضطهاد أنصاره الجدد. فعدم الإيمان ليس محض اختيار حر وليس وجهة نظر، بل قدر مكتوب على أناس بعينهم، شيء يشبه الأمراض الخلقية، بالضبط مثلما أن الإسلام فطري أو جيني. فقد خلق الله، كما ذهب سيد قطب، الناس باستعدادات متفاوتة، نسخاً غير مكررة ولا معادة، وجعل نواميس للهدى والضلال تمضي بها مشيئته في الناس⁽⁶⁸⁾. ولتأكيد الإرادة الإلهية في ذلك يقول القرآن: **لا يهدي القوم الكافرين (النحل: 107). لا يهدي القوم الظالمين (القصص: 50). إن الله لا يهدي من هو كاذب كفار (الزمر: 3). إن الله لا يهدي من هو مسرف كذاب (غافر: 28). والله لا يهدي القوم الفاسقين (الصف: 5).** هذه الآيات لها مناسبات معينة وكل منها يقصد فئة بعينها من الكفار لا يريد الله أن يهديها. والقرآن يكون مقبولا من (الذين آمنوا): **قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى أولئك ينادون من مكان بعيد (فصلت: 44).** والخلاصة أن الله يريد أن يكون هناك كفار ومؤمنين: هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن (التغابن: 2)، ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين (يونس: 99). وعن الآية: **وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم (الأعراف: 172)** يذكر الحديث: **إن الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون. فقال رجل: يا رسول الله ففيم العمل؟ فقال: إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخل به الجنة، وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخل به النار (مسند أحمد-313).**

والجدل في هذه المسألة كان واسعاً في العصرين الأموي والعباسي، ولكن منذ انتصر الأشاعرة لم تعد القضية مطروحة بنفس الأهمية؛ فالفكر الإسلامي السائد يتخذ الموقف الأشعري القائل بأن الله قد منح الإنسان حرية اختيار قراره، وبالتالي هو مسئول عنه، رغم أن الله هو الذي اختار له منذ البداية الاستعداد لهذا القرار أو ذاك، كما قال سيد قطب كما أشير. فالإنسان مخير ومسير في الوقت نفسه، وإرادته غير مستقلة عن إرادة الله⁽⁶⁹⁾.

(68) في ظلال القرآن، سورة النحل.

(69) العلاقة بين الإرادة البشرية والإلهية في الفكر الإسلامي ملتبسة عموماً وهناك أقوال كثيرة أشهرها القدرية عند المعتزلة (الإنسان هو الذي يختار أفعاله)، والجبرية عند الجهمية (الله هو الذي يحدد أفعال الإنسان)، وموقف الأشاعرة الوسطي (الله هو الذي يمنح الإنسان حرية الاختيار غير المستقلة مع ذلك عن إرادة الله). وكثيراً ما يتكلم بعض الأشاعرة وبعض السنة بمنطق الآخر، وكثيراً ما تطرح آراء متضاربة من جانب الكاتب نفسه.

وقد حُدد، وفقاً للقرآن والحديث، لكل امرئ منذ البدء مصيره في الآخرة. ففي القرآن: وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شيء قدير (البقرة: 284) (70). أما في الحديث: صحيح البخاري -3138: إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث الله إليه ملكاً بأربع كلمات فيكتب عمله وأجله ورزقه وشقي أو سعيد ثم ينفخ فيه الروح فوالذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها. وفي مسند الإمام أحمد -15833: يدخل الملك على النطفة بعد ما تستقر في الرحم بأربعين أو خمس وأربعين ليلة فيقول يارب أشقي أو سعيد فيكتبان فيقول يا رب أذكر أو أنثى فيكتبان ويكتب عمله وأثره وأجله ورزقه ثم تطوى الصحف فلا يزداد فيها ولا ينقص رواه مسلم أيضاً. وفي صحيح مسلم -6719: عن عائشة رضي الله عنها قالت دُعي رسول الله إلى جنازة صبي من الأنصار فقلت طوبى له عصفور من عصفير الجنة لم يعمل السوء ولم يدركه فقال: أو غير ذلك يا عائشة إن الله خلق للجنة أهلاً خلقهم لها وهم في أصلاص آبائهم وخلق للنار أهلاً خلقهم لها وهم في أصلاص آبائهم.

يذهب الاتجاه السائد في الفكر الإسلامي إلى أن المسلم يحاسب يوم القيامة بموازنة حسناته وسيئاته، بينما لا يخضع الكافر للمحاسبة بمفهوم الموازنة، بل لبيان فساد عمله واستحقاقه للعقاب. وكما يعبر ابن تيمية: الكافر لا حسنات له توزن بسيئاته (71)؛ إذ تعتبر أعماله في هذا السياق فاقدة للقيمة الإيمانية مهما كان مضمونها، نظراً لانتفاء أصل الإيمان بالله ابتداءً. وتعد هذه الرؤية العقدية هي الأكثر شيوعاً وتمثيلاً لجمهور المسلمين.

ويختلف المعتزلة والكرامية والخوارج والبراهمة في ذلك، لا اعتبارهم بالحسن والقبیح وصفاً ذاتياً للأفعال، وبعضه مدرجاً بالعقل، كالكذب، وبعضه باتضمام الشرع، كالطهارة والصلاة. والحسن والقبیح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبیح واجب كذلك، ويترتب على ذلك أن الكافر قد يقوم بأعمال حسنة. ويقبل الشيعة الإمامية بدور العقل في تحديد الحسن والقبیح، ولكن في حدود الحدود؛ فالعقل يحدد الحسن والقبیح في أعم القضايا، التي يتفق فيها مع الشرع أيضاً، ولم يفترض حدوث اختلاف بينهما. بينما ذهب المعتزلة إلى أنه إذا اختلف العقل مع الشرع، وجب تأويل النص الدال على الشرع أو رده. والمدرك

(70) تتفق غالبية المفسرين (الطبري، السعدي، ابن كثير، القرطبي، البغوي، الخ) على أن "من" هنا هو الله، فهو يعذب ويرحم كيفما شاء؛ أي كيفما شاء الله: فيعذب بعذله ويغفر برحمته. وتكرر عبارة يعذب من يشاء باللفظ في سور عديدة.

(71) رسالة إلى أهل البحرين في رؤية الكفار ربهم.

بالعقل يساوي المحدد بمحتوى الفعل لا بأصله الشرعي، بغض النظر عن نية صاحبه، وتكون بالتالي المرجعية بشرية، وهو ما تجاوزه الفكر الإسلامي قديماً مع هزيمة المعتزلة، وحديثاً مع انحسار فكر محمد عبده. وصارت الأعمال بالنيات أو بالقصد منها، وهذا هو الأساس النظري لرفض القيم غير المستندة للشرع الإسلامي، حتى لو كانت نبيلة، وفقاً للعرف البشري في وقت أو آخر. فالحسن ما يتم من أجل عبادة الله، والقبيح يكون من أجل الدنيا، فهما يُحددان بالشرع؛ وبتعبير البزدوي فإنَّ حكم الأمر يوصف بالحسن لكونه مأموراً به من الله، لا لكون العقل نفسه يوجبه، إذ إنَّ العقل في ذاته غير موجب بحال (72). فما يقوله الله والرسول هو الحق بغض النظر عن محتواه. وإنَّ كان الفقهاء الذين أخذوا بالقياس قد اهتموا أشد الاهتمام بالكشف عن علل الأحكام، فلم يكن غرضهم تقييم النصوص، بل مجرد استخدام تلك العلل المفترضة كأساس لإصدار أحكام فقهية غير منصوص عليها مباشرة في النص. ومن نافلة القول إنَّ نقد النص المقدس من المحرمات في الفكر الإسلامي.

* في المنظور القرآني والإسلامي التقليدي، لا يُنظر إلى الكافر باعتباره مجرد مختلف أو صاحب رؤية أخرى، بل يُدان بوصفه ضالاً ومنحرفاً، وتُسند إليه أوصاف ذات طابع قيمي مثل الشر والفساد. وهذه الأحكام تُقدّم في النصوص الإسلامية باعتبارها مطلقة، لا نسبية، إذ يُفهم الكفر على أنه موقف وجودي من الحق الإلهي، وليس مجرد اختلاف فكري أو ثقافي.

تُسمّى المرحلة السابقة على الدعوة المحمدية في جزيرة العرب بالجاهلية، وهو لفظ مشتق من الجهل. ولا يُراد به مجرد فترة زمنية محددة، بل يُستخدم لوصف العادات والأفكار التي نفاها الإسلام، ولذلك يُطلق على ما يشبهها بعد الإسلام اسم الجاهلية أيضاً. وقد حقق الإسلام، وفق منظوره الخاص، قطيعة مع هذه المرحلة، إذ يُنظر إليها كسلوك ضال ومفسد ومدان تماماً. ولم يُفسّر هذا التصور في الثقافة الإسلامية التقليدية كنتيجة لعصر أو ظروف موضوعية معينة، بل كحالة مدنسة ومرتبطة بالجهالة. ومن ثم ترسّخت صورة الفترة السابقة على الإسلام في الوعي الإسلامي العام والخاص على أنها فترة مظلمة يغلب عليها الفساد والظلم، وهي الصورة التي بقيت راسخة في أذهان معظم المسلمين.

هذا التصور منصوص عليه بوضوح ليس فقط في النص القرآني، بل أيضاً في كتب التراث الإسلامي القديم والحديث والمعاصر، حيث يتكرر في أعمال تُصنّف على أنها "متشدة" أو "معتدلة"، بل ويظهر كذلك في الخطاب الرسمي الحكومي العربي. ويلجأ البعض من حين لآخر إلى آيات من القرآن توحى بعكس ذلك: مثلاً الآيات التي تمدح المسيح والرهبان. غير أنَّ هذه الآيات لا تُستخدم في التراث الإسلامي لتحديد مفهوم الكفر والكافرين. والأهم أنَّ الكم الكبير من النصوص

(72) أصول فخر الإسلام، المجلد الأول، ص 269.

التراثية، المتداولة بكثافة في وسائل الإعلام والخطاب الديني، يرسّخ صورة الكافر بوصفه خصمًا عقائديًا، وهو ما يعكس قناعات راسخة ومتكررة في الثقافة الإسلامية التقليدية⁽⁷³⁾.

* أما الأديان السابقة، فيُفهم في المنظور الإسلامي التقليدي أنها كانت "لحظات" من الدين الواحد، أي الإسلام، إذا استعير التعبير من علم المنطق. فالأنبياء السابقون يُقدّمون في النصوص الإسلامية على أنهم مسلمون، غير أن أتباعهم قاموا بتحريف الكتب المقدسة عمدًا. ومن ثم يُعتبر الدين واحدًا، هو الإسلام، وإن اختلفت الشرائع باختلاف المراحل. ويؤكد القرآن هذا التصور: ما كان إبراهيم يهوديًا ولا نصرانيًا ولكن كان حنيفًا مسلمًا وما كان من المشركين (آل عمران: 67) - أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلها واحدًا ونحن له مسلمون (البقرة: 133)⁽⁷⁴⁾، كما ينص الحديث على: والأنبياء إخوة لعلات أمهاتهم شتى ودينهم واحد (صحيح البخاري -3370). وبهذا تُقدّم الأديان السابقة في الثقافة الإسلامية التقليدية باعتبارها صيغًا متتابعة من الدين الواحد، الذي اكتمل في الرسالة المحمدية.

وقد توسع إسلاميون في بحث مسألة تحريف التوراة والإنجيل واختلفوا فيها؛ فاعتبر بعضهم أن التحريف يعني التأويل انحرافًا بالمعنى، وذهب آخرون إلى أنه يعني تحريف النصوص. وأيًا كان الأمر، اتفق الجميع على أن الرسالة المحمدية هي الخاتمة، وأن كل من لا يؤمن بها من أهل الكتاب يُعد كافرًا. وتتفق غالبية المسلمين عامة، وخاصة في العصر الراهن، على أن التوراة والإنجيل محرفان.

⁽⁷³⁾ يُطرح في بعض الخطابات الإسلامية المعاصرة -كما في حديث محمد عمارة على إحدى القنوات الفضائية- أن الإسلام يعترف بالآخر، بينما الآخر لا يعترف به؛ فالإسلام يعترف بموسى وعيسى، في حين أن أتباع الديانات الأخرى لا يعترفون بالنبي محمد. غير أن النص القرآني نفسه يصف هؤلاء المنكرين بقوله: في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضًا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون (البقرة: 10). ومن ثم لا يُقدّم الآخر في المنظور القرآني باعتباره مجرد مختلف فكريًا أو صاحب رأي آخر، بل يُدرج ضمن مفهوم الكفر، بما يحمله من دلالات سلبية. وينطبق ذلك أيضًا على اللادينيين، الذين يُعتبرون في هذا التصور جزءًا من دائرة الكفر. وباختصار، الآخر في المنظور الإسلامي التقليدي هو الكافر، ولا يُعترف بشرعية اختلافه الفكري، بل يُنظر إليه كخصم عقائدي. أما الخطابات التي تُقدّم تحت عناوين مثل "الاعتراف بالآخر" أو "التسامح"، فهي غالبًا لا تعكس المضمون التراثي أو الفقهي، بل تُستخدم في سياقات خطابية أو سياسية معاصرة.

⁽⁷⁴⁾ حتى آداب الإسلام وعاداته تُعد في الحديث من الفطرة. ففي صحيح البخاري -5755: حدثنا... قال الزهري:... عن أبي هريرة رواية الفطرة خمس أو خمس من الفطرة الختان والاستحداد ونتف الإبط وتقليم الأظفار وقص الشارب. وفي مسلم -557:... عن عائشة، قالت: قال رسول الله: عشر من الفطرة: قص الشارب وإعفاء اللحية والسواك واستنشاق الماء وقص الأظفار وغسل البراجم ونتف الإبط وحلق العانة وانتقاص الماء. قال زكرياء: قال مصعب: ونسيت العاشرة. إلا أن تكون المضمضة. زاد قتيبة: قال وكيع: انتقاص الماء يعني الاستنجاء. وقال إبراهيم بن طهمان عن شعبة عن قتادة عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله: رفعت إلى السدرة فإذا أربعة أنهار: نهران ظاهران ونهران باطنان؛ فأما الظاهران فالنيل والفرات وأما الباطنان فهريان في الجنة. فأتيت بثلاثة أقذاح: قدح فيه لبن وقدح فيه عسل وقدح فيه خمر؛ فأخذت الذي فيه اللبن فشربت، ففيل لي: أصبت الفطرة أنت وأمتك. (صحيح البخاري -5483).

وقد أرسل الله الرسل إلى كل الأمم، لذلك فلا حجة لأحد أنه لم يتلق الرسالة الإلهية: ولكل أمة رسول فإذا جاء رسولهم قضى بينهم بالقسط وهم لا يظلمون (يونس: 47). وبعد أن جاء الإسلام، أعلمت به أمم الأرض، فأصبح لا حجة لأحد بعدم العلم، اللهم إلا من ربّاه أبواه على الكفر، ولم يسمع عن الرسالة الحق.

في بدايات الخطاب القرآني، وردت آيات تُظهر تقديرًا لأهل الكتاب، مثل: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِّينَ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (البقرة: 62). وقوله: وَلَا تَجَادَلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمُ وَالْهَذَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ (العنكبوت: 46). غير أن النص القرآني، في مراحل لاحقة، حدد موقفًا أكثر قاطعية، حيث يُصنّف اليهود والمسيحيون ضمن دائرة الكفر والشرك، وهو ما رسّخ في الثقافة الإسلامية التقليدية صورة الآخر الديني باعتباره خارجًا عن الحق الإلهي، لا مجرد مختلف فكريًا: وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزُ ابْنِ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ. اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمُّوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (التوبة: 30-31)؛ لقد كفر الذين قالوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ (المائدة: 72)؛ لقد كفر الذين قالوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ (المائدة: 73)؛ ومن يبتغ غير الإسلام دينًا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين (آل عمران: 85)؛ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (آل عمران: 19).

بناءً على هذا التصور، فإن الإيمان بالله خارج إطار الإسلام لا يُعتبر إيمانًا صحيحًا، بل يُدرج أصحابه ضمن دائرة الكفر والشرك بدرجات متفاوتة. ومن ثم، فإن المؤمنين بالله بطريق يخالف الإسلام لا يُصنّفون مؤمنين في النصوص الإسلامية، بل يُنظر إليهم باعتبارهم كفارًا أو مشركين، وهو ما رسّخ في الثقافة الإسلامية التقليدية صورة الآخر الديني باعتباره خارجًا عن الحق الإلهي.

ويحلل ابن تيمية تفصيلًا ما أسماه كفر اليهود والمسيحيين في كتابه اقتضاء الصراط المستقيم، معتبرًا أن كفر اليهود أصله عدم العمل بالعلم، وكفر المسيحيين أصله عملهم بلا علم. وتذهب الأغلبية الساحقة من الفقهاء والعلماء، -قدامى ومحدثون- إلى تكفير اليهود والمسيحيين، سواء من بين من يُصنّفون متشددين أو معتدلين، إذ يُعتبر الإيمان خارج إطار الإسلام غير مقبول شرعًا. ولم يخرج عن هذا التصور سوى قلة قليلة من المفكرين الذين يفسرون النصوص القرآنية بمرونة أكبر، تأويلًا لمقاصدها، مثل محمود شلتوت، ومحمد سعيد العشماوي، وأحمد صبحي منصور، وغيرهم من المفكرين المسلمين العلمانيين المعاصرين. ويمثل هؤلاء اتجاهًا محدودًا في الفكر الإسلامي، يحاول أن يقدم

قراءة أكثر انفتاحًا للنصوص، لكنه يظل استثناءً أمام التيار الغالب في التراث الفقهي والتقليدي.

ورغم أن الإسلام يصف اليهود والمسيحيين بالشرك، كما توضح آيات سورة التوبة المذكورة آنفًا، إلا أنه يميز بين المشركين ومن أسماهم: أهل الكتاب، قاصداً اليهود والمسيحيين. فالأخرون، رغم أنهم مشركون، إلا أن لديهم بعض القناعة بوحدانية الله، ولديهم كتاب سماوي، رغم أنه محرّف، فيما يذهب القرآن، إلا أن هناك قناعة لديهم أنه من عند الله، كما أن منهم من يلتزم بتعليمات كتابه قبل تحريفه. ويستخدم القرآن والحديث الكفر والشرك بنفس المعنى في مواضع، وبمعنيين مختلفين في مواضع أخرى. وأكثر الفقهاء اجتهادًا، أبو حنيفة وتلاميذه، يذهب إلى اعتبار اليهود والمسيحيين كفارًا، لكنهم ليسوا مشركين، باعتبار الشرك بالتعريف هو اتخاذ معبود آخر مع الله. كما يعتبر الفكر الإسلامي في مجمله الكفار من أهل الكتاب أفضل من غيرهم من الكفار، لأنهم أقرب للإسلام، خاصة المسيحيين: **لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأنّ منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون (المائدة: 82)**، وفي الحديث: **من أسلم من أهل الكتاب فله أجره مرتين وله مثل الذي لنا وعليه مثل الذي علينا ومن أسلم من المشركين فله أجره وله مثل الذي لنا وعليه مثل الذي علينا (75).**

يُظهر الموقف العقدي السائد في الفكر الإسلامي أن الإقرار بنبوّة محمد هو شرط جوهري للانتماء إلى جماعة المؤمنين، بل إنه يتساوى مع الإيمان بوجود الخالق. فمشركو مكة لم ينكروا وجود الله، وإنما تمحور صراعهم حول الاعتراف بسلطة النبوة وما يترتب عليها من مرجعية دينية ودنيوية شاملة. ومن ثم، صار التصديق بالرسالة هو المعيار الأساسي لرفع وصف الكفر، حتى في غياب اليقين القلبي؛ وهو ما يجسده النص القرآني في التمييز بين الإسلام كمرتبة ظاهرية والإيمان كحالة باطنية في قوله: **قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم (الحجرات: 14).**

ويلاحظ في هذا السياق أن بعض العلماء، مثل ابن تيمية⁽⁷⁶⁾، يذهبون إلى تكفير من لا يؤمن برسالة محمد، حتى لو كان يتصف بالزهد والورع والعبادة والعلم، كالأخبار والرهبان، معتبرين أن هذه الصفات لا تُغني عن شرط الإيمان بالرسالة. ويعكس هذا الموقف البنية العقائدية التي تجعل التصديق بالنبوة محورًا أساسيًا في تحديد الانتماء العقدي، بغض النظر عن الفضائل الفردية أو الممارسات التعبدية. فرغم حبه لله وسلوكه "الإنساني"، يُعده الإسلام كافرًا، لأنه لا يؤمن بنبوّة، وبالتالي برسالة محمد. فالإيمان يُقصد به الإيمان بطريقة الإسلام بالذات؛ أما الطرق

(75) محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، 304.

(76) الفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان.

الأخرى في الإيمان، فتُعد كفرًا عند مجمل المسلمين. وبكلمات ابن تيمية، فإنَّ الكفر يكون بتكذيب الرسول فيما أخبر به أو بالامتناع عن متابعته مع العلم بصدقه، كما هو حال كفر فرعون واليهود وغيرهم ممن سار على نهجهم (77).

* يُظهر الفكر الإسلامي السائد تقسيمًا عقديًا للبشر يقوم على ثنائية الإيمان والكفر. فالإيمان والإسلام، بالمعنى اللاحق لرسالة النبي محمد، يُعدّان معيار الانتماء إلى جماعة المسلمين، في حين يُصنّف غير المسلمين في خانة الكفر. ووفق هذا التصور، فإنَّ المسلمين هم أصحاب الدين الحق، بينما يُنظر إلى غيرهم باعتبارهم خارج دائرة الإيمان الصحيح. هذا التصنيف يعكس مركزية الرسالة المحمدية في البنية العقائدية الإسلامية، حيث يصبح التصديق بها شرطًا لازمًا للنجاة الأخروية والانتماء إلى الأمة، بغض النظر عن الفضائل أو الممارسات الفردية التي قد يتصف بها أتباع الديانات الأخرى.

أما تعريف الكفر فظل هو تعريف اللغة العربية، مع إضافة البعد الديني للمعنى، وهو ما يلخص أساس علاقة الإسلام بالعالم؛ بالآخر. ومما يجدر التأكيد عليه أن الآخر هذا عند الفكر الإسلامي التقليدي ليس مجرد آخر، بل عدو الله، المتمرد عليه الكافر بنعمه، المستحق للعذاب، سواء بواسطة الله نفسه أو المسلمين: **قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين** (التوبة: 14). وهذا التعبير: (عدو الله) يُستخدم كثيرًا في وصف الكفار أو المتهمين بالكفر. وبالطبع يكون عدو الله عدوًا للمسلمين، والعكس بالعكس، فعُدو المسلمين هو عدو الله قطعًا.

وإذا كان الإيمان هو نقيض الكفر، فالإسلام هو خروج من الكفر، وهو اعتراف بالحق، هدى، حتى لو لم يصل المرء إلى درجة الإيمان الفعلي. فالمؤمن مسلم بالضرورة، ولكن المسلم قد لا يكون مؤمنًا حقًا أو ناقص الإيمان، ولكنه قرر أن يعترف بأركان الإسلام. والكفر ليس إنكار الخالق بالضرورة، بل يمكن أن يشمل أولئك الذين ينكرون أحد أركان الإسلام (78)، حسب رأي الأغلبية العظمى من كبار الفقهاء.

(77) درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول.

(78) يذكر لسان العرب: "قال القطامي: روي عن النبي صلعم أنه قال: **قاتل المسلم كفر وسبابه فسق ومن رغب عن أبيه فقد كفر**؛ قال بعض أهل العلم: الكفر على أربعة أنحاء: كفر إنكار بأن لا يعرف الله أصلًا ولا يعترف به، وكفر جحود وكفر معاندة وكفر نفاق؛ من لقِيَ ربه بشيء من ذلك لم يغفر له ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء. فأما كفر الإنكار فهو أن يكفر بقلبه ولسانه ولا يعرف ما يذكر له من التوحيد، وكذلك روي في قوله تعالى: **إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ**، أي الذين كفروا بتوحيد الله، وأما كفر الجحود فإنَّ يعترف بقلبه ولا يقر بلسانه فهو كافر جاحد ككفر إبليس كفر وأمّية بن أبي الصلت، ومنه قوله تعالى: **فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به**، يعني كفر الجحود، وأما كفر المعاندة فهو أن يعرف الله بقلبه ويقر بلسانه ولا يدين به حسدًا وبغيًا ككفر أبي جهل وأضرابه، وفي التهذيب (المقصود كتاب تهذيب اللغة للإمام أبي منصور الأزهري - المؤلف) يعترف بقلبه ويقر بلسانه ويأبى أن يقبل كأبي طالب حيث يقول: ولقد علمت بأن دين محمد من خير أديان البرية دينًا، لولا الملامة أو حذار مسبة، لوجدتني سمحًا بذلك مبيّنًا.

ويتناول الفقه قضية الكفر بقدر كبير من الاهتمام، ومع ذلك لا يتفق الفقهاء على معناه تحديداً؛ فالمسلم أيضاً يمكن أن يصبح كافراً، رغم ادعائه الإسلام: **بادروا بالأعمال فتناً كقطع الليل المظلم، يصبح الرجل مؤمناً ويمسى كافراً، ويمسى مؤمناً ويصبح كافراً، يبيع دينه بعرض من الدنيا (مسلم - 273).** كما أن منكر الدين يمكن أيضاً ألا يُعتبر كافراً عند قليل جداً من العلماء الأوسع أفقاً؛ مثل بعض المعتزلة، كالجاحظ، والعنبري (79) - (80)، وحديثاً الشيخ محمود شلتوت (81)

وأما كفر النفاق فأن يقر بلسانه ويكفر بقلبه ولا يعتقد بقلبه. قال الهروي: سنل الأزهرى عن يقول بخلق القرآن أنسميه كافراً؟ فقال: الذي يقول كفر، فأعيد عليه السؤال ثلاثاً ويقول ما قال ثم قال في الآخر قد يقول المسلم كافراً. قال شمر: والكفر أيضاً بمعنى البراءة، كقوله تعالى حكاية عن الشيطان في خطيبته إذا دخل النار: إني كفرت بما أشركتهم من قبل؛ أي تبرأت. وكتب عبد الملك إلى سعيد بن جببر يسأله عن الكفر فقال: الكفر على وجوه: فكفر هو شرك يتخذ مع الله إلهاً آخر، وكفر بكتاب الله ورسوله، وكفر بادعاء ولد لله، وكفر مدعي الإسلام، وهو أن يعمل أعمالاً بغير ما أنزل الله ويسعى في الأرض فساداً ويقتل نفساً محرمة بغير حق، ثم نحو ذلك من الأعمال كفران: أحدهما كفر نعمة الله، والآخر التكذيب بالله.

وقوله سبحانه وتعالى: **ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**، معناه أن من زعم أن حكماً من أحكام الله الذي أتت به الأنبياء، عليهم السلام، باطل فهو كافر. وفي حديث ابن عباس: قيل له: ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وليسوا كمن كفر بالله واليوم الآخر، قال: وقد أجمع الفقهاء أن من قال: إن المحصنين لا يجب أن يرجما إذا زنيا وكانا حريين، كافر، وإنما كفر من رد حكماً من أحكام النبي لأنه مكذب له، ومن كذب النبي، فهو كافر. وفي حديث ابن مسعود، رضي الله عنه: إذا قال الرجل للرجل أنت لي عدو فقد كفر أحدهما بالإسلام، أراد كفر نعمته لأن الله عز وجل ألف بين قلوبهم فأصبحوا بنعمته إخواناً فمن لم يعرفها فقد كفرها. وفي الحديث: **من ترك قتل الحيات خشية النار فقد كفر أي كفر النعمة**، وكذلك الحديث الآخر: **من أتى حائضاً فقد كفر**، وحديث الأنواء: **إن الله ينزل الغيث فيصبح قوم به كافرين؛ يقولون: مطرنا بنوء كذا وكذا، أي كافرين بذلك دون غيره حيث ينسبون المطر إلى النوع دون الله؛ ومنه الحديث: فرأيت أكثر أهلها النساء لكفرن، قيل: أيكفرن بالله؟ قال: لا ولكن يكفرن الإحسان ويكفرن العشير أي يجحدن إحسان أزواجهن؛ والحديث الآخر: سباب المسلم فسوق وقتاله كفر، ومن رغب عن أبيه فقد كفر ومن ترك الرمي (أي رمي الجمرات) فنعمة كفرها".** والأحاديث من هذا النوع كثيرة.

(79) يذهب الجاحظ إلى أن مخالف ملة الإسلام من اليهود والنصارى والذهرية إن كان معانداً على خلاف اعتقاده فهو آثم وإن نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم وإن لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر فهو أيضاً معذور وإنما الآثم المعذب هو المعاند فقط لأن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها وهؤلاء قد عجزوا عن إدراك الحق ولزموا عقاندهم خوفاً من الله إذ انسدهم عليهم طريق المعرفة. أما عبد الله بن الحسن العنبري فيذهب إلى أن كل مجتهد مصيب في العقليات كما في الفروع. نقلاً عن أبي حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ص 349.

(80) ياسين السالمي، عبيد الله بن الحسن العنبري - معنى تصويبيه للمجتهدين في أصول الدين ومستنده في ذلك.

(81) يقول شلتوت: **"الحد الفاصل بين الإسلام والكفر: وعليه؛ فمن لم يؤمن بوجود الله، أو لم يؤمن بوحدانيته وتنزهه عن المشابهة والحلول والاتحاد، أو لم يؤمن بتفرده بتدبير الكون والتصرف فيه، واستحقاق العبادة والتقديس، واستباح عبادة مخلوق ما من المخلوقات، أو لم يؤمن أن الله رسالات إلى خلقه، بعث بها رسله، وأنزل بها كتبه عن طريق ملائكته؛ أو لم يؤمن بما تضمنته الكتب من الرسل، أو فرق بين الرسل الذين قص علينا فآمن بالبعض وكفر بالبعض؛ أو لم يؤمن بأن الحياة الدنيا تفتنى ويعقبها دار أخرى هي دار الجزاء ودار الإقامة الأبدية، بل اعتقد أن الحياة الدنيا حياة دائمة لا تنقطع، أو اعتقد أنها تفتنى فناء دائماً لا بعث بعده، ولا حساب ولا جزاء؛ أو لم يؤمن بأن أصول شرع الله فيما حرم وفيما أوجب، هي دينه الذي يجب أن يتبع، فحرم من تلقاء نفسه ما رأى تحريمه، وأوجب من تلقاء نفسه ما رأى وجوبه... من لم يؤمن بجانب منه هذه الجوانب ولا حلقة من هذه الحلقات لا يكون مسلماً، ولا تجري عليه أحكام المسلمين فيما بينهم وبين الله، وفيما بينهم وبعضهم وبعض، وليس معنى هذا أن من لم يؤمن بشيء من ذلك يكون كافراً**

وجمال البناء؛ فالكفر لديهم يتطلب ليس فقط إنكار الإسلام بل أن يتم هذا بعناد واستكبار، أي بعد أن يُبلغ الدعوة الإسلامية الصحيحة ويدركها ثم ينكرها عنادًا. ويُضرب المثل في هذا الخصوص بإبليس، الذي يعرف الله تمامًا ويصر على معصيته ومحاربته، فهو أبو الكفر بلا منازع. أما عند أحمد صبحي منصور، فالكفر ينقسم إلى: كفر سلوكي، يعني الإكراه في الدين والاضطهاد، خصوصًا عندما يصل إلى حد الإخراج من الديار والأوطان ثم القتال، وكفر عقدي، وهو يعني عدم الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله؛ والحكم عليه موكل إلى الله يوم القيامة، والقرآن يؤكد على تأجيل الحكم على الناس في اختلافاتهم العقدية إلى يوم القيامة وإلى الله وحده؛ فليس لبشر أن يحكم على آخر بالكفر العقدي. وعلى ذلك يرفض الاتهام بالكفر العقدي إجمالاً؛ فليس لأحد من البشر أن يحاسب إنساناً بشأن عقيدته، وإلا كان مدعيًا للألوهية، أي يكون هو نفسه كافرًا⁽⁸²⁾.

أما الكفر نفسه، فينقسم إلى كفر أصلي وكفر ردة، والثاني أغلظ بإجماع السُّنة والشريعة. وهناك تقسيمات أخرى، إلى كفر أكبر يخرج من ملة الإسلام، وكفر أصغر لا يخرج صاحبه من الملة، عند الأغلبية: كفر قولي - فعلي - اعتقادي، كفر النعمة مقابل كفر الكبر، وقسمه بعض الفقهاء إلى كفر: تكذيب - استكبار وإباء مع التصديق - إعراض - شك - نفاق، بخلاف كفر الردة. وهناك من يميز بين الكفر والشرك عند غير أهل الكتاب. والشرك نفسه يُقسم إلى: شرك أكبر - شرك الدعوة - شرك النية والإرادة والقصد - شرك الطاعة - شرك المحبة، وشرك أصغر؛ مثل: القسم بغير الله أو الرياء والشرك الخفي⁽⁸³⁾.

ولكن تتفق الأغلبية العظمى من المسلمين على أن من يعلن أنه غير مسلم هو كافر، وهذا هو المعنى الذي يؤخذ به في هذا الكتاب، وهو ما يحقق الغرض منه، كما يُستخدم لفظ "كفر" بمعنى غير الإسلام.

عند الله، يخلد في النار، وإنما معناه أنه لا تجري عليه في الدنيا أحكام الإسلام، فلا يطالب بما فرضه الله على المسلمين من العبادات، ولا يمنع مما حرمه الإسلام كشراب الخمر وأكل الخنزير والاتجار بهما، ولا يغسله المسلمون إذا مات ولا يصلون عليه، ولا يرثه قريبه المسلم في ماله، كما لا يرث هو قريبه المسلم إذا مات. أما الحكم بكفره عند الله فهو يتوقف على أن يكون إنكاره لتلك العقائد، أو لشيء منها، بعد أن بلغته على وجهها الصحيح، واقتنع بها فيما بينه وبين نفسه، ولكنه أبى أن يعتنقها ويشهد بها عنادًا واستكبارًا، أو طمعًا في مال زائل أو جاه زائف، أو خوفًا من لوم فاسد؛ فإذا لم تبلغه تلك العقائد، أو بلغته بصورة منفردة أو بصورة صحيحة (خطأ مطبوعي: غير صحيحة المؤلف) ولم يكن من أهل النظر، أو كان من أهل النظر ولكن لم يوفق إليها، وظل ينظر ويفكر طالبًا للحق، حتى أدركه الموت أثناء نظره، فإنه لا يكون كافرًا يستحق الخلود في النار عند الله". الإسلام عقيدة وشريعة، ص 19.

⁽⁸²⁾ أنواع الكفر باليوم الآخر: ب 2 ف 3.

⁽⁸³⁾ تناول ابن قيم أنواع الكفر ودرجاته بالتحليل المفصل في كتابه مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين.

الفصل الثالث

الأمة المختارة

لو كان الناس متفقين على طريقة واحدة، ومحبة من غير عداوة ولا بغضاء، لم يكن فرقاً بين الحق والباطل، ولا بين المؤمنين والكفار، ولا بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان

سليمان بن عبد الوهاب

الإسلام كما يُقدّمه أنصاره هو كلام الله، وهو الحقيقة المطلقة والنهائية، وهو العدل المطلق والخير المطلق. الخير من الله، وأما الشر فمن وسوسة الشياطين. إذن يوجد حزبان في الكون: حزب الله: لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله... أولئك حزب الله (المجادلة: 22) وحزب الشيطان: استحوذ عليهم الشيطان فأنسأهم ذكر الله أولئك حزب الشيطان (المجادلة: 19). والحزب الأخير هو حزب إبليس، وهو النموذج النقي للكفر البين، كما أشير. إذن ينقسم العالم إلى قطبين: مؤمنين وكفار.

والنفس البشرية تحمل فجورها وتقواها، أي يمكن أن تمارس الشر أو الخير. وقد خلق الله البشر والجن ليعبدوه فحسب: وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون (الذاريات: 56). وهذه العبادة تعني عند غالبية المسلمين طاعته الكاملة، أي اتباع الدين. ولما كان الدين بألف لام التعريف هو الإسلام، جاء في أزمنة مختلفة وبطبقات مختلفة، وجب على البشر وكذلك الجن أن يتبعوه.

إن القرآن يُعد في الإسلام آخر الكتب السماوية، وأفضل الكتب على الإطلاق، سواء الدينية أو غيرها، وأفضل البشر هو من يدرس القرآن: إن خيركم من علم القرآن أو تعلمه (مسند الإمام أحمد - 414). كذلك يحتوي القرآن على كل شيء؛ هذه عقيدة راسخة عند عامة المسلمين وفقهائهم، بل وأقرها القرآن نفسه: ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء (النحل: 89)، ما فرطنا في الكتاب من شيء (الأنعام: 38). وبالتالي يملك المسلمون الحقيقة المطلقة، ودينهم هو المعيار المطلق للخير والشر، والصح والخطأ. هذه فكرة مستقرة على مدى التاريخ. مع ذلك يختلف الإسلاميون في حيز الاجتهاد المسموح به، فيوسعه البعض، ويضيقه آخرون. لكن الكل يقر بأن النصوص المقدسة قدمت كل شيء أساسي، وتضمنت أسس الاجتهاد نفسه. وعلى الرغم من المراجعات اللغوية التي تسعى لإثبات انفتاح الإسلام على التفكير والاجتهاد، إلا أنه يكاد ينعدم الإجماع بين المفكرين

الإسلاميين عبر العصور على أنَّ الإسلام يقدم الحقيقة المطلقة والنهائية. ففكرة صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان تظل مفهوماً مركزياً في المنظومة المعرفية الإسلامية بمختلف مدارسها، وهي رؤية تفترض كمال النص وشموليته. وتستثنى قلة قليلة من الإسلاميين ذوي التوجهات التي تعلي العقل على النص.

ولما كان العالم ينقسم إلى مسلمين وكافرين، صار من المنطقي أن يميز الله المسلمين على الحزب الآخر: حزب الشيطان. ولما كانت الدعوة المحمدية هي آخر الدعوات الدينية، يكون الإسلام المحمدي هو الدين النهائي، الحق المطلق. وبناءً على ذلك يكون المسلمون وقت نزول القرآن هم حملة الحق المطلق والنهائي، لذلك هم ليسوا فقط -وهذا من نافلة القول- خير البشر، بل هم أيضاً خير أمة في التاريخ: **خير أمة أخرجت للناس** (آل عمران: 110).

وقد تباين تفسير هذه الآية بين المفسرين قديماً وحديثاً؛ فيذهب بعضهم إلى أنَّ المقصود بها هم الذين هاجروا مع النبي محمد إلى المدينة، بينما يرى أغلبهم أنَّ المراد بها أمة محمد عموماً. ومن هؤلاء ابن كثير الذي يذكر أنَّ الله يصف هذه الأمة بأنها خير الأمم، وهو ما يقوله أيضاً كل من ابن عباس ومجاهد وعطية العوفي وعكرمة وعطاء والربيع بن أنس. وكذلك الشوكاني الذي يوضح أنَّ معنى الآية قد يفهم على أنها في اللوح المحفوظ، أو منذ آمن المسلمون، وفي ذلك دليل على أنَّ الأمة الإسلامية هي خير الأمم على الإطلاق⁽⁸⁴⁾. من المحدثين الذين تناولوا هذا الموضوع سيد قطب، حيث يشير في كتابه *في ظلال القرآن* إلى أنَّ استخدام صيغة المبني للمجهول في قوله **أخرجت** يلفت النظر. فهو يرى أنَّ هذا التعبير يوحي بوجود يد مدبرة تعمل بلطف لإخراج الأمة إلى الوجود، ودفعها للظهور من عالم الغيب إلى مسرح الحياة. ويصف هذه الحركة بأنها دقيقة وخفية، لكنها تؤدي إلى بروز أمة لها دور خاص ومكانة مميزة وحساب مستقل. ويؤكد أنَّ الأمة المسلمة ينبغي أن تدرك هذه الحقيقة لتعي قيمتها ومكانتها، وأنها أخرجت لتكون في موقع القيادة والطليعة بين الأمم.

وحين قرر القرآن ذلك، لم يكن المسلمون أكثر الشعوب علماً أو صناعة، لكن المهم أنهم الأكثر طاعة لله. ومن أولى الأوامر الإلهية التي يجب على أمة الإسلام تنفيذها نشر الإسلام في ربوع الأرض. فالأمة الإسلامية ليست خير أمة لإيمانها فحسب، بل لأنها مكلفة بمهمة نشر الحق والعدل: **تأمرون بالمعروف تنهون عن المنكر** (آل عمران: 110). فهي أمة العدل وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً (البقرة: 143) ومعنى الوسط هنا هو العدل⁽⁸⁵⁾، الذي يُطرح بوصفه قيمة مجردة ومطلقة، وكأنه محل

(84) فتح القدير، سورة آل عمران.

(85) ينص صحيح البخاري -7185 على: ... يـجاء بنوح يوم القيامة فيقال له: هل بلغت؟ فيقول: نعم يا رب. فتسأل أمته، هل بلغتكم؟ فيقولون: ما جاءنا من نذير. فيقول: من شهدك فيقول: محمد وأمته، فيجاء بكم

اتفاق شمولي بين البشر، دون التفات إلى تباين سياقاته أو اختلاف تأويلاته باختلاف المجتمعات.

أما قائد هذه الأمة وخاتم النبيين (الأحزاب: 40)، فهو سيد الخلق أجمعين، وهو معصوم من الخطأ بإجماع شبه كامل من المسلمين، فقهاء وعامة على مر العصور، وحتى أخطاؤه تُفسر غالبًا على أنها مقصودة لتعليم الناس الخطأ من الصواب. وشخصية الرسول في الإسلام شخصية محورية، خاصة أن العرب كانوا يؤمنون بوجود الله قبل الإسلام، لكن كان الخلاف الأساسي مع محمد هو نبوته. لذلك مثلاً رضي أبو سفيان عند فتح المسلمين لمكة بإعلان إيمانه بالله قائلاً: لا إله إلا الله، غير أن إعلان إيمانه بالرسول كان شاقاً عليه، فصّرَح بأن في نفسه من ذلك شيئاً حتى تلك اللحظة⁽⁸⁶⁾. كان النبي محمد يدعو الناس في بداية دعوته إلى الإيمان برسالته وتصديقه، قبل أن يقدم لهم منظومة الإسلام كاملة، والتي تدرج في إعلانها وتشريعها على مدى ثلاث وعشرين سنة. وبذلك، فإن الدعوة الأولى كانت إلى الثقة بما يقوله وما سيقوله ويفعله لاحقاً، أي إلى الإقرار بسلطته النبوية والتشريعية التي ستتضح مع مرور الزمن. هذا الإطار يبرز أن التصديق بالرسالة كان بمثابة المدخل الأساس إلى الإسلام، وأنه شكّل قاعدة الانتماء العقدي قبل اكتمال تفاصيل التشريع الديني والاجتماعي. وقد اهتم الإسلام منذ عهود مبكرة بإبراز محورية محمد، لا بالنسبة للإسلام فحسب بل بالنسبة للعالم ككل، الوجود كله. وقد ذكر القرآن نفسه أن محمداً مذكور في التوراة والإنجيل، والذين حرفهما اليهود والمسيحيين، حسب قوله. وذكرت السيرة النبوية، التي تفنن في كتابتها مئات من المسلمين، ما يدل على حدوث معجزات يوم ميلاد محمد، منها ما ذكرته الجن لأصحابها من البشر. ومما ذكر أن أحدهم قال: "لا إله إلا الله"، وغيره أبلغ صاحبه أن النبي المنتظر قد بعث من لؤي بن غالب⁽⁸⁷⁾. بل قيل إن إبليس قد رن أربع رنات: حين لعنه الله، وحين أهبط من الجنة إلى الأرض، وحين ولد محمد، وحين أنزلت سورة الفاتحة⁽⁸⁸⁾. كما علم بعض اليهود بخبر مولده كرسول المستقبل وأعلنوا ذلك⁽⁸⁹⁾. هذا بخلاف ما رآه النجاشي وما حدث من إضاءة

فتشهدون. ثم قرأ الرسول: وكذلك جعلناكم أمة وسطاً قال: عدلاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً.

(86) ابن هشام، السيرة النبوية، ملف 91 من 116.

(87) التفاصيل في: ابن كثير، البداية والنهاية، ج 2، ص 408.

(88) ابن كثير، نفس المصدر، ملف 32 من 239.

(89) ومن القصص المذكورة عن اليهود ذكر ابن كثير: "قال محمد بن إسحاق: وكان هشام بن عروة يحدث عن أبيه، عن عائشة قالت: كان يهودي قد سكن مكة يتجر بها، فلما كانت الليلة التي ولد فيها رسول الله قال في مجلس من قريش: يا معشر قريش هل ولد فيكم الليلة مولود؟ فقال القوم: والله ما نعلمه. فقال: الله أكبر أما إذا أخطأكم فلا بأس، انظروا واحفظوا ما أقول لكم: ولد هذه الليلة نبي هذه الأمة الأخيرة، بين كتفيه علامة فيها شعرات متواترات كأنهن عرف فرس، لا يرضع ليلتين، وذلك أن عفريثاً من الجن أدخل أصبعه في فمه فمنعه الرضاع، فتصدع القوم من مجلسهم وهم يتعجبون من قوله وحديثه. فلما صاروا إلى منازلهم أخبر كل إنسان منهم أهله، فقالوا: قد والله ولد لعبد الله بن عبد المطلب غلام سموه محمداً.

قصور الشام وارتجاس إيوان كسرى وسقوط أربع عشرة شرفة منه، كما خمدت نار فارس وغاضت بحيرة ساوة⁽⁹⁰⁾. كما ذكرت عشرات المعجزات الأخرى، الأرضية والكونية⁽⁹¹⁾.

لا شك أنَّ النبي محمد يحتل مكانة مركزية في الوجدان الإسلامي، إذ يُنظر إليه من قبل الأغلبية العظمى من المسلمين باعتباره المبلِّغ عن الله والواسطة بين الوحي والناس. هذه المكانة تجعله في التصور العقدي والعملي موقعًا تاليًا مباشرة لله من حيث المرجعية الدينية، إذ تُبنى العقيدة والشريعة على تصديقه واتباعه. ينعكس ذلك في النصوص القرآنية والحديثية التي تؤكد وجوب طاعته واتباع سنته، مما رسَّخ موقعه الفريد في البنية الفكرية والروحية للإسلام. فيصفه محمد قطب -مثلًا- بأنه أكمل شخصية وأعظم شخصية في الوجود البشري كله من بدائه إلى منتهاه⁽⁹²⁾، وتردد الأغلبية العظمى من المسلمين أنه أفضل الخلق عمومًا⁽⁹³⁾، لكن قليلون يعتبرونه أفضل البشر وليس أفضل الخلق. ووفقًا للإسلام، لا يكون المرء مؤمنًا بمجرد إعلان إيمانه بالله، بل لابد أن يعلن أيضًا إيمانه بأنَّ محمدًا رسول الله.

وقصة خير أمة لا تنتهي بمجرد الإعلان عنها، بل يترتب عليها أن هذه الأمة عليها واجب، ولها الحق أن تقود البشرية، لتحقيق خلافة الله على الأرض. فهي ليست خير أمة في ذاتها، بل لأنَّ أبنائها يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وهذا شرط لا اعتبارها خير الأمم. والمعني بالمعروف ليس شيئًا آخر سوى تعليمات الإسلام، أي باختصار، الإسلام ذاته. فهي أمة في مهمة مقدسة مكلفة بالانضال ضد الكفر وهزيمته، وتحقيق السيادة لشرع الإسلام. وإذا كان من

فالتقى القوم، فقالوا: هل سمعتم حديث اليهودي، وهل بلغكم مولد هذا الغلام؟ فانطلقوا حتى جاءوا اليهودي فأخبروه الخبر، قال: فاذهبوا معي حتى انظر إليه، فخرجوا به حتى أدخلوه على أمنة فقالوا: أخرجي إلينا ابنك فأخرجته، وكشفوا له عن ظهره، فرأى تلك الشامة فوق وقع اليهودي مغشياً عليه، فلما أفاق قالوا له: مالك ويلك؟ قال: قد ذهب والله النبوة من بني إسرائيل، فرحتم بها يا معشر قريش، والله ليسطون بكم سطوة يخرج خبرها من المشرق والمغرب". نفس الموضوع.

(90) نفس الموضوع.

(91) توحيد معظم المرويات الأسطورية المتعلقة بهذا الموضوع في: دلائل النبوة، إسماعيل الأصبهاني. وكذلك في دلائل النبوة للبيهقي، المكتظ بفيض هائل من الخوارق والأحداث المفارقة للطبيعة المتصلة بنبوة محمد.

(92) واقعنا المعاصر.

(93) يشكك ناصر الألباني في هذه الفكرة في رده على رمضان البوطي فقال: "إنَّ الدكتور قد ادعى أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم أفضل الخلائق عند الله على الإطلاق، وهذه عقيدة، وهي لا تثبت عنده إلا بنص قطعي الثبوت قطعي الدلالة؛ أي بآية قطعية الدلالة، أو حديث متواتر قطعي الدلالة، فأين هذا النص الذي يثبت كونه أفضل الخلائق عند الله على الإطلاق؟ ومن المعلوم أنَّ هذه القضية مختلف فيها بين العلماء، وقد توقف فيها الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى ومن شاء التفصيل فعليه بشرح عقيدة الإمام أبي جعفر الطحاوي الحنفي رحمه الله". المصدر: كتاب التوسل أنواعه وأحكامه، الطبعة الخامسة، الفصل الرابع، الشبهة السابعة.

المستحيل تحقيق السيادة للإسلام دون أن يتمثل في أمة، فمن المنطقي أن تكون السيادة المطلوبة هي سيادة المسلمين. وبتعبير سيد قطب، فإن أمة محمد لا توجد وجوداً حقيقياً إلا إذا قامت بالمهمة المقدسة المشار إليها، وهي الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الإيمان بالله. فإذا قامت بذلك فهي موجودة وهي مسلمة، وأما إذا لم تقم بشيء من هذا فهي غير موجودة، ولا تتحقق فيها صفة الإسلام⁽⁹⁴⁾. إذن الأمة الإسلامية تظل كذلك "في ذاتها"، حتى تقوم برسالتها؛ فتصبح "لذاتها"، تتحقق كخير أمة أخرجت للناس. المعنى أن أمة الإسلام لم توجد لتعيش في حياض مع الآخر، بل لتناضل من أجل تحويله إما للإسلام كعقيدة أو كنظام حياة؛ أما إذا تقاعست عن مهمتها، فتفقد شرط اعتبارها خير أمة.

والمعنى يختلف تماماً عن "شعب الله المختار" عند اليهود، فخير أمة مشروط بأن تناضل الكفر وتسلسل الكفار، كما ذكر في الحديث.

ولكن كيف تأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر؟ يشرح الحديث المسألة بنفس المعنى وبالألفاظ أكثر حزمًا: **خير الناس للناس، تاتون بهم في السلاسل في أعناقهم حتى يدخلوا في الإسلام** (البخاري -4439). فالأمر بالمعروف يكون ضد دار الكفر، بالجهاد في سبيل الله بأنفسهم وأموالهم⁽⁹⁵⁾، ولكن إذا أتى يوم تستضعف فيه أمة محمد، فإن الإسلام يمنحها وسائل متعددة للأمر بالمعروف، فكان مرناً ورحيماً بها: **من رأى منكم منكراً فليغيره بيده. فإن لم يستطع فبلسانه. فإن لم يستطع فبقلبه. وذلك أضعف الإيمان** (مسلم -140). كما يكون الأمر بالمعروف كذلك في دار الإسلام وموجهاً للمسلمين؛ لذلك تذكر اليد واللسان والقلب لاختيار الأداة المناسبة لكل حالة.

إن الخطاب الذي يتحدث عن التعايش السلمي والتعاون الدولي وقبول الإسلام للآخر يفتقر، في كثير من الأحيان، إلى أرضية نظرية راسخة، خاصة أن الفقه الإسلامي لم يشهد تغييرات جوهرية منذ قرون طويلة، كما أن المفاهيم العقدية التي يتبناها عامة المسلمين وخاصتهم بقيت مستقرة إلى حد كبير. ولا يستطيع المفكرون الإسلاميون إنكار المعنى السائد لمفهوم "خير أمة"، الذي يفهم عادة على أنه تفوق المسلمين على غيرهم. فوفق هذا التصور، لا يجتمع الخير والشر في الإسلام؛ إذ ينظر إلى الآخر - أي غير المسلم - باعتباره في موقع الكفر، حتى وإن اتفق مع المسلمين في بعض المبادئ والقيم. ويعكس هذا التصور الثنائية التي يعبر عنها القرآن بمفهوم "حزب الله" في مقابل "حزب الشيطان"، بوصفهما جماعتين متقابلتين لا مجال للتوفيق بينهما.

كراهية المسلمين للكفار:

(94) سيد قطب، في ظلال القرآن، سورة آل عمران.

(95) ابن تيمية، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

يدعو الفكر الإسلامي التقليدي، القديم والمعاصر، المسلمين إلى معاداة الكفار، خصوصاً أصحاب التوجهات الأرثوذكسية في الإسلام؛ الحنابلة، وغيرهم. بل ويدعو بعضهم إلى إظهار هذه العداوة ما لم تكن هناك ضرورة للتقية. منهم ابن قيم الجوزية، الذي يوضح أنَّ التقية ليست من باب الموالاتة، وإنما لما نهى الله عن موالاتة الكفار اقتضى ذلك معاداتهم والبراءة منهم ومجاهرتهم بالعدوان في كل حال، إلا إذا خاف المسلمون من شرهم فأباح لهم التقية⁽⁹⁶⁾. وفي السياق نفسه يبيّن ابن تيمية أنَّ الموالاتة ضد العداوة، وأنَّ أصلها هو المحبة والقرب، بينما أصل العداوة هو البغض والبعد⁽⁹⁷⁾.

ويلخصها شيخ حنبلي معاصر بوضوح، مقسماً العداوة إلى مبدئين: الأول هو وجود العداوة: فهذا لا بد منه للمسلم، فوجود عداوة الكفر وأهله في قلبه من مقتضيات الإيمان، فإذا زال وجودها فلم يبق لها أثر مطلقاً، فهذا من نواقض الإيمان، والأمر الثاني: إظهار العداوة: فهذا من واجبات التوحيد، وشروط استقامة الإسلام، فإذا لم تظهر هذه العداوة على الجوارح مع وجود أصلها في القلب فقد تكون كفرًا، وقد تكون من الموالاتة الصغرى غير المكفرة (من المعاصي)، وقد تكون جائزة من باب التقية بشروطها، وكل هذا بحسب حال صاحبها، ومكانه، وعذره⁽⁹⁸⁾، ويدعو شيخ حنبلي معاصر آخر لكرهية الكفار بلا مواربة: "فالكافر عدو لله ولرسوله وللمؤمنين ويجب علينا أن نكرهه من كل قلوبنا"⁽⁹⁹⁾. ويستند هذا الموقف إلى نصوص قرآنية: **قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْكَافِرِينَ** (آل عمران: 32)؛ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَةِ** (المتحنة: 1)؛ **لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ** (المجادلة: 22). فإذا كان الله لا يحب الكافرين فكيف يحبهم العباد المؤمنون؟ فهم أعداء الإسلام بالضرورة لأنهم منحرفون وفاسدون، حتى لو ظنوا أنهم على حق. ففساد خلقهم يمنعهم من الاعتراف بالحقيقة البارزة والمؤكدّة لكل من يفكر، وهي أنَّ الله موجود والرسالة المحمدية هي الحق من ربهم. وإذا أحب المسلم كافرًا لشخصه - وهذا وارد حتمًا - يجب أن يكرهه "في الله"، فلا حب دون كراهية؛ لأنه لا يجب أن يحب المسلم كافرًا بلا تحفظ؛ فليتذكر دائمًا أنه كافر؛ عدو الله. وعلى حد ما ذكر ابن تيمية، فإنَّ على المؤمن أن يعادي في الله ويوالي في الله، فإذا كان هناك

(96) بدائع الفوائد، 3، ص 69.

(97) الفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان.

(98) ناصر بن حمد الفهد، التنكيل بما في بيان المثقفين من أباطيل، القسم الأول، الفصل الأول، الطبعة الأولى ربيع الآخر - 1423.

وقد تراجع الكاتب هو وغيره من "علماء" الوهابية بعد ذلك عن بعض آرائه المتشددة، ربما تحت تأثير السجن، والضغط الحكومي.

(99) محمد بن صالح العثيمين، الولاء والبراء.

مؤمن وجبت موالاته وإن ظلمه، لأن الظلم لا يقطع رابطة الموالاة الإيمانية⁽¹⁰⁰⁾. وأصل المسألة هو، كما أشير، أن الكفار أنصار إبليس، الذي يقوم بإغواء البشر بالمعصية والتمرد على سلطان الله؛ فهم جميعًا الحزب المعتدي على حزب المؤمنين، المحارب لله في الأرض؛ وهذه هي علة العداء الأزلي بين المسلمين والكفار⁽¹⁰¹⁾. وتُطرح المسألة في الفكر الإسلامي بعنوان "الولاء والبراء"، حيث يُقسم البشر إلى أولياء الرحمن، وأولياء الشيطان: حزبان متعاديان وعلاقتهما الأساسية هي العداوة والصراع. وعلى المسلمين أن يتبرأوا من الكفار، كما ورد في سورة براءة إعلان براءة الله ورسوله من المشركين، ويُستثنى من ذلك المعاهدون الذين لهم عهود قائمة مع المسلمين: **وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر أن الله بريء من المشركين ورسوله (براءة: 3)**. وقد سنت سورة براءة إطارًا للعلاقة الدائمة بين المؤمنين والكفار، قائمًا على العداء والصراع المسلح. فأعلنت انتهاء حالة السلم واستبدالها بالحرب، ونقض العهود المستمرة والاكتفاء بعهود محدودة المدة، لجعل علاقة الحرب هي الأساس بين الطرفين.

يُقصد بالبراءة إنهاء العهود الدائمة، والتخلي عن علاقات المودة مع غير المسلمين. فالعهد الدائم يهدف عادةً إلى إقامة سلام مستقر يتضمن نوعًا من الولاء، وهو ما قرر القرآن نقضه بوضوح. ويُستثنى من ذلك عهد الذمة الخاص بغير المسلمين المقيمين داخل الدولة الإسلامية، بشرط خضوعهم لسلطتها؛ حيث لا تقوم العلاقة على المودة أو السلام الدائم، بل على التبعية والخضوع السياسي والديني.

وإذا كان من المعتاد والمقبول عند عموم البشر ألا يحب المرء عدوه، باستثناء بعض الأفكار المسيحية، فإن الإسلام لم يذهب في هذا الاتجاه، بل يطالب أتباعه بكراهية الكفار ويطلق عليها اصطلاحًا "الكره في الله". ولا يوجد نص إسلامي يشبه النص التالي في إنجيل متى: **سمعتكم أنه قيل: تحب قريبك وتبغض عدوك. وأما أنا فأقول لكم: أحبوا أعداءكم. باركوا لاعنيكم. أحسنوا إلى مبغضيك وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السموات فإنه يشرق شمسك على الأشرار والصالحين ويمطر على الأبرار والظالمين. لأنه إن أحببتكم الذين يحبونكم فأنت أجر لكم؟ أليس العشارون أيضًا يفعلون ذلك؟ وإن سلمتم على إخوانكم فقط فأنت فضل تصنعون؟ أليس العشارون أيضًا يفعلون هكذا؟ فكونوا أنتم كاملين كما أن أباكم الذي في السموات هو كامل**⁽¹⁰²⁾.

(100) مجموعة الفتاوى، المجلد 28.

(101) يحل المسألة محمد بن سعيد القحطاني، في كتابه الولاء والبراء في الإسلام، الفصل الثاني: أولياء الرحمن وأولياء الشيطان وطبيعة العداوة بينهما، ص 64.

(102) الأصحاح الخامس 43-48.

ويحاول الإسلاميون الأكثر اعتدالاً وبراجماتية تخفيف مسألة كراهية الآخر في الدعاية الرسمية، معلنين أن الإسلام يحض على الإخوة الإنسانية والسلام والمحبة بين الشعوب، دون التخلي بالطبع عن تكفير غير المسلمين. وقد أفتى القرضاوي -كمثال- في هذا الشأن مراراً، مكرراً الكلام عن الجدل بما هو أحسن، والقسط مع أهل الذمة؛ والأهم أنه يميز دائماً بين أهل الكتاب والملايين، مفضلاً الطرف الأول. بدليل أن الإسلام يسمح للمسلمين بتناول طعامهم والزواج من نساءهم، كما يدعو للتحالف مع كفار ضد كفار آخرين أكثر عداء، مما يذكر المرء بنظرية التناقض الرئيسي والثانوي الماوية. ويشارك القرضاوي في الحوار بين الأديان، بغرض التوصل إلى الحد المشترك بين الجميع، وليس بغرض توحيد الأديان، حسب تصريحاته⁽¹⁰³⁾.

ويذهب المسلمون العلمانيون مذهباً أكثر انفتاحاً على الآخر، رافضين مسألة الكراهية والعداء المطلق للكفار، بل ينفي بعضهم صفة الكفر عن أهل الكتاب، وغيرهم أحياناً.

ورغم محاولات بعض المعتدلين لنفي الدعوة لكراهية الكفار، يسود الثقافة الإسلامية الاتجاه المتشدد، والمتفق مع ظاهر النص القرآني، وأغلب تفسيراته من قبل كبار العلماء. فما زال الصوت الأعلى والأكثر تأثيراً في الساحة الإسلامية هو صوت من هم أقل انفتاحاً على الآخر والأكثر تشدداً⁽¹⁰⁴⁾.

⁽¹⁰³⁾ برنامج الشريعة والحياة، الخميس 08 نوفمبر 2001، الولاء والبراء وأخوة غير المسلمين.

⁽¹⁰⁴⁾ تعرّض قادة التيار الإسلامي المعتدل مراراً لانتقادات شديدة من قبل المتشددين. ومن الأمثلة على ذلك ما ورد في كتاب محمد بن هادي المدخلي الولاء والبراء والإخوان المسلمون، حيث وجّه انتقادات حادة إلى حسن البنا، يوسف القرضاوي، مصطفى السباعي، فتحي يكن، وعبد المجيد الزنداني.

الفصل الرابع

الصراع بين الإيمان والكفر

إنَّ الإنسان لا يستقيم له دين، ولو وحد الله وترك الشرك، إلا بعداوة المشركين، والتصريح لهم بالعداوة والبغض

محمد بن عبد الوهاب

إذا كان الفرق بين الإيمان والكفر هو بالضبط الفرق بين الخير والشر، بين الله والشيطان، فلا يمكن أن يكون بينهما حب ورحمة، بل صراع إلى الأبد كما سبقت الإشارة. والنبي لم يكتف بالإيمان بالحق، بل كان مُكلفاً، حسب ما قدم نفسه للعالم، بأن يوصل الرسالة؛ لذلك قام بالدعوة إلى للإسلام.

ومن المعروف جيداً أنَّ محمدًا منذ هجرته للمدينة، لم يقتصر دوره على الدعوة الفكرية، بل كان أولاً رجل دولة. والدعوة المحمدية لم تكن مجرد دعوة إلا في بدايتها؛ لكن بعد أن نجح في استقطاب أهل يثرب اتخذت دعوته منحى آخر. إذ كون دولة إسلامية تدين له بالولاء، وصار نشر الدعوة مهمة الدولة الرئيسية، لا مهمته الفردية فحسب، منها:

- إبلاغ الإسلام إلى مختلف القبائل عن طريق سفراء ورسائل رسمية.
- غزو قبائل وإدخالها في طاعته.
- تأمين الموارد المالية عبر الغزو وقطع طرق القوافل التابعة لخصومه.
- عقد التحالفات مع قبائل مختلفة، وحتى عقد هدنة مع قريش.
- استخدام الأموال والعطايا لجذب العرب إلى الإسلام (المؤلفة قلوبهم).
- توسيع رقعة الدولة عبر الغزو وضم الأراضي.

لقد استخدم كل الوسائل التي كانت في إمكانه لنشر الدعوة وتوسيع الدولة، وبالتالي جعل "كلمة الله" هي العليا. ولم ينضم إليه سوى القليل في مرحلة الدعوة السلمية. ولكن دخل الناس الإسلام أفواجا بعد إنشاء الدولة واتباع الوسائل الدبلوماسية في نشر الدعوة. لم يكتف محمد بعد هجرته إلى المدينة وتأسيس الدولة بالحوار الفكري لنشر الإسلام، بل استخدم إلى جانب ذلك وسائل الترغيب والترهيب، وأحيانا النقد الحاد لمخالفيه، بوصفها أدوات فعالة في إقناعهم.

ولنقرأ، على سبيل المثال، دعوته لملك أكبر دولة في العالم في عصره، حسب مصادر التاريخ الإسلامية وما يظنه عموم الإسلاميين: بسم الله الرحمن الرحيم. من محمد عبد الله ورسوله، إلى هرقل عظيم الروم. سلام على من اتبع الهدى. أما بعد فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، وأسلم يوثك الله أجرك مرتين، فإن توليت فعليك إثم الأريسيين وقل ي أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا شهدوا بأننا مسلمون (صحيح البخاري -4435).

هذه أيضاً رسالته لكسرى: بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم فارس سلام على من اتبع الهدى وآمن بالله ورسوله وشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأنَّ محمداً عبده ورسوله أدعوك بدعاية الله فإني أنا رسول الله إلى الناس كافة لأنذر من كان حياً ويحق القول على الكافرين أسلم تسلم فإن أبيت فعليك إثم المجوس أي الذين هم أتباعك⁽¹⁰⁵⁾.

أما رسالته لأهل اليمن فنصت على: من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلکم المسلم له ذمة الله وذمة رسوله ومن أبي فعليه الجزية⁽¹⁰⁶⁾.

وأرسل بنفسه المحتوى لأهل البحرين: أما بعد فإنكم إذا أقمت الصلاة وآتيتم الزكاة ونصحتم لله ورسوله وآتيتم عشر النخل ونصف عشر الحب ولم تمجسوا أولادكم فلكم ما أسلمتم عليه غير أن بيت النار لله ورسوله وإن أبيتم فعليكم الجزية⁽¹⁰⁷⁾.

لم تنتشر الدعوة إلى الإسلام في البلاد المجاورة للمدينة عبر إرسال المحاورين والاكثفاء بفتح باب النقاش، بل ارتبطت حتى صور الدعوة السلمية بالوعد والوعيد، ورافقتها الغزوات والسراي. وإذا تأمل المرء رسائل محمد السابقة إلى الملوك لوجد أنها تتضمن اعتقاداً بأن الكفار يعرفون أن الإسلام هو الحق، وأن المسألة لا تعدو الاعتراف بهذه الحقيقة المفترضة. ولم يتصور المسلمون أن الآخرين يحتاجون لسنوات من التفكير والمقارنة، حتى يدرسوا الدين الجديد، قبل أن يفكروا في تغيير أديانهم التي نشأوا عليها، وساهمت في تكوين ثقافتهم.

إن قطع الطريق وفرض الجزية والتهديد بالحرب، مع تقديم العطايا (للمؤلفة قلوبهم مثلاً)، لعبت دوراً هاماً في نشر الإسلام. وكان يُعتبر مشروعاً في سياق دعوته لاغتيال من ينتقد الإسلام والتنكيل به والاستيلاء على أمواله. كما لم يتردد في انتقاد أديان الآخرين واتهامهم بالضلالة والجهالة. بل لم يمتنع عن السخرية

(105) علي بن برهان الدين الحلبي، السيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون، الجزء 3، ص 346.

(106) البلاذري، فتوح البلدان، ملف 6 من 29.

(107) نفسه.

من أفراد بعينهم لرفضهم للإسلام؛ مثلما سمى أبا الحكم بن هشام بأبي جهل، وهو الاسم الذي تعرفه به غالبية المسلمين حتى الآن.

والآن، هل تنتهي الدعوة بوفاة محمد؟ بالطبع لا؛ فإن على أمة الإسلام واجباً مقدساً: نشر دعوة الحق في ربوع الأرض، والجهاد ضد الكفر أينما كان؛ أي بالوسائل نفسها التي استخدمها محمد (بكل من الدعوة السلمية والدولية بالمعنى المذكور سابقاً). فالدعوة للإسلام دعوتان: دعوة بـ"البنان" وهي القتال، ودعوة بالبيان وهو اللسان؛ وذلك بالتبليغ، بتعبير أبي بكر الكاشاني⁽¹⁰⁸⁾.

ويستند هذا الصراع في وجوده إلى العدواة المستحكمة بين المعسكرين: إن الكافرين كانوا لكم عدواً مبيناً (النساء: 101)، وهذا العداء يقابله بشكل تلقائي عداء من المسلمين تجاه الكافرين: لا تجد قومًا يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله (المجادلة: 22).

تنص تعليمات القرآن والحديث على ضرورة العمل على نشر الإسلام في عموم الأرض: وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير (الأنفال: 39). فالعلاقة بين معسكر الإيمان ومعسكر الكفر لا يمكن أن تكون علاقة صداقة ولا سلام إلى الأبد. فمن استقراء النصوص المقدسة يتضح أن الطبيعة التي خلق الله عليها العلاقة بين المعسكرين هي الصراع، الصراع في معناه الواسع، الذي لا ينحصر في الحرب، وإنما يمتد ليشمل كل ألوان التدافع بين المؤمنين والكافرين، سواء كانت في شكل حوار فكري، أو جدال: قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك (الكهف: 37)، وجادلهم بالتي هي أحسن (النحل: 125)، أو كانت في شكل عراك وخصام بين الطرفين: فإذا هم فريقان يختصمون (النمل: 45)، أو كانت في شكل صراع حربي بين المعسكرين: ولا يزالون يقاتلونكم (البقرة: 217)، الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفاً (النساء: 76).

ولكي تكتمل صورة الأسباب الحقيقية للصراع المستمر بين المعسكرين، لابد من استحضار طبيعة العلاقة بين الحق والباطل؛ فالحق لابد أن يتحرك لإثبات ذاته، ولا يكون ذلك إلا بزوال الباطل، فهما شيان متناقضان، لا يوجد أحدهما إلا بانتفاء الآخر: وقل جاء الحق وزهق الباطل (الإسراء: 81)، وحتى إذا لم يتحرك الحق فإن الباطل سوف يتحرك لأنه لا يطيق وجود غريمه بجانبه، وهذه بالذات هي طبيعة العلاقة بين المؤمنين والكافرين: ذلك بأن الذين كفروا اتبعوا الباطل وأن الذين آمنوا اتبعوا الحق من ربهم (محمد: 3).

(108) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الجزء السابع، ص 100.

فالعداوة القائمة بين المعسكرين والطبيعة الراسخة لعلاقة الحق بالباطل، هما المحركان الأساسيان للصراع.

لا توصي النصوص المقدسة بطريقة واحدة في تعامل المسلمين مع الكفار؛ ولكن الشيء الذي لا مفر منه، حسب ما يفهم من هذه النصوص، هو أن يهتم المسلمون بنشر الإسلام بكل الوسائل الناجحة والممكنة، فحسب الحديث: من رأى منكم منكراً فليغيره بيده. فإن لم يستطع فبلسانه. فإن لم يستطع فبقلبه. وذلك أضعف الإيمان (صحيح مسلم -140).

مع ذلك فالقرآن به آيات ترفض الإكراه على الاعتقاد: لا إكراه في الدين (البقرة: 256)، فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب (الرعد: 40)، لست عليهم بمسيطر (الغاشية: 22) (109).

والمدخل الطبيعي لهذا التعامل هو تبليغ الدعوة وعرضها على الآخرين، باعتبار أن الإسلام هو دين الفطرة الذي جاء ليصدق ما سبقه من كتب سماوية أرسلها الله لكل الأمم. ومع أن لغير المسلمين الحق في رفض هذه الدعوة، إلا أن هذا الرفض يترتب عليه ضرورة الخضوع لسلطة المسلمين وإدارتهم: قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون (التوبة: 29) - (صاغرون = أزلاء (110)). وفي الحديث: حدثنا محمد بن يوسف عن سفيان عن ميسرة عن أبي حازم عن أبي هريرة رضي الله عنه كنتم خير أمة أخرجت للناس، قال: خير الناس للناس، تأتون بهم في السلاسل في أعناقهم حتى يدخلوا في الإسلام (البخاري -4439) ونفس المعنى السابق في (6773)، (2879). ومن الأمثلة ذات المغزى ما قاله محمد في غزوة خيبر: لأعطين هذه الراية رجلاً يحب الله ورسوله. يفتح الله على يديه. قال عمر بن الخطاب: ما أحببت الإمارة إلا يومئذ. قال: فتساورت لها رجاء أن أدعي لها. قال: فدعا رسول الله علي بن أبي طالب. فأعطاه إياها. وقال: امش ولا تلتفت. حتى يفتح الله عليك. قال: فسار علي شيئاً ثم وقف ولم يلتفت. فصرخ: يا رسول الله على ماذا أقاتل الناس؟ قال: قاتلهم حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فإذا فعلوا ذلك فقد منعوا منك دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله (صحيح مسلم -6175).

(109) حسب تفسير ابن كثير: "قال ابن عباس ومجاهد وآخرون: لست عليهم بجبار، أي لست تخلق الإيمان في قلوبهم وقال ابن زيد لست بالذي تكرههم على الإيمان قال الإمام أحمد 3300 حدثنا وكيع عن سفيان عن أبي الزبير عن جابر قال قال صلعم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله عز وجل ثم قرأ فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر وهكذا رواه مسلم في كتاب الإيمان-21 والترمذي-3341 والنسائي-2443". ذكر الزمخشري نفس المعنى في تفسير الآية: بمسيطر، حتى تفسرهم على الإيمان إنما أنت داع وباعث، الكشاف، 4، ص 393.

(110) لسان العرب - باب صغر.

إنَّ نشر الإسلام دون إكراه يعني عدم محاولة إدخاله إلى قلوب الكفار بالقوة، وهو أمر لا يحتاج إلى نصوص لأنه غير ممكن بطبيعته. وتعتبر محاولة الدعوة السلمية خطوة أولية، يعقبها في حال الرفض التهديد بالقتل أو دفع الجزية؛ وفي حال اختيار دفع الجزية يكون الكافر قد خضع لسلطة الإسلام دون أن يعتنقه.

ومع ذلك فمن الممكن أن يكون هناك سلام ما بين المسلمين والكفار، وأن يتم التعامل بينهم في التجارة، بل وأن تعقد تحالفات حربية مع بعضهم. كل هذا نصت عليه آيات من القرآن ومارسها محمد، بل يمكن أن يصالح المسلمون الكفار، ويدفعوا لهم الجزية، إذا دعت الضرورة⁽¹¹¹⁾. كل هذا على نحو مؤقت، كما سنرى.

ولكن هذه الإجراءات التي تبدو متناقضة ليست متناقضة في الحقيقة. فالمهم هو نشر الدعوة، وبعد الإبلاغ يمكن فعل كل ما يكون من شأنه إعلاء كلمة الله، سواء بالوسائل السلمية أو العسكرية، حسب قوة المسلمين وموازين القوى عمومًا في هذه اللحظة أو تلك. وحتى العهود يمكن فسخها. وقد جاء ذلك بعد سورة التوبة، حيث صدرت الأوامر بمنح الكافرين المعاهدين للمسلمين فرصة 4 شهور، أو حتى انتهاء أجل العهد، إذا كان محدد المدة، لا يكون لهم بعدها عهد عند المسلمين، إلا إن استجار بهم أحد من المشركين:

براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين (التوبة: 1) فسيحوا في الأرض أربعة أشهر واعلموا أنكم غير معجزي الله وأنَّ الله مخزي الكافرين (التوبة: 2). إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم إنَّ الله يحب المتقين (التوبة: 4) وإنَّ أحدَ من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون (التوبة: 6). قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين (التوبة: 14). الخلاصة أنَّ الدين كله يجب أن يكون لله وتكون كلمة الله هي العليا، بالجدال أو التعامل السلمي أو القهر أو القتل.. إنَّ الآخر، الكافر، يصبح دمه وماله حلالاً إذا عُرض عليه الإسلام، سواء على شخصه أو بلغته الدعوة بعد أن صارت شائعة، ورفضه ورفض الإذعان للمسلمين يدفع الجزية. أما فترات المودعة، فهي مؤقتة، في حالة عدم القدرة على رفع كلمة الله: لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة (آل عمران: 28)؛ بشر

⁽¹¹¹⁾ يجيز بعض الأئمة (مثل الأوزاعي) أن يصالح المسلمون الكفار على دفع الجزية لهم إذا دعت إلى ذلك ضرورة. كما يقر الشافعي الشيء نفسه في حالة الخوف من تفوق الكفار أو لمحنة نزلت بالمسلمين. جاء في كتاب الأم، 4، ص 199: "ولا خير في أن يعطيهم المسلمون شيئاً بحال على أن يكفوا عنهم، لأنَّ القتل للمسلمين شهادة، وأنَّ الإسلام أعز من أن يعطي مشرك على أن يكف عن أهله، لأنَّ أهله قاتلين ومقتولين، ظاهرون على الحق إلا في حال واحدة، وأخرى أكثر منها، وذلك أن يلتحم قوم من المسلمين فيخافون أن يصطلحوا لكثرة العدو وقتلهم وخلّة فيهم، فلا بأس أن يعطوا في تلك الحال شيئاً من أموالهم على أن يتخلصوا من المشركين، لأنه من معاني الضرورات". ويحلل ذلك ابن رشد في: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، كتاب الجهاد، الفصل السادس، في جواز المهادنة.

المنافقين بأن لهم عذاباً أليماً (النساء: 138)؛ الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين (النساء: 139)؛ يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم إن الله لا يهدي القوم الظالمين (المائدة: 51).

الخلاصة أن الإسلام هو ديانة عالمية، سواء عبر الدعوة السلمية أو عبر القتال، ليس بغرض إجبار الناس على الإيمان، بل لإخضاعهم لسلطة الإسلام، إما بالعودة إلى رشدهم اقتناعاً أو بدفع الجزية⁽¹¹²⁾ والخضوع لحكم الإسلام، أي عملياً حكم المسلمين، وإلا فالبديل يكون القتل. أما في آخر الزمان فالأمر سيختلف، حين يعود المسيح ليحكم العالم ويقيم العدل، فإنه لن يقبل الجزية، لا رحمة بالكافرين، بل إحقاقاً للحق المطلق؛ فسوف يقبل فقط الإسلام أو السيف، لأنه لن يسمح بمجرد وجود للكفار على الأرض. فحسب الصحيحين: **لينزلن فيكم عيسى بن مريم إماماً عادلاً وحكماً مقسطاً، فيقتل الخنزير ويكسر الصليب ويضع الجزية ولا يقبل إلا الإسلام.** وهذا الذي سيفعله المسيح من استئصال الكفار هو ما يعتبره الإسلام الوضع المثالي والحل النهائي لقضية الكفر. أما ما يجب فعله قبل لحظة مجيء المسيح فهو الممكن، مجرد إخضاع الكفار، عدا العرب منهم، الذين يجب إما إجبارهم على الإسلام أو استئصالهم، في مذهب أغلب الفقهاء كما أشير. هذا السيناريو لا ترفضه سوى قلة القلة من الإسلاميين⁽¹¹³⁾.

يقسم القرطبي، وهو ما وافقه عليه عدد من المفسرين، الدعوة إلى الإسلام إلى مرحلتين أساسيتين: المرحلة المكية والمرحلة المدنية. وقد جاء هذا في سياق تفسيره للآية 190 من سورة البقرة: **وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين**، حيث أوضح أنها تمثل أول نص قرآني يأمر بالقتال. وأكد أنه لا خلاف بين العلماء في أن القتال كان غير مكلف به قبل الهجرة، استناداً إلى آيات مكية تدعو إلى الدفع بالتي هي أحسن، والعفو والصفح (**فاعف عنهم واصفح**)، والهجر الجميل (**واهجرهم هجراً جميلاً**)، وعدم السيطرة على الناس (**لست عليهم بمسيطر**). أما بعد الهجرة إلى المدينة فقد صدر الأمر بالقتال: **وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم**، وهو ما أشار إليه الربيع بن أنس وغيره.

أما الحافظ بن كثير ومحمد بن جرير الطبري وغيرهما، فيقسمون المرحلة المدنية أيضاً إلى مرحلة قتال من يقاتل المسلمين، حسب آية 190 من سورة البقرة، ومرحلة قتال الكفار عموماً، عند إعلان سورة براءة. وهذا مذكور في تفاسيرهم.

⁽¹¹²⁾ يختلف الفقهاء في أنه يمكن أخذ الجزية من الكفار عموماً أو من أهل الكتاب فقط، وسوف تُناقش بعد تفصيلاً.

⁽¹¹³⁾ تناول ابن قيم الجوزية تطور وسائل الدعوة المحمدية التي ذكرناها أعلاه بالتفصيل في كتابه عن السيرة النبوية: *زاد المعاد في هدى خير العباد*، الجزء الثالث، فصل: في ترتيب سياق هديه مع الكفار والمنافقين.

وتجمع غالبية علماء الإسلام على أن نشر الإسلام فريضة، وأنَّ إزالة معوقات نشره ضرورة، لإعلاء كلمة الله. وبالتالي يكون القتال ضد من يعيق انتشار الدعوة، وهم أئمة الكفر، جهادًا في سبيل الله، فإنَّ على الكفار، سواء في بلاد الإسلام أو البلاد الأخرى، إما أن يدخلوا في الدين أو يدفعوا الجزية.

المتفق عليه عند غالبية علماء الإسلام أنَّ دار الكفر غير المعاهدة يجوز إضرارها بكافة الأضرار الممكنة، كما فعل محمد مع المحاربين، حين خطف رعاياهم (مثال مع بني عقيل)، وقطع الطريق على قوافلهم (مثلما حدث مع قريش)، واغتال رءوسهم (مثل كعب بن الأشرف)، وحرق نخلهم (مثلما تم مع بني النضير)، وهدم حصونهم (كما حدث في الطائف)، دون قتل النساء والأطفال وغير المحاربين عمومًا، كالقعيد والمجنون والشيخ الفاني المقعد، إلا اضطرارًا إذا تحصن بهم الكفار. هذه السنن مازالت تستعمل كمرجعية، وإنَّ كانت تتم إعادة صياغتها وتغيير الأولويات من حين لآخر، حسب موازين القوى والأهداف المرحلية.

الخلاصة أنَّ الخطاب الإسلامي التقليدي لا يعترف بالآخر من زاويتين: الأولى أنه يقدم الحقيقة المطلقة وما عداه باطل وزيف، والثانية أنَّ وجود الآخر الكافر غير مشروع أيضًا، بل لابد أن يخضع للإسلام بشكل أو بآخر. أما اعتراف الإسلام بوجود تعددية، فهو فقط اعتراف بالواقع غير المشروع. والمقصود هنا بالطبع الاتجاه الغالب في الإسلام، يُستثنى المسلمون العلمانيون، وهم ندرة.

يمكن وصف الفكر الإسلامي السائد بأنه فكر شمولي يطرح نموذجًا متكاملًا للمجتمع. ورغم وجود مساحة محدودة للتنوع داخل الإسلام نفسه، إلا أنَّ معظم الفرق الدينية تنفي صفة الإسلام عن غيرها؛ ولهذا السبب استمرت ظاهرة التكفير المتبادل بين المذاهب منذ نشأتها وحتى اليوم. أما بخصوص وجود غير المسلمين في دار الإسلام، فالفقه يسمح لهم بذلك بشرط أن يكونوا في وضعية أدنى تخضع لحكم الدولة وسيادتها.

الفصل الخامس

مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي التقليدي

بعثت بجوامع الكلم، ونصرت بالرعب. وبينما أنا نائم أتيت بمفاتيح خزائن الأرض ووضعت في يدي

حديث نبوي

من أهم المفاهيم التي يستخدمها الإسلام. يرتبط "الجهاد" في وعي معظم المسلمين، سواء من الخاصة أو العامة، بالقتال ضد الكفار، يستخدم اللفظ كمرادف لقتال الكفار كثيرًا من كبار علماء الإسلام (114). بل يستخدم بنفس المعنى في كثير من آيات القرآن، وكذلك في عدد كبير من الأحاديث (115).

والمعنى الأعرض للجهاد هو ما جاء في تاج العروس: "مجاهدة العدو الظاهر والشيطان والنفس. وتدخل الثلاثة في قوله تعالى: **وجاهدوا في الله حق جهاده**" (116). أما في لسان العرب فجاء التعريف التالي: "وجاهد العدو مجاهدة وجهادًا: قاتله وجاهد في سبيل الله، وفي الحديث: **لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية**؛ الجهاد محاربة الأعداء، وهو المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل، والمراد بالنية إخلاص العمل لله، أي أنه لم يبق بعد فتح مكة هجرة لأنها قد صارت دار إسلام، وإنما هو الإخلاص في الجهاد وقتال الكفار. والجهاد: المبالغة واستفراغ الوسع في الحرب أو اللسان أو ما أطاق من شيء" (117).

ومما يؤكد الأهمية البالغة لهذا المبدأ هو سماح الفقهاء بإمكانية تأجيل بعض العبادات لمواجهة خطر وشيك أو لتحقيق نصر عسكري ضروري. بل إن الفقهاء قد اعتبروا الجهاد مقدمًا على الحج -رغم كونه أحد أركان الإسلام الخمسة- وذلك في الحالات التي تتعلق بحماية أمن المجتمع واستقراره: **حدثنا... عن أبي هريرة أن رسول الله سئل: أي العمل أفضل؟ فقال: إيمان بالله ورسوله. قيل: ثم ماذا؟**

(114) الإمام الشافعي، الأم، أحكام القرآن للشافعي، مجموعة الفتاوى لابن تيمية، الاجتهاد في طلب الجهاد لابن كثير، شرح السير الكبير للسرخسي.

(115) يمكن الاطلاع على هذه الأحاديث في كتيب ابن بطة الحنبلي سبعون حديثًا في الجهاد.

(116) ص 1945.

(117) لسان العرب: باب الجيم - جهد.

قال: الجهاد في سبيل الله. قيل: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور (صحيح البخاري -26)، وهو نفس ما جاء في القرآن (التوبة: 19). وليس من الممكن أن يعد جهادًا قتال يقوم به شخص لا يعترف بفريضة من الفرائض. فالجهاد هو عمل في سبيل الله، وهدفه هو إعلاء كلمة الله ونشر الإسلام ولا يُبتَغَى من وراءه نفع دنيوي؛ لذلك يعد جهادًا فقط إذا قام به مسلم حق. وفي هذه الحالة يصبح أكثر أجرًا عند الله من العبادات نفسها، كما ينص الحديث: موقف ساعة في سبيل الله خير من قيام ليلة القدر عند الحجر الأسود (صحيح ابن حبان -4513). وفي مسند الإمام أحمد -1639: رأس الأمر الإسلام وعموده الصلاة وذروة سنامه الجهاد في سبيل الله. ومن أعظم الفروض في الإسلام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإتمامه يكون بالجهاد، حسب كلام شيخ الإسلام ابن تيمية (118).

ويعتبر البعض من أهل السنة الجهاد ضمن أعمدة الإسلام، على أساس أنه فرض عين وليس فرض كفاية(119)؛ وبما أنه فرض على كل مسلم، يصبح من أركان الدين. ويوجد هذا المعنى مثلاً في كتاب الفريضة الغائبة(120) ونشرات أخرى للجهاديين.

ويذهب قليل من الفقهاء إلى أن القتال ليس أعلى درجات الجهاد، فالجهاد الأكبر هو جهاد النفس(121). ولكن أغلبهم يرفض ذلك، معتبرين الحديث القائل بذلك موضوعاً(122).

(118) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(119) الرأي الغالب أن فرض العين هو تكليف لكل فرد مسلم، مثل الصلاة، أما فرض الكفاية فهو تكليف لعموم المسلمين، فإذا قام به بعضهم وتمت المهمة بنجاح، يعفى باقي المسلمين من القيام به، مثل الغزو. أما إذا فشل المسلمون نتيجة عدم كفاية من شارك في العمل وتخاذل البعض فيصبح الكل مذنباً لتقاعسه.

(120) محمد عبد السلام فرج.

(121) تحفة الأحوذني، كتاب الطهارة، باب في إسباغ الوضوء. وتم تناوله أيضاً في تهذيب الكمال لأبي الحجاج، باسم جهاد القلب (الجزء 2، ص 144)، وفي شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك (الجزء 1، ص 557، الجزء 3، ص 23)، وشرح النووي (باب فضل إسباغ الوضوء على المكاره)، وفي فتح الباري في عدة مواضع. وكذلك يشير له ابن قيم الجوزية في كتابه زاد المعاد في هدى خير العباد، الجزء الثالث: "مراتب الجهاد: إذا عرف هذا، فالجهاد أربع مراتب: جهاد النفس، وجهاد الشيطان، وجهاد الكفار، وجهاد المنافقين. فجهاد النفس أربع مراتب أيضاً: إحداها: أن يجاهدها على تعلم الهدى، ودين الحق الذي لا فلاح لها، ولا سعادة في معاشها ومعادها إلا به، ومتى فاتها علمه، شقيت في الدارين. الثانية: أن يجاهدها على العمل به بعد علمه، وإلا فمجرد العلم بلا عمل إن لم يضرها لم ينفعها. الثالثة: أن يجاهدها على الدعوة إليه، وتعليمه من لا يعلمه، وإلا كان من الذين يكتمون ما أنزل الله من الهدى والبيّنات، ولا ينفعه علمه، ولا ينجيّه من عذاب الله. الرابعة: أن يجاهدها على الصبر على مشاق الدعوة إلى الله، وأذى الخلق، ويتحمل ذلك كله لله. فإذا استكمل هذه المراتب الأربع، صار من الربانيين، فإن السلف مجمعون على أن العالم لا يستحق أن يسمى ربانياً حتى يعرف الحق ويعمل به ويعلمه، فمن علم وعمل وعلم فذاك يدعى عظيماً في ملكوت السموات. وأما جهاد الشيطان، فمرتين، إحداها: جهاده على دفع ما يلقي إليه من الشبهات والشكوك القادحة في الإيمان. الثانية: جهاده على دفع ما يلقي إليه من الإرادات الفاسدة والشهوات، فالجهاد الأول يكون بعده اليقين، والثاني يكون بعده الصبر. قال تعالى: وجعلنا منهم أئمةً يهدون بأمرنا لما صبروا، وكانوا بآياتنا يوقنون (السجدة: 24)، فأخبر أن إمامة الدين، إنما تنال بالصبر واليقين، فالصبر يدفع الشهوات والإرادات الفاسدة، واليقين يدفع الشكوك والشبهات. وأما جهاد الكفار والمنافقين، فأربع مراتب: بالقلب،

وممن يرفض هذا التصور مؤسس جماعة الإخوان المسلمين حسن البنا، إذ إنه يتبنى مفهوم الجهاد بمعنى قتال الكفار بالسيف. فقد أشار إلى أن كثيراً من المسلمين شاع بينهم أن قتال العدو هو الجهاد الأصغر، وأن هناك جهاداً أكبر هو جهاد النفس، مستدلين بما يروى عن النبي: "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر"، وهو أثر بين أنه ليس حديثاً صحيحاً وإنما من كلام إبراهيم بن عتبة، كما يوضح الحافظ ابن حجر. ورأى البنا أن مثل هذا القول يُستخدم لصرف الناس عن أهمية القتال والاستعداد له ونية الجهاد والأخذ بأسبابه. وفي تعليقه النهائي على مسألة الجهاد أكد أن أهل العلم، مجتهدين ومقلدين، سلفيين وخلفيين، قد أجمعوا على أن الجهاد فرض كفاية على الأمة الإسلامية لنشر الدعوة، وفرض عين لدفع هجوم الكفار عليها⁽¹²³⁾. في الواقع يعكس تفسير حسن البنا للجهاد التوجه الأيديولوجي لجماعة الإخوان المسلمين أكثر مما يعكس إطاراً علمياً. ويظهر رفضه لرواية "الجهاد الأكبر" تركيز الحركة على الكفاح المسلح باعتباره واجباً أساسياً. ولا يُقدم هذا الإطار الجهاد كمسألة روحية أو كاجتهاد فقهي، بل كأداة سياسية محورية في هوية الجماعة. كذلك يذهب مرشد الإخوان الأسبق، مصطفى مشهور⁽¹²⁴⁾.

وتنص عشرات الأحاديث على فضل الجهاد بالسيف؛ مثلما ينص مسند أحمد - 16702... قال رجل: يا رسول الله ما الإسلام؟ قال: أن يسلم قلبك لله عز وجل، وأن يسلم المسلمون من لسانك ويدك، قال: فأني الإسلام أفضل؟ قال: الإيمان، قال: وما الإيمان؟ قال: تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت، قال: فأني الإيمان أفضل؟ قال: الهجرة، قال: فما الهجرة؟ قال: تهجر السوء، قال: فأني الهجرة أفضل؟ قال: الجهاد، قال: وما الجهاد؟ قال: أن تقاتل الكفار إذا لقيتهم، قال: فأني الجهاد أفضل؟ قال: من عقر جواده وأهريق دمه، قال رسول الله: ثم عملان هما أفضل الأعمال إلا من عمل بمثلهما، حجة مبرورة أو عمرة.

أما الجهاد بالنسبة للنساء فهو -وفقاً للأحاديث- الحج. فعن عائشة قال النبي بخصوص النساء: **جهادكن الحج** (صحيح البخاري - 2810)، أي ليس فرضاً ولكنه ليس ممنوعاً كذلك⁽¹²⁵⁾. وفي صحيح البخاري ما يدل على أن جهادهن إذا

واللسان، والمال، والنفس، وجهاد الكفار أخص باليد، وجهاد المنافقين أخص باللسان. وأما جهاد أرباب الظلم والبدع والمنكرات، فثلاث مراتب: الأولى: باليد إذا قدر، فإن عجز، انتقل إلى اللسان، فإن عجز، جاهد بقلبه، فهذه ثلاثة عشر مرتبة من الجهاد، ومن مات ولم يغز، ولم يحدث نفسه بالغزو، مات على شعبة من النفاق".

(122) غير مذكور في أي من "الصحيح"، واعتبره الألباني منكراً، سلسلة الأحاديث الضعيفة، 2460.

(123) رسائل الإمام حسن البنا، رسالة الجهاد.

(124) الجهاد هو السبيل.

(125) راجع الأم في فقه الإمام الشافعي، كتاب الجزية، شهود من لا فرض عليه القتال، 4، ص 174.

حضرن مواقف الجهاد سقي الماء ومداواة المرضى ومناولة السهام (126). ولكن في السنة العملية يوجد ما يدل على إمكانية أن تشارك النساء في القتال إذا أردن. ففي عهد محمد حاربت بعض النساء في معركتي خيبر وهوازن. ومن النساء المذكورات بالاسم نسيبة أم عمارة التي حاربت في أحد وبقية الغزوات وفقدت ذراعها في الحرب ضد مسيلمة. كذلك شاركت أم سليم في جيش المسلمين الذي قام بغزو قبرص (127)، كما حاربت غالية البقمية مع الوهابيين ضد جيش محمد علي (128).

وتُستثنى المرحلة المكية من دعوة محمد؛ إذ يحدد القرآن مفهوم الجهاد بمعنى سلمى: ففي سورة الفرقان: 51-52 يقول: **ولو شننا لبعثنا في كل قرية نذيرًا* فلا تطع الكافرين وجاهدوهم به جهادًا كبيرًا**. ويصف كثير من المفسرين مفهوم الجهاد في الآية بأنه الجهاد بالقرآن أو جهاد النفس واحتمال أذى الكفار (129).

يشمل مفهوم الجهاد أعمالًا متعددة تبدأ بالدعوة السلمية إلى الإسلام، مرورًا بإقامة الشعائر، وصولًا إلى القتال ضد العدو. ويحظى هذا الجانب بكثير من التشجيع والمديح في القرآن والأحاديث، ويُعتبر فضيلة راسخة في الوعي الديني عند أغلب المسلمين. وهو يشمل القتال والجهاد في سبيل الله بالمال والنفس، وحتى بالكلمة (130). المهم المشاركة في المعركة بين الإسلام والكفر، حتى يعبد الله وحده بلا شريك. وهو يُعد فرضًا على المسلمين منذ هجرة النبي إلى المدينة، بعد أن كان مباحًا فقط (131). وحسب عرض ابن رشد للفقه، ينقسم الجهاد إلى أربعة مستويات: جهاد **بالقلب** يتمثل في مقاومة الشهوات المحرمة ومجاهدة النفس والشيطان، جهاد **باللسان** يقوم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، جهاد **باليد** يشمل تدخل أصحاب السلطة لردع المنكرات وإقامة الحدود، جهاد **بالسيف** وهو القتال ضد المشركين من أجل الدين. ويرى ابن رشد أن كل من يبذل جهده في سبيل الله يعد مجاهدًا، وأن مصطلح الجهاد إذا أُطلق دون تحديد فإنه

(126) صحيح البخاري، كتاب السير، باب غزو النساء وقتالهن مع الرجال.

(127) جمال البناء، الحجاب، الفصل الخامس.

(128) حمد الجاسر، المرأة في حياة إمام الدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب.

(129) جاء في تفسير الطبري: ولكن جاهدوهم بهذا القرآن جهادًا كبيرًا. وذهب ابن كثير نفس المذهب، وكذلك ابن عباس، كما ذكر القرطبي: "قال ابن عباس: بالقرآن. ابن زيد: بالإسلام. وقيل: بالسيف، وهذا فيه بعد، لأن السورة مكية نزلت قبل الأمر بالقتال". وفي تفسير البيضاوي: "والمعنى أنهم يجتهدون في إبطال حرك فقابلهم بالاجتهاد في مخالفتهم وإزاحة باطلهم (جهادًا كبيرًا) لأن مجاهدة السفهاء بالحجج أكبر من مجاهدة الأعداء بالسيف، أو لأن مخالفتهم ومعاداتهم فيما بين أظهرهم مع عتوهم وظهورهم، أو لأنه جهاد مع كل الكفرة لأنه مبعوث إلى كافة القرى".

(130) إن المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه. صحيح ابن حبان -4617؛ جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم. رواه أحمد (11992) وأبو داود (2504) والنسائي (3096) والدارمي (2475).

(131) الأم في فقه الإمام الشافعي، كتاب الجزية، أصل فرض الجهاد.

يُفهم أساسًا على أنه القتال بالسيف ضد الكفار، والغاية منه إدخالهم في الإسلام لا مجرد تحقيق الغلبة العسكرية⁽¹³²⁾.

في كتب الفقهاء من أهل السنة، عادة ما تُستخدم كلمة الجهاد مترادفة مع كلمة القتال، حتى يكاد يصعب التمييز بينهما. يعرف فقهاء الأحناف الجهاد بأنه الدعوة إلى الدين الحق، مقرونة بالقتال ضد من يمتنع عن قبوله، وذلك باستخدام المال والنفس معًا⁽¹³³⁾. وبذلك يجمع التعريف بين البعد الدعوي والبعد القتالي، حيث يُنظر إلى الجهاد باعتباره وسيلة لنشر العقيدة الإسلامية وضمان التزام الآخرين بها. بينما يرى فقهاء المالكية أنَّ الجهاد يُعد في جوهره فرض كفاية على الأمة، يشبه في أهميته أداء فريضة الحج وزيارة الكعبة. ويؤكدون أنه واجب حتى في ظل وجود حاكم جائر، ويقع على عاتق كل رجل حر بالغ قادر⁽¹³⁴⁾. يعرف فقهاء الحنابلة الجهاد بأنه فرض كفاية، إلا في الحالات التي يحضر فيها المسلم القتال مباشرة، أو يُحاصر، أو يباغته العدو، أو يكون هناك نفي عام، ففي هذه الظروف يصبح الجهاد فرض عين. كما يشترطون إذن الوالدين إذا أراد الابن التطوع بالجهاد، ما لم يكن هناك هجوم مباشر. ويعتبرون الرباط، أي لزوم الثغور لحماية حدود البلاد وإخافة العدو، من السنن المؤكدة، وأقل مدته ساعة بينما تمتد صورته الكاملة إلى أربعين يومًا. ويؤكدون أيضًا على دور الإمام في منع من يثير الفوضى أو يضعف عزيمة الجيش، وعلى وجوب طاعة الجنود له والصبر معه⁽¹³⁵⁾. وفي فقه الشافعية، يُنظر إلى الجهاد باعتباره القتال في سبيل الله وما يتصل بأحكامه. ويستند هذا المفهوم قبل الإجماع إلى نصوص قرآنية مثل **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ؛ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً**؛ وقوله **وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ**، إضافة إلى أحاديث نبوية منها منصوص عليها في الصحيحين: **أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ**، وفي صحيح مسلم: **لِغْدُوَةِ أَوْ رُوحَةٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا**. وبذلك يربط الشافعية بين الجهاد وبين النصوص المؤسسة التي تجعل القتال جزءًا من التكليف الشرعي المرتبط بحماية الدين ونشره⁽¹³⁶⁾.

كما يذكر ابن رشد أنَّ موضوع الجهاد يقوم على أصلين رئيسيين: الأول يتعلق بمعرفة أركان الحرب وما يرتبط بها من تنظيم وأحكام، والثاني يتناول القواعد الخاصة بأموال المحاربين إذا استولى عليها المسلمون. وبهذا يحدد الإطار العام

(132) نقلًا عن محمد بن يوسف المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، كتاب الجهاد وأحكام المسابقة، باب الجهاد وأحكامه.

(133) تحفة الفقهاء، كتاب السير.

(134) المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، كتاب الجهاد وأحكام المسابقة.

(135) عبد القادر بدران، كتاب أخصر المختصرات في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، كتاب الجهاد.

(136) الخطيب الشربيني، الإقناع في حل لفظ أبي شجاع، كتاب أحكام الجهاد.

للجهاد من خلال جانبين أساسيين: البنية العسكرية من جهة، والأحكام المتعلقة بالغنائم من جهة أخرى (137).

الخلاصة أنَّ مفهوم الجهاد في الإسلام يشترط أولاً إسلام الشخص، ثم أن يكون جهاده موجَّهاً في سبيل الله، أي بهدف جعل كلمة الله هي العليا، لا لتحقيق غرض دنيوي. وذروة سنام الإسلام هي جهاد الكفار بالسيف، رغم أهمية الجهاد باللسان والمال. والجهاد ليس محكوماً بزمن معين، بل وفقاً للحديث: **الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة**. إذن - عملياً - يعني الجهاد في الفكر الإسلامي قتال الكفار بالقوة المسلحة. وهذا هو المعنى المستخدم به اللفظ عند الفقهاء ذوي الحيثية وفي الشارح المسلم عموماً قديماً وحديثاً. ولا يخفى المغزى الديني لكلمة جهاد، التي تعني القتال الديني وليس القتال بمعنى الحرب ذات الأغراض "الدنيوية". فالجهاد لا بد أن يكون ضد الكفار وبغرض نصرته الإسلام، دون أي أهداف، من قبيل الاستيلاء على الأرض أو المال؛ وهذا هو المعنى الذي يُقدم به نظرياً في الإسلام.

والجهاد بهذا المعنى قُسم إلى نوعين: جهاد الدفع أو الدفاع، وجهاد الطلب.

أما جهاد الدفع فهو: إذا استولى الكفار على بلاد المسلمين أو تجهزوا لقتالهم، فإنه يجب على المسلمين قتالهم، حتى يندفع شرهم، ويرد كيدهم. وهذا فرض عين على المسلمين بإجماع العلماء. فوجب على أهل البلاد المعنية أن يردوه، هم ومن حولهم، حتى تتسع الدائرة إلى من هو أبعد منهم ممن لديه القدرة عليه. وهو ما يقول قليل من المعتدلين من دعاة الإسلام أو الذين يحاولون عصرنته من أهل السُّنة، إنه الجهاد الإسلامي الوحيد.

وأما جهاد الدعوة أو جهاد الطلب: فقد شرحه بوضوح وباختصار سفر الحوالي: فهو يعرف ما يسميه "جهاد الدعوة" أو "جهاد الطلب" باعتباره أرقى صور الجهاد، وهو النموذج الذي يراه متجسداً في سيرة النبي. يبدأ هذا الجهاد بالدعوة إلى الدين وإقامته في النفس والمجتمع، ثم يمتد إلى مواجهة الأمم الأخرى وفتح البلاد لتخضع لأحكام الإسلام. ويرى أن هذا المسار يتطلب أولاً تحقيق الإيمان والتوحيد والانتصار على النفس، ثم الانتقال إلى الانتصار على الأعداء. وبهذا يصبح جهاد الدعوة عملية متدرجة تبدأ من الداخل وتنتهي بالانتشار الخارجي، وهو ما يعتبره الحوالي النموذج الذي كان عليه النبي في تأسيس الدولة الإسلامية (138).

وشرعية هذا الجهاد أو الغزو مطروحة صراحة في "صحيح" الحديث: من مات ولم يغز ولم يحدث به نفسه، مات على شعبة من نفاق. قال ابن سہم: قال

(137) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، كتاب الجهاد.

(138) حكم الجهاد حالياً من الأسئلة. المصدر من محاضرة: واجب المسلمين أمام نعم الله.

عبد الله بن المبارك: ففري أنّ ذلك كان على عهد رسول الله (صحيح مسلم - 4887)؛ رُويت لي الأرض حتى رأيت مشارقها ومغاربها وأعطيت الكنزين: الأصفر أو الأحمر والأبيض يعني الذهب والفضة (سنن ابن ماجه - 3952)؛ اغزوا بسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتتلوا وليدًا (مسند أحمد - 17754). وهذا النوع من الجهاد هو فرض كفاية، فإذا قام به من قام من المسلمين يسقط عن الباقيين (139).

ويرى أغلب فقهاء الشيعة الإمامية أنّ جهاد الطلب مشروط بحضور الإمام المعصوم الغائب منذ عام 941 م، واسمه محمد المهدي بن الحسن العسكري، وعندما يظهر، فهو الوحيد الذي له صلاحية إصدار الأمر بجهاد الطلب. لذلك لم يُسمّ الإيرانيون حربهم ضد العراق بالجهاد، وإنما الحرب المفروضة، وهو تعبير يرادف جهاد الدفع.

يجمع كبار فقهاء السنة على شرعية جهاد الطلب أو الغزو، ولا يقتصر أحدهم على الدفاع فقط. ويكاد يجمع الفقهاء والعلماء والدعاة على الأهمية القصوى للقتال لنشر الإسلام. أما الرأي الأكثر اعتدالاً فيرى أنّ القتال لا يكون مشروعاً إلا بعد استنفاد كل المحاولات لتبليغ الدعوة سلمياً:

يقول الشافعي (عرض موجز): يجب على القائم على أحوال المسلمين غزو بلاد المشركين، حين يكون قادراً على الانتصار على العدو، فإن كانت بالمسلمين قوة لم أر أنّ يأتي عليه عام إلا وله جيش أو غارة في بلاد المشركين الأقرب للمسلمين، وعليه أنّ يتابع الغزو على من يخاف نكايته. وإنما قلت ذلك لأنّ الرسول منذ أنّ فرض عليه الجهاد كان يغزو بنفسه أو بتكليف غيره، في العام غزوة أو غزوتين. وأحياناً لا يفعل ذلك رغم قدرته عليه، ولكنه يستجم ويمارس الدعوة (140).

أما رأي الأحناف فلا يختلف (عرض موجز): وأما بيان ما يجب على الغزاة تجاه الكفار: إنّ كانت لم تبلغهم، فعليهم الافتتاح بالدعوة إلى الإسلام باللسان، ولا يجوز لهم القتال قبل الدعوة، رغم أنهم مطالبون بالإيمان بمجرد العقل، فاستحقوا القتل لعدم إيمانهم، لكن الله حرم قتالهم قبل بعث النبي وبلوغ الدعوة إياهم فضلاً منه ومنه، وإن كان لا عذر لهم في الحقيقة لوجود الدلائل العقلية على الحق، لكن تفضل الله عليهم بإرسال الرسل لئلا يبقى لهم شبهة عذر فيقولون ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتبع آياتك، ولأنّ القتال ما فرض لعينه بل للدعوة إلى الإسلام. والدعوة دعوتان: دعوة بالبيان، وهي القتال، ودعوة بالبيان، وهو

(139) تناول عثمان بن جمعة ضميرية في كتاب *غاية الجهاد في الإسلام*، مسألة الجهاد ودوافعه في الإسلام، سواء في النصوص المقدسة أو الفقه، مقدماً عرضاً رائعاً وشديد الوضوح، مدعم جيداً بالنص المقدس وآراء الفقهاء والمتفقيين الإسلاميين.

(140) *الأم*، كتاب الجهاد، تفريع فرض الجهاد، 4، ص 177.

اللسان وذلك بالتبليغ. والثانية أهون من الأولى، لأنَّ في القتال مخاطرة الروح والنفس والمال وليس في دعوة التبليغ شيء من ذلك، فإذا احتمل حصول المقصود بأهون الدعوتين لزم الافتتاح بها. أما إذا كانت الدعوة قد بلغتهم، جاز لهم أن يفتتحوا القتال من غير تجديد الدعوة لأن الحجة أقيمت عليهم مسبقاً وليس لهم عذر، فشبهة العذر قد انقطعت بالتبليغ، إلا أنَّ الأفضل والأكثر استحباباً هو إعادة دعوتهم مرة أخرى، طمعاً في أن يسلموا ويتراجعوا عن موقفهم (141).

أما أبو الحسن الماوردي، وهو من أبرز المنظرين السياسيين الإسلاميين، فيقسم المشركين في دار الحرب إلى صنفين. الصنف الأول هم الذين بلغتهم دعوة الإسلام لكنهم امتنعوا عن قبولها وأصرّوا على رفضها. في هذه الحالة يكون أمير الجيش مخيراً بين خيارين: إمّا أن يقاتلهم مباشرة بما يراه أصلح للمسلمين وأكثر إضعافاً للمشركين، سواء بالهجوم المفاجئ ليلاً أو نهاراً أو باستخدام التحريق، وإمّا أن ينذرهم بالحرب ثم يواجههم في القتال. أما الصنف الثاني فهم الذين لم تبلغهم دعوة الإسلام، وهؤلاء قلّ وجودهم في عصر الماوردي بسبب انتشار دعوة الرسول، إلا أنَّ بعض الأقوام البعيدة في أطراف المشرق والمغرب قد لا يكونون قد عرفوا بها. في مثل هذه الحالة يحرم على المسلمين أن يبدؤوا قتالهم أو يهجموا عليهم غرةً أو بياتاً قبل أن تُعرض عليهم الدعوة، وتُبين لهم دلائل النبوة، وتُقام عليهم الحجة التي قد تقودهم إلى الاستجابة. فإذا أصرّوا على الكفر بعد وضوح الدعوة لهم جاز قتالهم، وصار حكمهم كحكم من بلغتهم الدعوة ورفضوها. ويستشهد الماوردي بالقرآن: **ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن** (142).

كما يشير عرض ابن رشد للشيء نفسه (143)، وأنَّ الغرض منه إزالة المعوقات التي يضعها الكفار أمام انتشار الإسلام (144).

يُظهر ابن قيم الجوزية وضوحاً وصراحة في تقريره لدور الجهاد بالسيف، حيث يرى أنَّ الجدل بالحجج العقلية ضروري لإقناع العقلاء، لكنه يعتبر أنَّ الذين لا يستجيبون للحجج العقلية ولا يقبلون الدعوة، فإنَّ السيف هو الوسيلة الأجدى في التعامل معهم. ويؤكد أنَّ الله قد أمر بمجادلة الكفار بعد دعوتهم إلى الإسلام، وذلك لإقامة الحجة عليهم وإزالة الأعذار، حتى يكون هلاك من يرفض الدعوة عن بيّنة، وحياة من يقبلها عن بيّنة أيضاً. وفي هذا السياق، يوضح أنَّ السيف

(141) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الجزء السابع، ص 100.

(142) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الباب الرابع في تقليد الإمارة على الجهاد، ص 72.

(143) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، كتاب الجهاد، الفصل الرابع، في شرط الحرب.

(144) انظر في ذلك حسن البناء: السلام في الإسلام، فصل: أغراض الحرب في الإسلام (والكتاب هو أصلاً جزء من رسائل الإمام حسن البناء).

جاء ليكون منفذاً للحجة، ومقومًا للمعاند، وحدثًا للجاحد، ويضيف أن دين الإسلام قد قام على الكتاب الهادي، ونفذه السيف. وقد أضاف بيتين من شعر أبي تمام:

وما هو إلا الوحي أو حدٌّ مرهفٌ تُميل ظُباه أَدْعَى كل مائل
فهذا دواء الداء من كل عالمٍ وهذا دواء الداء من كل جاهل⁽¹⁴⁵⁾

وبعد أن بلغت الدعوة الإسلامية وأصبحت شائعة، اعتُبر عدم إسلام الكفار بمثابة رفضٍ لدين الله وتمردٍ عليه واتباعٍ للشيطان، ومن ثم وجب الجهاد، سواء بالدعوة أو ببذل المال أو بالقتال لفرض الجزية، أو قتل الكافرين الذين يرفضون الإسلام أو الخضوع للمسلمين. ففي الحديث: **بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لا شريك له، وجعل رزقي تحت ظل رمحي، وجعل الذلة والصغار على من خالف أمري** (مسند الإمام أحمد - 5107). والقرآن يدعو لقتال الكفار الأقرب إلى المسلمين: **يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظةً واعلموا أن الله مع المتقين** (التوبة: 123). وقد أجمع معظم المفسرين على أن معنى "من يلونكم" الأقرب فالأبعد دارًا⁽¹⁴⁶⁾، أو دارًا ونسبًا، كما ذهب البغوي مثلاً. كذلك فالقرآن واضح في تحديد هدف الدعوة الإسلامية: **هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون** (الصف: 9).

أما الرأي القائل بأن الجهاد الإسلامي هو فقط للدفاع عن دار الإسلام ضد عدوان الكفار، أي ما ينفي جهاد الطلب، فلا يتمتع بتأييد يُذكر وسط الفقهاء والدعاة. وقد تصدى كثير من الإسلاميين، حتى من المعتدلين لهذا الاتجاه بالنقد والتجريح في أحيان كثيرة. وعلى سبيل المثال، ينتقد سيد قطب هذا الرأي بقسوة، مدافعًا بقوة عن الحق الأصيل للإسلام في إقامة نظامه الخاص، ليشمل البشرية كلها، مسلمين وغير مسلمين، عن طريق الجهاد، قاصدًا به الحركة النشطة وإقامة النظام الإسلامي عالميًا. وفي هذا السياق، يشير قطب إلى أن بعض ممن نعتهم بالصليبيين، وكذلك الصهاينة يتهمون الإسلام بأنه دين السيف وأنه انتشر بحد السيف. فيندفع مسلمون مدافعون عن الإسلام ليدفعوا عنه هذا "التهام". وفي هذا السياق يسقطون قيمة الجهاد في الإسلام ويضيقون نطاقه ويعتذرون عن كل حركة من حركاته بأنها كانت لمجرد الدفاع بمعناه الاصطلاحي الضيق، وينسون أن للإسلام -بوصفه المنهج الإلهي الأخير للبشرية- حقه الأصيل في أن يقيم نظامه الخاص في الأرض لتستمتع البشرية كلها بخيراته،

⁽¹⁴⁵⁾ هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى.

⁽¹⁴⁶⁾ تفاسير: ابن كثير، الزمخشري، القرطبي، البغوي، السعدي، كذلك الشافعي في أحكام القرآن.

ويستمتع كل فرد في داخل هذا النظام- بحرية العقيدة التي يختارها حيث لا إكراه في الدين. أما إقامة النظام الإسلامي ليظل البشرية كلها ممن يعتقدون عقيدة الإسلام وممن لا يعتقدونها، فتقتضي الجهاد لإقامة هذا النظام وصيانتة (147).

كما يستشهد حسن البنا بالحديث النبوي: **من مات ولم يغز ولم ينو الغزو مات ميتة جاهلية**، ليؤكد أن الجهاد ليس مجرد ردّ عدوان، بل هو واجب يرتبط بإقامة النظام الإسلامي (148). وعلى النهج نفسه، يوضح مصطفى مشهور أن الجهاد لا يقتصر على دفع الأذى، بل يشمل أيضاً إقامة الدولة المسلمة والتمكين للدين ونشره في العالمين، معتبراً أن عظم هذه المهمة يقتضي إعداداً طويل الأمد يتجاوز أعمار الأفراد ليواكب أعمار الأمم والدعوات. ويرى مشهور أن الصراع بين الحق والباطل سيظل قائماً، وأن رايات الجهاد ستبقى مرفوعة حتى يتحقق نصر الله ويُمكّن لدينه في الأرض (149). ومن الشعارات الأساسية للإخوان المسلمين: الله غايتنا والرسول زعيمنا والقرآن دستورنا والجهاد سبيلنا والموت في سبيل الله أسمى أمانينا.

ويتبنى المذهب نفسه كل من المودودي وسيد قطب، وبالطبع كافة التيارات "الثورية" الإسلامية.

وتدور من حين لآخر معارك فكرية بين المعتدلين والمتشددين حول تفاصيل الجهاد، منها: متى يكون فرض عين، ومدى أهمية موافقة الوالدين، وهو أمر خارج نطاق هذا البحث. أما الأمر المتفق عليه فهو فضل قتل الكفار عموماً. وسواء كان الكفار هم البادئين بالهجوم أم المسلمين، فالأمر في الحالتين هو دفاع عن الدين، إذ يُعتبر مجرد إقامة الكفر في حد ذاته عدواناً من قبل الكافرين على الله. فالعدوان قد لا يكون مسلحاً دائماً، ويمكن أن يتخذ شكل التشهير بالدين ومهاجمة الشريعة في وسائل الإعلام، وفي النهاية إقامة أنظمة حكم واتباع ملل وتقاليد جاهلية، مما يُعد عدواناً على سلطة الله واغتصاباً للحق الإلهي في حكم العالم، حسب تعبير استخدمه سيد قطب. وإن وجود كفار أحرار بعيدين عن أيدي المسلمين وخارجين عن حاكمية الله يتضمن بالضرورة حالة عدوان من جانبهم على المؤمنين، فهم أعداء بالضرورة: **إن الكافرين كانوا لكم عدواً مبيناً (النساء: 101)**.

وفي الواقع لا يتطلب جهاد الدفع، أو الدفاع عن بلاد الإسلام، نصوصاً مقدسة أو تشجيعاً ووعداً بالجنة؛ ببساطة لأنّ الدفاع عن النفس هو أمر غريزي ويتم بشكل عفوي. أما التحفيز وكيل المديح للمجاهدين، فالأقرب لمنطق الحياة العادي أن يكون تشجيعاً للغزو ومهاجمة الكفار؛ فالجهاد -عملياً- هو الغزو. فالجهد

(147) خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص ص 7-8.

(148) رسائل الإمام حسن البنا، رسالة التعاليم، الجهاد.

(149) الجهاد هو السبيل.

الدفاعية، أو جهاد الدفع، ليس جهاداً لأنه ليس بحاجة إلى التكليف لأنه يحدث بالغيرية، أما الغزو فهو التكليف وهو المهمة الدينية لإعلاء كلمة الإسلام. وإذا كان المسلمون مكلفون بالغزو فمن البديهي أن الغزاة يدافعون عن أنفسهم أيضاً. وعلى حد تعبير للشيخ سلمان العودة، وهو داعية وهابي متشدد: "إن الحيوانات تدافع عن نفسها فهل يحتاج الدفاع عن النفس إلى تشريع".

ويعلو جهاد أهل الكتاب على جهاد المشركين وفقاً للحديث النبوي في سنن أبي داود (2488): حدثنا... قال: جاءت امرأة إلى النبي يقال لها أم خالد وهي منتقبة تسأل عن ابنها وهو مقتول.. فقال رسول الله: **ابنك له أجر شهيدين، قالت: ولم ذاك يا رسول الله؟ قال: لأنه قتله أهل الكتاب.** وقد علق حسن البنا على هذا الحديث بأن في هذا الحديث إشارة إلى وجوب قتال أهل الكتاب، وأن الله يضاعف أجر من قاتلهم، فالقتال ليس ضد المشركين فقط بل ضد من لم يسلم (150).

ولا يحرم الفقه الإسلامي السائد عموماً أشياء مثل ضم الأراضي أو الاستيلاء على الأموال، إذا كان الهدف هو تقوية الدعوة ودفع انتشار "دين الحق"، أي في سياق غزو أرض الكفار لضمها إلى دار الإسلام. وهو ليس فقط رأي الفقهاء المتشددين، بل الأكثر اعتدالاً أيضاً. فعند الأحناف يُعد الجهاد في الشريعة هو قتل الكفار ونحوه من ضربهم ونهب أموالهم وهدم معابدهم وكسر أصنامهم، والمراد الاجتهاد في تقوية الدين بنحو قتال الحربيين والذميين المتمردين والمرتدين والباغين، ببذئهم بالقتال بعد بلوغ الدعوة. وإن لم يقاتلوا المسلمين، فيجب على الإمام أن يبعث سرية إلى دار الحرب كل سنة مرة أو مرتين، وعلى الرعية إيعاذه (151).

وفي التراث الإسلامي ظل الجهاد مفضلاً على أي عمل آخر، واعتبر الدخول الآتي من الغنائم والفيء أشرف من الدخول الناجم عن العمل المنتج. ويلمح حديث سبق ذكره إلى ذلك (**بعثت بين يدي الساعة بالسيف...**). وقد جاء في شرح فتح الباري أن في الحديث إشارة إلى فضل الرمح، وإلى إباحة الغنائم لهذه الأمة، وإلى أن رزق النبي جعل فيها لا في غيرها من المكاسب، ولذلك قال بعض العلماء إنها أفضل المكاسب. كما أوضح أن المراد بالصغار هو بذل الجزية (152). وفي حديث آخر: **لئن أنتم اتبعتم أذناب البقر، وتبايعتم بالعينة، وتركتم الجهاد في سبيل الله، ليلزمنكم الله مذلة في أعناقكم، ثم لا تنزع منكم حتى ترجعوا إلى ما كنتم عليه وتتوبوا إلى الله (مسند أحمد -5553).** ولهذا كره الصحابة -حسب

(150) رسائل الإمام حسن البنا، رسالة الجهاد.

(151) نقلاً باختصار- عن عبد الرحمن بن الشيخ محمد بن سليمان، مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر في الفقه الحنفي، كتاب السير.

(152) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، كتاب السير، ما قيل في الرماح.

التراث- الدخول في أرض الخراج للزراعة لأنها تشغل عن الجهاد. وسجل في التاريخ أن عمر بن الخطاب قد منع أن يعمل الغزاة المسلمون في الزراعة حتى لا يتراخوا في طلب الجهاد⁽¹⁵³⁾.

وفقاً للثقافة الإسلامية التقليدية، لا تقتصر الدعوة الإسلامية على الوعظ والإرشاد، بل تُفهم بوصفها مشروعاً حركياً يسعى لإزالة العوائق المادية والسياسية التي تحول دون انتشارها. ويتجاوز هذا المنهج الإقناع بالكلمة إلى ممارسة السيادة السياسية، وتغيير الأنظمة غير المسلمة، وفرض التزامات قانونية ومالية (كالجزية والخراج) على المختلفين، مع استخدام القوة لتحديد أي معارضة مادية أو فكرية تواجه هذا المشروع. فالإسلام لا يقبل أن يتعايش مع المجتمع الكافر وقيم ومبادئ الكفار، بل يسعى لتغييرها. والمسلم الحق لا يعيش في انسجام مع واقع الكفر، بل يعيش في نضال ضده، ولا يتصالح مع الواقع إلا بعد تغييره إلى واقع إسلامي. هذا ما يقدمه الفكر الإسلامي التقليدي قديماً وحديثاً.

ومع ذلك تجتهد اتجاهات حديثة تحاول تجاوز فكرة جهاد الطلب، الغزو، لصالح التعايش مع الكفار. ولكن أغلب دعاة هذا الكلام يعيدون فقط ترتيب الأولويات، منهم القرضاوي، وحتى الجماعة الإسلامية المصرية، التي أصدرت مبادرة لوقف العنف عام 1997 لأسباب تكتيكية، تتعلق بما اعتبرته مصالح مرسله، كما هو واضح في محتوى المبادرة وبقية كتب المراجعة التي أصدرتها الجماعة⁽¹⁵⁴⁾. وقد صرح كرم زهدي، أحد أهم قادة الجماعة الإسلامية المصرية أكثر من مرة، أن القتال ليس غاية في حد ذاته، وإذا ثبت فشله في تحقيق الأهداف تعين العدول عنه إلى غيره من الوسائل. بينما توجد قلة من المفكرين الأكثر استنارة وعلمانية يدعون إلى تجاوز تلك القصة من حيث المبدأ؛ مثل العلمانيين وبعض التنويريين الإسلاميين، وهم قلة بلا جمهور كبير. وعلى العموم لا تتمتع

⁽¹⁵³⁾ نقلاً عن أبي الفرج بن رجب الحنبلي، الحكم الجديرة بالإذاعة: "وقال مكحول: إنَّ المسلمين لما قدموا الشام ذكر لهم زرع الحولة، فزرعوا فبلغ ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه فبعث إلى زرعهم وقد ابيض وأردك (المقصود نضج وأصبح جاهزاً للحصاد) فحرقه بالنار، ثم كتب إليهم: إنَّ الله جعل أرزاق هذه الأمة في أسنة رماحها، وتحت أزجتها، فإذا زرعوا كانوا كالناس. أخرجه أسد بن موسى. وروى البيضاوي بإسناد له عن عمر أنه كتب: من زرع زرعاً واتبع أذناب البقر ورضي بذلك وأقر به جعلت عليه الجزية. وقيل لبعضهم لو اتخذت مزرعة للعيال؟ فقال: والله ما جئنا زراعيين، ولكن جئنا لنقتل أهل الزرع ونأكل زرعهم".

⁽¹⁵⁴⁾ تم عرض مبادرة وقف العنف باختصار على رابط:

http://www.murajaat.com/Books/mobadert_wagf_alonf.doc

وبقية الكتب الأربعة الخاصة بالتراجع عن العنف للجماعة الإسلامية على الروابط التالية:

http://www.murajaat.com/Books/mobadert_wagf_alonf.doc

www.murajaat.com/Books/hormet_alglo_fi_aldain.doc

http://www.murajaat.com/Books/taslet_alathow.doc

http://www.murajaat.com/Books/alnosh_w_altbain.doc

مشاريع الغزو نفسها في العصر الحديث بشعبية تُذكر في الشارع المسلم، رغم دعاية الإخوان المسلمين وشيوخ الجهاد. والأمر يتعلق بالحالة الفعلية لموازين القوى الدولية، والمشكلات الواقعية التي تواجهها الشعوب الإسلامية، والإغراق في مشاكل الحياة اليومية. وفي الحقيقة ليس من المتوقع أن يحظى من يدعو للقيام بغزو الكفار اليوم عملياً بأيّ تأييد في الشارع المسلم. ومع ذلك تترسخ في الثقافة الإسلامية الفكرة القائلة بأنّ الغزو عمل من الأعمال العظيمة، وإخضاع الكفار واجب ديني مقدس. لذلك، مازالت الشعوب الإسلامية تفخر بالماضي السعيد لـ "الفتوحات" الواسعة التي قامت بها أمة الإسلام قديماً، وما تزال تجل حتى النخاع القادة الذين قادوا تلك "الفتوحات"؛ مثل خالد بن الوليد، وكذلك الخلفاء الذين وسعوا حدود دار الإسلام؛ مثل عمر وعثمان، وغيرهما.

وقد جرى تحول كبير في استخدام مفهوم الجهاد حديثاً، من معنى الغزو، إلى معنى الدفاع عن ديار الإسلام البعيدة والقريبة بحكم تغير أولوية الجهاد. ففي عصر ازدهار الإسلام، كان جهاد الغزو هو موضوع الساعة، وكانت توجد دولة إسلامية واحدة أو أكثر؛ ولكن مع تفتت الدولة وتعرض ديار الإسلام للغزو قديماً والاستعمار الحديث بعد ذلك، صار الدفاع عن أرض الإسلام في مختلف الدول الإسلامية جهاداً يتمتع بالأولوية، كالجهاد في فلسطين والشيشان وأفغانستان.

كما صارت حديثاً فكرة الجهاد ضد الحكام المسلمين الذين لا يلتزمون بالشرعية تثير اهتمام الجهاديين خصوصاً، وكذلك المعتدلين. ولهم في هذا أسوة بسابقة فتاوى ابن تيمية حول الجهاد ضد التتار المسلمين، والذين شكك في إسلامهم لعدم التزامهم بالفرائض ولا بتطبيق الشريعة رغم نطقهم بالشهادتين، ودعا للقتال ضدهم بعد أن احتلوا الكثير من أرض الإسلام⁽¹⁵⁵⁾. لذلك تحتل مسألة تكفير الحكومات وأحياناً مجتمعات إسلامية بالكامل أهمية في فكر المتشددين، وهو ما يذكر بفكر الخوارج، الذي يحكم بالكفر على مرتكب الكبيرة، مما برر قتالهم الحكام المسلمين. لذلك يُتهم الجهاديون حالياً بالانتماء لفكر الخوارج.

ورغم هذا التحول لم تحدث قطيعة معرفية مع فكرة الغزو من قبل الإسلاميين، حتى المعتدلين الذين يعلنون كثيراً أنهم إنما يعيدون ترتيب الأولويات؛ ويُستثنى المسلمون العلمانيون، الذين يعتبرون أن الجهاد إنما هو للدفاع فقط.

(155) مجموعة الفتاوى، المجلد 28، والفتاوى الكبرى، 3، ص 534 وما بعدها.

الفصل السادس

من أجل سيادة الإسلام

إننا متفقون مع أشد الناس غلواً في الوطنية في حب الخير للبلاد والجهاد في سبيل تخليصها وخيرها وارتقانها، ونعمل ونؤيد كل من يسعى في ذلك بإخلاص، بل أحب أن تعلم أن مهمتهم إن كانت تنتهي بتحرير الوطن واسترداد مجده فإن ذلك عند الإخوان المسلمين بعض الطريق فقط أو مرحلة منه واحدة ويبقى بعد ذلك أن يعملوا لترفع راية الوطن الإسلامي على كل بقاع الأرض ويحقق لواء المصحف في كل مكان

حسن البنا

يوقن كل المسلمين قديماً وحديثاً بحتمية النصر النهائي للإسلام، استناداً إلى النص المقدس، وأن المسألة مسألة وقت فحسب:

هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون (الصف: 9).

كما ينص صحيح مسلم -7207: إن الله زوى لي الأرض مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك أمتي ما زوى لي منها وأعطيت الكنزين الأحمر والأبيض. وفي حديث آخر: بعثت بجوامع الكلم ونصرت بالعرب. وبينا أنا نائم أتيت بمفاتيح خزائن الأرض وضعت في يدي (صحيح البخاري -6861، صحيح ابن حبان -6254). وفي مسند الإمام أحمد -22726: إنه ستفتح لكم مشارق الأرض ومغاربها وإن عمالها في النار إلا من اتقى الله وأدى الأمانة. وفي نفس المسند -16632: ليلغن هذا الأمر ما بلغ الليل والنهار ولا يترك الله بيت مدر ولا وبر إلا أدخله هذا الدين بعز عزيز أو بذل ذليل عزاً يعز الله به الإسلام وذلاً يذل الله به الكفر. وفي المسند نفسه (23429): لا يبقى على وجه الأرض بيت مدر ولا وبر إلا دخلته كلمة الإسلام بعز عزيز أو بذل ذليل إما يعزهم الله فيجعلهم من أهلها وإما يذلهم فيدينون لها. وتواتر نفس الحديث في صحيح ابن حبان -6585، وغيره.

طرح نبي الإسلام في بدء دعوته، حسب اعتقاد عموم المسلمين، على قریش أن تتبعه، واعدوا إياهم بمكاسب هائلة:.. إني إنما أريدهم على كلمة واحدة تدين لهم بها العرب وتؤدي إليهم بها العجم الجزية قالوا: وما هي؟ نعم وأبيك عشراً، قال: لا إله إلا الله قال: فقاموا وهم ينفضون ثيابهم وهم يقولون: أجعل الآلهة

إلها واحداً إنَّ هذا لشيء عجاب قال: ثم قرأ حتى بلغ لما يذوقوا عذاب (مسند أحمد - 3417).

البداية إذن، حسب اعتقاد العامة والخاصة، كانت بإغراء قريش بالسيطرة على العالم، وتطورت إلى هيمنة المسلمين. فبعد تأسيس دولة المدينة تم تجاوز فكرة هيمنة قريش وبدأ الإغراء يوجه للمسلمين، بغض النظر عن أصلهم العرقي. فالعالم في ظل الإسلام لم يعد ينقسم إلى عرب وعجم، بل إلى مسلمين وكفار. يُقرر الفكر الإسلامي أن يسود المسلمون العالم، ليس لغرض دنيوي، بل يزعم أن تكون كلمة الله هي العليا. وحتى الأموال التي تُجبي من الآخرين يجب أن تُنفق في سبيل الله ووفقاً لشريعته. وهذه هي الغاية التي يطرحها الفكر الإسلامي عموماً، أما الوسيلة فهي الاستيلاء على الأموال والممتلكات وقهر الكفار، وهي ليست هدفاً في ذاتها، بل وسيلة لتحقيق سيادة الإسلام، متمثلة عملياً في سيادة المسلمين.

يؤكد القرآن أن المسلمين هم **الأعلون** (آل عمران: 139، محمد: 35). ولأنهم خير أمة أخرجت للناس فمن واجبهم ومن حقهم أيضاً أن يكونوا الأعز وأن تكون لهم بالتالي اليد الطولى، سواء في بلاد الإسلام أم على مستوى العالم. فسيادة الإسلام لا تنفصل عن سيادة المسلمين، بل لا تتحقق إلا بها.

يمكن تلخيص العلاقة الشرعية بين المسلمين والكفار فيما يلي:

على الصعيد العالمي:

* نشر الإسلام:

تتضمن فكرة الجهاد، كما سبق ذكره، الدفاع عن أرض الإسلام ضد أي هجوم أو تهديد خارجي، إضافةً إلى السعي الجاد لنشر الإسلام في المجتمعات غير المسلمة بمختلف الوسائل، دون إكراه الأفراد على الإيمان. ويكتفى بإزالة العوائق أمام انتشار الدعوة، ولو باستخدام القوة عند الضرورة. لذلك تحتل فكرة الفتح مكانة بارزة في الثقافة الإسلامية. ومهما حاول المعتدلون إنكار ذلك، فإن تفاسير النصوص المقدسة وكتب الفقه القديم والحديث، بل وحتى المناهج المدرسية وخطب الوعاظ، تتضمن إشادة بفكرة التوسع في أراضي غير المسلمين والفخر بالماضي الذي شهد ازدهار الإمبراطورية الإسلامية، والتي امتدت من أوروبا حتى الصين، وفرضت الجزية على معظم الشعوب المعروفة للمسلمين في عصر قوتها. تتسم هذه الدعوة بحدة متزايدة كلما تعاظم نفوذ التيارات الإسلامية، في حين يميل بعض الفاعلين إلى تبني خطاب أكثر اعتدالاً واتساماً بالمسالمة عند اشتداد النقد الموجّه من القوى المناوئة. بينما يندر النقد من قبل بعض المجددين، الذين يُتهم معظمهم من العامة بالزندقة والكفر، لا يميل الرأي العام في العالم الإسلامي إلى تقبل أي مراجعة نقدية تتعلق بالغزوات التي قامت بها الدولة الإسلامية في فترة مجدها، رغم أن الدعوة إلى الغزو لم تعد تُطرح اليوم كمشروع مباشر للعمل.

وهاك -مع الاختصار- ما يحدده حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين ومفكرها الأول حول أهداف الحرب في الإسلام (156):

أ - رد العدوان والدفاع عن الأهل والنفس والمال والوطن والدين.
ب - تأمين حرية الدين والاعتقاد للمؤمنين الذين يحاول الكافرون أن يفتنهم عن دينهم.

ج - حماية الدعوة حتى تبلغ الناس جميعاً ويتحدد موقفهم منها تحديداً واضحاً؛ إذ إنَّ الإسلام رسالة اجتماعية إصلاحية شاملة تنطوي على أفضل مبادئ الحق والخير والعدل وتوجه إلى الناس. فلا بد أن تزول من طريقها كل عقبة تمنع من إبلاغها، ومعرفة موقف كل فرد وكل أمة بعد هذا البلاغ. وعلى ضوء هذا التحديد تكون معاملة الإسلام وأهله للناس؛ فالمؤمنون إخوانهم والمعاهدون لهم عهدهم وأهل الذمة يوفى لهم بذمتهم والأعداء المحاربون ومن تُخشى خيانتهم ينبذ إليهم، فإن عدلوا عن خصومتهم فيها وإلا حاربوا جزاء اعتدائهم حتى لا يكونوا عقبة في طريق دعوة الحق، أو مصدر تهديد وخيانة لأهلها، لا إكراها لهم على قبول الدعوة، ولا محاولة لكسب إيمانهم بالقوة.

د - معاقبة ناكثي العهد من المعاهدين أو الفئنة التي تعتدي على جماعة المؤمنين، التي تتمرد على أمر الله وتأبى حكم العدل والإصلاح.

هـ - إغاثة المظلومين من المؤمنين أينما كانوا والانتصار لهم من الظالمين.

كما أنه يؤيد بشكل مباشر فكرة التوسع العسكري في بلاد الكفار وضمها للدولة الإسلامية، معتبراً أن الإسلام قد فرض ذلك موجهاً الفاتحين إلى أفضل استعمار وأبرك فتح، مستنداً إلى الآية: **وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله** (سورة البقرة: 193) (157). وهو يحدد في رسائله الشهيرة أن الهدف النهائي لدعوته هو الوحدة العالمية، على أساس مبادئ الإسلام بالطبع، ويدعو بوضوح للتوسع العسكري بغرض استعادة المستعمرات الإسلامية (158)، بل والمستعمرات المصرية التي كانت في إريتريا وزيلع وهرر ومصوع (159).

(156) رسائل الإمام حسن البنا، رسالة الجهاد.

(157) رسائل الإمام حسن البنا، دعوتنا.

(158) دعوة للشباب، ضمن رسائل الإمام حسن البنا.

(159) نفس المصدر، فصل: في اجتماع رؤساء المناطق ومراكز الجهاد المنعقد بالقاهرة في 8 سبتمبر سنة 1945. وبكلماته: "ونريد بعد ذلك أن تؤمن حدودنا الجنوبية بأن تحفظ حقوقنا في إريتريا ثم زيلع وهرر وأعالى النيل.. تلك المناطق التي اختلطت بتريتها دم الفاتح المصري وعمرتها اليد المصرية ورفرف في سمانها العلم المصري الخفاق. ثم اغتصب من جسم الوطن ظلماً وعدواناً. وليس هناك اتفاق دولي أو وضع قانوني يجعل الحق فيها لغير مصر وإن أبي علينا ذلك الناس. ومن واجبتنا ألا نتلقى حدود بلدنا عن غيرنا وأن نرجع في ذلك إلى تاريخنا ولنر أي ثمن غال دفعناه من الدماء والأرواح في سبيل تأمين حدودنا لا لمطامع استعمارية ولا لمغانم جغرافية ولكن لضرورات حيوية لا محيص منها ولا معدى عنها".

ويذهب نفس المذهب مصطفى السباعي (من قادة الإخوان المسلمين في سوريا - توفي عام 1964)، إذ يقول: فالحرب معركة يخوضها الإسلام لتحرير الأمة من العدوان الخارجي، ولتأمين الحرية الدينية والعدالة الاجتماعية لجميع الشعوب (160).

ويكاد يجمع علماء الإسلام على أن سورة التوبة هي آخر سور القرآن، وأن آياتها قد نسخت آيات سابقة أو استكملت أحكامها، حسب رأي آخر ممن يرفضون فكرة النسخ (161). يضاف إليها آية 281 من سورة البقرة وآخر آية في سورة النساء (162). وبغض النظر عن مدى صحة ذلك تاريخياً، فهذه الفكرة راسخة في الثقافة الإسلامية. أما سورة التوبة فتسمى أيضاً: براءة، المقشقة، المبعثرة، المشردة، المخزية، الفاضحة، المثيرة، الحافرة، المنكلة، المدممة، سورة العذاب. وكل من هذه الأسماء يحمل معنى قهر الإسلام لأعدائه بطريقة أو بأخرى، حسب أقوال مختلف العلماء. وهي السورة التي طالبت المسلمين بفسخ العهود ومقاتلة الأعداء في كل مكان لإجبارهم على الدخول في طاعتهم، إما بالإيمان أو بدفع الجزية. ومن الملاحظ أن معظم المعتدلين المعاصرين في محاولاتهم للرد على من يتهمون الإسلام بالعدوانية وكرهية الآخر، يتفادون الاستشهاد بسورة براءة، ويلجأون إلى السور والأحاديث التي تُعد في التراث الإسلامي إما سابقة تاريخياً أو منسوخة أو جزئية الأحكام استكملتها سورة التوبة، أو تناسب ظروف الاستضعاف، حسب تصور المتحفظين أو الرافضين لفكرة نسخ الأحكام. كما أنهم يستعينون بآيات وأحاديث تدعو للسلم والتعايش مع الآخرين، والجدال بالتي هي أحسن، وتمنح البشر حرية الاعتقاد، وتوصي بأهل الكتاب، وغيرهم ممن لم يعتدوا على المسلمين. وهي بالطبع محاولة للتأقلم مع الظروف الدولية المعاصرة. وبالتالي يكون الجهاديون أكثر اتساقاً (163). ومن الأمثلة ذات الدلالة أن هناك اليوم من يدعو إلى قصر الجهاد على جهاد الدفع وتأجيل جهاد الطلب، بسبب ضعف المسلمين. كما تم إنتاج ما يُسمى بفقّه الأولويات، للمواءمة بين ضعف المسلمين الحالي وأهدافهم في جعل الإسلام الكلمة العليا في العالم (164).

(160) نظام السلم والحرب في الإسلام.

(161) يرفض البعض من المفكرين المسلمين فكرة النسخ في النص المقدس، بمعنى نسخ الأحكام، منهم: ابن بحر (أبو مسلم الأصفهاني) ومن المحدثين رشيد رضا ومحمد الغزالي ومحمود شلتوت وأحمد صبحي منصور ومحمد الخضري ومحمد أبو زهرة وسيد قطب.

(162) النيسابوري، أسباب النزول، القول في آخر ما نزل من القرآن.

(163) يعد كتاب الفريضة الغانية لمحمد عبد السلام فرج، الذي أعدم مع الأربعة الذين اغتالوا السادات، دستوراً واضحاً وصريحاً للجهاديين الذين يرفضون أسلوب المواربة والتقية الذي يلجأ إليه بعض المعتدلين من الإسلاميين.

(164) يتحدث القرضاوي مثلاً عن الجهاد فلا يستكر فكرة جهاد الطلب (الغزو) ولكنه يجمده على أساس أنه لا توجد الآن عوائق أمام نشر الإسلام في العالم بالدعوة السلمية، فالحكومات تسمح بالتعددية ووسائل

ويذهب أغلب المفسرين في تفسير آية السيف: فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم (التوبة: 5)، إلى أنها نسخت كل موادة بين المسلمين والكفار. من المفسرين الذين تبثوا فكرة النسخ، ابن كثير، حيث يعتبر أن هذه الآية هي آية السيف، ونقل عن الضحاك بن مزاحم أنها قد نسخت كل عهد بين النبي وبين المشركين، وكل مدة. كما نقل عن ابن عباس أنه لم يبق لأحد من المشركين عهد ولا ذمة منذ نزول سورة براءة. أما الرافضون لفكرة النسخ فيذهب بعضهم إلى أن كل آية يمكن أن تعمل، ولكن الحكيم هو الذي يعرف الظروف التي يمكن أن تعمل فيها الآية (165). ويذهب مثل ابن كثير معظم المفسرين، منه محمد بن أحمد القرطبي والطبري وعبد الله البيضاوي وأبو الثناء الألوسي، إلا أن البعض يقصر الأمر على مشركي مكة؛ مثل ابن العربي (166). وفي هذه الآية ما يدل على أن الجزية لا تقبل من المشركين، فهم مخيرون بين الإسلام أو القتل. وفي التاريخ لم يمارس المسلمون الفاتحون أعمال قتل جماعي بشكل روتيني ضد المشركين، بل مورست أساساً ضد من قاوموا الفتح بقوة، مما يدل على أنهم اعتبروا أن آية السيف تنطبق على مشركي العرب فقط؛ أما بقية المشركين فعوملوا معاملة أهل الكتاب، وأخذت منهم الجزية. وعلل ذلك بأن مشركي العرب هم في الأصل على دين الحنيفية: الإسلام، ولكنهم ارتدوا وعبدوا الأصنام (167)، فيعاملون على أنهم مرتدين وليسوا فقط مشركين، فيطبق عليهم حد الردة. هذا بينما رأى البعض ألا تؤخذ منهم (أي مشركي غير العرب) الجزية، بل يخيرون بين الإسلام أو السيف، وهو ما لم يحظ برأي الأغلبية.

وقد تناول سيد قطب بوضوح مسألة التكتيك الإسلامي في التعامل مع الكفار، موضحاً أن الأحكام المرحلية التي وردت في القرآن ليست منسوخة بحيث يمنع العمل بها بعد نزول الأحكام النهائية في سورة التوبة. بل يرى أن الواقع الذي تواجهه الأمة المسلمة في ظروفها المختلفة عبر الأزمنة والأمكنة هو الذي يحدد، من خلال الاجتهاد، أي الأحكام أنسب للتطبيق في كل ظرف. ويؤكد أن الأحكام الأخيرة الواردة في سورة التوبة يجب أن تكون المرجع النهائي الذي يُصار إليه

الاتصال متوفرة. ويتضمن كلامه بالتأكيد أنه إذا عرقلت الدعوة السلمية يصبح هناك مبرر للغزو، كما لا يستنكر فكرة الغزو ولكنه يركز على أنها لم تعد ضرورية الآن (في الواقع هي لم تعد ممكنة أصلاً)، على طريقة فإن عدتم عدنا. ارجع إلى: فقه الأولويات، ص 61.

(165) حسب قول محمد الغزالي في كتابه كيف نتعامل مع القرآن، ص 75.

(166) قال: "قوله تعالى: فاقتلوا المشركين: هذا اللفظ وإن كان مختصاً بكل كافر بالله، عابد للوثن في العرف، ولكنه عام في الحقيقة لكل من كفر بالله؛ أما أنه بحكم قوة اللفظ يرجع تناوله إلى مشركي العرب الذين كان العهد لهم وفي جنسهم"، أحكام القرآن، سورة التوبة.

(167) وأول من أدخل عبادتها حسب ذكر المصادر الإسلامية شخص يسمى لحي بن حارثة بن عمرو بن عامر الأزدي، وهو أبو خزاعة. كتاب الأصنام للكلبى.

متى بلغت الأمة حالاً من القوة والتمكين يمكنها من تنفيذ هذه الأحكام، كما كان الحال عند نزول السورة وفي فترة الفتوحات الإسلامية التي قامت على أساسها. ويشير قطب إلى أن هذه الأحكام النهائية تشمل معاملة المشركين وأهل الكتاب على السواء⁽¹⁶⁸⁾.

إذن رغم التغيرات التاريخية، ما تزال فكرة الفتح تتمتع بالاحترام في اللاوعي الجمعي للمسلمين، ولكن ينصب الاهتمام في الوقت الحالي على جهاد الدفع وليس جهاد الطلب، وهو ما يناسب حالة الضعف التي يعاني منها عالم الإسلام حالياً؛ وحتى أفكار الغزو تُطرح في سياق دفاعي. ومع ذلك تظل في الخلفية فكرة الغزو وتحرير الشعوب في الفكر الإسلامي، وتُعلن الفكرة من حين لآخر، وغالباً على استحياء، في كتابات الإسلاميين، كل حسب جراته. والأهم هو رفضهم مع الرأي العام إدانة تاريخ الغزو، والاعتراف بالطابع الاستعماري الاستغلالي للفتوحات الإسلامية.

* دار الإسلام ودار الكفر:

مثلاً يقسم الإسلام البشر إلى مؤمنين وكفار، وإلى حزب الله وحزب الشيطان، يقسم الأرض إلى دار الإسلام ودار الكفر، وحالات أخرى بين بين.

لم تقدم النصوص المقدسة تعريفاً محدداً لدار الإسلام ودار الكفر، كما لا يحدد الفقه بشكل قاطع ومتفق عليه معنى كل منهما. وقد تعددت التقسيمات واختلفت التعريفات. وبعيداً عن تلك الاختلافات، فمن المهم التأكيد على أنه من الثابت في

⁽¹⁶⁸⁾ في ظلال القرآن، سورة التوبة. ويرى سيد قطب في هذا السياق أن ثمة تياراً من المنتسبين للإسلام يعيش حالة من الهزيمة النفسية أمام الواقع المرير للمسلمين من جهة، وأمام الهجمات الاستشراقية التي تستهدف مفهوم الجهاد من جهة أخرى. ويوضح قطب أن هؤلاء يحاولون الاحتفاء بالنصوص المرحلية للهروب من الحقيقة الجوهرية للانطلاق الإسلامي، وهي تحرير البشرية من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، وتحطيم القوى والأنظمة الطاغوتية التي تخضع الناس لغير سلطان الله وشرعه.

ويشير قطب إلى أن هذا التيار يستدل بنصوص قرآنية تدعو للسلم وعدم الاعتداء، أو تدعو للبر بالقسط مع غير المقاتلين، ليخلصوا إلى أن الإسلام لا يقاتل إلا دفاعاً عن حدود دار الإسلام. وهو يرى في هذا التوجه سوء فهم لطبيعة الدين وإرادة الله، تمليه الهزيمة أمام القوى العالمية المعادية. وينتقد قطب بشدة إحالة هذا الضعف البشري إلى الدين نفسه، بدلاً من الاعتراف بكونه نتاجاً لواقعهم المنهزم.

ويخلص قطب إلى أن تلك النصوص التي يستند إليها المعتدلون ليست إلا نصوصاً مرحلية واجهت واقعاً معيناً قد يتكرر في حياة الأمة، مما يستوجب تطبيق أحكامها في ظروف مشابهة. لكنه يؤكد أن هذه المرحلة ليست الغاية النهائية للدين، بل على الأمة أن تسعى جاهدة لتحسين ظروفها وإزالة العوائق، وصولاً إلى تطبيق الأحكام النهائية التي وردت في السور المتأخرة نزولاً، والتي استهدفت واقعاً يختلف جوهرياً عن واقع النصوص المرحلية.

الفقه الإسلامي والراسخ في الثقافة الإسلامية منذ قرون، أن العالم ينقسم بشكل أساسي إلى أرض إسلام وأرض كفر. والمعنى الظاهر لهذا التقسيم هو أن انقسام البشر دينياً هو التميز الرئيسي في الإسلام (مقابل التقسيم الطبقي مثلاً في الفكر الماركسي). وبالتالي فالدين هو المحدد الأول لهوية الناس ولانتمائهم. ورغم انقسام دار الإسلام نفسها منذ قيام الدولة العباسية إلى دول عديدة ووجود قوميات شتى بين المسلمين منذ عهد مبكر، ظل الاعتقاد بأن الدين هو الهوية الأساسية، سائداً. وحتى رغم الحروب التي نشأت بين المسلمين دولاً وجماعات وظهور معسكرات دولية يضم كل منها مسلمين أفراداً ودولاً، لم يتغير هذا الاعتقاد. على هذا الأساس يجب -من وجهة نظر الفقه الإسلامي التقليدي- أن يجاهد المسلمون في دار الحرب بجانب المسلمين في دار الإسلام، ولو ضد البلد الذي يقيمون فيه؛ وهو ما يعني أنهم يُنظر إليهم بوصفهم بمثابة طابور خامس في أوطانهم لصالح دار الإسلام. وهذا لا يُعتبر، وفقاً للفكر الإسلامي السائد، خيانة وطنية، بل عملاً جهادياً، حيث الجنسية الأهم في الإسلام هي الجنسية الإسلامية. ويصر المسلمون المتشددون، وبعض المعتدلين أيضاً، خصوصاً من غير العرب، على رفض الفكرة القومية، العربية وغيرها، وتعتبرها غالبيتهم من ضمن المؤامرات الغربية على الإسلام.

أعرض تعريف لدار الإسلام: كل بقعة تكون فيها أحكام الإسلام ظاهرة، أو كل أرض تظهر فيها أحكام الإسلام. وبالرغم من أن الأمر يبدو نسبياً، حيث إن التكفير قد استُخدم من قبل مسلمين ضد بعضهم وضد دولهم أيضاً؛ إلا أن هذا التعريف هو ما اتفق عليه مجمل فقهاء الإسلام الأكثر تأثيراً. وأكثرهم مرونة بوجه عام هم الأحناف، الذين قالوا إن دار الإسلام تنتهي عند سيطرة التشريع الغير الإسلامي: مثل عدم معاقبة جرائم كالزنا والربا وشرب الخمر، وكذلك تواجد بلد غير إسلامي حائلاً بين بلدين إسلاميين، أو إذا مُنع المسلمون من الإقامة أو رُفض منح الأمان لهم.

كما يعتبر أقلهم البلد دار إسلام إذا استطاع فيه المسلمون إقامة شعائرهم وتطبيق شريعتهم، وإن لم يُحكم ككل بشرع الإسلام. إلا أن بعض الفقهاء اشترط أن يكون الحاكم مسلماً، وآخرون اشترطوا أن يكون القاضي مسلماً أو انتخبه المسلمون⁽¹⁶⁹⁾. والنادر جداً ممن هم أكثر تفتحاً يكتفي لاعتبار الدار دار إسلام أن يستطيع المسلمون فيها ممارسة عباداتهم والدعوة للإسلام دون إعاقة؛ وبناء على ذلك اعتبر الأخيرون البلاد الغربية حالياً ضمن ديار الإسلام.

ودار الإسلام، وفقاً لهذه التعريفات جميعاً، ليست ثابتة بالضرورة، بل تشمل كل أرض تنطبق عليها الشروط، بما فيها الأراضي المفتوحة، وبذا تتحدد دار الإسلام بآخر نقطة يطبق فيها الإسلام.

(169) تامر باجن أوغلو، حقوق أهل الذمة في الفقه الإسلامي.

ويعتبر الجهاديون والمتشددون عمومًا أن دار الإسلام هي تلك التي تقام فيها الدولة المسلمة، وتطبق فيها شريعة الله وتقام فيها حدوده، ويتولى المسلمون فيها بعضهم البعض. أما ما عداها فهي دار حرب، تكون علاقة المسلمين بها إما القتال، وإما المهادنة على عهد أمان (170).

أما التعريف الأوسع والأكثر قبولًا لدار الكفر هو أنها كل بقعة تكون فيها أحكام الكفر ظاهرة، حتى لو بها مسلمون كثيرون أو قليلون. ونظرًا لتباين التحديدات لمفهوم دار الإسلام تكون دار الكفر هي كل ما لا يعد دار إسلام (171).

ويضيف الفقهاء ما يُسمونه بدار البغي، وهي أصلًا من ديار المسلمين الذين تمرد أهلها على الإمام. كما ذكر ما سُمي بدار الردة، وهي دار إسلام في الأصل ارتد أهلها (172).

ويقسّم الكفار بدورهم إلى أقسام متعددة. فحسب ابن القيم (وهذا مقبول من جمهور الفقهاء) هم إما أهل حرب وإما أهل عهد. وأهل العهد ثلاثة أصناف: 1 - أهل ذمة 2 - أهل هدنة 3 - أهل أمان.

ويعقد الفقهاء لكل صنف بابًا. فيقولون: باب الهدنة، باب الأمان، باب عقد الذمة. ولفظ الذمة والعهد يتناول هؤلاء كلهم في الأصل. وكذلك لفظ الصلح، فإنّ الذمة من جنس لفظ العهد والعقد. وقولهم هذا في ذمة فلان في عهده وعقده، أي فآلزمه بالعقد والميثاق، ثم صار يستعمل في كل ما يمكن أخذ الحق من جهته، سواء وجب بعقده أو بغير عقده (173).

ويمكن تلخيص أصناف الكفار -حسب السائد بين الفقهاء- بتفصيل أكثر كالتالي:

القسم الأول: أهل الحرب:

وهم الكفار الذين لم يدخلوا في عقد الذمة ولا يتمتعون بأمان المسلمين ولا عهدهم. وهذا القسم حلال الدم والمال، فيجوز ويشرع للمسلم قتل الكافر المحارب وأخذ ماله. وقد دلت السُنّة النبوية على هذا الحكم، فقد مارس هذا محمد في غزواته مع المشركين. والمعني بلفظ المحارب هنا ليس من يقاتل بالفعل، بل القادر على القتال من أهل دار الحرب، حتى لو لم يبدأوا مهاجمة المسلمين. فالكفار غير المعاهدين للمسلمين أهل حرب، حتى لو أرادوا العيش في سلام.

(170) سيد قطب، معالم في الطريق.

(171) قدم عباس علي العميد الزنجاني دراسة تفصيلية حول تقسيم العالم من وجهات النظر الإسلامية المختلفة التي لخصها في ست نظريات، بعنوان: دار الإسلام.

(172) عباس علي العميد الزنجاني، دار الردة.

(173) ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، ص 167.

القسم الثاني: أهل عهد

1 - أهل الذمة

وهم غير المسلمين الذين أقرّوا في دار الإسلام على كفرهم، مع التزامهم بدفع الجزية وخضوعهم لأحكام الإسلام في شؤونهم. ويُعتبر هذا القسم معصوم الدم والمال، فلا يجوز لأيّ من المسلمين الاعتداء عليهم، إذ هم في ذمة المسلمين وحمايتهم.

2 - كفار هدنة:

وهم الكفار الذين صالحهم المسلمون على إنهاء الحرب مدة محددة لمصلحة يراها الإمام. ولا يجوز أن يكون الصلح مؤبداً، لأنّ في هذا تعطيل لأصل الجهاد، وإنما يعاهدهم المسلمون في حالة الاستضعاف. وهذا القسم معصوم الدم والمال في وقت العهد والصلح، فما دام الصلح قائماً فإنه يحرم على المسلمين الاعتداء عليهم، لأنّ في ذلك نقض للعهد والمواثيق، وذلك ما يحرمه القرآن: **يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود** (المائدة: 1)، وإذا انتهى الصلح يكون حكمهم حينئذ حكم المحاربين، فتحل دماؤهم وأموالهم. فالهدنة خدعة من خدع الحرب، بتعبير منسوب لأبي حامد الغزالي.

3 - أهل الأمان:

وهم الكفار الذين يدخلون في دار الإسلام بأمان، مثل رجال الأعمال والتجار وأصحاب الصناعة والمهن التي يحتاج إليها المسلمون، وكذلك الرسل المبعوثين من الدول الأخرى واللاجئين طالبي الأمان. وهذا القسم من الكفار معصوم الدم والمال ما داموا ملتزمين بالشروط المبرمة بينهم وبين المسلمين. ومع ذلك يمنح الفقه الإسلامي لكل من الدولة الإسلامية وأفرادها حق استجارة الكفار، ولكن هذا الحق يُستثنى منه أتباع الدولة الإسلامية: أهل الذمة، ويقصر على المسلمين فقط ⁽¹⁷⁴⁾، مما يعني انتقاصاً من مكانة وحقوق غير المسلم حامل الجنسية الإسلامية، وتعني مباشرة أنّه مجرد ضيف في بلده، وليس صاحب البلد، حيث لا يستطيع استضافة من هم مثله بينما يملك المسلم هذا الحق.

بناء على هذا التقسيم يمكن تمييز العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر إلى:

1 - علاقة حرب حيث لا توجد معاهدات ولا اتفاقيات.

2 - علاقة عهد.

⁽¹⁷⁴⁾ عبد الصبور مرزوق (الأمين العام للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة عضو المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي مكة المكرمة)، رسائل إلى العقل الغربي الأمريكي والأوروبي عن الإسلام وحقوق الإنسان.

3 - علاقة مركبة، كما ذهب ابن تيمية مثلاً، حيث توجد دار بين الاثنين، لا هي بدار الحرب ولا بدار الإسلام⁽¹⁷⁵⁾. وهذه الحالة الأخيرة لجأ إليها بعض المتشددین المعاصرين، لوصف البلاد الإسلامية التي لا تلتزم حكوماتها بتطبيق الشريعة، بأنها لا دار إسلام ولا دار كفر⁽¹⁷⁶⁾.

علاقة الحرب:

* دار الكفر هي دار حرب:

الرأي السائد في الإسلام أنَّ دار الكفر هي بالضرورة دار حرب ما لم تكن غير ذلك، أي ما لم تكن تربطها بدار الإسلام معاهدة ما. فالأصل في العلاقة بين الإسلام والكفر هو الحرب لنشر دين الله وجعل كلمة الله هي العليا⁽¹⁷⁷⁾. فما لم تكن هناك معاهدة سلام، تكون دار الكفر دار حرب مستباحة من قبل المسلمين؛ فالحربي هو الكافر الذي لا ذمة له ولا عهد، حسب تعريف الشوكاني⁽¹⁷⁸⁾، كما أنَّ الكافر لا يحرم دمه إلا بعقد الأمان⁽¹⁷⁹⁾؛ ففي غياب العهد يحل دمه تلقائياً، والمعنى أنَّ دمه حلال في الأصل ولا يمنعه إلا وجود عهد مع المسلمين.

يذهب جمهور الفقهاء المحدثين والقدامى إلى القول بأنَّ الأصل في العلاقة بين دار الإسلام ودار الحرب هو الحرب، ولا يكون السلام إلا مؤقتاً، وبالتالي استثنائياً. ويقوم هذا المذهب على قاعدة راسخة في الفكر الإسلامي التقليدي، هي أنَّ السيادة على العالم حق طبيعي للإسلام وحده، وما دام هناك من يكفر بهذا الحق الشرعي فمن الطبيعي أن يُعتبر كائناً غير شرعي، بل ومعتدٍ على سلطان

⁽¹⁷⁵⁾ مجموعة الفتاوى، المجلد 28، فصل بعنوان: وسئل رحمه الله عن بلد (ماردين) هل هي بلد حرب أم بلد سلم؟

⁽¹⁷⁶⁾ مثل عبد العزيز الجربوع، الإعلام بوجوب الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام.

⁽¹⁷⁷⁾ حسب ابن رشد: تم استثناء الحبشة والترك عند بعض الفقهاء: "زوي عن مالك أنه قال: لا يجوز ابتداء الحبشة بالحرب ولا الترك، لما زوي أنه عليه الصلاة والسلام قال **ذروا الحبشة ما وذرتمكم** وقد سئل مالك عن صحة هذا الأثر فلم يعترف بذلك لكن قال: لم يزل الناس يتحامون غزوهم" (بداية المجتهد ونهاية المقتصد، باب الجهاد، الفصل الثاني).

ولكن ذكر الطبري -نقلاً عن أبي جعفر- أنَّ عمر بن الخطاب حاول غزوها سنة عشرين هجرية وفشلت الحملة: "قال الواقدي: وفي هذه السنة -أعني سنة عشرين- دون عمر رضي الله عنه الدواوين. قال أبو جعفر: قد ذكرنا قول من خالفه. وفيها بعث عمر رضي الله عنه علقمة بن مجزز المدلجي إلى الحبشة في البحر؛ وذلك أنَّ الحبشة كانت تطرفت -فيما ذكر- طرفاً من أطراف الإسلام؛ فأصيبوا، فجعل عمر على نفسه ألا يحمل في البحر أحداً أبداً. وأما أبو معشر فإنه قال، فيما حدثني أحمد بن ثابت، عن ذكره، عن إسحاق بن عيسى، عنه: كانت غزوة الأساودة في البحر سنة إحدى وثلاثين"، تاريخ الرسل والملوك، الجزء 2، ص 516-517.

⁽¹⁷⁸⁾ السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، ص 904.

⁽¹⁷⁹⁾ علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني (من الأحناف)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، كتاب السير، الجزء السابع، ص 101.

الله، فتكون الحرب بينهما حتى يحكم الإسلام الأرض ومن عليها. وهناك من الأحاديث كثير مما يدعم هذه الفكرة.

ومع ذلك هناك من مفكري الإسلام أقلية ترى العكس، أي أن الأصل في العلاقة بين دار الإسلام ودار الحرب هو السلم، منهم محمد رشيد رضا⁽¹⁸⁰⁾ وعباس محمود العقاد⁽¹⁸¹⁾ ومحمود شلتوت⁽¹⁸²⁾ وأحمد صبحي منصور⁽¹⁸³⁾ ووهبة الزحيلي⁽¹⁸⁴⁾، وغيرهم. ويعتبر الزحيلي -مثلاً- أن الجهاد نوع مما يُسمى الآن بمقتضيات "الدفاع الوقائي" وأنه وسيلة في يد ولي الأمر لحماية نشر الدعوة أو للدفاع عن المسلمين (ص 125)، وأن الفتح أجيز بشرط أن تكون الدولة المفتوحة قد اعتدت على الإسلام، أو ثبت عند المسلمين أنها تأخذ الأهبة للاعتداء. فليست المسألة حقاً طبيعياً في الاتساع والسيادة يمارسه الإسلام كلما مس ظرفاً مؤاتياً، وإنما مسألة دفاع وقائي. ثم يصل إلى القول بأن فقهاء المذاهب السنية والشيعية في عصر الاجتهاد الفقهي في القرن الثاني الهجري قد ذهبوا إلى أن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو الحرب جرياً على أساس تقسيم الدنيا إلى دارين، وبناء على ما فهموه من آيات القرآن على ظاهرها، دون محاولة الجمع والتوفيق بينها (ص 130). وهو ما ينفيه، معتبراً أن علة القتال في الإسلام هو الحاربة لا الكفر (ص 131-132). وهو يقرر في النهاية أن رأي الفقهاء في أن الأصل هو الحرب ليس حجة على أحد، فهي حكم زماني. ورغم هذا لم يستطع الزحيلي أن يصل للنهاية؛ مثل محمود شلتوت وصبحي منصور، فنراه يعتبر أن الدفاع الوقائي يتضمن حالة الاعتداء على الدعاة بمصادرة حرية التبليغ أو وقوع الفتنة في الدين (ص 93)، أي يشترط للسلام حرية المسلمين في التبشير ولم يناد بحق مماثل للكفار. كما أنه لا يعترض على ما تسمى بالخصال الثلاث: الإسلام أو الجزية أو السيف (ص 98)، مكتفياً بنفي أن السلام يسود حين تتبع شريعة محمد (ص 97). فهو إذن يتفق ضمناً مع الفقهاء الذين ينتقدون في أن السلام يسود حين يسود الإسلام كمنهاج وليس كدين، أي بخضوع الكفار للمسلمين، خاصة وأنه يتحدث عن العهود الدائمة على أنها عقد الذمة وليست العهود الأخرى المؤقتة في مجمل الفقه الإسلامي. كذلك لا يذهب العقاد إلى خلاف ذلك، وإن كان يطرحه باستحياء؛ إذ يبدأ كلامه بادعاء أن العلاقة

(180) تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار، الطبعة الأولى 1346 هـ، 1928 م، مطبعة المنار بمصر، ج 10، ص 306.

(181) حقوق الحرب في الإسلام، إعداد وشرح عبد الستار علي السطوحي. والمقال جزء من كتاب حقائق الإسلام وأباطيل خصومه.

(182) الإسلام عقيدة وشريعة، ص 453 وما بعدها.

(183) بحث المسكوت عنه من سيرة عمر، وبحث التأويل.

(184) آثار الحرب في الفقه الإسلامي - دراسة مقارنة، الطبعة الرابعة 1992. وقد كرر هذا الطرح في صفحات 34، 37، 84، 105، 106، وغيرها.

بين الناس في دستور الإسلام علاقة سلم حتى يُضطر المسلمون إلى الحرب دفاعاً عن أنفسهم، أو اتقاء لهجوم تكون المبادرة فيه ضرباً من الدفاع. ومع ذلك، يبرر العقد إخضاع أهل الكتاب وفرض الجزية عليهم كإجراء وقائي؛ بدعوى تحالفهم مع المشركين، وكأنهم حلفاءهم الطبيعيون. كما أنه يعتبر البلدان غير الإسلامية التي لا يربطها بالمسلمين معاهدة دار حرب. وفي النهاية، يشير سريعاً إلى حق المسلمين في الدعوة كشرط للإسلام⁽¹⁸⁵⁾.

إنَّ المقصود في هذا الصدد ليس الكشف عما يُسمَّى حقيقة الإسلام، كما هو موضوع الحوار بين الطرفين سابق الذكر، وإنما الكشف (حتى من خلال كلام الزحيلي) عن أنَّ غالبية الفقهاء يرون أنَّ الحرب هي الأصل بين الإسلام والكفر.

ويستند القائلون بأنَّ السلم هو الأصل في العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر، إلى بعض الآيات والأحاديث التي تدعو إلى السلم مع غير المعتدين من الكفار، وإلى عدم البدء بشن الحرب، إلا إذا بدأ الآخرون، أو وقع منهم ما يدل على نيتهم في شنّها. ومع ذلك لم ينكر أحد أنَّ نشر الإسلام هدف ثابت للمسلمين، وتذهب غالبيتهم إلى أنَّ ذلك لا يكون بالسيف، وعلى أنه من ضمن أهداف إعداد القوة **ومن رباط الخيل** تأمين وصول الدعوة الإلهية إلى كل بني البشر، مما يتضمن إجبار الدول غير المسلمة على فتح أبوابها لدعاة الإسلام، وإلا يتم فتحها بالقوة. هذا طبعاً في الوقت الذي يأبى فيه الجميع -تقريباً- أن تُفتح حدود الدول الإسلامية للدعاة من الأديان والملل الأخرى، بل تمنع الدولة أي نشاط محلي مضاد للإسلام، وفقاً لكافة أحكام الشريعة، التي يقبلها حتى الرأي العام المسلم ككل في هذا الصدد. ويعزّز معظم الإسلاميين القول بالطابع الدفاعي للحرب في الإسلام، بزعم أنَّ الفتوحات لم تكن تهدف إلى تحقيق منافع دنيوية، بل إلى الدعوة إلى الدين؛ وكأن الهجوم لفرض نظام الإسلام وتوصيل دعوته لا يُعدّ هجوماً.

إلا أنَّ الحجة غير كافية، فالبدء بالدعوة السلمية لا يكون هو آخر ما عند المسلمين، بل يلي ذلك شن الحرب إذا امتنع الكفار عن قبول الدعوة أو دفع الجزية. وفي أفضل الحالات يُطالب المسلمون الكفار بعدم الوقوف في طريق الدعوة، لا عسكرياً ولا سياسياً، بمنع المسلمين من الدعوة لدينهم في دار الكفر بحرية، وممارسة مسلمي دار الكفر لشعائهم، فإذا أبوا ذلك وقع القتال. ومن ثم فإنَّ القول بأنَّ السلم هو الأصل، مع وضع هذا الشرط، ليس إلا ادعاءً لا يقوم على أساس، لأنَّ مجرد تخيير الكفار بين الإسلام أو الجزية أو السيف يعني أنَّ عليهم أن يخضعوا سلماً، وهو الخيار الأفضل في فقه الإسلام، أو قتالاً، وهو القرار المحتم إذا رفضوا الخضوع سلمياً. وفي هذا لا يختلف القائلون من الفقهاء أنَّ أصل العلاقة هو الحرب؛ فالإسلام لا يبدأ بالحرب، حسب رؤية الأغلبية العظمى من العلماء، دون إنذار بقبوله، بينما ترى القلة أنَّ مجرد إعلان الرسالة

(185) حقوق الحرب في الإسلام، ص 23.

على العالم بعد أن انتشر الإسلام يُعد إنذارًا للجميع. وهو ما لا ينفي أن الحرب هي الأصل، حيث إن التهديد بالخضوع هو عمل من أعمال الحرب. أما العودة إلى رسالتي محمد إلى كسرى وقيصر، والتي سبق ذكر نصهما، فتظهر التهديد بالحرب مبطنًا فيهما مع الدعوة للإسلام، دون عرض لحوار أو نقاش عام. ولو كان السلم هو الأصل أن يُرسل الدعاة إلى مختلف بلاد العالم للدعوة وكانت حرية الانتقال متوفرة في تلك الأيام، لكن المسلمين فضّلوا التهديد بدلًا من الاكتفاء بالدعوة السلمية.

وإذا كان السلم هو الأصل، يكون من المنطقي أن يعترف عالم الإسلام بعقائد الكفر، بوصفها توجهات مشروعة لأصحابها وأن يمتنع عن التهديد بالجزية أو القتال لمن امتنع عن الإسلام، وعليه أن يمتنع عن محاربة البلاد الأخرى، وأن يكتفي برد العدوان. غير أن ما يأخذ به كل عامة وخاصة المسلمين تقريبًا أن سيادة الإسلام على العالم هو تكليف إلهي للمسلمين. وقد لخص سيد قطب مفهوم السلام الذي يريده الإسلام باعتباره سلامًا شاملًا لا يقتصر على حماية الرقعة الجغرافية التي يعتنق أهلها العقيدة الإسلامية. فهو يرى أن الإسلام لا يسعى إلى مجرد سلام إقليمي محدود، بل إلى سلام يقوم على أن يكون الدين كله لله، بحيث تتحقق عبودية البشر جميعًا لله وحده، دون أن يتخذ بعضهم بعضًا أربابًا من دونه. بهذا المعنى، يصبح السلام في التصور الإسلامي مرتبطًا بتحقيق التوحيد الكامل وإزالة كل صور الخضوع لغير الله⁽¹⁸⁶⁾. وهو رأي لا يخص المتشددین فحسب، بل أغلب الإسلاميين عمومًا.

إن الخلاف الدائم بين الفقهاء عن أصل العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر ليعني وجود توجهات شتى في قراءة النصوص، وفي تحليل السُّنة النبوية العملية. وغالب الأمر أن غالبية القائلين بالسلم كأصل للعلاقة يقصدون أن الحرب يسبقها الإنذار والدعوة، وأن هذا أفضل من الحرب مباشرة، وهو قول -كما أشير من قبل- لا يعتبر التهديد مرحلة من مراحل الحرب. وجدير بالملاحظة أن القائلين بالسلم هم القلة في المعسكر الإسلامي، أما القائلون بالسلم بشرط عدم اعتداء الكفار فقلة القلة، بالإضافة إلى المسلمين العلمانيين القلائل للغاية⁽¹⁸⁷⁾.

وهناك من يقر أن التقسيم التقليدي إلى دار إسلام ودار كفر، أو دار حرب، يستحق الإهمال حاليًا، ليس لأنه لا يتفق مع الإسلام، بل لأن المسلمين حاليًا في حالة من الضعف تتطلب منهم المهادنة، وهو نهج براجماتي. ويشرح أحد الدعاة هذا الرأي موضحًا أن الغرب المعاصر ينبغي أن يُنظر إليه باعتباره "دار دعوة" لا دار حرب ولا دار إسلام، إذ إن القول بأنه دار حرب يقتضي القدرة على

(186) معالم في الطريق.

(187) يحلل الرأيين بشيء من التفصيل عباس الذهبي، وهو من القائلين بأولوية السلم، وهو شيعي المذهب. ارجع إلى العلاقات الدولية للحكومة الإسلامية.

ممارسة الحرب، وهو أمر غير متاح، بينما القول بأنه دار إسلام يعني القبول بجميع القوانين السائدة في تلك البلاد، وهو ما لا يتفق مع التصور الإسلامي (188).

إنّ التراجع على صعيد الدعاية والشعارات لا يعني بالضرورة تغيير الفكر أو القناعات، بل -في الغالب- إعادة ترتيب الأولويات وتفادي الصدام مع الكفار، الأكثر قوة. ومن ثم ينبغي التمييز بين الثقافة والدعاية الانتخابية أو الخطابة الدعائية في المحافل الدولية. ومما يدل على وجود هذه الفجوة أنّ نفس الإسلاميين أصحاب الدعاية ذات المظهر الإنساني يكشفون عن قناعاتهم وما تؤمن به قواعدهم وأنصارهم من وقت لآخر وعلناً.

أما معاهدات السلام فمؤقتة دائماً وفقاً للفقهاء الإسلامي السائد. فهي تمثل فترات هدنة من الحرب الدائمة ضد الكفار، ففضائل الغزو في الإسلام كثيرة كما أشير من قبل. ومن ثم لا يُقبل عموماً أن تبقى دار الإسلام ودار الكفر في حالة سلام أبدي. وللضرورة أحكام، ولكن الهدف الثابت للمسلمين يجب أن يكون تحقيق السيادة للإسلام، سلماً أو قتالاً، كما سبق عند تناول مفهوم جهاد الطلب. أما قبول وجود الكفار في سلام دائم وبلا خضوع للإسلام بشكل أو بآخر كمبدأ، أي إلى أجل غير مسمى، فيناقض الإسلام السائد تماماً. فيحدد الماوردي أنّ للخليفة عشر مهمات أساسية، من بينها جهاد من يعارض الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة (189). وإنّ موادعة الكفار وحتى التحالف مع بعضهم ضد الآخر أحياناً أمر مقبول، ولكن على نحو مؤقت وتحت وطأة الظروف غير المواتية؛ ذلك أنّ مصلحة الإسلام قد تتطلب بعض المرونة في أوقات الأزمات وفترات الضعف. والكلام هنا عن السلام يعني المفهوم العسكري وليس علاقات السلام كمبدأ؛ فالصراع العسكري بين الإسلام والكفر هو الأصل من وجهة النظر

(188) محمد عكام (داعية إسلامي سوري بارز)، حوار مع مجلة البلاد الصادرة في لبنان 1997/4/12.

(189) "والذي يلزمه من الأمور العامة عشرة أشياء: أحدها: حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة، فإنّ نجم مبتدع أو زاع نو شبهة عنه، أوضح له الحجة، وبيّن له الصواب، وأخذ بما يلزمه من الحقوق والحدود؛ ليكون الدين محروساً من خلل، والأمة ممنوعة من زلل. الثاني: تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة، فلا يتعدى ظالم، ولا يضعف مظلوم. الثالث: حماية البيضة والذب عن الحريم؛ ليتصرف الناس في المعاش، وينتسروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال. والرابع: إقامة الحدود؛ لتحصن محارم الله تعالى عن الانتهاك، وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك. والخامس: تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تنظر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً. والسادس: جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة؛ ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله. والسابع: جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف. والثامن: تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير. التاسع: استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال؛ لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة، والأموال بالأمناء محفوظة. العاشر: أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور، وتصفح الأحوال؛ لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يعول على التفويض تشاغلاً بلذّة أو عبادة، فقد يخون الأمين ويغش الناصح". الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص ص 40-41.

الإسلامية السائدة. أما في فترات الضعف، فيمكن للمسلمين استدعاء أحكام المرحلة المكية، أي وسائل الدعوة الحميدة حين كان مستضعفًا في مكة، فلجأ إلى الحوار والتسامح واللين في الدعوة للإسلام، قائلًا: **اصبروا، فإني لم أؤمر بقتال**.

فالقول بأن الإسلام هو دين السلام، يقصد بها في عموم الفقه الإسلامي أن يقام السلام، لا بين أكفاء، وإنما في ظل سيادة الإسلام على الكفار. لذلك تؤكد بعض التقاليد التفسيرية في الفقه السياسي الإسلامي أن توسيع السلطة السياسية للإسلام واجب إلزامي. ويدعو هذا المنظور إلى إقامة هيمنة على الأراضي غير الإسلامية، غالبًا من خلال الوسائل العسكرية أو فرض ضريبة الجزية، كإظهار للسيادة الإلهية.

تباين آراء المفسرين حول الحرب والسلام:

تنص الآية 35 في سورة محمد على: **فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون والله معكم ولن يتركم أعمالكم**. ويفسرها ابن كثير بمعنى: لا تضعفوا عن الأعداء وتدعوا إلى السلم، أي المهادنة والمصالحة ووضع القتال بينكم وبين الكفار في حال قوتكم وكثرة عددكم. ولهذا يقول **وأنتم الأعلون**، أي في حال علوكم على عدوكم. فأما إذا كان الكفار فيهم قوة وكثرة بالنسبة إلى جميع المسلمين، ورأى الإمام في المهادنة والمعاهدة مصلحة، فله أن يفعل ذلك (190).

أما القرطبي فيناقش أيضًا علاقة الآية بالآية المناقضة لها ظاهريًا قائلًا إن العلماء يختلفون في حكمها، فمنهم من يرى أنها ناسخة لقوله **وإن جنحوا للسلم فاجنح لها** (الأنفال: 61)، لأن الله يمنع الميل إلى الصلح إذا لم يكن بالمسلمين حاجة إليه. ومنهم من يرى أنها منسوخة بها. بينما يذهب آخرون إلى أنها محكمة. والآيتان قد نزلتا في وقتين مختلفي الحال. ويقال: إن قوله مخصوص في قوم بأعيانهم، والأخرى عامة. فلا تجوز مهادنة الكفار إلا عند الضرورة وذلك حين يعجز المسلمون عن مقاومتهم في حالة ضعفهم؛ وهو المنهج الذي يتبناه معظم المفسرين. أما الشوكاني فيضع عدة احتمالات: من بينها أن الآية تدعو إلى عدم البدء بالدعوة للسلم، ولكنها لا تمنع قبوله إذا دعا إليه الكفار، وبهذا تكون غير ناسخة ولا منسوخة بالآية 61 من الأنفال التي سبق ذكرها (191).

يُعد الرأي الأكثر قبولًا في الفكر الإسلامي هو القول بوجوب المهادنة في حالة ضعف المسلمين، واللجوء إلى الهجوم عند امتلاك القوة والتمكين. ويصرح كثير من الإسلاميين بهذا المنطق، مؤكدين أن السياسة الشرعية لا تفرض على المسلمين في حال ضعفهم إعلان الحرب على العالم منذ البداية، بل تقتضي أن يعملوا بكل نص شرعي وفقًا لظروفهم ومقتضيات واقعهم، دون أن يعني ذلك

(190) تفسير القرآن العظيم.

(191) فتح القدير، سورة محمد 35.

إلغاء النصوص الأخرى أو تعطيلها. بهذا التصور، يصبح التعامل مع النصوص مرناً، مرتبطاً بقدرة الأمة وظروفها التاريخية، مع الإقرار بأن النصوص النهائية تظل قائمة وواجبة التطبيق عند تحقق شروط القوة والتمكين⁽¹⁹²⁾. وهذا من ضمن قواعد فقه الأولويات.

وينص الحديث بوضوح على منطق الحرب الإسلامية ضد الكفار كالآتي:
اغزوا باسم الله، وفي سبيل الله. قاتلوا من كفر بالله. اغزوا ولا تغدروا ولا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدًا. وإذا أنت لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى ثلاث خلال، أو خصال. فأيتهن أجابوك إليها، فاقبل منهم وكف عنهم. ادعهم إلى الإسلام. فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم. ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين. وأخبرهم، إن فعلوا ذلك، أن لهم ما للمهاجرين وأن عليهم ما على المهاجرين، وإن أبوا فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين، يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين. ولا يكون لهم في الفية والغنيمة شيء. إلا أن يجاهدوا مع المسلمين. فإن هم أبوا أن يدخلوا في الإسلام، فسلهم إعطاء الجزية. فإن فعلوا فاقبل منهم وكف عنهم. فإن هم أبوا، فاستعن بالله عليهم وقاتلهم - سنن ابن ماجه - 2958.

فعلى المسلمين دعوة الكفار إلى الإسلام، فإن رضوا كان بها، وإن أبوا أصبح لزاماً إما القتال وإما الصلح على شروط، مثل دفع الجزية. وإذا كان من نافلة القول أن الدعوة الإسلامية قد صارت شائعة وسمع بها كافة البشر تقريباً، أصبح القتال واجباً دون إنذار. وفي السنة النبوية ما يفيد ذلك حسب شرح السرخسي كمثال. فهو يري أنها تبيح للمسلمين مرونة في أسلوب التعامل مع الخصوم، حيث أن المبالغة في الإنذار قد تكون نافعة، لكن تركه لا يُعد خطأ، إذ قد يضعف المسلمون عن مواجهة العدو إذا سبقوا بالإنذار والدعوة. كما يوضح أنه لا بأس أن تتم الغارات ليلاً أو نهاراً دون دعوة مسبقة، مستنداً إلى رواية أن النبي قد أغار على بني المصطلق وهم غافلون. ويضيف أن من المباح أيضاً إلحاق الضرر بالحصون من خلال إحراقها أو إغراقها، وتخريب البنيان وقطع الأشجار، باعتبار ذلك وسائل مشروعة في سياق الحرب⁽¹⁹³⁾.

وحتى لو وُجّه إنذار بالإسلام، فإن ذلك يُعدّ في جوهره إنذاراً بالقتال ما لم يستسلم الكفار ويتخلّوا عن عقيدتهم، أو يدفعوا الزكاة بدلاً من الجزية، ويخضعوا بالتالي للخليفة المسلم. فالسلم بهذا المعنى لا يكون إلا استسلاماً بشكل أو بآخر. أما الوصول إلى حلول وسط وشروط غير منصفة للمسلمين فليس مرفوضاً، وفقاً للسنة النبوية (مثال صلح الحديبية المجحف للمسلمين). ولكن ليس هذا هو

⁽¹⁹²⁾ عبد الرحمن عبد الخالق في تعليق على الآيتين المذكورتين، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، ملف 3 من 5.

⁽¹⁹³⁾ المبسوط، كتاب السير، باب معاملة الجيش مع الكفار.

الخيار النهائي، بل يكون اتفاقاً مؤقتاً، ويصبح من الواجب حين تصبح الظروف مواتية تطبيق سورة التوبة، التي ألغت العهود مع الكفار ودعت للقتال والقتل.

ولما كان مبرر الحرب الإسلامية المستهدفة على الصعيد الاستراتيجي ضد الكفر هو الكفر في حد ذاته. فقد استخدم التكفير طوال تاريخ الإسلام، كمبرر للقتال ضد فئات مختلفة، منها من يعلنون أنهم مسلمون. واستخدم التكفير كل من الدولة والمعارضة. ومن أمثلة ذلك ما نقل عن محمد بن موسى الحنفي، قاضي دمشق المتوفي سنة 556 هجرية، قوله: "لو كان لي من الأمر شيء لأخذت على الشافعية الجزية". كما ينقل عن أبي حامد الطوسي المتوفي سنة 567 هـ قوله: "لو كان لي أمر لوضعت على الحنابلة الجزية"، كما نودي في دمشق وغيرها: من كان على دين ابن تيمية حل ماله ودمه. وقال حاتم الحنبلي: "من لم يكن حنبلياً فليس بمسلم". بينما ذهب أبو بكر المقرئ، الواعظ في جوامع بغداد، إلى تكفير الحنابلة. وابن القشيري الشافعي، عندما ورد بغداد سنة 469 هـ أخذ يذم الحنابلة وهجم أصحابه على زعيم الحنابلة عبد الخالق بن عيسى، ووقع قتال بين الطرفين. واستفك الخليفة الواثق من الروم أربعة آلاف من الأسرى، ولكنه اشترط أن من قال أن القرآن مخلوق يُخلَى من الأسر ويُعطى دينارين، ومن امتنع عن ذلك فبترك في الأسر ولا يفك، بمعنى أنه رتب آثار الكفر على من لم يقل بخلق القرآن، كما قتل نفس الخليفة أحمد بن نصر لقوله بعدم خلق القرآن (194).

وقد استخدم النص المقدس في هذه المعارك، من ذلك كمثل - حديث: والذي نفس محمد بيده لتفترقن أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، واحدة في الجنة واثنان وسبعون في النار. قيل: يا رسول الله من هم؟ قال: الجماعة (سنن ابن ماجه - 3992).

هناك من المثقفين الإسلاميين المعاصرين من يزعم أن جميع معارك الإسلام كانت للدفاع عن النفس (195)، مستشهدين بالآيات التي تدعو إلى نبذ العدوان، مما سبق سورة التوبة التي نسخت ما قبلها أو نقضت العهود مع الكفار حسب الرأي السائد، فالنتيجة واحدة. غير أن هؤلاء يغضون الطرف عن حقيقتين أساسيتين: أولاً أن الفكر الإسلامي في عمومته لا يعترف بالأديان الأخرى إلا باعتبارها تحريفاً للإسلام الذي ورد في الكتب السماوية السابقة، وبالتالي فهي أديان الكفار. وثانياً أن الإسلام ينزع إلى السيادة على العالم. كما أن نفي سعي المسلمين عبر التاريخ إلى غزو الآخرين يتعارض مع وقائع التاريخ المدونة. والأهم أن الشعوب الإسلامية تفخر بتوسع الدولة الإسلامية قديماً، وتنحسر على انحسار الإسلام وضعف دوله، وتحلم بإعادة الأيام الخوالي. لم يعتذر عن الغزوات الإسلامية في

(194) نقلاً عن: آية الله محمد مهدي شمس الدين، التعددية والحرية في الإسلام - بحث حول حرية المعتقد وتعدد المذاهب.

(195) يجد القارئ هذ الرأي في أعمال لمحمد عبده وأحمد صبحي منصور، وأحياناً محمد الغزالي ويوسف القرضاوي.

الماضي إلا قلة قليلة، بما في ذلك الفتوحات العثمانية التي لم تخلُ من القسوة، والتي لا شك أنها كانت عدواناً على دول وشعوب أخرى، بما فيها شعوب مسلمة. وإنكار جهاد الطلب من قبل بعض المعتدلين ليس إلا محاولة لإرضاء الغرب. وليس المقصود هنا إنكار الشريعة، بل إنكار وجود هذه الفكرة في الفقه الإسلامي منذ قرون طويلة ورسوخها في الثقافة الإسلامية بقوة. أما إذا أراد البعض إعادة تفسير النص المقدس بحيث لا يتضمن فكرة العدوان على الآخرين أو ضرورة سيادة الإسلام، فهذا أمر آخر؛ محاولة لتطويع الثقافة الإسلامية بتخليصها من النزعة التوسعية والرغبة في السيطرة على العالم، وبالتالي مناهضة نزعتها المركزية⁽¹⁹⁶⁾.

وهو ما يحاول القيام به بعض المفكرين المسلمين ذوي التوجه العلماني⁽¹⁹⁷⁾، وهو ما أثار انتقاداً شديداً من جانب المتشددین مثل سيد قطب. فهو يعتبر أنَّ محاولة إيجاد مبررات دفاعية للجهاد الإسلامي -وفق المفهوم العصري للحرب الدفاعية- والقول إنَّ وقائع الجهاد كانت مجرد رد فعل على عدوان القوى المجاورة أو دفاعاً عن الوطن الإسلامي (وهو في عرف بعضهم جزيرة العرب) تعكس قصوراً في إدراك طبيعة هذا الدين والدور الذي جاء ليقوم به في الأرض. كما يرى أنَّ مثل هذه المحاولات تكشف عن حالة من الانهزام أمام ضغط الواقع المعاصر وأمام الهجوم الاستشراقي الذي يستهدف التشكيك في مشروعية الجهاد⁽¹⁹⁸⁾.

* طرد غير المسلمين من جزيرة العرب:

قبل الإسلام في البداية وجود أصحاب عقائد أخرى من أهل الكتاب في جزيرة العرب، وأخذ محمد الجزية منهم، وتبعه في ذلك أبو بكر وعمر، ثم قرر الأخير "تطهير" الجزيرة العربية منهم، مستنداً لأقوال منسوبة للنبي في هذا الشأن، والتي لم ينكرها أحد يذكر من كبار الفقهاء، ويتقبلها الرأي العام المسلم إلى حد كبير. وقد تم طرد يهود فدك⁽¹⁹⁹⁾ وخيبر سنة 20 هجرية⁽²⁰⁰⁾، ثم أجلى مسيحيو نجران إلى النجرانية⁽²⁰¹⁾ دون أن ينقضوا عهد الذمة.

(196) يلخص مسألة الجهاد في الإسلام جيداً وبوضوح تام ابن كثير في كتاب الاجتهاد في طلب الجهاد.

(197) منهم نصر حامد أبو زيد وحسن حنفي.

(198) في ظلال القرآن، سورة الأنفال.

(199) علي بن برهان الدين الحلبي، السيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون، الجزء 3، ص 85.

(200) تاريخ الرسل والملوك، الجزء 2، ص 516.

(201) البلاذري، فتوح البلدان، الجزء الأول، ملف 5 من 29. والنجرانية منطقة بالعراق.

ومن هذه الأحاديث ما يذكره صحيح البخاري -2986:.. وأوصى عند موته بثلاث: أخرجوا المشركين من جزيرة العرب وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم، ونسيت الثالثة. وفي صحيح مسلم -4548: لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب، حتى لا أدع إلا مسلماً. وفي صحيح الجامع الصغير للألباني - 232، 233: أخرجوا اليهود والنصارى من جزيرة العرب؛ أخرجوا يهود الحجاز وأهل نجران من جزيرة العرب.

وكاستثناء، يسمح بعض الفقهاء بدخول غير المسلمين إلى الحجاز للتجارة، منهم ابن حنبل⁽²⁰²⁾، لأيام معدودة. والوحيد من الفقهاء الأربعة السنة الكبار الذي يقبل دخول غير المسلمين الحرم هو أبو حنيفة.

وما تزال الفكرة حية رغم تغير الظروف؛ فلا تسمح السعودية -مثلاً- بدخول غير المسلمين أماكن بعينها، بينما تتساهل في دخولهم، ليس للحياة الدائمة، بل للعمل (ويُعتبرون من أهل الأمان)، دون السماح لهم بإقامة أماكن للعبادة، أو ممارسة عباداتهم علناً. وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن طرد الجيوش الأجنبية من الأراضي المقدسة يُمثل أحد المرتكزات الشعراوية والأيديولوجية الأساسية التي قام عليها تنظيم القاعدة.

* قواعد الحرب في الإسلام:

الدعوة للإسلام قبل الغزو:

تم من قبل إيضاح أن هذه القاعدة قد اتبعت في الغزوات المبكرة للدولة الإسلامية، ولكن لم تتمسك الأخيرة بها إلا لفترة محدودة، ثم راحت تشن الغارات والحملات العسكرية دون إنذار أو عرض إحدى الثلاث خيارات. ومثال ذلك عملية احتلال الأندلس، التي أعد لها -حسب ما تشير بعض كتب التاريخ الإسلامي- بعناية لمدة سنوات⁽²⁰³⁾. وكما أشير من قبل، يقر الفقه إمكانية القيام بالغزو دون إنذار، على أساس أن الدعوة الإسلامية قد صارت شائعة ولم يعد من الضروري توجيه الإنذار بالإسلام أو الجزية.

العهد:

يقدم القرآن آيات تؤكد على الوفاء بالعقود، مثل: يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود (المائدة: 1)؛ وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها (النحل: 91)، وكان عهد الله مسؤولاً (الأحزاب: 15)؛ وأوفوا بالعهد

(202) كتاب أحكام أهل الذمة، ص 62.

(203) على سبيل المثال محمد أبو زيد طنطاوي، فتح العرب للأندلس.

إنَّ العهد كان مسؤولاً (الإسراء: 34) وكذلك في آياتٍ أخرى. يرى جمهور المفسرين أنَّ هذه الآيات عامة في وجوب الوفاء بالعهود، لكنهم يميزون بين العهود المؤقتة والعهود غير محددة المدة. وتنص سورة التوبة (براءة) على فسخ العهود غير المحددة بعد أربعة أشهر، مع استكمال العهود المؤقتة، وهو ما اعتُبر تحولاً في الموقف القرآني من الالتزام المطلق إلى الالتزام المشروط. ومن المفيد ملاحظة أنَّ لجنة مفسرين بالأزهر ترى أنَّ القرآن في هذه الآية يقصد فسخ عهود الكفار الخائنين، الذين لم يلتزموا بعهودهم⁽²⁰⁴⁾، وهو رأي غير منتشر، وليس من السهل تبريره، حيث إنَّ الخيانة تستلزم الفسخ الفوري للعهد وليس منح الخائنين أربعة أشهر، وهو ما يتسق مع آراء غالبية المفسرين. ومع ذلك فهذه محاولة من الأزهريين لتخفيف حدة الموقف الإسلامي تجاه الكفار. وفي سورة الأنفال آية 58 يقول: **وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء**، والمعنى: إنَّ خشيت من خيانة معاهدين أنَّ تبلغهم بأنك قد فسخت عهدهم، حتى لا يكون الفسخ غدرًا. ويظهر هذا التباين في التفسير كيف يُعاد توظيف النصوص القرآنية عبر العصور لتلبية احتياجات سياسية واجتماعية مختلفة.

أما الحديث فهو أكثر مرونة؛ فنقلًا عن ابن حزم: إنَّ رسول الله قال لأمرء سراياه إذا نزلتم بأهل حصن أو مدينة أرادوا أن تنزلوهم على حكم الله تعالى فلا تفعلوا، فإنكم لا تدرون أتوافقون حكم الله تعالى فيهم أم لا، ولكن أنزلوهم على حكمكم، ثم اقضوا فيهم ما شئتم، فإذا سألوكم أن تعطوهم ذمة الله عز وجل وذمة رسوله فلا تعطوهم ذمة الله ولا ذمة رسوله ولكن أعطوهم ذمتكم، فإن تخفروا ذمتكم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله⁽²⁰⁵⁾ (ويوجد بنفس المعنى في صحيح مسلم -1731، وسنن أبي داود -2612). ومعنى (تخفروا) هو تنقضوا العهد. ويشرح السرخسي (من الأحناف) بالتفصيل هذا الأمر مقرًا بإمكانية نقض العهد إذا رأى أمرء الجيوش مصلحة في ذلك⁽²⁰⁶⁾. وعلى ذلك يجب أن يلتزم المسلمون بالعهود في الحرب إذا تمت باسم الله أو رسوله، أما غير ذلك فيمكن -وفقًا للأحناف- نقضها، حسب المصلحة. **فالحرب خدعة**، حسب السنَّة النبوية (صحيح مسلم -4494، كما يذكر ذلك في مواضع أخرى عديدة).

(204) الكتاب: تفسير المنتخب، المؤلف: لجنة من علماء الأزهر.

(205) الإحكام في أصول الأحكام، 8، ص 108.

(206) شرح السير الكبير، باب وصايا الأمراء، قال: "وقد بينا فوائد الحديث هناك ثم بينا معنا قوله عليه السلام في آخر هذا الحديث: 'وإن أرادوكم أن تعطوهم ذمة الله فلا تعطوهم' أنه إنما كره ذلك لا على وجه التحريم، بل للتحرز عن الإخفار عند الحاجة إلى ذلك، فكان الأوزاعي يقول: لا يجوز إعطاء ذمة الله للكفار، ويتمسك بظاهر هذا الحديث. وذكر هذا اللفظ في حديث يرويه عليُّ رضي الله عنه بطريق أهل البيت أنه قال: لا تعطوهم ذمة الله ولا ذمتي فذمتي ذمة الله وإنما كره لهم عندنا لمعنى في غير المنهي عنه وهو أنهم قد يحتاجون إلى النقض لمصلحة يرونها في ذلك وأن ينقضوا عهودهم فهو أهون من أن ينقضوا عهد الله وعهد رسوله". (معنى الإخفار هو نقض العهد).

تُظهر السيرة العملية للنبي أنَّ بعض الأعراف السائدة في جزيرة العرب قد نُقضت، عندما اقتضت الظروف ذلك. ومن ذلك القتال في الأشهر الحرام. ففي رجب الذي تلا غزوة بدر الأولى، أرسل النبي عبد الله بن جحش مع مجموعة من المهاجرين، وأعطاه كتابًا مغلًا أمره ألا يفتحه إلا بعد يومين من المسير. وعندما فتحه وجد فيه تعليمات بالتوجه إلى منطقة نخلة بين مكة والطائف لرصد أخبار قريش، دون أن يُؤمر بالقتال. غير أنَّ الأحداث تطورت حين مرت قافلة لقريش، فتشاور الصحابة واعتبروا أنَّ تركها تمر سيؤدي إلى دخولها الحرم والاحتفاء به، بينما مهاجمتها تعني القتال في الشهر الحرام. فقرروا قتل من استطاعوا وأخذوا ما معهم، وأجروا بعض الأفعال الرمزية مثل حلق رأس أحدهم ليُظهروا أنهم من عمار البيت الحرام، وذلك لطمأنة أصحاب القافلة. وعندما اطمأنَّ القرشيون ووضعوا سلاحهم، قتل المسلمون بعضهم وأسروا اثنين. وقد استنكر محمد والصحابة ما فعله عبد الله بن جحش من انتهاك لحرمه الأشهر الحرام، كما شنعت قريش على المسلمين لغدرهم، ولكن القرآن أيد ابن جحش ضد النبي والصحابة بالآية: **يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه، قل قتال فيه كبير، وصد عن سبيل الله وكفر به، والمسجد الحرام، وإخراج أهله منه أكبر عند الله (البقرة: 217) (207).**

تُظهر المصادر الإسلامية أنَّ النبي محمد قد نقض العهد مع قبيلة بني قينقاع بعد وقوع اشتباك بين بعض أفرادها وأحد المسلمين، حيث حاصروهم وأسروهم وقرر قتلهم، لكنه اضطر في النهاية إلى الاكتفاء بطردهم نتيجة ضغط عبد الله بن أبي سلول. هذا بينما تؤكد الروايات الإسلامية أنَّ بني قينقاع هم الذين نقضوا العهد، إذ أنَّ رواية ابن هشام تقدم صورة مختلفة، فهو يذكر أنَّ امرأة عربية جاءت إلى سوق بني قينقاع فتعرض لها بعض اليهود بالإكراه على كشف وجهها، وعمد أحد الصاغة إلى ربط طرف ثوبها بظهرها، فلما قامت انكشفت عورتها فضحكوا منها، فصاحت. عندها هاجم أحد المسلمين الصانع وقتله، فقتل يهود موجودون بالمكان ذلك المسلم، فاستنجد أهله بالمسلمين، فغضبوا ووقع النزاع بينهم وبين بني قينقاع. هذه الرواية توضح أنَّ الشرارة الأولى جاءت من حادثة اجتماعية في السوق، وليست بالضرورة نقضًا مباشرًا للعهد من جانب بني قينقاع كما تذهب بعض المصادر الإسلامية (208). ثم شرح تفاصيل حصارهم وقرار قتل رجالهم، ثم الاكتفاء بطردهم من المدينة بما تحمله الإبل ومصادرة بقية ممتلكاتهم. فكان عقابًا جماعيًا على تصرف أفراد قليلين من القبيلة، ونقض لعهد قبيلة بأكملها ردًا على طيش أفراد منها ضد فرد مسلم واحد لا ضد عموم المسلمين. ويظهر هذا المثال كيف أنَّ روايات نقض العهود في السيرة النبوية ليست مجرد وقائع تاريخية، بل تُستخدم في الفقه والتفسير لتبرير مواقف لاحقة

(207) ابن هشام، السيرة النبوية، سرية عبد الله بن جحش ونزول: يسألونك عن الشهر الحرام.

(208) ابن هشام، السيرة النبوية.

تجاه الجماعات غير المسلمة، مما يجعلها جزءاً من جدلية العلاقة بين النصوص الدينية والواقع السياسي والاجتماعي.

كما نقض محمد عهد الحديبية الشهير بآية من القرآن: يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن (الممتحنة: 10). حيث نصت المعاهدة ضمن نصوصها على أن يعيد المسلمون من يأت لهم من المكيين إلى قومه، وقد التزموا بهذا فيما يخص الرجال، ولكن حين حضرت لهم امرأة، أمر القرآن بما يفيد نقض العهد. وهذا ما ذكره المفسرون بصريح العبارة أحياناً؛ مثل ابن كثير الذي قال حرفياً: "فنقض الله العهد بينه وبين المشركين في النساء خاصة، فمنعهم أن يردوهن إلى المشركين وأنزل الله آيات الامتحان". وأقر القرطبي أن الآية نسخت ما ورد في المعاهدة من رد النساء (209). أما الطبري فذكر أن الامتحان المقصود في الآية لتبين ما إذا كان الغضب أتى بها فتراً، وإن كان الإسلام أتى بها فلا تُرد، وأن الآية نسخت رد النساء وفق للمعاهدة (210). ومع الإطالة في التقديم ربما شعوراً بالورطة- أقر سيد قطب نفس الشيء، مع وصفه هذا التصرف بأنه يتضمن عدل قاعدة تتحرى العدل في ذاته (211). والملاحظ أن نقض العهد في هذه الواقعة قد ميز بين المسلمات والكافرات؛ فلا تُعاد المسلمة إلى كفار مكة، ولكن يلتزم بالعهد مع الكافرات، فتُعاد. فلا التزام بالعهد ولا مساواة بين النساء، بل تمييز ديني صريح.

اغتصاب نساء أهل الحرب:

(209) "أنزل الله تعالى في المؤمنات ما أنزل؛ يوميء إلى أن الشرط في رد النساء نسخ بذلك"، تفسير القرآن.

(210) هذا نص الطبري في تفسيره: "لأن العهد كان جرى بين رسول الله وبين مشركي قريش في صلح الحديبية أن يرد المسلمون إلى المشركين من جاءهم مسلماً، فأبطل ذلك الشرط في النساء إذا جئن مؤمنات مهاجرات فامتن، فوجدهن المسلمون مؤمنات، وصح ذلك عندهم مما قد ذكرنا قبل، وأمروا أن لا يردوهن إلى المشركين إذا علم أنهم مؤمنات".

(211) في ظلال القرآن، سورة الممتحنة. يوضح سيد قطب أن الأحكام الواردة في السورة قد جاءت في سياق صلح الحديبية، حيث نصت المعاهدة على إعادة من يلتحق بالمسلمين من قريش، حتى لو كان على دين الإسلام. غير أن الموقف قد تغير عندما قدمت نساء مؤمنات مهاجرات إلى المدينة، فطالب قريش بردهن تنفيذاً للمعاهدة. ويشير سيد قطب إلى أن النص لم يكن قاطعاً في شأن النساء، فجاءت الآيات لتمنع رد المهاجرات المؤمنات إلى الكفار، حماية لهن من الفتنة في الدين نظراً لضعفهن. وهو يبرز في تفسيره أن هذه الأحكام لم تُبن على ردود الفعل أو المعاملة بالمثل، بل على قاعدة العدل في ذاته، وهو ما يراه سمة عامة في التشريع الإسلامي في معاملاته الداخلية والدولية. كما يوضح أن أول إجراء تنظيمي هو امتحان المهاجرات للتأكد من صدق نواياهن، بحيث لا تكون الهجرة بدافع شخصي أو مصلحة دنيوية، وإنما حباً لله ورسوله. ويستشهد بقول ابن عباس في صيغة الامتحان التي كانت تُطرح عليهن، حيث يُسألن عما إذا كان خروجهن بسبب بغض الزوج، أو رغبة في الانتقال من أرض إلى أخرى، أو طلباً لمصلحة دنيوية، أو أنه كان حباً لله ورسوله.

درج العرب وقبائل أخرى، كالعبرانيين وشعوب سامية منذ قديم الزمان، على سبيل نساء العدو وأطفاله في الحروب. وحين جاء الإسلام لم يوقف هذه السُّنة، بل مارسها نبي الإسلام ومن تبعه من الخلفاء العرب وغير العرب (كالعثمانيين وغيرهم)؛ إذ يمنح الإسلام — كما كان الحال قبله — مقاتليه حق مضاجعة السبائيا. وبطبيعة الحال لا يتم ذلك بالرضا والقبول، بل تحت ذل الأسر وقوة السلاح، فهو بالتأكيد اغتصاب ولاسبيل للجدل في ذلك. ومن الوقائع شائعة الصيت أن المسلمين في غزوة بني المصطلق قد سبوا نساء كثيرات، وأرادوا مضاجعتهن بدون أن يحملن، فيما يعرف بالعزل *coitus interruptus*، ولكن النبي منحهم حق مضاجعتهن بالطريقة العادية. ذكرت هذا كتب السيرة، والأهم منها: البخاري ومسلم. فيذكر البخاري -4049:.. خرجنا مع رسول الله في غزوة بني المصطلق، فأصبنا سبيًا من سبي العرب، فاشتبهينا النساء واشتدت علينا العزبة وأحببنا العزل، فأردنا أن نعزل، وقلنا نعزل ورسول الله بين أظهرنا قبل أن نسأله؟ فسألناه عن ذلك فقال: ما عليكم أن لاتفعلوا، ما من نسمة كائنة إلى يوم القيامة إلا وهي كائنة. وتكرر المعنى نفسه في صحيح مسلم -3499.

إذن السُّنة النبوية أقرت مباشرة سبائا نساء أهل الحرب. كما أقر ذلك كبار الفقهاء؛ مثل الشافعي: وإذا قسم الإمام الفيء في دار الحرب ودفع إلى رجل في سهمه جارية، فاستبرأها، فلا بأس أن يطأها⁽²¹²⁾. كما ذكر ابن قيم الجوزية أن النبي كان يسترق سبائا عبدة الأوثان، ويجوز لساداتهن مضاجعتهن بعد انقضاء عدتهن، كما في حديث أبي سعيد الخدري⁽²¹³⁾. وقد درج المسلمون في الحرب أيام عز الإسلام على قتل الرجال المقاتلين، واسترقاق النساء والأطفال كفيء لهم، كأموال، يمكن بيعهم ومضاجعة الأسيرات. حدث هذا في عصر محمد (بنو قريظة مثال) وبعده كثيرًا. وقد كانت جزيرة العرب مكتظة بنساء وأطفال مصر والشام وغيرهما في عهود الخلفاء، ومنهم الراشدين، وتحفل كتب التراث الإسلامي بهذه الأخبار، متناولة إياها في غرور وفخر.

وقد طُبِّق ذلك على نطاق واسع في الفتوحات الإسلامية في الأراضي التي فتحت عنوة في معظم مناطق مصر والشام وآسيا الوسطى. بل واتبع المسلمون نفس الممارسة تجاه بعضهم أحيانًا؛ مثال ذلك اجتياح جيش يزيد بن معاوية المدينة فقتل كثيرًا من الرجال واغتصب نساء بالجملة⁽²¹⁴⁾.

وتكمن حكمة فقه الإسلام في إباحة مباشرة نساء الحربيين في أن النص المقدس يبيح مضاجعة الجواري: **حرمت عليكم أمهاتكم ... إلا ما ملكت أيماكم (النساء: 23-24)**. ولا يشذ أيُّ مفسر في تفسير معنى **ما ملكت أيماكم**، فهن

⁽²¹²⁾ الأم، كتاب سير الأوزاعي، وطأ السبائا بالملك، 7، ص 371.

⁽²¹³⁾ أحكام أهل الذمة، ص 1.

⁽²¹⁴⁾ السيوطي، تاريخ الخلفاء، 1، ص 158.

الجواري السراري، بتعبير ابن كثير في تفسيره للآية. ولا يستخدمها أحد بمعنى آخر، وإن بالفاظ مختلفة. وقد سمح محمد بمضاجعة أسيرات متزوجات من كفار في موقعة أوطاس، وربما في خيبر (215).

وقد أنجب محمد ولده إبراهيم من جاريته مارية القبطية (216)، وكانت عنده جارية أخرى، هي ريحانة بنت عمرو بن حذافة، لم ينجب منها (217).

فإذا كان الإسلام يبيح امتلاك ومضاجعة الجواري، كما يبيح سبي واسترقاق نساء المحاربين، أي جاعلاً منهن جوارٍ، يكون من المنطقي أن يسمح بمضاجعة نساء الكفار المحاربين، وهو ما حدث على طول التاريخ في معارك المسلمين ضد الكفار، حين كانوا يستطيعون تحقيق الانتصارات. ويتفق الفقهاء، وفقاً للسنة النبوية، على جواز تقسيم الغنائم، إما بعد العودة إلى دار الإسلام، أو في دار الحرب، باعتبارهن أموالاً أو سلعة قابلة للتبادل في السوق. وبناء على ذلك يمكن مباشرة نساء الكفار بعد تقسيمهن على المحاربين المسلمين في دار الحرب. ويجب على المسلم وفقاً لمختلف التفاسير - أن يحسن معاملة السبية عموماً، مثل أيّ عبيد يمتلكهم، بما في ذلك أن يعتقها أو يتزوجها أو الإتيان معاً. والملاحظ أنه مهما كان حسن المعاملة اليومية، تتضمن موقعة الجارية عنصر الإكراه، فهي ليست بأفضل من الزوجة التي أقر الإسلام أنها لا تستطيع رفض موقعة زوجها، وفقاً للسنة: ... إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه، فأبت أن تجيء، لعنتها الملائكة حتى تصبح (صحيح البخاري - 5072). وهذا الحديث الذي تكرر ذكره كثيراً في كتب الحديث يعرفه أغلب النساء والرجال في عموم دور الإسلام. والاعتصاب في هذه الحالة يبدو كمفهوم معاصر، بينما كان الأمر مقبولاً في عصر سيادة الإسلام. ولكن هذا لا يغير شيئاً، فالإسلام لم يغير هذه العادة في الحروب، وإذا كان عموم المسلمين يظنون أنه صالح لكل زمان ومكان، ومنهم غالبية رجال الدين، تكون مضاجعة أسرى النساء في الحرب حقاً يقره الدين. مما يستحق الذكر أن هناك إشارات في كتب التراث إلى أن محمداً في مرحلة متأخرة، في غزوة خيبر عام 7 من الهجرة، قد اشترط لمضاجعة السبية أن تحيض أولاً: ... من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يطأ جارية من السبي حتى يستبرئها بحيضة، كذلك روى أبو سعيد أن النبي نهى عام أوطاس أن توطأ حامل حتى تضع، ولا غير حامل حتى تحيض. رواه أحمد في المسند (218). ولكن هناك من القرائن ما

(215) عبد اللطيف عامر، أحكام الأسرى والسبايا في الحروب الإسلامية، ص 331-332.

(216) ذكر ذلك مراراً في كتب السيرة، ولم يشذ أحد في إقرار ذلك كحقيقة. انظر السيرة النبوية لابن هشام، السيرة الحلبية، السيرة النبوية لابن إسحق، أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، وغيرها.

(217) ابن إسحق، السيرة النبوية. قال نصاً: "وكان عند رسول الله في ملك يمينه: ريحانة بنت عمرو بن حذافة، فلم يصب منها ولداً حتى مات، ومارية أم إبراهيم القبطية، ولدت له إبراهيم"، ص 133.

(218) ابن قدامة، المغني، الجزء الثاني والأربعون، فصل: ومن ملك أمة، لم يصبها ولم يقبلها حتى يستبرئها.

يفيد عدم تقيد المسلمين بهذه القاعدة دوماً، حتى مع سبايا المسلمين في حروبهم الأهلية، مثلما حدث في موقعة الحرة (219).

إذن من حق المقاتل المسلم -حسب رأي غالبية الفقهاء- أن يواقع نساء أهل الحرب. بل إذا كانت المرأة متزوجة وزوجها في دار الحرب انفصم عقد زواجها فلا تعتبر مضاجعتها من قبل المسلم بمثابة الزنا، أما إذا سُبيت وأُسر زوجها معها فقد اختلف فيه الفقهاء (220). هذا بعكس الحال مع أسرى المسلمين، فإذا أُسر رجل أو امرأته لا ينفض عقد زواجهما. (221)

ويُظهر هذا أن الممارسات المتعلقة بالسبي والاغتصاب لم تكن مجرد وقائع عابرة، بل تحولت إلى جزء من البنية الفقهية والثقافية الإسلامية، وهو ما يثير جدلاً واسعاً اليوم حول كيفية التعامل مع هذا الإرث في ضوء قيم العصر الحديث.

حكم قتل النساء والشيوخ والأطفال:

تحرم بعض النصوص المقدسة وغيرها قتل النساء والشيوخ والأطفال في الحرب، سواء من المسلمين أو الكفار، بالإضافة إلى الرهبان المعزولين والذين لا يساعدون بقية الكفار ضد المسلمين، والعميان والمعوقين عموماً إذا كانوا لا يقاتلون. وهناك كثير من الأحاديث التي تنص على ذلك يعرفها عامة المسلمين. ولكن هذا المنع ليس مطلقاً، فمصلحة الدولة تقف فوق كل اعتبار. لذلك توجد أحاديث تحمل معاني مضادة: فينص صحيح البخاري -2945- بخصوص قتل النساء والأطفال: **حدثنا... قال: مر بي النبي بالأبواء أو بودان فسئل عن أهل الدار يبيتون من المشركين فيصاب من نسائهم وذرائعهم، قال: هم منهم. وسمعتة يقول: لا حمى إلا لله ولرسوله.** وفي شرح المسألة بالتفصيل يذهب السرخسي إلى أن عدم قتل النساء والأطفال إنما يعطل بانعدام مبرر القتل، وليس لوجود ما يعصمهم من القتل، أي ليس لحرمة قتلهم. فمن قتل أحداً منهم فلا كفارة عليه ولا دية، وإنما حُرِّم قتلهم لتوفير المنفعة على المسلمين أو لانعدام العلة الموجبة للقتل، وهي المحاربة. وإلى هذا أشار الرسول في حديث بقوله: هم منهم؛ يعني أن ذراري المشركين منهم في أنه لا عصمة لهم ولا قيمة

(219) خلع علماء المدينة يزيد بن معاوية من الخلافة سنة 63 هجرية وبايعوا عبد الله بن حنظلة كخليفة فهاجم جيشه المدينة وقتل وسبى الكثير من أهلها. الطبقات الكبرى لابن سعد، الجزء الخامس، ملف 61 من 118. وذكر السيوطي أن عدد القتلى من قريش والأنصار بلغ 306 رجلاً، تاريخ الخلفاء، 1، ص 159. وذكر شمس الدين الذهبي أنه قد اغتصبت ألف فتاة عذراء في الواقعة، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، 2، ص 585. وجاء في البداية والنهاية لابن كثير نقلاً عن بعض علماء السلف أنه قد قُتل في هذه الواقعة ألف بكر، بينما نقل عن الله بن وهب، عن الإمام مالك، أنه قد قُتل يومها سبعمائة رجل من حملة القرآن. ج 6، ص 262.

(220) ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، المجلد 31.

(221) عبد اللطيف عامر، نفس الموضوع، نقلاً عن القاضي محمد بن فراموز، درر الحكام في شرح غرر الأحكام.

لذمتهم. ووفقاً له ذكر النبي: لا تقتلن ذرية ولا عسيفاً ولأنّ الكفر وإن كان من أعظم الجنايات فهو بين العبد وبين ربه جل وعلا وجزاء مثل هذه الجناية يؤخر إلى دار الجزاء فأما ما عجل في الدنيا فهو مشروع لمنفعة تعود إلى العباد وذلك دفع فتنة القتال وينعدم ذلك في حق من لا يقاتل بل منفعة المسلمين في إبقائهم ليكونوا أرقاء للمسلمين⁽²²²⁾. وبناء على هذا الحديث يذهب البعض إلى عدم قتل النساء والأطفال باعتبارهم أموالاً للمسلمين⁽²²³⁾، فهم سبايا تقدر قيمتهم بالمال ويمكن بيعهم كعبيد، وبالتالي ليس من المعقول أن يدمر المرء أمواله بنفسه. ويختلف الفقهاء في أهل الصوامع والعميان والشيوخ الذين لا يقاتلون، وكذلك المعتوه والمزارعين والأجير، أو العبد. فيذهب مالك وأبو حنيفة وأصحابه إلى أنه لا يقتل الأعمى ولا المعتوه ولا أصحاب الصوامع ولا الشيخ الفاني، ويترك لهم من أموالهم بقدر ما يعيشون به. بينما يقول كل من سفيان الثوري وعبد الرحمن الأوزاعي: لا تقتل الشيوخ فقط، أما الأوزاعي فيرى ألا يقتل المزارعون، بينما يقول الشافعي في مذهب له: تقتل جميع هذه الأصناف⁽²²⁴⁾، بينما يرى ابن تيمية وغيره أنه يجوز ضرب العدو بالمنجنيق وإن أدى ذلك لقتل النساء والأطفال⁽²²⁵⁾. ومن هذه الآراء ما استند له الجهاديون في تأييدهم لعملية 11 سبتمبر⁽²²⁶⁾، وغيرها.

والمتفق عليه أنه لا يجوز قتل رسل الأعداء.

- أما مسألة حرق الأشجار وتدمير اقتصاد العدو، فقد ورد في كتب السيرة أنه يجوز إذا كان فيه مصلحة للمسلمين لكسب الحرب. وبناءً على ذلك أمر محمد بقطع نخيل بني النضير، ففقطعت، فاعترضوا قائلين إنّ هذا يناقض ما كان ينهى عنه من الفساد، ورأوا أنّ قطع النخل وتحريقها نوع من الفساد. وقد أثر هذا الاعتراض في نفوس بعض المسلمين⁽²²⁷⁾. وفي رواية أخرى نادى اليهود من فوق الحصون بأنّ المسلمين يزعمون أنهم لا يفسدون، بينما هم يعقرون النخل، وقالوا إنّ هذا لم يؤمر به، وطالبوا بتركها لمن يغلب من الفريقين. عندئذ انقسم المسلمون بين من رأى صدق كلامهم، ومن رأى أنّ قطعها فيه كبت وغيط

⁽²²²⁾ شرح السير الكبير، باب من يكره قتله من أهل الحرب من النساء، وغيرهم.

⁽²²³⁾ عن ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، المجلد الثامن والعشرون.

⁽²²⁴⁾ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، كتاب الجهاد، الفصل الثالث في معرفة ما يجوز من النكايه بالعدو، ملف 13 من 28.

⁽²²⁵⁾ الفتاوى الكبرى، 3، ص 7. النووي الدمشقي، روضة الطالبين، 10، ص 244.

⁽²²⁶⁾ غزوة 11 سبتمبر، دراسة موضوعية متكاملة تصدر كل أربعة أشهر عن مجلة الأنصار- مجموعة من الكتاب، العدد الأول / رجب 1423 هـ / سبتمبر 2002 م.

⁽²²⁷⁾ السيرة الحلبية، ج 2، ص 361.

لاليهود⁽²²⁸⁾. وقد جاء القرآن مؤيداً لكلا الفريقين المسلمين: **ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله وليخزي الفاسقين** (الحشر: 5).

يُظهر تفسير القرطبي للآية أنَّ بعض المشركين واجهوا النبي باتهام أنَّ قطع النخل وحرق الشجر يتعارض مع دعوى الإصلاح، متسائلين عن وجود إباحة لمثل هذا الفعل في ما أنزل الله عليه. وقد أثر ذلك في النبي وأثار جدلاً بين المؤمنين، حيث انقسموا بين من يرى عدم جواز قطع ما أفاء الله عليهم، ومن يرى أنَّ قطعه يغيظ العدو. فجاءت الآية لتؤكد أنَّ كلا الموقفين مشروع، إذ أقرت من نهى عن القطع، وفي الوقت نفسه رفعت الإثم عمّن قطع، موضحة أنَّ الفعلين معاً - القطع وتركه - إنما يقعان بإذن الله. هذه الرواية تكشف عن مرونة النص القرآني في التعامل مع الممارسات الحربية، وتبيّن أنَّ الهدف النهائي هو تحقيق المصلحة الشرعية سواء بالقطع أو بالترك. وقد ذكر صحيح البخاري -2954 واقعة حرق نخل بني النضير بأمر محمد، كما ذكرها أيضاً صحيح مسلم-4508.

كما تُظهر بعض الروايات أنَّ النبي أمر بإحراق زرع إحدى القرى، حيث يذكر عروة أنه بعثه إلى قرية تُسمى "أبني" وأوصاه أن يغير عليها صباحاً في حال غفلتهم وعدم استعدادهم، وأن يحرق زروعهم وأشجارهم وديارهم. هذا المثال يعكس أنَّ السنة العملية تضمنت استخدام أساليب الحرب التي تستهدف الموارد الاقتصادية والمعيشية للخصوم، بما في ذلك الإغارة المفاجئة وإلحاق الضرر بالممتلكات، وهو ما اعتُبر مشروعاً في سياق الصراع العسكري آنذاك⁽²²⁹⁾.

وتشير روايات إسلامية أنَّ محمداً قد أمر في الطائف بحرق قصر مالك بن عوف النصري، ثم أمر بقطع كرومهم. وأثناء فتح خيبر أمر بقطع نخيل اليهود حتى مر عمر بن الخطاب بالذين يقطعون فحاول أن يمنعهم، فقالوا له إنه حسب أمر النبي، فذهب إليه عمر وقال له: هل أنت أمرت بقطع النخيل، فقال: نعم، فقال له عمر: أليس وعدك الله خير قال: بلى فقال عمر: إذن تقطع نخيلك ونخيل أصحابك فأمر منادياً ينادي فيهم بالنهي عن قطع النخيل⁽²³⁰⁾. وإذا كان أبو بكر فيما ذكر قد أمر الجيش المتجه لفتح الشام بعدم قطع النخيل، فإنما كان ذلك، حسب ما ذكر السرخسي، لحكمة وليس لحرمة؛ ذلك أنه كان يعتقد أنَّ الشام سيكون ملكاً للمسلمين، فلم يحب أن يخرب ما سيكون ملكه⁽²³¹⁾، بالضبط مثلما

(228) شرح السير الكبير، ص 53.

(229) عون المعبود، كتاب الجهاد، باب في الحرق في بلاد العدو، ص 172. وهي اسم موضع من فلسطين بين عسقلان والرملة.

(230) شرح السير الكبير، ص 55.

(231) نفس المصدر، ص 46.

حدث في خيبر كما أشير من قبل. ويتفق العلماء على جواز قطع الشجر وتخريب العمران عند الحاجة، ويعلل ذلك ابن تيمية بأنه ليس بأولى من قتل النفوس (232).

طرق القتل:

حسب الحديث يجب أن يتمتع المسلمون عن التمثيل بالقتلى: لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا (مسند أحمد - 22648)، كذلك منع الإهانة: إذا ضرب أحدكم فليجنب الوجه (مسند أحمد - 7392)، ويقول أيضاً: إن الله كتب الإحسان في كل شيء فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة (مسند أحمد - 16812). وقيل إن القتل بالتحريق محرم، وفقاً للحديث. ولكن المذكور في بعض كتب التاريخ الإسلامي أن أبا بكر أمر بحرق المرتدين ومانعي الزكاة، وكذلك أمر علي بن أبي طالب بحرق الزنادقة (233). ويقر البعض فكرة تحريق الكفار بالنار ورميهم بها، وهو قول عمر كما يروى عن مالك ويجيزه سفيان الثوري، ويقول بعضهم: إن ابتدأ العدو بذلك جاز وإلا فلا (234).

الإجهاز على الجرحى: أما قتل الجرحى، فيجيزه معظم الفقهاء في حروب البغاة (235). وفي وقعة بدر، قضى المسلمون على الجريح عتبة بن ربيعة بعد المبارزة التي وقعت بين ثلاثة من المسلمين وثلاثة من المشركين، كما قتل عمرو بن هشام وهو مثخن بالجراح عاجز عن الحركة (236). وقد تكرر قتل الجرحى في الحروب اللاحقة، بما في ذلك الحروب الداخلية بين المسلمين (237).

الإسراف في القتل:

حسب النص القرآني: فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب، حتى إذا أثخنموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء (محمد: 4). فالحرب تبدأ بالقتل

(232) مجموعة الفتاوى، المجلد الثامن والعشرون.

(233) ينص صحيح البخاري - 2950:.. عن عكرمة "أن علياً رضي الله عنه حرق قوماً، فبلغ ابن عباس فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم؛ لأن النبي قال: لا تعذبوا بعباد الله". وذكرت الواقعة في مراجع عدة، منها: تاريخ الإسلام للذهبي، الجزء الثاني، ص 361، البداية والنهاية لابن كثير، ج 8، ص 329، القرطبي في تفسيره الآية السيف: "إلا أن الأخبار وردت بالنهي عن المثلة. ومع هذا فيجوز أن يكون الصديق رضي الله عنه حين قتل أهل الردة بالإحراق بالنار وبالحجارة وبالرمي من رؤوس الجبال والتنكيس في الآبار، تعلّق بعموم الآية. وكذلك إحراق علي رضي الله عنه قوماً من أهل الردة يجوز أن يكون ميلاً إلى هذا المذهب، واعتماداً على عموم اللفظ. والله أعلم". وقد تكرر ذكر ذلك في مراجع إسلامية أخرى.

(234) ابن رشد، بداية المجتهد، كتاب الجهاد، الفصل الثالث، ملف 13 من 28.

(235) هذا مذهب معظم فقهاء السنة. والبغاة هم الخارجون على الحاكم المسلم، وهم الخوارج القائلون بكفر مرتكب الكبيرة وبالتالي يكفرون الحاكم الذي يرتكب الكبائر مبررين التمرد عليه، خلافاً لفكر أهل السنة.

(236) السيرة النبوية لابن هشام.

(237) مثلاً لذلك أن أحد رجال علي بن أبي طالب في صفين، اسمه محرز، كان يدعى مخضضاً، "وذلك أنه أخذ عزة بصفين وأخذ معه إداوة من ماء فإذا وجد رجلاً من أصحاب علي جريحاً سقاه من الماء وإذا وجد رجلاً من أصحاب معاوية خضضه بالعزة حتى يقتله". نصر بن مزاحم، واقعة صفين، الجزء الثامن، ص 519.

المسرف، الذي يراد به إيثان العدو أو إضعافه، حتى إذا ظهر ضعف العدو يبدأ الأسر "شد الوثاق"، فلا أسر إذن قبل الإيثان، وفقاً لسورة الأنفال: **وما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم (الأنفال: 67)**. والإيثان هو الإسراف في القتل، لإضعاف العدو⁽²³⁸⁾. وقد عاتب الله محمداً بعد وقعة بدر لأنه وافق على فداء الأسرى بالآية سابقة الذكر من سورة الأنفال، وهي دعوة واضحة للقتل المسرف.

- يميز الإسلام بين قتلى المسلمين وقتلى الكفار، رغم أنهم قد يتساوون من حيث دفاعهم عن بلادهم أو أموالهم، أو "عرضهم". فقتلى المسلمين شهداء في الجنة، أما قتلى الكفار فأدنى مرتبة، بغض النظر عن موقفهم في الحرب. إذن المقتول الأفضل هو المسلم، رغم أنه قد يكون الغازي، أي المعتدي.

- حكم الأسرى:

يحدد القرآن (آية 4 من سورة محمد سابقة الذكر) مصير الأسرى، إما بالمن، أي الإفراج عنهم مجاناً، أو الفداء، أي الإفراج عنهم لقاء الدية، أو أسير مسلم، أو تابع للمسلمين. وهناك كذلك آية سورة التوبة: **5: فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم**. وقد اختلف الفقهاء على أيهما نسخت الأخرى، أو أنهما محكمتان.

وفي السنة النبوية توجد خيارات عدة. فقد أوصى محمد بحسن معاملة الأسرى: **استوصوا بالأسارى خيراً**⁽²³⁹⁾، إلا أنه أمر بقتل بعضهم في بدر: عقبة بن أبي معيط وطعيمة بن عدي والنضر بن الحارث⁽²⁴⁰⁾، كما قتل أعمى من بني قريظة بعد الأسر. والمشهور في التاريخ الإسلامي المدون والخبر المقبول من عامة المسلمين أن محمداً قد أمر بقتل كل أسرى بني قريظة، ليس القادة ومدبري خيانة عهده وحاملي السلاح فحسب، بل كل ممن أنبت (أي البالغين)، سواء كانوا مقاتلين أم لا، كما أمر كذلك بسبي النساء والأطفال⁽²⁴¹⁾. وهذا يدل فيما يقول الشافعية على قتل من لا يقاتل من الرجال البالغين إذا أبى الإسلام أو الجزية⁽²⁴²⁾.

⁽²³⁸⁾ في الجامع لأحكام القرآن: حتى إذا أثخنتموهم، تعني إذا أكثرتم القتل. كما يرى ابن كثير أن المقصود هو إذا أهلكتموهم قتلاً. وعند الألوسي: أي أوقعتم القتل بهم بشدة وكثرة. كذلك يذهب سيد قطب في الظلال في تفسيره لسورة محمد عن الآية حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق، إلى أن الإيثان هو شدة التقتيل، وهو مطلوب طالما ظل العدو قوياً حتى تتحطم قوته وتتهوى، فلا تعود به قدرة على هجوم أو دفاع، وعندئذ يؤسر من بقي حياً.

⁽²³⁹⁾ ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، 10252.

⁽²⁴⁰⁾ السيرة الحلبية، الجزء 2، ص 257. الطلاعي، أقضية رسول الله، 1، ص 31.

⁽²⁴¹⁾ قدر ابن هشام في السيرة النبوية عددهم بين 600-900. أما يوسف بن عبد البر النمري فنذكر رقم 600-700 (الدرر في اختصار المغازي والسير، ص 181). وقدر برهان الحلي العدد ب 600-750، كتاب السيرة الحلبية، الجزء 2، ص 447.

⁽²⁴²⁾ الأم، كتاب الحكم في قتال المشركين، في السبي، 4، ص 305.

وقد سلك محمد مسالك أخرى شتى مع الأسرى، منها: الإفراج عنهم بلا مقابل أو مقابل أسرى مسلمين أو مال أو تعليم بعض المسلمين القراءة والكتابة. كما أمر بتعذيب أحد يهود خيبر لانتزاع اعترافه بمكان كنز كان له، وهي سنة استند إليها بعض الفقهاء في تحليل تعذيب غير المسلم لإجباره على الاعتراف، أو لعقابه على مخالفة العهد. مصالح الدولة هي إذن التي تحكم، وليس مبدأ معين.

وحين فتح مكة عنوة، حسب الرأي الغالب بين الفقهاء، عدا الشافعية أساساً، أمر بالعفو عن كل سكانها. فحسب رواية يوقن بها عامة المسلمين دون خاصة خاصتهم فقط، أنه نادى: يا معشر قريش ما ترون أني فاعل بكم؟ قالوا خيرًا؛ أخّ كريم وابن أخ كريم، فقال: اذهبوا فأنتم الطلقاء. وقد استثنى تسعة أمر بقتلهم **وإن وجدوا تحت أستار الكعبة**. وهؤلاء هم: عبد الله بن سعد بن أبي سرح، عكرمة بن أبي جهل، عبد العزى بن خطل، الحارث بن نفيل بن وهب، مقيس بن صبابه، هبار بن الأسود، جاريتان لابن خطل، كانتا تغنيان بهجاء محمد، وسارة؛ مولاة لبعض بني عبد المطلب⁽²⁴³⁾. إذن يجوز قتل الأسرى وليس مجرمي الحرب فقط، كما ذهب القرضاوي (في لقاء تلفزيوني) لتعليل ذلك الحدث، بل أيضًا من سب الرسول، أو حسب مصلحة الدولة الإسلامية في هذا الوقت أو ذاك.

ومن الصحابة من سلك مسلك قتل بعض الأسرى من الكفار. فقد قتل خالد بن الوليد الأسرى مرارًا في حروبه، منها مذبحة في وقعة عين التمر؛ فقد أخذ أسرى من جيش المسيحيين العرب، منهم قائده وتحصن باقي المقاتلين في حصن واحتماوا به، فحاصروهم، ولما سألوه الصلح أبى إلا أن ينزلوا على حكمه، فربطهم في السلاسل وتسلم الحصن، ثم أمر بقتلهم جميعًا بمن فيهم من أسرهم من قبل⁽²⁴⁴⁾. كما قتل آلاف الأسرى من الفرس وأنصارهم من المسيحيين العرب في موقعة (اليس)، فأمر بذبحهم ومنهم 18 ألفًا ذبحوا في النهر، وقد بلغ مجموع قتلهم 70 ألفًا⁽²⁴⁵⁾. وفي واقعة تمرد كبرى في خراسان سنة 150 هجرية قتل جيش المنصور، الخليفة العباسي الثاني، 14 ألف أسير⁽²⁴⁶⁾.

وهناك أيضًا آراء الفقهاء والمفسرين. فنقلًا عن ابن كثير (تفسير سورة الأنفال: آية 67): استقر الحكم في الأسرى عند جمهور العلماء، أن الإمام مخير فيهم، إن شاء قتل، كما فعل ببني قريظة، وإن شاء فادى بمال، كما فعل بأسرى بدر، أو بمن أسر من المسلمين، كما فعل في امرأة وابنتها كانتا في سبي سلمة بن الأكوع، حيث ردهما وأخذ في مقابلتهما من المسلمين الذين كانوا عند

(243) لم يقتل بعضهم لأسباب مختلفة، منها: إسلام البعض، وشفاعة بعض المسلمين لآخرين. تناولها ابن قيم الجوزية تفصيلًا في زاد المعاد في هدى خير العباد، الجزء الثالث، فصل في حكمه في فتح مكة.

(244) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 6، ص 637.

(245) تاريخ الرسل والملوك، الجزء الثاني، ص 314.

(246) السيوطي، تاريخ الخلفاء، 1، ص 195.

المشركين، وإن شاء استرق من أسرى. هذا مذهب الإمام الشافعي وطائفة من العلماء. وفي المسألة خلاف آخر بين الأئمة؛ فقد ذهب أكثرهم إلى أن للإمام أن يقتلهم إن شاء إن لم يسلموا، أو يسترقهم إذا تطلبت مصلحة الإسلام، أو يتركهم أحراراً في ذمة المسلمين، أو أن يفديهم بأسرى مسلمين -كما تذهب الغالبية العظمى من الفقهاء- أو بالمال إذا كانت للمسلمين إليه حاجة. وقد يمن عليهم في مذهب للشافعي، بينما رفض ذلك بقية كبار الفقهاء، بحجة نسخ ذلك بآية سورة التوبة: **اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم**. وذكر الشافعي أيضاً أنه يجوز قتل المشرك البالغ إذا أبى دخول الإسلام أو دفع الجزية، وأنه يجوز أن يدعو الإمام الأسير إلى الإسلام، كما يجوز ألا يدعوه ويقتله بدلاً من ذلك⁽²⁴⁷⁾. وعند الحنابلة يكون الإمام مخيراً في واحد من أربعة أشياء: أن يقتلهم صبراً، أو أن يسترقهم ويجري عليهم أحكام الرق من بيع، أو عتق، أو أن يفادي بهم بمال أو أسرى، أو أن يمن عليهم بالعفو عنهم، فإن أسلموا سقط القتل عنهم وتم استرقاقهم في الحال وسقط التخيير بين الرق والمن والفداء⁽²⁴⁸⁾.

أسرى الأطفال: وهؤلاء لهم أحكام خاصة: منها: أنه لو أسر الطفل مع أبويه ترك على دينه لأنه تبع أبويه ويمكن مبادلتهم. أما لو أسر وحده وأخرج إلى دار الإسلام فإنه لا تجوز مفاداته لأنه صار مسلماً بحكم انتمائه إلى دار الإسلام⁽²⁴⁹⁾؛ والمعنى أن يفرض عليه الإسلام. أما إذا قسم المسلمون الغنائم في دار الحرب، وهو أمر مشروع، ومن ضمنها الأسرى من الأطفال، فيختلف الفقهاء. فيرى البعض أنه تجوز المفاداة به إذا كان بالغاً، ويرى آخرون أنه لا يجوز ذلك، لأن حكم صيرورته من أهل دار الإسلام قد استقر بالقسمة والبيع⁽²⁵⁰⁾. وإذا كان السابي للطفل مسلماً حكم بإسلام هذا الطفل، وإذا كان السابي له كافراً وفي جيش المسلمين أو لم تقم حجة بأحدهما، لم يحكم بإسلامه، وأولاده تبع له في كلا الوجهين⁽²⁵¹⁾. يكشف هذا النقاش الفقهي حول أسر الأطفال عن كيفية دمج الممارسة الحربية في بنية التشريع الإسلامي، حيث يُعاد تعريف هوية الطفل الدينية تبعاً لسلطة السابي أو دار الإسلام، وهو ما يثير جدلاً معاصراً حول مفهوم الحرية الدينية والحقوق الفردية في سياق التراث الفقهي.

الخلاصة أن مصير أسرى الحرب من الكفار يحدده الإمام، حسب المصلحة، ويشمل واحداً مما يأتي:

- قتلهم؛ جائز عند جمهور الفقهاء وواجب عند معظم الأحناف.

(247) الأم، كتاب الحكم في قتال المشركين، في السبي، 4، ص 305.

(248) أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص 141، نسبها إلى أحمد بن حنبل.

(249) شرح السير الكبير، 1588.

(250) نفس الموضع.

(251) ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، المجلد 28.

- قبول الدية فيهم؛ وهو ما يقبله كل الفقهاء عدا الأحناف.
- الإفراج عنهم مقابل أسرى مسلمين وهو ما يرفضه أغلب الأحناف.
- الإفراج عنهم مقابل عمل يؤدونه.
- الإفراج عنهم بلا مقابل.
- الاسترقاق وبيع أسرى من النساء والأطفال، ولكن لم يحب معظم الفقهاء بيع أسرى الرجال، بينما رأى الشافعي جواز ذلك (252).
- إطلاقهم كذمة للمسلمين (253).
- لكن من المعاصرين من يرفض قتل الأسرى مبدئيًا، متمسكًا بنص القرآن الخاص بالمن، أو الفداء (254).
- أما الأسرى من المسلمين عند المسلمين، فتتباين الآراء في الفقه الإسلامي في شأنهم. والرأي السائد أنه لا يجوز قتلهم أو استرقاقهم، ولا يجوز سبي النساء والأطفال أو مضاجعة النساء. وحتى المشركون إذا أسلموا لا يجوز استرقاقهم أو بيع أحد منهم، ولا يجوز مضاجعة النساء إذا أسلمن. ومع ذلك، فقد وقع في التاريخ الإسلامي ما يخالف هذه الأحكام؛ ففي عهد أبي بكر سُبِيت نساء بعض المسلمين المعارضين لخلافته (255)، ومن جانب الأمويين سُبِيت نساء أهل البيت بعد مقتل الحسين، كما وقع سبي واغتصاب لنساء المدينة في موقعة الحرة كما سبق ذكره.

وهناك حكم خاص بمشركي العرب. فالرأي السائد هو ما تقول به غالبية الفقهاء وملخصه كما يقدمه الأحناف، ألا يقبل من مشركي العرب الصلح والذمة، ولكن يُدْعَوْنَ إلى الإسلام، فإن أسلموا وإلا قوتلوا وتسترق نساؤهم وأطفالهم،

(252) الأم، كتاب الحكم في قتال المشركين ومسألة مال الحربي، باب الفداء بالأسارى، 4، ص 268.

(253) يناقش الفقهاء بالتفصيل حكم الإسلام في الأسرى في كتبهم العديدة عادة تحت عنوان كتاب السير. استعرض الموضوع مثلاً محي الدين النووي الدمشقي في روضة الطالبين، كتاب السير، من وجهة نظر الفقه الشافعي.

كذلك استعرض من وجهة نظر الفقه الحنفي في المبسوط للسرخسي.

(254) منهم وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، وأحمد صبحي منصور، كتابات مختلفة.

(255) حين أرسل أبو بكر جيوشه لمحاربة المرتدين ومنعي الزكاة أرسل مع كل قائد منهم رسالة إلى القبيلة التي توجه إليها، هذا نصها: "إني بعثت إليكم فلاناً في جيش من المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان وأمرته أن لا يقاتل أحداً ولا يقتله حتى يدعو إلى داعية الله فمن استجاب له وأقر وكف وعمل صالحاً قبل منه وأعانه عليه ومن أبي أمرت أن يقتله على ذلك ثم لا يبقى على أحد منهم قدر عليه وأن يحرقهم بالنار ويقتلهم كل قتله وأن يسبي النساء والذرية ولا يقبل من أحد إلا الإسلام. فمن اتبعه فهو خير له ومن تركه فلن يعجز الله. وقد أمرت رسولي أن يقرأ كتابي في كل مجمع لكم والداعية الآذان. فإذا أذن المسلمون فأذنوا كف عنهم وإن أقروا قبل منهم وحملهم على ما ينبغي". الطبري، تاريخ الرسل والملوك، الجزء 2، ص 258.

ولا يجبرون على الإسلام، وهم في ذلك بمنزلة المرتدين، إلا في حكم الإجماع على الإسلام، فإن نساء المرتدين وذرائعهم كانوا مسلمين في الأصل، فيجبرون على العودة للإسلام. وأما النساء والأطفال من مشركي العرب فلا يجبرون على الإسلام، ولكنهم يسترقون، لأن النبي سبى النساء والذرائع بأوطاس وقسمهم. وقد سبى أبو بكر النساء والذرائع من بني حنيفة. فإذا جاز ذلك في المرتدين ففي مشركي العرب أولى، لكن الرجال منهم لا يُسترقون⁽²⁵⁶⁾. ويشذ الشافعي في مذهبه الجديد، بإباحة استرقاق العرب، قياساً على استرقاق أسرى بني المصطلق⁽²⁵⁷⁾.

ويدعو القرآن المسلمين إلى فك الرقبة، أي تحرير عبد ككفارة عن ذنوب معينة، منها القتل الخطأ، ولكنه يقصر عملية التحرير هذه في بعض المواضع على الرقبة المؤمنة، أي العبد المسلم دون الكافر، وفي بعض الآيات دون بعضها: **ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة (النساء: 92)** بينما ترد في مواضع أخرى الدعوة إلى تحرير رقبة دون تحديد الدين، مثل في سورة المائدة آية 89 والمجادلة آية 3 والبلد آية 13. ويختلف المفسرون في المقصود بالرقبة، فيرى بعضهم؛ مثل ابن العربي في كتاب أحكام القرآن، أن المقصود الرقبة المؤمنة استناداً للحديث: **من أعتق رقبة مؤمنة، أعتق الله بكل عضو منها عضواً منه من النار (صحيح ابن حبان - 4226)**.

في الغنائم:

يختلف حكم ما غنم المسلمون من الكفار وما غنمه الكفار من المسلمين. فالأول يصير تملكاً لا يجوز رده إلا بطيب نفس الغانمين أنفسهم، أما الثاني فلا يصير كذلك. فإذا أسلم الكفار عليهم أن يردوا الغنائم إلى أصحابها، وإذا وقعت تلك الغنائم في يد المسلمين كغنيمة يحق لأصحابها استردادها كعين قبل القسمة؛ لكن هناك خلاف في أحقيتهم في استردادها كقيمة إذا كانت قد قسمت. والأمر الأهم ليس التفاصيل المذكورة في كتب الفقه، بل جوهر المسألة: أن هناك تفرقة حقوقية - يقرها أغلب الفقهاء - بين غنائم الكفار وغنائم المسلمين، لصالح المسلمين بالطبع، يشذ فيها إلى حد ما الأحناف.

اغتيال الخصوم:

يُفهم من السنة النبوية العملية أن اغتيال بعض الخصوم من غير المسلمين جائز، خصوصاً أولئك الذين ينتقدون الرسول أو دعوته، أي ما يمكن وصفه بلغة

(256) المبسوط للسرخسي، كتاب السير، باب المرتدين.

(257) السيرة الحلبية، الجزء 2، ص 379.

عالمصر الحالي بالمفكرين والمتقنين أصحاب الآراء المعارضة أو المحرضين ضده. وتشير المصادر إلى أنَّ المسلمين، وفق ما يعتقد جمهورهم وغالبية علمائهم، نفذوا عمليات اغتيال بأمر مباشر من محمد بحق عدد من المنتقدين أو المحرضين، بمن فيهم من لم يكن قادرًا على حمل السلاح. ومن الأمثلة التي تُذكر في هذا السياق: كعب بن الأشرف، العصماء، وأم قرفة، وقد قُتل بعضهم بطرق وُصفت بالقاسية. وقد سبقت الإشارة إلى أهمية الشعر والبلاغة عمومًا عند العرب، وهذا ما يفسر لماذا اهتم المسلمون باغتيال شعراء الخصوم في صدر الإسلام، مثلما يفسر مدى تأثر العرب بالقرآن، الذي كان له تأثير الشعر عليهم.

وسوف يتم تناول هذه السُّنة في الإسلام نظرًا لما لاغتيال الخصوم من المفكرين وأصحاب الرأي والإعلام من حضور بارز في خطاب الجماعات الجهادية، ولا سيما في العصر الحالي:

1 - أم قرفة

كانت متقدمة في السن، وذات مكانة بين قومها، وكان يُعلَّق في بيتها خمسون سيفًا لخمسین رجلاً من محارمها، وكان لها اثنا عشر ولدًا. لذلك كانت العرب تضرب بها المثل في العزة فتقول: "لو كنت أعز من أم قرفة". وقد ورد أنَّ النبي أمر زيد بن حارثة بقتلها لأنها كانت تسبه. وأشيع أنها جهزت ثلاثين راكبًا من ولدها وولد ولدها، وحرضتهم على غزو المدينة وقتل النبي محمد، غير أنَّ بعض المصادر اعتبرت هذا الخبر غير صحيح. وتذكر الروايات أنها قُتلت بطريقة عنيفة، إذ رُبِطت برجليها حبال وصلت إلى بعيرين (وقيل فرسين) فانطلقا بها حتى قُتلت (258).

وأضافت بعض كتب السيرة: ثم قدموا على الرسول بابة أم قرفة وبعبد الله بن مسعدة، فسُلمت بنت أم قرفة لسلمة بن الأكوع لأنه هو الذي أسرها (259).

2 - كعب بن الأشرف

تناولت مختلف كتب السيرة والتاريخ الإسلامي قصة مقتله بالتفصيل، وهي باختصار: كان رجلاً من طيِّ، وحين بلغه خبر نتيجة موقعة بدر قال: أحق هذا؟ أترون محمداً قتل هؤلاء، فهؤلاء أشرف العرب وملوك الناس، والله لئن كان محمد أصاب هؤلاء القوم، لبطن الأرض خير من ظهرها. ثم توجه إلى مكة، فنزل على المطلب بن أبي وداعة، وراح يحرض على محمد وينشد الأشعار ويبكي قتلى قريش، ثم رجع إلى المدينة فتغزل بنساء المسلمين في شعره. عندئذ قال محمد:

(258) السيرة الحلبية، الجزء 3، ص 253. ذكرت أيضاً أحياناً بالتفصيل وأحياناً باختصار فيما يتعلق بطريقة القتل في كتب السيرة، منها: سيرة ابن هشام، الروض الأنف، السيرة الحلبية، وعيون الأثر في المغازي والسير.

(259) ابن سيد الناس، عيون الأثر في المغازي والسير، ملف 30 من 47.

من لي بآبن الأشرف؟ فقال له محمد بن مسلمة، أنا لك به يا رسول الله، أنا أقتله؛ قال : فافعل إن قدرت على ذلك .

فاتفق على قتله محمد بن مسلمة وسلطان بن سلامة بن وقش (أبو نائلة)، وكان أخا لكعب من الرضاعة، وثلاثة آخرون. ثم توجهوا إلى كعب، فقابلوه في البداية أبو نائلة، فتحدث معه، وتناشدوا شعرا، ثم قال: ويحك يا بن الأشرف، إني قد جئتك لحاجة أريد ذكرها لك، فاكتم عني. كان قدوم هذا الرجل (يقصد محمداً) علينا بلاء من البلاء، عادتنا به العرب، ورمتنا عن قوس واحدة، وقلعت عنا السبل حتى ضاع العيال، وجهدت الأنفس، وأصبحنا قد جهدنا وجهد عيالنا. قال كعب: كنت أخبرك يا بن سلامة أن الأمر سيصير إلى ذلك. فرجع سلطان إلى أصحابه فأخبرهم بما تم وأمرهم أن يأخذوا السلاح، ثم ينطلقوا فيجتمعوا إليه، فاجتمعوا عند النبي. مشى معهم النبي إلى بقيع الغرقد، ثم وجههم، فقال: انطلقوا على اسم الله، ثم رجع إلى بيته. وأقبلوا حتى انتهوا إلى حصنه، فناداه أبو نائلة، وكان قد تزوج حديثاً؛ فوثب في ملحفته، فشده امرأته، وقالت: إنك امرؤ محارب وإن أصحاب الحرب لا ينزلون في هذه الساعة، قال: إنه أبو نائلة، لو وجدني نائماً لما أيقظني، فقالت: إني لأعرف في صوته الشر فقال لها كعب: لو يدعي الفتى لطعنة لأجاب. فنزل فتحدثوا معاً، ثم قال: هل لك يا بن الأشرف أن تتماشى إلى الشعب العجور، فنتحدث به بقية ليلتنا هذه؟ قال: إن شئتم. فخرجوا يتماشون، فمشوا ساعة، ثم إن أبا نائلة شام يده في فود رأسه (وهو جانب الرأس مما يلي الأذن)، ثم شم يده فقال: ما رأيت كالليلة طيباً أعطر قط، ثم كررها حتى اطمأن كعب، ثم أمسك برأسه، ثم قال: اضربوا عدو الله، فضربوه، فلم تفلح ضربات سيوفهم. وحكى محمد بن مسلمة: فذكرت مغولاً في سيفي (المغول هو سيف رفيع وحاد يشبه الخنجر، والمفهوم أنه تذكر أن في غمده خنجراً)، حين رأيت أسيفنا لا تغني شيئاً، فأخذته، تذكر الروايات أن صرخته كانت قوية حتى أوقدت النيران في الحصون المجاورة، وأن مقتله أثار الخوف بين يهود المدينة، إذ شعروا أن حياتهم أصبحت مهددة بعد هذه الواقعة⁽²⁶⁰⁾.

3 - اليسير بن رزام

هذه قصة قتله باختصار، كما رواها ابن هشام⁽²⁶¹⁾:

كان بخير يجمع غطفان لغزو المسلمين، فبعث إليه النبي بعبد الله بن رواحة في نفر من أصحابه، فلما قدموا عليه كلموه، وقالوا له: إنك إن قدمت على رسول الله استعملك وأكرمك، فلم يزلوا به حتى خرج معهم في نفر من يهود، فحملة عبد الله بن أنيس على بعيره. حتى إذا كان على ستة أميال من خير ندم اليسير

⁽²⁶⁰⁾ جاءت القصة بتفاصيل التفاصيل وبمختلف الروايات في فتح الباري، كتاب المغازي، باب قتل كعب بن الأشرف.

⁽²⁶¹⁾ السيرة النبوية، غزوة عبد الله بن رواحة لقتل اليسير بن رزام.

بن رزام على مسيره؛ ففطن به عبد الله بن أنيس وهو يريد السيف، فاقتحم به، ثم ضربه بالسيف، فقطع رجله، وضربه اليسير بمخرش في يده (المخرش هو عصاً ذات نهاية معوجة).

4 - عصماء بنت مروان:

كانت تنتقد الإسلام والنبي في شعر لها وتحرض عليه. بعث إليها عمير بن عدي الخطمي لقتلها؛ فجاءها ليلاً، فدخل عليها بيتها، وحولها بعض أولادها نيام، وعلى صدرها طفل ترضعه، فذكرت الروايات أنه نحى الرضيع جانباً، ثم قتلها بسلاحه⁽²⁶²⁾.

5 - سلام بن أبي الحقيق:

كان يهودياً من خيبر، وكان يحرض على محمد والإسلام. وقد قُتل كعب بن الأشرف على أيدي مسلمين من الأوس فأراد الخزرج أن يتساووا بهم في هذا الفعل، فاستأذنوا محمداً في قتل كفاء له في العداوة للإسلام، فذكروا ابن أبي الحقيق، وهو بخيبر، فاستأذنوا محمداً قتله، فأذن لهم.

فخرج إليه من الخزرج من بني سلمة خمسة نفر. وأمر محمد عليهم عبد الله بن عتيك، ونهاهم عن أن يقتلوا وليداً أو امرأة، فخرجوا حتى إذا قدموا خيبر، أتوا دار ابن أبي الحقيق ليلاً، فأغلقوا حجرات البيت على من فيها، حتى بلغوا غرفته، فاستأذنوا عليه، فخرجت إليهم امرأته، فقالت: من أنتم؟ قالوا: ناس من العرب نلتمس الميرة. قالت: ذاكم صاحبكم فادخلوا عليه. فلما دخلوا، أغلقوا عليهم وعليها الحجرة، فصاحت امرأته، لكنهم ضربوه وهو على فراشه بأسياقهم. ثم تحامل عليه عبد الله بن أنيس بسيفه في بطنه حتى أنفذه، ثم خرجوا.

وحين بلغوا الرسول اختلفوا عنده في قتله، كل يدعي أنه القاتل، فقال محمد: "هاتوا أسياقكم، فنظر إليها، فقال لسيف عبد الله بن أنيس: هذا قتله، أرى فيه أثر الطعامة"⁽²⁶³⁾.

6 - أبو عفك اليهودي (اسمه الكامل غير معروف وهذه كنيته المشهور بها):

كان رجلاً مسناً يُقال إنه بلغ مائة وعشرين سنة، وكان يعارض محمداً ويلقي الشعر ضده محرّضاً الناس عليه. فذكر أن محمداً طلب قتله، فتطوع سالم بن عمير لذلك، فكمن له في ليلة صيف وهو نائم بفناء بيته، ثم قتله بطعنة بسيفه⁽²⁶⁴⁾.

⁽²⁶²⁾ كتاب السيرة الحلبية، الجزء 3، ص 222.

⁽²⁶³⁾ ابن هشام، نفسه.

⁽²⁶⁴⁾ السيرة الحلبية، الجزء 3، ص 223.

7 - خالد بن سفيان الهذلي:

في السنة الرابعة من الهجرة سمع محمدٌ أنّ خالد بن سفيان الهذلي يقيم بوادي عرنة (قرية قرب مكة)، وأنه يجمع الجموع لحرب المسلمين، فأمر عبد الله بن أنيس بقتله. وقد وصف له سحنته وأنه سيشعر بقشعريرة حين يراه. فخرج عبد الله متوشحاً سيفه حتى لقيه وقت العصر وهو مع نسوة له في منزل. وعندما رآه وجد ما وُصف له من القشعريرة، فاقترب منه وصلى وهو يمشي نحوه خشية أن تشغله المواجهة عن الصلاة. وبعد أن تحدث معه وسار معه قليلاً، هاجمه بالسيف فقتله وترك نساءه. ثم عاد إلى محمد وأخبره بما فعل، فاستقبله بقوله إنّ وجهه قد أفلح، مقرّاً بإياه على ما أنجز (265).

8 - هبيرة بن أبي وهب المخزومي:

كان من فرسان قريش وشعرائها، ومن الذين انتقدوا الإسلام ومحمدًا في أشعارهم. وقد أهدر دمه، فهرب إلى نجران حيث أقام حتى توفي هناك (266).

قواعد الحرب:

تختلف قواعد الحرب بين مسلمين ومسلمين عنها بين مسلمين وكفار. وقد أورد الماوردي (267) ثمانية فروق بينهما:

1 - أن يقصد بالقتال ردعهم وليس قتلهم، بينما يجوز أن يعتمد قتل المشركين والمرتدين.

2 - أن يقاتلهم مقبلين ويكف عنهم مدبرين، بينما يجوز قتال أهل الردة والحرب مقبلين مدبرين.

3 - لا يُقتل جريحهم، وإن جاز الإجهاز على جرحى المشركين والمرتدين.

4 - لا يقتل أسراهم، وإن قتل أسرى المشركين والمرتدين، ويُطلق سراح من أمنت رجعتهم إلى القتال من أسراهم ومن لم تؤمن منه الرجعة حبس حتى نهاية الحرب ثم يطلق بعدها.

5 - لا تُغنم أموالهم ولا يُسبى ذراريهم.

6 - لا يستعان لقتالهم بكافر، لكن يجوز ذلك في محاربة الكفار.

7 - لا يهادنوا إلى مدة ولا يوادعوا على مال.

(265) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، الجزء 2، ص 208. ذكرت أيضاً في مراجع أخرى: البداية والنهاية لابن كثير، إلخ.

(266) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الفصل 163.

(267) الأحكام السلطانية، الباب الخامس، الفصل الثاني: في قتال أهل البغي.

8 - ينصب عليهم العرادات (العرادة آلة للقصف تشبه المنجنيق⁽²⁶⁸⁾)، ولا يحرق عليهم المساكن، ولا يقطع نخيلهم وأشجارهم.

علاقة العهد:

عهد الأمان:

هو عهد مؤقت يعقد بين المسلمين والكفار الحربيين، أو بعضهم. ويُسمَّى هؤلاء بعد حصولهم على الأمان باسم المستأمنين، وإذا انتهت مدة العهد الممنوح لهم عادوا حربيين. وقد شرح شروطه الشرعية تفصيلاً كثيرٌ من الفقهاء، وهي باختصار:

الأول: أن يتولاه الإمام أو نائبه. هذا في مهادنة الكفار عموماً أو أهل إقليم بعينه. ويجوز لوالي الإقليم المهادنة مع أهل قرية أو بلدة في إقليمه، للمصلحة. أما إذا عقد أحد أفراد الرعية هدنة، فدخل من هادئهم دار الإسلام لا يُقبل، لكن يُعادون إلى أرضهم دون قتل، لأنهم دخلوا باعتقاد الأمان.

الثاني: أن يكون للمسلمين حاجة أو مصلحة إليه، بأن يكونوا في حالة ضعف لقلة عدد أو مال، أو بُعد العدو، أو إذا طمعوا في إسلامهم لمخالطتهم لهم، أو في قبولهم الجزية، أو في أن يعينوهم على قتال غيرهم. وإذا طلب الكفار الهدنة، فإن كان فيها ضرر على المسلمين، فالرأي الغالب أن ترفض؛ وهناك من رأى أن تُقبل.

الثالث: أن يخلو من الشروط الفاسدة، مثل أن يحتفظوا بأسرى المسلمين لديهم، أو يرد إليهم المسلم الذي أسروه وأفلت منهم، أو شرط ترك مال مسلم في أيديهم، أو أن يعقد لهم عقد الذمة على أقل من دينار؛ أو على أن يقيموا بالحجاز، أو يدخلوا الحرم، أو يظهروا الخمر في دار الإسلام، أو شرط أن يُرد إليهم مسلمات فررن من عندهم، وكذا إن اشترطوا أن يؤدي لهم المسلمون المال، إلا في حالة الضرورة، وإذا كانوا يعذبون أسرى المسلمين أو يحاصرونهم.

الرابع: أن يقتصر على المدة المشروعة، ثم يُستأنف إذا كان بالمسلمين ضعف أو حاجة، فإن لم يكن ورأى الإمام المصلحة في الهدنة، هادن أربعة أشهر

(268) لسان العرب، باب العين.

فأقل، ولا يجوز أكثر من سنة، ولا تجوز زيادة المدة الكلية على عشر سنوات (269).

ويُعد الأمان أحد أبواب الجهاد، ويستند الفقهاء في مشروعيته إلى نص القرآن: **وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم لا يعلمون (التوبة: 6)**. إذن الغرض منه، حسب ما فهم من هذه الآية، ليس مجرد تأمين المستجير، بل أن يسمع كلام الله. أما شرط الأمان فأن يكون المسلمون ضعافاً والأعداء في موضع قوة، إذ إن الأصل هو وجوب قتال الأعداء، بينما يقتضي الأمان وقف القتال. وهذا ما يفسر سبب معالجة هذا البحث عادة في كتاب الجهاد أو السير عند الفقهاء.

أما شروط نقض هذا العهد فتشمل: زيادة المدة، أو ظهور خيانة منهم؛ مثل إيواء عين على المسلمين، أو مكاتبه أهل الحرب، أو قتل مسلم، أو أخذ مال، أو سب الرسول. في هذه الحالة لا يجوز قتلهم، بل يجب إنذارهم وإعلامهم قبل محاربتهم. كما يرفع الأمان إما عند انقضاء مهلته أو مغادرة دار الإسلام. وللإمام أو خليفته أن ينهي الأمان في أي وقت إذا تبين من نوايا سيئة عند المستأمن، أو إذا رأى أن إقامته في دار الإسلام تشكل خطراً على المسلمين. وبخصوص انقضاء مهلة الأمان ففيها تفاصيل فقهية: فإذا غادر المستأمن دار الإسلام تاركاً فيها أموالاً أو عقاراً، فلا يحق لورثته الانتفاع بها لأن التركة تصدرها الدولة الإسلامية. وحق التوارث يبقى قائماً إذا مات المستأمن في دار الإسلام، مما يعني ضمان أمواله.

أما الذي يدخل دار الإسلام بدون أمان فلا يتمتع بحماية القانون أبداً. للمسلم أن يقتله أو يستعبده أو يغتصب أمواله، فهو، كما تقول غالبية الفقهاء مباح، ولا يمكن أن تزول إباحته إلا بالأمان الذي يجعل نفسه وأمواله حراماً على المسلمين. بينما يجوز قتل الكافر المسافر بدون أمان أو استعباده، كما أن ممتلكاته فيء. أما إذا دخل الكافر دار الإسلام سهواً، أو لضرورة؛ مثل غرق سفينة أو سقوط طائرة، فللحاكم المسلم أن يقرر بحقه ما يشاء، إن أراد يطلق سراحه أو يستعبده أو يقتله.

وقد يقوم مسلم بقتل كافر ممن هم على عهد أمان مع المسلمين. في هذه الحالة يدفع المسلمون ديته، حسب رأي أغلب الفقهاء.

لكن المرتد يقتل حتماً ولا يمنح عقد أمان (270).

عهد الصلح:

(269) أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، كتاب عقد الجزية والهدنة، الباب الثاني في عقد الذمة.

(270) المجموع شرح المذهب، كتاب الديات، فصل الديات. وهو من كتب الشافعية.

هي معاهدة تتم بين دار الإسلام من جهة وبين دار الحرب من جهة ثانية. والصلح يكون عبارة عن معاهدة سلام مؤقتة، ذات مدة يُتفق عليها بين الطرفين، بعدها تعود دار الصلح دارًا للحرب. ويجوز عند بعض الفقهاء أن تكون بلا مدة محددة، مطلقة، ولكن ليست دائمة. والمقصود أن تكون هناك إمكانية فسخ المعاهدة في أي وقت، حسب المصلحة⁽²⁷¹⁾. وفي القرآن سابقة على إمكانية فسخ العهود مع منح الكفار مهلة محددة، كما جاء في سورة التوبة.

عهد الذمة:

هو نوع من العهود يتم عقده بين قادة جيوش المسلمين وبين سكان البلاد المعرضة لغزوهم، الذين اختاروا البقاء على ديانتهم الأصلية مع دفع الجزية. وبمجرد توقيع هذا العهد، تطبق على المعاهدين الذميين قواعد القانون الإسلامي، الذي يسميه الإسلاميون بالشريعة، ويصبحون في ذمة المسلمين الذين يحكمون هذه البلاد، والتي تصبح ضمن دار الإسلام. وهذا يكون عقدًا دائمًا، إلا أنه قد ينتهي في حالات استثنائية محددة كما سيأتي ذكره.

علاقة المسلمين بالكفار في دار الإسلام – عقد الذمة:

من المفيد أن يُعرض هنا ما تعرف بـ"الشروط العمرية"، وهي تُسمى أحيانًا بالعهد العمرية. لكن النص مختلف تمامًا. فالعهد العمرية هي تعهد عمر بن الخطاب لأهل القدس بالحماية، وقد جاءت بصيغ متعددة، وأول من أشار إليها اليعقوبي⁽²⁷²⁾. أما الشروط فقد أشارت إليها المصادر الإسلامية على أنها الشروط التي صالح عليها عمر بن الخطاب أهل الذمة عمومًا، وتوردها الكثير من المراجع الإسلامية الأساسية بصيغ ومحتويات مختلفة، حسب العصر الذي طبقت فيه، وتعامل ببعض أو كل محتوياتها المتغيرة معظم الخلفاء فيما بعد مع أهل الذمة في مختلف البلاد المفتوحة، حتى الخلفاء العثمانيون⁽²⁷³⁾:

(271) ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، ص 168.

(272) العهد العمرية هي ما عاهد عليه عمر بن الخطاب أهل القدس وقد أشير إليها بصيغ عديدة، أولها صيغة اليعقوبي: "بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما كتبه عمر بن الخطاب لأهل بيت المقدس: إنكم آمنون على ديمانكم وأموالكم وكنائسكم، لا تسكن ولا تخرب، إلا أن تحدثوا حدثًا عامًا، وأشهد شهودًا". شفيق جاسر أحمد محمود، العهد العمرية.

(273) هذه الشروط العمرية قد تغيرت من عصر لعصر ولا يُعرف بالدقة ماذا اشترط عمر بن الخطاب فعلاً ولكن المهم في هذا السياق ليس نسبها لعمر بالذات بل للفقه، وبالتالي للفكر الإسلامي. والإسلام المعاصر لم يستهجنها كمبدأ وإن كان قد غير وبدل فيها حسب الظروف، والبعض مازال مع ذلك يتكلم كما تكلم ابن عساكر أو ابن قيم الجوزية. انظر، على سبيل المثال، مجلة البيان الإلكترونية، الأربعاء 26 صفر 1426 هـ - 6 أبريل 2005، الموقف من الرأي الآخر نظرة شرعية، محمد بن شاكر الشريف. والمقال الطويل يتكلم بالضبط مثلما تكلم ابن القيم ووفقاً للشروط العمرية.

يذكر ابن قيم الجوزية الشروط العمرية وأحكامها وموجباتها، وهي مع التبسيط:

كتب أهل الجزيرة إلى عبد الرحمن بن غنم: إنا حين قدمنا بلادنا طلبنا إليك الأمان لأنفسنا وأهل ملتنا، على أننا شرطنا لك على أنفسنا:

- * ألا نحدث في مدينتنا كنيسة.
- * ولا فيما حولها ديرًا ولا قلاية ولا صومعة راهب.
- * ولا نجدد ما خرب من كنائسنا ولا ما كان منها في خطط المسلمين.
- * ولا نمنع كنائسنا من المسلمين أن ينزلوها في الليل والنهار.
- * وأن نوسع أبوابها للمارة وابن السبيل.
- * ولا نؤوي فيها ولا في منازلنا جاسوسًا.
- * ولا نكتم غشًا للمسلمين.
- * ولا نضرب بنواقيسنا إلا ضربًا خفيًا في جوف كنائسنا.
- * ولا نظهر عليها صليبًا.
- * ولا نرفع أصواتنا في الصلاة ولا القراءة في كنائسنا فيما يحضره المسلمون.
- * ولا نخرج صليبًا ولا كتابًا في سوق المسلمين.
- * ولا نظهر احتفالًا بعيد الفصح ولا شعانين.
- * ولا نرفع أصواتنا مع موتانا ولا نظهر النيران معهم في أسواق المسلمين.
- * ولا نجاورهم بالخنازير ولا ببيع الخمر.
- * ولا نظهر شرًا.
- * ولا نرغب في ديننا ولا ندعو إليه أحدًا.
- * ولا نتخذ شيئًا من الرقيق الذي جرت عليه سهام المسلمين.
- * ولا نمنع أحدًا من أقربائنا أرادوا الدخول في الإسلام، وأن نلزم زينا حيثما كنا.
- * ولا نتشبه بالمسلمين في لبس قلنسوة ولا عمامة ولا نعلين ولا فرق شعر ولا في مراكبهم.
- * ولا نتكلم بكلامهم.
- * ولا نكتني بكناهم.
- * وأن نجز مقام رؤوسنا، ولا نفرق نواصينا.

- * ونشد الزنانير على أوساطنا.
- * ولا ننقش خواتمنا بالعربية.
- * ولا نركب السروج، ولا نحوز ولا نحمل السلاح.
- * وأن نوقر المسلمين في مجالسهم.
- * ونرشداهم الطريق.
- * ونقوم لهم عن المجالس إن أرادوا الجلوس.
- * ولا نطلع عليهم في منازلهم.
- * ولا نعلم أولادنا القرآن.
- * ولا يشارك أحد منا مسلمًا في تجارة إلا أن يكون إلى المسلم أمر التجارة.
- * وأن نضيّف كل مسلم عابر سبيل ثلاثة أيام ونطعمه من أوسط ما نجد.
- ضمنا لك ذلك على أنفسنا وذرائنا وأزواجنا ومساكيننا.
- * وإن نحن أوغيرنا خالفنا عما شرطنا على أنفسنا وقبلنا الأمان عليه فلا ذمة لنا، وقد حل لك منا ما يحل لأهل المعاندة والشقاق.
- وقد أضاف عمر بن الخطاب شرطين: ألا يشتروا من سبايانا شيئاً، ومن ضرب مسلمًا عمدًا فقد خلع عهده⁽²⁷⁴⁾.
- ويضيف ابن قيم: "وقد تضمن كتاب عمر رضي الله عنه هذا جملاً من العلم تدور على ستة فصول:
- الفصل الأول في أحكام البيع والكنائس والصوامع وما يتعلق بذلك.
- الفصل الثاني في أحكام ضيافتهم للمارة بهم وما يتعلق بها.
- الفصل الثالث فيما يتعلق بضرر المسلمين والإسلام.
- الفصل الرابع فيما يتعلق بتغيير لباسهم وتمييزهم عن المسلمين في المركب واللباس، وغيره.
- الفصل الخامس فيما يتعلق بإظهار المنكر من أفعالهم وأقوالهم مما نهوا عنه.
- الفصل السادس في أمر معاملتهم للمسلمين بالشركة ونحوها"⁽²⁷⁵⁾.
- وقد تناول ابن قيم الفصول الستة بالتفصيل في كتابه المذكور. وتمثل تلك الشروط مبدئياً العلاقة بين المسلمين والكفار من أهل الذمة في دار الإسلام.

⁽²⁷⁴⁾ كتاب أحكام أهل الذمة، ص 205.

⁽²⁷⁵⁾ كتاب أحكام أهل الذمة، ص 205.

ويلفت النظر في نص ابن قيم أعلاه أنَّ الشروط العمرية هي ما طلبه "أهل الجزيرة" بأنفسهم، وهو شيء تأباه العقول. فليس من المتصور أنَّ شعباً ما يضع على نفسه شروطاً مهينة بدون ضغط شديد من الغازي، ولكن المهم هو المحتوى المقبول إسلامياً.

ويحدد الماوردي الشروط بتفصيل أكثر دقة:

"ويشترط عليهم في عقد الجزية شرطان: مستحق، ومستحب:

- أما المستحق فستة شروط:

أحدها أن لا يذكروا كتاب الله تعالى بطعن فيه ولا تحريف له.

والثاني أن لا يذكروا رسول الله بتكذيب ولا إزدراء.

والثالث أن لا يذكروا دين الإسلام بدم له ولا قدح فيه.

والرابع أن لا يصيبوا مسلمة بزنا ولا باسم نكاح.

والخامس أن لا يقتنوا مسلماً عن دينه ولا يتعرضوا لماله ولا دينه.

والسادس أن لا يعينوا أهل الحرب ولا يودوا أغنيائهم.

فهذه الستة حقوق ملتزمة فتلزمهم بغير شرط، وإنما تشترط إشعاراً لهم وتأكيداً لتغليظ العهد عليهم ويكون ارتكابها بعد الشرط نقضاً للعهد.

وأما المستحب فستة أشياء:

- أحدها تغيير هيئاتهم بلبس الغيار وشد الزنار.

- والثاني أن لا يعلوا على المسلمين في الأبنية ويكونوا إن لم ينقصوا مساوين لهم.

- والثالث أن لا يسمعوهم أصوات نواقيسهم ولا تلاوة كتبهم ولا قولهم في عزيز والمسيح.

- والرابع أن لا يجاهروهم بشرب خمورهم ولا بإظهار صلبانهم وخنازيرهم.

- والخامس أن يخفوا دفن موتاهم ولا يجاهروا بندب عليهم ولا نياحة.

- والسادس أن يمنعوا من ركوب الخيل عناقاً وهجأً ولا يمنعوا من ركوب البغال والحمير".

وهذه الستة المستحبة لا تلزم حتى تضاف إلى عهد الذمة، فلا يكون ارتكابها نقضاً للعهد، وعندئذ يجبرون عليها ويعاقبون على مخالفتها (276).

ويضيف آخرون شروطاً أخرى تتعلق بلباس أهل الذمة؛ مثل أن يتخذوا على سروجهم في موضع القرابيس شيئاً يشبه الرمانة مصنوعاً من الخشب، وبأن

(276) الأحكام السلطانية، الباب الثالث عشر، في وضع الجزية والخراج.

يجعلوا شركاء نعالهم مثنية⁽²⁷⁷⁾ (القربوس هو الهيكل المعدني للسرّج، والشركاء هو سير النعل الذي يربطه بالقدم).

وقد سار على ما نُسب لعمر بن الخطاب كثير من الخلفاء ومنهم علي بن أبي طالب⁽²⁷⁸⁾ وعمر بن عبد العزيز، المعترين من المثل العليا عند جمهور وفقهاء المسلمين على السواء، وغيرهم كثيرون؛ مثل المنصور والرّشيد والمهدي والمأمون والمتوكل والمقتدر⁽²⁷⁹⁾.

والشروط العمرية المتغيرة مع الوقت، حسب إشارات المصادر الإسلامية، قد بدء نشر صيغها المختلفة تباعاً بعد موت عمر بأكثر من قرنين ونصف. والمهم في هذا المقام أنّ الفقه الإسلامي قد أقر تلك الصيغ القاسية من تلك الشروط ونسبها للخليفة عمر، وصارت بالتالي جزءاً من ثقافة المسلمين، مازال له أثر واضح للآن⁽²⁸⁰⁾، من أمثلتها شروط العزبي باشا وكيل وزارة الداخلية لبناء الكنائس الصادرة عام 1934 في مصر.

وهذه بعض التفاصيل:

أولاً - حرية الاعتقاد

- حكم المرتد عن الإسلام:

من يدخل الإسلام لا يُسمح له، وفقاً للعقيدة السائدة، أن يرجع في قراره. وهذه المسألة ليست محل نقاش بين الفقهاء القدامى أو المحدثين أو المعاصرين، ولا بين عامة المسلمين أيضاً. ويُعتبر القول بعدم قتل المرتد رأياً شاذاً في التراث الفقهي الإسلامي، لم يجد قبولاً يُذكر في أوساط الرأي العام المسلم⁽²⁸¹⁾. يجمع الفقهاء على عقوبة قتل المرتد، ولا يخرج على هذا الإجماع من له مكانة معتبرة بينهم، بمن في ذلك فقهاء المذهب الحنفي المعروفون باعتدالهم. وقد ظل هذا الإجماع شبه مطلق في المجتمعات الإسلامية عبر التاريخ. وقد ظهر في قضية نصر حامد أبو زيد -الذي اتهم بالردة في مصر في أواخر القرن العشرين- أن عدداً من كبار الكتاب والمحامين قد أقرّوا ضمناً بالمبدأ نفسه، إذ انصبّ جهدهم

⁽²⁷⁷⁾ أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج.

⁽²⁷⁸⁾ "ذكر ابن المبارك عن إسماعيل بن أبي خالد عن الشعبي أنّ عليّاً رضي الله عنه قال لأهل نجران إنّ عمر كان رشيد الأمر ولن أغير شيئاً صنعه عمر. وقال الشعبي قال عليّ حين قدم الكوفة ما جنت لأهل عقدة شدها عمر". كتاب أحكام أهل الذمة، ص 206.

⁽²⁷⁹⁾ ابن قيم الجوزية، نفس المصدر، فصل في حال خلفاء المسلمين مع أهل الذمة، ص 87. والفصل كبير يشرح فيه ابن قيم وضع أهل الذمة في عصور عدد من الخلفاء.

⁽²⁸⁰⁾ حللها وناقشها بشكل مفيد للغاية للباحثين شفيق جاسر أحمد محمود، العهدة العمرية.

⁽²⁸¹⁾ مثال ذلك رأي أحمد صبحي منصور، كما يذهب جمال البنا نفس المذهب، وكذلك عدد آخر من الإسلاميين المجتهدين.

على إثبات عدم ارتداده، لا على الدفاع عن حقه في اختيار عقيدته أو التعبير عنها.

يُقسم المرتد إلى مرتد ملي ومرتد فطري. الأول هو الذي يولد ويشب غير مسلم، ثم أسلم عند البلوغ وارتد بعد إسلامه. والمرتد الفطري هو الذي يولد من أب مسلم أو من أم مسلمة ثم يرتد. أما معنى الردة نفسه فليس متفقاً عليه بوضوح. والتعريف الذي يأخذ به أغلب الإسلاميين، خصوصاً المعاصرين، هو من ينكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة. غير أن هذا المفهوم نفسه محل خلاف واسع، إذ يختلف تحديده باختلاف قناعات الفقيه. ويُعتبر الحد الأدنى له إنكار أحد الفرائض أو الشرائع الأساسية في الإسلام، أو الاحتكام إلى غير الله.

ولا يُطبَّق عهد الذمة على المرتد حسب الفقه الإسلامي التقليدي، لأنه قد ترك الدين الحق بعد أن عرفه، وذلك لفساد فطرته، مما يدعو على اليأس من إمكانية هدايته. ذلك أن الذمة تُمنح لأهل الكتاب عند معظم الفقهاء، بينما ترى قلة منهم أنها تُمنح لكل عموم الكفار عدا المرتدين منهم، لكي يعيشوا في دار الإسلام، ليتعرفوا عليه لعلهم يهتدون.

ولا ينص القرآن على هذه العقوبة بشكل صريح (قليلون فقط يفسرون الآية: إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض) (المائدة: 33) على أنها خاصة بأناس ارتدوا بعد إسلامهم؛ منهم أبو قلابة الجرمي، بينما ينص عليها الحديث: **من بدل دينه فاقتلوه** (صحيح ابن حبان - 4389، يوجد أيضاً في سنن النسائي - 4059). وفي مسند الإمام أحمد - 4424: **لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس والثيب الزاني والتارك دينه المفارق أو الفارق الجماعة** (282).

أما مدى صحة الأحاديث فليس محل بحث هذا الكتاب، إذ إنَّ الأهم هو أن الثقافة الإسلامية تتضمن هذه المسألة وتتبناها. ويُعد اعتبار معظم المسلمين لهذه الأحاديث صحيحة أمراً أكثر ارتباطاً بموضوع الكتاب من مناقشة مدى صحة الأحاديث نفسها.

تكمن نقطة الخلاف الأبرز بين العلماء في مسألة قتل المرتد حول جواز منحه فرصة للتوبة والمدة المناسبة لذلك. فيذهب بعضهم إلى أنه يُقتل دون استتابة، أو يُستتاب في الحال فإن لم يتب قُتل، كما هو رأي الشوكاني (283). بينما ترى الغالبية

(282) وفي صحيح البخاري - 6772، باختصار وتوضيح: عن أبي موسى: قال الرسول اذهب يا أبا موسى إلى اليمن، ثم أتبعه بمعاذ بن جبل، فلما قدم عليه ألقى له وسادة قال: انزل، فإذا رجل عنده موثق، قال: ما هذا؟ قال: كان يهودياً فأسلم ثم تهود. قال: اجلس. قال معاذ: لا أجلس حتى يقتل. فأمر به فقتل. ثم تذكرا قيام الليل، فقال أحدهما: أما أنا فاقوم وأنام، وأرجو في نومتي ما أرجو في قومتي.

(283) السيل الجرار، ص 869.

من الفقهاء منحه ثلاثة أيام ليراجع موقفه، فإن لم يتب قُتل. أما النخعي فيذهب إلى استتابته مدى الحياة، بحيث يُطلب منه التوبة باستمرار، غير أن ابن قدامة يعتبر هذا القول مخالفاً للسنة والإجماع (284). ويُفهم من بعض المصادر أن الاستتابة قد تعني السجن والضغط لحمله على التوبة (285). ويقول آخرون: يستتاب شهراً أو ثلاثاً أو مائة مرة. وقد ذكر أبو يوسف عن أبي حنيفة أن المرتد يُعرض عليه الإسلام فإن أسلم وإلا قُتل مكانه، إلا أن يُطلب أن يُؤجل، فإن طلب ذلك أُجل ثلاثة أيام (286). ومما يجمع عليه كبار الفقهاء أن يُقتل دون استتابة من أغلظ في الردة؛ مثل من يسب الله ورسوله ويستهزأ بالدين، والزنادقة، ومن تتكرر منه الردة.

يختلف الفقهاء حول كيفية الاستتابة؛ فيرى البعض أن المرتد يُسجن خلال المدة المحددة، والتي حددها أغلبهم بثلاثة أيام (287)، يُطلب منه خلالها التوبة ويُناقش في أسباب كفره، مع التذكير بعقوبة القتل إن لم يتب.

ويختلف الفقهاء في المرتدة؛ فوفقاً للصنعاني، يذهب الجمهور إلى أنها تُقتل لأن كلمة (من) في الحديث: **من بدل دينه فاقتلوه** تعم الذكر والأنثى، ولأنه، حسب ابن المنذر عن ابن عباس راوي الحديث أنه يناهى بقتل المرأة المرتدة (288). ويرى كل من مالك والأوزاعي والشافعي والليث بن سعد أنها تُقتل، كما يُقتل المرتد سواءً، وحجتهم ظاهر الحديث: **من بدل دينه فاقتلوه**؛ فلفظ (من) يصلح للذكر والأنثى. ويقول —خلافًا لهذا الرأي— الثوري وأبو حنيفة وأصحابه: لا تقتل المرتدة، ولكنها تحبس وتجبر على الإسلام، وتضرب في كل ثلاثة أيام إلى أن تسلم (289). فقد روي عن معاذ بن جبل أن محمداً قال له حين بعث إلى اليمن: **أيما رجل ارتد عن الإسلام فادعه، فإن تاب فاقبل منه، وإن لم يتب فاضرب عنقه**.

(284) ابن قدامة، المغني، كتاب المرتد، الفصل الثالث.

(285) يُنسب لعمر بن الخطاب ما يفيد ذلك: "وعن محمد بن عبد الله بن عبد القاري قال: قدم على عمر بن الخطاب رجل من قبل أبي موسى فسأله عن الناس فأخبره ثم قال: هل من مغربة خبر قال: نعم كفر رجل بعد إسلامه قال: فما فعلتم به قال: قربناه فضرينا عنقه فقال عمر: هلا حبستموه ثلاثاً وأطعتموه كل يوم رغيفاً واستتبتموه لعله يتوب ويراجع أمر الله اللهم لم أحضر ولم أرض إذ بلغني. رواه الشافعي. أثر عمر أخرجه أيضاً مالك في الموطأ عن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن عبد القاري عن أبيه قال الشافعي من لا يتأني بالمرتد زعموا أن هذا الأثر عن عمر ليس بمتصل. ورواه البيهقي من حديث أنس قال لما نزلنا على تستر فذكر الحديث وفيه فقدمت على عمر رضي الله عنه فقال يا أنس ما فعل الستة الرهط من بكر بن وائل الذين ارتدوا عن الإسلام فلحقوا بالمشركين قال يا أمير المؤمنين قتلوا بالمعركة فاسترجع عمر قلت وهل كان سبيلهم إلا القتل قال نعم قال كنت أعرض عليهم الإسلام فإن أبوا أودعتهم السجن". نقلًا عن الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، الجزء الثامن، الردة، أبواب أحكام الردة والإسلام، باب قتل المرتد.

(286) الجامع لأحكام القرآن، سورة البقرة، آية 217-218.

(287) علاء الدين السمرقندي، تحفة الفقهاء، كتاب السير، باب أخذ الجزية وحكم المرتدين.

(288) سبل السلام شرح بلوغ المرام للصنعاني، باب الجنايات، باب قتل الجاني وقتل المرتد، 2، ص 383.

(289) السمرقندي، تحفة الفقهاء، كتاب السير، باب أخذ الجزية وحكم المرتدين.

وأياً امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها فإن تابت فأقبل منها، وإن أبت فاستتبها. ووفقاً لنفس المصدر أخرج الدار قطني في صحيحه عن علي بن أبي طالب أنه قال: المرتدة تستتاب ولا تقتل⁽²⁹⁰⁾. والبعض يرى أنها لا تقتل، ولكن لا عقوبة على من يقتلها⁽²⁹¹⁾. وتقرر قلة من الفقهاء أنها تقتل ولو رجعت للإسلام⁽²⁹²⁾.

وتمتد الفتاوى لتشمل المرتدة الحامل وولدها أيضاً. فإذا كانت المرأة حاملاً وأصرت على الردة، يؤجل تنفيذ الحكم فيها حتى تضع حملها. فإن وجدت مرضعة يقبلها الطفل تولّى رضاعته، ثم يُنفذ الحكم عليها، وإلا وجب تأخير التنفيذ إلى أن تُتم رضاعته بنفسها.

أما الطفل فلا يُحكم برده إلا عند بلوغه وإظهاره الكفر صراحة، فيُعتبر حينها مرتداً بنفسه. وإذا كان أحد أبويه مسلماً عدّ مسلماً منذ الولادة. ويختلف الفقهاء في حال كان الأبوان مرتدين: هل يُعتبر الولد مسلماً، أم مرتداً، أم كافراً أصلياً؟ وهذه المسألة من الموضوعات التي تتناولها الفتاوى بكثرة وتعددت فيها الآراء.

وقد ورد في كتب التراث الإسلامي المعتمدة أن قتل المرتد قد مورس أحياناً، سواء في عهد النبي محمد أو في عهد الخلفاء⁽²⁹³⁾، ومن ذلك ما نسب إلى أبي بكر من قتل امرأة مرتدة⁽²⁹⁴⁾، وما نسب إلى علي بن أبي طالب من حرق بعض الزنادقة. وتشير بعض المصادر الإسلامية أيضاً إلى أن محمداً لم يقتل المرتدين، ويبدو أن ذلك حدث إما في مرحلة مبكرة من إقامة الدولة الإسلامية أو لاعتبارات سياسية.

وربما أنه لم يُقتل مرتدون أصلاً. ويرى بعض الباحثين أن المرتدين الذين قُتلوا في عهد أبي بكر كانوا في الأساس ممن امتنعوا عن دفع الزكاة، وأن قتلهم كان بسبب موقفهم العدائي من الدولة لا بسبب الردة نفسها⁽²⁹⁵⁾. غير أن هذه الحجة لا تتسق تماماً مع ما ورد في كتب التراث، إذ إن كثيراً منهم لم يحارب الدولة إلا دفاعاً عن نفسه.

وعلى العموم، وبغض النظر عن صحة الوقائع المختلف عليها في تاريخ الإسلام، فإن فكرة حد الردة ظلت عميقة الجذور في الثقافة الإسلامية عبر العصور.

(290) عبد الرحمن الحزيري: *الفقه على المذاهب الأربعة*، كتاب القصاص، باب التعزير.

(291) *المبسوط للسرخسي*، كتاب السير.

(292) ابن رشد، *بداية المجتهد*، ملف 28، باب في حكم المرتد.

(293) المصادر لا حصر لها، منها: الأم، في فقه الإمام الشافعي، باب الاستسقاء، المرتد عن الإسلام، والخلاف في المرتد، حيث يناقش مسائل، منها قتل المرأة المرتدة.

(294) الأم، 1، ص 298.

(295) وهي حجة يقدمها بعض القائلين بأن الأصل في العلاقة بين المسلمين والكفار هي السلام، مثال ذلك رأي عباس محمود العقاد في مقاله: *حقوق الحرب في الإسلام*.

أما عن كيفية قتل المرتد، ففيها خلافات أيضاً؛ وضمن ما يقال إنه يقتل بالسيف، بينما يرى أبو العباس بن سريج أنَّ الهدف ليس مجرد قتله، لكن يُضرب بالخشب، ويُخس بالسيف حتى يصلي أو يموت⁽²⁹⁶⁾.

ومن الثابت في الفقه الإسلامي التقليدي عدم قتل المرأة الكافرة، إذ إنَّ قتل الكفار يقتصر على المحاربين فقط، أما النساء والأطفال فيُعاملون كغنائم حرب، فيُسبون ويمكن بيعهم أو معاشرتهم النساء منهم، لكن لا يُقتلون بسبب كفرهم. غير أنَّ الفقهاء يفرِّقون بين المرأة الكافرة والمرتدة؛ كما يفرِّقون بين الرجل الكافر غير المحارب والمرتد غير المحارب، فالأول لا يُقتل على العموم، بينما الثاني يُقتل. ووفقاً لابن تيمية يُقتل المرتد لكفره بعد إيمانه حتى لو لم يكن محارباً لأن ترك الإيمان بعد الدخول فيه يُعتبر أعظم من مجرد ارتكاب المعاصي أو المحرمات. وهو يعتبر أنَّ الكفر بعد الإيمان أعظم جرماً من فعل المنهيات، ولذلك يتفق مالك والشافعي وأحمد وأكثر السلف على هذا الحكم⁽²⁹⁷⁾.

تتعدد آراء الفقهاء حول التكييف القانوني لتغيير غير المسلم دينه إلى دين آخر غير الإسلام. فيذهب مالك وجمهور الفقهاء إلى عدم التعرض له؛ استناداً إلى أنَّه انتقل إلى معتقد يُقر عليه ابتداءً لو كان معتقاً له. وفي المقابل، تتبنى الشافعية موقفاً يقضي بقتله، بينما يرى بعض الحنابلة عدم إقراره على معتقده الجديد؛ كونه انتقل إلى دين باطل أقر ببطلانه مسبقاً، مما يجعله شبيهاً بالمرتد، فلا يُقبل منه إلا العودة لدينه الأول أو اعتناق الإسلام، ويُستخدم معه التهديد والحبس والضرب دون القتل⁽²⁹⁸⁾.

ويستعرض ابن قدامة هذا التباين في المذهب الحنبلي عبر روايتين؛ الأولى تقضي بقتله (رجلاً كان أو امرأة) إذا لم يرجع عن معتقده الجديد، قياساً على عموم النص القاضي بقتل من بدل دينه، وباعتباره ذمياً نقض العهد. ويختلف أصحاب هذه الرواية في وجوب استتابته؛ فمنهم من يوجبها قياساً على المرتد، ومنهم من ينفىها باعتباره كافراً أصلياً مستباح الدم كالحربي، إلا إذا بادر بالعودة لما يُقر عليه. أما الرواية الثانية عن أحمد بن حنبل، فترى إكراهه بالضرب والحبس للعودة لدينه السابق دون قتله، مع التشدد في التعامل إذا كان الانتقال من دين كتابي إلى المجوسية؛ نظراً للاختلاف في الأحكام المتعلقة بالذباح والزواج، وهو ما يؤكد عدم جواز قتل الكتابي المنتقل لدين كتابي آخر، بل إجباره على العودة فقط⁽²⁹⁹⁾.

(296) أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، المذهب، كتاب الصلاة، فصل في حكم تارك الصلاة.

(297) مجموعة الفتاوى، المجلد 18، فصل في العدل القولي والصدق، الوجه السادس.

(298) البهوتي، الروض المربع، كتاب الجهاد، باب عقد الذمة وأحكامها.

(299) ابن قدامة، المغني، الجزء 48.

أما دخول المرء من دين آخر إلى الإسلام فلا يُعدّه العلماء فتنة، بل يُنظر إليه باعتباره هدى ومعرفة بالحق، على أساس افتراض ضمني أنّ الإسلام هو الحق الذي يتفق عليه البشر بالفطرة. ومن ثم يُفترض أنّ المرتد عن الإسلام أدنى منزلة من الداخل إليه. حتى مصطلح "الردة" نفسه يحمل معنى التراجع إلى الوراء.

ويُفترض في التصور التقليدي أنّ من يترك الإسلام يُنظر إليه باعتباره مصدرًا للفتنة وعدوًا للمجتمع. غير أنّ هذا التصور لا يتفق مع الواقع دائمًا، إذ إنّ كثيرًا من المرتدين والزنادقة عبر التاريخ قدّموا إسهامات وتضحيات بارزة للحضارة، بل أسهم بعضهم في خدمة دولة الخلافة الإسلامية نفسها، وهو ما جعل بعض الإسلاميين المعاصرين يفتخرون بهم ويعتبرونهم مسلمين في لحظات الاحتفاء، رغم وصفهم بالكفر في السياقات الأخرى.

من الملاحظ في الفقه الإسلامي التقليدي أنه بينما يُحكم بقتل المرتد وفرض الجزية على الكفار، يُعامل المنافق في الدنيا معاملة المسلم تمامًا، ويُترك أمره إلى الله يوم القيامة ما لم تثبت عليه تهمة النفاق. والمنافق هو من يُظهر الإسلام ظاهريًا دون أن يؤمن به حقيقة، غالبًا بدافع الخوف من العقوبات، ويمكن الاستدلال على نفاقه من سياق تصرفاته. ومع ذلك، يُسمح له بالعيش بين المسلمين، والزواج منهم، والميراث، وغير ذلك من الحقوق.

العلة في ذلك أنّ المنافق يعلن إسلامه، ولا يمكن القطع بما في قلبه، وإلا لكان من السهل تكفير الناس بعضهم بعضًا. ولم ينص القرآن أو الأحاديث على عقوبة شرعية محددة للمنافق، مما يجعل الإسلام يميز بين الكافر الصريح والمنافق لصالح الأخير.

وتكمن الإشكالية في أنّ الناس لا تستطيع أن تحدد المنافق بشكل قاطع، بينما يمكنها أن تحدد الكافر الصريح. هذا التمييز بين المنافق والكافر يعكس غياب حرية الفرد في اختيار دينه بحرية كاملة، إذ إنّ حرية الاختيار تتضمن بالضرورة إمكانية إعادة الاختيار. وبهذا يصبح النفاق أحيانًا مفضلًا على الصراحة. كما أنّ الفقه الإسلامي يقر مبدأ التقية في ظروف معينة، حيث يُسمح للمسلم أن يُخفي عقيدته أو يُظهر خلافها أمام الكفار، وهو مبدأ معروف عند كل من السنة والشيعة مع وجود فروق⁽³⁰⁰⁾. وهذا يؤكد البعد العملي للشرعية الإسلامية، التي تميز بين الامتثال الظاهري والافتناع الباطني، تاركة الأمر الأخير للحكم الإلهي.

أما إذا ثبت نفاق شخص ما وفقًا للفقه التقليدي، فإنه لا يُعامل كمنافق، بل يُعتبر زنديقًا، ويُحكم بقتله بلا خلاف بين مذاهب أهل السنّة. وفي إطار هذا التوافق يذهب المالكية والحنابلة إلى وجوب قتله فورًا بعد الاطلاع على حاله،

(300) باسم عامر، الفرق بين التقية الشرعية والتقية الشيعية.

دون منحه فرصة للتوبة. بل حتى إن تاب، يُقتل حدًا لا كفرًا، أي يُعامل في أحكام الدنيا كمسلم؛ فيُغسل ويُكفن ويُصلّى عليه ويدفن في مقابر المسلمين، ويُترك أمره إلى الله في الآخرة (301).

ويلاحظ الباحث أنَّ إجراءات إثبات النفاق في الفقه التقليدي تشبه إلى حد كبير ما عُرف بمحاكم التفتيش في أوروبا خلال العصور الوسطى، من حيث الجمع بين الحبس والضغط النفسي بمحاكمة المعتقدات الداخلية ومحاولة كشف ما في القلوب، وهو ما يفتح الباب أمام إشكالات منهجية وأخلاقية.

وبخصوص الفرق بين المرتد والزنديق ذكر ابن قدامة -وهو من الفقهاء المتشددين- عن علي بن أبي طالب أنه أتى برجل عربي قد تنصر، فاستتابه فأبى أن يتوب، فقتله؛ وأتى بجماعة يصلون وهم زنادقة وقد تم إثبات ذلك عليهم، فأنكروا وقالوا إنهم مسلمون، فقتلهم ولم يستتبهم. ثم قال إنه استتاب المتنصر لأنَّه اعترف بردته، فأما الزنادقة الذين قامت عليهم البيينة، فقد ثبت كفرهم ولم يعترفوا بردتهم. فالأول ولأنَّه اعترف كان من الممكن أن يرجع للإسلام، أما من أنكروا ردتهم فليس من المتوقع أن يراجعوا أنفسهم (302). والمفهوم من هذا التعليل أنَّ الكافر الذي يثبت كفره وهو منكر يُقتل دون استتابة. والأمر يبدو منطقيًا تمامًا؛ فعما يُستتاب وهو ينكر الكفر أصلًا؟ ولكنه يُقتل لثبات كفره بالبيينة. والوسيلة بالطبع هي محكمة تفتيش، وإلا كيف يتم الكشف عما في سريره؟

ويفرق عموم الفقه الإسلامي بين المسلم والكافر المكروه على تغيير دينه. فلأنَّ "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه"، يحكم بإسلام الكافر إذا أكره على الإسلام ولا يحكم بكفر المسلم إذا أكره على إجراء كلمة الكفر، فأجرى وأخبر أنَّ قلبه كان مطمئنًا بالإيمان (303).

شهد التاريخ الإسلامي في بعض الفترات اضطهادًا للزنادقة، وهم الذين اتَّهموا بإظهار الإسلام ظاهريًا مع ممارسة ما يُعد مناقضًا له أو الدعوة إلى أفكار مخالفة للإسلام الرسمي (السني عادة). وقد جد الخليفة المهدي في تتبع الزنادقة وإبادتهم والبحث عنهم في الآفاق والقتل على التهمة، وتبعه في نفس السياسة الخليفة الهادي (304). بل تم إنشاء ديوان عام 783 لملاحقة الزنادقة في عهد الهادي تتبعه فروع في الأقاليم. وفي السجن كان يتم تخيير الزنادقة بين الرجوع إلى الإسلام أو القتل (305).

(301) عبد الرحمن الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، كتاب القصاص، حكم التعزير، حكم الزنديق.

(302) المغني، الجزء 48، كتاب المرتد.

(303) أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاشاني علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الجزء الثالث، ص 100.

(304) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ص 198-202.

(305) خالد عزام، موسوعة التاريخ الإسلامي، ص ص 74-75.

ويميل الرأي العام للعلماء وحتى العامة إلى استساغة هذا النوع من الاضطهاد للزنادقة في العصر الحالي.

وقد أقيمت ضد الزنادقة محاكمات أشبه بمحاكم التفتيش، وأُعدم كثيرون منهم وفقاً لما ورد في مصادر تراثية عديدة؛ مثل:

- الجعد بن درهم، من المعتزلة: الذي قتله خالد بن عبد الله القسري، والي الكوفة، بأمر الخليفة الأموي، هشام بن عبد الملك عام 742.

- حسين بن منصور (الحلاج)، من الصوفية: الذي قُتل صلباً بعد أن تعرض في ساحة القتل لإهانات شديدة.

- وغيلان الدمشقي، من المتكلمين الأوائل القائل بقدرة الإنسان على الفعل: أمر الخليفة هشام بن عبد الملك بقطع يديه ورجليه وتعليقه على باب دمشق، ثم أمر بقطع لسانه بتهمة القول بكلام المعتزلة.

- السهروردي: الذي أقام له فقهاء حلب -بموافقة صلاح الدين الأيوبي- محكمة تفتيش وحكموا بقتله عام 1191م.

- الجهم بن صفوان (سميت الجهمية على اسمه، وهو يتفق مع المعتزلة في أشياء جوهرية، بينما يختلف في مسائل أخرى، منها اعتقاده بالجبرية): وقد قتله سالم بن أحوز في مرو عام 128 هجرية.

- عبد الله بن المقفع: الذي كان ينتقد الإسلام.

- عبد الكريم بن أبي العوجاء، وكان مشهوراً بزندقته.

- الشاعر بشار بن برد: قتل عام 784 م.

- صالح بن عبد القدوس: قتل عام 783 م.

- أبو عيسى محمد بن هارون الوراق: كان باحثاً ومتكلماً، وقد قدم آراءً دينية متشككة، وكان في الأصل معتزلياً ثم اتهم بالإلحاد والزندقة. نُفي إلى الأهواز ومات بها عام 909 م.

وهناك عقوبات أخرى للمرتد عن الإسلام: يجمع فقهاء السُّنة الأربعة على انفساخ عقد الزواج بردة أحد الزوجين. فإن كانت الردة قبل الدخول انفسخ العقد في الحال، وإن كانت بعد الدخول، فيذهب مالك وأبو حنيفة إلى أنه يُفسخ في الحال، بينما يرى الشافعي الانتظار إلى انقضاء العدة. أما ابن حنبل فله روايتان كالمذهبيين السابقين. وتفقد المرتدة المتزوجة بعض حقوقها⁽³⁰⁶⁾. ويرث عامة المسلمين (أي الدولة) أموال المرتد ولا تُسلم لأهله.

(306) ابن قدامة، /المغني، كتاب النكاح.

تُعد مسألة قتل المرتد من القضايا الراسخة في التوجهات السائدة داخل الثقافة الإسلامية القديمة والمعاصرة، سواء عند الخاصة أو العامة من المسلمين. وقد يصل الأمر إلى أن معارضة هذا الحكم تُعتبر كفرًا عند كثير من الفقهاء، بحيث لا يختلف المعتدلون مع المتشددين إلا في حالات نادرة بلا جمهور واسع.

وفي الواقع، لم يشهد الفكر الإسلامي المعاصر تراجعًا جليًا حيال هذه القضية، التي ما تزال تحظى بأهمية بالغة عند غالبية الإسلاميين؛ وذلك على الرغم من خلق القرآن من نص يحدد عقوبة دنيوية للمرتد، ووجود شكوك كثيرة حول تطبيق هذه العقوبة في السنة العملية، فضلًا عن إمكانية تبرير الحرية الدينية استنادًا إلى النصوص الإسلامية نفسها.

وحين حاول "المعتدل" يوسف القرضاوي (307) أن يخفف من وطأة مسألة قتل المرتد بغرض الدعاية لاعتدال الإسلام، أقر بأن هناك بعض العلماء ممن لم يقرؤا القتل، لكنه، كما أشير من قبل، هو رأي شاذ في الإسلام. وهو يعلل القتل بأنه ليس بسبب الارتداد في حد ذاته، بل بسبب "الفتنة" التي يحدثها. وهو تبرير يقدمه المعتدلون عمومًا، منهم عبد الصبور شاهين ووهبة الزحيلي. وهو عذر يثير التساؤلات مثل: فأي فتنة في تحول المسلم إلى مسيحي مثلاً؟ ماذا حدث من "فتنة" حين أُلحِد الملايين من مسيحيي الغرب؟ أليس حق الإنسان في أن يفكر ويغير أفكاره بحرية؟ ثم ألا يمكن أن تُعتبر الفتنة هي الإكراه في الدين وقمع المخالفين في الرأي والاعتداء على حرية الاعتقاد؟ وقد قبل القرضاوي الردة الفكرية ولكنه لم يوافق المرتد على إعلان رأيه على المجتمع. فلماذا يكون للمسلم فقط هذا الحق؟ أليس هذا تمييز ديني واضح؟ ثم ما هو مفهوم الفتنة؟ أهو مجرد تحول الناس عن الإسلام؟ ومن الواضح أن هذه الحجة يمكن أن يستعملها أي نظام ديكتاتوري، واستخدمتها بالفعل كل الأنظمة الشمولية لقمع المعارضين. بل من الثابت أن فقهاء السُّنة يستخدمونها حجة لتبرير دعوتهم لعدم الخروج على الحاكم المسلم مهما فعل. والقرضاوي نفسه قد يدعو إلى معاقبة العلمانيين حتى غير الملحدين منهم، متهمًا إياهم بالردة، معتبرًا أن "العلماني الذي يرفض مبدأ تحكيم الشريعة من الأساس، ليس له من الإسلام إلا اسمه، وهو مرتد عن الإسلام بيقين، يجب أن يستتاب، وتزاح عنه الشبهة، وتقام عليه الحجة، وإلا حكم القضاء عليه بالردة، وجرده من انتمائه إلى الإسلام، أو سحبت منه الجنسية الإسلامية وفرق بينه وبين زوجه وولده، وجرت عليه أحكام المرتدين المارقين في الحياة وبعد الوفاة" (308). وفي كتاب أصدره عام 1993 أفتي بضرورة التفرقة بين "الردة الغليظة" و"الردة الخفيفة"، وبين المرتد الداعية وغير الداعية. وتذهب هذه الرؤية إلى أن الردة المغلظة - التي مثل لها بحالة سلمان رشدي - تستوجب تشديد العقوبة والأخذ برأي

(307) لقاء في قناة الجزيرة القطرية يوم 31 يناير 2005.

(308) الإسلام والعلمانية وجهها لوجه، الباب الثاني، تحديد المفاهيم، العلمانية والإلحاد.

جمهور الفقهاء وظاهر نصوص الأحاديث، خاصة إذا كان المرتد مروجًا لأفكاره باللسان أو القلم؛ وذلك بهدف استئصال ما وصفه بالشر ومنع انتشار الفتنة⁽³⁰⁹⁾.

ومع ذلك، توجد أصوات إسلامية خافتة للغاية، يُتهم أصحابها أحيانًا بالكفر، ترفض قتل المرتد؛ منهم صبحي منصور، الذي يرفض الأحاديث جملة وتفصيلاً كبقية القرآنيين، وجمال البنا، ومحمود شلتوت الذي شكك في صحة تلك الأحاديث، وغيرهم. ومع هذا، لا تجد هذه الأصوات استجابة تُذكر في الشارع المسلم.

ويعكس هذا التشدد تخوف التيارات الإسلامية من تفكك القاعدة الشعبية العريضة التي يستمدون منها قوتهم نتيجة تحول المسلمين عن دينهم؛ إذ إن فتح باب الردة يجعل من المقبول مناقشة الإسلام علناً ونقده، ويفتح أمام جمهور المسلمين باب التفكير في معتقداتهم بلا خوف، ويفجر القضايا المكبوتة، ويكسر بالتالي حاجز الرهبة من التخلي عن الدين، لا سيما في عصر تطورت فيه العلوم وتعددت فيه مصادر المعرفة. وتتلاقى هذه الرؤية مع خشية السلطات من فقدان هيمنتها الأيديولوجية على الجماهير. ومن نافلة القول إن رجال الدين يهتمهم استمرار وظائفهم ومداخلهم (إذ يحصل بعضهم مداخل هائلة، خصوصاً في الأوساط الشيعية)، ويرون في إمكانية تقلص قاعدتهم الشعبية خطراً مباشراً على مصالحهم. والواضح أن قضية قتل المرتد ترتبط بقبول للمنافق، ما لم تصدر عنه علامات الكفر بقدر يكشف زندقته ويقوده إلى حتفه؛ وهذا الأمر يعني إجرائياً أن الأولوية تُعطى للحفاظ على النفوذ والتمكين أكثر من نشر ما يعتبرونه الحقيقة. فالمنافق يُفضل على الكافر لأنه يخضع لسلطة الإسلام الأيديولوجية والاجتماعية، أما المرتد فيتخلص من هذه السلطة، وهو ما يتعارض مع التوجهات العامة للمنظومة التقليدية، رغم أن ترك المرتد يتيح الفرصة للتمايز العقدي والفرز البنيوي من وجهة النظر الدينية البحتة. وهذا الموقف يكشف أن الفكر الإسلامي التقليدي يتضمن أبعاداً سلطوية واضحة، ويعمل كأداة لضبط المجتمع وتوجيهه، بدلاً من الاقتصار على تقديم الحقيقة الفكرية والمجردة.

- عقوبة منتقد الإسلام والرسول والصحابة:-

لا يسمح الفقه الإسلامي التقليدي لأي شخص، ذمي أو غيره، نقد الإسلام ولا رسوله أبداً، ولا أي رسول آخر ولا صحابي، ولا أحد من آل البيت وزوجات محمد في بعض المذاهب مثل المالكية⁽³¹⁰⁾. ويتضمن ذلك عدم حقه في دعوة المسلمين إلى دينه أو لا دينه، لأنه يتضمن بالضرورة نقداً للإسلام أو عدم إقرار علني بأنه الدين الحق، كما أنه يتطلب إظهار دين الكفار، أو إظهار إلحادهم. فهذا خروج على الذمة وبمثابة إهدار لفكرة أن كلمة الله هي العليا.

(309) ملاحم المجتمع الإسلامي الذي ننشده، الباب الأول، الفصل الأول، المجتمع المسلم ومواجهة الردة.

(310) منهم المواقي (محمد بن يوسف)، التاج والإكليل لمختصر خليل، كتاب دعوى الدم، باب في الردة.

وينص القرآن على: **وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر (التوبة: 12).** وفي تفسير الآية اختلف المفسرون. ورغم تباين وجهات النظر، يتوافق جمهور المفسرين والفقهاء على مفاهيم محددة تعد هي جوهر الأمر؛ إذ يذهب ابن كثير في تفسيره للآية إلى أن المقصود بنكث الأيمان هو نقض العهود والمواثيق المغلظة، معتبراً أن الطعن في الدين يمثل عيباً وانتقاصاً له. ومن هذا المنطلق الفقهي، استنبط وجوب قتل من يجاهر بسب الرسول أو من يتعمد الطعن في عقيدة الإسلام وذكرها بنقصان. وفي نفس السياق، يؤيد الزمخشري (معتزلي) هذا التوجه حيث يشير إلى أن الذمي إذا طعن في دين الإسلام طعناً ظاهراً، فإن ذلك يبيح قتله؛ وذلك استناداً إلى أن مقتضى العهد معه يقوم على الكف عن الطعن في العقيدة، فإذا أقدم على ذلك فقد عد نكثاً لعهدده وخروجاً عن ميثاق الذمة⁽³¹¹⁾. ويقر الجميع عدا القلة (منهم الحسن البصري) على أن معنى نكثوا أيمانهم: لا عهد لهم⁽³¹²⁾. ويتفق كبار الفقهاء المعتمدين عند الرأي العام المسلم على قتل من يطعن في الإسلام، سواء بالفعل أو بالقول، ويستثنى من ذلك أبو حنيفة، الذي اشترط استتابته أولاً⁽³¹³⁾، مع إجازة قتل من تكرر منه ذلك⁽³¹⁴⁾.

وتجوز طائفة من أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهما قتل الداعية إلى "البدع" المخالفة للكتاب والسنة. كما يذهب كذلك كثير من أصحاب مالك، وقالوا: إنما جوز مالك وغيره قتل القدريّة، أي المعتزلة، لأجل الفساد في الأرض لا لأجل الردة⁽³¹⁵⁾. كذلك يقر مجمل الفقهاء قتل من ينكر أحد الفروض الأساسية في الإسلام؛ مثل الصلاة، بعد أن يُستتاب. ويفتي البعض بقتل تارك الصلاة بعد استتابته، سواء جاحداً لها أم لا⁽³¹⁶⁾. ويرى أحمد بن حنبل أن تارك الصلاة كافر كفرًا مخرجاً من الملة، يقتل إذا لم يتب ويصلي. بينما يعتبره كل من أبي حنيفة ومالك والشافعي فاسقاً ولا يكفر. لكنهم يختلفون؛ فيذهب مالك وكذلك الشافعي إلى أنه يقتل حداً، بينما يذهب أبو حنيفة إلى أنه يعزز ولا يقتل⁽³¹⁷⁾.

(311) الكشاف، 2، ص 251.

(312) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 12913.

(313) السرخسي، المبسوط، كتاب السير، باب المرتدين.

(314) ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، ص 265.

(315) ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، المجلد 28.

(316) ابن قدامة، المغني، كتاب المرتد.

(317) نقلاً عن: محمد الصالح العثيمين، حكم تارك الصلاة، الفصل الأول.

والتعزيز يعني حفز سلوك معين بوسيلة ما سواء العقاب أو المكافأة أو النصيح، إلخ. وهي وسيلة غير مقدرة على معاصي لم يأت بشأنها نص مقدس خاص سواء بعقوبة أو كفارة أو قصاص.

بل يذهب ابن حنبل إلى قتل من قال إنَّ الخمر حلال (318).

كما أنَّ من الواجب على وليِّ الأمر، حسب ابن تيمية، أن يأمر بالصلوات المكتوبة جميع من يقدر على أمره، ويعاقب التارك بإجماع المسلمين، فإن كان التاركون طائفة ممتنعة، قوتلوا على تركها. وكذلك يقاتلون على ترك الزكاة والصيام، وغيرهما، وعلى استحلال المحرمات الظاهرة المجمع عليها، مثل زنا المحارم والفساد في الأرض، ونحو ذلك. وبخصوص تارك الصلاة، يعاقب بالضرب والحبس حتى يصلي، بينما يذهب جمهور العلماء إلى أنه يجب قتله إذا امتنع عن الصلاة بعد أن يستتاب. وهل يقتل باعتباره كافرًا أو مسلمًا فاسقًا؟ فيه قولان؛ فيقر أكثر السلف على أنه يقتل كافرًا إذا كان يقر بوجوبها، أما إذا أنكر وجوبها، فهو كافر بإجماع المسلمين، وكذلك من يجحد سائر الواجبات والمحرمات التي يجب القتال عليها (319).

ومن ذلك الكثير مما هو مدون بكتب الفقه ومورس في الدول المطبقة للشريعة الإسلامية وينادي السلفيون بتطبيقه (320). ففي الفكر الإسلامي السائد يرتبط السلوك ارتباطاً شديداً بالعقيدة نفسها، لذلك لا يكفي أن يؤمن المرء بعقيدة الإسلام، بل عليه أيضاً أن يسلك بطريقة معينة. ورغم أن القرآن لا يفرض عقوبات دنيوية على معظم السلوكيات "الجاهلية"، إلا أن الفقه في كثير من الأحيان، وفي مذاهب أكثر الفقهاء، يقر عقوبات قاسية للغاية لمن يسلك سلوكاً لا يعد إسلامياً؛ مثل مرتكب الكبيرة (والصغيرة أحياناً)، مع الاختلاف في تعريف الكبيرة والاختلاف حول كفر أو عدم كفر صاحبها.

إذن فقيام أهل الذمة بالدعوة لمعتقداتهم المخالفة للإسلام، يعني فوراً خروجهم على عقد الذمة، فيحل دمهم (321). وقد تضمنت الشروط العمرية -كما أشير- التزام الذميين ألا يظهروا معتقداتهم ولا يدعوا أحداً إلى دينهم (322).

(318) نفس الموضع.

(319) مجموعة الفتاوى، المجلد الثامن والعشرون.

(320) هاك نصاً كاملاً في حكم تارك الصلاة عند الشافعية، من كتاب المذهب للشيرازي، كتاب الصلاة، كنموذج للتعامل مع امرئ غير رأيه أو غير في طقوس دينه: "فصل في حكم تارك الصلاة: ومن وجبت عليه الصلاة وامتنع من فعلها: فإن كان جاحداً لوجوبها، فهو كافر ويجب قتله بالردة، لأنه كذب الله تعالى في خبره. وإن تركها، وهو معتقد لوجوبها، وجب عليه القتل. وقال المزني: يضرب ولا يقتل؛ والدليل على أنه يقتل قوله: نهيت عن قتل المصلين ولأنها إحدى دعائم الإسلام لا تدخلها النيابة بنفس ولا مال، فقتل بتركها؛ كالشهادتين ومتى يقتل؟ فيه وجهان قال أبو سعيد الاصطخري: يقتل بترك الصلاة الرابعة إذا ضاق وقتها فيقال له: إن صليت وإلا قتلناك، لأنه يجوز أن يكون ما دون ذلك تركه لعذر. وقال أبو إسحاق: يقتل بترك الصلاة الثانية إذا ضاق وقتها، فيقال له: إن صليت وإلا قتلناك؛ ويستتاب كما يستتاب المرتد لأنه ليس بأعظم من المرتد".

(321) أحكام أهل الذمة، ص 232.

(322) ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، ص 205.

والعكس ليس صحيحًا؛ فالمسلم لا يحق له فحسب، بل يجب عليه أن يعرض الإسلام على الكفار وأن يدعوهم إليه وأن يظهر شعائر دينه، ما لم تكن الظروف غير مواتية للمسلمين في دار الكفر.

ومع ذلك، يختلف حكم الكافر عن المسلم في دار الإسلام في مسألة سب الرسول (323). فبالإجماع، يُقتل من يسب الرسول من المسلمين، بينما يختلف الفقهاء في حكم من يسبه من أهل الذمة، أو يُعرض به، أو يستخف بقدره. إذ تذهب الأغلبية إلى أنه يُقتل، في حين يكتفي أبو حنيفة والثوري وأتباعهما من أهل الكوفة بعقابه فحسب؛ إذ يقولون: لا يُقتل، فما هو عليه من الشرك أعظم، ولكن يؤدب ويعزر (324).

ولم يضع الفقهاء تحديدًا دقيقًا وقطعيًا للسب. والأمر البين أن النقد بأي شكل، أو التشكيك في النيات، أو الاتهام بارتكاب أعمال لا أخلاقية يُعد كل ذلك سبًا. والميزة التي يتمتع بها الكفار في هذه الحالة هي فتوى أبي حنيفة والثوري لا أكثر. والسائد في الفقه أن يقتل من ينتقد الرسول، ويعزر ذلك أن النبي محمدًا في عام الفتح قد عفا عن الذين هموا بإخراجه، ولم يعف عمن انتقده.

كذلك يُعد نقد الإسلام بوجه عام مما يوجب القتل، عند عديد من الفقهاء. من ذلك فتوى ابن حزم بكفر من يسب الدين، أو يسخر منه، ومن يسب أو يستهزأ بالله أو بملك من الملائكة أو بنبيٍّ من الأنبياء أو بآية من القرآن، أو بالشرائع كلها، يكون كافرًا (325) ويستحق لذلك القتل. أما ابن قدامة فيقرر أن من يسب الله أو يستهزأ به أو بآياته أو برسله أو يكتبه فقد كفر، سواء كان مازحًا أو جادًا (326).

ويقر الأحناف أن من يسب الله يُستتاب، ولكن من يسب أحد الرسل يقتل دون استتابة، لأن حق البشر لا يقبل التوبة بخلاف حق الله (327).

خلاصة القول أن الفكر الإسلامي السائد، سواء المعاصر أو القديم، لا يقبل أبدًا حق الناس في نقده علنًا، وبالتالي لا يسمح لهم بحرية التفكير المعلن، وهو ما يعني الحوار الصريح في قضية الدين. فالحوار بطبيعته يتضمن إعلان الأفكار المختلفة وبالتالي المناهضة للفكر الإسلامي. ولكن المقصود بالناس في هذا السياق الكفار، المتشككون في الدين، أصحاب الأديان غير الإسلام. يرى منظرو

(323) تناول ابن تيمية هذه القضية في الفقه الإسلامي ككل مستعرضًا بالتفصيل الآراء المختلفة والأسس الفقهية للعقاب المقرر، في كتابه الصارم المسلول على شاتم الرسول.

(324) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، سورة التوبة، آية رقم 12.

(325) المحلى بالآثار، 2308.

(326) المغني، الجزء الثامن والأربعون، كتاب المرتد.

(327) السرخسي، المبسوط، كتاب المرتد.

الفكر الإسلامي التقليدي أنَّ الدعوة ونشر الدين واجبان شرعيان، مما يستلزم بالضرورة مناقشة المعتقدات الأخرى وتقييمها. بناءً على ذلك، يتمسك الدعاة بحقهم في ممارسة العمل الدعوي بحرية داخل المجتمعات غير المسلمة، في حين يرفض الفقه التقليدي نشاط البعثات التبشيرية غير المسلمة في دار الإسلام. ويمتد هذا التباين إلى التعامل مع قضايا حرية الضمير؛ حيث يتبنى هذا التيار موقفاً صارماً تجاه نقد النص الديني أو التفسيرات المؤسسية المعتمدة، كما يرفض حق الأفراد في تغيير معتقداتهم، وهو ما يوجد نوعاً من التناقض البنيوي عند التوفيق بين هذه الأحكام الفقهية ومفهوم التسامح وحرية الاعتقاد المعاصرة. وقد أقر الإسلام نظرياً حرية الاعتقاد؛ فـ"لا إكراه في الدين"، ولكن في الواقع حرية الاعتقاد أمر أقرته الطبيعة نفسها؛ فالإنسان يعتقد بما يعتبره صحيحاً، حتى لو تم إكراهه على إعلان غير ذلك، اللهم إلا إذا أقنع نفسه بأفكار مفروضة بسبب الضغوط المفروضة عليه. وفي هذا لا يقرر الإسلام شيئاً فريداً. وبالعكس يحد من حق الإنسان في إعلان رأيه إذا كان في العقائد، وهو ما يقصده الناس بحرية الاعتقاد.

ويختلف رد الفعل الإسلامي تجاه موقف المرء من الدين. فتوجيه أي نقد للإسلام، ولو كان يركز على معلومات من كتب الفقه والأحاديث، أو حتى تصريحات العلماء و"المجاهدين"، توصف عادة بأنها كلام مليء بالحقد والغل ضد الإسلام. كما يوصف المنتقد بأنه يبث السموم ضد الإسلام كرهاً وحقدًا، بغير مبرر واضح، بينما إذا امتدح أحد المستشرقين أحد جوانب الإسلام يعامل كبطل، ويوصف بأنه منصف وعادل وموضوعي لأنه أنصف الحق. وكأن كون الإسلام هو الحق حقيقة مطلقة يعلمها أو يدركها البشر جميعاً.

ويقر مجمل الفقهاء بضرورة معاقبة من ينتقد الصحابة. وهناك من يكفر من يسبب الصحابة ويقر معاقبته بالقتل، بينما يكتفى آخرون باعتباره فاسقاً ضالاً دون تكفيره، مع الاكتفاء بضرورة معاقبته تعزيراً حتى يرجع عن هذا الفعل، وإن لم يرجع تكرر عليه العقوبة حتى يظهر التوبة⁽³²⁸⁾. وترفض معظم حكومات الدول الإسلامية تصوير الأنبياء وكبار الصحابة في الأعمال الفنية. وقد قدم مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة حجة غريبة للغاية: "أنَّ النبي أو الصحابي ينتقل في تصور الذهن البشري من المطلق إلى المحدود"⁽³²⁹⁾. وبذا صار النبي والصحابة ضمن المطلق.

(328) أبو عبد الله الذهبي، رد البهتان عن معاوية بن أبي سفيان.

(329) لم يتمكن المؤلف الاطلاع على الفتوى نفسها ولكم هذه أقوال عضو المجمع عبد المعطي بيومي نقلاً عن مجلة البيان، 24 مارس، 2006: "إنَّ هناك فتاوى أصدرها المجمع في السابق ترفض تصوير الأنبياء أو كبار الصحابة لأنَّ تصوير النبي أو الصحابي ينتقل في تصور الذهن البشري من المطلق للمحدود".

ثانيًا: الجزية:

* يأمر القرآن المسلمين هكذا: 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 يدٍ وهم صاغرون (التوبة: 29).

يرى الطبري في تأويله لنص عن يد أنّ الدلالة اللغوية والسياقية تشير إلى التسليم المباشر من يد المعطي إلى يد الآخذ، وهو تعبير تستخدمه العرب للدلالة على الإعطاء تحت سلطة القوة والقهر، سواء كان ذلك بطوعية أو إكراه. ويشبه هذا الاستخدام التعبيرات العربية التي تفيد المباشرة والمواجهة مثل كلمته فمًا لفم أو لقيته كفة لكفة. أما فيما يخص قوله وهم صاغرون، فيفسرها بأنها حالة من الذل والقهر، حيث يُطلق وصف الصاغر اصطلاحًا على الشخص الذي يوضع في موقف ذليل أو حقير نتيجة خضوعه لسلطة غالبية. وقد تفنن البعض في تصوير كيفية إذلال الكفار، وهم يدفعون الجزية، لتحقيق ما جاء في القرآن (330). والأكثر قبولاً من جانب الفقهاء، تفسير الصغار بالترام أحكام الإسلام عليهم، وهي تشمل كل ما يتم تناوله في هذا البحث، من الشروط العمرية، وغيرها. ولم يجد المؤلف تفسيراً مختلفاً للآية (331). ويؤكد نفس المعنى ابن القيم، فيرى أنّ فرض الجزية

(330) ذكر النووي الدمشقي في روضة الطالبين، 10، ص 315: "بأن يكون الذمي قائماً والمسلم الذي يأخذها جالساً ويأمره بأن يخرج يده من جيبه ويحني ظهره ويطأ رأسه ويصب ما معه في كفة الميزان ويأخذ المستوفي بلحيته ويضرب في لهزمته، وهي مجتمع اللحم بين الماضغ والأذن من اللحى (المقصود شدقه)، وهذا معنى الصغار عند بعضهم. وهل هذه الهيئة واجبة أم مستحبة وجهان أصحهما مستحبة ويبنى عليهما أنه هل يجوز أن يوكل الذمي مسلماً بأداء الجزية وأن يضمنها مسلم عن ذمي وأن يحيل ذمي بها على مسلم. فإن أوجبنا إقامة الصغار عند أداء الجزية لم يجوز وإن قلنا المقصود تحصيل ذلك المال ويحصل الصغار بالترامه المال والأحكام كرهاً جاز والضمان أولى بالصحة لأنه لا يمنع مطالبة الذمي وإقامة الصغار عليه ولو وكل ذمي ذمياً بالأداء قال الإمام الوجه طرد الخلاف ولو وكل مسلماً في عقد الذمة له جاز لأن الصغار يرعى عند الأداء دون العقد. قلت هذه الهيئة المذكورة أولاً لا نعلم لها على هذا الوجه أصلاً معتمداً، وإنما ذكرها طائفة من أصحابنا الخراسانيين وقال جمهور الأصحاب تؤخذ الجزية برفق كأخذ الديون فالصواب الجزم بأن هذه الهيئة باطلة مردودة على من اخترعها، ولم ينقل أنّ النبي ولا أحد من الخلفاء الراشدين فعل شيئاً منها مع أخذهم الجزية. وقد قال الرافعي رحمه الله في أول كتاب الجزية: الأصح عند الأصحاب تفسير الصغار بالترام أحكام الإسلام وجرياتها عليهم وقالوا أشد الصغار على المرء أن يحكم عليه بما لا يعتقده ويضطر إلى احتماله والله أعلم". كتاب عقد الجزية والهدنة، فصل تؤخذ الجزية على سبيل الصغار والإهانة.

وقد فسرها الزمخشري تفسيراً مشابهاً: "أي تؤخذ منهم على الصغار والذل، وهو أن يأتي بها بنفسه ماشياً غير راكب ويسلمها وهو قائم والمتسلم جالس وأن يتلثل تلتلة ويؤخذ بتلبيبه ويقال له: أد الجزية وإن كان يؤديها ويزخ في قفاه"، الكشف، 2، ص 263.

أما اليهودي فرأى أن يمتنعون عند أخذ الجزية ويطال وقوفهم وتجرب أيديهم وجوبا لقوله وهم صاغرون. الروض المربع، كتاب الجهاد، باب عقد الذمة وأحكامها.

(331) ذهب نفس المذهب ابن كثير والقرطبي والبيضاوي، وغيرهم من العلماء. قال الماوردي على سبيل المثال: "والجزية والخراج حقان أوصل الله سبحانه وتعالى المسلمين إليهما من المشركين يجتمعان من ثلاثة أوجه، ويفترقان من ثلاثة أوجه، ثم تتفرع أحكامهما. فأما الأوجه التي يجتمعان فيها، فأحدها أن كل واحد منهما مأخوذ عن مشرك صغاراً له ذمة.."، الأحكام السلطانية، الباب الثالث عشر- في وضع الجزية

يمثل حالة من الإذلال والتبعية، معتبراً إياها موازية لاسترقاق الشخص. ويستند هذا الرأي إلى حجة فقهية مفادها أن إقرار الطرف الآخر على معتقده مقابل الرق يجعل إقراره مقابل الجزية جائزاً من باب أولى، ويرى أن عقوبة الجزية تتجاوز في شدتها عقوبة الرق؛ بدليل أن الاسترقاق يشمل فئات لا تفرض عليهم الجزية كالنساء والأطفال. ويرد ابن القيم على الرأي الفقهي الذي يمنع استرقاق نساء الكتابي كما هي إحدى الروايتين عن الإمام أحمد، بأن الممارسة التاريخية قد تضمنت استرقاق سبايا عبدة الأوثان وإباحة وطنهن للملاك بعد انقضاء عدتهن، مستشهداً بحديث أبي سعيد الخدري كدليل نقلي على وقوع هذا الاسترقاق تاريخياً⁽³³²⁾.

ويؤكد كثير من المفسرين أن هذه الآية قد نسخت آيات سابقة، منها: **فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره** (البقرة: 109)⁽³³³⁾. والمفهوم من ظاهر الآية أنها لا تخص كل أهل الكتاب (وهو ما يحاول بعض الإسلاميين استخدامه للتخفيف من حدود الجزية في الإسلام)، بل من لم يصبح منهم مسلماً، أي لا يحرم ما حرم الله ورسوله ولا يدين دين الحق، كما نصت الآية بصراحة، أي عملياً، كل المسيحيين واليهود تقريباً. هل يمكن أن يفهم شيء آخر غير ذلك؟ وهو فعلاً ما تذهب إليه غالبية المفسرين والفقهاء واعتبره الخلفاء بوجه عام.

وقد أفتى البعض بأن الجزية تؤخذ من أهل الكتاب فقط، كما هو ظاهر من الآية، وكذلك من المجوس، حسب سنة النبي⁽³³⁴⁾.

في الواقع، أخذها الخليفة عثمان بن عفان من البربر⁽³³⁵⁾، وألحق بها البعض الصابئة والسامرة⁽³³⁶⁾. بينما ذهب أبو حنيفة إلى أنها تؤخذ من جميع كفار الأعاجم، سواء كانوا من أهل الكتاب أو من المشركين، ولا تؤخذ من العرب إلا من أهل الكتاب⁽³³⁷⁾. وقال مالك: يجوز أن تضرب الجزية على جميع الكفار من كتابي ومجوسي ووثني وغير ذلك. وقال ابن الجهم: تقبل الجزية من كل من دان بغير الإسلام، إلا ما أجمع عليه من كفار قريش. وذكر في تعليل ذلك أنه إكرام لهم

والخراج، ص 221. وفي تفسير لجنة الأزهر جاء عن معنى (صاغرون): "خاضعين طائعين غير متمردين، ليسهموا في بناء الميزانية الإسلامية"، تفسير المنتخب.

(332) أحكام أهل الذمة، ص 1.

(333) كمثال انظر تفسير الطبري للآية الأخيرة.

(334) أحكام أهل الذمة، ص 81.

(335) الأم، كتاب الجزية، من يلحق بأهل الكتاب، 4، ص 184.

(336) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص 69.

(337) عبد الرحمن بن الشيخ محمد بن سليمان، مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر في الفقه الحنفي، كتاب السير.

عن الذلة والصغار، لمكانهم من الرسول، وهذا هو قول أبي حنيفة أيضاً (338).
وقال القرطبي: إنما ذلك لأن جميعهم أسلم يوم فتح مكة (339).

أما من قال بأنها لا تؤخذ من مشركي العرب ومن غير أهل الكتاب، فقرر أن البديل هو القتل ما لم يدخلوا في الإسلام. ففكرة الجزية، علاوة على أنها رمز للخضوع، هي بديل عن القتل فداءً للنفس. وهي شرط للسماح للكفار بالعيش في دار الإسلام، لكنها ليست مقابل ذلك. ويعلل ابن قيم الجوزية هذا الأمر تعليلاً دقيقاً، نافياً أن تكون الجزية مقابل ما دياً للسكن، بل يراها أداة للإخضاع والإذلال. ويستدل على فساد اعتبارها إيجاراً بوجوه عدة؛ منها أنها لو كانت كذلك لوجب على النساء والأطفال وذوي الاحتياجات الخاصة، ولما استنكف عنها نصارى العرب كبني تغلب وقبلوا بمضاعفة الصدقة بديلاً عنها. ويضيف أن الجزية تفتقر لخصائص عقد الإجارة، فهي لا تُحدد بمدة زمنية ولا تُقدر بحسب قيمة المنفعة المستفادة من السكن التي قد تفوق قيمة الجزية أضعافاً. كما يوضح أن القول بكونها أجرة يتناقض مع مقصودها المتمثل في الإلزام بالتبعية، فضلاً عن أن الذمي يلتزم بدفع أجور منفصلة إذا استأجر عقاراً من بيت المال، مما يؤكد أن الجزية ليست تعويضاً تعاقدياً بل هي تعبير عن حالة الخضوع السياسي والقانوني (340).

وإذا كان المسلمون يأخذونها للامتناع عن قتل الكفار فيصبح من واجبهم حمايتهم من القتل عموماً، سواء بأيدي المسلمين أو غيرهم، باعتبارهم ضمن رعاياهم. لكن لم يُتفق على ذلك في كل الأحوال. فعند فتح المسلمين لقبرص، تم الاتفاق مع أهلها على دفع سبعة آلاف دينار سنوياً، إضافة إلى مثلها للروم. وقد نصّ الصلح على ألا يكون لأهل الجزيرة حماية تمنع المسلمين من الوصول إليهم إذا أرادوا ذلك، وأن يلتزموا بمساندة المسلمين عبر تزويدهم بالمعلومات عن عدوهم، فضلاً عن جعل أراضيهم طريقاً لمرور جيوش المسلمين في حملات الغزو (341). فالأصل هو الجزية مقابل التحول إلى موالٍ لدولة المسلمين، أي الحياة كموالٍ في دار الإسلام، وليست مقابل الحماية كما يزعم بعض الإسلاميين. وفي حالة أخذها من بلاد أخرى أو قبيلة ما تكون مقابل الخضوع بجانب الحماية من غزاة آخرين. فإذا أعطوا الجزية فإنه يحرم قتالهم وذلك لأن آية الجزية تجعل إعطاء الجزية غاية لقتالهم، فمتى بذلوا لم يجز قتالهم (342). أما القول بأن الجزية

(338) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الباب الثالث عشر - في وضع الجزية والخراج. ذكر أن أبا حنيفة قد أقر أخذها من عبدة الأوثان إذا كانوا عجماً وعدم أخذها منهم إذا كانوا عرباً، ص 223.

(339) الجامع لأحكام القرآن، تفسيره للآية المذكورة.

(340) أحكام أهل النمة، ص 4.

(341) تاريخ ابن خلدون، المغنون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، الجزء الثاني، ص 576.

(342) المغني، الجزء الثالث والخمسون، كتاب الجزية.

تُفرض مقابل الحماية، فيمكن النظر إليه باعتباره محاولة لتقديم صورة أكثر إيجابية عن النظام الإسلامي. غير أن هذا الطرح يتجاهل أن عقد الذمة كان في جوهره إلزاميًا، يفرضه الطرف الأقوى على الطرف الأضعف. ومن ثم، فإن الجزية تقترب في طبيعتها من الممارسات التاريخية التي عُرِفَت في بعض المجتمعات، حيث كان يُفرض على الأفراد دفع مبالغ مالية مقابل "الحماية" من جماعات أخرى، وهي ما كان يُطلق عليها أحيانًا "الحمايات". وبهذا المعنى، فإن الجزية تمثل التزامًا ماليًا يُدفع بالإكراه، سواء على الممتلكات الثابتة أو المنقولة (343). وقد درجت قبائل عربية بدوية قبل الإسلام على فعل نفس الشيء مع مدن الشام القريبة، فكانت تهاجر لترعى هناك، فإن استطاعت، فرضت جزية على تلك المدن، مقابل "حمايتها" من اعتداء الأعراب الآخرين عليهم (344). وقد أوضح مثال قبرص أن الحماية من الغير لم تكن ملزمة للمسلمين في كل الحالات.

وربما كانت "حمايات" المسلمين أقل مما كان غيرهم يأخذه من بعض الشعوب، على الأقل في بداية الفتح الإسلامي، ولكن هذا الفرق لا يغير من طبيعة ومفهوم الجزية.

يرى ابن قدامة أن الغاية من حقن دماء أهل الذمة لا تعني إقرارًا بصحة معتقداتهم، وإنما تمثل فرصة تمنحها المنظومة الإسلامية لهؤلاء للتعرف على قيم المجتمع الإسلامي ومبادئه، أملًا في تغيير قناعاتهم. ويذهب في تحليله إلى أن فرض الجزية بصورة تتضمن نوعًا من التبعية والصغار يهدف إلى إرسال تنبيه مادي ومعنوي لينبهوا بالصغار في الدنيا على ما ينتظرهم من ذل وصغار وعقوبة في الآخرة، إذا ما هم ماتوا على كفرهم (345).

وإذا التزموا بدفع الجزية وجب على المسلمين الكف عنهم، أي الامتناع عن قتالهم، بل وحمايتهم، لأنهم يصبحون من رعايا الدولة الإسلامية، أو موال للمسلمين. ووفقًا لابن قدامة فإن عقد الذمة يوجب على المسلمين حمايتهم من المسلمين وأهل الحرب وأهل الذمة أيضًا، وأن هذا ما أقره علي بن أبي طالب، كما أوصى عمر بن الخطاب للخليفة بعده بأن يفي بعهده معهم، وأن يقاتل من أجلهم، وألا ينقل عليهم إلا بما يطيقون (346).

وقد سجل تاريخ الإسلام أن المسلمين قد أعادوا -أحيانًا- الجزية لأصحابها، حين اضطروا للانسحاب من بلادهم، تحت ضغط جيوش العدو، على أساس أنهم

(343) الحماية: وجمعها حمايات، وهي مكس يفرضه الأمير أو السلطان على بعض الأراضي والمتاجر والمراكب والأرزاق، ويقوم الأمير بحماية الشخص الذي يدفع ذلك المكس المقرر. معجم الوراق للألفاظ المحققة.

(344) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الفصل الثاني والثلاثون، إمارات عربية شمالية.

(345) وسيم محمود فتح الله، الوجيز في أحكام أهل الذمة.

(346) نفسه.

صاروا عاجزين عن حمايتهم. وعلى أساس هذا برر البعض الجزية بأنها مقابل الحماية. والواقع أنَّ إعادة الجزية للعجز عن الحماية، كانت تطبيقاً لبند من عهد الذمة ككل، بما فيه الشروط العمرية وبقية التزامات الطرفين: المسلمين وأعدائهم. وكان عدم إعادتها في ظروف الكر والفر بين العرب والروم سيُعد خطأ استراتيجياً من جانب العرب لأنه سيفقد مصداقيتهم أمام الشعوب الأخرى، وقد يؤدي إلى تحالفها مع الروم.

* يبذل بعض الإسلاميين جهوداً لتصوير الجزية في الإسلام وكأنها إنجاز حضاري لم يسبق له مثيل في تاريخ البشرية، وأنها تحقق ميزة رائعة للكفار (347). فإذا كان الأمر كذلك، فلم لم يقر الإسلام بالمساواة، بما يعني أنَّ يدفع المسلمون للكفار، أو العكس مقابل الحماية؟ وفي الواقع لم يؤد المسلمون الجزية إلا قهراً في ظروف الانكسار والهزيمة فحسب. بل يدعي القرضاوي أنَّ أهل الذمة كانوا مسرورين بها (348)، متجاهلاً الثورات العديدة التي قام بها الأهالي بسبب ضخامة الجزية (شاملة الخراج) والضرائب الأخرى العديدة (349). كما برر حسن البنا (350) فرض الجزية بأنها مقابل عدم انضمام الكفار لصفوف الجيش الإسلامي، لعدم إحراجهم بتوريطهم في عمل ديني ليس من دينهم، لأنَّ هذا الجيش يقوم بمهمة الجهاد، وهي مهمة إسلامية مقدسة، بل وقد يحارب الجيش الإسلامي أناساً من ملتهم، معتبراً إياها امتيازاً في صورة ضريبة؛ وهو ما يؤكد طابع التمييز والقهر الديني للجزية، لا العكس.

يُلاحظ أنَّ بعض الكتاب (351) يسعون إلى تسويق نظام الجزية من خلال القول إنَّ المسلمين -مقابل ما يُدفع من أموال- يضحون بحياتهم دفاعاً عن أهل الذمة. غير أنَّ هذا الطرح يصوّر جهاد المسلمين وكأنه في خدمة غير المسلمين، وهو ما يثير جدلاً حول مدى انسجامه مع المفاهيم الدينية السائدة. هذا التصوير يُظهر التناقض بين الغاية الدينية للجهاد كما تحددها النصوص الإسلامية، وبين

(347) انظر على سبيل المثال: منقذ بن محمود السقار، *الجزية في الإسلام*.

(348) لقاء على قناة الجزيرة في 12/10/1997م. منشور بموقع الجزيرة على النت.

(349) ثار القبط ثورتهم الأولى في علم 107 هـ، بعد أن قرر والي الخراج فيها زيادة الخراج بما يساوي خمسة بالمائة منه. وكانت ثورة مصر الكبرى الثانية في عهد المهدي، واستمرت من عام 167 إلى عام 169 هـ في الصعيد والدلتا، بسبب تشدد الوالي في اعتصار الخراج وزيادته. وتعددت ثورات العرب الذين استوطنوا منطقة الحوف الشرقي، فثاروا ثلاث مرات في عهد الرشيد. كانت أولى ثوراتهم في عام 178 هـ، بسبب زيادة قيمة الخراج، والثانية في عام 186 هـ بسبب التلاعب بمسح الأرض. ووصل بهم الأمر في عام 191 هـ إلى حد الامتناع عن أداء الخراج، وقد قُمعت كل هذه الثورات سريعاً. ثم ثار عرب الحوف ثورتهم الكبرى في عهد المأمون في عام 214 هـ وقُمعت. ولكن الثورة ما لبثت أن اشتعلت مرة أخرى في عام 216 هـ، واشترك فيها القبط والعرب كلاهما بالوجه البحري. ولم تهدأ الثورة إلا بعد حضور المأمون بنفسه في عام 217 هـ. عادل العمري وشريف يونس، *نشأة الخراج في العصر الإسلامي*.

(350) رسائل الإمام حسن البنا، رسالة الجهاد.

(351) منقذ بن محمود السقار، *الجزية في الإسلام*.

الممارسة العملية المرتبطة بالجزية، الأمر الذي يفتح الباب للتساؤل عن مدى عقلانية هذا التبرير. ويثير هذا الطرح إشكاليات فكرية تتعلق بمدى انسجامه مع المفاهيم الدينية السائدة. وفي محاولة لتجاوز هذه الإشكالية، يجتهد بعض الباحثين في إيجاد حلول لغوية تربط بين مفهوم الذمة ومفهوم المواطنة⁽³⁵²⁾، كأن غير المسلمين سيسعدون بمجرد القول بأنّ الصغار والشروط العمرية والجزية بأنواعها هي أشياء جميلة. غير أنّ هذه المحاولات لم تُخف حقيقة أنّ الجزية، بما تحمله من شروط وإجراءات، كانت تُفرض بطريقة تُظهر التمايز الاجتماعي والسياسي بين المسلمين وأهل الذمة. وتشير بعض الروايات التراثية إلى أنّ أهل الذمة كانوا يُختمون في رقابهم عند دفع الجزية، ثم تُكسر تلك الخواتيم ويُستبدل بها شارة تُعلّق حول الرقبة، يقدمها عامل الجزية دلالة على السداد⁽³⁵³⁾. كما أنّ تعليمات الخليفة عمر بن الخطاب تضمنت فرض علامات مميزة أخرى، مثل ارتداء مناطق عريضة فوق الملابس، وختم الرقاب بالرصاص، وقصّ النواصي، وركوب الدواب بطريقة غير مألوفة، بحيث يجلسون عليها عرضاً لا طولاً، مما يعكس سياسة واضحة في ترسيخ التمايز الاجتماعي والقانوني داخل الدولة الإسلامية⁽³⁵⁴⁾.

لم يبتدع الإسلام شيئاً فريداً بفرض الجزية على المغلوبين. ولكن الأمر الجديد هو أنه فعل ذلك باسم الله، وضد مقاتلي الكفار بصفتهم الدينية، أي أضفى بعداً دينياً مقدساً على أخذ الجزية صغاراً وإذلاً للمخالفين في العقيدة، معتبراً أنه يفعل شيئاً غير معتاد، فهو يحقق العدالة الإلهية، ويذل الآخرين في سبيل إعلاء كلمة الله. وقد أتى فعلاً بشيء فريد، فاعتبر فرض الجزية صغاراً قيمة عظيمة، حين تكون من طرفه، وتحقيقاً للعدالة الإلهية، وصارت -كفكرة- تعتبر في الثقافة الإسلامية قيمة محترمة. ولا يلتفت دعاة الثقافة الإسلامية إلى أنّ الاستعمار سواء، ووجود اختلاف في درجة وشكل الاستغلال لا ينفي عنه صفة الاستعمار. ولم يكن الاستعمار، أو "الفتح" الإسلامي، أفضل من غيره كثيراً، بل وكان أسوأ من حالات استعمار عدة، بل أسوأ من الجميع في نواحٍ معينة، منها طابعه الاستيطاني، ومسخه لهوية الشعوب المستعمرة.

والجزية في أرض الإسلام، حسب ما يذهب معظم الفقهاء، تفرض على كل رجل بالغ عاقل مرة في العام، بالشهور القمرية، وهي مال يؤخذ منهم على وجه الصغار كل عام، بدلاً عن قتلهم وإقامتهم بدار الإسلام، ولا تُفرض على صبي ولا امرأة ولا مجنون أو شخص ضعيف من المرض ولا أعمى أو شيخ فإن أو خنثى

(352) هاني فحص، بين الذمة والمواطنة: تحرير المعنى وتحرير الإنسان.

(353) تامر باجن أو غلو، حقوق أهل الذمة في الفقه الإسلامي، نقلاً عن اليعقوبي.

(354) ابن عبد الحكم القرشي المصري، فتوح مصر والمغرب، ص 151. مناطهم: جذوعهم. المقصود أن تكون رجلي الراكب في ناحية واحدة، تصغيراً لشأنه.

ولا فقير يعجز عنها (355). فهي تؤخذ من القادرين على القتال، أو من هم في سن وحالة تسمح لهم بالقتال، فقط، لتأكيد معناها وهو أنها مقابل حقن دم المقاتلة من الكفار (356). مع ذلك يذهب بعض الفقهاء إلى ضرورة فرضها على الحر منهم والعبد والذكر والأنثى والفقير البات (أي شديد الفقر) والغني الراهب سواءً من البالغين خاصة (357). ومما أتى به الإسلام جديداً في مسألة الجزية، هو أن بعض الخلفاء وبعض كبار الفقهاء، أقر فرضها على الموتى أثناء العام، من هؤلاء الفقهاء: الشافعي، وربما ابن حنبل، وأمر بذلك، فيما ذكر في كتب التراث الإسلامي الخليفة عمر بن عبد العزيز، الموصوف بالراشد، والذي نسب إليه كذلك أنه فرضها على الرهبان بواقع دينارين على الرأس (358). ويشترط الفقهاء ألا تؤخذ الجزية في صورة ميّنة أو خمر أو خنزير (359) لحرمة ذلك دينياً.

* بخلاف جزية الرأس هناك أيضاً جزية الأرض. فالأرض تعامل أيضاً على أساس انتماء أصحابها وقت فتحها المسلمون، ويفرض عليها خراج، يكون قيمة معينة على المساحة، مع أخذ مدى خصوبتها في الاعتبار. ويصف ابن قيم الجوزية الجزية بأنها خراج الرقاب والخراج بأنه جزية الأرض (360). وقد اعتمدت دولة الخلافة على الخراج كأهم مصدر لدخل بيت المال. فتم فرض جزية الأرض على الرقبة، بغض النظر عن المالك، حتى لو كان امرأة أو مسناً. وبذا تم تجاوز اقتصار الجزية على المقاتلين دون غيرهم، وهو ما يتعارض مع الطروحات الدفاعية للتيارات الإسلامية المعاصرة.

ويوضح الماوردي الفرق بين الجزية والخراج بوضوح: فهما -حسب تعبيره- يجتمعان من ثلاثة أوجه، ويفترقان من ثلاثة أوجه، ثم تتفرع أحكامهما، فيجتمعان في:

- 1 - أن كل واحد منهما مأخوذ عن مشترك صغاراً له وذمة.
- 2 - أنهما مال فيء (أي كلاهما مال)، يصرفان في أهل الفيء.
- 3 - أنهما يُجبّان كل عام.

(355) البهوتي، الروض المربع، نفس الموضع.

(356) ذكر القرطبي: "قال علماؤنا: الذي دل عليه القرآن أن الجزية تؤخذ من المقاتلين.. وهذا إجماع من العلماء على أن الجزية إنما توضع على جماجم الرجال الأحرار البالغين، وهم الذين يقاتلون دون النساء والذرية والعبيد والمجانين المغلوبين على عقولهم والشيخ الفاني واختلف في الرهبان، فروى ابن وهب عن مالك أنها لا تؤخذ منهم. قال مطرف وابن الماجشون: هذا إذا لم يترهب بعد فرضها فإن فرضت ثم ترهب لم يسقطها ترهبه". الجامع لأحكام القرآن، سورة التوبة، آية 29.

(357) ابن حزم، المحلى بالآثار، 960.

(358) نفس الموضع.

(359) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص 69.

(360) أحكام أهل الذمة، ص 245.

ويفترقان في:

- 1 - أن الجزية نص وأن الخراج اجتهاد⁽³⁶¹⁾.
 - 2 - أن أقل الجزية مقدار بالشرع، وأكثرها مقدار بالاجتهاد، والخراج أقله وأكثره مقدار بالاجتهاد.
 - 3 - أن الجزية تؤخذ من الكفار وتسقط بإسلامهم، والخراج يؤخذ مع الكفر والإسلام.
- فأما الجزية فهي موضوعة على الرؤوس، واسمها مشتق من الجزاء، إما جزاء على كفرهم لأخذها منهم صغارًا، أو جزاء للمسلمين لمنحه الأمان⁽³⁶²⁾.
- وتوجد خلافات عديدة بين الفقهاء حول أحكام الخراج، ليس هنا مجال تناولها. والمهم في السياق الحالي الكشف عن وجود تمييز واضح بين المسلمين والكفار فيما يخص ضريبة الأرض، لصالح المسلمين.
- وينقسم الخراج إلى نوعين:

- 1 - خراج الصلح: وهو ما اتفق عليه المسلمون مع الكفار بدون قتال. وفي هذه الحالة يسقط الخراج إذا أسلم أصحاب الأرض أو باعوها لمسلمين.
- 2 - خراج العنوة: في حالة استيلاء المسلمين على أرض بالقتال تصبح ملكًا لعموم المسلمين (أي - عمليًا - للدولة) ويفرض عليها خراج دائم، ولا يحق لأصحابها بيعها، وحتى إذا أسلموا يدفعون خراجها⁽³⁶³⁾. هذا ما لم توزع الأرض على الفاتحين، وهو ما حدث لنصف أرض خيبر⁽³⁶⁴⁾. ويضاف للخراج في حالة

⁽³⁶¹⁾ ولكنه من السنة العملية حيث فرضه محمد على أهل خيبر - المؤلف.

⁽³⁶²⁾ الأحكام السلطانية، الباب الثالث عشر، في وضع الجزية والخراج.

⁽³⁶³⁾ ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها. ووفقًا له أن رجلاً أسلم في عهد عمر بن الخطاب فقال ضعوا الجزية عن أرضي، فقال عمر لا إن أرضك فتحت عنوة، فصل: ذكر الجزية.

⁽³⁶⁴⁾ حسب وصف ابن قدامة (باختصار): الأرض قسمان: صلح وعنوة، فأما الصلح فهو كل أرض صالح أهلها عليها لتظل ملكًا لهم ويؤدون خراجًا معلومًا. وهذا الخراج في حكم الجزية متى أسلموا سقط عنهم ولهم بيعها وهبتها ورهنها. وكذلك إن صالحوا على أداء شيء غير موظف على الأرض، وكذلك كل أرض أسلم عليها أهلها كأرض المدينة، فهذه ملك لأربابها لا خراج عليها ولهم التصرف فيها كيف شاءوا. وأما ما فتح عنوة، فهي ما أجلي عنها أهلها بالسيف ولم تقسم بين الغانمين، فهذه تصير للمسلمين يضرب عليها خراج معلوم في كل عام، وتقر في أيدي أربابها ما داموا يؤدون خراجها، سواء كانوا مسلمين أو من أهل الذمة، ولا يسقط خراجها بإسلام أربابها ولا بانتقالها إلى مسلم، لأنه بمنزلة أجرته ولم نعلم أن شيئاً مما فتح عنوة قسم بين المسلمين إلا خيبر، فصار ذلك لأهلها لا خراج عليه. وسائر ما فتح عنوة كأرض الشام والعراق ومصر وغيرها لم يقسم منه شيء. فروى أبو عبيد في كتاب الأموال أن عمر رضي الله عنه قدم الجابية فأراد قسمة الأرض بين المسلمين، فقال له معاذ: والله إذا ليكون ما تكره إنك إن قسمتها اليوم صار الربع العظيم في أيدي القوم ثم يبيدون فيصير ذلك إلى الرجل الواحد والمرأة، ثم يأتي بعدهم قوم آخر يسدون من الإسلام مسدًا وهم لا يجدون شيئًا، فانتظر أمرًا يسع أولهم وآخرهم، فصار عمر إلى قول معاذ. وقال الماجشون: قال بلال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه في القرى التي افتتحوها عنوة: اقسمها بيننا وخذ خمسها فقال عمر: لا هذا عين المال ولكني أحبسه فينا يجري عليهم وعلى المسلمين. ولما افتتح عمرو بن

إسلام صاحب الأرض العشر أيضاً، كضريبة تفرض على المسلمين، كما هو رأي جمهور الفقهاء ومذهب الأئمة السُّنة باستثناء أبي حنيفة (365)، ولكن تسقط عنه الجزية.

وتختلف بذلك ضريبة أرض الكفار من نوع العنوة وأرض المسلمين. فالخراج على رقبة الأرض، فأما أرض المسلمين، فيدفع عنها 5%، أو 10% من الإنتاج، بغض النظر عن كميته، حسب نظام الري، أما أرض الخراج فتفرض عليها إما كمّ من الضريبة محدد سلفاً، أو نسبة من الإنتاج تحدد حسب إنتاجية الأرض وإنتاجها المتحقق فعلياً، أو نوع المحصول، بحيث تحصل الدولة على أكبر قدر ممكن من الخراج، مع الحفاظ على بقاء العاملين بالأرض عند مستوى يحفظ لهم حياتهم (366).

يضاف للخراج ضريبة تجارية فرضها عمر بن الخطاب على مال التجار، إذا انتقلوا به من بلد إلى بلد آخر، كالآتي:

- على أهل الذمة بمقدار نصف العشر في مرة في السنة،

- وعلى التجار المسلمين ربع العشر،

- وعلى تجار أهل الحرب العشر (367).

وكان لا يضرب الجزية على النساء والصبيان، وكان يختم في أعناق رجال أهل الجزية.

ويبرر الفقهاء التمييز في الضريبة بطرق مختلفة. فيذهب الأحناف مثلاً إلى أنّ هذه الجباية هي مقابل حماية الدولة، وأنّ حاجة التاجر الذمي إلى الحماية أكثر من المسلم، لأنّ طمع اللصوص في أموال أهل الذمة أوفر. غير أنّ هذا التعليل يحمل تناقضاً داخلياً (368). وفي المقابل، يقدم أبو الأعلى المودودي تفسيراً يعتمد على الظروف الاقتصادية والعسكرية في ذلك الوقت (ونقله عنه القرضاوي)، إذ يرى أنّ معظم المسلمين في ذلك الزمان كانوا منشغلين بالدفاع عن الدولة، فأصبحت التجارة كلها بأيدي الذميين، فرأى الفقهاء أنّ ينقصوا من الضريبة على

العاص مصر قال له ابن الزبير أقسمها فقال عمرو: لا أقسمها حتى أكتب إلى أمير المؤمنين، فكتب إلى عمر، فكتب إليه عمر: دعها حتى يعرفوا منها حبل الحبل. المغني، الجزء الرابع، كتاب الزكاة. (حبل الحبل هو الجنين في بطن الناقة الحامل، والمراد: لا تقسمها - المؤلف).

(365) يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي.

(366) تفاصيل ضريبة أرض الخراج وأرض العشر المذكورة في كتاب الخراج لأبي يوسف، ص 32-

39.

(367) يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، نقلاً عن كتاب الأموال للإمام أبي عبيد القاسم بن سلام، بتحقيق محمد خليل هراس. طبعة دار الشروق بالقاهرة، ص 710-712.

(368) القرضاوي، نفس المصدر، نقلاً عن شرح العناية على الهداية، لمحمد محمود البابرتي، ج 1، ص

532.

التجار المسلمين، تشجيعاً لهم على التجارة وحفظاً لمصالحهم⁽³⁶⁹⁾. أما التبرير الشائع في الكتابات الدفاعية المعاصرة فهو ما أورده القرضاوي وأخذ به، وهو أن مقدار الجزية كان أقل من مقدار الزكاة، ولذلك ضوعفت الضريبة التجارية على الذمي لتحقيق المساواة بينه وبين التاجر المسلم⁽³⁷⁰⁾. وهو تفسير لا يتماشى تماماً مع الواقع المشروح في كتب التراث؛ فالجزية لم تكن قدرًا ثابتًا، بل يحددها الحاكم حسب القدرة والمصلحة، كما تذهب غالبية الفقهاء وحتى القرضاوي نفسه في نفس الكتاب وكما سيأتي. ولكن اللافت أن القرضاوي يقبل مبدأ المساواة في الأعباء المالية، وهو ما يقترب من فكرة العدالة في توزيع الضرائب، لكنه لا يذهب بهذا المبدأ إلى نهايته برفض عدم المساواة التي أقرها الفقهاء القدامى والتراث الفقهي ككل، وبذلك تظل فكرة التمييز قائمة ومتاحة للاستدعاء وقت الحاجة تحت مسميات منها المساواة والتسامح والمودة.

* ويختلف الفقهاء في تحديد مقدار الجزية. والرأي الأغلب أنه يحدد بواسطة الإمام، حسب الظروف ومصلحة الدولة على المدى البعيد. ووفقاً لهذا المنطق أمر عمر بن الخطاب بالتخفيف عن الفقراء من أهل الجزية؛ فقال: من لم يطق الجزية فخففوا عنه ومن عجز فأعينوه، فإننا لا نريد لهم لعام أو عامين وقد فرض الخراج متفاوتاً، حسب نوع المحصول⁽³⁷¹⁾. بينما رفض عمرو بن العاص تحديد سقف للجزية على المصريين. ومما روي في ذلك عن هشام بن أبي رقية اللخمي أن صاحب أخصا قد قدم على عمرو بن العاص مستعظماً عن مقدار الجزية المفروضة على أهل بلده حتى يعدوا حساباتهم، فقال عمرو لو أعطيتني من الأرض إلى السقف ما أخبرتك ما عليك؛ إنما أنتم خزنة لنا، فإذا ازدادت حاجاتنا زدنا الجزية عليكم، وإذا خفت تلك الحاجات خففنا عنكم⁽³⁷²⁾.

واستناداً لسنة عمر بن الخطاب، يرى فقهاء أن تتفاوت الجزية، حسب الاحتمال: "فروى عن سفيان بن عيينة عن ابن أبي نجيح قال: سألت مجاهدًا لم يضع عمر على أهل الشام من الجزية أكثر مما وضعه على أهل اليمن، فقال: ليسار، فدل ذلك على أن يزيد وينقص في الخراج على قدر الاحتمال"⁽³⁷³⁾.

ولم يكن مقدارها الكلي صغيراً، فقد بلغت جزية الرأس أحياناً 48 درهماً، أو أربعة دنانير، وهذا ليس كثيراً، ولكن تُضاف إلى ذلك كمية من الزيت والحبوب. فوفقاً للمقريزي عن يزيد بن أسلم أن عمر بن الخطاب كتب إلى أمراء الأجناد: أن

(369) نفس الموضوع، نقلاً عن المودودي، حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، ص 25.

(370) نفسه.

(371) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ص 20-22.

(372) المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطب والآثار، 1، ص 146. كما ذكرها ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، ذكر الجزية.

(373) قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، ص 226.

لا يضربوا الجزية إلا على البالغين، وجزيتهم أربعون درهماً على أهل الورق وأربعة دنائير على أهل الذهب⁽³⁷⁴⁾. بالإضافة إلى مدان من حنطة، وثلاثة أقساط من زيت في كل شهر لكل إنسان من أهل الشام والجزيرة، وودك (الدهن الحيواني) وعسل (لم يحدد كميته). ومن كان من أهل مصر، فأردب في كل شهر من كل فرد، وعليهم من الأقمشة والأمتعة الكسوة من نوعية تلك التي يكسوها الخليفة للناس، كما أن عليهم أن يضيفوا من ينزل بهم من المسلمين ثلاثة أيام. وعلى أهل العراق خمسة عشر صاعاً لكل إنسان (يساوي 30 كيلوجراماً)، بخلاف الودك. وكانت ويبة عمر في ولاية عمرو بن العاص ستة أمداد⁽³⁷⁵⁾ (الويبة كيلتان، أو سدس أردب، و22-24 مد). أما الخراج، فقد كان يصل إلى ما يعادل أضعاف العشر، إذ بلغ الثلث على بعض المحاصيل، والنصف أحياناً، كما حدث مع أهل خيبر في عهد محمد نفسه⁽³⁷⁶⁾ (377).

⁽³⁷⁴⁾ أهل الورق، من يملكون الدراهم وكانت مصنوعة من الفضة، وأهل الذهب هم من يملكون الدنانير وكانت مصنوعة من الذهب والدينار يساوي عشرة دراهم.

⁽³⁷⁵⁾ المقرزي، نفس الموضع.

حسب ما ذكر عبد القديم زلوم: الدينار = 25. 4 جراماً من الذهب، فأربعة دنائير = 17 جراماً، الأموال في دولة الخلافة، ص 68.

⁽³⁷⁶⁾ أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ص 28-29.

⁽³⁷⁷⁾ ذكر ابن خلدون في مقدمته مقدار الخراج المتحصل في خلافة المأمون كالاتي:

- السواد: سبعة وعشرون مليون وثمانمائة ألف درهم مرتين، ومن الحل النجرانية مائتا حلة، ومن طين الختم مائتان وأربعون رطلاً.
- كنكر: أحد عشر مليون وستمائة ألف درهم مرتين.
- كور دجلة: عشرون مليون وثمانمائة درهم.
- حلوان: أربعة ملايين وثمانمائة ألف درهم مرتين.
- الأهواز: خمسة وعشرون ألف درهم مرة، ومن السكر ثلاثون ألف رطل.
- فارس: سبعة وعشرون مليون درهم، ومن ماء الورد ثلاثون ألف قارورة، ومن الزيت الأسود عشرون ألف رطل.
- كرمان: أربعة ملايين ومائتا ألف درهم مرتين، ومن المتاع اليماني خمسمائة ثوب، ومن النمر عشرون ألف رطل.
- مكران: أربعمائة ألف درهم مرة.
- السند وما يليه: أحد عشر مليون وخمسمائة ألف درهم مرتين، ومن العود الهندي مائة وخمسون رطلاً.
- سجستان: أربعة ملايين درهم مرتين، ومن الثياب المعينة ثلاثمائة ثوب، ومن الفانيذ عشرون رطلاً.
- خراسان: ثمانية وعشرون مليون درهم مرتين، ومن نقر الفضة ألفا نقرة، ومن البراذين أربعة.
- جرجان: اثنا عشر مليون درهم مرتين، ومن الأبريسم ألف شقة.
- قومس: مليون درهم مرتين وخمسمائة ألف من نقر الفضة.
- طبرستان والربان ونهاوند: ستة ملايين وثلاثمائة درهم ألف مرتين، ومن الفرش الطبري ستمائة قطعة، ومن الأكسية مائتان، ومن الثياب خمسمائة ثوب، ومن المناديل ثلاثمائة، ومن الجامات ثلاثمائة.
- الري: اثنا عشر مليون درهم مرتين، ومن العسل عشرون ألف رطل.
- همدان: أحد عشر مليون وثلاثمائة ألف درهم مرتين، ومن رب الرمان ألف رطل، ومن العسل اثنا عشر ألف رطل.
- ما بين البصرة والكوفة: عشرة مليون وسبعمائة ألف درهم مرتين

* ويذهب قليلون، كـمحمد بن جرير الطبري، حسب ذكر ابن تيمية⁽³⁷⁸⁾، إلى أن الكفار لا يقرون في بلاد المسلمين بالجزية، إلا إذا كان المسلمون محتاجين إليهم، فإذا استغنوا عنهم أجلوهم، كأهل خيبر، وإذا أقاموا فعليهم إما أن يدخلوا دين الإسلام أو يدفعوا الجزية وهم صاغرون -كما يقول القرآن- أو يقتلون.

أما التوقف عن دفع الجزية إذا كان متعمداً وأصر عليه أهل الذمة، فيحل المسلمين من عقد الذمة. ويختلف الفقهاء في حكمهم: فذهب البعض إلى حق المسلمين في قتلهم، ما لم يدخلوا في الإسلام⁽³⁷⁹⁾، بينما يرفض آخرون، كأبي حنيفة، قتلهم وغنم أموالهم وسبي ذراريهم ما لم يقاتلوا، مكتفياً بالحاقهم بدار الحرب مع أخذ الجزية منهم جبراً كالديون، فإن لم يخرجوا طوعاً أخرجوا كرهاً⁽³⁸⁰⁾.

* وإذا كان المسلمون يدفعون الزكاة والكفار يدفعون الجزية. فالفرق ليس اسمياً فقط، بل في المحتوى والمغزى. فالزكاة واجب ديني، أحد أركان الإسلام،

- ماسبذان والدينار: أربعة ملايين درهم مرتين.
- شهرزور: ستة ملايين وسبعمائة ألف درهم مرتين.
- الموصل وما إليها: أربعة وعشرون مليون درهم مرتين، ومن العسل الأبيض عشرون مليون رطل.
- أنربيجان: أربعة ملايين درهم مرتين.
- الجزيرة وما يليها من أعمال الفرات: أربعة وثلاثون مليون درهم مرتين، ومن الرقيق ألف رأس، ومن العسل اثنا عشر ألف زق، ومن اليزاة عشرة، ومن الأكسية عشرون.
- أرمينية: ثلاثة عشر مليون درهم مرتين، ومن القسط المحفور عشرون، ومن الزقم خمسمائة وثلاثون رطلاً، ومن المسايح عشرة آلاف رطل، ومن الصونج عشرة آلاف رطل، ومن البغال مائتان، ومن المهرة ثلاثون.
- قنسرين: أربع مائة ألف دينار، ومن الزيت ألف حمل.
- دمشق: أربع مائة وعشرون ألف دينار.
- الأردن: سبعة وتسعون ألف دينار.
- فلسطين: ثلاث مائة وعشرة آلاف دينار، ومن الزيت ثلاث مائة ألف رطل.
- مصر: مليون وتسعمائة وعشرون ألف دينار.
- برقة: مليون درهم مرتين.
- إفريقية: ثلاثة عشر مليون درهم مرتين، ومن البسط مائة وعشرون.
- اليمن: ثلاث مائة وسبعون ألف دينار سوى المتاع.
- الحجاز: ثلاث مائة ألف دينار.
- وأما الأندلس فقد ذكر مؤرخون أن عبد الرحمن الناصر خلف في بيت المال خمسة مليون دينار مكررة ثلاث مرات، أي ما يعادل خمسمائة ألف قنطار.
- كما نقل ابن خلدون عن بعض المصادر أن بيت المال في عهد الرشيد كان يجبي إليه سبعة آلاف وخمسمائة قنطار سنوياً.

كذلك أورد البلاذري أن خراج السواد على عهد عمر بن الخطاب كان مئة مليون درهم، فتوح البلدان، ملف 18 من 29.

⁽³⁷⁸⁾ مجموعة الفتاوى، المجلد 28.

⁽³⁷⁹⁾ ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، مواضع عديدة، منها ص 262 و263.

⁽³⁸⁰⁾ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ص 226-227.

وهي نسبة العشر أو نصف العشر أو ربع العشر من أصل المال، حسب أنواع الأموال، وفي وجود حد أدنى معين من الفائض عن الحاجة مر عليه عام على القادرين من المسلمين، ولا تفرض على الفقراء منهم؛ وهذا ما أقره مجمل الفقهاء ذوي الشأن. أما الجزية، فهي أحد بنود عقد الذمة، حيث يدفعها الكفار مقابل السماح لهم بالبقاء أحياء بدار الإسلام بكفرهم؛ لذلك يعلن الإسلاميون أنه حين يعود المسيح سيضع الجزية وسيقتل الكفار ما لم يسلموا. فبعد غزو المسلمين لبلاد الكفار حولونها إلى دار إسلام، ويصبح الكفار في ذمتهم بعد أن كانوا أصحاب البلد، ويحكمهم المسلمون، مطبقين ما يعتبرونه الشريعة، ويأخذون منهم الجزية، ليس كمساهمة في المصروفات العامة، وليس لإعانة الفقراء، بل كعلامة على خضوعهم واستسلامهم، ولتقوية شوكة المسلمين. كما أن الجزية على الأفراد ليست نسبة من الدخل، بل ضريبة رأس، تفرض على القادرين على القتال. إذن هناك اختلاف كبير في علاقة الدولة الإسلامية بالمسلم والكافر المقيمين في نفس الدولة. ويزعم بعض الكتاب أن الجزية هي مقابل عدم الخدمة العسكرية. وقد لجأ -مثلاً- القرضاوي إلى تبريرها بهذا المنطق، معتبراً أنها تساوي البدل النقدي الذي يدفع في بعض البلاد مقابل عدم الخدمة العسكرية⁽³⁸¹⁾. ويتناسى الشيخ أن:

1 - الجزية إجبارية، وليس فيها مجال للاختيار، لأن البديل هو الإسلام أو القتل. أما الامتناع عن دفعها بعد قبول عقد الذمة، فعقابه عند أكثر الفقهاء اعتدالاً هو تحصيلها بالقوة مع الطرد من دار الإسلام. فليس الأصل هو التجنيد وتدفع الجزية مقابل الإعفاء منه، بل إن الإسلام يحرم الكفار من الدفاع عن بلادهم، التي يحتلها المسلمون، وعن حمل السلاح، إلا بشروط معينة. ولا يشذ إلا الأحناف؛ إذ يقر أبو حنيفة بشرعية انضمام أهل الذمة للجيش الإسلامي بلا قيد، بما في ذلك اشتراكهم في قتال المسلمين الخارجين على الدولة. ولكنه يصف ذلك بأنه "الاستعانة عليهم بأهل الشرك كالاستعانة بالكلاب"⁽³⁸²⁾. وحديثاً طالب المرشد العام للإخوان المسلمين في مصر، مصطفى مشهور، في 1997 بطردهم من الجيش المصري وإخضاعهم للجزية من جديد، وهو من مطالب الجهاديين بالطبع، ثم عاد فنفي ما قاله إزاء ما أثاره تصريحه من انتقادات عنيفة من قبل العلمانيين.

الجزية في الفقه الإسلامي هي نتاج علاقة بين حاكم مسلم ومحكوم غير مسلم، ولا يمكن أن تدفع إلا بالإكراه، ولا يوجد نص ولا حدث في التاريخ أشار إلى توقيع عقد الذمة اختياراً بين شعبين أو دولتين متكافئتين.

(381) لقاء على قناة الجزيرة في 12/10/1997م. منشور بموقع الجزيرة على النت.

(382) المبسوط للسرخسي، كتاب السير، باب آخر في الغنيمة.

2 - حسب الفقه التقليدي، انضمام غير المسلم إلى جيش المسلمين لا يعفيه تلقائياً من دفع الجزية، فهو يتقاضى مقابل خدمته العسكرية⁽³⁸³⁾. وإن حضر بإذن الإمام استحق -كما ذكر- الرضخ، أي القليل من العطاء⁽³⁸⁴⁾، في رأي عموم الفقهاء، أما إذا استأجره فلا يستحق غير الأجرة، وإن تطوع من تلقاء نفسه فرأى البعض، كالشافعية، أنه لا يستحق شيئاً⁽³⁸⁵⁾. أما المالكية فلم آراء معقدة، ويتراوح حكمهم بين أن يأخذ كل ما يغنم إذا قاتل مستقلاً عن المسلمين، وألا يأخذ شيئاً إذا قاتل ضمن جيش المسلمين، إلا إذا شكل الكفار أغلب الجيش أو مثل المسلمين⁽³⁸⁶⁾. بل مما اتفق عليه الفقهاء، أنه لا يحق للذميين المشاركة في تقسيم الغنيمة، حتى وإن شاركوا في القتال في جيش المسلمين، وهذا مجال آخر للتمييز الديني، رغم أنه ذكر أن محمداً قد أشرك من الكفار المقاتلين في صفه في الغنائم⁽³⁸⁷⁾، وبناء عليه رأى الإمام أحمد، في رأي له، أنه يستحق المشاركة في الغنيمة. هذا بينما عدم مشاركة المسلم في الجهاد لا تجعله مطالباً بدفع الجزية.

ويمكن للحاكم المسلم أن يضع الجزية لأجل محدد، وليس من ناحية المبدأ، مقابل قيام الكفار بالقتال مع المسلمين، حسب الظروف ومصلحة المسلمين؛ مثلما أنه يمكن أن يدفع المسلمون الجزية في فترات الضعف. ولكن كمبدأ مرفوض بالمطلق في غير ظروف الاستضعاف. لذلك قام المسلمون بدفع الجزية للبيزنطيين لفترات، كما حدث مع معاوية، حين دفع لهم جزية قدرها مائة ألف دينار سنوياً أثناء انشغاله بالحرب مع علي بن أبي طالب، كما دفعها لهم العباسيون حين ضعفت دولتهم. وقد اتفق المسلمون مع أهل أذربيجان على وضع الجزية لمدة سنة، لمن يتم تجنيده لنفس المدة⁽³⁸⁸⁾، ولكن لم تكن هذه قاعدة عامة في عقود الذمة.

3 - الجزية تفرض على الكفار فقط وليس على كل السكان، وبالتالي تسقط بإسلام الكافر⁽³⁸⁹⁾، وهي ضريبة على الرأس. بينما الزكاة ضريبة على الدخل يدفعها القادرون فقط.

(383) عبد القديم زلوم، الأموال في دولة الخلافة، ص 67.

(384) حسب تعريف كل من لسان العرب والقاموس المحيط.

(385) محيي الدين بن شرف النووي الدمشقي، روضة الطالبين، 10، ص 239.

(386) المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، كتاب الجهاد وأحكام المسابقة، باب الجهاد وأحكامه.

(387) ذكر ابن قدامة: "ولنا ما روى الزهري أن رسول الله استعان بناس من اليهود في حربه فأسهم لهم. رواه سعيد في 'سننه'. وروى أن صفوان بن أمية خرج مع النبي يوم خيبر وهو على شركه فأسهم له وأعطاه من سهم المؤلف"، المغني، كتاب الجهاد.

(388) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، الجزء 2، ص 540. من شروط الصلح: ومن حشر منهم في سنة وضع عنه جزاء تلك السنة.

(389) "ولأن الجزية صغار فلا تؤخذ منه كما لو أسلم قبل الحول، ولأن الجزية عقوبة تجب بسبب الكفر فيسقطها الإسلام كالقتل وبهذا فارق سائر الديون"، ابن قدامة، المغني.

4 - في التاريخ الإسلامي، قبل التحديث، لم يكن هناك تجنيد إجباري، بل كانت الجندية احترافاً أو تطوعاً، مقابل إما عطاء من بيت المال أو نصيب من الغنائم⁽³⁹⁰⁾.

5 - المسلم المقاتل يدفع الزكاة أيضاً، وليس من حقه أن يُعفى من الزكاة مقابل التجنيد.

6 - لا تفرض الجزية على الكفار المقيمين في دار الإسلام فقط، فيمكن فرضها على دول ومدن وقبائل مستقلة، وهذا ضمن الشروط المحتملة للعلاقة بين دار الإسلام ودار العهد.

أما بخصوص أهل العهد، الذين ينتسبون ويقيمون في بلادهم، فلهم إذا دخلوا دار الإسلام الأمان على نفوسهم وأموالهم، ولهم أن يقيموا فيها أربعة أشهر بغير جزية، ولا يقيموا سنة إلا بجزية، وفيما بين الزمنين خلاف، ويلزم الكف عنهم كأهل الذمة، لكن لا يلزم الدفاع عنهم بخلاف أهل الذمة⁽³⁹¹⁾.

ثالثاً: العلاقات الحقوقية:

* القصاص: يذهب مالك والشافعي وأحمد بن حنبل إلى أن الذمي لا يتساوى مع المسلم، وكذلك المستأمن الذي يقدم من بلاد الكفار رسولاً أو تاجرًا ونحو ذلك. وهناك من قال: بل هو كفء له⁽³⁹²⁾. إلا أن المسلم إذا قتل ذمياً، أو مستأماً بخدعة يُقتل به عند مالك والشافعي. أما إذا قتل مسلم وذمي معاً ذمياً آخر؛ يُقتل الذمي فقط عند الشافعي ومالك وابن حنبل. والملاحظ أن التفريق ليس متفقاً عليه بين الفقهاء؛ فهناك من يذهب إلى قتل المسلم بالكافر، وهم الأحناف، بينما تذهب الأغلبية إلى عدم قتل المسلم بالكافر⁽³⁹³⁾.

ووفقاً للحديث: **حدثنا... أن النبي قضى أن لا يقتل مسلم بكافر** (مسند الإمام أحمد - 6644).

⁽³⁹⁰⁾ يقسم الماوردي الجند إلى مرتزقة ومتطوعين. فأما المرتزقة فهم مسجلون الديوان وتحدد لهم مرتبات من بيت المال من الفيء كل بحسب حالته المالية. وأما المتطوعون فهم غير مسجلين في الديوان كمقاتلين، وهم من من البوادي والأعراب وسكان القرى والأمصار الذين يستجيبون إلى النفير. الأحكام السلطانية، ص 70.

⁽³⁹¹⁾ الماوردي، نفس الموضوع.

⁽³⁹²⁾ ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، المجلد 28، فصل: حد القتل.

⁽³⁹³⁾ سيد سابق، فقه السنة، ج 2، ص 528.

وقد لخصها ابن رشد كالتالي: اختلف الفقهاء حول مسألة قتل المؤمن بالذمي إلى ثلاثة آراء: فقال بعضهم، منهم الشافعي والثوري وأحمد وداود، أنه لا يقتل مؤمن بكافر، وقال آخرون، منهم أبو حنيفة وأصحابه وابن أبي ليلى: يقتل به. بينما ذهب مالك والليث إلى أنه لا يقتل به إلا أن يقتله غيلة، وقتل الغيلة أن يضجعه فيذبحه بغرض سرقة. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الجزء الثاني، كتاب القصاص.

أما في سنن الترمذي -1412:..دية عقل الكافر نصف دية عقل المؤمن. واختلف العلماء في دية اليهودي والمسيحي؛ فذهب بعضهم إلى ما روي عن النبي، وبهذا يقول أحمد بن حنبل. كما روي عن عمر بن الخطاب أنه قال: دية اليهودي والنصراني أربعة آلاف درهم ودية المجوسي ثمانمائة درهم. وبهذا أيضاً يقول مالك بن أنس والشافعي وإسحاق، ويقول بعض العلماء: دية اليهودي والمسيحي مثل دية المسلم. وهو قول سفيان الثوري وأهل الكوفة.

كما يروى مسند أحمد -6993: حدثنا... أن رسول الله خطب الناس عام الفتح على درجة الكعبة فكان فيما قال:.. يد المسلمين واحدة على من سواهم، تتكافأ دماؤهم، ولا يقتل مؤمن بكافر، ودية الكافر كنصف دية المسلم.

وعلى هذا الأساس يذهب كثير من الفقهاء إلى أنه لا يقتل المسلم ولو عبداً بالكافر ولو حرّاً، ولا الحر ولو ذميّاً بالعبد ولو مسلماً؛ وإن قُتل ذميٌّ حر عبداً مسلماً فعليه قيمته، ويقتل بنقضه العهد⁽³⁹⁴⁾.

وقيل لو قُتل مسلم كافراً فعليه ديته. ويختلف الفقهاء في تحديد الدية: فقليل نصف دية المسلم، وقيل ثلثها، وقيل مثلها -كما فعل عثمان بن عفان- ويقر ذلك أبو حنيفة، يضاف إليها تحرير رقبة⁽³⁹⁵⁾.

ويلخص النووي الآراء كالآتي: عند أبي حنيفة: إن ديته مثل دية المسلم وهو قول كل من ابن مسعود وأبي يوسف ومحمد بن الحسن والشعبي والنخعي وسفيان الثوري.

وعند مالك: أن ديته نصف دية المسلم، وهو أيضاً قول كل من عروة بن الزبير وعمر بن عبد العزيز وابن شبرمة.

وعند أحمد بن حنبل: إذا قُتل عمداً فديته مثل دية المسلم، وإذا كان القتل خطأ فيعطى النصف من دية المسلم، فجمع بذلك بين أبي حنيفة ومالك.

وعند الشافعي أن دية اليهودي والمسيحي ثلث دية المسلم في حالة القتل العمد والخطأ. ويذهب إلى الشيء نفسه كل من عمر وعثمان وسعيد بن المسيب والحسن وعكرمة وأبي ثور وإسحاق بن راهويه، استدلالاً بما رواه الشافعي عن سعيد بن المسيب: أن عمر رضي الله عنه جعل دية اليهودي والنصراني أربعة آلاف درهم، ودية المجوسي ثمانمائة درهم. وهو نفس قول سليمان بن يسار ومالك: إن دية المجوسي ثمانمائة ودية المجوسية: نصف دية المجوسي، وقيل: مثله.

⁽³⁹⁴⁾ إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، منار السبيل في شرح الدليل، كتاب الجنائيات، باب شروط القصاص في النفس.

⁽³⁹⁵⁾ ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، المجلد 34، كتاب الجنائيات.

ويذهب أئمة الفقه -حسب قول أبي زكريا النووي- إلى أنَّ دماء الكفار لا تكافئ دماء المسلمين؛ فالإيمان شرط في كمال الدية ولا تكتمل بعده. ثم إنه من ناحية القياس: لما نقصت المرأة بالأنوثة في الدية عن دية الرجل، وجب أن تنقص دية الكافر عن دية المرأة المسلمة، لنقصه بالكفر، لأنَّ الدية موضوعة على التفاضل⁽³⁹⁶⁾.

والحقيقة أنَّ الأمر الأكثر قبولاً في الشارع المسلم، والذي تم تطبيقه، حسب ما جاء في مصادر التاريخ الإسلامي، هو أنَّ يقتل المسلم بالكافر، ولا يقتل بالكافر الحربي؛ باعتبار أنَّ المقصود في حديث **لا يقتل مسلم بكافر**، إنما يقصد الكافر الحربي، رغم أنَّ الحديث لم يقل ذلك، وغموضه يفتح الباب أمام التأويلات. إذن فهذه الأمر قد اختلف عليه بين الفقهاء، وأرادت الأغلبية منهم ازدواج المعايير، ولكن لم يلتزم معظم الخلفاء بذلك. كما لم يتقبل عموم المسلمين هذه اللامساواة، ولكن تظل المرجعية الفكرية موجودة، وقابلة للاستخدام من جديد مع صعود موجات التطرف الديني، وهو حادث فعلاً. فالمتشددون الإسلاميون المعاصرون يرون ألاَّ يقتل مسلم بكافر، بل وينتقدون من يقول بعكس ذلك، وهذه من المسائل التي عرضت يوسف القرضاوي للنقد العنيف من جانب الحنابلة⁽³⁹⁷⁾. وقد ذكر محمد الغزالي واقعة أنَّ بدويًا قتل مهندسًا أمريكيًا في إحدى دول الخليج، فقال أهل الحديث لا يجوز القصاص، فشعرت الحكومة بالحرَج، ولكن تم الخروج من المأزق بإعدام المتهم من باب السياسة الشرعية⁽³⁹⁸⁾.

* الشهادة في المحاكم: في الفقه الإسلامي لا تقبل شهادة غير المسلم على المسلم عند أغلب الفقهاء، بل يقول الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة والشيعة الإمامية بعدم جواز شهادة غير المسلم حتى على غير المسلم، لأنَّ القرآن يشترط العدل في الشهادة: **واشهدوا ذوي عدل منكم** (الطلاق: 2). كما يقول: **ممن ترضون من الشهداء** (البقرة: 282). والكافر يعد في الفقه الإسلامي السائد قديمًا وحديثًا ليس بذِي عدل. ويستثنى الأحناف من ذلك، فهم يقولون إنَّ شهادتهم على المسلمين قد نسخت أما شهادتهم على بعضهم فلم تنسخ. وكذلك الشوكاني، الذي يعلل ذلك بأنَّ المسلمين مأمورون بتركهم على أحكامهم الدينية الخاصة بهم ومن ذلك قبول شهادة بعضهم على بعض، ولو لم تقبل شهادة بعضهم على بعض لنتج عن ذلك إهدار كثير من القضايا التي لا يوجد فيها شاهد يشهد بينهم من المسلمين، لأنَّهم يخالط بعضهم بعضًا بينما لا يتخالط معهم مسلمون⁽³⁹⁹⁾. أما شهادة المسلمين فمشروعة على كل الملل بإجماع كبار الفقهاء.

(396) المجموع شرح المذهب، كتاب الديات، باب الديات.

(397) منهم ناصر بن حمد الفهد، خلاصة بعض أفكار الشيخ يوسف القرضاوي.

(398) السنَّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، فصل: نماذج للرأي.. والرواية.

(399) السيل الجرار، 1، ص 775.

ويرى ابن أبي ليلى (من الأحناف) أنَّ قبول شهادة غير المسلمين مقيد بوحدة الملة؛ فإذا اتفقت مللهم جازت شهادة بعضهم على بعض، أما في حالة الاختلاف فلا تقبل شهادة أهل ملة على أخرى. ويبرر هذا الموقف بوجود عداوة مفترضة تنشأ عن اختلاف المعتقد، مما يقدر في نزاهة الشهادة، قياساً على عدم قبول شهادتهم على المسلمين. وفي المقابل، يؤكد أنه من المفروض ألا تقبل شهادة المسلمين عليهم لنفس السبب، غير أنَّ شهادتهم مقبولة على سائر أهل الملل جميعاً، ومرد ذلك هو علو مكانة الإسلام، مما يجعل شهادة المسلم نافذة شرعاً وقانوناً على غيره (400). وعند السرخسي (من الأحناف) إذا سافر المسلم فحضره الموت وأشهد على وصيته رجلين من أهل الكتاب لم تجز شهادتهما. ولكن يرى ابن أبي ليلى أنَّ شهادتهما تجوز، وهو قول شريح بن الحارث، فإنه كان يقول: لا تقبل شهادة أهل الكتاب على المسلمين في شيء إلا في الوصية، ولا تقبل في الوصية إلا في حالة السفر، وقد نقل ذلك عن إبراهيم النخعي استناداً إلى نص القرآن: **يا أيها الذين آمنوا شهداء بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض فأصابكم مصيبة الموت (المائدة: 106) (401).**

أما الشافعي فيجيز شهادة عبدة الأوثان بحجة أنَّهم ليسوا بأهل كتاب نبذوه وبدلوه، إنما ضلوا بأنهم وجدوا آباءهم على شيء فلزموه. وعلى العكس، فإنه لا يجيز شهادة أهل الكتاب لأنهم بدلوا كتبهم، حسب قول القرآن (402).

وهناك من يرى أنَّ شهادتهم على بعضهم لا تقبل، بينما يقبلها آخرون، لكنهم يختلفون؛ فمنهم من يقبل شهادة اليهودي على المسيحي والمسيحي على اليهودي، ومنهم من يقول تقبل شهادة كل ملة بعضها على بعض ولا تقبل شهادة يهودي على مسيحي ولا مسيحي على يهودي (403).

ويرى ابن حنبل ألا تقبل شهادة كافر بحال، على أساس أنَّ الكافر ليس بعدل ولا مريض، إلا في حالة الوصية في السفر، إذا لم يوجد مسلمون (404).

ومما يجدر التنويه إليه في هذا السياق أنَّ بعض القضاة في مصر اليوم قد يرفضون شهادة غير المسلم على المسلم في قضايا الأحوال الشخصية، استناداً إلى المذهب الرسمي للدولة، وهو مذهب أبي حنيفة.

(400) السرخسي، المبسوط، كتاب الشهادات، باب من لا تجوز شهادته.

(401) نفس المصدر، كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى.

(402) الأم، كتاب الحدود وصفة النفي، باب حد الذميين إذا زنوا، 6، ص 154.

(403) ابن قدامة، المغني، كتاب الشهادات.

(404) ابن قدامة المقدسي، الكافي في فقه الإمام أحمد، كتاب الشهادات، باب من تقبل شهادته ومن ترد، 4، ص 271.

* إجراء أحكام الإسلام عليهم في المعاملات والعقوبات الجنائية، كتحريم الزنا (405). فيلزم الإمام أخذهم بحكم الإسلام في النفس والمال والعرض وإقامة الحدود عليهم، فيما يعتقدون تحريمه دون ما يعتقدون حله (406)، ومثال الأول الزنا (407)، ومثال الثاني شرب الخمر، وذلك ما لم يتقاضوا؛ فإن توجّهوا إلى القاضي المسلم حكم بحكم الإسلام بغض النظر عن حل الفعل أو حرمة في دينهم.

* القاعدة العامة ألا يرث المسلم الكافر، والعكس صحيح. وقد تباينت آراء الفقهاء؛ وأكثرهم اعتدالاً في هذا الصدد أبو حنيفة والشافعي، حيث يريان أن يرث المسلمون بعضهم ويرث الكفار ككل بعضهم. بينما يرى مالك أن كل ملة ترث بعضها، يقسمها البعض إلى ثلاثة: اليهود والمسيحيين والآخرين، لكن يرى آخرون، ربما أحمد، أن كل ملة من مثل الكفار من غير أهل الكتاب ترث بعضها، كالمجوس وعباد الأوثان وعباد الشمس (408). ويستند الفقهاء إلى نصوص الأحاديث، ومنها المدون في صحيح مسلم: 4094 حدثنا.. أن النبي قال: لا يرث المسلم الكافر ولا يرث الكافر المسلم.

والمرتد لا يرث المسلم بالإجماع. وأما وراثة المسلم للمرتد فيختلفون فيها: فلا يرثه عند الشافعي ومالك وربيعة وابن أبي ليلي، وغيرهم، بل يكون ماله فيئاً للمسلمين. ورؤي عن عليّ وابن مسعود وآخرين أن يرثه ورثته من المسلمين، ويذهب أبو حنيفة والكوفيون والأوزاعي وإسحاق هذا المذهب، ويقول الثوري وأبو حنيفة: ما كسبه في رده فهو للمسلمين (بيت المال)، بينما يقول آخرون: كل ما يملك لورثته من المسلمين (409).

* الشفعة: يختلف الفقهاء فيها: فيرى البعض أنه يحق للكافر الشفعة في أملاك المسلم، بينما يذهب آخرون إلى أن ليس له الحق. ويعزز ابن قيم الجوزية الرأي الأخير، على أساس أن الشرع الإسلامي لا يجعل للذمي حقاً في الطريق المشترك عند المزاحمة، وفقاً للحديث القائل: إذا لقيتموهم في طريق فاضطروهم إلى أضيقة، فكيف يجعل له حقاً في انتزاع الملك المختص به عند التزاحم، وهذه حجة الإمام أحمد نفسه. وأما حديث لا شفعة لنصراني، فيحتج به بعض أصحابه (410).

(405) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 1، 5890.

(406) البهوتي، الروض المربع، 1، ص 300.

(407) في حكم الزنا للمتزوجين اختلف الفقهاء في حكم أهل الذمة. فرأى أبو حنيفة أن عقوبة الذمي والذمية في جريمة الزنا هي الجلد أبداً، لا الرجم، لأنه يشترط في توافر الإحصان، الموجب التغليب في العقوبة، الإسلام. نقلاً عن يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي.

(408) ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، ص 163، فصل توارث أهل ملتين.

(409) شرح النووي، كتاب الفرائض، شروح الحديث.

(410) بدائع الفوائد، 1، ص 2.

*** الزواج:** يميز الإسلام بكل مدارس به شكل قاطع، فيما يخص علاقة الزواج، بين الكفار المشركين وأهل الكتاب من جهة، والمسلمين من جهة أخرى، كالآتي:

1 - المسلمون يتزوجون من بعضهم، بغض النظر عن الانتماء الإثني أو اللغوي.. وهذا هو الرأي السائد حالياً ومنذ مئات السنين، مقابل رأي قديم أخذ به معظم الفقهاء يرى ألا يتزوج مسلم أعجمي من امرأة عربية بحجة عدم الكفاءة؛ وهو رأي بعض كبار الفقهاء ومنهم الأحناف⁽⁴¹¹⁾. ورغم أنه لا يوجد حديث نبوي يفيد ذلك، بل العكس، رُفض -بواسطة الأهل- كما قيل في التاريخ، تزويج بلال وسلمان الفارسي من نسوة عرب وفي حياة النبي، لعدم التكافؤ، لكنهما تزوجا من نساء عربيات أخريات.

2 - لا يجوز أن يتزوج المسلمون من الكفار من غير أهل الكتاب: لا تنكحوا المشركات حتى يؤمن... ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا (البقرة: 221) باعتبار أهل الكتاب كفاراً غير مشركين، أو مشركين من نوع خاص.

3 - يجوز للرجل المسلم أن يتزوج من المرأة الكتابية. وفي هذه المسألة يقتصر مفهوم الكتابية على المسيحيين واليهود. ويذهب جمهور الفقهاء السُّنة هذا المذهب عملاً بالآية القرآنية: **والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم (المائدة: 5)** وفي الحديث: **نتزوج نساء أهل الكتاب ولا يتزوجون نساءنا؛** وعند عبد الرزاق وابن جرير عن عمر بن الخطاب قال المسلم يتزوج النصرانية ولا يتزوج النصراني المسلمة (عون المعبود - 276 أو 2817 في إصدار المكتبة الشاملة). ويشذ على هذه القاعدة عبد الله بن عمر، الذي يقول، حسب صحيح البخاري -5164 أن الله قد حرم المشركات على المؤمنين، ويدخل في حكمهن من تعبد المسيح رغم أنه عبد من عباد الله. كذلك يكره مالك ذلك أيضاً دون أن يحرمه صراحة⁽⁴¹²⁾. ويتفق فقهاء السنة على تحريمه بالنسبة للجواري، كما تحرمه الإمامية⁽⁴¹³⁾ تمسكاً بقول القرآن: **ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن (البقرة: 221)**، **ولا تمسكوا بعصم الكوافر (المتحنة: 10)**، كذلك يضيف الشوكاني المجوس أيضاً لأهل الكتاب استناداً لحديث بشأنهم ينص على: **سنوا بهم سنة أهل الكتاب**⁽⁴¹⁴⁾.

ويقر جمهور العلماء أن القرآن يميز بين المشركات وأهل الكتاب: **لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين (البينة: 1)**، **إن الذين كفروا من**

(411) من المصادر: كتاب المبسوط للسرخسي، كتاب النكاح، باب الأكفاء- وكتاب حاشية ابن عابدين لمجد أمين بن عابدين، كتاب النكاح، باب الكفاءة.

(412) المدونة الكبرى، كتاب النكاح الثالث، فصل: نكاح المشركين وأهل الكتاب وإسلام أحد الزوجين والسبي والارتداد.

(413) ابن قدامة، المغني، كتاب النكاح، باب ما يحرم نكاحه والجمع بينه وغير ذلك.

(414) السيل الجرار، كتاب النكاح، ص 354.

أهل الكتاب والمشركون في نار جهنم خالدين فيها (البينة: 6). وبالتالي يقتصر التحريم على الزواج من الكافرات من غير أهل الكتاب. وبينما يُعتبر المجوس من أهل الكتاب عند الكلام على فرض الجزية على أهل الكتاب، لم يُعتبروا كذلك في حالة الزواج. ولا يشذ أحد من الفقهاء ممن لهم كبير اعتبار في عالم الإسلام سوى الشوكاني⁽⁴¹⁵⁾. ولا يميز الفقه الإسلامي التقليدي بين المشرک واللا ديني في الأحكام، معتبرًا الكل كفارًا. ومن الأمور التي أخذت جهودًا كبيرة من الفقهاء التمييز بين أهل الكتاب والمشرکات، حيث تكمن المشكلة في مدى كون اليهود والمسيحيين من أهل الكتاب أم من المشرکين، حيث القناعة الإسلامية أنَّ الكتاب قد تم تزويره، وبالتالي فليس هو الكتاب الذي يعنيه القرآن؛ والكلام في هذا المجال لا ينتهي. وبغض النظر عن الآراء الفقهية العديدة في تفاصيل وضع أهل الكتاب، يذهب جمهور الفقهاء إلى تحليل زواج الرجل المسلم من الكتابيات المحصنات.

ولا يحل الفقهاء زواج المسلم من أيّ كتابية، بل فقط ممن ليسوا من أهل الحرب. ويأحل ابن عباس -مثلًا- نساء أهل الكتاب، ممن يعطى الجزية، وحرم الزواج من غير هؤلاء، بينما يكره مالك الزواج من كتابيات عمومًا، دون أن يحرمه، سواء من أهل الذمة، أو الحرب.

ويكره الشافعي الزواج من أهل الكتاب المقيمين في دار الحرب، وحتى من المسلمة المقيمة في دار الحرب، كما يكره بدرجة أقل الزواج من أهل الكتاب عمومًا⁽⁴¹⁶⁾.

بالإضافة إلى ذلك يذكر الأحناف أنَّ عليًا بن أبي طالب كان يكره ذلك، وعنه أخذوا جواز زواج المسلم من كتابية في دار الحرب ولكنه مكروه، لأنَّه إذا تزوجها فربما يختار العيش معهم⁽⁴¹⁷⁾. ولا يحرم أبو حنيفة ولا الشافعي الزواج من الحربيات، ولكنهما يكرهانه.

ورغم ذلك، يضيف القرضاوي المعروف باعتداله - شروطًا عديدة غير مألوفة، وتحذيرات مشوبة بازدياد نساء غير المسلمين والتشكيك في أخلاقهن، بلغة قاسية⁽⁴¹⁸⁾. كما يعتبر أنَّ سماح الإسلام بزواج الرجل المسلم من المرأة الكتابية يمثل تسامحًا كبيرًا من جانبه⁽⁴¹⁹⁾. هذا المنطق نفسه، يشير إلى أنَّ

⁽⁴¹⁵⁾ هذا التناقض واضح ولم يستطع ابن قيم الجوزية أن يبرره. انظر أحكام أهل الذمة، ص 158. من الذين أبيحوا أكل ذبائح المجوس والزواج منهم "أبو ثور"، أشار إليه ابن قيم، نفس المصدر، باب الجزية.

⁽⁴¹⁶⁾ الأم، 4، ص 282.

⁽⁴¹⁷⁾ المبسوط للسرخسي، كتاب النكاح، باب نكاح أهل الحرب.

⁽⁴¹⁸⁾ زواج المسلم من الكتابيات.. حقائق وضوابط.

⁽⁴¹⁹⁾ الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه، الباب الثاني: تحديد المفاهيم، دستور العلاقة مع غير المسلمين.

اللاذنيين والعلمانيين عموماً يظهرون قدراً أكبر من التسامح، إذ يجيزون الزواج بغض النظر عن الدين، لجميع الناس.

4 - يذهب عموم الفقهاء والعامة من المسلمين إلى أنه لا يجوز أن تتزوج مسلمة من غير مسلم بأي حال، استناداً للقرآن: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مِهَاجِرَاتٍ فَاِمْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمَ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ (المتحنة: 10)**. وعلة ذلك في الفقه أن الولاية للرجل على المرأة ولا يصح أن يتولى كافر أمر امرأة مسلمة؛ فالمسلمون هم الأعلون شأنًا (420)؛ وهذا هو الرأي السائد. وقد تُضاف علل أخرى أقل أهمية، منها أن منع زواجهم من نساء المسلمين اتُّخذ برًا ورأفة بهم، لأنَّ زوج المرأة واجبه أن يأخذها إلى مكان عبادتها، فبرًا به ورأفة ورحمة يُمنع من زواجها.

ويخرج القليلون على هذا التوجه، منهم أحمد صبحي منصور (421) وكذلك حسن الترابي (422).

وفي حالة زواج الكفار، إذا أسلمت الزوجة قبل زوجها، أصبح عليها ألاّ تعاشره، وهذا فيه إجماع استناداً للقرآن والسنة. أما ما اختلف فيه الفقهاء فهو كيفية وتوقيت فسخ عقد الزواج إذا لم يسلم زوجها. والرأي السائد ألاّ يفسخ العقد بإسلامها، ولكن يوقف، فإن أسلم زوجها قبل انقضاء عدتها تظل زوجته، وإن انقضت عدتها انفسخ العقد، وإن أحببت انتظرت، فإن أسلم كانت زوجته، من غير حاجة إلى تجديد عقد الزواج (423).

5 - وتتوسع كتب الفقه في شرح تفاصيل لشروط زواج وطلاق أهل الذمة، سواء فيما بينهم، أو بينهم وبين مسلمين، وكذلك العلاقات الزوجية في هذه الحالات، فيما يتعلق بممارسة العبادة من قبل الزوجة، وإظهارها لدينها، مما لا ضرورة لنتاوله في السياق الحالي.

ورغم هذه التعقيدات، يحرص الإسلاميون على إبراز ما يعتبرونه سماحة الإسلام في هذه القضية تحديدًا. فيذهب بعضهم إلى القول إنَّ الإسلام أكثر انفتاحًا

(420) وفقًا لابن قيم الجوزية "حرم عليهم نكاح المسلمات إذ كان فيه نوع استعلاء عليهن"، أحكام أهل الذمة، ص 110. ووفقًا للشافعية "فالمسلمات محرمات على المشركين منهم بالقرآن على كل حال، وعلي مشركي أهل الكتاب لقطع الولاية بين المشركين والمسلمين"، الأم، كتاب النكاح.

(421) الولاء والبراء في الإسلام - قراءة تحليلية لسورة الممتحنة.

(422) حديث لصحيفة الشرق الأوسط يوم الأحد 9 أبريل 2006، قال حرفيًا: "التخرصات والأباطيل التي تمنع زواج المرأة المسلمة من الكتابي، لا أساس لها من الدين ولا تقوم على ساق من الشرع الحنيف".

(423) الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، الجزء السادس، باب الزوجين الكافرين يسلم أحدهما قبل الآخر، نقل الرأي عن ابن قيم الجوزية واصفًا إياه بأنه في غاية الحسن.

من غيره فيما يتعلق بالزواج من غير المسلمات من أهل الكتاب⁽⁴²⁴⁾، بينما يغيب الحديث عن التسامح مع اللادينيين أو أتباع الأديان غير السماوية. وفي المقابل، أصبح الزواج في المجتمعات الغربية مدنيًا منذ زمن طويل، لا دور فيه للدين أو المؤسسة الدينية. غير أن الدعوة إلى تطبيق نموذج مشابه في السياق الإسلامي كثيرًا ما تستفز غالبية الفقهاء، وتدفع بعضهم إلى إصدار أحكام قاسية تصل إلى إهدار دم المطالبين بذلك، في موقف يفتقر إلى أي قدر من التسامح، حتى على مستوى النقاش الحقوقي.

*حد القذف:

يختلف الفقهاء حول عقوبة المسلم والذمي إذا قذف أحدهما الآخر. القول الأول، وهو قول معظم الفقهاء: أنه لا حد على المسلم (ثمانون جلدة) إذا قذف رجلًا أو امرأة من أهل الكتاب، لكنه يعزز بحسب ما يرى القاضي. والثاني: يقوله بعضهم؛ مثل ابن شهاب الزهري وسعيد بن المسيب وابن أبي ليلى: عليه الحد إذا كان لها ولد من مسلم. والقول الثالث: إذا قذف مسلم امرأة مسيحية متزوجة من مسلم جلد المسلم. ووفقًا للقرطبي -نقلًا عن ابن المنذر- أن غالبية العلماء قالوا بالأول، أي لا حد. وقد اتفق الجميع على أنه إذا قذف المسيحي المسلم الحر فعليه ما على المسلم: ثمانون جلدة⁽⁴²⁵⁾.

يشير ابن رشد إلى الخلاف بين الفقهاء بشأن القذف الذي يستلزم العقوبة المنصوص عليها. فهم يتفقون على أن اتهام شخص بالزنا أو إنكار نسبه، إذا كانت أمه امرأة مسلمة حرة، يستلزم العقوبة. ومع ذلك، يختلفون في الحالات التي تكون فيها الأم غير مسلمة أو مستعبدة. ويحكم مالك بوجوب تطبيق العقوبة بغض النظر عما إذا كانت الأم حرة أو مستعبدة، مسلمة أو غير مسلمة. في المقابل، يرى إبراهيم النخعي أنه لا عقوبة إذا كانت أم الشخص المذموم أمة أو امرأة من أهل الكتاب، متوافقًا في استنتاجه مع آراء الشافعي وأبي حنيفة⁽⁴²⁶⁾. وتسلط هذه الآراء المتباينة الضوء على الجدل الأوسع نطاقًا داخل الفقه

⁽⁴²⁴⁾ ترفض الكنيسة في بعض البلاد الزواج بين ملل مسيحية أو أديان مختلفة. ولكن المسيحية لا تعترف أصلًا بوجود ملل مختلفة والكتاب المقدس لا يبيح الطلاق إلا لعدة الزنا. والأهم أن وجود تعصبات مسيحية أو يهودية لا يفقد ألبًا لاستنتاج ما يسمى بسماحة الإسلام الذي يضع -حتى بالنص- المقدس قيودًا قوية على حرية التزاوج. وعمومًا لا يبدو أن هناك من الأديان ما يعرف السماحة في أمور العقيدة كما يعرفها اللادينيين والعلمانيون.

⁽⁴²⁵⁾ الجامع لأحكام القرآن، سورة النور، آية 4-5. قال القرطبي: (اتفق) "الجمهور من العلماء على أنه لا حد على من قذف رجلًا من أهل الكتاب أو امرأة منهم. وقال الزهري وسعيد بن المسيب وابن أبي ليلى: عليه الحد إذا كان لها ولد من مسلم. وفيه قول ثالث: وهو أنه إذا قذف النصرانية تحت المسلم جلد الحد. قال ابن المنذر: وجل العلماء مجمعون وقائلون بالقول الأول، ولم أدرك أحدا ولا لقيته يخالف في ذلك. وإذا قذف النصراني المسلم الحر فعليه ما على المسلم ثمانون جلدة؛ لا أعلم في ذلك خلافاً". نفس الموضوع.

⁽⁴²⁶⁾ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، كتاب القذف، ملف 28 من 28.

الإسلامي بشأن مدى الحماية القانونية الممنوحة لغير المسلمين في مسائل الشرف والسمعة.

* ديانة الأطفال:

يتبع الطفل ديانة والديه، فإن كانا من ديانتين مختلفتين، فلافضلهما ديانة، باعتبار أن الإسلام هو الأفضل، والأقرب إليه أفضل من الأبعد، أي للمسلم، ثم للمسيحي، دون اليهودي والمشرِك⁽⁴²⁷⁾. أما إذا أسلم أحد الأبوين، فالطفل يعتبر مسلمًا، باستثناء الأمة لذي حر اهتدت إلى الإسلام، فيتبع الولد في هذه الحال دين أبيه، غير أن الزواج يلغى، حفظًا لشرف المسلمة⁽⁴²⁸⁾.

أما إذا اختلف مسلم مع ذمي في نسب اللقيط يعود الولد للمسلم.

والصبي إذا حكم بإسلامه تبعًا لأبويه ثم بلغ كافرًا ولم يسمع منه الإقرار بالإسلام بعد البلوغ، فإنه، عند الأحناف، يجبر على الإسلام ولكن لا يقتل، فأما إذا سمع منه الإقرار بعد البلوغ، فيقتل إذا ارتد⁽⁴²⁹⁾.

والتفاصيل بخصوص ديانة الأطفال لا تنتهي، وكلها تعتمد على الفكرة التي الموجودة بالقرآن، والقائلة بأن الإسلام دين الفطرة كما تم تناولها تفصيلًا أعلاه، وبالتالي هو الدين الصحيح. وينتظر الفقهاء من غير المسلمين الإقرار بهذه الفكرة كحقيقة مطلقة. وبناءً عليها يتقبلون أحكام الفقه الإسلامي في تحديد ديانة الأطفال. والحديث أكثر صراحة في هذه النقطة: **إذا أسلم أحدهما فالولد مع المسلم** وكان ابن عباس رضي الله عنهما مع أمه من المستضعفين، ولم يكن مع أبيه **على دين قومه وقال: الإسلام يعلو ولا يُعلى (البخاري -78)**، والحكمة من اعتبار الإسلام في مرتبة أعلى أنه الحق المطلق.

وإذا تم مد الكلام على استقامته، فيكون من الواجب على الفقهاء أن ينادوا بأخذ أبناء الكفار من أهل الذمة ليربيهم المسلمون، إنقاذًا لهم من عملية تكفيرهم من قبل أبويهم؛ ولكن ليس من السهل مجرد التفكير في هذا لاستحالة تنفيذه. ومع ذلك حدثت سابقة في تاريخ الإسلام؛ وهي ما اشترطه عمر بن الخطاب على مسيحيي بني تغلب من العرب، وهم الذين رفضوا دفع الجزية؛ فوافق على أن يأخذ منهم صدقة تساوي ضعف ما يدفعه المسلمون، كما اشترط عليهم عدم تنصير أبنائهم⁽⁴³⁰⁾. لكن يبدو أن بني تغلب لم يلتزموا لاحقًا بما تم الاتفاق عليه،

⁽⁴²⁷⁾ قال ابن قيم الجوزية: "وأما حكم الولد هل يتبع أباه أو أمه فالولد يتبع خير أبويه دينًا فإن نكح الكتابي مجوسية فالولد كتابي وإن وطئ مجوسي كتابية بشبهة فالولد كتابي أيضًا وإن كان أحدهما يهوديًا والآخر نصرانيًا فالظاهر أن الولد يكون نصرانيًا وصرح به أصحاب أبي حنيفة فإن النصراني يؤمن بموسى والمسيح واليهود تكفر بالمسيح فالنصارى أقرب إلى المسلمين..."، أحكام أهل الذمة، ص 140.

⁽⁴²⁸⁾ تامر باجن أو غلو، المصدر السابق.

⁽⁴²⁹⁾ السمرقندي، تحفة الفقهاء، كتاب السير، باب أخذ الجزية وحكم المرتدين.

⁽⁴³⁰⁾ ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، ص 26.

إذ عمدوا إلى تنصير الأبناء. وقد واجه الخليفة علي بن أبي طالب هذا الموقف بصرامة، فأعلن أنه إذا تفرغ لهم فسيأخذ قراراً حاسماً يقضي بقتل رجالهم وسبي أطفالهم، معتبراً أن تصرفهم هذا يمثل نقضاً للعهد وإسقاطاً للذمة التي كانت لهم، وذلك حين أقدموا على تنصير أبنائهم⁽⁴³¹⁾.

وهاك مثالاً عملياً لتوضيح قضية ديانة الأطفال: إذا أسلم كافر وطلق زوجته الكافرة يذهب الأطفال إلى الأب المسلم، أما إذا أسلمت الزوجة أو المطلقة استحققت حضانة الأطفال. وهو ما حدث فعلاً في مصر منذ فترة ليست طويلة بحكم المحكمة (في قضية تم إلغاء وصاية أب مسيحي على ولديه عندما أسلمت الأم، وجاء في قول المحكمة أنه ينبغي أن يتبع الأولاد الدين الأصح، والإسلام هو هذا الدين)⁽⁴³²⁾.

رابعاً: حرية العبادة:

سبقت الإشارة إلى الشروط العمرية، والتي تضمنت ما يخص دور العبادة للكفار. ويمكن تلخيص ما سبق أن اتفق عليه مجمل الفقهاء فيما يتعلق بهذه المسألة، نقلاً عن كتاب أحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية:

1 - لا يجوز بناء معابد للذميين في المواضع الإسلامية، أو المحيط المجاور لها، شاملة الأرض التي فتحها المسلمون عنوة فصارت لهم. الرخصة في هذا المجال تمنح فقط كحالة استثنائية، إذا تأكد الإمام أن بناء الكنائس والمعابد يخدم مصلحة المسلمين.

2 - يرى مالك والشافعي وأبو حنيفة أنه يجوز تعمیر وتعديل المعابد المتضررة، وإعادة بناء الكنائس والمعابد المتهدمة، غير أنهم يشترطون أن تتواجد تلك المعابد في موضع عُقد معه عهد الصلح، أي لم تؤخذ عنوة.

3 - أما الحنابلة وبعض الشافعية فيذهبون إلى أنه لا يجوز بناء المعابد ولا يجوز ترميم ما انهدم منها في بلاد المسلمين، بل يتم هدمها عليهم إن هم قاموا ببنائها⁽⁴³³⁾.

ويرى ابن تيمية أن شكاوى بعض المسيحيين بشأن هدم الكنائس لا تستند إلى أساس معتبر، إذ يعتبرها مخالفة لما استقر عليه الفقهاء. ويؤكد أن أئمة المذاهب الأربعة، إلى جانب فقهاء كبار مثل الثوري والأوزاعي، يتفقون على أن للحاكم سلطة هدم الكنائس في الأراضي التي فتحت بالقوة، مثل مصر والعراق والشام،

(431) نفس الموضع.

(432) نقلاً عن سيد القمني، شكرًا بن لادن، الجزء الثاني، ص 138. وقد أكدت السيدة ذلك في لقاء تلفزيوني في أبريل 2006.

(433) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 256.

إذا قدر أن في ذلك مصلحة عامة، وأن هذا الفعل لا يُعد ظلماً بل هو من صلاحياته التي يجب طاعته فيها. ويخلص ابن تيمية إلى أن رفض المسيحيين الامتثال لأحكام السلطة في هذا المجال يُعد نقضاً للعهد، الأمر الذي يترتب عليه سقوط الحماية المقررة لدمائهم وأموالهم بموجب عقد الذمة⁽⁴³⁴⁾. وخلاصة كلامه أن المسلمين لم يظلموهم، مستنداً إلى إجماع الفقهاء.

ويقوم كثير من العلماء المحدثين بمحاولات عديدة للحد من قطعية هذا التمييز الواضح. وما كثرة ما دبّجته تلك النخب إلا نتيجة رسوخ هذا التمايز في كتب الفقهاء الكبار. وضمن العلماء المشار إليهم، يبرز القرضاوي دائماً ممثلاً نموذجياً لفكر "الإخوان المسلمين" المعتدل، إذ يبذل جهوداً تنظيرية للالتفاف حول القضية دون تقديم موقف حاسم. فبعد أن يذكر ما أشير إليه أعلاه، يستدرك بالقول إن من فقهاء المسلمين من الزيدية والمالكية من أجاز لأهل الذمة إنشاء الكنائس وغيرها من المعابد في أرض الإسلام؛ وهو طرح يتجاوز هامشية وجهة النظر هذه في الثقافة الإسلامية، كما يتجنب التنبئ الصريح لآرائهم والمناداة المطلقة بحرية الاعتقاد، حقيقة أن الشروط العمرية طبقت تاريخياً في معظم أنحاء العالم الإسلامي، وأن شروط بناء الكنائس في مصر -مثلاً- لا تزال تتسم بالتعقيد، وهي من الممنوعات في السعودية، وغيرها. ويقدم الشيخ مسوغات فقهية لقبوله الشخصي للشروط العمرية الخاصة ببناء الكنائس، حيث يعتبر أن المطلوب من غير المسلمين هو مراعاة مشاعر المسلمين وحرمة دينهم، وذلك بعدم إظهار شعائرهم وصلبانهم في الأمصار الإسلامية، وعدم إحداث كنيسة جديدة في مدينة لم يكن لهم فيها كنيسة من قبل، لما في الإظهار والإحداث من تحدٍ للشعور الإسلامي قد يؤدي إلى الفتنة والاضطراب⁽⁴³⁵⁾، ومستمرّاً في وصف هذا التمييز بأنه تسامح ليس له نظير في التاريخ البشري. وتختلف أقلية محدودة للغاية من المسلمين العلمانيين بالذات مع هذا التوجه، فتتبنى مبدأ الحرية الكاملة للعبادة والاعتقاد في بلاد المسلمين.

4- يسمح الفقه التقليدي للمسلم بأن يدخل معابد الكفار ويصلي بها، ولكن تسود بين المسلمين فكرة أنه لا يسمح للكافر بدخول المساجد، رغم إقرار بعض كبار العلماء بجواز ذلك؛ مثل السرخسي⁽⁴³⁶⁾. كما نُسب إلى أبي حنيفة جواز دخول أهل الكتاب إلى المساجد، ونُسب إليه أيضاً جواز دخول المشركين كذلك. كما يرى كل من الشافعي وابن حزم جواز دخول المشركين مساجد الحل (أي بخلاف المساجد الحرم) دون المسجد الحرام. بينما لأحمد بن حنبل رأيان: الأول أنه ليس لهم دخول مساجد الحل بغير إذن مسلم، لأن النبي قدم عليه وفد الطائف،

(434) مسألة في الكنائس، تحقيق وتعليق علي بن عبد العزيز بن علي الشبل.

(435) غير المسلمين في المجتمع الإسلامي.

(436) شرح السير الكبير، باب دخول المشركين المسجد.

فأنزلهم المسجد قبل إسلامهم، والثاني: لا يجوز، لما روي أن أبا موسى الأشعري قدم على عمر ومعه نصراني، فأعجب عمر خطه، وقال: قل لكاتبك هذا يقرأ علينا كتابه. قال: إنه لا يدخل المسجد. قال: لم؟ أجنب هو؟ قال: هو نصراني فانتهره عمر، ولأن الجنب يمنع المسجد، فالمشرك أولى (437).

وبوجه عام لم يكن مقبولا في التاريخ العربي-الإسلامي أن يدخل غير المسلمين إلى المساجد، إلا في ظروف استثنائية ونادرة للغاية. والأمر مرفوض من قبل الرأي العام المسلم تماما. فالكفار أنجاس وفقاً للمفهوم من الآية: **إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا** (التوبة: 28). وقد أجمع المفسرون على إقرار الآية بعدم اقتراب الكفار من الحرم المكي، بينما ذهب بعضهم إلى انطباق ذلك على المساجد عموماً، تعليلاً بالنجاسة، ولوجوب صيانة المسجد عن كل نجس (438)، فلا ينبغي لهم دخول المساجد ولا الأراضي الإسلامية المقدسة.

وقد حرم المسلمون بعد فتح مكة الكفار من الحج إلى الكعبة، رغم أنها كانت تعد بيتاً مقدساً عند مشركي العرب، كما أعلن محمد -حسب البخاري ومسلم وغيرهما- بعد صدور سورة التوبة: **لا يحججن بعد عامنا هذا مشرك ولا يطوفن بالبيت عريان** (صحيح البخاري -367). وكما أشير، تم تخيير مشركي العرب بين الإسلام أو القتل، وهم الذين كانوا يحجون إلى الكعبة أصلاً. هكذا استولى الإسلام على كعبة العرب، باعتبارها مقدس إسلامي، بناء آدم، ثم النبي إبراهيم. وهذا شيء يذكر المرء بما يفعله الآن متدينو اليهود، من محاولة الاستيلاء على المسجد الأقصى، باعتباره مكان هيكلي سليمان، مع فارق أن الاحتمال الأخير قد تكون عليه بعض القرائن التاريخية، بينما آدم وإبراهيم كأشخاص لم يتبين لهما أي أثر تاريخي. وبغض النظر عن حقائق التاريخ، كان مشركو العرب يقدسون الكعبة بطريقتهم، ولم يمنعوا المسلمين من الصلاة فيها والحج إليها إلا في عام الحديبية فقط. ولكن لم يفعل المسلمون الشيء نفسه، على أساس أن من على غير دين الإسلام لا حق له في الكعبة، حتى لو كان يقدسها، لأنه ليس على الدين الحق.

خامساً: شروط لخروج نساء أهل الذمة من منازلهن:

ذكر ابن قيم الجوزية تحت عنوان: فساد ذمم نساء أهل الكتاب، أن عمر بن الخطاب كتب إلى أهل الشام ليمنعوا نساء الكفار أن يدخلن مع نسائهم الحمامات، كما أشار لقول أحمد بن حنبل: أكره أن تطلع أهل الذمة على عورات المسلمين.

(437) ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد، 4، ص 180.

(438) ابن العربي في تفسيره للآية، في أحكام القرآن.

وقد برّر ابن قيم هذا الموقف مستنداً إلى رأي أبي القاسم، الذي اعتبر أنّ نساء أهل الذمة لا يوثق بهن في شؤون المسلمين، وأنه لا يؤمن من ورائهن وقوع الفساد. وقد نهى النبي محمد -حسب كلامه- أن تخالط المرأة المرأة، فتنتعها لزوجها حتى كأنه ينظر إليها. يعني فيفضي ذلك إلى وصف الذمية المسلمة لزوجها الذمي، حتى كأنه يشاهدها⁽⁴³⁹⁾. ويساهم هذا القلق "الشرعي" بشأن التلوث الأخلاقي في فرض فصل اجتماعي صارم بين المجموعات الاجتماعية.

وقد خاض الفقهاء كثيراً في هذه المسألة، ولم يشذ أحد -تقريباً- على قبول القواعد السابقة⁽⁴⁴⁰⁾. ويعكس هذا الإجماع الدائم كيف يعطي الفقه التقليدي الأولوية للتسلسل الهرمي الطائفي والحفاظ على شرف المسلمين على التكامل الاجتماعي.

سادساً: عدم تقلد وظائف سيادية في الدولة:

ينص القرآن على: **يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء (المائدة: 51)، ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً (النساء: 141).** وبناء عليه يرفض كل الأئمة بالإجماع ولاية الكافر على المسلم في العموم، بمن في ذلك الأحناف⁽⁴⁴¹⁾. ويضيف الشافعي: أنه لا ولاية لكافر حتى على كافر⁽⁴⁴²⁾. حتى تولّى منصب القضاء يرفضه الجميع، باستثناء الأحناف، حيث يجوز لديهم تقليد الذمي القضاء للحكم بين أهل دينه⁽⁴⁴³⁾. ويوافق الشافعية على أن يحكم الكافر بين كفار، ولكن ليس بصفة قاضي؛ فوفقاً لهم، لا يصح أن يلي القضاء إلا من اجتمع فيه خمس عشرة خصلة، أولها الإسلام، فلا تصح ولاية كافر ولو على كافر؛ أما تنصيب شخص منهم للحكم بينهم، فهو تقليد رئاسة وزعامة، لا تقليد حكم وقضاء⁽⁴⁴⁴⁾.

⁽⁴³⁹⁾ أحكام أهل الذمة، ص 249.

⁽⁴⁴⁰⁾ هاك على سبيل المثال، كلام أبي حنيفة، الأكثر اعتدالاً في فقهاء السنّة: "وإن استأجر الذمي داراً سنة بالكوفة بكذا درهماً من مسلم فإن اتخذ فيها مصلّى لنفسه دون الجماعة لم يكن لرب الدار أن يمنعه من ذلك، لأنه استحق سكنها وهذا من توابع السكنى. وإن أراد أن يتخذ فيها مصلّى للعمامة ويضرب فيها بالنافوس فلرب الدار أن يمنعه من ذلك وليس ذلك من قبل أنه يملك الدار ولكن على سبيل النهي عن المنكر فإنهم يمنعون من أحداث الكنائس في أمصار المسلمين فلكل مسلم أن يمنعه من ذلك كما يمنعه رب الدار وهذا لقوله **لا خصاء في الإسلام ولا كنيسة والمراد نفى أحداث الكنائس في أمصار المسلمين**". نقلاً عن السرخسي، المبسوط، كتاب الإيجارات، باب إجارة الدور والبيوت.

⁽⁴⁴¹⁾ الكاشاني مثلاً في بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الجزء الثاني، ص 272، قال: "لأنّ الشرع قطع ولاية الكافرين عن المؤمنين بقوله تعالى **ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً**".

⁽⁴⁴²⁾ الأم، كتاب قتال أهل البغي.

⁽⁴⁴³⁾ الماوردي، الأحكام السلطانية، الباب السادس، ولاية القضاء.

⁽⁴⁴⁴⁾ الخطيب الشربيني، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، كتاب الأقضية والشهادات.

وفيما يخص منصب الوزارة، يذهب البعض؛ مثل الماوردي، إلى جواز تولية أهل الذمة وزارات التنفيذ، دون وزارات التفويض، حيث إنها لا تتعلق بسلطة اتخاذ القرار بل بمجرد تنفيذ الأوامر⁽⁴⁴⁵⁾، وهو ما يقبله معظم الإسلاميين المعاصرين.

وهناك من نصوص القرآن والأحاديث وسنة الخلفاء الراشدين ما يفيد بأن الكفار هم موضع شك، وبالتالي لا يجب استخدامهم في وظائف عليا بالدولة أو في مواقع حساسة:

إِنْ يَتَّقَوْكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتُهُمْ بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ (الممتحنة: 2)؛ ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أَنْ ينزل عليكم من خير من ربيكم (البقرة: 105)؛ ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارًا حسدًا من عند أنفسهم (البقرة: 109)؛ ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم (البقرة: 120)؛ يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يآلئونكم خيالًا ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم (آل عمران: 118). وفي الحديث، منها ما يذكره مسند أحمد -11698 وسنن النسائي -5209: لا تستضيئوا بنار المشركين، ولا تنقشوا على خواتيكم عربيًا. يشرح السيوطي هذا الحديث معتبرًا أن المقصود بالنار هو الرأي، أي أن المراد عدم مشاورة الكفار في الأمور، إذ شبه الرأي بالضوء الذي يهدي عند وقوع الحيرة⁽⁴⁴⁶⁾. وفي كتابه أحكام أهل الذمة يبذل ابن قيم الجوزية جهدًا كبيرًا للكشف عن عدم ولاء أهل الذمة للدولة الإسلامية، واستعدادهم الطبيعي للخيانة، مستشهدًا بالقرآن والأمثلة العملية⁽⁴⁴⁷⁾.

وكان عمر بن الخطاب متشددًا في ذلك، وهو حجة لعموم المسلمين. وقد نسب له رفضه الشديد لاستعمال أهل الذمة في مناصب الدولة، ومما قال: لا تدنهم وقد أقصاهم الله، ولا تكرمهم وقد أهانهم الله، ولا تأمنهم وقد خونهم الله - لا تستعملوا أهل الكتاب فإنهم يستحلون الرشأ، واستعينوا على أموركم وعلى رعيتم بالذين يخشون الله - لا آخذ بطانة من دون المؤمنين، فلا يجوز استكتاب أهل الذمة، ولا غير ذلك من تصرفاتهم في البيع والشراء والاستناد إليهم⁽⁴⁴⁸⁾.

ومع ذلك، خرج كثير من الخلفاء غير "الراشدين" والولاء على هذه التعليمات، فاستعملوا غير المسلمين في جبي الضرائب وأعمال التدوين وغيرها، خلافاً لرغبة الفقهاء، ابتداءً من الأمويين. وقد أمر عمر بن عبد العزيز بعزل أهل الذمة من مناصبهم، ولكن أمره لم ينفذ بدقة، وبقوا في مناصبهم إلى ما بعد ذلك

(445) الأحكام السلطانية، الباب الثاني.

(446) شرح السيوطي لسنن النسائي، كتاب الزينة، شروح الحديث.

(447) ص ص 97-98.

(448) القرطبي، الجامع للأحكام القرآن، تفسير سورة آل عمران آية 118.

(449). وقد أبدى القرطبي أسفه على ما آل إليه حال المسلمين في عصره، حيث لاحظ أن الأوضاع قد تغيرت من خلال اعتماد أهل الكتاب في وظائف حساسة مثل الكتابة والأمانة، وهو ما منحهم مكانة اجتماعية وسياسية عند بعض الولاة والأمراء الذين وصفهم بالجهل وقلة الفطنة(450). وتظهر هذه الشكوى التاريخية أن الفقهاء ظلوا ينظرون إلى هذا النوع من التفاعل بوصفه إخلالاً بالنظام الإسلامي القويم. بينما يعتبر بعض العلماء المحدثين هذه المخالفات دليلاً على سماحة الإسلام، إلا أنها في الواقع مخالفات لفقه الإسلام السائد، تماماً كما كان كثير من الخلفاء يشربون الخمر ويمارسون ما يسمى بالفجور، حسب وصف كثير من المؤرخين الإسلاميين. فهل هذا دليل على أن الثقافة الإسلامية تبيح السكر؟ أم يدل على أن سلوك بعض الخلفاء لم يكن إسلامياً ملتزماً(451).

وما زالت الأفكار الإسلامية التقليدية فيما يتعلق بولاية أهل الذمة سائدة في البلاد العربية والإسلامية عموماً حتى اليوم، سواء عند الفقهاء أو العامة، بل وحتى عند رجال الدولة. ومما له دلالة أن مفكراً إسلامياً يُعد مستتيراً؛ مثل طارق البشري، وهو يحاول التخفيف من عدم المساواة الواضح في موضوع الولاية، أخذ يعالج المسألة بنفس المذهب التقليدي: فأولاً، يبرر كل ما يقرره الإسلام من الشروط العمرية، وغيرها. ثانياً، لا يغير في منطق التعامل مع أهل الذمة، ولكنه يدعو إلى منحهم بعض المناصب، على أساس أن المسلمين اليوم هم أغلبية في البلاد الإسلامية، فلم يعد يُخشى من سيطرتهم. ويقول ثالثاً إن الولاية في هذا العصر لم تعد ولاية للأشخاص، بل ولاية لمؤسسات، وبالتالي لم يعد من الخطر أن ينضم إليها بعض أهل الذمة. ورابعاً لتأكيد نفس المنطق الإسلامي السائد؛ يشترط البشري في انضمام الذميين إلى الهيئات القضائية ما يلي:

- أن تكون الهيئة مسلمة، وهذا يعني أن تكون مرجعيتها هي الشريعة الإسلامية، حسب قوله.

(449) عبد الكريم محمد مطيع الحمدادي، *فقه الأحكام السلطانية*، الباب الرابع، الفصل الثاني: بواكير التصنيف السياسي.

(450) المصدر السابق، نفس الموضوع.

(451) يُنسب لفقهاء الحنفية التساهل في موضوع شرب الخمر؛ من ذلك ما قاله ابن حزم: "أباح أبو حنيفة شرب نقيع الزبيب إذا طُبِخ، وشرب نقيع التمر إذا طُبِخ، وشرب عصير العنب إذا طُبِخ حتى يذهب ثلثاه وإن أسكر كل ذلك فهو عنده حلال، ولا حد فيه ما لم يشرب منه القدر الذي يسكر وإن سكر من شيء من ذلك فعليه الحد. وإن شرب نبيذ تين مسكر، أو نقيع عسل مسكر، أو عصير تفاح مسكر، أو شراب قمح، أو شعير، أو ذرة مسكر: فسكر من كل ذلك، أو لم يسكر، فلا حد في ذلك أصلاً". *المحلى بالآثار*، 2296. كذلك أشار لشبه ذلك ابن رشد: "وقال العراقيون إبراهيم النخعي من التابعين وسفيان الثوري وابن أبي ليلى وشريك وابن شبرمة وأبو حنيفة وسائر فقهاء الكوفيين وأكثر علماء البصريين: إن المحرم من سائر الأنبيذة المسكرة هو السكر نفسه لا العين". *بداية المجتهد*، الجزء الأول، الباب الرابع: في شروط القانص، كتاب الأطعمة والأشربة. كما جاء مثل هذا في كتب الفقه الحنفي، منها ما قال الكاساني في *بدائع الصنائع*: "وأما المطبوخ من نبيذ التمر ونقيع الزبيب أدنى طبخة، والمنصف منهما فيحل شربه ولا يحرم إلا السكر منه وهو طاهر يجوز بيعه ويضمن متلفه. وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف رضي الله عنهما"، الجزء 5، ص 116.

- أن تكون غالبية أعضاء الهيئة من المسلمين.
- أن تحقق الصالح الإسلامي العام، أي صالح الجماعة الإسلامية، وفقاً للضوابط المحددة لكلمة "المصلحة" عند الأصوليين⁽⁴⁵²⁾.

أما ممثل الاعتدال في معسكر الإسلام السياسي المعاصر، يوسف القرضاوي، فيؤكد أن غير المسلمين يملكون الحق في العمل داخل مؤسسات الدولة الإسلامية، باستثناء المناصب ذات الطبيعة الخاصة مثل رئاسة الدولة. فيرى أن هذا المنصب يجمع بين البعدين الديني والدنيوي، إذ يُعدّ امتداداً لوظيفة الإمامة والخلافة التي تُفهم باعتبارها نيابة عن الرسول في إقامة الدين وتنظيم شؤون الدنيا وفقاً لها⁽⁴⁵³⁾.

سابعاً: العلاقات الشخصية بين المسلم والكافر وفقاً لفقه الإسلام:

في هذا القسم سيتم تناول موقف الإسلام، كما يراه أغلب الفقهاء والمثقفين الإسلاميين:

- لا يسمح النص المقدس -حسب ما يفسره عموم العلماء- للمسلم بأن يتخذ الكافر صديقاً. وقد تم تناول ذلك في موضوع الولاء والبراء (الفصل الثالث). هذه الفكرة كانت مقبولة إلى حد كبير في عموم البلاد الإسلامية، في معظم الوقت، وعادت لتجذر بعد أن تلاشت خلال عصر الاستعمار، مع "الصحة" الإسلامية المعاصرة، حتى في بلد كبير كمصر. وقد سعى أحد الباحثين المعاصرين إلى تقديم مقاربة تحليلية لمفهوم الولاء، محاولاً تخفيف حدة التصورات التقليدية حول هذا الموضوع؛ حيث يعتبر أن توجيه الولاء نحو جماعة خارجية على حساب الجماعة الوطنية التي ينتمي إليها الفرد يُعدّ في النظم الدينية والوضعية على حد سواء فعلاً منبوذاً، وهو ما يصطلح عليه في الخطاب الوطني الحديث بـ "الخيانة". ورغم إشارته إلى إمكانية بناء علاقات ودية مع غير المسلمين وتقديم مسوغات لذلك، فإنه يؤكد على مبدأ محوري في الفكر الإسلامي التقليدي، وهو أن الرابطة القائمة على المعتقد تتقدم على كافة الروابط الأخرى، سواء كانت قائمة على النسب أو الإقليم أو العرق أو الطبقة الاجتماعية، معتبراً إياها المرتكز الأساسي للهوية⁽⁴⁵⁴⁾.

كما يأمر القرآن بالغلظة على الكفار: **يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغظ عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير (التوبة: 73)**. ويقر القرطبي في تفسيره، وآخرون، أن هذه الآية قد نسخت كل شيء من العفو والصلح والصفح.

⁽⁴⁵²⁾ الولاية العامة لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي.

⁽⁴⁵³⁾ حوار في قناة الجزيرة في 12/10/1997م.

⁽⁴⁵⁴⁾ يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، الباب الخامس.

ومع ذلك يقر عموم الفقهاء جواز أن يهنئ المسلم الكافر بأشياء من قبيل الزواج والإنجاب والعودة من السفر، وما شابه. كما يمكن التصديق على الكفار والإنفاق على الأقارب منهم وزيارة واحترام الأبوين الكافرين. كذلك يمكن السير في جنازة كافر والاشتراك معه في عمل واحد أو تجارة ونحوها.

وبخصوص الآية 28 من سورة آل عمران: **لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين، فهي تضع استثناء لموالاته الكفار، وهو: إلا أن تتقوا منهم نفقة.** ومعنى هذا أنه يمكن موالاتهم إذا خاف المسلم منهم، وهذا هو تفسير أغلب كبار المفسرين (455).

- ينص الحديث "الصحيح" على أن من واجب المسلم إذا لقي كافرًا أن يضيق عليه الطريق: **لا تبدؤا اليهود ولا النصارى بالسلام. فإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروه إلى أضيقه (صحيح مسلم 5615)**، وقد تكرر الحديث نفسه في صحيح ابن حبان (499، 500). مع ذلك لا يتقبل عامة المسلمين مثل هذه الفكرة في البلدان الإسلامية الأكثر تحضرًا.

- وإن شمت كافر مسلمًا أجابه يهديك الله. وكذا إن عطس الذمي، لحديث أبي موسى: أن اليهود كانوا يتعاطسون عند النبي، رجاء أن يقول لهم: يرحمكم الله. فكان يقول لهم: يهديكم الله ويصلح بالكم. وتكره مصافحته، لأنها شعار للمسلمين (456). ووفقًا للقواعد التنظيمية للعلاقة الاجتماعية مع غير المسلم ينبغي أن يلتزم الذمي بمظاهر التبعية والصغار في تعامله اليومي مع المسلم، حيث يُمنع من الجلوس في حال قيام المسلم، ويحظر تعظيمه أو البدء بالسلام عليه إلا لضرورة، مع الاقتصار في رد التحية على قول وعليك. كما تشمل هذه الإجراءات التنظيمية التضييق في الطريق العام ووضع علامات تمييزية على دور السكن لبيان الهوية الدينية لسكانها (457).

- أما الإقامة معهم في دار واحدة فتُعد من قبل بعض العلماء كفرًا، حسب الحديث: **برئت الذمة ممن أقام مع المشركين في ديارهم (صحيح الجامع - 2815)؛ من جامع المشرك وسكن معه فإنه مثله (صحيح الجامع - 6062).**

- زيارة المريض: يتفق كبار الفقهاء على جواز أن يقوم المسلم بعبادة المريض غير المسلم، عملاً بسنة النبي الذي زار جاره اليهودي المريض ودعاه إلى الإسلام. غير أن هذا الفعل لم يُقدّم عادةً باعتباره تعبيرًا عن المحبة أو التضامن الإنساني، بل فسّر غالبًا على أنه فرصة لدعوة المريض إلى الإسلام؛ وكأن المسلم يؤدي واجبًا دينيًا أكثر من كونه عملاً إنسانيًا يهدف إلى تعزيز

(455) منهم القرطبي، الطبري، ابن كثير، البغوي، الثعالبي، البغوي، الألوسي.

(456) إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان (فقيه حنبلي)، منار السبيل في شرح الدليل، كتاب الجهاد.

(457) رد المحتار على الدر المختار أو حاشية ابن عابدين، كتاب الجهاد، باب العشر والخراج والجزية.

وأصر المودة بين الناس، ولا سيما في لحظات المرض الشديد أو مرض الموت، وذلك أسوة بالسنة؛ فيذكر البخاري -1332: حدثنا... قال: كان غلام يهودي يخدم النبي فمرض، فأتاه النبي يعوده، فقعد عند رأسه فقال له: أسلم. فنظر إلى أبيه وهو عنده، فقال له: أطع أبا القاسم. فأسلم. فخرج النبي وهو يقول: الحمد لله الذي أنقذه من النار.

- يفضل مجمل الفقهاء التقليديين أن تختار المرأة المسلمة طبيباً مسلماً ليعالجها، حتى لا تكشف عوراتها أمام طبيب كافر. ولا يُغفل مبدأ "الضرورات تبيح المحظورات"، ولكن يظل الكشف عند الطبيب الكافر من المحظورات.

بل لا يجوز عند فقهاء متشددين للمرأة غير المسلمة أن تطلع على بعض ما يُعد عورة المرأة المسلمة. فقد ذكر ابن حنبل أنه لا يحل للمسلمة أن تكشف رأسها أمام نساء أهل الذمة من اليهوديات أو المسيحيات، لأنهن لسن من نساءها. وأضاف أن بعض الفقهاء قد ذهبوا إلى أن المسلمة لا تضع خمارها عند اليهودية أو المسيحية لهذا السبب. أما ابن حنبل نفسه فيرى أن غير المسلمة لا يجوز لها النظر إلى عورة المسلمة ولا أن تقبلها عند الولادة، بينما بالنسبة للشعر فلا يرى في كشفه أمامهن بأساً، أو على الأقل يرجو ألا يكون فيه بأس (458).

- يدعو الفقه الإسلامي السائد المسلمين لمخالفة وعدم التشبه بغير المسلمين في لبسهم وعاداتهم وطريقتهم في المشي. ففي مسند أحمد -5106: من تشبه بقوم فهو منهم، كما ورد عن عمر بن الخطاب النهي عن السكن معهم، وتعلم لغاتهم وكتاباتهم، والاحتفال معهم في أعيادهم (459)، ولبس زيهم (460). ومن صور موالاته الكفار المشهورة ما لخصه أحد الإسلاميين المعاصرين (461):

- 1 - التشبه بهم في اللباس والكلام.
- 2 - الإقامة في بلادهم.
- 3 - السفر إلى بلادهم لغرض النزهة ومتعة النفس.
- 4- اتخاذهم بطانة ومستشارين.

(458) أحكام النساء، رواية أبي بكر الخلال، 34 - 36.

(459) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم.

(460) ينص صحيح مسلم-5366: "حدثنا أحمد بن عبد الله بن يونس. حدثنا زهير. حدثنا عاصم الأحول عن أبي عثمان، قال: كتب إلينا عمر ونحن بأذربيجان... وإياكم والتنعيم، وزَيَّ أهل الشرك، ولبوس الحرير" .. و ينص صحيح مسلم أيضاً-5389: "... أن عبد الله بن عمرو بن العاص، أخبره. قال: رأى رسول الله علي ثوبين معصفرين. فقال إن هذه من ثياب الكفار، فلا تلبسها".

(461) عبد الملك القاسم، الولاء والبراء.

5- التأريخ بتاريخهم، خصوصًا التاريخ الذي يعبر عن طقوسهم وأعيادهم، كالتاريخ الميلادي.

6- التسمي بأسمائهم.

7 - مشاركتهم في أعيادهم، أو مساعدتهم في إقامتها، أو تهنئتهم بمناسبةها، أو حضور إقامتها.

8 - مدحهم والإشادة بما هم عليه من المدنية والحضارة، والإعجاب بأخلاقهم ومهاراتهم، دون النظر إلى عقائدهم الباطلة ودينهم الفاسد.

9 - الاستغفار لهم والترحم عليهم.

ويذهب ابن تيمية إلى أنَّ مشاركة الكفار في الظاهر تؤدي إلى الموالاتة والمودة لهم، وليست فيها مصلحة كما في المباينة والمقاطعة. ولهذا كان السلف يستدلون بهذه الآيات على ترك الاستعانة بهم في الولايات، أي تنصيبهم في مقاعد السلطة. ومثال عدم التشبه، كما قدمه، هو الحديث: **إِنَّ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى لَا يَصْبِغُونَ فَخَالَفُوهُمْ** (462).

والبعض يعتبر من تشبه بهم محبة لهم ورضي بكفرهم كافرًا مثلهم، مطالبًا من يفعل ذلك، غافلًا عن هذا القصد، بالتوبة، لأنه -حسب قوله- شابههم في أمورهم الجاهلية وفيه خصلة من خصالهم (463).

ويقدم أبو الفرج بن رجب تفصيلاتٍ أكثر لموقف محمد، مما يسميه التشبه بالكفار:

- نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها، معللاً بأنه: **حينئذ يسجد لها الكفار، فيصير السجود في ذلك الوقت تشبهًا في الصورة الظاهرة.**

- وقال: **خالفوا المشركين، اعفوا الشوارب واحفوا اللحى.** وفي رواية: **جزوا الشوارب وأرخوا اللحى، خالفوا المجوس.**

- وأمر بالصلاة في النعال مخالفة لأهل الكتاب. وقد رُوِيَ عنه أنه قال: **ليس منا من تشبه بغيرنا، لا تشبهوا باليهود والنصارى، فَإِنَّ تَسْلِيمَ الْيَهُودِ الْإِشَارَةَ بِالْكَفِّ.** أخرجه الترمذي.

- ونهى عن التشبه بهم في أعيادهم.

(462) اقتضاء الصراط المستقيم، النهي عن اتخاذ اليهود والنصارى أولياء.

(463) عبد الله بن عبد الباري الأهدل، السيف البتار على من يوالي الكفار ويتخذهم من دون الله ورسوله والمؤمنين أنصارًا.

يرى عبد الله بن عمر أنَّ من يقيم بأرض الكفار يشاركهم الاحتفال بنبيروهم ومهرجاناتهم وتشبه بهم حتى يموت حُشر معهم يوم القيامة. أما الإمام أحمد فيكره حلق القفا باعتباره من سلوك المجوس، مفترضاً أنَّ من تشبه بهم فهو منهم (464).

المبرر الذي تقدمه النصوص لعدم التشبه بغير المسلمين هو -باستخدام التعبيرات المعاصرة- تجنّب خلق أرضية للمودة لنلا تفقد الهوية الثقافية الإسلامية تميزها، فيحافظ المسلمون على خصوصيتهم وتفرّدهم، وبالتالي على هويتهم نقية وخالصة. ويبدو أنَّ هذا يعكس شعوراً عميقاً بالحرص على حماية الإسلام من تأثير الاختلاط والتقارب مع الثقافات الأخرى. كما يُضاف إلى ذلك تصوّر بأن غير المسلمين قد يسعون إلى التأثير على المسلمين أو إيقاع الأذى بهم، وكأنهم منشغلون دوماً بنشر معتقداتهم. كمثال، يشرح القرطبي السبب الذي من أجله ينهى الله عن التواصل، فيقول إنَّ الكفار لا يقصرون في إفساد المسلمين، بل يبذلون جهدهم في ذلك؛ فحتى إنَّ لم يظهروا ذلك علناً، فإنهم لا يتوقفون عن المكر والخداع والسعي في الإضرار (465). وتتضمن تلك النزعة للتمايز اتهاماً مطلقاً لغير المسلمين بأنهم يبيتون الشر للمسلمين، وأنهم بالتالي يشكلون خطراً عليهم.

المبرر الأخير الذي يُذكر لعدم تشبه المسلمين بغيرهم هو أنَّ المسلمين يُعتبرون دينهم في مرتبة أعلى، بينما يُنظر إلى غيره على أنه أدنى، وذلك وفقاً لما فهم من النصوص المقدسة. ومع ذلك، فإنَّ التمايزات المطلوبة لا يمكن وصفها بالسمو أو بضده؛ إذ إنَّ المطلوب في جوهره هو تحقيق التميز في حد ذاته، قبل أي اعتبار آخر، حتى لا تختلط الهويات ويضيع تفرد الإسلام.

- أما تهنة غير المسلمين في مناسبات معينة، فالفقه التقليدي لا يمنعها كليةً، ولكن بشروط؛ والمتفق عليه أنَّ الحكم فيها كالحكم في التعزية وعبادة المريض. ويجب الحذر من استخدام الألفاظ التي تدل على رضا المسلم بدين الكافر؛ مثل قول أحدهم: متعك الله بدينك، أو نبحك فيه، أو أعزك الله، أو أكرمك، لكن يمكن القول: أكرمك الله بالإسلام وأعزك به. وأما التهنة بشعائر الكفر فمرفوضة بالإجماع؛ مثل أن يهنئهم بأعيادهم وصيامهم، فيقول: عيد مبارك عليك ونحو ذلك، فهذا حرام وإنَّ لم يصل قائله إلى الكفر (466). أما العلماء المحدثون، فمنهم من يقر بتهنة الكفار بأعيادهم بدون تلك الشروط، اعتباراً لتغيرات العصر؛ مثل القرضاوي (467)، مما عرضه لمهاجمة السلفيين (468). كما توافق دار الإفتاء المصرية بتهنتهم، لكن بألفاظ لا تتعارض مع العقيدة الإسلامية (469).

(464) أبو الفرج بن رجب الحنبلي، الحكم الجديرة بالإذاعة.

(465) الجامع لأحكام القرآن، تفسير سورة آل عمران آية، 118.

(466) أحكام أهل النمة، ص 84.

(467) تهنة النصاري بأعيادهم من البر.

- التحية: في القرآن يجب أن يرد المسلمون التحية: وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها (النساء: 86). وفيما يتعلق بأهل الكتاب ينطبق ذلك، ولكن القرآن لا يتحدث عن البدء بالتحية، وتفصل ذلك السنّة النبوية، بالإضافة إلى الفقه. ففي الحديث: لا تبدأوا اليهود والنصارى بالسلام، فإذا لقيتهم أحدكم في طريق فاضطروه إلى أضيقه (صحيح مسلم -5615). ويجمع معظم الفقهاء على ألا يبدأ المسلم بتحية الكافر، باستثناء قليل، فيذهب ابن عباس إلى جواز الابتداء لهم بالسلام، وكذلك بعض الشافعية، فيما ذكر الصنعاني، والذي قد أوضح أن المازري -من المالكية- أجاز أن يقال للكافر: "السلام عليك" بصيغة المفرد، لا "السلام عليكم"، واستدل لذلك بالآية: وقولوا للناس حسناً، وأحاديث الأمر بإفشاء السلام (470).

ويذهب البعض، استناداً إلى السنّة النبوية، إلى أن للمسلم إذا ابتدأ الكافر بالتحية على سبيل الخطأ أن يسترد سلامه منه. فيرى النووي الدمشقي أنه لا يجوز للمسلم أن يبدأ أهل الذمة بالسلام، فإذا سلم على شخص لا يعرفه ثم تبين أنه من أهل الذمة، استحب أن يسترد سلامه تحقيراً له، ويمكن أن يحييه بعبارات أخرى مثل: "هذاك الله" أو "أنعم الله صباحك". وإذا سلم الذمي على المسلم فلا يرد عليه إلا بقول: "وعليك" (471). غير أن هذا الرأي ليس ولم يكن مقبولاً على نطاق واسع بين عامة المسلمين. أما بخصوص رد التحية، فيتفق العلماء -وفقاً للصنعاني- على أن المسلم يجب عليه أن يرد على أهل الكتاب، لكن يقتصر الرد على قول: "وعليكم". وهو يوضح أن روايات مسلم قد جاءت بهذا اللفظ مع الواو. وقال الخطابي إن أكثر المحدثين رَوَوْا هذا الحرف بالواو، بينما رواه ابن عيينة بدونها. وبيّن الخطابي أن حذف الواو يجعل الرد مقصوراً عليهم وحدهم، أما إثباتها فيقتضي المشاركة معهم فيما قالوه. بينما يضيف الصنعاني أن كلا الصيغتين - مع الواو أو بدونها - صحيحتان، إذ حتى لو اقتضت الواو المشاركة، فإن الموت واقع على المسلمين وغيرهم جميعاً، ولا مانع من ذلك (472).

- المخاطبة: تناول ابن قيم الجوزية مسألة المخاطبة والنداء، وهو يرى أنه لا يجوز للمسلم أن يخاطب الكفار بالفاظ أو ألقاب تحمل معنى التعظيم أو الخضوع، مثل قول "يا سيدي" أو "يا مولانا". كما أنه يعتبر أن إطلاق الألقاب التي توحى بالمدح والتبجيل، مثل "معز الدولة" أو "عضد الدولة"، غير جائز، وكذلك

(468) ماهر بن ظافر القحطاني، الرد الكاوي على يوسف القرضاوي في قوله أن تهنة النصارى بأعيادهم من البر.

(469) تهنة غير المسلمين بأعيادهم.

(470) سبل السلام شرح بلوغ المرام، باب الجزية والهدنة، 2، ص 499.

(471) روضة الطالبين، 10، ص 230.

(472) سبل السلام شرح بلوغ المرام، 2، ص 499.

الأسماء التي تحمل دلالات الصلاح أو الرشد أو التأييد. ويؤكد أنّ المسلم لا ينبغي له أن يدعو غير المسلم بهذه الأسماء، بل يقتصر على ما يعبر عن هويته الدينية، كأن يُقال للمسيحي "يا نصراني" أو "يا صليبي"، وللإهودي "يا يهودي" أو "يا إسرائيلي".

وبعد تقديم هذا الرأي أبدى ابن القيم أسفه على ما آل إليه الوضع في عصره، حيث لاحظ أنّ غير المسلمين صار لهم مكانة في المجالس، ويُقام لهم، وتُقبل أيديهم، ويتحكمون في أرزاق الجنود والأموال السلطانية. كما أشار إلى أنّهم صاروا يُكنّون بأسماء عربية مثل أبي العلاء وأبي الفضل، ويتسمّون بأسماء إسلامية شائعة مثل حسن وحسين وعثمان وعلي، بعد أن كانت أسماؤهم في الأصل ذات جذور مسيحية أو يهودية، مثل يوحنا ومتى وجرجس وبطرس، أو عزرا ويوشع وحزقييل وسموأل. وختم بقوله إنّ لكل زمان دولته ورجاله، في إشارة إلى تغيير الأحوال عبر العصور (473).

- يحلل الفقهاء تناول طعام -قاصدين ذبائح- أهل الكتاب، متبعين القرآن: **وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم (المائدة: 5)**، ويشترطون أن تكون مذبوحة. وحديثاً حرم أغلبهم ما تُقتل بوسائل أخرى لأنها تُعتبر ميتة، لكن أحلها البعض. كذلك لا يجوزون أكل ما ذبح لمناسبة دينية، أو لعيد، تنفيذاً لحكم القرآن: **إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله (البقرة: 173)**. وهناك من الآراء ما هو شاذ بين الفقهاء في هذا الخصوص، منها رأي للشافعي يحرم فيه تناول طعام المسيحيين العرب، استناداً لرأي علي بن أبي طالب (474).

أما ذبائح الكفار من غير أهل الكتاب فيحرم أكلها جمهور الفقهاء، ومنهم الشافعي (475) وأبو حنيفة (476). وقياساً على ذلك يحرم الأخير، وكذلك علي بن أبي طالب، ذبائح مسيحيي العرب، لأنهم ليسوا أصلاً بمسيحيين، بل مرتدين؛ باعتبار أنّ العرب جميعاً أصلهم حنفاء على دين إبراهيم، وتحول بعضهم إلى دين غير الإسلام يعني أنهم مرتدين. ولنفس السبب يرى البعض ألا تؤخذ منهم الجزية، بل يخيرون مثل باقي المشركين بين الإسلام أو السيف. وأما المرتد، فيذهب جمهور الفقهاء إلى أنّ ذبيحته لا تؤكل، وعلى العكس يرى إسحاق بن راهويه أنّ ذبيحته جائزة، أما الثوري فيعتبرها مكروهة، وسبب الخلاف يكمن في مدى اعتبار المرتد من أهل الكتاب أم لا (477).

(473) أحكام أهل النمة، ص 252.

(474) أحكام أهل النمة، ص 31.

(475) الأم، كتاب سير الأوزاعي، ذبيحة المرتد، 7، ص 784.

(476) المبسوط للسرخسي، كتاب الأشربة.

(477) ابن رشد، بداية المجتهد، الجزء الأول، الباب الخامس.

يستند بعض العلماء المعاصرين، ومن بينهم يوسف القرضاوي، إلى التمييز الفقهي بين أهل الكتاب وغيرهم من الكفار في مسائل تتعلق بالأطعمة والذبائح. ففقهو يرى أنّ اللحوم المستوردة من بلاد أهل الكتاب، مثل الدجاج أو لحوم البقر المحفوظة، تُعدّ حلالاً إذا اعتُبرت عندهم مذبوحة وفق طريقتهم، حتى وإن كانت بوسائل حديثة كالصعق الكهربائي، وذلك استناداً إلى عموم النص القرآني. في المقابل، يعتبر أنّ اللحوم القادمة من بلاد لا تدين بأي عقيدة سماوية، لا يجوز تناولها، لكون أهلها لا يُصنّفون من أهل الكتاب (478).

وينطبق هذا الحكم أيضاً على الصيد، حيث يشترط في الصائد أن يكون مسلماً أو من أهل الكتاب، أو من يُلحق بهم في الحكم مثل المجوس والصابنة. ويظهر هذا الطرح كيف يوظف القرضاوي قاعدة التمييز بين أهل الكتاب وغيرهم في معالجة قضايا معاصرة تتعلق بالأطعمة والذبائح، رابطاً بين النصوص الشرعية والواقع العملي في زمنه (479).

- أما موضوع جواز استخدام أواني الكفار من قبل المسلمين فقد توسع فيه الفقهاء. وفي الحديث ما يبيح استعمالها للضرورة فقط: **إن وجدتم غير أنيتهم فلا تأكلوا فيها، فإن لم تجدوا فاغسلوها واكلوا فيها** (سنن الترمذي - 1560).

يضاف إلى ذلك شروط شخصية أخرى تم فرضها عبر تاريخ الدولة الإسلامية:

- منعهم من لبس العمامة وغيرها مما يميز المسلمين (480)، فلا يمشي إلا بزنار من جلد، ولا يلبس طيلساناً، ولا يلبس سراويل ذات خدمة (سير غليظ محكم مثل الحلقة)، ولا يلبس نعلات ذات عذبة (لسان النعل)، ولا يوجد في بيته سلاح إلا نُهَب، ولا يدخل الحمام يوم الجمعة حتى تُصلّى الجمعة (481).
- ألا يفرقوا شعرهم مثل المسلمين.

- منعهم من ركوب السروج، لكن لهم الحق في ركب الحمير لا الفرسان.

(478) الحلال والحرام في الإسلام، الباب الثاني.

(479) نفسه.

(480) العمامة هي قماش يلف حول الرأس بطريقة معينة اتخذها المسلمون قديماً علامة لهم. ووفقاً لسنة أحد أكثر الخلفاء مصداقية عند عموم وفقهاء المسلمين؛ عمر بن عبد العزيز، أنه "دخل ناس من بني تغلب عليه عليهم العمامة كهينة العرب، فقالوا يا أمير المؤمنين ألقنا بالعرب قال: فمن أنتم؟ قالوا: نحن بنو تغلب، قال أولستم من أوسط العرب؟ قالوا نحن نصاري، قال عليّ بجلهم (أي مقص)، فأخذ من نواصبيهم، وألقى العمامم وشق رداء كل واحد شبراً يحترّم به، وقال: لا تركبوا السروج، واركبوا على الأكف (=البردعة، ويقصد أن يركبوا الحمير والبغال دون الخيل)، ولبوا رجلهم من شق واحد". كما أمر نفس الخليفة ألا يلبس مسيحي قباء (شيء يشبه الباطون)، ولا ثوب خز (أي حرير)، ولا عصب (أي عمامة). ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، خطبة الحاجة - من الكتاب المحقق.

(481) ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، ص 237.

- عليهم أن يجزوا نواصيهم، وهو ما يعني حلق مقدم شعر الرأس، أي ربعها الأمامي. وهو ما أمر به عمر بن الخطاب، حسب ما هو منسوب إليه.

والهدف من هذا التمييز في الشكل أن يُعرف الذمي من المسلم لتختلف المعاملة، حيث يتعين على الذمي القيام بواجبات معينة تجاه المسلم، كما نصت الشروط العمرية. وقد كان ابن تيمية واضحاً في ذلك حيث قال أنه ضمن شروط عقد الذمة تمييز الكفار عن المسلمين في اللباس والشعور والمراكب وغيرها لنلا يفضي التشابه بينهم إلى أن يعامل الكافر معاملة المسلم⁽⁴⁸²⁾.

وقد استمر التمييز في اللبس ضد أهل الذمة حتى العصر الحديث، حين ألغاه محمد علي في مصر والبلاد التي ضمها. ولا شك أن من أهل الذمة من تجاوزوا وقاوموا هذه الشروط من حين لآخر، وتغاضى حتى بعض الحكام عن تطبيقها، ولكن كانت تصدر الأوامر من حين لآخر بالالتزام من جديد⁽⁴⁸³⁾. ولم يعد هذا التمييز معمولاً به في الوقت الراهن ولا يطالب به أحد، وقد تم تجاوزه بالفعل، ولكن مازال عموم الفقهاء يدافعون عن ممارسته في الماضي، مبررين ذلك بضرورة التمييز نظراً لاختلاف مراسم الدفن ونظام المواريث لكل ملة. وهذا ما يبرر رفض الإسلاميين المعاصرين إلغاء بند الدين في بطاقات الهوية، فكتابتها هي بديل -من وجهة نظرهم- لأشكال التمييز السابقة.

- ألا يظهروا شركاً.

- ألا يمتنعوا أقاربهم من الإسلام إن أرادوا، والعكس غير صحيح، لأنه يكون ردة تستوجب القتل.

- أن يوقروا المسلمين وأن يقوموا لهم من مجالسهم إذا أرادوا الجلوس.

- ألا يظهروا صليباً ولا شيئاً من كتبهم في طرق المسلمين.

- ألا يضربوا بالناقوس إلا ضرباً خفياً ولا يرفعوا أصواتهم بالقراءة في كنائسهم، في وجود المسلمين.

(482) الفتاوى الكبرى، 6، ص 180.

(483) ذكر الجبرتي: "واستهل شهر جمادي الأولى بيوم الأحد سنة 1233 فيه نودي على طائفة المخالفين للملة من الأقباط والأروام بأن يلزموا زيهم من الأزرق والأسود ولا يلبسوا العمام البيضاء لأنهم خرجوا عن الحد في كل شيء ويتعممون بالشيلان الكشميري الملونة والغالية في الثمن ويركبون الرهوانات والبغال والخيول وأمامهم وخلفهم الخدم بأيديهم العصي يطردون الناس عن طريقهم ولا يظن الرائي لهم إلا أنهم من أعيان الدولة ويلبسون الأسلحة وتخرج الطائفة منهم إلى الخلاء ويعملون لهم نشنباً يضربون عليه بالبنادق الرصاص وغير ذلك فما أحسن هذا النهي لو دام". عجائب الآثار في التراجم والأخبار، الجزء الثالث، ملف 127 من 131.

ما تم استعراضه آنفاً من جوانب علاقة المسلمين بغير المسلمين في دار الإسلام لا يشمل كل شيء. فهناك الكثير من أشكال التمييز ضد غير المسلمين، مما ناقشه الفقه بالتفصيل، ولم يتم إبرازه في السياق الحالي، اكتفاءً بتناول نماذج أساسية من هذه العلاقة. فقد تناول الفقهاء موضوعات أخرى، منها ما يتعلق بتملك الجوارى والعبيد في حالة إسلامهم، أو إنجاب الجارية لطفل أسلم. وهناك ما يتعلق أيضاً بالعقوبات في حالات السب والاعتداءات الجسدية بين مسلمين وكفار، ومدى أحقية زوجة المسلم الكتابية في الذهاب إلى الكنيسة أو المعبد، ومدى أحقيتها في قراءة كتابها المقدس علناً أو سراً، وعن نوع علاقتها بالأبناء في مجال الدين، وعشرات الموضوعات الأخرى، التي لن تضيف مفاهيم أساسية للقضية المطروحة هنا.

وفي التاريخ طبقت القواعد السابقة بدرجات مختلفة؛ فشهدت بعض الفترات تشدداً وتمييزاً شديداً، بينما تراخت أيدي السلطة الإسلامية في أحيان أخرى، حسب مصلحة الدولة وتركيبية النخبة الحاكمة. وقد تمتع أهل الذمة بحقوق أكثر في عصور الخلفاء الأقل تزمناً في الناحية الدينية. ومن الفترات الذهبية لأهل الذمة من اليهود وغيرهم فترة حكم صلاح الدين الأيوبي وطوال عهد دولة الأندلس. وفي بداية الاحتلال العربي-الإسلامي شهدت بعض المناطق تساهلاً من الفاتحين، كسباً لتعاطف السكان، كما تخلص هؤلاء في بعض الحالات من أشكال من الاضطهاد سابقة على الاحتلال العربي-الإسلامي، لم تعد لها ضرورة في ظل حكومة إسلامية؛ مثل اضطهاد الرومان الشديد للكنيسة الأرثوذكسية في مصر؛ فكانت الشروط العمرية أهون في بعض الجوانب. وبوجه عام صار وضع اليهود أفضل تحت الحكم الإسلامي من وضعهم أيام الرومان.

ويتفاوت موقف الإسلاميين المعاصرين بين التشدد والتساهل في مثل هذه القواعد، وتتغير المواقف حسب الظروف. كما يميل البعض لإعادة ترتيب الأولويات، بحيث يتم تجاهل الأمور غير المؤثرة في قوة الحركة الإسلامية. ولكن ذهب القليلون للغاية لإنتاج فقه جديد أكثر انفتاحاً من الناحية المبدئية، وليس من ناحية الأولويات التكتيكية.

ثامناً: شروط نقض عهد الذمة:

سبقت الإشارة إلى قول محمد بن جرير الطبري، نقلاً عن ابن تيمية⁽⁴⁸⁴⁾، إلى أن الإمام غير ملزم بقبول أهل الذمة في دار الإسلام ما لم تكن للمسلمين مصلحة في ذلك. ومعنى ذلك أن عقد الذمة اختياري للمسلمين، وإجباري لغيرهم، وهذا رأي هامشي في الإسلام. فجل الفقهاء يرفضون نقض عهد الذمة، إلا لأسباب تتعلق

(484) مجموعة الفتاوى، مجلد 28.

بـخـروـج الـذـمـي عـلـيـه. وـقـد اـخـتـلـف الـفـقـهـاء الـسـنـة الـأـرـبـعـة فـي هـذا الـأـمـر وـيـمـكـن تـلـخـيـصـه مـبـدئـيـاً كـالـآـتـي:

وـفـقـاً لـلـأـحـنـاف:

إذا تـسـلـح ضـد الـمـسـلـمـين، أو انـتـمـى إـلى دار الـحـرـب يـهـدر دـمـه وـمـالـه. بـخـلاف ذـلـك يُـعـاقـب عـلى الـمـخـالـفـة لـعـقـد الـذـمـة، عـقـوبـة تـنـاسـب ما ارـتـكـبـه، دـون إنـهـاء الـعـقـد نـفـسـه، وـيـكـتـفـى -كـما أـشـير مـن قـبـل- فـي حـالـة رـفـضـه دـفـع الجـزـيـة بـالـحـاقـه بـدار الـحـرـب، مـع أخـذ الجـزـيـة مـنـه جـبـراً. وـهـنـاك جـرائـم لا يـنـتـفـي بـها عـقـد الـذـمـة، وـلـكـن قـد تـصـل عـقـوبـتـها لـلـقـتـل تـعـزـيـراً أو لـلـمـصـلـحـة؛ مـثـل التـجـسـس لـحـسـاب الـعـدـو أو سـب الـرـسـول.

وـفـقـاً لـلـشـافـعـيـة:

1 - إذا حـمـل الكـافـر السـلـاح ضـد الـمـسـلـمـين أو تـحـالـف مـع دار الـحـرـب.

2 - امـتـنـاع الكـافـر عـن الـخـضـوع لـقـوـانـين وأحـكـام الدـولـة الإـسـلامـيـة.

3 - امـتـنـاعـه عـن دـفـع الجـزـيـة أو الخـراج.

وـفـقـاً لـلـمـالـكـيـة، يـضـاف إـلى شـرـوط الشـافـعـيـة:

4 - مـحـاولـة نـشـر دـيـنـه بـيـن الـمـسـلـمـين.

5 - أن يؤوي جـواسـيس الكـفـار الأـعـداء أو يـتـجـسـس لـصـالـحـهـم.

6 - أن يـوجـه نـقـداً للإـسـلام أو لله أو الـرـسـول.

وـفـقـاً لـلـحـنـابـلـة، الأـكـثـر تـشـدداً، تـزـداد الشـرـوط؛ وـهـي مـشـروـحـة فـي كـتاب "المـسـائـل الفـقـهـيـة" لأبـي يـعـلى الفـراء كـالـآـتـي: انـتـقـاض عـهـد الـذـمـي لـمـخـالـفـة الشـرـوط، هـي بـالـمـعـنى: إذا ارـتـكـبـوا فـعـلاً مـمـنـوعاً عـلـيـهـم، وـفـقـاً لـلـشـرـوط ولا يـكـون ضـاراً بـالـمـسـلـمـين، تـتـفـق الأـغـلـبـيـة عـلى أن هـذا لا يـنـقـض العـهـد، بـخـلاف ما لو كان الفـعـل ضـاراً بـالـمـسـلـمـين (485).

كـما يـقـدم ابـن تـيـمـيـة كـثـيراً مـن المـبـررات الفـقـهـيـة لـنـقـض عـهـد الـذـمـة وـفـقـاً لـلـشـرـوط العـمـريـة (486).

وـيـفـصـلـها وـبـسـطـها تـلـمـيـذـه ابـن قـيـم الجـوزـيـة كـالـآـتـي (487):

(485) أبو يعلى الفراء، المسائل الفقهية، كتاب السير، انتقاض عهد الذمي المخالفة للشروط، 2، ص 385-386.

(486) الصارم المسلول على شاتم الرسول.

(487) أحكام أهل الذمة، ص 263.

إذا امتنع الذمي عن دفع الجزية ومن جريان أحكامنا عليهم، صار ناقضاً للعهد. وكذلك إذا فعل ما يجب عليه تركه والكف عما فيه ضرر للمسلمين وآحادهم في مال أو نفس، وهي ثمانية أشياء:

- 1- الاجتماع على قتال المسلمين.
 - 2 - وألا يزني بمسلمة.
 - 3 - ولا يصيبها باسم نكاح.
 - 4 - ولا يفتن مسلماً عن دينه.
 - 5 - ولا يقطع عليه الطريق.
 - 6 - ولا يؤوي للمشركين عيناً (أي جاسوساً).
 - 7 - ولا يعاون على المسلمين بدلالة، أي لا يكاتب المشركين بأخبار المسلمين.
 - 8 - ولا يقتل مسلماً.
- وكذلك إذا فعل ما فيه إدخال غضاضة ونقص على الإسلام، وهي أربعة أشياء:

- 1 - ذكر الله
 - 2 - وكتابه
 - 3 - ودينه
 - 4 - ورسوله
- بما لا ينبغي، سواء شرط عليهم الإمام أنهم متى فعلوا ذلك كان نقضاً لعهدهم، أو لم يشرط في أصح الروايتين.

الفصل السابع

رؤية الفكر الإسلامي السائد لحركة التاريخ ولطبيعة العلاقات بين البشر

إنَّ حقيقة المعركة التي يشنها اليهود والنصارى في كل أرض وفي كل وقت ضد الجماعة المسلمة هي من أجل العقيدة. وهم قد يختصمون فيما بينهم ولكنهم يلتقون دائماً في المعركة ضد الإسلام والمسلمين

سيد قطب

الآخر، غير المسلم، هو مجرد موضوع؛ إما للأسلمة، أو للقتل، أو للخضوع بدفع الجزية. هذا فيما يتعلق بالعلاقة الاستراتيجية، التي تتخللها تكتيكات من قبيل توقيع معاهدات سلام واتفاقيات أخرى مختلفة ومؤقتة.

هذا من الناحية المبدئية. أما إذا أخذ مبدأ التقية في الاعتبار فسيجد المرء أنَّ كل شيء متاح، بما فيها سب النبي والدين ذاته من قبل المسلمين، متى اعتبروا أنفسهم مكرهين بشكل أو بآخر على ذلك كما أشير فيما سبق. ولا غرو أن تظهر مراجعات في الدعاية الإسلامية تتبناها التيارات الأبعد نظراً، وهو ما يضيف عليها سمة الاعتدال. فمن المحتمل أن تكون تراجعاتها مبدئية أو تكتيكية، وهذا سيتوقف على موقفها من التراث القديم، ومدى رفضها أو تبريرها له. وي طرح الآن في الساحة الإسلامية من قبل بعض المعتدلين فكرة التعايش السلمي، كمبدأ بين المسلمين وبقية العالم. ويستشهد هؤلاء بآيات من القرآن والأحاديث، وبأمثلة لا علاقة لها بالمبدأ نفسه؛ مثل: **وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا؛ الناس سواسية كأسنان المشط؛ لقد كرمنا بني آدم.**

ينقسم الناس -حسب الفكر الإسلامي التقليدي- إلى مسلمين وكفار؛ أما الأسس الأخرى لانقسامهم فتعد ثانوية. فالانقسام على أساس ديني يبدو عند غالبية المسلمين هو التميز الأساسي، أو بالتعبير الماركسي الشهير: التناقض الرئيسي، بينما تشكل التناقضات الأخرى، الطبقية والقومية والإثنية، تناقضات ثانوية. وكما يقول يوسف القرضاوي أنَّ الإسلام يضع الرابطة الدينية في مرتبة أعلى من أي رابطة أخرى، بحيث تكون علاقة المسلم بأخيه المسلم أوثق من علاقته بغير المسلم، حتى لو كان ذلك غير المسلم من أقربائه كالأب أو الابن أو الأخ. ويرى أنَّ هذا المبدأ ليس خاصاً بالإسلام وحده، بل هو سمة مشتركة بين

جميع الأديان والعقائد، مشيرًا إلى أنَّ نصوص الإنجيل نفسها تتضمن تأكيدًا مماثلاً لهذا المعنى في أكثر من موضع⁽⁴⁸⁸⁾. وتشير عبارة القرضاوي إلى فرضية هامة في الفكر الإسلامي التقليدي، هي أنَّ كافة المعتقدات الأخرى تنظر إلى البشر بنفس الطريقة. فالدين هو محور الحياة، فيعيد الفكر الإسلامي بناء الفكر الآخر على شاكلته. ومن هذا المنطلق تفسر غالبية علماء الإسلام الصراعات العالمية، بل والمحلية في أغلب الأحوال، بل ومسار التاريخ البشري كله. فمحرك التاريخ هو الصراع بين حزب الله وحزب الشيطان، الذي يقوده إبليس برخصة من الله منذ بدء الخليقة، والذي يخطط لإبعاد البشر عن مهمتهم المقدسة، وهي عبادة الله. ويمتد هذا النهج على استقامته عند تحليل كثير من الإسلاميين للمجتمعات والتيارات غير الإسلامية. فإسرائيل قامت على التوراة، وأوروبا مسيحية، أو صليبية، كما تسمى أحياناً، والدول الشيوعية مجرد دول ملحدة، وجوهر الماركسية هو الإلحاد، رغم أنَّ الواقع أوسع كثيرًا من ذلك.

هكذا يتم رد كل أزمة من أزمات الواقع في المجتمعات الإسلامية - بل وكل أزمات البشرية - إلى البعد عن منهج الله.

وهذه الطريقة في التفكير تميز الرؤية السائدة في الثقافة الإسلامية، بما فيها المعاصرة. ولكن على الصعيد الواقعي تتجه المجتمعات الإسلامية حثيثاً نحو العلمنة منذ عقود كثيرة، ولا يفكر كل عامة المسلمين بالطريقة المذكورة. فلم يعد الكثيرون يفكرون في إقامة دولة إسلامية عالمية، كما ولدت فكرة الصراع الطبقي في هذه المجتمعات، والمنفصل عن الخلاف الديني، كما أنَّ الانتماءات القومية صارت عميقة، ولم يعد لفكرة "الجامعة الإسلامية" كثير من المؤيدين بعد أن تغلبت المصالح المحلية والمشارع الوطنية. ومع ذلك قد يوجد بعض الحنين للوحدة الإسلامية عند الشعوب الإسلامية، كمجرد أمنية نظرية، وليس كمشروع.

* نبذ العصبية، يُقصد القبلية والقومية: لقد نبذ الإسلام منذ البداية - كما أشير من قبل- الانتماء القبلي، وفقاً للحديث: دعوا فإنها منتنة (صحيح البخاري 4785-، وغيره)، ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس من مات على عصبية (سنن أبي داود -5121). ورغم نقده الشديد لهذه "العصبية"، أي الانتماء القبلي، اعتمد محمد - حسب السيرة النبوية- في بداية دعوته على انتمائه لبني هاشم، وقبل دعمهم المطلق تقريباً، بل كان عمه العباس، الكافر بنبوته، هو الذي عقد له العهد مع أهل المدينة في تعاطف واضح، كما اعتمد على تحالفات قبلية بعد هجرته للمدينة، ولكن كل هذا كان في سياق الدعوة للإسلام، الذي ينبذ القبليّة؛ ورغم ذلك احتفظ بمكانة خاصة لآل محمد

(488) غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، الباب الخامس.

ولقريش عمومًا، ولم يتجاوز فكرة تفوق العرب على بقية الشعوب. ذلك أن آل محمد والعرب عمومًا هم حاملو الرسالة المقدسة، واعتُبروا الأكفأ لذلك من البداية؛ لذلك اختار الله محمدًا من بين العرب. إذن الأولوية ليست قائمة على أساس عنصري، بل ثقافي شديد الارتباط بالإسلام، من حيث القدرة على تلقيه بدايةً، ثم المحافظة عليه ونشره.

ويفسر ذلك لماذا تتقبل بعض مدارس الإسلام المعاصر، العربية بالذات، أحيانًا فكرة القومية العربية، كمحطة لإقامة دولة الإسلام. ولم يكن الإسلام القديم مختلفًا بشكل جوهري؛ فالعروبة كانت إلى حد ما مرادفة للإسلام في كثير من الأحيان. لذلك انتقد علماء الإسلام ومفكروه ما أسموه بالشعوبية، قاصدين بها التوجهات غير الموالية للعرب⁽⁴⁸⁹⁾.

ولاشك أن الشعوب التي دخلت الإسلام من غير العرب قد احتفظت ببعض من ثقافتها القديمة، بما في ذلك الانتماء الإثني، أو القبلي والقومي بدرجات متباينة. إلا أن الانتماء إلى الإسلام قد ظل هو الأعمق على مدى التاريخ حتى سقوط الخلافة العثمانية. ومع ذلك قامت حركات عُرفت بالشعوبية، معادية للحكم العربي في تلك البلاد، خصوصًا إيران، وكانت تهدف إلى استعادة السيطرة على تلك البلاد لأهلها. وقد تصدى لها الخلفاء بعنف، وانبرى مفكرون عروبيون إلى نقدها بشدة، متهمين إياها بالعداء للإسلام، وغير ذلك من التهم، ولم ينظر الإسلاميون العرب إليها كحركات استقلالية. فرغم الاعتراف بتميز الشعوب واختلافها، لم يتقبل علماء الإسلام "الشعوبية" أبدًا، واعتبروا أن الهيمنة العربية مرادفة تقريبًا لحكم الإسلام. وما زالت "تهمة" الشعوبية تُوجه للحركات الاستقلالية عن الحكم العربي في بعض المناطق؛ مثل العراق، وما زال العلماء العرب وفقهاؤهم وإسلاميوهم ينظرون للشعوبية القديمة والحديثة تلك بعين الكراهية.

وفي العصر الحديث ظهرت الحركة القومية، سواء القومية العربية، أو الخاصة بالبلاد العربية المختلفة، أو البلاد الإسلامية الأخرى. وقد تحول مفهوم الأمة في العالم الإسلامي تدريجيًا من مفهوم معتمد على وحدة الدين الإسلامي، إلى مفهوم يستند إلى الجماعة القومية ذات اللغة الواحدة وغيرها من العوامل التي حددها القوميون العرب، وغيرهم. ومن الجدير بالملاحظة أن صعود القومية العربية قد ترافق مع صعود العلمانية (التي لم تُطرح بشكل جذري أبدًا في العالم العربي) وتعرّز بسقوط الخلافة العثمانية. ورغم ذلك، ظلّ للمرجعية الإسلامية وجود في العمق، بحيث يتم استدعاؤها كلما ضعفت الأنظمة والحركات السياسية

(489) جاء في تاج العروس: "قال ابن منظور: وقد غلبت الشعوب بلفظ الجمع على جيل العجم حتى قيل لمحتقر أمر العرب شعوبي، أضافوا إلى الجمع لغلبيته على الجيل الواحد كقولهم: أنصاري، وهم الشعوبية؛ وهم فرقة لا تفضل العرب على العجم، ولا ترى لهم فضلًا على غيرهم. وأما الذي في حديث مسروق (مسروق بن الأجدع) أن رجلاً من الشعوب أسلم، فكانت تؤخذ منه الجزية، فأمر عمر أن لا تؤخذ منه. قال ابن الأثير: الشعوب ها هنا العجم".

العلمانية؛ بالإضافة إلى ذلك، ظلت أفكار الإسلام السياسي كامنة "تحت الجلد" عند الحركة القومية العربية والحركات القطرية على السواء. وقد قدم ميشيل عفلق، المنظر الأول للبعث - رغم أنه مسيحي الديانة - ما يؤكد هذا المعنى تفصيلاً وبأسلوب عاطفي خلاب⁽⁴⁹⁰⁾.

ومما له مغزى أن غالبية الإسلاميين تعتبر كلا المعسكرين الغربي والاشتراكي جبهة واحدة ضد الإسلام. وعلى سبيل المثال، يعرف محمد قطب أوروبا باعتبارها ليست مجرد حدود جغرافية، بل رمزاً للغرب بأسره، بما يشمل امتداده الأمريكي والروسي على حد سواء⁽⁴⁹¹⁾. وفي الاتجاه نفسه، يذهب المفكر عادل حسين، الذي يُصنّف ضمن التيار التنويري، إلى اعتبار الغرب بمعسكره وحدة متكاملة تتبنى ثقافة دنيوية في مواجهة الثقافة الإسلامية، ويرى أن هذه الوحدة تحمل بالضرورة موقفاً معادياً للإسلام⁽⁴⁹²⁾. ويبدو التاريخ أمام كثير من الإسلاميين كصراع بين الإسلام وأعدائه المفترضين، كل الآخرين تقريباً؛ أما الصراعات الأخرى، شاملة حتى الحرب الباردة بين الغرب والكتلة الاشتراكية، فاعتُبرت ثانوية بالنسبة للصراع المثخيل بين العالم، خصوصاً الغرب بجناحيه، والإسلام. يرى طارق البشري، وهو من أبرز المفكرين الإسلاميين المعاصرين، أن الأثر الأهم للحرب العالمية الأولى لم يكن في انتصار بريطانيا على ألمانيا أو في بروز الاتحاد السوفيتي، بل في إنهاء ما تبقى من المؤسسات التقليدية التي كانت تشكل عائقاً أمام التوسع الاستعماري الغربي. ويشير إلى أن المنطقة العربية الإسلامية كانت المجال الأكثر تأثراً بهذا التحول، إذ مثل سقوط تلك المؤسسات نقطة تحول جوهريّة في مسار الهيمنة الغربية على العالم⁽⁴⁹³⁾. فالانقسام الحاد للعالم بظهور الاشتراكية لا يتساوى عند طارق البشري مع تحصيل حاصل تقريباً؛ مثل استكمال استعمار البلاد العربية.

⁽⁴⁹⁰⁾ أعلن ميشيل عفلق في خطاب مذاع أنه كان يجب الإسلام كثمرة لحبه للعرب.. أما الآن، فلقد أصبح الحب للإسلام.. وما العرب إلا أمة الإسلام.. وما العروبة إلا ضرورة لنصرة الإسلام.

من مطالعة مختلف أعمال ميشال عفلق يتضح أنه يرى أن الإسلام هو الركيزة الأساسية للشخصية العربية، وأنه روح الثورة العربية وصانع قيمها الإنسانية والحضارية. كما يؤكد أن الإسلام قد أنضج العروبة وأوصلها إلى الكمال والعظمة والخلود، وجعل من مجموعة قبائل أمة عربية حضارية عظيمة. وهو يعتبر الإسلام روح العروبة وصانع قيمها الأخلاقية والاجتماعية، وهو الذي أعطاها دوراً إنسانياً عالمياً ورسالة خالدة. والإسلام، بحسب عفلق، هو الذي حفظ العروبة في أوقات التمزق والضياع، وكان مرادفاً للوطنية والدفاع عن الأرض والسيادة. كما يرى أن فكرة القومية العربية قد خرجت - في الواقع - من صلب الإسلام، بل إن الوطنية والعروبة والإسلام جوهر واحد. وهو يصف العروبة كثورة فجرها الإسلام، فأصبحت ثورة إنسانية عالمية، ورسالة خالدة، لأن العرب حملوا مسؤولية نشر الإسلام وحمايته وتجسيد قيمه في نهضتهم الحديثة.

⁽⁴⁹¹⁾ مذاهب فكرية معاصرة، هامش 1.

⁽⁴⁹²⁾ نحو فكر عربي جديد.

⁽⁴⁹³⁾ الحوار الإسلامي العلماني، ص ص 21-22.

والموقف المبدئي الإسلامي كان دائماً رفض الفكرة القومية عموماً؛ لأنها تسحب البساط من تحت فكرة انقسام العالم إلى مسلمين وكفار. وقد تناول كثير من الكتاب الإسلاميين بالنقد، بل والتجريح، الفكر القومي بوجه عام، على أساس أن القومية توحد بين أناس قد يختلفون في العقيدة، مما يجعل أهمية العقيدة في مرتبة تالية. ولما كانت العقيدة بألف لام التعريف هي الإسلام، فقد عُدت القومية بوجه عام فكرة شريرة⁽⁴⁹⁴⁾. وينص القرآن على المعنى نفسه: **يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم** (الحجرات: 13)، أي أن (التقوى) تعلو على انقسام الناس إلى شعوب وقبائل. وقد ذهب إسلامي معتبر مثل الطبري في تفسيره إلى أن إن أكرمكم عند الله أتقاكم تعني أن أكرمكم عند ربكم هو أشدكم اتقاءً له بأداء فرائضه واجتناب معاصيه، وليس أعظمكم بيتاً ولا أكثركم عشيرة. ومن الواضح أن التقوى، حسب هذا المعنى، هي مكون أساسي من مكونات الإسلام؛ فالتعارف يكون "في الله"، حسب التعبير الإسلامي الشائع. وبهذا يفهم أن التعارف والمودة يشترطان الإيمان بالدين الحق؛ الإسلام.

وبلغ الحال بكثير من الإسلاميين إلى إنكار حتى تأثير النزعة القومية الحديثة. فيظل في نظرهم صراع الأديان هو محرك التاريخ، خصوصاً صراع المسلمين والكفار. فرغم رصده لنشوء القوميات وتحول الغرب عن فكرة الدين نفسها، يحتفظ محمد قطب -كمثال- بفكرة صراع الأديان كمحرك للتاريخ، وقد قام بتحليل القومية ناعثاً إياها بالنزعة اللإنسانية وبالعدوانية. ولكنه لم يصل في هذا بعيداً، فاستدرك بسرعة أن ظهور القومية في الغرب لم يمه ففكرة الحروب الصليبية، بل استمرت أوروبا في تحقيق الأهداف الصليبية التي تتلخص في القضاء على الإسلام، رغم نشوء القوميات، بل وتخلي الغربيين عن الدين، أو فصله عن الدولة والمجتمع. فهدفهم تحول من نصرة المسيحية على الإسلام إلى مجرد إلحاق الهزيمة بالإسلام. فالصراع العالمي لم يصبح قومياً في حقيقته، رغم نشوء القوميات⁽⁴⁹⁵⁾. إنه يعيد بناء الفكر الأوروبي في ذهنه الخاص على شاكلة

(494) يتناول هذا المفهوم بالتفصيل محمد قطب، المصدر السابق.

(495) ذكر تحديدًا: "ولما برزت القوميات في أوروبا تلبست بالروح الصليبية تجاه المسلمين، فأصبح التنافس يتمثل -من بين ما يتمثل- في التنافس على استعمار العالم الإسلامي، ومحاولة تنصير أهله عن طريق الحملات التبشيرية التي صاحبت الاستعمار الصليبي دائماً، ممهدة له أحياناً، ومستندة إلى وجوده أحياناً، ولكنها مصاحبة له على الدوام. وحتى حين أصبحت تلك القوميات 'علمانية' تماماً لم يؤثر ذلك في صليبية الحملات الاستعمارية ولا قللت مقدار ذرة من النشاط التبشيري المصاحب للاستعمار الصليبي. وقد يبدو ذلك تناقضاً لأول وهلة.. فكيف تهمل أوروبا الدين في حياتها الخاصة، ثم تتذكره في الهجوم على العالم الإسلامي؟ الواقع أن الذي تذكرته أوروبا - ولا تزال إلى هذه اللحظة تتذكره - تجاه العالم الإسلامي ليس هو الروح الدينية فقد انسلخت أوروبا من دينها تماماً.. إنما هو الروح الصليبية التي كانت ذات يوم متلبسة بالدين، ولكنها ظلت على ضراوتها حتى بعد أن فقدت منبعها الأصلي، وصارت شيئاً قائماً بذاته، لا علاقة له بتدين أصحابه.. إنما هي كراهية وحقد ومقت للإسلام والمسلمين، لا لحساب النصرانية كدين، ولكن لحساب الأوروبيين بوصفهم أعداء للمسلمين"، الموضع السابق.

فكره الإسلامي. وهو نفس منحى كاتب إسلامي كان ماركسيًا يومًا ما، هو عادل حسين، الذي يساوى، كما أشير، بين كل مفكري الغرب وكل طبقاته الاجتماعية وكل قومياته، معتبرًا الجميع كأصحاب حضارة دنيوية، كنقيض للحضارة الإسلامية، متحددين لمنازلة الشعوب الأخرى، بل يعتبران عملية تحديث أوروبا كانت بمثابة ترتيب للبيت من الداخل من أجل الهدف الأسمى وهو الغزو⁽⁴⁹⁶⁾. فالصراع الدولي هو صراع حضاري، من أهم أقطابه الحضارة الإسلامية والحضارة الدنيوية الغربية. ويحتفظ عادل حسين بنفس منطق محمد قطب؛ إعادة تفسير الفكر الأوروبي على شاكلة الإسلام؛ فأوروبا تتحدث وتتقوى من أجل الجهاد ضد الحضارات الأخرى، مثلما يكرس الإسلام كل شيء من أجل الجهاد لتسييد كلمة الله، حسب ما يدعي أنصاره. وهذه الأفكار سائدة عند كافة التوجهات الفكرية الإسلامية ذات النفوذ.

أما موقف الإسلاميين من القومية العربية بالذات، فيتأرجح بين النبذ والإدانة، وبين تقبلها كمرحلة انتقالية. إذ يرى بعض أنصار الدولة العثمانية والأسفين على رحيلها أن نشوء القومية العربية يمثل جزءًا من المؤامرة الغربية على الإسلام⁽⁴⁹⁷⁾، في حين يتجه آخرون إلى تقبلها كمرحلة، أو محطة لتحقيق انتصار الإسلام على الغرب. وهذا المعنى الأخير موجود بوضوح تام في كلام مفكر ذي نفوذ مثل محمد الغزالي، الذي يرى أن العالم الإسلامي، على الرغم من تكوينه من شعوب متعددة الأعراق، يولي العرب مكانة خاصة ويقدّس لغتهم، إدراكًا منه بأنهم يمثلون العقل والقلب في بنية الإسلام. ويرى أن وجود الإسلام مرتبط بالضرورة بوجود الأمة العربية في موقع القيادة، ما دام القرآن عربيًا في نصوصه، والنبي عربيًا في تراثه، ومكة قائمة في موضعها من أرض الله. ومن هذا المنطلق، فإن اكتشاف العرب لذواتهم واحترامهم لمكانتهم يجعلهم جزءًا أصيلًا من الرسالة الخاتمة، بحيث لا يمكن لمؤمن أن يتبرم من وضعهم، ولا لمنصف أن يتجاوز حقهم⁽⁴⁹⁸⁾. وقد أسهب الكثيرون في إبراز هذا المعنى.

ويحدد مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، حسن البنا، موقف الإخوان من المسألة القومية باختصار في رسائله الشهيرة. فيقر ما أسماه "قومية المجد" و"قومية الأمة"، رافضًا ما يسميه قومية الجاهلية وقومية العدوان، التي تقلل من شأن القوميات الأخرى، ومنها القومية العربية، إلا إذا كانت في سبيل "النهوض بالإنسانية"، قاصدًا نشر الإسلام. وهو يرى أنه لا يوجد في التاريخ من أدرك هذا المعنى من شعوب الأرض كما أدركته تلك الكتيبة العربية من

(496) بحو فكر عربي جديد.

(497) كتب محمد مصطفى رمضان (إسلامي ليبي قتلته رجال القذافي عام 1980 في لندن) كتابًا بعنوان *الشعبوية الجديدة*. فصول في التاريخ والسياسة، منتقدا بشدة لفكرة القومية العربية وغيرها، ومصورًا صعودها كمؤامرة غربية على الإسلام. والكتاب ليس متاحًا الآن.

(498) *قذائف الحق*، الباب الرابع، القومية العربية ومعناها.

صحابة الرسول(499)، معتبراً رابطة العقيدة أقدس الروابط. فهو يرى أنَّ حدود الوطنية بالعقيدة وليس كالقوميين- بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية. لذلك فإنه يؤكد أنَّ كل بقعة فيها مسلم تُعد عند جماعته وطناً له حرمة وقداسته وحبّه ويستحق الإخلاص له والجهاد في سبيله، وكل المسلمين في هذه البقاع أهل وإخوان لتلك الجماعة تهتم لهم وتشعر بشعورهم وتحس بإحساسهم، داعياً إلى قومية يصفها بالانتساب إلى الله(500).

ويسمى البعض هذا بالجنسية الإسلامية(501)، كإطار للحركة الإسلامية العالمية وكبديل للقومية القائمة على مكونات ثقافية غير الإسلام. ويشير حسن البنا للقومية الإسلامية بالمعنى دون اللفظ؛ فيحدد أنَّ الوطنية بالمفهوم السياسي الإسلامي هي التي تقوم حدودها على العقيدة(502). وإقامة دولة إسلامية عالمية هو هدف استراتيجي معنٍ للإسلاميين بوجه عام، حتى مؤيدي القومية العربية، كحسن البنا، ولكن يختلفون حول التكتيك، ومدى التدرج في تطبيق هذا الشعار. وعلى خلاف ذلك يرفض المودودي (وتلاميذه) فكرة القومية الوطنية مبدئياً، داعياً إلى الوحدة الإسلامية وإلى ما يسميه بالقومية الإسلامية(503).

- الصفة الدينية للحكومة في الإسلام

المقصود هو موقع الحكومة -في الفكر الإسلامي السائد- من حيث علاقتها بالدين وموقفها من الآخر غير المسلم.

حين أصدر علي عبد الرازق كتابه (الإسلام وأصول الحكم) عام 1925، معلناً فيه أنَّ الإسلام لم يقرر نظاماً للحكم، انتفض ضده الرأي العام المسلم والفقهاء وعلماء الدين والدولة، مما اضطره للتراجع. ولم يشكك في ضرورة الحكومة في الإسلام قديماً سوى القليلين للغاية، منهم "النجيدات"، أتباع نجدة الحنفي، زعيم فرقة من الخوارج. وقد رأى هؤلاء أنه إذا أمكن إقامة العدل لا تكون هناك ضرورة للدولة، لأنَّ هذه هي مهمتها، وبعض المعتزلة، منهم أبو بكر الأصم وهشام بن عمر الفوطي وعباد بن سليمان، الذين رأوا أيضاً أنه إذا راعى جميع الناس أحكام الشريعة، أصبحت الخلافة غير ضرورية. لكن يعتبر أهل السنة عموماً الإمامة من الضرورات في الإسلام: بعضهم رأى أنَّ ذلك للضرورة، أي

(499) رسائل الإمام حسن البنا، دعوتنا.

(500) نفسه.

(501) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، الفصل الثالث: الشمول.

(502) المصدر السابق، نفس الموضوع.

(503) الحكومة الإسلامية، الفصلان الرابع والخامس.

بالعقل، بينما ترى الأغلبية أنه بالنص، أي بالشرع، في حين يذهب الشيعة الإمامية إلى اعتبارها أحد أركانها، باعتبارها تكليفاً إلهياً بتولية أهل البيت بالذات.

وحديثاً لا يشكك أحد من الإسلاميين في ضرورة الدولة، ولكن يختلفون على طبيعة نظام الحكم المطلوب. والرأي السائد حديثاً أن الإسلام يقرر نظاماً للحكم. وفي التراث الإسلامي كُتب عن نظام الحكم بشكل فضفاض؛ مثل كتابي "الأحكام السلطانية" لكل من الماوردي وأبي يعلى الفراء الحنبلي. ولا يقدم الفقه الإسلامي الحديث والمعاصر نظاماً للحكم واضحاً ومحددًا يميز الإسلام، عدا نظرية ولاية الفقيه المطبقة في إيران. ولكن يركز الإسلاميون عادة على الأسس الأخلاقية لنظام الحكم، واتخاذ المثل الأعلى من دولة الرسول والخلفاء الراشدين. وخلاصة ما يمكن استنتاجه من كتاباتهم في هذا الشأن أن نظام الحكم الإسلامي المثالي هو حكمهم هم، رغم نفيهم لذلك. ومن اللافت أن حسن البناء يستند إلى كتاب الماوردي سابق الذكر في تصوره للنظام السياسي الإسلامي⁽⁵⁰⁴⁾.

وتسيطر فكرة كون الإسلام دين ودولة في الشارع المسلم بالمطلق؛ فالدولة في الإسلام هي دولة مسلمة، رغم أنها شخص اعتباري، فهي لا تصلي أو تصوم، والمعنى المقصود أنها تطبق ما يُسمّى بالشرعية في كل المجالات. من ثم جاء الاهتمام البالغ للإسلاميين منذ القدم بالفقه، وهو "علم" بالغ الاتساع والتعقيد، يتناول كيف يجب أن يكون الإسلام هو المرجعية الوحيدة في حياة المسلم.

ومثلما ينبذ الفكر الإسلامي السائد -مبدئياً- الفكرة القومية، أو الانتماء الإثني لحساب الانتماء الديني، يتخذ الموقف نفسه من الانتماء الاجتماعي، أي الانقسام الطبقي وانقسام الناس إلى حكام ومحكومين. فالهدف الأسمى للبشر هو عبادة الله الواحد، وليفعل المرء كل ما من شأنه تحقيق هذه الغاية؛ ولتكن، بالتالي، مواقفهم من النظم الاجتماعية والطبقات المختلفة متعلقة بتحقيقه لهذه الغاية، بغض النظر عن مصالحه الاجتماعية الفعلية. والنضال من أجل تطبيق الشريعة يقود حتماً إلى العدل والحرية والسعادة لكل البشر. ويمكن تلخيص الموقف العام للفكر الإسلامي السائد من الحكومة كالتالي:

الحاكم في الدولة الإسلامية لا بد أن يكون مسلماً، ويُمنع الكفار من ولاية الحكم ومن المناصب السيادية، كما اتضح من قبل. والحكمة في ذلك أن منصب الحاكم ذو صفة مزدوجة: دينية ودنيوية، ووصف الحاكم بأنه خليفة يتضمن بوضوح أنه منصب ديني بجانب أنه دنيوي؛ ذلك أن الخلافة هي خلافة الرسول؛ فالإمامة، حسب تعبير الماوردي، موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا⁽⁵⁰⁵⁾. وحتى تسمية أمير المؤمنين التالية تدل على أنه قائد

(504) ارجع إلى مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي، من مجموعة رسائل الإمام حسن البناء.

(505) الأحكام السلطانية، الباب الأول، في عقد الإمامة، ص 15.

المسلمين وليس رئيس دولة تضم كل السكان من كل الأديان والملل. وفي الإسلام السني في الوقت الراهن لم تعد الخلافة شعاراً مطروحاً للتطبيق الفوري، لصعوبة تحقيقه من جهة، ولوجود قضايا أكثر إلحاحاً عند الإسلاميين. ومقابل ذلك يطالب أغلبهم بأسلمة النظام الاجتماعي من أسفل إلى أعلى، وينادي بعضهم بتطبيق الشريعة الإسلامية، حتى بواسطة الحكومات القائمة، التي عليها في هذه الحالة أن تأتمر بأوامرهم، بينما يطالب المتشددون منهم بإقامة حكومات إسلامية فوراً بطريق الانقلاب، أي حكومات بقيادتهم هم.

وليس من الضروري في الإسلام السني -وهو السائد- أن يكون الحاكم رجل دين، أو أن يتولى رجال الدين السلطة السياسية، ولم يحدث هذا على مدار تاريخ الإسلام؛ إذ يقتصر دورهم على الشورى والنصيحة فحسب، ويشكلون المرجعية الدينية للحاكم، الذي يستمد قراراته من الشريعة. ولكن في دولة تزعم أنها تحكم بشرع سماوي شديد التعقيد والصعوبة لا بد أن يكون للمختصين في هذا الشرع دورٌ معنويٌّ مهم، خاصة أن تأثيرهم على الجماهير البسيطة فعال. لذا تمتع رجال الدين في التاريخ الإسلامي بقدر من النفوذ والاستقلال النسبي عن السلطة السياسية في فترات كثيرة، رغم تعرض أكبرهم للسجن والتعذيب؛ مثل أحمد بن حنبل ومالك بن أنس، وأبي حنيفة الذي مات بعد أيام من سجنه، قيل مسموماً. وينفي الإسلاميون السنة بشدة أن تكون الدولة الإسلامية ثيوقراطية (دينية) بالضرورة، مؤكدين أنها دولة مدنية بمرجعية إسلامية، يتولى إدارتها غير رجال الدين، أي يحكمها غير رجال الدين، وهو ما جرى تاريخياً. أما في نظرية ولاية الفقيه عند الشيعة فيجب أن يكون هذا الفقيه عالماً بالإسلام وضوابطه ومقرراته وهو يُختار من قبل مجلس الفقهاء، ويُعد نائباً للإمام الغائب حتى يعود؛ فبالتالي تكون الدولة الإسلامية دولة ثيوقراطية⁽⁵⁰⁶⁾. والفقيه يُعتبر معصوماً عند البعض وغير معصوم عند آخرين.

وتذهب طوائف من الإسلاميين مذاهب مختلفة في مسألة أصل الخليفة:

فعد الشيعة يجب أن يكون الإمام من أهل الرسول، من ذرية أهل البيت النبوي، وفقاً لنصوص من القرآن والحديث يستندون إليها. فالإمام، حسب هذا المفهوم، ليس إلا تعييناً إلهياً، ولا يتعلق اختياره بإرادة البشر، وهو معصوم من الخطأ⁽⁵⁰⁷⁾. وفي فترة "الغيبة الكبرى"، كما يسمونها، وهي الفترة التي يغيب فيها الإمام من أهل البيت، يجوز للأمة أن تختار من يحكمها، على أن تكون له صفات وخصائص محددة ثابتة في النص المقدس، فهو يكون معيناً من قبل الله

(506) تناول آية الله العظمى المنتظري النظرية بالتفصيل في كتابه دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية.

(507) المراجع الشيعة عديدة للغاية، هذه بعضها: علاء الدين السيد أمير محمد القزويني، الإمامة في مصادر أهل السنة - محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، الفصل الثالث - علي الميلاني، الشورى في الإمامة - سيد محمد حسين الحسيني الطهراني، معرفة الإمام.

بالصفات والخصائص، ومعيناً من قبل الأمة كشخص. وبذا لا يشترط الشيعة، وأكثرهم من الفرس وقبائل غير حجازية، أن يكون إمامهم الفعلي عربياً، في انتظار الإمام الغائب المفترض. ويبدو أن هذا الموقف الشيعي منذ البداية كان تحدياً لبني أمية؛ العرب الذين اغتصبوا الخلافة من علي بن أبي طالب عنوة.

هذا بينما اكتفي السُّنة تاريخياً بأن يكون الإمام من قریش، وهذا ما ذهب إليه كبار الفقهاء بالإجماع لورود أحاديث "صحيحة" تقرر ذلك صراحة⁽⁵⁰⁸⁾. وقد التزم الأمويون بذلك، فأصروا على أن يكون الإمام الأموي عربياً خالصاً، وهم قرشيون بالطبع، أي من نسب عربي خالص؛ مثلهم تماماً، مستبعدين العناصر المختلطة⁽⁵⁰⁹⁾، وغير مشترطين أن يكون من أهل البيت، أو حتى هاشمياً عموماً. هذا بخلاف العباسيين، الذين كان كل خلفائهم من أبناء الجواري من غير العرب، عدا السفاح والأمين، فتجاوزوا هذه النقطة، مكتفين بأن يكون الإمام قرشياً من ناحية الأب، أي منهم.

أما الخوارج فرفضوا شرط قرشية الإمام واكتفوا بأن يكون عربياً، ثم اكتفوا - في أواخر عهدهم - بأن يكون مسلماً؛ بينما رفضت قلة منهم أصلاً فكرة ضرورة الدولة، كما أشير.

ولم يهتم العثمانيون بأصل الخليفة، غير أنهم جعلوها وراثية فيهم. وكذلك المغول. وآخر تجلّي لهذه الموضوعات كان بعد سقوط الخلافة العثمانية، حين أراد ملك مصر أن يكون خليفة للمسلمين، وراح بعض رجال الدين يحاولون إثبات نسبه لمحمد، أي لقریش، تحقيقاً لشرط من شروط الإمامة رغم أن أصله الألباني ليس سراً على أحد.

⁽⁵⁰⁸⁾ يحدد الماوردي شروط الإمامة كالتالي: "وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة أحدها: العدالة على شروطها الجامعة. والثاني: العلم ليؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام والثالث: سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصبح معها مباشرة ما يدرك بها. والرابع: سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض والخامس: الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح. والسادس: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو. والسابع: النسب وهو أن يكون من قریش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه"، المصدر السابق، ص ص 19-20.

ويوجد حديث يمكن أن يفهم منه أن الإمام يمكن ألا يكون من قریش: البخاري-6984: **حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا... قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَإِنْ اسْتَعْمَلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ كَانَ رَأْسَهُ زَبِيْبَةً.** ولكن لم يفهم من قبل العموم فهماً حرفياً. وهاك ما قاله العسقلاني في فتح الباري شرحاً للحديث ورداً على القائلين بعدم ضرورة الإمامة من قریش: "ونقل ابن بطال عن المهلب قال: قوله: اسمعوا وأطيعوا، لا يوجب أن يكون المستعمل للعبد إلا إمام قرشي، لما تقدم أن الإمامة لا تكون إلا في قریش، وأجمعت الأمة على أنها لا تكون في العبيد، قلت: ويحتمل أن يسمى عبداً باعتبار ما كان قبل العتق، وهذا كله إنما هو فيما يكون بطريق الاختيار. وأما لو تغلب عبد حقيقة بطريق الشوكة فإن طاعته تجب إخماداً للفتنة ما لم يأمر بمعصية كما تقدم تقريره. وقيل المراد أن الإمام الأعظم إذا استعمل العبد الحبشي على إمارة بلد مثلاً وجبت طاعته، وليس فيه أن العبد الحبشي يكون هو الإمام الأعظم" (كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام مالم تكن معصية). "ورده ابن الجوزي بأن المراد بالعامل هنا من يستعمله الإمام لا من يلي الإمامة العظمى" (كتاب الأذان - باب طاعة العبد والمولى).

⁽⁵⁰⁹⁾ علي أحمد، مظاهر التعريب في العصر الأموي.

من الواضح أنَّ عامة المسلمين في العصر الراهن لا يلتفتون إلى شرط قرشية الحاكم، وذهب كثير من الكتاب المحدثين إلى نفي شرط القرشية، بل وإلى اعتبار الأحاديث الواردة بشأنها موضوعاً؛ مثل عباس محمود العقاد ومحمد أبو زهرة وعلي حسني الخربوطلي. كما حاول بعض المفكرين إيجاد مبرر فقهي لإلغاء هذا الشرط، وتجاوز الأحاديث الناصة عليه بطريقة شرعية⁽⁵¹⁰⁾، بحيث لم تعد هذه المسألة مطروحة أصلاً في الشارع المسلم، فلم تعد للقرشية أيُّ مبررات واقعية، ولم يعد لقريش مصالح معينة.

لقد قرأت كل مدرسة الإسلام على طريقته وبما يناسبها.

أما من يختار الإمام:

- فالمبدأ عند فقهاء السُّنة أن يختاره من يسميهم الفقهاء أهل الحل والعقد، أو أهل الشورى، أو أهل الاختيار بتعبير الماوردي⁽⁵¹¹⁾، ويشملون -وفقاً لكثير من العلماء- الفقهاء المجتهدين الذين يعتمد على أقوالهم في الفتيا واستنباط الأحكام، وأهل الخبرة في الشئون العامة، ومن لهم نوع قيادة، أو رئاسة في الناس، كزعماء البيوت والأسر وشيوخ القبائل ورؤساء المجموعات⁽⁵¹²⁾. وهناك من يرى أنهم مستويات مختلفة: فهم عموم الناس إذا كان الأمر سيتعلق بأمر عامة؛ مثل اختيار الحاكم وإعلان الحرب، وهم أهل العلم والدراسة في الأمور الفنية والخاصة، وهم مجلس شورى من أهل العلم والرأي من المسلمين إذا تعلق الأمر بسياسة الأمة وإدارة شئونها بوجه عام⁽⁵¹³⁾. وبينما يرى البعض أن يشترك كافة أهل الحل والعقد في اختيار الحاكم، يرى آخرون؛ مثل ابن حزم، استحالة تنفيذ ذلك؛ ومن ثم يرفضونه⁽⁵¹⁴⁾.

- أو يستخلفه الإمام الذي يسبقه، أسوة بطريقة اختيار عمر بن الخطاب من قبل أبي بكر.

- أو يُختار بالطريقة التي اختير بها عثمان، حين أوصى عمر بن الخطاب باختيار واحد من ستة من الصحابة⁽⁵¹⁵⁾.

- ويضيف آخرون إلى ذلك وسيلة رابعة، هي اغتصاب السلطة بالقوة، منهم ابن كثير والقرطبي⁽⁵¹⁶⁾، وذهب نفس المذهب ابن حنبل، وفقاً لرواية عبدوس بن

(510) مثال فهمي هو يدي في كتابه القرآن والسلطان، هموم إسلامية معاصرة، الفصل الأول.

(511) الأحكام السلطانية، الباب الأول، في عقد الإمامة، ص 17.

(512) نقلاً عن رسائل الإمام حسن البنا، نظام الحكم.

(513) عبد الرحمن عبد الخالق، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، ملف 4 من 5.

(514) الفصل في الملل والنحل، الجزء الثالث، ص 3 وبعدها.

(515) وفقاً للماوردي أيضاً: "والإمامة تنعقد من جهتين: أحدهما باختيار أهل العقد والحل. والثاني بعهد الإمام من قبل" المصدر السابق. ص 21-22.

مالك القطان، حسب ما ذكر أبو يعلى الحنبلي⁽⁵¹⁷⁾، ويذهب ابن حزم إلى المعنى نفسه بلغة أقل حدة⁽⁵¹⁸⁾، وهي الوسيلة التي تولّى بها معاوية بن أبي سفيان.

- وتُضاف وسيلة أخرى يؤيدها عموم فقهاء السُّنة، عملياً على الأقل، هي وراثته الحكم، أسوة بفعل يزيد بن معاوية، ثم بقية خلفاء المسلمين، من أمويين وعباسيين وعثمانيين ومغول.

والقليل من العلماء من يعتقد بوجود نص على تعيين أبي بكر، وعند طائفة أخرى العباس⁽⁵¹⁹⁾، بينما يرفض جمهور مهم من الفقهاء فكرة النص أصلاً، ويقصرون الأمر على الاختيار، منهم أبو بكر الباقلاني، البغادي، الماوردي، الغزالي.

ولم يرد - تاريخياً - في الأدبيات الإسلامية التقليدية أنه يحق للكفار من أهل الذمة أن يشتركوا في اختيار الحاكم، الذي يشترط فيه أن يكون مسلماً. ذلك أن أهل الذمة ليسوا مواطنين، حيث لا يوجد هذا المفهوم في الفكر الإسلامي، بل هم رعايا للدولة الإسلامية، أهل ذمة، يعيشون في كنف المسلمين، في أرضهم، دار الإسلام، بما في ذلك الأرض المفتوحة صلحاً. وإن بقاءهم في دار الإسلام يستمر بشرط أن يلتزموا بعقد الذمة المفروض عليهم، والذي لا يعتبرهم أصحاب الأرض، بل أهل ذمة؛ في حماية المسلمين، أي موالٍ لهم. وكما سبقت الإشارة، يقول قليل من الفقهاء إنه يحق للحاكم المسلم أن يطردهم متى ما شاء حتى لو التزموا بأحكام العقد وأحكام الدولة. وهم في الحاليتين ضيوف في الدولة الإسلامية، وليسوا أصحاب البلد أو مواطنين في المجتمع. فمبدأ المساواة بين أبناء البلد الواحد مرفوض بتاتاً في الإسلام السائد. ورغم أن الإخوان المسلمين

(516) ذكر القرطبي: "فإن تغلب من له أهلية الإمامة وأخذها بالقهر والغلبة فقد قيل إن ذلك يكون طريقاً رابعاً؛ وقد سنل سهل بن عبد الله التستري: ما يجب علينا لمن غلب على بلادنا وهو إمام؟ قال: تجبيه وتؤدي إليه ما يطالبك من حقه، ولا تنكر فعاله ولا تفر منه، وإذا انتمكنك على سر من أمر الدين لم تفشه. وقال ابن خويز منداد: ولو وثب على الأمر من يصلح له من غير مشورة ولا اختيار وبائع له الناس تمت له البيعة، والله أعلم". الجامع لأحكام القرآن، سورة البقرة، آية 30.

أما ابن كثير فنص في تفسيره لنفس الآية على: "والإمامة تنال بالنص كما يقوله طائفة من أهل السُّنة في أبي بكر، أو بالإيماء إليه كما يقول آخرون منهم، أو باستخلاف الخليفة آخر بعده كما فعل الصديق بعمر بن الخطاب أو بتركه شورى في جماعة صالحين كذلك كما فعله عمر، أو باجتماع أهل الحل والعقد على مبايعته أو بمبايعة واحد منهم له فيجب التزامها عند الجمهور وحكى على ذلك إمام الحرمين الإجماع. والله أعلم. أو بقهر واحد الناس على طاعته فتجب لنا يؤدي ذلك إلى الشقاق والاختلاف".

(517) قال ابن حنبل: "ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيد ولا يراه إماماً عليه، براً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين"، نقلاً من: أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص 20.

(518) "فإن مات الإمام ولم يعهد إلى إنسان بعينه فوثب رجل يصلح للإمامة فبايعه واحد فأكثر ثم قام آخر ينازعه ولو بطرفة عين بعده فالحق حق الأول وسواء كان الثاني أفضل منه أو مثله أو دونه". نفس الموضوع.

(519) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، سورة البقرة، آية 30.

يرفعون شعار "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"، فإنهم لا يترجمون هذا الشعار إلى مبادئ عملية، ولا يلزمون أنفسهم به؛ فيصرون في كتاباتهم وأدبياتهم على ترسيخ التمييز، معتبرين الكفار أهل ذمة، وعلى استثنائهم من حقوق معينة، منها تولي الحكم باعتباره منصباً دينياً إسلامياً. كما أنهم لا يتبنون أبداً قضاياهم المشهورة؛ مثل حق بناء الكنائس كيفما شاءوا، أو حقهم في الدعوة لدينهم، معتبرين هذا خروجاً على عقد الذمة. وفي الواقع، فإن السلفيين المتشددين هم دائماً أكثر اتساقاً، حيث تنسجم شعاراتهم مع مبادئهم، ولم يلجؤوا إلى المراوغة أو التقية مثلما يفعل الإخوان المسلمون وأنصارهم.

ولم يطرح المسلمون قديماً فكرة الديمقراطية لا من قريب ولا من بعيد، بل صوّر الخليفة، ليس كواقع بل كحق، كحاكم متسلط مطلق السلطات، وغير ملزم بأي مشورة، ولا دستور مع الشعب⁽⁵²⁰⁾. ولم يظهر في التاريخ الإسلامي أبداً أي ميل لاختيار الخليفة من قبل العامة، بل رفض ذلك صراحة خليفة بارز هو علي بن أبي طالب⁽⁵²¹⁾.

إلا أنه في العصر الحديث تطرح التيارات الإسلامية المعتدلة أن أهل الحل والعقد يمكن أن يختارهم الشعب بالانتخاب، ولكن يصبر معظمهم على أن يكونوا من المسلمين المشهود لهم. وحتى الإمام محمد عبده يذهب هذا المذهب؛ ورغم أنه من أكبر المجددين في الإسلام المعاصر، فإنه حين يوجب طاعتهم يشترط أن يكونوا مسلمين، وألا يخالفوا نصوص القرآن والسنة، وأن يكونوا مختارين في آرائهم، على أساس أنهم **أولي الأمر منكم**.

كما يتمسك محمود شلتوت، وهو شيخ الأزهر الأسبق وممن أصدر آراء معتدلة، بأن يكون هؤلاء من أهل العلم والبصر بأمور الدين والدنيا ومن ذوي الرأي والخبرة في نواحي الحياة المختلفة؛ ولا شك أنه يقصد بالدين: الإسلام.

وترى قلة من الإسلاميين المعاصرين أن يشمل أهل الحل والعقد بعض أهل الذمة، شرط أن يتمتعوا بخصال معينة، وأن يشكلوا أقلية غير مؤثرة من

⁽⁵²⁰⁾ زعم بعض المتعاطفين مع ابن رشد في مقالات متناثرة أنه قد طرح فكرة الديمقراطية أو الدستور، لكن لم يتمكن المؤلف أن يعرف وجهة نظره في الأمر، فلم يجد له رأياً واضحاً في موضوع الحكم ولا يوجد ما يدل على أنه قد نادى بذلك، وكل ما قاله هو انتقاد الحكم غير الرشيد والفساد والطغيان، وذلك في تلميحات في كتابه تلخيص السياسة لأفلاطون.

⁽⁵²¹⁾ بعد مقتل عثمان حاول العامة تنصيب علي بن أبي طالب خليفة، فرفض. والقصة كما ذكرها الذهبي هي كالآتي: "وبلغ علياً وطلحة والزبير الخبر، فخرجوا، وقد ذهبت عقولهم، ودخلوا فرأوه مذبولاً. وقال علي، كيف قتل وأنتم على الباب؟ ولطم الحسن وضرب صدر الحسين، وشتم ابن الزبير وابن طلحة، وخرج غضباً إلى منزله، فجاء الناس بهرعون إليه ليبايعوه، قال: ليس ذاك إليكم، إنما ذاك إلى أهل بدر، فمن رضوه فهو خليفة، فلم يبق أحد من البدرين إلا أتى علياً، فكان أول من بايعه طلحة بلسانه، وسعد بيده، ثم خرج إلى المسجد فصعد المنبر، فكان أول من صعد طلحة، فبايعه بيده، ثم بايعه الزبير وسعد والصحابه جميعاً، ثم نزل فدعا الناس، وطلب مروان، فهرب منه هو وأقاربه". تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، 2، ص 252.

المجموع. وضمن هؤلاء رشيد رضا الذي يذهب صراحة إلى ضرورة مشاركة غير المسلمين في مجلس النواب، مبرراً ذلك لا بنزعة ديمقراطية أو إنسانية، بل بأن مشاركتهم فيها مصلحة المسلمين⁽⁵²²⁾.

ويبدي حسن البنا قبولاً للنظام البرلماني، باعتباره وسيلة لاختيار أهل الحل والعقد، كما يتبنى موقفاً قريباً من رأي الماوردي فيما يتعلق بولاية غير المسلمين. فهو يعتبر أن الحكومة تُعد إسلامية إذا كان أعضاؤها من المسلمين الملتزمين بأداء الفرائض، غير المجاهرين بالمعصية، وكانت ملتزمة بتنفيذ أحكام الإسلام وتعاليمه. وفي هذا السياق، يرى أنه لا مانع من الاستعانة بغير المسلمين عند الضرورة، شريطة أن يكون ذلك في مناصب لا تدخل ضمن الولاية العامة. وهو يشدد على أن الشكل أو النوع الذي تتخذه الحكومة ليس هو المعيار الحاسم، بل مدى توافقها مع القواعد العامة لنظام الحكم الإسلامي⁽⁵²³⁾. وضمن الولايات العامة مجلس أهل الحل والعقد بالتأكيد وكذلك القضاء وولاية الأقاليم، وغيرها.

هذه الخلافات عبر العصور قد ارتبطت بوضوح بأحوال القوى الاجتماعية والسياسية وتجاربها وخبراتها. فعلى سبيل المثال، لم يكن تغير موقف الإخوان المسلمين حديثاً من فكرة الديمقراطية سوى نتيجة لعجزهم وفشلهم المتكرر في المواجهة المباشرة مع السلطة، إضافة إلى اختلال موازين القوى الدولية بعد سقوط المعسكر الاشتراكي وبروز التهديد الغربي الكامن. كما أن تأييدهم الجماهيري الواسع صار يضمن لهم مزيداً من الأصوات. لذلك تقتصر دعوتهم الديمقراطية اليوم على ديمقراطية صندوق الاقتراع، مع بعض الغزل الخفيف لغير المسلمين لضمان أصوات بعضهم في الانتخابات وتحييد العلمانيين بدرجة ما، ويرون أن الاعتراف ببعض حقوق غير المسلمين يمنحهم أثراً إيجابياً، إذ يجنبهم معارك جانبية ولا يضعف نفوذهم بعد اتساع قاعدتهم السياسية.

أما موقف الإسلاميين السنة التقليدي تاريخياً من حاكمهم المسلم، فهو الطاعة بوجه عام، إذا ظل على إسلامه. ففي الحديث: **من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني، فقد عصى الله، ومن أطاع الأمير، فقد أطاعني، ومن عصى الأمير، فقد عصاني (صحيح ابن حبان -4468)**. وقد نادى كبار فقهاء السنّة، بطاعة الإمام الجائر لأنّه مسلم، والوحيد منهم الذي نادى بالخروج على الإمام الجائر هو أبو حنيفة، وفي الواقع خرج الأحناف على أبي حنيفة نفسه، بتبني ما نادى به بقية الفقهاء السنّة. والاتجاه الذي كان أكثر ميلاً إلى ضرورة الخروج على الإمام الجائر هو تيار الخوارج، الذين يتضمن صلب

⁽⁵²²⁾ تفسير القرآن الحكيم، صفحات متفرقة كثيرة.

⁽⁵²³⁾ رسائل الإمام حسن البنا، رسالة التعاليم.

مذهب إحدى فرقهم (الوعيدية) كفر مرتكب الكبيرة⁽⁵²⁴⁾ مما برر لهم التمرد على مختلف الخلفاء، بمن فيهم علي بن أبي طالب، مستندين إلى الحديث الشهير: **من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان**⁽⁵²⁵⁾. كما سوغ المعتزلة فكرة التمرد على الحاكم المسلم الفاسد، حسب فكرتهم عن "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". بينما رأى عموم أهل السنة أنَّ تغيير منكر الإمامة، غير الكفر، يكون باللسان والقلب فقط، ولا يكفرون مرتكب الكبيرة إلا إذا استحلها.

أما ما يتفق عليه معظم العلماء فهو أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. ومن الأحاديث القائلة بذلك يذكر الكثير، منها: **لا طاعة لأحد في معصية الله**⁽⁵²⁶⁾، وقد نسب لأبي بكر الصديق عند توليه الخلافة أنه قال: **"أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيت الله فلا طاعة لي عليكم"**. وبالتالي يجوز كثير من الفقهاء والعلماء الخروج على الحاكم إذا خالف المتفق عليه من أمور الدين. ويُستدل في هذا السياق بموقف ابن قدامة، أحد أبرز فقهاء الحنابلة، الذي يشدد على أنَّ من السنة السمع والطاعة لأئمة المسلمين وأمراء المؤمنين، سواء كانوا صالحين أو فاسقين، ما لم يأمرُوا بمعصية الله، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. كما أوضح أنَّ من يتولَّى الخلافة ويجتمع عليه الناس ويرضوا به، أو يغلبهم بقوة السيف حتى يصير خليفة ويسمَّى أمير المؤمنين، تجب طاعته وتحرم مخالفته والخروج عليه، لما في ذلك من خطر شق عصا المسلمين وإحداث فتنة⁽⁵²⁷⁾.

كذلك ينادى الشوكاني صراحة بقصر شرط الخروج على الحاكم بكفره، أو تركه الصلاة. فهو يشير إلى أنَّ وجود أحاديث نبوية متواترة تنهي عن الخروج على الأئمة ما لا يتحقق أحد هذين الشرطين، وإلا فلا يجوز الخروج عليه مهما بلغ ظلمه، مع وجوب الاستمرار في أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر بحسب القدرة، وطاعته في غير معصية الله⁽⁵²⁸⁾. فالظلم والطغيان وسوء الإدارة ليست مبررات متفق عليها للتمرد على الحاكم، ولكن بوجه عام يُعتبر الخروج الصريح على المعلوم من الدين بالضرورة مبرراً كافياً. والسند النصي في هذا الصدد هو أحاديث "صحيحة": **وَأَلَّا نَنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ.. إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بَرَهَانٌ (صحيح مسلم 4727)؛ خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم. ويصلون عليكم وتصلون عليهم. وشرار**

⁽⁵²⁴⁾ الشهرستاني، الملل والنحل، القسم الأول، الجزء الأول، الباب الرابع.

⁽⁵²⁵⁾ ابن حمزة الحسيني، البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث، ص 1541.

⁽⁵²⁶⁾ محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، 179.

⁽⁵²⁷⁾ لمعة الاعتقاد، ص 40.

⁽⁵²⁸⁾ السيل الجرار، ص 940.

أنتمكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم. قيل: يا رسول الله أفلا نناذبهم بالسيف؟ فقال: لا. ما أقاموا فيكم الصلاة. وإذا رأيتم من ولايتكم شيئاً تكرهونه، فاكروهوا عمله، ولا تنزعوا يداً من طاعة (صحيح مسلم - 4760). كما قدم القرآن سنداً لهذا التوجه: وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول (النساء: 59). ويشير الجزء الأخير من الآية إلى أن الشريعة كمرجعية شرط للطاعة، وأن الخلاف وارد حتماً بين الرعية والحاكم، وفي هذه الحالة لابد من الاحتكام للشريعة. ولا يشير القرآن صراحة إلى ما ينبغي إذا رفض الحاكم حكم الشريعة، وهنا يأتي دور الأحاديث. وقد برر الخارجون على حكم عثمان بن عفان خروجهم بكفره، رغم أن السبب الظاهر كان الفساد وسوء الإدارة، وعلى ذلك دفنوه في مقابر اليهود، حتى استلم الأمويون الحكم فأدخلوا مكان دفنه في مقابر المسلمين. ويستند إسلاميون معاصرون في مناداتهم بالخروج على الحكومات العلمانية إلى ما سبق، كما يعلنون أحياناً كفر الحكام كمبرر للنضال ضدهم، ويرفعون شعاراً أساسياً هو تطبيق الشريعة، دون الاهتمام بتقديم برنامج سياسي واضح، ويتحاشى المعتدلون الدعوة للخروج المباشر على الحاكم الجائر، ولا يهتمون بتكفير الحكومة، حيث لديهم مشروع حقيقي للتغيير التدريجي، بالضغط على السلطات، والتغلغل الحثيث في أجهزة السلطة، سواء سلطة الدولة، أو المؤسسات الأخرى، يحقق نجاحاً لم يحققه المتطرفون بالصدام مع الحكومات.

ويميل معظم الإسلاميين المعاصرين غير الرسميين إلى نبذ الفكرة السنية القديمة القائلة بالسمع والطاعة للحاكم المسلم درءاً للفتنة، بل يدعون للنضال، بعضهم يتبنى النهج السلمي وآخرون يتبنون التغيير بالعنف. حتى ضد الحاكم المسلم الغير ملتزم بالشريعة؛ الغير حاكمي. أي يظل المعيار هو الإسلام السياسي والعملي للحاكم - إن صح التعبير - وليس إسلامه القولي والعقدي فحسب. فالولاء صار الآن للحاكم "الحاكمي"، بخلاف "الجاهلي"، وليس المسلم بالمعنى العقدي. ولهذه الفكرة جذورها في الفكر الإسلامي القديم أيضاً، عند الحنفية خصوصاً. فقد طُرحت فكرة الخروج على الحاكم الجائر استناداً للآية: **ولا تطيعوا أمر المسرفين الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون** (الشعراء: 151-152)، أحياناً وسط السُّنة، وأكثر من قبل الشيعة قديماً وحديثاً، خاصة الإمامية، مع الأخذ في الاعتبار أن الحاكم العادل لا يُعد كذلك إلا إذا كان مسلماً (529).

ومن مهمات الدولة الإسلامية حسب الفقه وعند الإسلام السياسي المعاصر نشر الدعوة الإسلامية في الأرض، وهو ما دعا إليه مفكرون مثل المودودي

(529) من الآراء الشاذة في الإسلام أن الحاكم العادل الكافر يُفضل على المسلم الظالم، وهذا رأي ابن طاووس (من الشيعة). رشيد الخيون، فتوى ابن طاووس في مجلس هولاء قبل إسلام المغول.

وحسن البناء وسيد قطب، وتتبناه المؤسسات الإسلامية الرسمية، كالأزهر والمؤسسة الدينية في السعودية، وغيرهما. فهي ليست مهمة الأفراد والمجتمع المدني فحسب، بل يجب أن تتبنى الدولة نشر الإسلام وإزالة معوقات انتشاره في العالم، وهو أحد أهداف الحرب التي ذكرها حسن البناء، كما سبقت الإشارة. وتكمن دعوة الجهاد بمعنى الغزو تحت هذه الفكرة، رغم عدم الإعلان عن ذلك صراحة لأسباب مفهومة. فليس على الدولة الإسلامية أن تحمي مواطنيها فحسب، بل عليها مهمة دينية مقدسة، هي توسيع دار الإسلام بالوسائل المناسبة لكل وقت، وهو ما يتبناه الإسلام السياسي بكل فصائله. وكمثال: اعتبر حسن البناء الدولة ممثلة للفكرة، وقائمة على حمايتها، ومسؤولة عن تحقيق أهدافها وإبلاغها للناس جميعاً⁽⁵³⁰⁾. فهي دولة توسعية بالضرورة. وإذا كان الخليفة هو رئيس مسلمي العالم، فيكون بالضرورة رئيس المسلمين في البلاد غير الإسلامية، المطالبين بالتالي بموالاته، دون كفار بلادهم.

المراتبية الاجتماعية:

لم ينكر الفكر الإسلامي وجود الطبقة الاجتماعية ولكن ينتقد القرآن والأحاديث كثيراً من يكتزون الأموال ومن يستغلون الفقراء، دون المناداة بالغاء الطبقات الاجتماعية، بل يقر القرآن بأن الله: **ورفع بعضكم فوق بعض درجات** (الأنعام: 165)، فيما تعتبره غالبية المفسرين، منهم الطبري والقرطبي، درجات في الثراء، ويضيف بعضهم؛ مثل ابن كثير، الأخلاق والمحاسن والمساوئ والمناظر والأشكال والألوان. ولم توجد في فكر الإسلام والدول الإسلامية ألقاب نبيلة، باستثناء الألقاب الملكية في عصور معينة. ولكن لا يتبنى الإسلام طبقة اجتماعية معينة (مثلما يتبنى الاشتراكيون مثلاً الطبقة العاملة أو المهمشين أو الطبقات الشعبية عموماً)، ولا يولي الانقسام الاجتماعي أولوية في اهتماماته إلا في حدود الدعوة للتكافل الاجتماعي وعطف الأغنياء على الفقراء ورفض مراكمة الأموال بدون وجه حق أو بطريقة تخالف الشريعة.

وبديلاً عن ذلك يقسم الفكر الإسلامي عموم البشر إلى طبقات من نوع آخر، على أساس ديني. فلا يتبنى طبقة اجتماعية معينة، بل يساوي بين الناس. فالناس سواسية كأسنان المشط، والأفضل هو الأكثر تقوى، أي خوفاً من الله، وبالتالي خضوعاً له، منفذاً لأحكام الشرع. وبالتالي غير من مفهوم الطبقة، مقسماً الناس حسب قربهم أو بعدهم عن الإسلام. والطبقات التي يتبناها أكثر من غيرها هي الأقرب للبيت النبوي والصحابة وعلماء الدين والفقهاء والأمراء، ذوي المنصب الديني-"الديوي" في نفس الوقت بطبيعة

(530) رسائل الإمام حسن البناء، دعوتنا.

الحال، الذين يوصفون من قبل أغلب المفسرين بأنهم المقصودون بأولي الأمر في القرآن. أي أن الدين هو أيضاً المحدد الرئيسي للطبقات الاجتماعية.

الأتقى هو الأفضل، ليس فقط عند الله، بل يحيط الإسلاميون طبقات الصحابة والتابعين والعلماء والفقهاء بالإجلال والاحترام، الذي يصل إلى حد التقديس أحياناً. وإن نقد الصحابة عند السُّنة جريمة تستحق العقاب، الذي قد يصل إلى القتل؛ فـ"سب" أبي بكر وعمر مثلاً يعده أهل السُّنة كفرًا، أو على الأقل من الكبائر، ويستحق العقاب الشديد⁽⁵³¹⁾، بل يوصى الحديث باتباع سنة الخلفاء الأربعة الأوائل: **فعلكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، فتمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ (مسند أحمد - 16818)**. أما توقير رجال الدين الإسلامي فلا شك فيه. فيتكلم علماء عن طبقات الصحابة مثلاً أو طبقات المفسرين أو رواة الحديث، أو الحفاظ أو طبقات الحنابلة أو الشافعية⁽⁵³²⁾. وحتى الصحابة؛ الأقرب لمحمد يقسمون إلى اثنتي عشرة طبقة⁽⁵³³⁾، في أكثر التقسيمات قبولاً من العلماء. ويقف محمد على رأس البشر جميعاً كسيد الناس، أو أفضل البشر، لسبب وحيد هو أنه حامل الرسالة الإسلامية المقدسة. وقد أخذ حقوقاً لم يمنحها حتى لبقية المسلمين؛ فـ: **النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم (الأحزاب: 6)**. وهاك بعضاً مما شرحه القرطبي فيما يخص محمد دون سائر المسلمين: ما فرض عليه: التهجد بالليل - صلاة الضحى - الأضحية - صلاة الوتر - السواك - قضاء دين من مات معسراً - مشاورة ذوي الأحلام في غير الشرائع - تخيير النساء - إذا عمل عملاً أثبته.

⁽⁵³¹⁾ يمكن للقارئ أن يرجع إلى كتاب جلال الدين السيوطي: *إقام الحجر لمن زكى ساب أبي بكر وعمر رضي الله عنهما*، المليء بالأحاديث في فضائل أبي بكر وعمر ومدى الجرم في "سبهما".

⁽⁵³²⁾ هناك الكثير من المصادر الإسلامية التي تناولت هذه التقسيمات الطبقية، منها على سبيل المثال: الطبقات الكبرى لابن سعد وهو أهم كتبه، *طبقات الحفاظ للسيوطي*، *طبقات المفسرين للسيوطي*، *طبقات الحنابلة لابن يعلى الحنبلي*، إلخ.

⁽⁵³³⁾ هي وفقاً للحاكم النيسابوري في كتابه *معرفة علوم الحديث* (عرض موجز):

فأولهم: قوم أسلموا بمكة مثل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، وغيرهم. والطبقة الثانية: أصحاب دار الندوة، وذلك أن عمر بن الخطاب لما أسلم وأظهر إسلامه حمل الرسول إلى دار الندوة فبايعه جماعة من أهل مكة. والطبقة الثالثة: من الصحابة: المهاجرة إلى الحبشة. والطبقة الرابعة: من الصحابة: الذين بايعوا النبي عند العقبة، يقال فلان عقبي وفلان عقبي. والطبقة الخامسة: من الصحابة: أصحاب العقبة الثانية. والطبقة السادسة: أول المهاجرين الذين وصلوا إلى الرسول وهو بقاء، قبل أن يدخلوا المدينة ويبني المسجد. والطبقة السابعة: أهل بدر. والطبقة الثامنة: المهاجرة: الذين هاجروا بين بدر والحديبية. والطبقة التاسعة: أهل بيعة الرضوان بالحديبية الذين بايعوا تحت الشجرة. والطبقة العاشرة: المهاجرة بين الحديبية والفتح، منهم خالد بن الوليد وعمر بن العاص وأبو هريرة، وغيرهم. وفيهم كثرة، فإن الرسول لما غنم خيبر، قصدوه من كل ناحية مهاجرين، فكان يعطيهم. والطبقة الحادية عشرة: الذين أسلموا يوم الفتح، وهم جماعة من قريش، منهم من أسلم طائفاً ومنهم من اتقى السيف. ثم الطبقة الثانية عشرة: صبيان وأطفال رأوا النبي، وفي حجة الوداع.

وأما ما حرم عليه فجملته عشرة: تحريم الزكاة عليه وعلى آله - دفع صدقة التطوع - أن يظهر خلاف ما يضر، أو ينخدع عما يجب - حرم عليه إذا لبس لبس الحرب أن يخلعها عنه، أو يحكم الله بينه وبين محاربه - الأكل متكئاً - أكل الأطعمة الكريهة الرائحة - استبدال زوجاته - زواج امرأة تكره صحبتها - الزواج من الحرة الكتابية - الزواج من الأمة.

وحرم الله عليه أشياء لم يحرمها على غيره، تنزيهاً له وتطهيراً، وهي كتابة وقول الشعر وتعليمه، وأن يمد عينيه إلى ما متع به الناس. وأما ما أحل له فجملته ستة عشر: صفى المغنم - الاستبدال بخمس الخمس، أو الخمس - الوصال (أي مواصلة الصيام لأكثر من يوم) - الزيادة على أربع نسوة - الزواج بلفظ الهبة (أي بدون استخدام لفظ الزواج) - الزواج بغير ولي - الزواج بغير صداق - نكاحه في حالة الإحرام - سقوط القسم بين الأزواج عنه - إذا وقع بصره على امرأة وجب على زوجها طلاقها وحل له زواجها - أنه أعتق صفية وجعل عتقها صداقها - دخوله مكة بغير إحرام - القتال بمكة - أنه لا يورث - بقاء زوجيته من بعد الموت - إذا طلق امرأة تبقى حرمة عليها فلا تتزوج - وأبيح له أخذ الطعام والشراب من الجائع والعطشان وإن كان هذا يخاف على نفسه الهلاك، فالنبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم، وعلى كل واحد من المسلمين أن يقي النبي بنفسه. وأخيراً أبيح له أن يحمي لنفسه (534) (أي يأخذ جزءاً من الأرض المشاع لنفسه).

ومن أخيار البشر أهل البيت النبوي، وخاصةً عند الشيعة. وقد ذكرت الكثير من المعجزات التي تخص بعضهم، خصوصاً الحسين بن علي، الذي يجله حتى السُّنة، في عمومهم (535).

ومن خير البشر كذلك الخلفاء "الراشدون" الأربعة، فلا يجوز، وفقاً لأهل السُّنة، لأحد أن يذكر شيئاً من مساوئهم ولا ينتقدهم، فمن فعل ذلك استحق عقوبة السلطان. فوفقاً لكلام ابن حنبل وكثيرون غيره، أنه لا يستحق العفو بل على الحاكم أن يعاقبه ويستتبيه، فإن لم يتب كرر عقابه وخلده في الحبس حتى يموت أو يراجع (536).

ومن "الطبقات" ذات الأهمية أيضاً نساء النبي:

(534) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، سورة الأحزاب، آية 50.

(535) لخص ابن طاووس المعجزات التي حدثت -زعماً- يوم مقتل الحسين والتي لم يحدث غيرها يوم مقتل الملايين من البشر الآخرين، ومنها: لما قتل الحسين جعلت الحمام الراحية تدعو على قتلة الحسين. لما قتل الحسين مطرت السماء دماً ورماداً. وقد نقلها ابن طاووس من عدد كبير من كتب السُّنة والشيعة. الملهوف على قتلى الطفوف.

(536) ابن حنبل، كتاب العقيدة.

يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن (الأحزاب: 32). يفسرها ابن كثير بما معناه أن الله قد وجه خطابه لنساء النبي بأنهن إذا اتقين الله، فإنه لا يشبههن أحد من النساء ولا يتساوى بهن لا في الفضيلة ولا في المنزلة. ويعتبرهم كثير من المسلمين مثلهم العليا في السلوك. وهناك عشرات الأحاديث التي تمتدح زوجات محمد وتفضلهم على بقية النساء وتمنحهم أفضليات غير معتادة للنساء بل وكرامات، منها: **لا يدخل النار من تزوج إلى أو تزوجت إليه (537).** وتفضل الأحاديث عائشة وخديجة مع مريم وآسية: ولم يكمل من النساء إلا مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون، وفضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام (البخاري - 3341)؛ **خير نسائها مريم بنت عمران. وخير نسائها خديجة بنت خويلد (صحيح مسلم - 6224)،** يضاف إليهم بعض بنات محمد؛ حظيت منهن فاطمة بنصيب الأسد: **أفضل نساء أهل الجنة خديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد ومريم بنت عمران وآسية بنت مزاحم امرأة فرعون (السنن الكبرى للنسائي - 8355)،** إنما فاطمة بضعة مني (صحيح مسلم - 6261).

وأهمية اعتبار تلك الطبقات التي اختفت، أن أفرادها يُعدون المثل العليا للمسلمين المتمسكين، فقيمتهم ليست فقط تاريخية، بل حاضرة كتراث. وفي كل وقت يُفضل إسلامياً طبقة العلماء، أو كبار رجال الدين، والمتمسكين أكثر من غيرهم بالشرعية وبالتراث المنسوب للطبقات التاريخية المذكورة. أما الطبقة المطلوب الخضوع لها فهي لا شك، عند السُّنة، الطبقة السياسية الحاكمة، بشرط أن تلتزم بالشرعية، حتى لو اغتصبت الحكم بالقوة ومارست ما يُعتبر إسلامياً من أشكال الظلم، والآراء المخالفة لهذا المنطق ضعيفة جداً عند السُّنة، كما سبقت الإشارة.

وأول من قسم الناس -رسمياً- إلى طبقات على أساس ديني هو الخليفة عمر بن الخطاب. فسجل أسماءهم وحدد نصيب كل منهم من أموال الغزو، أو ما سُمي بالعطاء، بادئاً بالقرابة من النبي، وأولهم زوجاته، وعائشة أولهن، وبالتالي أكثرهن تلقياً للعطاء، ثم السبق والبلاء في الإسلام. وهو تقسيم لم يكن على عهد سلفه أبي بكر، فأجزل العطاء للصحابة، مما فتح الباب لظهور ثروات طائلة عند الصحابة المقربين.

بخلاف ذلك قسم بعض العلماء جماعات معينة من الناس إلى "طبقات"؛ مثل طبقات الأطباء وطبقات الشعراء، وطبقات الشافعية والحنابلة، وغيرها. فكل جماعة يمكن تقسيمها إلى طبقات، وقد تم من قبل تناول التقسيم الاجتماعي العام، والذي يقسم الناس إلى "طبقات" من حيث علاقتهم

(537) عرض ابن عساكر أربعين حديثاً في مناقب نساء محمد في كتابه كتاب الأربعين في مناقب أمهات المؤمنين.

بالإسلام، وهذا هو التقسيم الرئيسي. لكن تلك تقسيمات لا تشمل المجتمع ككل، فأغلب الناس ليسوا شعراء، لكن غالبيتهم مسلمون وموال، فيقتربون، أو يبتعدون عن مكانة النبي وآله.

الطبقات الأفضل في الإسلام هي إذن الأهم للإسلام نفسه. والهدف الأسمى للإسلام هو أن يطبق نفسه. فالإصلاح الاجتماعي والأخلاقي والسياسي ليس هدفًا في حد ذاته، بل إقامة الدين.

الفصل الثامن

الحاكمية والجاهلية

في المجتمع الإسلامي المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه الدولة هو حاكمية الله وليس الإنسان

أبو الأعلى المودودي

* أول من استخدم مصطلح الحاكمية هو أبو الأعلى المودودي (538)، ذو التأثير الكبير في العالم العربي، ثم سيد قطب (539)، الذي تأثر بشدة -فيما يبدو- بالمودودي وبأبي الحسن الندوي، الذي يعطى مفهوم الحاكمية كمعنى اهتماماً بالغاً (540). وصار مصطلحاً واسع الانتشار في الكتابات الإسلامية المعاصرة. وقد صارت فكرة الحاكمية لله، بالمعنى السياسي للفظ، مهيمنة عند التيارات الإسلامية ذات الأثر في العالم العربي وغيره (541). أما أول من استخدم المفهوم بالمعنى، فكان جيش معاوية بن أبي سفيان، في معركة "صفين" الشهيرة، حين دعا إلى تحكيم القرآن، لكن عاد الخوارج فرفضوا نتيجة التحكيم وأعلنوا: "لا حكم إلا لله" (542)، وكان المقصود هو إصدار الأحكام وليس الحكم السياسي. والقول مستمد من القرآن: **إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ** (الأنعام: 57)، وتكررت عبارة **إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ** في سورة يوسف (40، 67)، فسُرت بمعانٍ عديدة، منها: أَنَّ الحكم لله في تأخير العذاب وتعجيله، الحكم الفاصل بين الحق والباطل لله، وَأَنَّ يُتْرَكَ الأمر لله فيفصل فيه كيفما أراد. والواضح أنها من الآيات "المتشابهات"، تقبل تفسيرات عديدة. **فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً** (النساء: 65)، ولها عدة

(538) المصطلحات الأربعة في القرآن.

(539) معالم في الطريق.

(540) اعتبر أَنَّ سبب تفوق المسلمين في العصور الوسطى "أنهم أصحاب كتاب منزل وشريعة إلهية، فلا يقتنون ولا يشتريون من عند أنفسهم، لأنَّ ذلك منبع الجهل والخطأ والظلم". ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، الباب الثالث، العصر الإسلامي، الفصل الأول، عهد القيادة الإسلامية.

(541) رغم أَنَّ حسن الهضيبي قد حاول التقليل من أهمية المصطلح ولم يلزم نفسه باستخدامه عاد وأقر في رده على المودودي بافتناعه بمعناه بالكامل، موضحاً -لا ناقدًا- لما قصده المودودي بمصطلحه. رعاة لا قضاة، الفصل الخامس، ص 32.

(542) ذكرها ابن الجوزي، المنتظم في التاريخ، الجزء الخامس، ملف 56 من 202.

تفسيرات، تتفق في أنه على المؤمنين أن يرضوا بحكم محمد مهما كان، ومن الطبيعي أنه يحكم بالشريعة، فيكون ذلك من السُّنة العملية.

وفي الحديث أيضاً تذكر فكرة الحاكمية ضمناً: **حدثنا... أتيت النبي وفي عنقي صليب من ذهب، فقال: يا عدي اطرح عنك هذا الوثن، وسمعه يقرأ في سورة براءة: اتخذوا أربابهم ورهبانهم أرباباً من دون الله، قال: أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم، ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئاً استحلوه، وإذا حرموا عليهم شيئاً حرموه (سنن الترمذي -3199).** وإن كان المذكور حرفياً هو التحريم والتحليل، بمعنى التشريع الديني، إلا أن التحليل والتحريم في الإسلام امتد إلى أمور الحياة التفصيلية إلى حد كبير، وما يستجد في الحياة الواقعية، يعامله الفقه بالاجتهاد على ضوء "المُحكّم" من تعليمات الإسلام.

ويستخدم سيد قطب في كتابه *خصائص التصور الإسلامي*، مفهوم "الربانية"، ولكن ليس في سياق تناول أنظمة الحكم، بل في سياق تناول الأنظمة الفكرية والقيمية التي تقوم بتفسير الوجود وتحديد علاقة الإنسان به. فرأى أن الربانية هي سمة التصور الإسلامي للكون، رافضاً أي تدخل بشري لتفسير العالم، أو وضع تصور عام للوجود، نابذاً الفلسفات والنظريات المختلفة، معتبراً الإسلام كفكر "رباني" كافٍ تماماً، وداعياً لتجنب أي محاولة بشرية حتى لتجديد الدين أو تطوير الفكر الديني⁽⁵⁴³⁾. فالتصور الإسلامي، وفقاً له لا يتطور في ذاته إنما البشرية هي التي تتطور في إطاره (ص 20)، فهو تصور يتميز بالثبات (ص 38). وبهذا المعنى تكون "الربانية" هي مدخل منطقي ومقدمة نظرية لـ "الحاكمية"، خصوصاً أن فكر سيد قطب صار في النهاية- يدور كله حول "الحاكمية".

أما الحاكمية كنظام سياسي عند الشيعة، ففكرة راسخة قديماً وحديثاً، خاصة أن الإمامة تُعد تكليفاً إلهياً.

* يعني مفهوم الحاكمية عند مستخدميه المعاصرين السُّنة استمداد أي سلوك، أو تشريع، أو نظام من الله، بمعنى العودة إلى الشرع في كل شيء. فالله يحكم الوجود، ويجب أيضاً أن يحكم البشر كأفراد وجماعات. وإذا كان هدف الدعوة الإسلامية هو نشر الدين الحق، فإن الحد الأدنى لها هو جعل كلمة الله هي العليا، بما يعني إقامة نظام إسلامي في الحياة عموماً، ليسير البشر، سواء المؤمنين أو الكفار، وفقاً لشريعة الله. إن حق التشريع وحق تكوين النظريات وإنتاج القيم

⁽⁵⁴³⁾ *خصائص التصور الإسلامي*، ص 30، يقول: "إن التصور الرباني النير تلقاه الإنسان من الله هبة لدنية خالصة.. قد أعفى البشر الضعاف الجاهل من الكد فيها، ووفر عليهم هم إنشائها، وتبديد طاقتهم في هذا المجال الذي لم يهبهم الله دليلاً ولا أدواته.. وذلك ليتفرغوا لتلقي هذه الهبة وإدارتها، والتكيف بها واتخاذها أساساً لمنهج حياتهم وميزاناً لقيمهم ودليلاً هادياً يصلون به ومعه فإذا فارقوه ضلوا وتاهوا، وخطبوا وخطبوا، وجاعوا بما يضحك ويبكي من التصورات والانحرافات، وشقوا وتعصوا بالمناهج والأنظمة التي يقيمونها على أساس من ذلك الجهل العميق".

يكون لله وحده، ولا يحق للبشر ابتكار أيّ قواعد مخالفة لما سنه الإسلام. فالإسلام، كما يقدمه عموم مفكريه، ما هو إلا دعوة لتحرير الإنسان من العبودية لغير الله. يتفق في هذا المتشددون والمعتدلون و"المستنثرون"، وفقط تختلف الألفاظ. فليس الجهاديون، أو المتشددون فقط هم الذين يصرون على الحاكمية، بل كل الإسلاميين تقريباً.

فمن أهم المعروفين باعتدالهم يؤكد القرضاوي أنّ الإسلام قد حدّد السلطة المخوّلة بالتحليل والتحرير، وانتزعها من أيدي البشر مهما علت مكانتهم الدينية أو الدنيوية، وجعلها حقاً خالصاً لله وحده. فلا يملك الأحرار أو الرهبان، ولا الملوك أو السلاطين، أن يفرضوا تحريماً مؤبداً على البشر. ومن يتجاوز هذا الحد فقد اعتدى على حق الربوبية في التشريع، ومن يقبل عملهم ويتبعه فقد جعلهم شركاء لله، وهو ما يُعدّ شركاً، استناداً إلى سورة الشورى: 21: **أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله** (544). ويشذ فقط من يمنحون العقل البشري حق التصرف دون العودة للنص المقدس، ويعتبرون الإنسان مستقلاً بدرجة أو أخرى عن الله وقادراً على الفعل المستقل، ومن هؤلاء بعض العقلانيين المسلمين قديماً وحديثاً.

والترجمة النظرية لهذا المفهوم هي أنّ الله نفسه هو رئيس الدولة الإسلامية، وقائد المسلمين في كل مكان، وهو رئيس حزبهم؛ حزب الله مقابل حزب الشيطان، كما ذكر القرآن نفسه. فهو قد خلق العالم لا ليركه وشأنه، بل ليحكمه في كل لحظة وفي كل مجال: **إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون** (المائدة: 55) (من هذا المنطلق سعى المودودي ونجح في وضع بند في دستور بلده يعتبر الله هو الحاكم الأعلى في دولة باكستان (545)). أما الترجمة العملية لمفهوم الحاكمية فهي أن يقيم المسلمون نظاماً إسلامياً عالمياً، يتبع للشريعة الإسلامية، وأن يسلك الأفراد أيضاً وفقاً لها، أو على الأقل يخضعون لسلطة الإسلام المستندة للتشريع الإلهي. وهذا يناقض بالكامل فكرة العلمانية، بمعنى فصل الدين عن كل مجالات الحياة بما في ذلك فصل الدين عن الدولة. ولا يقتصر مصطلح الحاكمية على البعد السياسي فقط، بل يطرح على مستويات ثلاثة: **اجتماعي** يتعلق بسلوك الأفراد والعلاقات الاجتماعية، **تشريعي** يتعلق بالتشريعات القانونية، و**سياسي** يتعلق بسياسة الدولة ككل. وفي الواقع يشتمل النص المقدس من قرآن وحديث على الكثير من أمور الحياة للفرد والمجتمع، بحيث لم يترك الكثير للمرء المسلم لكي يحدده لنفسه بنفسه. فالشرع يتدخل في أمور كثيرة تفصيلية، منها: العلاقات الجنسية، والطعام والشراب،

(544) **الحلال والحرام في الإسلام**، الطبعة السادسة، الباب الأول، فصل: التحليل والتحرير حق الله وحده.

(545) نص برنامج الأهداف الدستورية عام 1949 على: "الله جل جلالته صاحب الملك، شاعت إرادته جل وعلا أن يمنح دولة باكستان السلطة والقوة تزاوُلها بواسطة شعبها في الحدود التي رسمها لها، وهي الوديعه المقدسة"، أثر الإسلام في نشوء دولة باكستان الحديثة.

وطريقة الأكل واللبس، وحتى أداء التحية للآخرين، بحيث يجد المرء مرجعية شرعية لمعظم تصرفاته. أما مرجعية الشرع الأساسية والمقدسة فهي الكتاب وسنة النبي من أحاديث وأفعال. وإذا كان محمد داعية ورجل دولة في نفس الوقت تكون أفعاله بهذه الصفة من مصادر التشريع المقدسة. فالإسلام، حسب السُّنة النبوية، وحسب ما قدم نفسه عبر التاريخ، سواء في الفقه، أو التاريخ المكتوب، هو دولة ودين بلا موارد، ولم يكن النبي محمد علمانياً بأيِّ حال، بل حكم بالوحي، مستعيناً بأهل الذكر في الأمور التفصيلية الفنية، ولم يستعن بأحد في الأغلبية العظمى من القرارات السياسية ذات البعد الاستراتيجي، أو ذات الطابع المبدئي، بل كان "جبريل" هو ملهمه، وحتى حين استجاب لمطالب من حوله، أو اعتراضهم على أيِّ نص قرآني كان يستجيب لهم من خلال الوحي. فلا يتحدث الإسلام السياسي عن الدولة الإسلامية من فراغ. وإنَّ اعتماد الإسلام لحظة الهجرة بداية التاريخ ليس بأمر بلا مغزى؛ فهذه اللحظة كانت بداية تشكيل الدولة الإسلامية والبداية الفعلية لنشر عقيدتها على نطاق واسع. والمرحلة المدنية هي التي تتمتع بالاهتمام المكثف من قبل المسلمين خاصتهم وعامتهم، وهي حتى المرحلة الأكثر وضوحاً بكثير من المرحلة المكية فيما يتعلق بتاريخ محمد الشخصي.

الحقيقة أنَّ الحاكمية بالمعنى متغلغلة بعمق في الفكر الإسلامي منذ نشأته، بل يمكن القول باطمئنان إنَّ الإسلام التقليدي نفسه في الممارسة- هو الحاكمية. وهو يحكم على سلوك الأفراد والجماعات من حيث هو حلال أم حرام، طبعاً بالمعنى الديني للفظ، وليس حسن أم قبيح، أو صح أم خطأ، ذلك أنَّ الحلال هو الخير والصواب والحرام هو الشر؛ فليس المضمون هو المرجع بل المصدر الشرعي والقصد والنية. وواضح أنَّ مقياس الحرام والحلال هو الاحتكام للشرع- لله، في تقييم السلوك، وطبعاً في اختياره أصلاً. والحقيقة أنَّ الفكرة الواسعة الانتشار القائلة: لا اجتهاد مع النص، تشكل الأساس النظري الأعمق لفكرة الحاكمية، مع ملاحظة أنَّ النص لا يفسر نفسه، بل يتم أحياناً الأخذ بظاهره، وأحياناً تأويله، وكثيراً الانتقاء منه حسب الظروف والأهداف المباشرة. ويختلف المفكرون الإسلاميون كثيراً حول تفسير النصوص، وبالتالي تتبلور الحاكمية في النصوص في حد ذاتها، رغم تعدد المعاني واختلاف التفسيرات. ومما له مغزى في هذا السياق أنَّ الفكر الإسلامي المعاصر يستدعي ألفاظاً ونصوصاً قديمة، شاملة نصوصاً من الفقه، ويستخدمها بمعان جديدة وفي سياق جديد. فالحاكمية ليست -بالطبع- لشخص الله، بل للمفاهيم الثابتة في الثقافة الإسلامية. ولا شك أنَّ هناك أفكاراً وتشريعات ظلت ثابتة منذ زمن طويل؛ مثل فكرة معاقبة المرتد، ولكن ليست كل الأمور بهذا الثبات، خصوصاً ما يتعلق بالموضوع الأهم للإسلام السياسي: السلطة. فالمسألة السياسية لم تُحسم بنموذج واحد دائم، بل شهدت صوراً متعددة عبر التاريخ: الخلافة الراشدة، الملكيات الأموية والعباسية، ثم أنماط الحكم السلطاني أو الإمبراطوري. وبخصوص الإسلام السياسي المعاصر يظهر أنَّ موضوع السلطة هو الأكثر حساسية، لأنه يتداخل مع مفاهيم الشورى،

الديمقراطية، الدولة الحديثة، والشرعية الدينية. لذلك، لم يكن التعامل معه بنفس الصرامة التي نجدها في بعض الأحكام الفقهية الأخرى، بل ظل مجالاً للتأويل والاجتهاد وإعادة التفسير.

* الجهل في لغة ما قبل الإسلام يعني التصرف وفقاً لقوة العاطفة والانفعال والحماسة، دون التدبر والاحتكام إلى العقل. وقد أضاف الإسلام له معانٍ أخرى. فالقرآن يستخدم لفظ الجاهلية أربع مرات بمعانٍ مختلفة: كوصف للاعتقاد: **يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية** (آل عمران: 154)؛ والحكم- الحكم عموماً وليس بالمعنى السياسي: **أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون** (المائدة: 50)؛ وتبرج النساء: **وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى** (الأحزاب: 33)؛ والتعصب: **إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية حمية الجاهلية فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين** (الفتح: 26).

وفي الحديث لا يختلف المعنى، ولكنه أكثر تفصيلاً: ففي صحيح البخاري: يا أبا ذر، أعيرته بأمة؟ إنك امرؤ فيك جاهلية (33)؛ ليس منا من لطم الخدود، وشق الجيوب، ودعا بدعوى الجاهلية (1271)؛ من رأى من أميره شيناً يكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية (1978)؛ وفي صحيح مسلم -2114: أربع في أمتي من أمر الجاهلية لا يتركونهن: الفخر في الأحساب، والطعن في الأنساب، والاستسقاء بالنجوم، والنياحة. وهذه أمثلة قليلة من كثير من مناسبات ذكر اللفظ (546).

والواضح مما سبق أنَّ الجاهلية تشمل:

1 - الجهل بمعنى عدم العلم والمعرفة.

2 - والهمجية بمعنى ضد الحلم، أي شدة الكبر والتجبر والغضب.

والجهل عند العرب يشمل المعنيين (547). وقد استخدم الإسلام كلمة الجهل بالمعنيين.

(546) عُرِفَت الجاهلية في لسان العرب كالاتي: "والجاهلية: زمن الفترة ولا إسلام؛ وقالوا الجاهلية الجهلاء، فبالغوا. والمجهل: المفارقة لأعلام فيها، يقال: ركبناها على مجهولها؛ قال سويد بن أبي كاهل: فركبناها على مجهولها بصلاب الأرض فيهن شجع وقولهم: كان ذلك في الجاهلية الجهلاء، هو تأكيد للأول، يشق له من اسمه ما يؤكد به كما يقال وتد وتد وهمج هامج وليلة ليلاء ويوم أيوم. وفي الحديث: إنك امرؤ فيك جاهلية؛ هي الحال التي كانت عليها العرب قبل الإسلام من الجهل بالله سبحانه ورسوله وشرائع الدين والمفاخرة بالأنساب والكبر والتجبر وغير ذلك".

(547) عرف الراغب الأصفهاني في كتابه الشهير المفردات في غريب القرآن، كتاب الجيم، الجهل على ثلاثة أشكال: "الأول: وهو خلو النفس من العلم، هذا هو الأصل. والثاني: اعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه. والثالث: فعل الشيء بخلاف ما يجب أن يفعل سواء اعتقد فيه اعتقاداً صحيحاً أو فاسداً، كمن يترك الصلاة متعمداً. وفي القاموس المحيط عُرِفَ السفه بأنه، خفة الحلم، أو نقضه، أو الجهل".

3 - ما هو مخالف لمنهج الإسلام، على أساس أن الإسلام هو العلم بألف لام التعريف وما عداه جهل. فالجاهلية هي الجهل بالله والابتعاد عن هداه (548).

4 - الفترة السابقة على الإسلام في جزيرة العرب.

وتفتح هذه المعاني الباب لوصف وقائع تالية زمنياً للإسلام بالجاهلية، يسميها ابن تيمية بالجاهلية المقيدة، قد تقوم في بعض ديار المسلمين وفي كثير من الأشخاص المسلمين (549).

لأن مصطلح الجاهلية مشتق من الجهل، بمعنى عدم المعرفة، وبمعنى السفه ونقص العقل، يكون وصف الآخرين بالجاهلية متضمناً الإقلال من شأنهم، بل وتحقيرهم والتعالي عليهم. ومن ثم يعد الإسلام هو المعيار المطلق للعلم والعقل، وهو الأمثل لكل البشر، ليس عقيدة تخص أصحابها، بل المعيار المطلق للنمط الصحيح للحياة، الذي يجب على كل الناس أن يصبوا إليه، سواء بإرادتهم أم رغماً عنهم. فبذلك يؤكد الإسلاميون، حتى المتشددون، أن الإيمان لا يمكن فرضه على الناس، ولكن يجب فرض نمط الحياة الإسلامية فحسب (550). والتقليل من شأن الآخرين لا يتعلق بمحتوى قيمهم وأفكارهم مقابل محتوى الإسلام، ولكن يبنى هذا الحكم على مجرد اختلاف المصدر، فالفكر البشري عموماً جاهلي مقابل الفكر الإلهي، أي كل ما هو غير إسلام يعد دونياً.

فمهما كان المجتمع متقدماً في العلوم والنظم وأكثر تمسكاً بالأخلاق والقيم النبيلة، يظل جاهلياً ما لم يستمد كل هذا من الإسلام. وإلى هذا يستند الإسلاميون المعاصرون ذوي التوجهات الأكثر تشدداً في وصفهم العصر كله بالجاهلية، فيشمل هذا المفهوم كافة التوجهات العقلانية في الثقافة الحديثة. فالقوموية والاشتراكية والدعوة للحرية الفردية في الجسد والعقل، والمساواة بين الرجل والمرأة، والتفكير العلماني عموماً، كل هذا يعد من الجاهلية لديهم. ويوضح محمد قطب أن مفهوم الجاهلية لا يقتصر على الجهل بالعلوم والمعارف أو فقدان القيم التي يُنظر إليها باعتبارها نبيلة، بل هو أعمق من ذلك. فالجاهلية ليست مرحلة تاريخية محدودة مضت وانتهت، وإنما هي جوهر يمكن أن يتخذ صوراً متعددة

(548) بتعبير محمد قطب، جاهلية القرن العشرين.

(549) اقتضاء الصراط المستقيم.

(550) قال سيد قطب: "إنه لم يكن من قصد الإسلام قط أن يكره الناس على اعتناق عقيدته.. ولكن الإسلام ليس مجرد عقيدة. إن الإسلام كما قلنا إعلان عام لتحرير الإنسان من العبودية للعباد. فهو يهدف ابتداء إلى إزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر وعبودية الإنسان للإنسان.. ثم يطلق الأفراد بعد ذلك أحراراً بالفعل في اختيار العقيدة التي يريدونها بمحض اختيارهم بعد رفع الضغط السياسي عنهم، وبعد البيان المنير لأرواحهم وعقولهم. ولكن هذه التجربة ليس معناها أن يجعلوا إلههم هواهم، وأن يختاروا بأنفسهم أن يكونوا عبيداً للعباد وأن يتخذوا بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله.. إن النظام الذي يحكم البشر في الأرض يجب أن تكون قاعدته العبودية لله وحده. وذلك بتلقي الشرائع منه وحده. ثم ليعتق كل فرد في ظل هذا النظام العام ما يعتقه من عقيدة وبهذا يكون الدين كله لله"، معالم في الطريق.

بحسب البيئة والظروف والمكان، مع بقاء القاسم المشترك بينها جميعاً وهو رفض الاهتداء بهدى الله. كما يؤكد أن الجاهلية لا تُفهم بوصفها نقيضاً للعلم أو الحضارة أو التقدم المادي أو القيم الفكرية والاجتماعية والسياسية، بل تُعرّف - وفق القرآن- باعتبارها حالة نفسية ترفض الانقياد لشرع الله، ونظاماً تنظيمياً يرفض الحكم بما أنزل الله (551).

* ويشكل مفهوم الجاهلية بما يتضمنه من تحقير وازدراء للحادثة -لأنها تجعل الإنسان هو هدفها النهائي- مقدمة منطقية تماماً للدعوة الإسلامية إلى القضاء على هذه الجاهلية وتسييد الثقافة الربانية. ويصبح من الواضح الآن لماذا يرى الغرب، أو أنصار الحادثة، أن الإسلام خطر على الحضارة. فمن الأهداف المعلنة لعامة الإسلاميين القضاء على ثقافة الجاهلية المعاصرة. ولا يتوقف كثير الإسلاميين عن مهاجمتها بشدة، وإن كانت أصوات الأبعد نظراً منهم تنكر ذلك، مدعية قدرة الإسلام على التعايش مع الآخر، غالباً بدافع التقية، مع الاعتراف بصدق القلة من المسلمين العلمانيين. فالقرآن نفسه يدعو للتعايش السلمي مثلما يدعو لنبذ السلم؛ كل قرارٍ حسب موازين القوى: **وإن جنحوا للسلم فاجنح لها (الأنفال: 61)؛ فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون (سورة محمد: 35)**. وقد مارس محمد نفسه السياستين، ومن بعده بعض الخلفاء، حسب حالة قوى الإسلام: الضعف أو القوة.

* لم يتخذ مفهوم الجاهلية أهمية كبيرة في الفكر الإسلامي القديم، لعدم الحاجة الموضوعية. ولكن يهتم الإسلام الأصولي حديثاً، وهو السائد منذ عقود، بإعادة الحياة إليه في مواجهة سيادة الحضارة الحديثة، والتراجع الواضح في قوة بلاد الإسلام. ولهذا يتركز اهتمام الإسلاميين المعاصرين في إبراز المعنى غير الزمني للجاهلية، بمعنى أنها حالة تسم إما فرداً أو مجتمعاً، وقد تكون جزئية تتعلق بتصرف، أو صفة محددة، أو كلية تتعلق بالاعتقاد نفسه. وفي الحالة الأخيرة تخرج الفرد أو المجتمع من الإسلام وتعدّه كافرًا. فالفرد، أو المجتمع، أو الدولة قد يقوم بعمل من أعمال الجاهلية، وقد يكون هو نفسه جاهلياً إذا ما صارت عقيدته مخالفة لدين الإسلام. ويحدد محمد بن عبد الوهاب 128 حالة من حالات الجاهلية، بعضها ينتمي إلى الاعتقاد، والآخر إلى العبادات، والأخرى إلى سلوكيات معينة، مقدمها على أنها أمور خالف فيها الرسول ما عليه أهل الجاهلية من المشركين وأهل الكتاب، مما لا غنى للمسلم عن معرفتها (552). وقد كانت الهيمنة العثمانية في وقته مصحوبة بسيادة الصوفية وبدعها، التي اهتم ابن عبد الوهاب كثيراً بنقدها في مقاله، الذي يشمل أيضاً بعض اعتقادات الشيعة والمعتزلة، وغيرهم.

(551) جاهلية القرن العشرين، المقدمة.

(552) 128 مسألة من مسائل الجاهلية.

ولكن ما يهتم به الفكر الإسلامي المعاصر السائد ابتداءً من أبي الأعلى المودودي، ثم أبي الحسن الندوي، فالأخوان قطب، ثم شتى المدارس الجهادية، هو الجاهلية كحالة موضوعية تسم بني اجتماعية ودول وحضارات بأكملها، منها المجتمعات الإسلامية اسمًا، حسب تقدير تلك المدارس. ومن الواضح أن الإضافة الجديدة التي أنتجها الإسلام المعاصر هي وصف مجتمع ككل، أو نظام حياة معين بالجاهلية، وفي سياق الجهاد ضد أنظمة الحكم والأنظمة الاجتماعية الحديثة في بلاد الإسلام، فقد اتسع مفهوم الجاهلية حديثًا مع ظهور الحداثة والعلمانية في العالم الإسلامي.

وقد حدد المودودي، وهو أحد أهم أقطاب الإسلام السياسي، آليات تكون الجاهلية في المجتمع الإسلامي بعد عصر الخلفاء الراشدين، بدخول عناصر ثقافية من حضارات غير إسلامية، من فلسفة يونانية وأدب وفنون فارسية وهندية، مما دفع إلى تسرب أفكار إلحادية، ونزعات شكية إلى المجتمع الإسلامي.

بينما عزاها أبو الحسن الندوي إلى ظهور النزعات الجاهلية في رجال الحكومة الإسلامية في العصرين الأموي والعباسي، مستثنياً عمر بن عبد العزيز⁽⁵⁵³⁾، كما أنه يصف المجتمعات الأوروبية ككل بالجاهلية⁽⁵⁵⁴⁾.

يقدم سيد قطب تصورًا حاسمًا لمفهوم الجاهلية في العصر الحديث، حيث يرى أن العالم بأسره يعيش اليوم في جاهلية من حيث الأساس الذي تُبنى عليه مقومات الحياة وأنظمتها. هذه الجاهلية لا تخفف من حدتها الإنجازات المادية أو التقدم التقني، إذ تقوم على الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وبالأخص على مبدأ الحاكمية الذي يعدّ من خصائص الألوهية. فهي تسند الحاكمية إلى البشر، وتجعل بعضهم أربابًا لبعض، ليس بالصورة البدائية التي عرفت الجاهلية الأولى، بل عبر ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة بمعزل عن منهج الله. وينتج عن هذا الاعتداء على سلطان الله اعتداء على عباده، وهو ما يتجلى في مظاهر مهانة الإنسان في الأنظمة الجماعية، وفي ظلم الأفراد والشعوب تحت سيطرة رأس المال والاستعمار في النظم الرأسمالية⁽⁵⁵⁵⁾. كما يوسع سيد قطب دائرة مفهوم الجاهلية لتشمل المجتمعات التي تزعم أنها مسلمة، لا بسبب اعتقادها بالألوهية غير الله أو تقديمها الشعائر لغيره، وإنما لأنها لا تدين بالعبودية لله وحده في أنظمتها وشرائعها وقيمها وموازينها وعاداتها وتقاليدها، أي في معظم مقومات حياتها. بهذا الطرح، تصبح الجاهلية حالة شاملة تتعلق

(553) ماذا خسر العالم بالتحطاط المسلمين، الباب الثالث، الفصل الثاني: الانحطاط في الحياة الإسلامية.

(554) المصدر السابق، الباب الثالث، الفصل الثالث: دور القيادة العثمانية، فقرة بعنوان: نهضة أوروبا الجاهلية وسيرها الحثيث في علوم الطبيعة والصناعات.

(555) معالم في الطريق.

بالبنية الفكرية والتنظيمية للمجتمع، لا بمجرد الانتماء الديني أو المظاهر التعبديّة (556).

وما هذا الموقف إلا مقدمة لتقرير ضرورة أن تقوم فئة مؤمنة حقًا بتغيير العالم كله، بإعادة سلطان الله على الأرض من جديد.

فقد أفلست، وفقًا للفكر الإسلامي السائد، الحضارة الحديثة، رغم إنجازاتها المادية، وباتت عاجزة عن تقديم قيم جديدة. وهذا الكلام يُقال منذ عقود عدة. ويكون المقصود دائمًا بالقيم: القيم المتأفيزيقية المستلهمة من السماء، وهي حتمًا قيم الدين، الذي هو الإسلام بصيغته المتتالية، مما يعني غض النظر عن وجود قيم أخرى في العالم. بل يزعم مثقف يُنظر إليه كمستثير مثل عبد الوهاب المسيري أن الغرب يقيم عالمًا مجردًا من القيم، عالمًا دنيويًا خالصًا، فيربط بين غياب القيم و"الدنيوية"، أي بين غياب القيم والعلمانية، ومن ثم عرّف العلمانية الشاملة بأنها فصل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن الدولة والمجتمع، بل وعن الحياة في جانبها العام والخاص، بحيث يتحول العالم بأسره إلى مادة استعمالية. وتتسم العلمانية الشاملة، حسبما يقول، بغياب أي مرجعية فلسفية وأخلاقية وأي معيارية، ومن ثم تصبح القوة الذاتية هي المعيار الوحيد؛ فالأقوى هو القادر على توظيف العالم والآخرين لحسابه (557)، وهو لا يرى قيمًا حقيقية إلا القيم المقدسة، الدينية، ويقصد بغياب القيم غياب الدين. وهو زعم المدارس الإسلامية ككل، حتى من أسموا أنفسهم بالتنويريين الجدد، عادل حسين وأنصاره. هكذا يتناسى هؤلاء قيمًا عظيمة؛ مثل حقوق الإنسان والحريات العامة واحترام الآخر، واحترام العمل والعلم والفنون الراقية والصدق. لكن هل يمكن أن يوجد مجتمع بلا قيم؟ وهل يمكن أن يتقدم مجتمع عبارة عن غابة؟ إن هذا الكلام يتناسى وجود مرجعية قيمية للثقافة الحديثة، يعلن أصحابها أنها إنتاج بشري، لا يزعمون أنه من وحي السماء. واستدراكًا لهذا التغافل، يعترف البعض بوجود قيم نبيلة وشيم فاضلة وأشياء من هذا القبيل عند "الجاهليين" والمجتمعات "الجاهلية"، ولكن الشيء المفتقد، كما يرون، هو تجاهل أحكام الإسلام، لا أكثر ولا أقل.

ويعلن هذا الرأي محمد قطب بصراحة؛ فيوضح أن القرآن لا يصف العرب بالجاهلية بسبب قصورهم في العلوم الطبيعية أو الطبية، أو لعدم معرفتهم بالنظم السياسية، أو لضعفهم في الإنتاج المادي، أو لافتقادهم بعض الفضائل والقيم. فلو كان الأمر كذلك قد قدم لهم بديلاً من نفس النوع: معلومات علمية، أو نظريات سياسية، أو توجيهات اقتصادية، أو تعزيز للقيم الإنسانية بمعزل عن أي ارتباط ديني. غير أن القرآن لم يقدم هذا النوع من البدائل، بل وصفهم بالجاهلية لأنهم

(556) نفس المصدر.

(557) من مظاهر العلمنة الشاملة في الدولة الصهيونية، صحيفة الشعب المصرية، 2003-1-3.

كانوا يحكمون أهواءهم ويرفضون حكم الله، وجعل البديل عن هذه الحالة هو الإسلام⁽⁵⁵⁸⁾.

إنَّ الفكر الإسلامي في عمومهِ لا يتصور قيمًا بالحق إلا قيم الدين، خصوصًا قيمه الخاصة، ولا يؤمن بنسبيتها، أو أصلها الاجتماعي. إذ يرى أنها لابد أن تكون من أصل إلهي سماوي لا يد للإنسان في إنتاجها.

* الفرق بين الجاهلية والكفر: الجاهلية مفهوم أوسع وأكثر عملية من مفهوم الكفر. أوسع لأنها تتضمن الكفر بالإضافة إلى ارتكاب المعاصي وأي مخالفة لتعاليم الإسلام؛ مما قد لا يُسمَّى كفرًا. وأكثر عملية لأنها وصف لأوضاع عينية، أو سلوكيات عملية محددة الملامح إلى حد كبير، بينما يتعلق الكفر في الأساس باعتقاد الناس. ففي أغلب المذاهب الإسلامية يعرف الكفر بتقرير الفرد عدم إيمانه بأحد أركان الإسلام، أو "المعلوم من الدين بالضرورة"، سواء بلسانه أو بقلبه. أما مرتكب الذنوب من كبائر أو غيرها فلا يُعد كفرًا في مذاهب أغلب المسلمين. بمعنى آخر الإيمان يتضمن القول والتصديق؛ أما عدم الامتثال العملي فلا يخرج الفرد من الدين بالضرورة، حسب غالبية الفقهاء. وهناك أقوال كثيرة حول الكفر الأكبر، والكفر الأصغر، وكفر المعصية. أما الجاهلية فقد تصف سلوكًا حتى لأحد الصحابة المقربين؛ مثلما وُصف أبو ذر الغفاري في الحديث المذكور أعلاه، وقد تصف وضعًا اجتماعيًا معينًا، أو حتى تُستخدم في وصف مجتمعات بكاملها "لا تخلوا من الخير" بتعبير إسلامي شهير مقتبس من أفكار محمد الغزالي، ومنها مجتمعات إسلامية. وإذا كان من الصعب إلى حد ما، أو مما يجد معارضة ملموسة عند أغلب أهل السُّنة، الحكم بكفر أحد من الناس، أو جماعة، بما في ذلك المنافقين، دون أن يعلن هو بوضوح عدم تصديقه للإسلام، أو أحد أركانه، أو إنكاره "المعلوم من الدين بالضرورة"، فإنه من الأسهل بكثير الحكم بجاهلية أي سلوك، أو وضع، أو نظام لا يسير وفقًا للشرع الإسلامي، المقبول من فقهاء أو عامة المسلمين، في هذا المكان أو ذاك، وفي هذا العصر أو ذاك. فالكفر بأي درجة جاهلية بالضرورة، أما الجاهلية ليست بالضرورة كفرًا.

لذلك فعكس الجاهلية ليس الإسلام، بل الحاكمية. وهي تتضمن لحظتين مرتبطتين تمام الارتباط: لحظة الاعتقاد أو الإيمان، ولحظة الامتثال؛ فهي عقيدة وممارسة عملية. غياب الاعتقاد يؤول إلى الكفر صراحة، أما العمل بالاعتقاد فلا يكتسب معنى الحاكمية ما لم يكون تاليًا، مترتبًا على اللحظة الأولى. أما عدم الالتزام، أي عدم ممارسة العقيدة، فلا يخرج المرء من الإسلام بالضرورة عند أغلب المدارس الإسلامية.

وبالتالي ينقل مفهوم الحاكمية والجاهلية عملية الصراع بين الله والشيطان أو بين الإسلام والكفر خطوة إلى الأمام، فيصير صراعًا بين الحاكمية والجاهلية،

وهو صراع أكثر عينية وتحديداً من الصراع بين الإسلام والكفر. وفي هذه اللحظة من الصراع يصبح النضال الإسلامي ضد الكفر صراعاً مباشراً على السلطة، سواء السلطة المعرفية أو السياسية، وأي تمثيل آخر للسلطة. فالسلطة في الإسلام بكافة تياراته هي لله، سواء على مستوى حكمه للكون، أو على مستوى النظام الذي يسير به المجتمع، أو على مستوى السلوك الفردي. فكافة المعتقدات والقيم والنظم وأساليب الحياة يجب أن تستمد من شريعة الله، وبهذا المعنى تكون الحاكمية لله. أما في الجاهلية فتتم تنحية السلطة الإلهية، سواء جزئياً أو كلياً لصالح السلطة البشرية. في الحالة الأولى يكون الله هو الهدف النهائي؛ فكل شيء يتم في سبيل الله، وليس لأهداف "دنيوية" أو حياتية بحتة، وما الاهتمام بالحياة الإنسانية والنفس والأسرة والمجتمع البشري، إلا في سياق عبادة الله: **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون** (الذاريات: 56)؛ بمعنى طاعته وتنفيذ نظام الحياة الذي قرره (559)، وهو المعنى الذي يؤمن به عموم المسلمين، خاصتهم وعامتهم. أما في الجاهلية فيكون الهدف هو الذات الإنسانية، متعتها وسعادتها، بغض النظر عن توافق الوسيلة لذلك مع الإسلام.

يمكن حتماً تكفير الجاهليين، حسب درجة ومستوى جاهليتهم: **ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون** (المائدة: 44). كما يمكن الحكم بفسقهم فحسب: **ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون** (المائدة: 47)، أو بأنهم ظالمين: **ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون** (المائدة: 45). في الحالات الثلاث يجب على الإسلام ألا يقف متفرجاً، أو أن يتعايش مع ذلك، بل عليه أن يناضل. وقد غالت التيارات المتشددة في الإسلام القديم؛ مثل الخوارج، والمعاصر، في تكفير الجاهليين، ممن يعلنوا إسلامهم، وتكفير الحكومات (المودودي وسيد قطب)، والمجتمعات التي تعتبر نفسها إسلامية (سيد قطب)، طبعاً بخلاف تكفير الحضارة الغربية بالكامل. وهذا ما دعا الأكثر اعتدالاً إلى التبرؤ من هذه الدعاوى، بل ومحاولة الرد عليها وتنفيذها، محتفظين في الوقت نفسه بفكرة الحاكمية والجاهلية، كما عرضناها آنفاً، وكذلك بتكفير من لا يحكم بما أنزل الله، أو الجاهلي، إذا ما اعتقد بصحة الحاكمية لغير الله، أي إذا جحد بحكم الله (560). يرى الهضيبي -معبراً عن الإخوان المسلمين- أن الحكم في جوهره حق خالص لله، فهو وحده صاحب السلطة في الأمر والنهي. ومع ذلك يوضح أن الشريعة تترك للإنسان مجالاً واسعاً لتنظيم شؤون الدنيا وفق ما تهديه

(559) شرح سيد قطب الآية كالاتي: مدلول العبادة لا بد أن يكون أوسع وأشمل من مجرد إقامة الشعائر.

(560) يمكن للقارئ الرجوع إلى كتاب حسن الهضيبي -كمثال- *دعاة لا قضاة*. وهو يرد على أبي الأعلى المودودي أساساً، نافياً تكفير من نطق بالشهادتين إذا جهل مفهومهما (ص 14) أو أعلن إسلامه دون أن يقرن ذلك بالعمل (ص 15) ونفى تكفير مرتكب الكبيرة ما لم يستحل المعاصي (ص 17) ورفض تكفير المكره على الكفر أو ارتكاب المعاصي- في حدود معينة- شرط ألا يتحول قلبه عن الإيمان (ص 42)، ولكنه احتفظ بمفهوم الحاكمية مع تهذيبه ولا يبدو أنه قد اختلف فيه ولا في ضرورة مناهضة الجاهلية مع المودودي. راجع كتيب المودودي *المصطلحات الأربعة في القرآن*.

إليه العقول، وذلك ضمن إطار المقاصد العامة والغايات التي يحددها النص الديني. ويشترط في هذا التنظيم ألا يؤدي إلى تغيير الأحكام القطعية، بحيث لا يحل ما هو محرّم ولا يُحرّم ما هو محلّل، مؤكّداً أنّ أفعال الإنسان في الشريعة تنقسم إلى فرض أو حرام أو مباح. ثم أخذ يضرب أمثلة بما يحق للإنسان أن يشرعه، منها: قوانين المرور ومقاومة الآفات وقوانين تنظيم المهن والإدارات والمصالح⁽⁵⁶¹⁾. ولا يتصور أنه قد خطر ببال المودودي وقطب أو غيرهما أن طرق مقاومة الآفات أو ما يشبهها من الأمور الفنية، هي تشريعات إلهية، ولكن يُقصد التشريعات ذات الطابع المبدئي والقيمي، التي يجب أن تشكل إطار كافة التشريعات الأخرى، ولكن الهضبي يحاول فقط تخفيف حدة المتشددين. ويظل الخلاف بين الطرفين لا حول مفهومي الحاكمية والجاهلية، أو حول ضرورة النضال ضد الجاهلية لصالح الحاكمية، بل ينحصر في تكفير أو عدم تكفير الجاهليين الذين يعلنون إسلامهم، أي مرتكبي الكبائر، أو المسلمين ذوي النزعات الجاهلية. وهذا ما يختلف فيه الإخوان المسلمون مع التيارات الجهادية. وهو ما يقود إلى الاختلاف في أساليب مقازمة السلطة. فالجهاديون يعلنون من شأن العنف للاستيلاء على السلطة، على أساس أنهم يناضلون ضد كفار، بينما يعمل المعتدلون بهدوء أكثر، مستخدمين الدعاية والنصح مع قدر أقل من العنف، ويسعون للتغيير التدريجي للنظام على أساس أنهم يعملون وسط مسلمين منحرفين أو جهال فحسب، وفي الوقت نفسه يستخدمون العنف ضد من يعتبرونه بمقاييسهم كافراً بالفعل، وأحياناً حتى ضد من يعتبرونهم جاهليين. وهذا قد حدث مراراً؛ مثل أعمال الاغتيال التي قام بها الإخوان المسلمون، وإطراء حسن البنا للعنف ضد الحانات، وغير ذلك من تصريحاته، التي توعدت النظام بالعنف المسلح إن لم يطبق الشريعة⁽⁵⁶²⁾. ولا مانع من إصدار فتاوى التكفير من حين لآخر بحق مخالفهم بالرأي، حتى لو أعلنوا الشهادتين، لمنح الجهاديين رخصة القتل؛ وتقدّم شهادة محمد الغزالي في قضية فرج فودة مثلاً⁽⁵⁶³⁾.

وبناءً على ذلك، ينقل مفهوم الجاهلية النقاش إلى ساحة صراع أوسع مما يستلزمه مفهوم الكفر، ويكسب الصراع طابعاً أكثر عمليّة. فليس المهم الآن أن يؤمن الناس، بل أن يطبق الشرع. فالحاكمية هي الإيمان العملي -إن صح التعبير- واستخدام المودودي وقطب لمصطلح الجاهلية ليس بعيداً عن اعتبارها كفرًا وشركًا، حيث يتخذ البشر لهم أرباباً من دون الله ليشرعوا لهم. والجديد أنه عند دعوة الناس للإسلام يمكن أن يختاروا بحرية، أما عند النضال ضد الجاهلية فتصبح الحرية لأصحاب الدعوة فقط، حيث يقومون بواجب مقدس، هو إعادة

(561) نفسه، ص ص 35-36.

(562) رسائل الإمام حسن البنا، دعوتنا، فصل بعنوان: الإخوان والقوة والثورة.

(563) أفتى أمام المحكمة بجواز أن يقوم أفراد الأمة بإقامة الحدود عند تعطيلها من قبل السلطة، وإن كان هذا افتياً على حق السلطة، ولا يستحق العقوبة، وهذا يعني أنه لا يجوز إعدام من قتلوا فرج فودة.

الحاكمية إلى الله، أي استعادة السلطة الإلهية في المجتمع، مثلما هي قائمة في الطبيعة. بذلك يصبح من الظاهر أنَّ الإسلام إنما يقوم بالجهاد بمعنى دفاعي بحت، وتزول شبهة العدوانية، ذلك أنه يزيل اعتداء البشر على حاكمية الله الطبيعية، والتي تقررها الفطرة، ويستردوا سلطة استولى عليه الجاهليون المعتدون، بنفي سلطان البشر عمومًا في تسيير شئونهم. وفي هذا المستوى من الصراع يكون الحكم على إيمان المرء أو كفره أسهل وأكثر اتساقًا مع مقولات الفقه التقليدي. فلا تكفير على أساس الاعتقاد الذي في القلب، ولكن يكون الحكم بجاهلية المرء بغض النظر عما بداخله. وبذا يتم تجاوز الشروط التي وضعها الفقه لتكفير المسلم، ويصبح التكفير تكفيرًا للسلوك، تكفيرًا عمليًا، وليس عقيدياً بالضرورة، وإن لم يستبعد ذلك، لأنَّ الجاهلية تترافق أيضاً مع الكفر العقيدي عند أغلب البشر في العالم، كما أنَّ سيد قطب، المنظر العربي الأول للحاكمية-الجاهلية، قد وصف الناس في البلاد الإسلامية بالكفر العقيدي أيضاً، وبكل صراحة (564).

ويذكر موضوعُ الحاكمية مقابل الجاهلية بأطروحة أحمد صبحي منصور حول تقسيم الإيمان والكفر إلى عقيدي وسلوكي، لكن يكمن الفرق في أنَّ السلوكي عنده يعني العلاقة بالقيم الإنسانية النبيلة المتعارف عليها، أما عند الإسلاميين فيعني قيم الفقه الإسلامي؛ فالجاهلية هي الكفر بهذه القيم تحديداً.

(564) يقول في معالم في الطريق: "نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم".

الفصل التاسع

الديني والدينيوي

إنَّ ميزة الحضارة الإسلامية على الحضارة الأوروبية أنَّ الأولى تقوم على توازن ما بين العقل والقلب في حين أنَّ الثانية (الحضارة الأوروبية) تقوم على العقل وحده سواء كان منطقيًا رياضيًا أم مصلحة مادية

جمال البنا

وهكذا، ينقسم العالم على أساس ثقافي وسياسي إلى الحاكمة والجاهلية. وبغض النظر عن نظريات المودودي وسيد قطب المتشددة، فإنَّ الجاهلية -كما يرى الإسلاميون بعامة- تشمل، ضمن ما تشمل، ما يُسمَّى بالحضارة الغربية وامتداداتها في دار الإسلام. ويُستخدم غالبًا مصطلح "الدينيوية" للإشارة إلى هذه الحضارة؛ ومن الواضح أنَّ اللفظ ينطوي على التحقير، إذ يُشتق من "الدنيا" بما تحمله من دلالة على "الدنو" أو القرب المادي، أي الحياة الأرضية السابقة على الحياة الأخروية في ملكوت السماء، والقصد هو وصف الثقافة الحديثة بالديني.

لذا، يرافق هذا الوصف عادةً حديثٌ عن مادية هذه الثقافة، وغياب البعد الروحي عنها، وأزمتها الروحية، وتركيزها على اللذة الجسدية، وغياب القيم النبيلة. ويُضاف إلى هذا التحقير وصف أفكار الحداثة بأنها "مستوردة"؛ والمقصود أنها غير أصيلة، وغريبة المنشأ، والأهم: معادية على "الهوية"، مما يعني أنها جاءت للصراع لا للتفاعل، فهي بالتالي معادية وشريرة. وهكذا يتناسى الإسلاميون أنَّ الإسلام نفسه "مستورد" بالنسبة لغيره، بزعم أنه جاء من السماء لكل الناس، ويتغافلون عن كون هذه مجرد وجهة نظرهم، وليست حقيقة في نظر البشر كافة. كما توصف تلك الأفكار بأنها "هدامة" بشكل عام ومطلق، رغم أنَّ كل الأفكار هدامة بالضرورة، بمعنى أنها تهدم غيرها ضمناً أو صراحة. هكذا تُصوّر الثقافة الحديثة باختصار كعدو، وليس كبناء -في بعض جوانبه على الأقل- مُطوّر أو متجاوز للثقافة الإسلامية.

وتُعد العلمانية هدفاً دائماً للإسلاميين من مختلف الاتجاهات للنقد والتهجم، وهي التي تُعد من قبلهم جوهر الشر في الثقافة الحديثة، لأنَّها نقيض الحاكمة، الفكرة المركزية في الإسلام السياسي. والحجج مختلفة، أشهرها أنها نشأت في الغرب، لظروف خاصة بالصراع بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية، وبين الكنيسة والعلم، وأنها جاءت مناسبة لطبيعة الظروف في أوروبا، بينما الوضع

في العالم الإسلامي مختلف، حيث لا صراع بين العلم والدين، وبالتالي فهي نظرية مستوردة، جاءت من سياق تاريخي آخر، بل معادٍ. يأتي هذا الزعم رغم أن الحكومات والسلطات الإسلامية تحرم تدريس نظرية التطور مثلاً، كما يروج الإسلاميون من كل اتجاه أن العالم قد نشأ من العدم، رغم تناقض هذا مع المنطق البسيط ومع قاعدة علمية راسخة تقول: المادة لا تفتنى ولا تنشأ من عدم، وكذلك كان ابن باز كان يصر حتى وفاته أن الأرض مسطحة، كما أنكر دورانها حول الشمس، وهبوط الإنسان على القمر⁽⁵⁶⁵⁾. كما أنه من المشهور معارضة الكثير من علماء الإسلام المعاصر لثورة العلوم البيولوجية، بما تشمله إنجازاتها من إمكانية اختيار نوع الجنين والاستئساخ والعلاج بالجينات والهندسة الوراثية، وغيرها. ويتمادى البعض في الهجوم بتحميل العلمانية مسئولية ما يُسمّى بانحطاط الغرب وغياب القيم لديه. والمقابل بالطبع هو الحضارة الإسلامية، بزعم شمولها للأبعاد الروحية والقيم الفاضلة، والتي تحقق التوازن بين الجسد والروح، العقل والقلب..

والمعنى الأعمق للدنيوية هو أن يكون الإنسان هو محور الكون، الهدف النهائي للحضارة، بعكس أن يكون التماهي مع الكون بعبادة الرب هو هذا الهدف. ومقابل قيام الإنسان بتقرير ما يريد، أو يحب، أو يحتاج في الحضارة الحديثة، يقدم الإسلام ما يعتبره "القانون الإلهي"؛ ما قرره الرب للإنسان من قيم ومبادئ ونظم ووسائل مشروعة لتحقيق السعادة. أما قيام الإنسان بتحديد ما يريد بعيداً عن سلطان الدين، فيعده الفكر الإسلامي التقليدي اعتداءً على الله، وبالتالي جاهلية.

هكذا يضع الإسلام الله في مواجهة الإنسان ضمن تناقض كامل. بل يختلف مفهوم الله نفسه؛ ففي الثقافة الغربية يُنظر إليه بوصفه عوناً للإنسان (وقد جرى تنحيته في النهاية من حساباتها)، أما في الإسلام فالإنسان في خدمة الله.

ومما يميز الإسلام السائد قديماً وحديثاً، باستثناء النزعات العقلانية المكفّرة من قبل الأغلبية، أنه يستند إلى قيم معينة، بزعم أنها إلهية المصدر، باعتبارها المرجع الأساسي له. فالهدف هو إرضاء الله، وما على الإنسان إلا أن يتصرف بهذا المنطق؛ فيعمل عقله انطلاقاً من القيم التي فرضها الله عليه، ويستخدم العقل بالتالي في حدود هذه القيم. ومن هذا المنطلق يتعامل مع الآخر ومع الواقع، سواء المجتمع أو الطبيعة. وبما أن الله في الإسلام هو سلطة مطلقة، يكون الإسلام نفسه هو القيمة العليا والمرجع لكل شيء. فالعدل والحب والحرية وغيرها من المفاهيم لا تُعامل على أنها نسبية أو متعددة المعاني، حسب مستخدميها، بل تُعامل كمفاهيم مطلقة، ذات معنى واحد، هو ما حدده علماء الإسلام.

(565) أحمد صبحي منصور، التأويل.

وفي هذا الصدد لا فرق بين معتدلين ومتشددين، مع استثناءات محدودة للغاية؛ فالخطاب واحد إلى حد كبير، ولكن تختلف حدة النبوة ومدى عدوانية اللغة.

ورغم كل ما سبق لا يتوقف الإسلاميون عند التمييز بين بنيتي القيم على أساس مصدرهما، بل أحياناً يقارنون كذلك بين الديني والدنيوي من حيث المحتوى، أي على أساس "دنيوي" بحت، هكذا في تناقض مع منطلقاتهم، كما سيأتي.

يتلخص موقف الإسلاميين من الحادثة في ثلاثة توجهات:

أولها: إنَّ الحضارة الحديثة مجردة من القيم والمبادئ الرفيعة، وأنها قد نزعت عن الإنسان كل ما هو نبيل، وأنَّ الأيام الخوالي حين سادت الدولة الإسلامية كانت أفضل أخلاقياً وأكثر إنسانية. ومن النظرات التي تتمتع بكثير من الأنصار أنَّ الحضارة الغربية هي حضارة مادية بحتة، بينما تتميز الحضارة الإسلامية بوجود الجانب الروحي، وبالتالي فهي أكثر توازناً. هذا الكلام منتشر في مئات الكتب والمقالات لكتاب ومفكرين، منهم حسن البنا. وهو يصف الحضارة الغربية بأنها قد قامت على العلم المادي والمعرفة الآلية والكشف والاختراع، وأغرقت أسواق العالم بمنتجات العقول والآلات، لكنها لا تستطيع أن تقدم للنفس الإنسانية بصيصاً من الأمل أو شعاعاً من الإيمان، ولا ترسم للأرواح القلقة سبيلاً للراحة والاطمئنان. ويرى أنه بما أنَّ الإنسان ليس آلة من الآلات، فيكون من الطبيعي أن يتبرم من هذه الأوضاع المادية البحتة، حيث لا تجد الحياة المادية الغربية ما ترفه به عنه إلا الماديات من الآثام والشهوات والخمر والنساء والاحتفالات الصاخبة⁽⁵⁶⁶⁾. ويضيف البنا أنَّ الإسلام يقدم منظومة قيم أفضل مما تقدم الحضارة الغربية، تتعلق بـ: الإخاء الإنساني، السلام، الحرية، العدل الاجتماعي، الحياة الطيبة، الأسرة، العمل والكسب، العلم، النظام وتقدير الواجب، التدين، ثم يشرحها بالتفصيل⁽⁵⁶⁷⁾. أما أبو الحسن الندوي فيرى أنَّ أوروبا قد تحولت إلى جاهلية مادية، تجردت من كل ما خلفته النبوة من تعاليم روحية وفضائل خلقية ومبادئ إنسانية. وأصبحت لا تؤمن في الحياة الشخصية إلا باللذة والمنفعة المادية، وفي الحياة السياسية إلا بالقوة والغلبة، وفي الحياة الاجتماعية إلا بالوطنية المعتدية والجنسية العاشمة. وقد ثارت على الطبيعة الإنسانية والمبادئ الخلقية، وانشغلت بالآلات واستهانت بالغايات ونسيت مقصد الحياة. وبجهادها المتواصل في سبيل الحياة وسعيها الدائب في الاكتشاف والاختبار مع استهانتها المستمرة بالتربية الخلقية وتغذية الروح وإنكارها لما جاءت به الرسل، وبإمعانها في المادية وقوتها الهائلة مع فقدان الوازع الديني

(566) السلام في الإسلام.

(567) المصدر السابق.

والحاجز الخلقي، أصبحت كالفيل الهائج الذي يدوس الضعيف ويهلك الحرث والنسل. ومع انسحاب المسلمين من ميدان الحياة وتنازلهم عن قيادة العالم وإمامة الأمة وتفريطهم في الدين والدنيا، ارتكبت أوروبا جنايتها على نفسها وعلى بني نوعها، وأخذت بناصية الأمم وخلفت المسلمين في قيادة العالم (568).

كذلك يصور سيد قطب الحضارة الحديثة بأنها تقوم على تدمير خصائص الإنسان، وتحويله إلى آلة من ناحية وإلى حيوان من ناحية أخرى، ويرى أن الإنسان يندفع نحو الهاوية وأن الأيديولوجيات المختلفة قد فشلت في إنقاذ إنسانيته. ومن ثم يؤكد على ضرورة قيام المجتمع الإسلامي باعتباره ضرورة إنسانية وحتمية فطرية، ليحمي البشرية من تدمير الإنسان عبر القضاء على خصائصه الإنسانية، ومن تدمير الحياة الإنسانية التي لا يمكن أن تقوم إلا بإنسان محتفظ بخصائصه في حالة نماء وارتقاء. ويعتبر أن تنحية الدين عن حياة الإنسان هو السبب الكامن وراء انحطاط الحضارة الحديثة (569). وفي كتابه معالم في الطريق يدّعي أن العالم الغربي لم يعد لديه ما يعطيه للبشرية من القيم، منتقداً بشدة النظامين الرأسمالي والاشتراكي، معلناً أن ساعة استلام الإسلام لقيادة البشرية قد حانت، وأنه كفيل بتزويدها بقيم جديدة جادة كاملة -بالقياس إلى ما عرفته البشرية- وبمنهج أصيل وإيجابي وواقعي في الوقت ذاته. كما يرى عبد الوهاب المسيري أن الفكر الغربي في المجال السياسي، على الرغم من فعاليته النسبية في الواقع العملي عند الغربيين، يظل بحاجة ماسة إلى ترشيده نظراً لاضمحلال النزعة الإنسانية فيه لحساب النزعة المادية. وهو كلام رددته كثيراً.

ويصف عادل حسين، قيم أوروبا، قبل التحديث وبعده، بأنها قيم دنيوية وضعت الإنسان في مركز المجتمع والكون، حيث أصبح الفرد أو الجيل، بجسده واحتياجاته المادية، معياراً لكل الاختيارات والسلوك. ومن هذا المنطلق نشأت القيم الملانمة، فازدهرت مفاهيم المنفعة واللذة الحسية والفردية والتنافس المحموم. وقد انعكس ذلك كله في أنماط الحياة الاجتماعية وفي أشكال النظم الاجتماعية، كما عبّرت عنه النظريات المختلفة (570).

ومن اللافت أن كاتباً إسلامياً مجدداً، هو جمال البنا، ينظر للحضارة الغربية بنفس النظرة. فأهدافها العظمى كانت تتمثل دائماً في الاستمتاع والربح والقوة والحرية والسيطرة، والقيم الحاكمة فيها هي الحرية والقوة والنظام أو القانون دون أن تأبه بقيم كالرحمة والخير والصفح والعدل (571). هكذا، منحياً الفكر الاشتراكي ومحاولات إقامة مشاعات اشتراكية، والثورات العمالية ذات الأهداف

(568) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، الباب الخامس، قيادة الإسلام للعالم، الفصل الأول.

(569) الإسلام ومشكلات الحضارة.

(570) نحو فكر عربي جديد، ص 32.

(571) موقفنا من العلمانية - القومية - الاشتراكية.

المساواتية، والدعوات -التي نفذت فعليًا- لتحقيق التأمين الاجتماعي بصورة مختلفة وبشكل حقيقي وفعال، وتحقيق المساواة أمام القانون، ووضع حد أدنى للدخل وحد أقصى لساعات العمل، والضرائب التصاعدية في عديد من البلدان الغربية، وعشرات الجمعيات الخيرية وجمعيات الرفق بالحيوان. أليست هذه أفكار وممارسات تدعو للرحمة والمساواة والعدل؟

ثانيها: يعترف البعض بوجود قيم رفيعة في عالم الحداثة، لكنه يعود ليؤكد جاهلية هذه الحضارة، لأنها لا تستمد قيمها من منهج إلهي. فلا يكون المهم هو القيم الموجودة بالفعل، بل يعد مصدرها والاعتراف بهذا المصدر هو الأهم؛ مما تكرر كثيرًا في كتابات إسلامية. بل يرى أحدهم أن المفاهيم الغربية تحتوي بلا شك على قدر لا بأس به من قيم العدل والمساواة والإنصاف، بمعايير القوانين الوضعية، ولكنه يعدها ليست هي المفاهيم "الصحيحة"، ولا الأولى والأجدى لحياة الإنسان، بسبب ما أسماه بمنطلقاتها المادية الإلحادية الإباحية⁽⁵⁷²⁾؛ فهي تظل دنيوية، لأنها تستمد قيمها من مصدر غير إلهي. ويتصور كثيرون أن لا إنسان بلا قيم ومعايير، ولكن مصدر القيم المقسم إلى إلهي وبشري هو الذي يميز بين "النبوة" و"الطاغوت"⁽⁵⁷³⁾؛ فتلقي القيم من البشر هو جسر لفرض التسلط والتأله والانحياز والاستغلال والطغيان وقهر الناس⁽⁵⁷⁴⁾. وبصياغة أكثر موضوعية، يتضح أن مجمل الفكر الإسلامي المعاصر يصرّ على أن تستمد القيم من الإسلام، وليس من أي مصدر آخر، بحجة أنه من مصدر إلهي. لكن إذا كان المؤكد أن محمدًا هو الذي دعا للإسلام، وأن قيم السماء لم تنزل إلى الأرض لهذا الغرض مباشرة، يكون مصدر القيم -عمليًا- في كل زمان ومكان بشريًا، وبهذا يتساوى المصدر، ويظل الخلاف في مضمون القيم نفسه، وهو ما لا يجيد الإسلاميون مناقشته لشعورهم بالضعف الشديد لمنطقهم.

ثالثها: من نفي وجود القيم النبيلة في الحداثة إلى الاعتراف بوجودها مع التحقير لمصدرها البشري، تأتي فكرة مركبة منهما، تجسدها عبارة منسوبة لأحد الأوروبيين الداخلين في الإسلام: الحمد لله أنني تعرفت على الإسلام قبل أن أعرف على المسلمين. وفي عبارة تنسب للإمام محمد عبده مفادها أنه حين ذهب إلى أوروبا وجد إسلامًا بلا مسلمين بينما يوجد في الشرق مسلمون بلا إسلام. وأحيانًا ما يُستخدم هذا الكلام من قبل كتاب مسلمين، لمدح جوانب في الحضارة الغربية؛ مثل قيم الحرية والمساواة أمام القانون واحترام الحقوق. وإذا تأمل المرء ذاك الكلام وجد أنه يعني أن الحضارة الحديثة قد اقتبست قيمها الإنسانية من مصدر إلهي، الإسلام. ولاشك أن أصحاب هذه الفكرة لا ينسون التصريح بأن

(572) عوض بن محمد القرني، *العثمانية.. التاريخ والفكرة*.

(573) يعرف الطاغوت بأنه الشيطان، الكاهن، الساحر، كما قيل إن الكلمة أطلقت على بيوت الأصنام.

(574) أحمد الريسوني - محمد الزحيلي - محمد عثمان شبير، *حقوق الإنسان - محور مقاصد الشريعة*.

الغرب به كثير من مظاهر الثقافة غير الإسلامية؛ مثل السماح بشرب الخمر وبالإلحاد و"تبرج" النساء. بل يدعي الكثيرون أنَّ الإسلام قد عرف النظم الأوروبية المتطورة في الإدارة والتنظيم، وأنها أخذت ذلك كله عنه. ويضيف البعض أحياناً أنَّ الإسلام هو الذي أسَّس لحقوق الإنسان منذ أربعة عشر قرناً، بينما لم تعرفها أوروبا إلا منذ قرنين فقط؛ بمعنى أنَّ الإسلام هو أصل كل ما أنتجته الثقافة الحديثة من قيم نبيلة ونظم معقلنة وحريات، بحيث تُنسب كل فضيلة للإسلام، وتُعزى كل نقیصة للحدثاء.

والواضح من هذا أنَّ الإسلاميين يضطرون أحياناً، تحت ضغط الوقائع الواضحة، للاعتراف بتفوق منظومة القيم في الثقافة الأوروبية، رغم أنها جاهلية وفقاً للفكر الإسلامي، ولكن يتم هذا في سياق الادعاء بأنَّ الإسلام غير المطبق، حسب رؤيتهم، هو المصدر الحقيقي لهذه القيم؛ فالكفار يمكن أن يمارسوا الخير، رغم كفرهم، ولكنه خير مستمد من الإسلام.

والتمييز بين الديني والدنيوي يستدعي فكرة محورية في الفكر الإسلامي السائد أشيرَ إليها سابقاً، ومفادها أنَّ الكفار لا حسنات لهم، لأنَّ الحسن والقبيح يُقاسان بمصدرهما التشريعي وليس بمحتواهما؛ فالحسن هو ما أمر به الشرع، والقبيح هو ما نهى عنه، أو ما يستقل العقل البشري بتحديدده.

بناء فكرة التفوق المطلق للإسلام

أنا الذي نظر الأعمى إلى أدبي.. وأسمعت كلماتي من به صمم

المتنبي

1 - ادعاء تفوق الفكر الإسلامي:

مجرد أن تُستمد القيم من الدين يمنحها تفوقاً مطلقاً. هذه هي العلة الأساسية المقدمة على غيرها للبرهنة على تفوق القيم الإسلامية. فهي ثابتة ومطلقة ومرجعها العدل المطلق. ومع ذلك يلجأ الإسلاميون كثيراً -وهو ما سبقت الإشارة إليه سريعا في الفصل السابق- إلى تقييم الديني بالدنيوي، كمحاولة لإثبات تفوق قيمهم دنيوياً، إذا استعيرت مفاهيمهم، على قيم الحضارة الحديثة عموماً، بطرق متعددة:

- ثمة فكرة راسخة تقول بأن الشريعة الإسلامية أكثر أخلاقية من القانون الوضعي، دون تقديم أدلة مقنعة على ذلك. ومن أمثلة ذلك ادعاء مفكر مثل طارق البشري⁽⁵⁷⁵⁾ أن الشريعة لم تقرر يوماً حقاً يصدر عن سلوك أخلاقي فاسد، ولم تجز أن تتحول النعمة إلى نقمة، بخلاف القانون الوضعي الذي اعترف أحياناً بالغضب مصدرًا للملك. ومع ذلك، لا يحدد البشري ماهية "السلوك الأخلاقي"، وهو مفهوم نسبي بالطبع. وفي هذا السياق، يتضح إن ما يبيحه الفقه الإسلامي من سبي نساء أهل الحرب وامتلاكهن، وامتلاك العبيد، وقتل المرتد، وغيرها، هي ممارسات لا تمت بصلة للأخلاق وفق المنظور الإنساني المعاصر. وإذا أخذ في الاعتبار الادعاء الشهير بأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، يصبح كل هذا مشروعاً -بالتبعية- في الفكر الإسلامي المعاصر أيضاً. أما بخصوص الاعتراف باغتصاب الملك، فيجيز الفقه الإسلامي السائد بكل صراحة أخذ السلطة بالقوة، مبرراً اغتصاب الأمويين ثم العباسيين لها، بل واغتصاب أبي بكر لها أيضاً حسب بعض الرؤى الإسلامية (انظر الفصل السابع). كما يحل مصادرة أملاك الكفار غير المعاهدين أثناء الغزوات؛ فقد تم الاستيلاء على الأراضي والأموال، وفرض

(575) الحوار الإسلامي العلماني، ص 35.

الجزية والخراج، واستعباد الأسرى وبيعهم في السوق، بتبريرات تعتمد على قراءات لنصوص مقدسة وآراء فقهية.

- من نافلة القول في الإسلام أنَّ المسلمين الملتزمين سيدخلون الجنة يوم القيامة. والقيمة الإضافية التي قدم بها الإسلام نفسه هي كونه مفيداً في الحياة الواقعية؛ فالتعاليم الإسلامية تحقق مصلحة الإنسان في الدنيا أيضاً. ويبذل الدعاة الإسلاميون جهوداً وفيرة، تتسم دائماً بالمرادفة، لإثبات تفوق الإسلام دنيوياً على الثقافات الأخرى، متبعين في ذلك منهجاً علمانياً، وهو منهج مرفوض نظرياً من جانب معظم المسلمين. ومن أمثلة ذلك: المحاولات المتكررة لإثبات فوائد الصوم والصلاة الصحية. والرد على هذه الادعاءات يتضح في كونها لا تُقنع سوى المستعدين أصلاً لتقبل مثل هذه الحجج، وهم المؤمنون مسبقاً بصحة الإسلام وتفوقه. وكمثال على ذلك، يظهر أنَّ فوائد الصوم الصحية الافتراضية لا تبرر الصوم في شهر رمضان تحديداً، ولا خلال ساعات معينة، كما لا يمكن أن يكون العطش في الحر الشديد أو الجوع في الشتاء مفيداً صحياً بالضرورة. كما أنَّ هناك مضاعفات للصوم الطويل يرصدها الأطباء المهنيون، منها: انسداد الأمعاء وتخثر الدم في الأوعية الدموية، وغيرها. وهناك محاولات للبرهنة - بتبسيط مُخل - على فائدة الخمار والنقاب، اجتماعياً، وحتى طبياً. ومن الأمثلة اللافتة ما نقله أحدهم عن إحدى الدراسات العلمية، بنوع من التأويل والتوجيه غير الدقيق للمعلومات، أنَّ مرض السرطان ينتشر كالوباء في أوروبا في الأجزاء العارية من أجساد النساء، ناسياً أنه بذلك يدعو أيضاً الرجال - ضمناً - لاستخدام الخمار والنقاب⁽⁵⁷⁶⁾. وهناك من يزعم بتفوق ما يُسمَّى بالاقتصاد الإسلامي على الاقتصاد الرأسمالي والاشتراكي بدون أي برهان. فقد كتب كثيرون عن عيوب نظام البنوك باعتباره ربا، أما الزكاة فتُصور على أنها أرقى نظام للتكافل الاجتماعي، وكأنَّ العالم لم يعرف من قبل نظام الضرائب وأشكال التكافل، وهو أمر يجافي الحقائق التاريخية.

ومن الممكن لهذه الطريقة في التفكير أن تقود إلى تجاوز المركزية الإسلامية، حيث تُستخدم معايير إنسانية دنيوية لتقييم الإسلام. ولكن لا يصمد ولا يستمر الإسلاميون عادة في الحوار "الدنيوي" من هذا النوع، لأنَّه لا ينجح في إثبات تفوق الإسلام، بل سرعان ما يتراجعون إلى منطقهم الأصلي، والقائل بأن عقيدتهم متفوقة لأنَّ مصدرها إلهي لا دنيوي، ولحكمة يعلمها الله الذي رسم للإنسان طريق سعادته.

(576) نقلها المؤلف (بدون اسم) عن محمد كامل عبد الصمد، الإعجاز العلمي في الإسلام: السُّنة النبوية. ولو تمتع الكاتب ببعض الأمانة لقال إنَّ المرض المذكور (ميلانوما) له علاقة بعوامل وراثية وعوامل بيئية بالإضافة إلى التعرض الزائد للشمس خاصة الحروق الشمسية وعقار methoxsalen وبياض البشرة حيث يزيد المعدل 20 ضعف عند البيض مقارنة بالسود في نفس البلد (الجميع غير منقبين ولا منقبات)، وأنَّ المرض بدأ ينحصر منذ 1990. المصدر: مقالات طبية متعددة على موقع: www.uptodate.com

2 - التفوق العلمي:

حتى العلوم الحديثة، مما أبدعته الحضارة الغربية، تُعزى إلى فضل الإسلام: الإسهاب في دوره في حفظ الثقافة اليونانية والرومانية؛ ذلك الإنجاز الذي ساعد أوروبا في صناعة تقدمها المادي فيما بعد، ومنجزات المسلمين العلمية، حين كانت أوروبا غارقة في الظلام في العصور الوسطى، ثم الادعاء باحتواء القرآن والحديث على كافة العلوم الحديثة.

ومن الأمور الجديرة بالملاحظة، أنَّ الازدهار العلمي الحضاري المنسوب للمسلمين قد ظهر تاريخياً في العصر العباسي؛ حيث شاركت مكونات غير عربية -واجهت اتهامات بالشعبوية والزندقة- في السلطة الفعلية، كما لم يلتزم الخلفاء آنذاك بمفهوم الحاكمية، وخالفوا ممارسات الحكم الراشد حسب الوصف الإسلامي التقليدي. في تلك الفترة، كانت هناك فجوة واسعة بين الثقافة الدينية الرسمية والسياسة الفعلية للسلطات، التي اضطهدت أحياناً الفقهاء وعلماء الدين. ويتضح من الاستقراء التاريخي إنَّ العلوم والفنون ازدهرت على أيدي تيارات فكرية وُصِّمت بالابتداع والماروق، وليس على أيدي الأصوليين الملتزمين. وكان أغلب كبار العلماء والمفكرين والفلاسفة والشعراء، في عصر ازدهار الإسلام، والذين صنعوا بالفعل ما يُعرف بالحضارة الإسلامية، ممن اتهموا بالكفر أو الزندقة، بل وكان كثير منهم من اللادينيين أو المشككين في النبوة والدين، أو من المارقين والخارجين على الفكر الإسلامي التقليدي ومرجعياته من النصوص المقدسة. من هؤلاء أسماء معروفة جيداً مثل: ابن سينا والفارابي⁽⁵⁷⁷⁾ وابن رشد، الذي اضطهده الحاكم والعامّة لاعتقادهم بكفره، والذي لما فر من إيسانة إلى فاس في حوالي 1197م تعرض للاحتجاز والإهانة العامة أمام باب الجامع⁽⁵⁷⁸⁾. كذلك ابن الراوندي، وأبو عيسى الوراق، وأبو حيان التوحيد، الكندي، وابن طفيل، وأبو بكر الرازي (الذي يُعد من أبرز علماء البشرية بفضل توجهه العقلاني الرافض للآديان)، والمتنبي، وابن المقفع، وابن عربي، والحلاج، وأبو العلاء المعري، وعمر الخيام، وصالح بن عبد القدوس، وبشار بن برد، وحماد عجرد. ومن الأحداث ذات المغزى في تاريخ الإسلام أنه كثيراً ما مُنعت، أو أُحرقت الكتب المتهم أصحابها بالكفر والزندقة؛ مثل كتابات إخوان الصفا والمعتزلة والأشاعرة وابن سينا وابن رشد. ومع ذلك، يتبنى الخطاب الإسلامي المعاصر مفارقة واضحة؛ إذ يحتفي بالحضارة التي أنتجتها هذه الرموز ويعدهم من المسلمين في

⁽⁵⁷⁷⁾ كُفرهما أبو حامد الغزالي صراحة في المنقذ من الضلال، وفي تهافت الفلاسفة بل كفر كل من اشتغل بالفلسفة عموماً ومنهم "المتفلسفة الإسلاميين" على حد تعبيره في المنقذ من الضلال.

⁽⁵⁷⁸⁾ شاهر أحمد نصر، ابن رشد فرصة العرب الضائعة.

سياق المفاخرة، في حين يطلق عليهم أحكام التكفير والتبديع عند تحليل أطروحاتهم الفلسفية والأدبية (579).

ومما له مغزى أن عصر هارون الرشيد قد شهد أكبر نهضة علمية للدولة الإسلامية، بينما كان الخليفة نفسه غارقاً في اللهو واللذات المحظورة، حسب وصف عالم مرموق هو أبو عبد الله شمس الدين الذهبي (580). وعلى العكس أمر الخليفة الأكثر تشدداً، وفقاً لروايات عدة، من الناحية الدينية، والذي رشحه محمد نفسه للنبوّة بعده إذا كان هناك من نبي بعده (581)، بإتلاف مكتبات البلاد المفتوحة في مصر (582)، وفارس (584). وقد ذكر أحد المصادر أن الكتب قد استخدمت في تسخين المياه في الحمامات (585).

(579) كمثال مقال بعنوان الحضارة الإسلامية، يقتخر فيه الكاتب بالعلماء والفلاسفة الذين يعتبرهم مسلمين ويعتبر أن ما أنجزوه هو إنجازات الدين الإسلامي الذي تسعى "الحضارات الوضعية" فصله عن الدولة.

(580) نقلاً عن السيوطي، تاريخ الخلفاء، 1، ص 95.

(581) من الأحاديث: لو كان من بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب (مسند أحمد-17076). وتكرر في سنن الترمذي -3686.

(582) ذكر المقرئ عن عمود السواري بالإسكندرية: "ويذكر أن هذا العمود من جملة أعمدة كانت تحمل رواق أرسطاطاليس الذي كان يدرس به الحكمة، وأنه كان دار علم وفيه خزانة كتب أحرقها عمرو بن العاص بإشارة عمر بن الخطاب رضي الله عنه"، المواعظ والاعتبار، الجزء الأول، ص 297.

(583) ذكر البغدادي: "ورأيت أيضاً حول عمود السواري من هذه الأعمدة، بقايا صالحة بعضها صحيح وبعضها مكسور ويظهر من حولها أنها كانت مسقوفة والأعمدة تحمل السقف، وعمود السواري عليه قبة هو حاملها وأرى أنه الرواق الذي كان يدرس فيه أرسوطاليس وشيعته من بعده، وأنه دار العلم التي بناها الإسكندر، حين بنى مدينته وفيها كانت خزانة الكتب التي أحرقها عمر بن العاص بإذن عمر رضي الله عنه"، الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعانية بأرض مصر، ص 28.

(584) قال ابن خلدون: "إلا أن المسلمين لما افتتحوا بلاد فارس وأصابوا من كتبهم وصحائف علومهم ما لا يأخذه الحصر كتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب يستأذنه في شأنها وتنقيتها للمسلمين. فكتب إليه عمر أن اطرحوها في الماء. فإن يكن ما فيها هدى فقد هدانا الله بأهدى منه وإن يكن ضللاً فقد كفناه الله. فطرحوها في الماء أو في النار وذهبت علوم الفرس فيها عن أن تصل إلينا". كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، 1، ص 631.

(585) ذكر ذلك بعض المؤرخين حسب ما جاء في موسوعة تاريخ أقباط مصر: أحد العلماء ويدعى يوحنا فيلوبينوس؛ يلقبه العرب بـ"يحيى النحوي" طلب من عمرو أن يستفيد من الكتب الموجودة في مخازن الروم فأرسل عمرو إلى الخليفة يخبره عن المكتبة، فرد عليه الخليفة: "أما بخصوص الكتب التي حدثتني عنها فإن كان فيها ما يوافق كتاب الله ففي كتاب الله غنى عنها أما إن كان فيها ما يخالف كتاب الله فتقدم لحرقها"، فقام عمرو بن العاص بتوزيع لفافات البردي على 4000 من حمامات الإسكندرية لتسخن بها المياه واستمر ذلك ستة أشهر لكثرتها. ويضيف: من تحدث عن تلك الرواية هم من المؤرخين المسلمين عبد اللطيف البغدادي وابن القفطي وأخذها عنهم أبو الفرج ابن العبري.

وقد ذكر أن صاحب كتاب تاريخ الكنيسة القبطية (القس منسي يوحنا) قد قال ما يلي: "ذكر ابن القفطي وأبو الفرج المظني وغيرهما أن عمرو بن العاص لما فتح الإسكندرية كان من جملة علمائها رجل يدعى (يوحنا الغراماطيقي) فدخل على عمرو فأكرمه وسمع من ألفاظه الفلسفية ما لم يعتد سماعه الأمر الذي هاله ففتن به. وكان عمرو عاقلاً حسن الإستماع، فلأزمه وكان لا يفارقه. ثم قال له يوحنا أو (يحيى) في أحد الأيام لعمرو: إنك أحطت بحواصل الإسكندرية وختمت على كل الأصناف الموجودة بها فمالك به قال: كتب الحكمة التي في الخزائن الملوكية فقال عمرو: هذا لا يمكنني أن آمر به دون استئذان أمير المؤمنين عمر بن

يدين مفكرو الإسلام المعاصرون، وكثير من القدامى، الفلسفة اليونانية والتراث العقلي القديم، ويعدونها دخيلة على الإسلام وأصلاً للشر في الثقافة الغربية الحديثة. وفي الوقت نفسه، يفخر هؤلاء بأن الغربيين أخذوا عن المسلمين العلوم والمنهج التجريبي. ويتجاهل هذا الطرح أن جزءاً من فضل الإنجازات الإسلامية في العلوم الفيزيائية يعود بالأساس إلى تلك العلوم العقلية الوافدة؛ مما يبرز نزعة ثابتة تنسب الفضل دائماً للإسلام، وتلحق النقص بالآخر.

وتكتظ كتب الفقهاء وعلماء الإسلام القدامى والمحدثين بإدانة الفلسفة والمنطق، رغم استفادة الفقهاء منه في صياغة الأحكام، إلا أنهم أخضعوه لـ "منطق" النقل، مستخدمين القياس الفقهي بدلاً عن القياس المنطقي، الذي إذا مُد على استقامته اصطدم بالنص فيما يتعلق بالغيبيات؛ وهو ما دفع العلماء إلى قصر الاستفادة منه على استخدام بعض مفاهيمه، مع توجيه النقد له في نفس الوقت. وقد أصدر "شيخ الإسلام" ابن تيمية كتيباً أسماه *المنطق*، وهو في الحقيقة جزء من مجموعة الفتاوى، ذهب فيه إلى تحريم هذا العلم وتجريمه، مؤكداً أن علماء المسلمين وأئمة الدين ما زالوا يذمونهم ويذمون أهله وينهون عنه، حتى إن بعض المتأخرين أصدروا فتاوى موقعة من جماعة من أعيان زمانهم من أئمة الشافعية والحنفية وغيرهم، تضمنت كلاماً شديداً في تحريمه وبيان عقوبة أهله. بل يذهب أحد أبرز المفكرين المسلمين (أبو حامد الغزالي) إلى التقليل من شأن العلوم الفيزيائية: "ثم العلوم ثلاثة: عقلي محض لا يحث الشرع عليه ولا يندب إليه كالحساب والهندسة والنجوم وأمثاله من العلوم فهي بين ظنون كاذبة لا ثقة... وبين علوم صادقة لا منفعة لها... ونقل محض كالأحاديث والتفاسير، والخطب في أمثالها يسير؛ إذ يستوي في الاستقلال بها الصغير والكبير؛ لأن قوة الحفظ كافية في النقل وليس فيها مجال للعقل. وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل" (586). ولم يكن مصير فكر ابن حزم بأفضل من مصير فكر المعتزلة، إذ تمت تنحيته، بسبب أخذه بالقياس المنطقي ورفضه للقياس الفقهي. وفي تاريخ الإسلام القديم والمعاصر يعلو العلم الديني على العلوم الفيزيائية والاجتماعية عند الخاصة والعامة. ففي التقليد الفكري الإسلامي، لا يحمل لفظ "العالم" المعنى الحديث لشخص يعمل في الفيزياء أو الكيمياء أو علم الأحياء. بل يشير عادةً إلى الفقيه أو المتخصص في العلوم الدينية، أي من هو متمكن من القرآن والحديث والفقه وعلم الكلام. ولذلك، عندما تذكر النصوص الكلاسيكية "عالم" يكون المقصود هو شخص متبحر في العلوم الدينية، لا ممارس للعلوم التجريبية كما هي مفهومة اليوم. ومع مرور الزمن، اتسع نطاق

الخطاب. فكتب إلى عمر فرد عليه بكتاب قال فيه: أما الكتب التي ذكرتها فإن فيها ما يوافق القرآن ففي كتاب الله غنى عنها، وإن كان فيها ما يخالف كتاب الله فلا حاجة إليها فتقدم بإعدامها. فشرع عمرو بن العاص بتفريقها على حمائم الإسكندرية وأحرقها في موقدها فاستنفذت في ستة أشهر". نقلاً عن جريس الهامس، منابع الإرهاب الحديث.

(586) المستصفي من علم الأصول، 1، ص 4.

المصطلح في بعض السياقات ليشمل فلاسفة وأطباء وعلماء الطبيعة، لكن ظل جوهره مرتبطاً بالمعرفة الدينية. وكثيراً ما يُقال إنَّ الإسلام يحض على طلب العلم ولو في الصين، وعلى تأمل السماوات والأرض والمخلوقات. ولكن يظل العلم الديني ذو أولوية، ويتمتع بالاحترام أكثر من العلوم "الدنيوية"، مما يفسر استمرار وجود تفسيرات غيبية لبعض الظواهر الطبيعية؛ مثل الزلازل والإعصارات، وحتى الأحداث اليومية مثل التغيرات الاجتماعية والسياسية وحتى الجرائم، سواء من قبل عامة المسلمين أو كثيرٍ من خاصتهم⁽⁵⁸⁷⁾.

وأخيراً يتم اللجوء إلى بخس إبداعات الغرب العلمية، بما درج عليه كثير من الكتاب والدعاة في العقود الأخيرة من تحليل ما يُسمَّى بالإعجاز العلمي في القرآن والسُّنة. فيتم الادعاء بأنَّ كل إنتاج الحضارة الحديثة من علوم ومعارف تقنية موجود في أيدي المسلمين منذ 14 قرناً من الزمان، وأنَّ أوروبا بالتالي ليس لها فضل السبق على الإسلام علمياً. فكل الجهود الضخمة والتكاليف الباهظة للبحوث العلمية، التي قام بها علماء الغرب، لم تحقق أيَّ تفوق علمي للحدثاء. فالقرآن (والأحاديث⁽⁵⁸⁸⁾) به كل شيء، من نظرية الانفجار العظيم إلى العلاج بالجينات إلى علوم الفلك والبحار والتشريح وعلم الأجنة وإعجاز تاريخي وجغرافي وفلكي، وجيولوجي واجتماعي وتشريعي، بالإضافة إلى إعجاز الحروف البنائي⁽⁵⁸⁹⁾. وهذا يبرر طرح هذا التساؤل: لماذا لم يتفوق المسلمون المعاصرون في الواقع على الغرب ولم يستخرجوا العلوم من القرآن؛ فالعيب -وفقاً ما يقولون أحياناً- فيهم، وكثيراً ما يُعزى للمؤامرات الأجنبية وتغلغل الكفار وسيطرتهم على البلاد، وليس في دينهم الذي يحوي كل أسباب الرقي والتقدم. وفي الواقع لم يُسجَل أيُّ اكتشاف علمي على أنه معتمد على نصوص القرآن رغم تفوق المسلمين علمياً على الغرب في العصور الوسطى، ورغم وجود الإمبراطورية الإسلامية لقرون عدة. ليس من المتصور أنَّ هذا الغياب لدور القرآن في الكشف عن نظريات العلوم مجرد صدفة. بل من الأمور الجديرة بالملاحظة أنَّ أحدًا من علماء المسلمين في فترة الازدهار لم يزعم أنه استخرج من القرآن أو الحديث نظرياته العلمية التي

⁽⁵⁸⁷⁾ مثل تفسير تسونامي (إعصار) شرق آسيا في 2004 بأنه انتقام الله من الكفار، وحين اكتشف أنه أصاب مسلمين أساساً قيل إنه عقاب إلهي لهم على ما يسمحون به من نشاط سياعي.

رد الوداعي (من وهابية اليمن) واسمه أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي الوداعي، في كتابه *إيضاح المقال في أسباب الزلزال والرد على الملاحدة الضلال*، على من يفسرون ظاهرة الزلزال (بمناسبة حدوث زلزال بمدينة ذمار باليمن) تفسيراً مادياً متهماً إياهم بالكفر مفسراً إياه من القرآن والسُّنة كعقاب إلهي أو كابتلاء للمؤمنين. ضمن ما قال: "أما الذي يسند الأمور إلى الطبيعة ويقول: حوادث طبيعية، فإذا أراد أنَّ الطبيعة هي المتصرفة فهو كافر"، وقد ساق من الآيات والأحاديث ما يفيد بأنَّ الله هو الذي يتصرف في شئون الطبيعة مباشرة.

⁽⁵⁸⁸⁾ أحمد شوقي إبراهيم، *المنهج العلمي في دراسة الإعجاز العلمي في القرآن والسُّنة*.

⁽⁵⁸⁹⁾ أبرز الدعاة للإعجاز العلمي للقرآن في الوقت الراهن (2006)، زغلول النجار، له عديد من المقالات منشورة كمجلد واحد، وقد سبقه كثيرون مثل محمد عبده، وحيد الدين خان، أبو الأعلى المودودي، عبد الرزاق نوفل وعبد الغني الخطيب، ومصطفى محمود، طنطاوي جوهري.

أسست للحضارة الحديثة، بل اشتغل كثير منهم بالفلسفة، واستخدموا منطق أرسطو، مما كان سبباً في تكفير كثير منهم من قبل فقهاء وعلماء كما أشير من قبل. كما لم يدّع أحد العلماء المعاصرين أنه قام ببحث علمي حقيقي ومنشور في مجلة محترمة، لإثبات صحة إحدى النظريات العلمية القرآنية التي تُقدم كدليل على الإعجاز العلمي، وكل ما يُقال هو مجرد ادعاءات لا دليل عليها. ومن أمثلة ذلك ما ذكره زغلول النجار وغيره بخصوص حديث الذبابة. إذ ادعى أن مجموعات من علماء مسلمين قامت بإجراء أبحاث على أنواع مختلفة من الأشربة وغمست الذباب في بعضها ولم يغمس في الباقي. وأضاف النتيجة: عند الفحص المجهرى اتضح أن الأشربة التي غمس فيها الذباب خالية من كل الجراثيم المسببة للمرض. وبذلك أثبتوا صحة حديث الذبابة القائل بوجود داء في أحد جناحيها ودواء في الجناح الآخر. ولكن لم يذكر أين نُشر هذا البحث وكيف يمكن للمرء أن يضطلع عليه (590). بل زعم أحدهم -دون أن يشير إلى أي مصدر- أنه يوجد الآن عدد كبير من مزارع الذباب في ألمانيا، حيث يجري تحضير مضادات حيوية ذات فعالية كبيرة، تباع بأسعار مرتفعة في ألمانيا (591). كما نشر أحدهم مقالاً طويلاً بعنوان: *بول الإبل بين الإسلام والعلم الحديث*، زعم فيه أن أبحاثاً علمية قد أجريت في السودان وليبيا والسعودية برهنت على فوائد كبيرة لبول ولبن الإبل في علاج كثير من الأمراض الصعبة، منها: السكر وتليف الكبد والإكزيما والحساسية والجروح والحروق وحب الشباب وإصابات الأظافر والسرطان، وغيرها الكثير (592)، وهو شيء إن كان صحيحاً لأثار ضجة عالمية بين الأطباء والناس عموماً. فالطب مازال عاجزاً أمام أمراض مثل السرطان وتليف الكبد، وإذا عولجت ببول الإبل لابد أن يهتز العالم كله، وهو ما لم يحدث. ومما يدل على حالة من الهوس الديني الزعم بأن عالم بيولوجي باكستاني، اسمه أحمد خان، قد اكتشف وجود آيات قرآنية في الحمض النووي للإنسان (593).

يتضح أن خطاب الإعجاز العلمي للقرآن يتناول في الأغلبية العظمى من الحالات عن نظريات تمت صياغتها بالفعل على أيدي غير مسلمين، أي يتم

(590) صحيفة الأهرام 11 نوفمبر 2003.

(591) موسوعة الإعجاز العلمي في الكتاب والسنة، إعداد: أخوكم الفلوجة، إعجاز القرآن في الذباب، أعده: فراس نور الحق.

(592) اسم الكاتب: أميرة أبو بكر محمد، والدراسة المشار إليها معنونة: *A Study on the Chemical Composition & Some Medical Uses of the Urine of the Arabian Camel* وهي رسالة ماجستير.

(593) *Genetics and Holy Quran*

<http://www.geocities.com/freethoughtmecca/dnasri.html>

(ملاحظة: هذا الموضوع اختفى من على الإنترنت بعد إصدار هذا الكتاب ويبدو أن عالم الأحياء هذا غير موجود أصلاً ويوجد عالم نووي وآخر عالم ديني متوفٍ بنفس الاسم، والظاهر أن كل ما حدث هو إشاعة أطلقها إسلاميون من أنصار الإعجاز العلمي).

اكتشاف إعجاز القرآن بعد اكتشاف الحقائق العلمية. أما الادعاء بإعجازات لم يكتشفها الكفار، ولكن أثبت العلماء المسلمون صحتها، منطلقين من فرضيات قرآنية أو من الأحاديث، فجعلها يشبه الكلام عن حديث الذبابة سابق الذكر أو عن أشياء لا تُعد إعجازاً بأي حال؛ مثل فوائد الحجامة وغيرها من ممارسات الطب الشعبي، التي قد لا يخلو بعضها من فائدة كان يعرفها القدماء عموماً وليس الأنبياء بالضرورة. بل ومن اللافت للنظر أن التفسير العلمي للقرآن يتغير مع تغير النظريات العلمية، مما لاحظته سيد قطب، الذي قرر أنه حريص على ألا يحمل القرآن على النظريات التي يكشفها البشر، لأنها نظريات تخطئ وتصيب، وتثبت اليوم وتبطل غداً⁽⁵⁹⁴⁾. ولكنه لم يستطع الالتزام بموقفه للنهائية، فلجأ إلى التفسير العلمي وتبيان الإعجاز في صفحات عديدة من كتابه، معترفاً بتخليه عن حرصه، مقدماً لمثال اضطراره إلى أن ينظر في موضوع كروية الأرض⁽⁵⁹⁵⁾. ولكن رفض مفسرون آخرون فكرة الإعجاز العلمي كلية، منهم محمود شلتوت⁽⁵⁹⁶⁾. وتتسم تفاصيل الإعجاز المفترض بالتعسف الواضح لأي باحث جاد. وقد انتقد هذا المسلك كتاب عديدون، ومنهم إسلاميون مثل بنت الشاطئ، التي ردت بصرامة على مصطفى محمود في السبعينيات⁽⁵⁹⁷⁾.

إن المركزية الإسلامية تعيد إنتاج آليات مشابهة لتلك التي مارستها المركزية الأوروبية، وذلك من خلال نسبة الاكتشافات العلمية التي طورها الغرب إلى الإسلام. هذا التوجه يعكس محاولة لإثبات سبق حضاري أو مرجعية معرفية للإسلام في مجال العلوم، لكنها في الوقت ذاته تكرر منطق الهيمنة الثقافية الذي اتسمت به المركزية الأوروبية، حيث يُعاد تفسير منجزات الآخر وإدراجها ضمن إطار الذات الحضارية. ومن ثم، فإن هذا الخطاب يثير إشكالية تتعلق بمدى موضوعية نسب التطورات العلمية الحديثة إلى المرجعية الإسلامية، وما إذا كان ذلك يعكس قراءة تاريخية دقيقة أم مجرد إعادة إنتاج لخطاب هوياتي يهدف إلى تعزيز الشرعية الثقافية والدينية.

ومن أمثلة هذا الادعاء، ما ذهب إليه أحمد ديدات من أن علماء الغرب استقوا نظراتهم الكونية سرّاً من سورة يس (38-40): **والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم * والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم * لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون**⁽⁵⁹⁸⁾. وفي

⁽⁵⁹⁴⁾ في ظلال القرآن، سورة الزمر.

⁽⁵⁹⁵⁾ نفس الموضوع.

⁽⁵⁹⁶⁾ انتقد ذلك في كتابه تفسير القرآن، ص ص 11-13.

⁽⁵⁹⁷⁾ على سبيل المثال، انظر: خالد منتصر، أكنوبة الإعجاز العلمي، الإعجاز العلمي في القرآن، مجموعة ردود على: crimespeak@xoommail.com، وأخرى على: <http://answering-islam.org.uk>.

⁽⁵⁹⁸⁾ القرآن معجزة المعجزات، ترجمة علي عثمان، مراجعة محمود غنيم، ص ص 31-32.

الواقع تتمتع مثل هذه الادعاءات بقوة بلاغية، إلا أنها تفتقر إلى الدقة المنهجية وتبدو أقرب إلى التبرير منها إلى البحث العلمي، مما يثير تساؤلات حول المصادقية الفكرية لخطاب الإعجاز العلمي.

وبخلاف العلوم الفيزيائية يقدم الإسلام القرآن على أنه الكتاب الذي يحوي كل شيء، بل إن القرآن نفسه يقول بذلك: **ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء (النحل: 89) - ما فرطنا في الكتاب من شيء (الأنعام: 38) (599)**. وتم تداول هذه الفكرة من باكورة الإسلام، فنُسب مثلاً إلى أبي بكر القول: "لوضاع مني عقل بعير لوجدته في كتاب الله". ويثق عموم المسلمين أن القرآن شامل لكل شيء بدون التفاصيل. لذلك يتقبل العامة فكرة الإعجاز العلمي ببساطة وبدون تدقيق في تفاصيل ما يقدم. ويكفي لندل على ذلك أن صحيفة عريقة مثل "الأهرام" المصرية، قد لجأت لتخصيص صفحة أسبوعية لزغول النجار، لطرح أفكاره عن الإعجاز العلمي في القرآن، نزولاً على رغبة الرأي العام وتحمسه.

كما أن مؤسسات إسلامية تتبنى القضية؛ فقد عُقد في إسلام آباد (المؤتمر العالمي الأول للإعجاز العلمي في القرآن والسنة) عام 1987، وذلك تحت الرعاية المشتركة للجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد وهيئة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة ورابطة العالم الإسلامي بمكة. وقد اشترك في هذا المؤتمر 228 عالماً ينتمون إلى 52 دولة، كما شارك في هذا المؤتمر 160 مراقباً. وقد قدم للمؤتمر 78 بحثاً علمياً غطت 15 تخصصاً علمياً تم اختيارها من بين أكثر من 500 بحث وردت للجنة المنظمة للمؤتمر من كل أنحاء العالم (600).

ويظهر تراجع قدرة الدعاة على إقناع الناس بالإسلام عبر الأساليب التقليدية - التي يبدو أنها قد فقدت جاذبيتها- خصوصاً خارج العالم الإسلامي؛ مما يدفعهم إلى اتخاذ الإعجاز العلمي سلاحاً بديلاً. ويتضح هذا المسلك في كتاب القرآن معجزة المعجزات لأحمد ديدات. إذ يحاول البرهنة على الإعجاز عبر حجة أمية الرسول، واتساق النص القرآني مع نفسه. بيد أن الارتكان إلى هذه الحجج التقليدية لم يعد كافياً، مما يستدعي اللجوء إلى مقولة الإعجاز العلمي، رغم افتقار كتاب ديات للمقومات العلمية الفيزيائية الدقيقة. وبهذه الطريقة في الدعوة للإسلام يتم الاحتفاظ بنفس المنهج الذي يطالب المرء بالتسليم بمصدره الإلهي ثم قبول تفسيراته وتأويلاته الحزبية، بدلاً من تقديم المحتوى ومناقشته كمنظومة فكرية مجردة.

(599) يفسرها السيوطي مثلاً في تفسيره للقرآن: "وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن زيد.. قال: لم تغفل الكتاب، ما من شيء إلا وهو في ذلك الكتاب". والثعالبي في تفسيره: "والكتاب: القرآن وهو الذي يقتضيه نظام المعنى في هذه الآيات". وابن كثير في تفسيره: "ما فرطنا في الكتاب من شيء أي الجميع علمهم عند الله، ولا ينسى واحداً من جميعها من رزقه وتدبيره، سواء كان برياً أو بحرياً".

(600) خلاصة بحث التفسير العلمي للقرآن بين المجيزين والماتعين، للشيخ محمد الأمين ولد الشيخ.

وبذلك يتجنب الدعاة الحوار حول مضمون الإسلام، عبر التركيز على إثبات إعجازه ببضع آيات، بعيداً عما يقدمه من أفكار حول سلوك الفرد وتنظيم الحياة، والتي فقدت قدرتها على الإقناع والجذب عند أغلب الناس. وهذا ما يبدو أن سيد قطب قد أدركه، والذي أصر في كتاباته على البدء بزرع العقيدة في النفوس، توطئة لتقبل كل ما في الإسلام؛ أي دفعهم أولاً لقبول مبدأ الحاكمية لله ثم تقبل أوامره.

وقد حاول الكثير من العلماء، في الماضي والحاضر، تأويل النص المقدس بطرق مختلفة وفق منطلقاتهم وآفاقهم، ومنهم عقلانيون وعلمانيون وفلاسفة. بيد أن هيمنة النخب المحافظة تاريخياً أسهمت في دعم التأويلات الأضيق أفقاً؛ مما أدى إلى سيادة الاتجاهات الأكثر انغلاقاً في معظم التاريخ الإسلامي.

والملاحظ أن علماء المسلمين قديماً لم يتطرقوا بجدية إلى قضية الإعجاز العلمي في القرآن والحديث، ولم يسعوا إلى تطويع المعارف الأوروبية لإثبات أسبقية النصوص الدينية، لأسباب منها تفوق دولتهم فعلياً، سياسياً وعسكرياً، ثم علمياً بعد ذلك. أما الإسلام المعاصر فيواجه تفوقاً غربياً ساحقاً، وتدهوراً بالغاً للعالم الذي ينتمي إليه، وتحيط به الكوارث والهزائم، بالإضافة إلى وجود المركزية الأوروبية. ويبدو أن دعاة الإسلام يبحثون عن تفوق ما تعويضاً للفشل الواقعي، ولأن مجتمعاتهم تظهر عجزاً عن ملاحقة التقدم العلمي في العالم، ويزداد خضوعها، أو إقصاؤها عن مجرى تاريخ الحضارة باستمرار.

يُعزى ركود الأطروحات عند التيارات الإسلامية المعاصرة إلى انغلاق المنظومة الفكرية على قراءات تاريخية محددة، مما أدى إلى تبني استراتيجيات دفاعية غير فاعلة عوضاً عن المراجعة النقدية الشاملة للذات، والاستفادة من النماذج الحضارية التي حققت طفرات تنموية عبر تجاوز الأيديولوجيات الجامدة.

3 - الإسلام هو المعيار المطلق:

* هل توجد قيم "أفضل" من غيرها؟ وهل طرَح هذه القضية مشروع أصلاً أو مفيد؟

في المنظور الإسلامي السائد: نعم؛ فالقيم تُستمد من الدين، وبخلاف ذلك لا توجد قيم جيدة، إلا إذا كانت متطابقة مع التعاليم الدينية، وبالذات الإسلامية. ويذهب هذا الطرح إلى إن ما هو جيد في الغرب إما أنه مستمد من الإسلام، أو أن المجتمعات الغربية قد اكتشفت متأخرة بأربعة عشر قرناً. وبناءً على هذه الرؤية، يُعتقد أن السير على طريق الدين الحق سيوفر الجهد البشري، وينقذ المجتمعات من الضلال ومضاعفاته.

يجري الالتجاء غالباً إلى فكرة المساواة في الإسلام استناداً إلى نصوص قرآنية تؤصل لعالمية الدعوة وحرمة التمايز بين البشر، وأحاديث عديدة؛ مثل: الناس سواسية كأسنان المشط، لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى.

ولكن تفضيل الإسلام لأناس على غيرهم يعتمد على نقطة بسيطة للغاية، ألا وهي "التقوى". وهذا هو مربط الفرس في هذه المسألة: **يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إِنْ أكرمكم عند الله اتقاكم إِنَّ الله عليم خبير (الحجرات: 13)**. إذن يقرر القرآن أَنَّ الله يطلب من الشعوب والقبائل أن تتعارف، لا أن تتحارب، وهو ما يفيد أنه ينبذ تمييز الناس بعضهم على بعض على أساس قبلي أو إثني، فينبذ العصبية. ولكنه يضع معياراً للتمييز هو "التقوى". فما هي التقوى؟ يُظهر تفسير الطبري للآية أَنَّ معيار الكرامة عند الله يرتبط بالتقوى، بمعنى بالالتزام بأداء الفرائض والابتعاد عن المعاصي، وليس بعظمة البيت أو كثرة العشيرة. أما عبد الرحمن السعدي، وهو من المفسرين المعاصرين، فيؤكد المعنى ذاته، موضحاً أَنَّ التفاضل بين الناس يكون بقدر الطاعة والانكفاف عن المعاصي، لا بكثرة القرابة أو شرف النسب⁽⁶⁰¹⁾.

أما المعنى اللغوي للفظ، فهو الاحتماء، اتقاء الشيء. وقد حدده معجم مقاييس اللغة لابن زكريا كالآتي: "(وقى) الواو والقاف والياء: كلمة واحدة تدل على دفع شيء عن شيء بغيره. ووقيته أقيه وقياً. والوقاية: ما يقي الشيء. واتق الله: توقه، أي اجعل بينك وبينه كالوقاية. قال النبي: **'اتقوا النار ولو بشق تمره'**، وكأنه أراد: اجعلوها وقاية بينكم وبينها"⁽⁶⁰²⁾.

والتقوى، كما جاءت في الحديث، هي اتقاء الشرك بالله: وألزمه كلمة التقوى قال: لا إله إلا الله (مسند أحمد - 20875). وفي حديث آخر: حدثنا... قال: قرأ رسول الله هذه الآية أهل التقوى وأهل المغفرة قال: ربكم: أنا أهل أن اتقى فلا يجعل معي إلها، فمن اتقى أن يجعل معي إلها كان أهل أن أغفر له (مسند أحمد - 12188). وهي الإيمان: حدثنا... الإسلام علانية، والإيمان في القلب. قال: ثم يشير بيده إلى صدره ثلاث مرات قال: ثم يقول: التقوى ههنا، التقوى ههنا (مسند أحمد - 12128)، بل هي قمة الإيمان: وقال ابن عمر: لا يبلغ العبد حقيقة التقوى حتى يدع ما حاك في الصدر (صحيح البخاري - كتاب الإيمان). ويتكرر هذا المعنى مراراً في الأحاديث. والتقوى تختلف عن السلوك؛ إن محلها القلب، حسب الحديث.

الخلاصة أَنَّ الناس تتفاضل بالتقوى، أو بالإيمان، الذي يفوق الإسلام. فالإسلام، كما يقدمه أغلب مفكريه ويفهمه عموم المسلمين، يتعلق باللفظ وإقامة العبادات؛ أما الإيمان فمحله القلب، وهو ما يعني الخوف من الله وفعل كل ما من شأنه أن يقي الإنسان من انتقامه، فيكون سلوكه مبنياً لا على المنافع، أو تحصيل الفوائد المادية أو المعنوية، بل لتحصيل رضا الله، وبالتالي تنفيذ تعليماته كما

(601) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم المنان في تفسير كلام الرحمن.

(602) الجزء السادس.

هي. ومن الطبيعي أن المؤمن مسلم أيضاً، متمسك بالإسلام سواء بعد أو قبل رسالة محمد.

والتقوى نفسها درجات، فالناس يتفاضلون في ولاية الله بحسب تفاضلهم في الإيمان والتقوى، وكذلك يتفاضلون في عداوته بحسب تفاضلهم في الكفر.

* بناء على ذلك يرفض الفكر الإسلامي في عمومته حالياً استخدام أي معيار من خارجه للحكم عليه؛ على أساس أنه المعيار المطلق لقياس الحقيقة، لأنه الحق المطلق. وقد عبر عن ذلك بدقة أحد المفكرين الإسلاميين الشيعة، بالقول بأن الرسالة الإسلامية تتميز بطابع شمولي يتجلى في ثلاثة أبعاد رئيسية، هي الخلود، والشمولية، والعالمية، وهو ما يصفه بـ "الإطلاق المكعب" (603). وقد قرر القرآن أنه **ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين** (البقرة: 2)، فكل أحكامه عظيمة بالضرورة، لأنها من الله، ومهما كانت ضد الآخرين، المعترين كفراً، تعد الأكثر عظمة وإنسانية، ليس لأنها تحقق مصالح البشر وسعادتهم، كما يرونها هم، بل لأنها أولاً تحقق حكم الله، ومن ثم تحقق مصالح البشر التي ربما لا يعرفونها جيداً، ولكن حكمة الله فوق كل حكمة، وتحقيق سعادتهم كذلك في الدنيا والآخرة. وكل من يتألم وينزعج منها أو من بعضها، هو كافر وبالتالي يتبع الشيطان. فشعارات مثل حقوق الإنسان والديمقراطية، وغيرها، يقبل منها ما يتفق مع الشريعة، وليست معياراً للحكم على الأخيرة. وتوجد جذور هذا المبدأ فيما سبقت الإشارة إليه من قبل من تصور معظم الإسلاميين للحسن والقبيح. فباستثناء أصحاب الرؤى العقلانية من المسلمين وعلى رأسهم المعتزلة، ذهب الأغلبية العظمى من السُّنة بالذات إلى أن تحديد الحسن والقبيح لا يكون بالعقل، بل بالشرع؛ فما حله الشرع يكون حسناً وما حرّمه يكون قبيحاً، بغض النظر عن محتواه. وكانت هذه المسألة من مسائل الصراع في الفكر الإسلامي، حتى انتصر الأشاعرة على المعتزلة، وانتصر الغزالي على الفلاسفة المسلمين في الجولة الثانية من الصراع، ثم انتصر حسن البناء وأنصاره على محمد عبده وتلاميذه. وفي كل تلك الجولات انتصرت الحاكمية، ممثلة في النص، على الجاهلية، ممثلة في العقل البشري، القاصر من وجهة نظر المنتصرين.

إن المعيار لتفاضل الناس هو الإيمان. فإذا كان الله قد اختار هذا المعيار، فمن الطبيعي أن يختاره المسلمون أيضاً. فأفضل الناس والمجتمعات والنظم هم الأكثر التزاماً بقواعد الإيمان، النابذون للشرك بكافة ألوانه وجعل تعليمات الله هي المرجع. هكذا تصبح المعايير البشرية البحتة، أو "الدنيوية"، غير ذات اعتبار. فالتقدم العلمي أو تحقيق العدالة أو تحقيق مصالح الإنسان أو بناء نظام اجتماعي مساواتي أو متطور، لا تعد معايير.

(603) عبد الكريم آل نجف، الدولة الإسلامية دولة عالمية.

وبالتالي ليس من المقبول في الفكر الإسلامي السائد أن تُستخدم هذه المقولات للحكم على قيمة وفضل ما يدعو إليه الإسلام، فهو المعيار الإلهي، بغض النظر عن النتائج التي تأتي منه. وهاك مثالاً عملياً لتوضيح هذه الفكرة: الإسلام يحرم لحم الخنزير، فإذا كان هذا اللحم يحل مشكلة غذائية أو يقدم فوائد لمن يأكله، مثل أي طعام آخر، يبدأ الذهن المسلم في محاولة لتبرير التشريع الإلهي، بتبيان مضاره الصحية، فإذا تم الرد عليه بإمكانية إخضاع الخنازير للرعاية الصحية، يعود ليكتشف أنه يأكل الفضلات، متناسياً أن الدواجن في الريف المصري تفعل الشيء نفسه، فإذا أعلم أنه يربى بطريقة منظمة وعلمية ويأكل بطريقة جيدة، يضطر إلى الكشف عن المبرر الحقيقي للتحريم، وهو أن هناك حكمة إلهية فوق مستوى فهم البشر، وبذلك يكون تحريم الخنزير قيمة مطلقة بلا مبرر، سوى أن الإسلام يقول بذلك. وهذا ما تنتهي به أي مناقشة من هذا النوع، حيث القيم الإسلامية تستند إلى أنها إلهية، وبالتالي تبرر نفسها بنفسها. ورغم الادعاء من قبل غالبية الفقهاء بأن التشريع الإسلامي يحقق مصالح البشر، وأن هذا هو الهدف منه، لا يقبل الإسلام السائد قديماً وحديثاً أن يكون المرجع في التشريع المصالح المنظورة للبشر بحجة أن هناك مصالح غير منظورة، لا يعرفها الناس، ولكن الله يعلمها، وتقدم الأدلة الواهية، منها حكايات الإعجاز العلمي الشهيرة. فحتى القائلون بأولوية المصالح المرسله كمصدر للتشريع، يشترطون ألا تتعارض هذه المصالح مع النصوص المقدسة.

فاختيار نظام معين لإدارة المجتمع أو طريقة معينة للحكم أو للسلوك، لا يخضع لما فيه المصالح الفعلية المنظورة للناس، بل لمدى تناسقها مع التعليمات الإسلامية. فهدف الإسلام هو تطبيق نفسه، وليس إسعاد الناس؛ ولكنه يصر على أن الناس سيكونون سعداء بتطبيقه، وإذا شذ بعضهم فهم الذين في قلوبهم مرض. ووفقاً لكلام حسن البنا في تفسيره لمسألة النهضة فإن أي مشروع إصلاح أو حضاري يتعارض مع قواعد الإسلام ويصطدم بأحكام القرآن محكوم عليه بالفشل، إذ سيؤدي إلى توضحيات جسيمة دون جدوى حقيقية. ومن ثم، يرى أن الطريق الأقصر والأكثر أماناً أمام الأمم الساعية للنهوض هو الالتزام بأحكام الإسلام واتخاذها أساساً لمسيرتها الإصلاحية⁽⁶⁰⁴⁾. فما هو معيار النهضة إذن؟ إنه تطبيق الإسلام نفسه.

النص المقدس يحوي -كما يقدمه الإسلاميون- كل شيء؛ وإن كان فيه الكثير من الآيات المتشابهات فإن فيه آيات محكمات أيضاً (ولكن اختلف فيها الفقهاء والمفسرون)، وبجانب الآيات الموجهة لزمناها، يضم الكثير من الآيات العامة. وقد حل الاجتهاد الفقهي مشكلة المتشابه والمرحلي من النصوص المقدسة. وبخصوص النصوص المرحلية، أو الخاصة بحالة معينة انتهت، يظل لها

(604) رسائل الإمام حسن البنا، دعوتنا.

استخدامها في القياس وفيما إذا تكررت الظروف نفسها. فعلى سبيل المثال، أوقف عمر بن الخطاب سهم المؤلفة قلوبهم، مخالفاً لنص قرآني صريح، ولكنه -وفقاً لما يرى إسلاميون- لم يكن إلغاءً مبدئياً⁽⁶⁰⁵⁾، بل تم لعدم حاجة الإسلام لهؤلاء، ولكن إذا ظهرت الحاجة من جديد، فيمكن العمل به مرة أخرى وفقاً لبعض الآراء⁽⁶⁰⁶⁾؛ إذ لا يعني الإلغاء إبطالاً للنص ولا للحكم عموماً، بل يمثل إعادة ترتيب للأولويات.

ولكن الأمر ليس بهذه الصراحة والبساطة دائماً. فالكثير من الكتاب يبذل الجهود لتبيان مدى فائدة الإسلام للبشرية، بالمعاني التي يفهمها عموم البشر، أي أنه يحقق الطموحات البشرية التقليدية المعروفة، كما سبقت الإشارة في أول هذا الفصل، ولكن على طريقة المتكلمين، خاصة المعتزلة، الذين كانوا يحاولون إثبات صحة الإسلام بالمنطق الأرسطي، ولكن منطلقين من افتراض صحته مسبقاً، في سياق رد الانتقادات التي واجهها بعد توسع الدولة الإسلامية. ومن ثم حرص المتكلمون على عدم استخدام منهج برهاني مجرد، بل وضعوا في أذهانهم بديهية صحة الإسلام قبل أي شيء آخر، وحرصوا على الوصول إلى نتائج لا تخالفه. كذلك يفعل الإسلاميون المعاصرون حين يحاولون إثبات فوائد الإسلام للحضارة وتوافقه مع الطموحات البشرية الدنيوية في الحرية والحياة الكريمة والتقدم⁽⁶⁰⁷⁾.

ومع ذلك فأحياناً ما يكونون صرحاء ومباشرين. فعلى سبيل المثال يُظهر طارق البشري في تحليله للعلاقة بين الإسلام والعلمانية أن الإسلام يُفهم بوصفه منهجاً يحدد أصل الشرعية ومعياري الاحتكام والإطار المرجعي في النظم الاجتماعية والسياسية وأنماط السلوك، بينما تُعرّف العلمانية -في نظره- بأنها إقصاء هذا المرجع الديني والاعتماد على أسس غير إسلامية في بناء النظم والعلاقات⁽⁶⁰⁸⁾. بينما يقدم سيد قطب طرْحاً أكثر حسماً، إذ يرى أن نظام الله خير في ذاته لأنه صادر عن التشريع الإلهي، وأن قبول شرع الله وحده هو جوهر الإسلام، بحيث لا يُعد الإسلام قائماً إلا على هذا الأساس، دون حاجة إلى إقناع الناس بجمال نظامه أو أفضليته، باعتبار أن ذلك من بديهيات الإيمان⁽⁶⁰⁹⁾.

* تُظهر المقارنة التاريخية أن الحضارات المختلفة قدّمت منظومات قيمية متباينة، غير أن الخطاب الإسلامي، قديماً وحديثاً، لا يتعامل مع هذا التباين بوصفه تنوعاً في المنظورات، بل يركز على معيارية أحادية ترى في القيم

(605) جمال البناء، هل يمكن تطبيق الشريعة؟

(606) الشافعي، الأم، كتاب الزكاة، باب قسم الصدقات.

(607) يُعد كتاب القرضاوي الحلال والحرام في الإسلام، نموذجاً لهذه المحاولات.

(608) الحوار الإسلامي العلماني، ص 8.

(609) معالم في الطريق.

الإسلامية مرجعًا وحيدًا، وما عداها أدنى منها. ومن هذا المنطلق، يوجه هذا الخطاب نقدًا حادًا للحدثاء بدعوى استغراقها في الجوانب المادية والحسية، وهو ما يُطرح عادةً تحت مسمى "أزمة الروح" في الغرب. بيد أن هذا النقد يتجاهل حقيقة أن ما يُصنف كانحطاط أو إفلاس قد يُمثل عند مجتمعات أخرى خيارات قيمية تضمن سعادتها. وعلاوة على ذلك، يقع هذا الخطاب في إشكالية منهجية حين يغفل عن تضمن الموروث الفقهي لمبادئ تتصادم بنيويًا مع منظومة حقوق الإنسان المعاصرة، مثل تشريعات تعدد الزوجات، ونظام الرق، وملكية اليمين.

* وهناك ملاحظة ذات أهمية، فالإسلام هو نصوص مقدسة بالإضافة إلى اجتهادات فردية، ولكن يقدمه معظم أهله -خصوصًا المعاصرين- كشيء واحد مقدس. فقد تحولت آراء الصحابة الكبار والخلفاء الراشدين وبعض الفقهاء وبعض رواة الحديث إلى أفكار مقدسة، من الناحية العملية. ويمتد هذا كثيرًا إلى اعتبار كل ما يفعله الإسلاميون يتم باسم الله، بما في ذلك اغتيال الخصوم وقتل المدنيين، وكافة أشكال العمل السياسي ذات الأغراض السلطوية أو المالية أو السياسية. ورغم نفيهم الكلامي لهذا، إلا أن أحدًا من السُّنة لا يستطيع أن يتهم أبا بكر وعمر بارتكاب الخطايا، بما فيها الشروط العمرية المثيرة للجدل، إلا وواجه عاصفة من الاتهامات بالزندقة والكفر، ولا يستطيع سنيٌّ أن يشكك في كتابي صحيح البخاري، وصحيح مسلم إلى حد ما، إلا ويواجه الاتهامات نفسها (يستخدم عامة المسلمين في بعض البلاد مثل مصر تساؤلًا: هل أخطأنا في البخاري؟ للتدليل على أن الخطأ ليس في شيء مقدس، والمغزى واضح: تقديس كتاب البخاري في الحديث). كذلك لا يستطيع فنان في البلدان السنية أن يجسد شخص محمد أو غيره من الأنبياء أو أحد المبشرين بالجنة أو أحد الصحابة المقربين أو أحد أهل البيت، وإلا اضطهده الإسلاميون والحكومات في العالم الإسلامي معًا؛ إذ أصبحت هذه الكتابات والأفكار والشخصيات مقدسة، بدرجة أو بأخرى. ومع الوقت، ومع تراجع الاجتهاد، أخذت التيارات المختلفة تعتبر أقوال وأفكار قادتها نصوصًا شبه مقدسة، بحيث تُعد هي الإسلام ذاته، لا مجرد منظور فيه، ولا اجتهادًا شخصيًا في فهمه. وهي سُنّة اتبعها من قبل الخوارج وبعض الفرق الأخرى، وهو ما يترفع عنه فقهاء كبار؛ مثل مالك والشافعي، وغيرهما، فلا يطلبان من أحد أن يكتفي بكلامهما، دون ما يقول الآخرون من الفقهاء. ولكن ليست هذه هي القاعدة المتبعة من قبل عموم الإسلاميين. ففي حين تحذر العديد من النصوص المقدسة من الانقسام داخل المجتمع الإسلامي، فإن التاريخ الإسلامي يتسم بالصراعات الطائفية وقمع المعارضة. ومن الأمثلة البارزة على ذلك تجربة المعتزلة، الذين تحولوا من مضطهدين لخصومهم إلى مضطهدين أنفسهم، فضلًا عن المواجهات الحادة بين الحنابلة والأشاعرة. ويعكس هذا النمط تصور الإسلام باعتباره معيارًا معياريًا مطلقًا: فإذا اعتُبر تفسير واحد هو الحقيقة الوحيدة، فإن الوحدة لا تكون مسموحة إلا تحت رايته المحددة، في حين تُرفض جميع وجهات النظر الأخرى بالضرورة باعتبارها بدعة أو انحرافًا.

بل إنَّ تقييم تاريخ الإسلام بطريقة جذرية يعد أمرًا مثيرًا للاعتراض، خصوصًا فيما يخص تاريخ الخلفاء الراشدين، وأحيانًا غيرهم من الحكام والفرق. بل يصل الأمر إلى تبرير تاريخ العثمانيين في أحيان كثيرة، بحيث غدا تاريخ الإسلام مقدسًا أيضًا، يزعم البعض أنَّ كل صفحة فيه ناصعة البياض. وتعتقد الأغلبية أنَّ ما تخلله من أعمال تخالف الصورة المثالية -التي يقدمه بها الإسلاميون- ما هي إلا استثناءات وخروج عن الإسلام الصحيح، رغم أنها شائعة في تاريخ الدولة الإسلامية. بل ويبرر العلماء حروب الصحابة والمبشرين بالجنة ضد بعضهم بأنها مجرد نتيجة اجتهادات مختلفة، وأنَّ كلهم على الحق. ويقود هذا التعصب إلى تكفير متبادل بين الفرق كالسنة والشيعة، وتكفير الوهابيين لغيرهم. والخلاصة أنه تم تحويل الثقافة الإسلامية برمتها إلى مقدس.

* وفي الآونة الأخيرة، أخذ فريق من المصلحين المسلمين ممن يقدمون أنفسهم كمستنيرين يسعى إلى مواءمة عقيدتهم مع مستجدات العصر، عبر استنطاق الحداثة من صلب الإسلام؛ ولو اقتضى الأمر تجاوز النص لصالح الروح الإسلامية، بدعوى أنَّ الدين ذاته يتيح هذا التجاوز، وبوصفه فكرًا علمانيًا وديمقراطيًا يحترم الآخر وحقوق الإنسان. ومع أنَّ هذه المحاولة تبدو في ظاهرها قفزًا فوق المركزية الإسلامية، فإنها تنطوي على نزعة شمولية تعتبر الإسلام محتويًا على كل شيء، حتى ما يُصنف جاهلية. إنَّ الهدف الجوهرى لهذه الجهود هو تفويض الحاكمية، ومن ثمَّ أنسنة النصوص وتحويلها إلى وسيلة للتعبد النظري فحسب. وبهذا، فإنَّ هؤلاء المجتهدين يناهضون المركزية الإسلامية ويُرسخونها في آن واحد؛ فمنظورهم يجعل الإسلام وعاءً قابلاً لكل شيء، ومتوافقًا مع أيِّ تحول، شرط إعادة قراءته تأويليًا. لكنَّ هؤلاء الحداثيين لا يقدمون مسوغًا منطقيًا لإصرارهم على قسر النص واستخراج الحداثة منه تحديدًا؛ فإذا كانت قيم الحداثة متحققة بذاتها، فما الداعي لأسلمتها؟

* وتتجسد مركزية الفكر الإسلامي بشكلٍ جليٍّ في الموقف من مسألة حقوق الإنسان؛ لذا تستحق هذه المسألة وقفةً فاحصةً واستفاضةً في التحليل.

فقد اتفقت معظم الدول الأعضاء بالأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية على إصدار "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، الذي يتضمن مبادئ عامة ومقبولة من معظم الشعوب، تلاه "الميثاق الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية"، و"الميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية"، عام 1966. وفي سياق محاولة الإسلاميين البرهنة على أنَّ الإسلام قد سبق الغرب في تبني حقوق الإنسان، يسوقون من آيات القرآن والأحاديث ما يفيد أنه قد يكرم البشر ويساوي بينهم، دون التطرق إلى أنه لم يساو بين المؤمنين به والكفار؛ لذلك يتفادون غالبًا ذكر المساواة بين البشر بغض النظر عن دينهم. ثم حاول بعضهم الاشتباك مباشرة مع إعلان حقوق الإنسان، للبرهنة الفعلية على إنسانية الإسلام. وسوف يتم فيما يلي إلقاء نظرة على هذه المحاولة.

من نافلة القول أن "حقوق الإنسان" ليست مكتوبة في الجينات البشرية، وأنه من الممكن تعديل محتواها، حسب تطور الظروف. ولكن في جميع الأحوال هي مبادئ يتفق عليها قسم من البشر كدستور إنساني. ومن الواضح أن فكرة وضع البشر لدستور إنساني، حسب مصالحهم الحياتية، يتناقض مع مفهوم الحاكمية الذي سبقته مناقشته. ومن ثم يأتي مغزى كلام الإسلاميين ودولهم عن "حقوق الإنسان في الإسلام"، والمحاولات التي لا تنتهي للبرهنة على احترام الإسلام لحقوق الإنسان. وإذا كان الأمر كذلك فلماذا يحتاج الأمر لمئات الكتب والنشرات والبيانات؟ ألا يكفي أن يعلن العلماء والفقهاء قبولهم للإعلان العالمي لحقوق الإنسان؟

إن المحاكمات المتلاحقة للمرتدين والزنادقة، ومصادرة نتاجهم الفكري وإهدار دمائهم، واغتيال الأدباء والمفكرين بين الحين والآخر - كما حدث مع فرج فودة استناداً إلى صكّ تكفير صدر عن جبهة علماء الأزهر مثلاً ضوئاً أخضر لقتله، أو إعدام محمود محمد طه في السودان وهو في الثمانين من عمره - كل ذلك يضع موقف الإسلام من حقوق الإنسان موضع تساؤل مستمر. فإذا كان الخطاب الإسلامي يرى أنه قد سبق الغرب بقرون في إقرار الحرية والإخاء والمساواة، فمن أين تتبع الحاجة الراهنة لمناقشة هذه القضية؟ ولماذا يظل الشك قائماً، وتظل الأجهزة مستنفرة لحماية الدين في البلاد الإسلامية؟ ولماذا ما زال الفقهاء يحرصون السلطات ضد العلمانيين واللا دينيين؟ لا تفسير منطقياً لذلك إلا بوجود تباين جذري بين مفهوم حقوق الإنسان في المنظور الإسلامي ونظيره في المنظور العالمي؛ وهو واقع الحال فعلاً.

يبرز مفهوم الحاكمية بشدة في موضوع حقوق الإنسان، مستمداً مباشرة من فكرة الاستخلاف الإلهي للإنسان، ويتجلى أول ما يتجلى في المحاولات المبذولة للبرهنة على وجود حقوق الإنسان في الإسلام أو في ما تسمى بالشريعة. وقد صدر ما يُسمى بـ"البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام" عام 1981 (610)، مقررًا أنه مُستمد من الشريعة. فرغم أن فكرة حقوق الإنسان هي وضع دستور عالمي بين الناس، أو تقرير حقوق للناس تجاه بعضهم البعض، يصر الإسلاميون على استمداده من الشريعة. وإذا كان الأمر كذلك فكان عليهم أن يعلنوا رفضهم للإعلان العالمي، لا ادعاء أسبقية الإسلام في هذا المجال ومحاولة خلط الأوراق، كما يفعل الكثير منهم. والمقارنة بين عنوان "الإعلان العالمي" و"البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام"، تثير فوراً مسألة المركزية الإسلامية. فبينما حاولت دول العالم صياغة مبادئ عالمية، إنسانية لحقوق الإنسان يتفق عليها البشر عمومًا، أصدرت الدول الإسلامية بيانًا إسلاميًا، وليس

(610) النسخة الإنجليزية.

إنسانيًا، لحقوق الإنسان، وكأنها تستبدل العالم بالإسلام، أو توهم الناس بأن الإسلام هو العالم برمته.

والحقيقة أن هناك أكثر من طرح إسلامي للمسألة، أبسطها وأكثرها مباشرة هو الطرح القائل بأن الإسلام قد أقر حقوق الإنسان قبل الإعلان العالمي بأربعة عشر قرنًا، بل وأن حقوق الإنسان في الإسلام أكثر بكثير مما قرره الأمم المتحدة. وحتى الآن يبدو الأمر، أو يُطرح، وكأن الإسلام قد أقر نفس ما قرره الأمم المتحدة أو أكثر. يؤكد يوسف القرضاوي أن الإسلام قد سبق غيره في العناية بحقوق الإنسان منذ أربعة عشر قرنًا، حيث منح هذه الحقوق لكل فرد بغض النظر عن الجنس أو الدين أو الإقليم، وذلك انطلاقًا من فلسفة التكريم الإلهي للإنسان من حيث هو إنسان⁽⁶¹¹⁾. كما يشير إلى أن المسلمين هم الذين نقلوا مفهوم حقوق الإنسان إلى الغرب، وأن هذا الأمر لا يمكن إنكاره من قبل أي باحث منصف. ويضيف أن الدفاع عن حقوق الإنسان في التصور الإسلامي يُعد واجبًا شرعيًا، يُحاسب المسلم إذا فرط فيه⁽⁶¹²⁾.

وما زال الكثيرون يكررون هذا الكلام من حين لآخر. وهذا الطرح لا يصمد أمام أي مقارنة بين الفقه الخاص بأهل الكتاب والكفار الآخرين في الإسلام وإعلان الأمم المتحدة وما تنادي به منظمات حقوق الإنسان. ولذا أصبح من الضروري أن يطرح الأمر بطريقة مختلفة.

فيعلن بعض كتّابهم أن هناك فروقًا جوهرية كبيرة بين حقوق الإنسان في الإسلام وفي الغرب، إلا أن الكل يتمسك بأفضلية الأولى على الثانية. وبذا يكون هناك أكثر من منظومة لحقوق الإنسان. وأبرز ما يميز المنظومة الإسلامية أن الإنسان نفسه ليس له دور في تحديد حقوقه، بل تحدده له قوة من خارج المكان والزمان وتلزمه بها، لأنها في الحقيقة، كما يذكر إسلامي كبير هو محمد عمارة وكما يعتبرها أغلب رفاقه، ليست محض حقوق، بل أيضًا واجبات، لا يحق للإنسان أن يتخلى عنها، وضرورات لا يقوم الدين بدونها. ويذهب أبعد ليقول إن صحة الأبدان في الإسلام مقدمة على صحة الأديان، ومن ثم كانت إباحة الضرورات الإنسانية للمحظورات الدينية⁽⁶¹³⁾. ويصفها محمد الغزالي بأنها أكثر من ذلك؛ فهي حقوق ملزمة بحكم مصدرها الإلهي⁽⁶¹⁴⁾، أي تُعد مهمات يقوم بها الإنسان لتحقيق الغرض من خلقه؛ خلافة الله على الأرض، وبالتالي التفرغ لعبادته، الإذعان لإرادته، الطاعة المطلقة له، أي التقوى. وبنفس المعنى تقريبًا يصفها أبو الأعلى المودودي بأنها جزء أساسي من العقيدة الإسلامية، وأن على

(611) نقلًا عن منصور الجمري، تأصيل الطرح الإسلامي.

(612) خطبة الجمعة في 18-11-2005، بعنوان العرب مسؤولون عن ضياع حقوقهم.

(613) الإنسان وحقوق الإنسان، سلسلة كتب عالم المعرفة، عدد 89، ص 15.

(614) منصور الجمري، تأصيل الطرح الإسلامي.

كل مسلم أن يقبلها ويفهمها ويلزم نفسه بها (615). هكذا تعامل حقوق الإنسان على أنها فروض قبل أي شيء آخر، وما للإنسان من حقوق إلا في حدود تحقيقه لمهمته على الأرض، أي العبادة والخضوع لله، أي من الناحية العملية: تطبيق الإسلام.

ويحمل تعريف الحق بوجه عام عند الإسلاميين المعنى نفسه؛ فليس للإنسان من حق خارج ما يقرره الشرع، حسب التعريفات المختلفة للحق، وهو ما يقدمه إسلاميون معاصرون، حيث لم يناقشه الفقهاء القدامى أصلاً؛ يلخصه مصطفى ملص، الباحث اللبناني، كالآتي (616):

- حسب تعريف وهبة الزحيلي: هو الحكم الثابت شرعاً، أو
- حسب علي الخفيف: مصلحة مستحقة شرعاً، أو
- حسب محمد يوسف موسى: مصلحة ثابتة للفرد أو المجتمع أو لهما معاً يقررها الشارع الحكيم، أو
- حسب فتحي الدريني: هو اختصاص يقرر به الشرع سلطة شيء أو اقتضاء أداء من آخر، تحقيقاً لمصلحة معينة، أو
- حسب مصطفى الزرقا: هو اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفاً.

وواضح من كافة هذه التعريفات أن الحق عموماً مرتبط بالشرع، وبالتالي لا يحدد البشر حقوقاً لأنفسهم، ولا يوجد حق طبيعي، ولا توجد أي سلطة بشرية مخولة بتحديد الحقوق. إن فكرة الحاكمية متغلغلة بالكامل في التعريفات الإسلامية المقدمة لكلمة الحق، بل يؤكد كاتب إسلامي صراحة أن من خصائص وسمات ومميزات حقوق الإنسان في الإسلام أن الحاكمية لله (617). فالحق الوحيد للإنسان أن يخضع للإرادة الإلهية، وهذا ينفي عنه صفة الحق، ويحوّله إلى تكليف أو فرض أو واجب. ويوجد نقيض ذلك في التعريفات غير الإسلامية للحق: فمصدره هو جماعة أو مؤسسة بشرية ما، حتى لو اعتُبر حقاً طبيعياً، أي مستمداً من الطبيعة في مذهب بعض المدارس، عكس الحاكمية تماماً، جاهلية صريحة، حسب الإسلام.

ومن الأمور المحسومة في الفكر الإسلامي أن الخضوع لمبادئه ليس فقط تنفيذاً للإرادة الإلهية، بل أيضاً يحمل السعادة للبشر، ويحقق مصالحهم في الدنيا والآخرة. فهناك قاعدة شرعية شهيرة مفادها أن وراء كل حكم شرعي مصلحة، وهي قاعدة تستند إلى النص المقدس: **يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**

Human Rights in Islam (615)

نقلاً عن: مصطفى ملص (محامي وباحث لبناني)، *حقوق الإنسان ودور الدولة*. (616)

(617) علاء الدين زعتري، *الإسلام وحقوق الإنسان*، محاضرة في المستشارية الثقافية الإيرانية بدمشق،

2004/10/22

(البقرة: 185)؛ ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم (المائدة: 6)؛ ولكم في القصص حياة يا أولي الأبصار (البقرة: 179).

ورغم أن مصلحة وسعادة البشر تُعد ضمن أهداف الإسلام، حسب ما يقول مفكروه، فهو لم يترك الناس يحددون ما يسعدهم ويحقق مصالحهم، وكأنَّ عليهم أن يشعروا بالسعادة بممارسة الإسلام، لأنَّه دين الفطرة، وإذا لم يشعروا بها يكون في قلوبهم مرض فيستحقون الشقاء (618).

يتحدث الخطاب الإسلامي التقليدي عن تفوق الإسلام على الحضارة الحديثة في مجال حقوق الإنسان، ويسوق حججاً شتى، ليس من ضمنها أبداً مضمون هذه الحقوق، بل مصدرها الإلهي. ووفقاً لهذا المنظور، لا يوجد إنسان بلا قيم ومعايير، وأنَّ الإشكالية التاريخية بين النبوة من جانب والطاغوت من جانب آخر تكمن في مصدرية تلقي القيم ونسخ ألوهية البشر وإفراد الله بالتوحيد (619). فالإسلام في الواقع لا يمنح الإنسان حريات أكثر ولا مساواة أدق مما حدده مصدرو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، لذلك يلجأ منظروهم إلى الزعم بأفضليته فيما يتعلق بمصدره. أما محاولات البرهنة على تقدم المضمون الإسلامي فتظل عاجزة عن تقديم بديل حقوقي يتجاوز السقف المعرفي والقيمي للإعلان العالمي. لذلك يركز الإسلاميون على مصدر وأزلية حقوق الإنسان في الإسلام، ويربطون بين التصور "الغربي" لها، الإنساني في الحقيقة، وما اقترفته الدول الغربية من جرائم ضد الإنسانية؛ إذ يجري الخلط بين المبادئ والتاريخ، رغم أنَّ المبادئ أعلنت كمحاولة لتفادي تكرار ما حدث في التاريخ، ولتهذيب علاقات الصراع القائمة بين الدول والأفراد وتسلط الحكام. وقد ساق البعض الحجة بأنَّ التصور والتنظير لحقوق الإنسان في الفكر الغربي يشكل خطراً على الحضارة الإنسانية؛ فتحديد الإنسان لحقوقه يعني أنَّ الحقوق نابعة من الطبيعة، وبالتالي يكون الحكم في فصل النزاع عند تضارب الحقوق الطبيعية للقوة المادية، مما يهضم حقوق الضعفاء. إنَّ النظر إلى حقوق الإنسان باعتبارها منحة إلهية يؤدي إلى تصور هذه الحقوق بوصفها مقررة من قبل مصدر متعال، وليست خاضعة للقوة المادية أو التغييرات البشرية. ووفق هذا التصور، يصبح حق الشعوب في مقاومة الاستبداد والظلم السياسي حقاً ثابتاً، لأنه يستند إلى مبدأ رفض العبودية لغير الله والخضوع لغير شرعه. كما أنَّ الاحتكام عند تضارب المصالح يُوجَّه إلى مرجع

(618) تناول عبد الرحمن بن ناصر السعدي، من علماء السعودية، في كتاب الوسائل المفيدة للحياة السعيدة، أدوات تحقيق السعادة كما يراها من وجهة نظر إسلامية، فقرر أنَّ "السعادة تنقسم إلى قسمين: سعادة دنيوية مؤقتة محدودة بعمر قصير متغير وسعادة أخروية دائمة لا انقطاع لها ولا حدود وكلاهما متلازمتان مقترنتان ببعضهما فسعادة الدنيا مقرونة بسعادة الآخرة والحياة السعيدة الكاملة الطيبة في الدنيا والآخرة إنما هي برضا الله للمؤمنين المتقين"، وكانَّ السعادة هي حالة موضوعية وليست شعوراً ذاتياً.

(619) أحمد الريسوني - محمد الزحيلي - محمد عثمان شبير، حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة.

ثابت يتمثل في أحكام الشريعة الإسلامية، التي يُنظر إليها على أنها غير قابلة للتبدل بتغير الحكام أو العصور أو الأمكنة⁽⁶²⁰⁾. ومن الحجج أيضاً القول بأن القيم المشرعة للحقوق الإنسانية، والمعايير وموازنين التقويم الحارسة لها والضامنة لامتدادها، عندما تُستمد من مصدر خارج عن الإنسان، من رب كامل وعادل بشكل مطلق، يتلقاها الناس بالقبول، لشعورهم بالتساوي وعدم التمييز أمامها، والعدل في إنفاذها، فهذه القيم مصدرها الوحي، وهي لذلك معصومة عن الخطأ، ويعتبر من خصائصها الخلود؛ أما تحديد البشر لحقوق البشر فليس من المضمون أن يتم بشكل محايد وعادل⁽⁶²¹⁾. يشير بعض الكتاب إلى أن استمداد حقوق الإنسان من المؤسسات التشريعية أو من الحاكم يجعلها عرضة للانتهاك، بخلاف ما لو اعتُبرت منحة إلهية، إذ لا يستطيع أي مخلوق أن ينزعها⁽⁶²²⁾. غير أن هذا الطرح يغفل عن حقيقة أن هذه الحقوق لم تكن مصونة دائماً عبر التاريخ الإسلامي الممتد لأكثر من أربعة عشر قرناً. كما أن تبني هذا المنظور يفتح المجال لحوار عالمي لا ينتهي حول وجود الله والرسالات السماوية، وهي قضايا طالما اختلف الناس بشأنها وينكرها كثير من البشر، بدلاً من التركيز على حوار عملي وفعل حول حقوق الإنسان بوصفها منظومة يمكن أن يتفق عليها معظم البشر بغض النظر عن خلفياتهم الدينية أو الفلسفية.

هكذا يُعتبر المصدر الإلهي للحقوق ضماناً لها، في افتراضٍ ضمني بأن الإله هو من يدير شؤون المجتمع مباشرة، وبأن هذا المصدر يحول دون التعسف في استخدام القوة أو مخالفة الشريعة بدعوى ملاعمتها لمصالح الناس. غير أن الثابت أن النصوص والقوانين والقرارات حتى بزعم أنها إلهية المصدر- تحتاج في النهاية إلى قوة مادية لتنفيذها. بل ويذهب هذا المنطق إلى أن إضفاء الصفة الإلهية وثبات المحتوى على الحقوق يعدان ضماناً ذاتياً لتحقيق السعادة لعموم البشر، مسلمين وكفاراً.

ويضاف أحياناً ما يُعد دليلاً على تفوق الإسلام في مجال حقوق الإنسان، وهو أن تطبيق هذه المبادئ لم يتم -في زعم كثير من الإسلاميين- إلا في ظل الدولة الإسلامية، حيث ساد العدل والمساواة والحرية⁽⁶²³⁾، وهو ادعاء يفتقر إلى الدليل.

في الواقع لا تتضمن الثقافة الإسلامية أبداً الكثير من مبادئ الإعلان العالمي الصادر في العاشر من ديسمبر عام 1948 فيما يتعلق بالحرية المختلفة. وكل ما يقوله الإسلاميون بهذا الخصوص، هو أن الإسلام هو دين الحرية والمساواة، وفقاً لنصوص مقدسة، مثل: **لا إكراه في الدين، من شاء فليؤمن ومن شاء**

(620) محمد أحمد مفتي & سامي صالح الوكيل، حقوق الإنسان في التصور الإسلامي.

(621) أحمد الريسوني- محمد الزحيلي - محمد عثمان شبير، المصدر السابق.

(622) المودودي، نفس الموضوع.

(623) انظر مثلاً: منير حميد البياتي، حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون.

فليكفر. كما يتم ضرب أمثلة مكررة من تاريخ بعض الخلفاء، منها: حادثة جلد عمر بن الخطاب لابن عمرو بن العاص، والخلاف الذي نشأ بين علي بن أبي طالب واليهودي حول درع كان يملكه الأول. وهكذا متناسين أن هناك نصوصاً مضادة كثيرة، مثلما تم تناوله بالتفصيل في هذا الكتاب، بالإضافة إلى أمثلة عديدة من التاريخ، عكس الأمثلة القليلة المستخدمة كثيراً.

إذا ما سلّم جدلاً بدعوى الأسبقية التاريخية للإسلام في إقرار قيم الحرية والمساواة، وتم تجاوز الإشكالات التاريخية المعقدة المتعلقة بملفات الردة والسبي، والصراعات السياسية الدموية التي طالت حتى المقدسات، فإنّ هذا الخطاب يواجه اليوم استحقاقاً أساسياً يتمثل في مدى قدرته على موازنة مضامينه مع معايير الحداثة الحقوقية. إنّ الاختبار الحقيقي للمنظرين الإسلاميين يكمن في مدى القبول الفقهي بحقوق جوهرية؛ كحق الفرد المطلق في اختيار معتقده أو تغييره، وحرية نقد النصوص الدينية باعتبارها معطيات تاريخية لغير المؤمنين بها، فضلاً عن إقرار المساواة التامة في الديات والقصاص وتولي المناصب السيادية والعسكرية دون تمييز ديني. كما يمتد التحدي ليشمل ملفات الأحوال الشخصية، كحرية الزواج العابر للأديان، وإلغاء القوانين المقيدة للحريات الفردية في الفضاء العام، كقوانين الإفطار جهراً. إنّ الإحجام عن معالجة هذه الملفات يضع تساؤلاً جوهرياً حول جدوى الزعم بالمساواة، في ظل منظومة لا تزال تضع فوارق تشريعية حاسمة بين المسلم وغيره، مع الأخذ في الاعتبار أنّ غير المسلمين يشكلون الكتلة الأكبر من سكان العالم.

والواقع أنّ الإجابة تظل متعذرة؛ نظراً للتناقض بين هذه البنية الحقوقية وبين بنية الشريعة الإسلامية كما استقرت في اللاوعي الجمعي لعموم المسلمين. فهذه الملفات لا تمثل مجرد تفاصيل فقهية، بل تمس أصولاً تشريعية يتفق عليها الخاصة والعامة، وتتقاطع فيها رؤى التيارات المعتدلة والمتطرفة على حد سواء. إنّ الإشكالية تكمن في أنّ القبول بهذه المساواة التامة يقتضي تفكيكاً لمنظومة "الولاء والبراء" وتجاوزاً للمحددات العقدية التي تمنح المسلم وضعية قانونية واجتماعية متميزة، وهو ما يراه العقل الفقهي التقليدي خروجاً عن مقتضيات النص وإهداراً لخصوصية الهوية الدينية.

ولضمان إجراء تحليل موضوعي وتجنب أي مظهر من مظاهر التحيز، ما على المرء سوى أن ينظر في الكيفية التي يتناول بها الفكر الإسلامي التقليدي مبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:

ظهرت أولى محاولات تقنين لمبادئ إسلامية لحقوق الإنسان باجتهاد من قبل جماعة الإخوان المسلمين في مصر عام 1952 في صورة مشروع دستور إسلامي للدولة، ثم إصدار الأزهر لمشروع دستور إسلامي سنة 1978، ثم صدر عام 1979 مشروع رابطة العالم الإسلامي. بعدها أصدرت حكومة الخميني دستوراً إسلامياً في إيران. ومن المحطات الهامة: البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام، الذي أصدره المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن

عام 1981، تلاه بإعلانٍ ثانٍ في 1982، ومشروع دستور إسلامي سنة 1983. ثم جاء إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام أغسطس 1990م، صادرًا عن مجلس وزراء خارجية الدول الإسلامية، في إطار منظمة المؤتمر الإسلامي.

ويتم هفي السياق الحالي تناول موقف الفكر الإسلامي السائد من حقوق الإنسان، ليس بغرض نقد موقفه العام، بل للكشف عن نزعتة المركزية، التي تتجسد بقوة عند تناول هذه القضية.

إنَّ أقصى مدى بلغه الإسلاميون في صياغة موقفهم من حقوق الإنسان يتجسد فيما طرح في البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام، ثمَّ إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام. وفيما يلي جملة من الملاحظات التحليلية حولهما (مع التنويه بأنَّ التشديد الوارد في الاقتباسات كافة هو من وضع المؤلف):

- المفترض، وفقًا للعنوان، أنه يتضمن مبادئ لحقوق كل البشر، لكن يبدأ البيان بعنوان يقول: هذا إعلان للبشر، هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين (آل عمران: 138) وبالإنجليزية: (This is a declaration for mankind a guidance and instruction to those who fear God).

إنَّ في هذا الاستهلال مفارقةً صارخةً؛ إذ تُستثنى الأغلبية العظمى من البشر - ممن يُصنّفون كفارًا في العرف الإسلامي- من دائرة هذه الحقوق؛ فبموجب النص، لا تتوفر هذه المبادئ إلا لمن اتصف بالتقوى، مما يجعلها حقوقًا مشروطةً وفئويةً لا إنسانيةً شاملةً. أما إعلان القاهرة، وهو الصيغة النهائية للإعلان الأول، فيبدأ بداية أكثر مركزية، مقررًا أنَّ الأمة الإسلامية جعلها الله خير أمة.

- تحتوي مقدمة إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام على: "إيمانًا بأنَّ الحقوق الأساسية والحريات العامة في الإسلام جزء من دين المسلمين، لا يملك أحد بشكل مبدئي تعطيلها كليًا أو جزئيًا، أو خرقها أو تجاهلها؛ فهي أحكام إلهية تكليفية أنزل الله بها كتبه، وبعث بها خاتم رسله، وتم بها ما جاءت به الرسالات السماوية، وأصبحت رعايتها عبادة، وإهمالها أو العدول عنها منكرًا في الدين، وكل إنسان مسؤول عنها بمفرده، والأمة مسؤولة بالتضامن..".

- ضمن المادة الأولى: "العقيدة الصحيحة هي الضمان لنمو هذه الكرامة على طريق تكامل الإنسان". وما العقيدة الصحيحة عند أصحاب البيان سوى الإسلام.

"إنَّ الخلق كلهم عيال الله وأنَّ أحبهم إليه أنفعهم لعياله وأنه لا فضل لأحد منهم على الآخر إلا بالتقوى والعمل الصالح". وهذا الإصرار على أنَّ البشر يتفاضلون "بالتقوى والعمل الصالح" يعني أنَّ المسلمين هم الأفضل. فالعمل الصالح في فكر الإسلام هو العمل بالشرع الإسلامي، والتقوى هي طاعة الله، تنفيذ أوامره، كما جاء بها الإسلام.

- ضمن المادة 2: "المحافظة على استمرار الحياة البشرية إلى ما شاء الله واجب شرعي". مرة أخرى يوجه البيان للمسلمين فقط.

- ضمن المادة 2: "سلامة جسد الإنسان مصنونة، ولا يجوز الاعتداء عليها، كما لا يجوز المساس بها بغير مسوغ شرعي".

- ضمن المادة 7: "للآباء ومن يحكمهم، الحق في اختيار نوع التربية التي يريدون لأولادهم مع وجوب مراعاة مصلحتهم ومستقبلهم في ضوء القيم الأخلاقية والأحكام الشرعية".

- ضمن المادة 9: "من حق كل إنسان على مؤسسات التربية والتوجيه المختلفة من الأسرة والمدرسة وأجهزة الإعلام وغيرها أن تعمل على تربية الإنسان دينياً ودنيوياً تربية متكاملة متوازنة تنمي شخصيته وتعزز إيمانه بالله واحترامه للحقوق والواجبات وحمايتها".

- المادة 10: "الإسلام هو دين الفطرة..".

هذا رغم أن هذا إعلان لحقوق الإنسان، الكافر والمسلم.

- المادة 11: "للأبوين على الأبناء حقوقهما وللأقارب حق على نوبيهم وفقاً لأحكام الشرعية".

- المادة 12: "كل إنسان الحق في إطار الشرعية في حرية التنقل، واختيار محل إقامته داخل بلاده أو خارجها وله إذا اضطرر حق اللجوء إلى بلد آخر وعلى البلد الذي لجأ إليه أن يجيره حتى يبلغه مأمنه ما لم يكن سبب اللجوء اقتتراف جريمة في نظر الشرع".

- المادة 16: "لكل إنسان الحق في الانتفاع بثمرات إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني أو التقني. وله الحق في حماية مصالحه الأدبية والمالية العائدة له على أن يكون هذا الإنتاج غير مناف لأحكام الشرعية".

- ضمن المادة 19: "لا جريمة ولا عقوبة إلا بموجب أحكام الشرعية".

- المادة 22: "لكل إنسان الحق في التعبير بحرية عن رأيه بشكل لا يتعارض مع المبادئ الشرعية" - "لكل إنسان الحق في الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفقاً لضوابط الشرعية الإسلامية".

- المادة 24: "كل الحقوق والحريات المقررة في هذا الإعلان مقيدة بأحكام الشرعية الإسلامية".

- المادة 25: "الشرعية الإسلامية هي المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أي مادة من مواد هذه الوثيقة".

واضح مما سبق أن حقوق الإنسان في الإعلان المذكور هي حقوقه في أن يصير مسلماً لا أكثر ولا أقل. فكل الحقوق مرتبطة بالشرعية الإسلامية، وكأن كل الناس مسلمون أو يعتقدون أن الإسلام هو الحق. أين حقوق غير المسلمين في هذا البيان العالمي؛ زعماء؟ أو أين حقوق الإنسان عموماً؟

وينص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على ما لم يستطع البيان والإعلان الإسلامي أن يقترب منه:

- المادة 5: "لا يعرض أيّ إنسان للتعذيب ولا للعقوبات، أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة".

وهذا يناقض أحكام الإسلام، في الجلد والرجم، وقطع الأيدي والأرجل، والصلب، وهي عقوبات تُصنف بحسب العرف الإنساني المعاصر بأنها معاملة قاسية تنطوي على التعذيب وتحط من الكرامة.

- "للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب الجنس أو الدين" (في المادة 16).

- المادة 18: "لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين. ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرًا أم مع الجماعة".

- المادة 19: "لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير. ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأي وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية". وهذا ما أقره البيان الإسلامي ولكن "وفقًا لضوابط الشريعة الإسلامية"، "بشكل لا يتعارض مع المبادئ الشرعية"، أي ليس له حق انتقاد الإسلام أو الدعوة لفكر يناقضه.

ومع ذلك، يتضمن كل من البيان والإعلان الإسلامي بنودًا لم تُدرج في الإعلان العالمي، منها ما يقتصر على المسلمين وحدهم، ولا يمكن اعتبارها حقوقًا للإنسان عمومًا؛ مثل حقوق الله على الإنسان، وحق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحق الدعوة إلى الله، بالإضافة إلى "حقوق" أخرى منصوص عليها في الشريعة الإسلامية، تتعلق بالجار والجنين والجسد والميت. ويختلف الإعلانان جوهريًا في منطقتيهما ومرجعيتهما، ولكن ما يجري تناوله هنا هو في حدود موضوع هذا الكتاب: رؤية إسلامية للآخر.

يتقدم إعلان القاهرة الإسلامي إلى عموم الناس، حيث يقول في مقدمته: هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين؛ وكأنه يقدم برنامجًا "للهداية" وليس حقوقًا للإنسان. وخلاصة الإعلان هي فرض الإسلام كنظام حياة على العالم.

وإذا تصور المرء أن مندوبي الحكومات الإسلامية - أصحاب البيان والإعلان - يجتمعون مع ممثلي الشعوب الأخرى لمناقشة الموقف الإسلامي، فوفقًا لإعلانهم، لن يكون الحوار سوى دعوة إسلامية من قبل المسلمين لغيرهم، وليس حوارًا حول حقوق الإنسان. وبصياغة أكثر تحديدًا، يتبنى الإعلان الإسلامي تصورًا يؤدي موضوعيًا إلى فرض الشريعة؛ ذلك أن حقوق الإنسان في الإسلام - كما تقدمها غالبية مفكريه - هي فروض دينية تتضمن القيود الإسلامية على حريات غير المسلمين، والتي جرى استعراضها باستفاضة سابقًا. فالحرية في إطار الشريعة تشمل أحكامًا مثل قتل منتقد الرسول أو الإسلام، و"تمتع" غير المسلمين بحماية المسلمين مقابل دفع الجزية، أو التمتع بالأمان لمدد محددة قد

يليه الغزو لجعل كلمة الله هي العليا، فضلاً عن القيود المتعددة على زواجهم من المسلمات.

ورغم كل هذا، يصر جمهور الإسلاميين على أن الإسلام قد سبق الحضارة الحديثة في إقرار مبادئ حقوق الإنسان.

ومن الكتب الهامة، بحكم منصب صاحبه في المؤسسة الإسلامية الأكبر في العالم، كتاب *رسائل إلى العقل الغربي* (624)، الذي يقارن بين الإعلان العالمي ومبادئ الإسلام، متغاضياً عن الفروق الهامة، ومنتحلاً الأسبقية للإسلام:

يذهب الكاتب في تعليقه على ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إلى أن ما ورد فيها بشأن الكرامة الإنسانية لا يعدو أن يكون إعادة صياغة متأخرة لما سبق أن قرره الإسلام في تكريم الإنسان، مستشهداً بالآية: **ولقد كرّمنا بني آدم** (الإسراء: 70). ويضيف أن الإسلام قد تجاوز ما ورد في الإعلان العالمي، إذ رفع مكانة الإنسان فوق سائر المخلوقات وجعله خليفة في الأرض، كما تنص الآية: **وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة** (البقرة: 30).

غير أن هذا الطرح يتسم بكونه غيبياً في جوهره، ويتجاهل أن أغلب الفقهاء يقرون عقوبات وإجراءات مثل الجلد والرجم والصلب وبتر الأطراف والنفي واستتابة المرتدين، فضلاً عن معاقبة تارك الصلاة وشارب الخمر، وهي عقوبات لم تعد مقبولة في السياق الحضاري الحديث. ومن ثم يثار التساؤل حول مدى اتساق مفهوم التكريم الإنساني في الإسلام مع شمولية الكرامة الإنسانية كما يطرحها الإعلان العالمي، خاصة في ما يتعلق بغير المسلمين الذين يُنظر إليهم في بعض النصوص بوصفهم خارجين عن جماعة المؤمنين، بل موعودين بالعقاب في الدنيا والآخرة.

يبدو أن مقولة تكريم الإسلام للإنسان تحظى بمكانة مركزية عند التيارات الإسلامية، إذ تُوظف بوصفها مادة خصبة لتصوير الثقافة الإسلامية في إطار إنساني جذاب. ويُقدّم هذا التكريم على أنه طفرة فريدة لم يشهد التاريخ البشري مثيلاً لها. بل يذهب مفكر مرموق مثل فهمي هويدي إلى اعتبار الإنسان مخلوقاً مقدساً في التصور الإسلامي، مستنداً إلى تكريمه من الله، ونفخ الروح فيه، وسجود الملائكة له، وتسخير الكون لأجله (625). غير أن هذه القداسة تظل نسبية ومشروطة بالإيمان بالله وحسن القول والعمل. في المقابل، يغفل هذا الطرح أن الإنسان، منذ نشأته، يتصرف في حياته وكأن العالم ملك له، مانحاً نفسه حق التصرف في الكون وفق إرادته، وهو سلوك تشترك فيه الكائنات الحية الأخرى دون الحاجة إلى نصوص مقدسة.

(624) بقلم عبد الصبور مرزوق الأمين العام للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة، عضو المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي مكة المكرمة.

(625) القرآن والسلطان هموم إسلامية معاصرة، الفصل الأول.

المادة الثانية من الإعلان العالمي:

مما تتضمن هذه المادة: "لكل إنسان حق التمتع بكل الحريات والحقوق الواردة في هذا الإعلان دون تمييز بسبب العنصر أو اللون أو اللغة أو الجنس أو الدين أو الرأي السياسي أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو الوضع الخاص ببلده مستقلة أو تحت الوصاية أو محتلة".

ما جاء به الإسلام قبل أربعة عشر قرناً حسب ما يذكر الكاتب:

إنَّ نص هذه المادة من الإعلان العالمي الخاصة بعدم التمييز بين إنسان وإنسان بسبب الجنس أو اللون أو الثروة أو المكانة الاجتماعية أو غيرها كله جاء به الإسلام قبل أربعة عشر قرناً، حيث قرر مبدأ المساواة الكاملة بين الناس أجمعين تأسيساً على المساواة الطبيعية في أصل الخلقة والنشأة.

بيد أنَّ المؤلف يتجاهل في عرضه الإشارة إلى مفهوم "الدين" بوصفه إطاراً مرجعياً أساسياً. وبعد أن يطيل في الحديث الإنشائي عن حق الحرية في الإسلام، يوضح أنَّ ضمان هذا الحق لا يقتصر على تقريره نظرياً، بل يمتد إلى معالجة العوامل التي قد تهدد استقراره. ويشير في هذا السياق إلى أنَّ الإسلام حرر الإنسان من الخوفين اللذين يُعدان من أبرز ما يقوّض الحرية، وهما الخوف على العمر والخوف على الرزق، وذلك من خلال ترسيخ الاعتقاد بأنهما بيد الله وحده. ومن ثم، يرى أنَّ الإسلام يوفر أساساً نفسياً وروحياً يضمن للحرية الدوام والاستقرار. غير أنَّ هذا الضمان يتسم بطابع غيبي صرف، مما يثير تساؤلات حول مدى فعاليته في السياق الاجتماعي والسياسي الحديث.

المادة السادسة عشرة من الإعلان العالمي:

تنص المادة على: أنه "للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج تأسيس أسرة دون أي قيد بسبب الجنس أو الدين ولهم حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله".

ما جاء بالإسلام عن ذلك قبل 14 قرناً:

"الزواج في الإسلام ليس مجرد حق بل هو من الواجبات التي يأمر بها الإسلام".

والمؤلف يغفل تماماً قيد الدين، متوارياً خلف صياغة عامة؛ إذ يتحاشى البيان الإسلامي إقرار حرية التزوج بغض النظر عن المعتقد، لمصادمته الصريحة لأحكام الشريعة. وكان بمقدوره الموافقة على المادة بوصفها تضمن حق المسلمين في الزواج وفق شرعهم، لكنَّ النزوع المركزيَّ أبى إلا أن يحرم غير المسلم من الحق ذاته، فارضأ عليه الخضوع لمنظومة الأحكام الإسلامية في شؤون الأسرة.

ثم يرفض صراحة حق الإنسان في تغيير ديانته، تفادياً لحدوث فتنة تضر بالمجتمع المسلم. ويبرر ذلك بأنَّ الدين -قاصداً الإسلام حتماً- هو عقد وعهد مع الله وليس اختياراً شخصياً للإنسان، وأنه لا يجوز العهد مع الله أو تغييره. والخلاصة أنه لا يمكن التسليم بمبدأ حق الإنسان في تغيير دينه جهراً. هذا رغم التأكيد المستمر بأنَّ الإسلام منح الناس حرية الاعتقاد. ويأتي هذا الرفض لأنَّ

حرية الاعتقاد تتناقض مع مبدأ قتل المرتد عن الإسلام أو استنابته، ومع الشروط العمرية لعقد الذمة، الذي يتفاخر كثير من الإسلاميين به على أنه عقد يحقق من العدل ما لم يسبق له مثيل⁽⁶²⁶⁾. أما إذا سلّم بفكرة الفتنة فسوف يكتشف المرء أنّ الإسلام يسعى إلى فتنة الكفار، بينما يدرأ فتنة المسلمين، وهذا ما لا يحقق المساواة المفترضة. أما المتشددون فلا يناورون؛ فالله لم يمنح البشر حق الكفر بل أخذ منهم عهداً وهم في ظهور آبائهم، وإذا كان قد قال: **لا إكراه في الدين** فهذا لا يعني الحق في الكفر.

فإذا كان العهد مبرماً مع الله مباشرةً، فما المسوّغ لتدخل السلطة القسري لفرض استمراريته؟ أليس من المنطقي ترك هذا الأمر خالصاً بين الفرد وخالقه؟ ولماذا تحتاج العقيدة أو الفكر إلى حماية الشرطة؟ لا تفسير لذلك إلا بكون الإيمان في المنظور المركزي ليس اختياراً فردياً، بل انتماءً سياسياً وجماعياً يُمنع الخروج عنه.

المادة 21:

تنص المادة على "أن لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حرّاً".

ما جاء به الإسلام قبل 14 قرناً:

"من حيث المبدأ لا يختلف الإسلام على تقرير هذا الحق للإنسان لأنّه ما دام الإنسان مسئولاً عن إعمار الأرض وعدم الإفساد فيها أمام الله وما دام مستخلفاً عن الله في الأرض للتمكين فيها لكلماته، فلا بد أن يكون له في مقابل هذه المسؤوليات حقه في الاشتراك في الإدارة العامة لشئون بلاده.

والإسلام في هذا لا يكتفي بإقرار الحق بل يؤكد على ضرورة أخذه مأخذ الواجب الذي يجب الاهتمام به والحرص عليه حتى يتسع الاهتمام ليشمل كل المسلمين في كل مكان من العالم. وفي هذا يقول الرسول: **من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم**.

وهكذا تتسع حدود هذا الحق ليشمل كل المسلمين، وليس فقط البلاد التي يكون من أهلها أو يعيش فيها. كما تقوى مكانة هذا الحق ليصبح في حكم الواجب، كما أشار الحديث السابق. وفي هذا ما يعطي للشخصية الإنسانية عمقاً واتساعاً وإحساساً صحيحاً بمعنى الأمة أو بمعنى الإنسانية، يحرك بواعث الاهتمام بها والحرص على سلامتها من الفساد وحمايتها من الإفساد، ويحقق رسالة الإنسان في الأرض. وهذا هو المعنى الدقيق للإنسانية السالمة من

⁽⁶²⁶⁾ يقول مروان إبراهيم القيسي إنّ الإسلام يقيم نظاماً من الحقوق المتبادلة بين المسلمين وغير المؤمنين. ويشير إلى أنه في حين يتمتع المسلمون ببعض المزايا، يُمنح غير المؤمنين امتيازات فريدة، وأبرزها حرية تغيير دينهم، وهو حق يُحرم عليه المسلمون تماماً. خلاصة حقوق الإنسان في الإسلام، المجلد 1، ص 40. ومع ذلك، فإنّ عدم التناسق في هذا المنطق واضح؛ فهذه القواعد تبدو مصممة لحماية العقيدة الإسلامية من المنافسة الخارجية ومنع تقلصها، بدلاً من التمسك بمبدأ عالمي هو حرية اختيار الدين. ويخلق هذا الإطار بوابة أحادية الاتجاه تسهل الدخول إلى العقيدة الإسلامية بينما تعاقب الخروج منها، مما يكشف عن تحيز هيكل استراتيجي بدلاً من التبادلية القانونية الحقيقية.

الأنانية ومن الإحساس الضيق بالذات وبالحياة. وجميع هذه المعاني مفقودة في المادة (21) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان موفرة في الإسلام".

إذن المعنى الدقيق للإنسانية أن يشارك المسلمون في حكم بلادهم والبلاد الإسلامية الأخرى. بل ويدعي الكاتب أن الإعلان العالمي قد افتقد هذا المعنى الدقيق للإنسانية، ويتناسى أن البشر ليسوا فقط مسلمين، وأن بلاد الإسلام بها غير مسلمين؛ فأين مشاركة غير المسلمين؟ وإذا كانت النزعة الإنسانية شديدة العمق في الإسلام، فلماذا لا يكون الكلام عن حكومة عالمية يختارها كل البشر بحرية مثلما دعت الشيوعية مثلاً؟ ألا يحقق هذا مساواة كاملة و"إنسانية" أكثر؟

وتحت عنوان: تجربة المؤاخاة في الإسلام؛ يقول الكاتب: "وللإسلام في هذا الجانب تجربة تاريخية فريدة، لم تسبقها ولن تلحق بها أي تجربة في تاريخ البشرية، وهي تجربة المؤاخاة". ثم يسرد الكلام عن المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار في المدينة بعد هجرة محمد وأصحابه. والكاتب، كما يفهم من العنوان، يقصد شعار الإخاء الذي رفعته الثورة الفرنسية، ويتناسى الفارق الجوهرى؛ فالثورة الفرنسية وكل مبادئ حقوق الإنسان دعت إلى المؤاخاة بين كل البشر، بغض النظر عن اللون والجنس والعقيدة، ولكن الإسلام يدعو إلى المؤاخاة بين المسلمين فقط، ولم يتصور أي عالم أو فقيه ذو نفوذ أن تحقق المؤاخاة بين المسلمين والكفار.

* إنَّ الكلام المكرر عما يعده إسلاميون مدعاة للفرح عن أن حقوق الإنسان في الإسلام هي تكاليفات وليست مجرد حقوق، يقود من جديد إلى نفس الهدف الإسلامي التقليدي الاستراتيجي، وهو أن يفرض كنظام حياة- على كل البشر، مسلمين وكفار، وهذا يعني بالضبط نفي فكرة حقوق الإنسان نفسها. فالهدف لم يعد حقوقاً يتفق عليها البشر، بل الالتزام بالشرعية الإسلامية. وهذا بالطبع يتضمن نفي حق الناس في قبول أو رفض هذه الشريعة، كما هو واضح في عنوان ونصوص "البيان العالمي" سابق الذكر. إذن الهدف الإسلامي لم يتغير مع محاولات الإسلاميين تقديم أفكارهم في قالب ديمقراطي وإنساني.

حتى حق الحياة يحال إلى الشريعة. فوفقاً لإعلان القاهرة: "ولا يجوز إزهاق روح دون مقتضى شرعي". ويقدم الإسلاميون كلاماً مسهباً في العادة عند الحديث عن حق الحياة في الإسلام، مصورين الأمر كأن الإسلام أوجد هذا الحق من العدم؛ فيذهب المودودي -مثلاً- إلى أن حق الحياة لبني البشر لم يُمنح إلا من قبل الإسلام⁽⁶²⁷⁾. وتناسى هؤلاء أن حق المسلم في الحياة، وفقاً للإسلام، يفوق حق الكافر: قتل الكافر المرتد عن الإسلام، وإهدار دم منتقد الإسلام، أو شاتم الرسول،

(627) حقوق الإنسان في الإسلام.

لأنه كافر أو زنديق، وهي "جرائم" فكر⁽⁶²⁸⁾ بالإضافة إلى إهدار دم أهل الذمة إذا مارسوا حقهم الذي قرره لهم الإعلان العالمي ضمناً، في مخالفة الشروط العمرية وغير ذلك، وأخيراً إمكانية قتل الأسير الكافر. كما يتناسون أن الإسلام يتبنى عقوبة الإعدام، التي ألغتها معظم الأمم المتحدة واستبدلتها بالسجن الطويل أو المؤبد، كعقوبة قاسية ولكنها تحفظ الحياة.

في الحقيقة لا يتجاوز الإعلان الإسلامي في صيغته (1981 و1990) الفقه الإسلامي التقليدي، سوى في استخدام لغة معاصرة، ورفع شعارات بشكل يخالف مضمونها. وقد ربط كل ما أسماه حقوقاً للإنسان بالشريعة الإسلامية، دون أن يحدد ماذا تبيح هذه الشريعة من حقوق. وفي الواقع لا توجد تشريعات إسلامية تتجاوز ما قدمه الفقه منذ قرون عديدة، وقد استُعرض ذلك من قبل باستفاضة فيما يخص العلاقة بين الإسلام والآخر. كما أن ما تقوله الشريعة الإسلامية ليس شيئاً واضحاً، حيث يختلف الفقهاء والمثقفون الإسلاميون في تفسير النص المقدس، وبالتالي في صياغة الشريعة، التي قُدمت بعشرات، أو ربما بمئات الطبقات المختلفة. وهاك مثلاً واحداً: في مسألة قطع يد السارق، وهي أحد الأحكام الشرعية المنصوص عليها في القرآن بوضوح: يختلف الفقهاء ابتداءً من تعريف السرقة، وتحديد السرقة التي يُطبق فيها حد القطع، بل يختلف الفقهاء على تعريف اليد وحدودها (تنتهي عند الأصابع أم عند الرسغ أم الكوع أم الإبط؟)، وتحديد المقصود بالقطع: هل هو الإصابة أم البتر، والحد الأدنى للقيمة المسروقة لتطبيق الحد (3 دراهم، خمسة دراهم، عشرة دراهم، ربع دينار، دينار كامل). أما ترتيب عملية القطع وترتيبه فيختلف عليها كذلك؛ اليد اليمنى أم اليسرى، وما يجب عمله في حالات تكرار السرقة: قطع اليد الأخرى، وهل تُقطع رجل في المرة الثالثة والرابعة، ثم حول تحديد دية إصابة امرئ بقطع يده، من حيث علاقتها بحد السرقة الذي يستلزم القطع. ولا توجد - تقريباً - مسألة في الشريعة لا تتمتع بهذا الحد من الاختلاف. ومن المؤكد أنه لو قام إسلاميون، كل بتقديم مشروع اجتماعي إسلامي من وجهة نظره، مستمداً إياه من الشريعة، لظهرت مئات البرامج المتباينة، وبعضها سيكون مناقضاً للآخر. والحادث الآن بالفعل أن التيارات الإسلامية المختلفة تتبادل التهم بعدم فهم الشريعة وبالتخاذل، وأحياناً بالكفر. هذا يعني أن الإحالة المستمرة إلى الشريعة هي مجرد عملية تهرب من المواجهة ومن اتخاذ موقف محدد من قضية حقوق الإنسان. ومما لا شك فيه أن الإسلام قد أقر بحقوق متساوية للرجال المسلمين، بغض النظر الآن

(628) يدل أحد الكتاب الإسلاميين على إقرار الإسلام لحق الإنسان في الحياة بذكر أحاديث مثل: لو أن أهل السماء وأهل الأرض اشتركوا في دم مؤمن لأكبهم الله في النار - سنن الترمذي - لزوال الدنيا أهون على الله من قتل رجل مسلم - سنن الترمذي.

في الحقيقة هذه الأحاديث تتكلم عن حياة المسلم لا حياة الإنسان عموماً.

حقوق الإنسان بين الإسلام والإعلان العالمي لحقوق الإنسان. إعداد: محمد سليم حسن، مايو 10، 2005.

عن تمييز الرجل على المرأة، ولكن لم يقرر حقوقاً للآخر تساوي حقوق المسلم، سواء في اختياره وإعادة اختياره لعقيدته، وحقه في المشاركة في الحكم، وحرية في إبداء رأيه، خصوصاً في مسائل العقيدة؛ ولم يساو بين المسلمين وغيرهم في القصاص والشهادة في المحاكم والزواج، كما استُغرض من قبل باستفاضة.

في الواقع، تجتهد غالبية الإسلاميين المعاصرين لتأسيس منظومة فكرية مناقضة للثقافة الحديثة، دون سعي حقيقي لبناء ثقافة أكثر انفتاحاً وإنسانية؛ إذ يلجأون إلى الخطاب الديماغوجي، ويستعينون - عند مواجهة الاتهامات بكراهية الآخر - بآيات قرآنية، بدلاً من إعلان مواقف فعلية تتعاطف مع الإنسانية. ومن ثم، يكاد يغيب المثقفون الإسلاميون عن الحركات النضالية ذات الأهداف الإنسانية الشاملة، مكتفين بتقديم الإسلام حلاً سحرياً لكافة معضلات العالم، وداعين الآخرين إلى الإيمان به بدلاً من مشاركتهم همومهم الوجودية. وكلما أراد أحدهم تجميل أطروحاته، ادعى أن ما يقوله أو يفعله الإسلاميون الآخرون الرافضون للمساواة ليس من الإسلام، لاجئاً في ذلك إلى النصوص المقدسة، دون أن يقدم على إعلان إيمان مبدئي بالمساواة المطلقة. ولا شك في وجود استثناءات محدودة جداً لا تتعدى أفراداً قلائل.

الفصل الحادي عشر

ازدواجية المعايير

لماذا تنتظر القذى الذي في عين أخيك وأما الخشبة التي في عينك فلا تفتن لها؟

إنجيل متى

لأنَّ الإسلام -في نظر أنصاره- هو المعيار المطلق للقيم والفكر، لأنَّ مصدره إلهي، تبدأ الدعوات له دائماً تقريباً بمحاولة البرهنة على المصدر الإلهي للنص المقدس، ثم يكون على من يؤمن بذلك أن يقبل كل محتوى النص بعد ذلك، حتى لو كان مخالفاً للمنطق؛ فلا اجتهد مع النص.

وقد بدأ محمد نفسه دعوته بمطالبة العرب بالتصديق بوحداية الله، وبأنه رسوله، وحتى قبل أن يقدم من القرآن سوى بضع آيات قليلة. فالمطلوب هو التسليم بوحداية الله، وبرسالة محمد، وبأنَّ الحاكمية لله وحده، وبأنَّ الإنسان ليس من حقه أن يشرع لنفسه، ويحدد كيف يواجه هذه الحياة، ثم يأتي بعد ذلك محتوى الدعوة الإسلامية، من تشريعات وأحكام. لذلك لم يكن الخلاف بين المسلمين والكفار في زمن محمد حول وجود الله، بل حول نبوته، وبالتالي حول مرجعية ما جاء به للحكم، من حيث كونها مرجعية إلهية لا بد من اتباعها، أم بشرية من إنتاجه الخاص ليست ملزمة. أي أنَّ الخلاف كان بين "الحاكمية" و"الجاهلية". وتسير الدعوة الإسلامية منذ النبي محمد على المنوال نفسه؛ فالبدائية أن يقتنع المرء بأنَّ الرسالة المحمدية من عند الله، وأنَّ على الناس أن تعمل بها، ثم يُنظر في المحتوى نفسه، الذي لا يمكن الطعن فيه بعد الإيمان بمصدره الإلهي. أما حقيقة هذا المصدر فيكفي للبرهنة عليها بضع آيات تدل على الإعجاز اللغوي، ويضاف: العلمي في العصر الراهن، والتأكيد على أخلاق النبي الذي لا يمكن أن يكذب، لأنَّه كان معروفاً بالصدق والأمانة في قومه. ويصف سيد قطب هذا المنهج في الدعوة الإسلامية بأنه منهج واقعي عملي حركي، لا يقتصر على الجانب النظري المعرفي أو بناء النظريات لذاتها. ويؤكد أنَّ هذا المنهج يتميز بالواقعية الجدية والواقعية الحركية، حيث تُفهم الدعوة باعتبارها حركة مستمرة لا تتوقف. ويضيف إلى ذلك سمة رابعة تتمثل في الضبط التشريعي للعلاقات بين المجتمع

المسلم وسائر المجتمعات الأخرى، بما يضمن انسجام الممارسة الدعوية مع الإطار التشريعي المنظم (629).

تنتهي هذه الدورة إلى طريقة خاصة في تقييم الآخر؛ فالآخر متدنٍ حتى لو أتى بمبادئ وسلوكيات "نبيلة"، والإسلام هو الأعلى، حتى لو احتوى على مبادئ وسلوكيات غير مستساغة من غالبية الناس. وتكون المحتويات المشتركة بين الطرفين ذات مغزى مختلف تمامًا. فنفس المبدأ، أو نفس السلوك، لا يتمتع بنفس التقدير أو الإدانة، لأنَّ العبرة بالمنطلق والهدف؛ فثمة إسلامية ودنيوية، وحاكمية وجاهلية.

وهذا يقود إلى ازدواجية في المعايير عند محاكمة التاريخ والمجتمعات المختلفة.

ويتمثل هذا الميل لزدواجية المعايير في عدد من المحاور:

أولاً - على مستوى العقيدة:

- يختلف البشر في رؤاهم، لكنهم يتساوون في اعتقادهم بصحة وجهات نظرهم، أو على الأقل بمشروعيتها. وفي حين يكتفي بعضهم بالنظر إلى الآخر بوصفه مختلفاً فحسب، يتجه الخطاب الإسلامي السائد إلى وضع أصحاب الأفكار المغايرة في مرتبة أدنى، فيصنفهم كمنحرفين أو جهلة. وتتسم هذه النظرة بالحدة؛ فالآخر في السياق المذكور ليس مجرد مخالف في الرأي، بل يُنظر إليه كعدو ومصدر للشر، حتى وإن قدم ما ينفع الناس، انطلاقاً من افتراض أنه لا يتقي الله وينكر نعمه؛ ويستند هذا التصور عادة إلى الآية: **وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون* ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون** (البقرة: 11-12).

وفي الفقه الإسلامي، لا يُعتبر عدم الإيمان موقفاً مشروعاً أو حقاً مكفولاً، بل يُكيف باعتباره نقضاً للعهد الفطري الأول الذي أخذه الله على البشر وهم في أصلاب رآبائهم، وعدواناً على الحقيقة. لذلك توعدده النص بالعذاب الأبدي، وشرع القتال ضده لفرض أحكام الإسلام وهيمنته السياسية، دون إكراهه مباشرة على اعتناق الإيمان، وهو ما يترتب عليه أشكال التمييز العديدة التي سبق تناولها.

ويمتد هذا المنطق إلى الأديان السماوية السابقة؛ إذ ينظر إليها الإسلام كنسخ تمهيدية منه، وليست كأديان مستقلة. ولتفسير الاختلاف الفعلي بينها وبينه، ذهب المسلمون إلى أنَّ هذه الأديان كانت تطابق الإسلام في أصلها لكن أصحابها حرفوها. ويبذل بعض الدعاة المعاصرين، مثل أحمد ديدات، جهوداً كبيرة لإثبات

(629) في ظلال القرآن، سورة الأنفال.

هذا التحريف. هكذا تظهر مفارقة منهجية واضحة؛ فالكلام الإلهي السابق تعرض للتحريف البشري، بينما حُفظ في نص القرآن إلى الأبد. ورغم غياب الأدلة المادية والتاريخية المؤكدة على تحريف الكتب السابقة، فإنَّ يقين المسلمين بوقوعه يظل ثابتًا. وفي المقابل، ورغم ما شاب عملية جمع القرآن تاريخيًا من خلافات وسجلات، كإحراق المصاحف المغايرة لتوحيد النص وتعدد القراءات، فإنَّ أهل السنة المعاصرين لا يشكون في سلامة النص تمامًا، دون تقديم مبرر عقلي يفسر لماذا سمح الله بتحريف كلامه المقدس سابقًا وحفظ القرآن وحده. ولا يجد الإسلاميون سندًا لدعواهم إلا من القرآن نفسه: **إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون (الحجر: 9)**، وهو ما يوقع الخطاب في دائرة تفسير الشيء بنفسه، ونادرًا ما يتم اللجوء إلى البراهين الموضوعية والوقائع التاريخية. والاضطراب يظهر حتى بين المفسرين أنفسهم؛ إذ يرى النسفي أنَّ المقصود بالتحريف هو تحريف المعنى والتأويل، بينما يرى الطبري أنه تحريف اللفظ والنص نفسه، في حين يجمع ابن كثير بين الاثنين.

- يرفض جمهور الإسلاميين تمامًا أي نقد يوجه إلى منطلقاتهم الفكرية أو العقديّة، وعادة ما يُصنّف هذا النقد كإساءة وتطاول على الدين والمقدسات. وفي التصور الفقهي التقليدي للدولة الإسلامية، يُهدر دم منتقد الإسلام، ويُحظر على غير المسلمين الدعوة إلى عقائدهم؛ نظرًا لأن خطاباتهم التبشيرية تتضمن بالضرورة مراجعة أو نقدًا للإسلام. وفي المقابل، يرى الفكر الإسلامي السائد أنَّ نقد العقائد الأخرى وتفنيدها يقع في الفضاء الدعوي الواجب، بل هو أصل من أصول الدعوة. بناءً على هذه المفارقة، ينتفض المنظرون والدعاة ضد أي مقالة أو كتاب يتناول أطروحاتهم بالنقد، لا سيما إذا اتسم بلغة حادة، في حين يمنحون أنفسهم الحق الكامل في ازدراء عقائد الآخرين علنًا ونقدها بعبارات قاسية. وينتشر هذا الخطاب الاستعلائي بوضوح في المجتمعات الإسلامية، سواء عبر المطبوعات أو الخطب المسموعة التي تبت بالآلاف؛ ومن أمثلة ذلك ما تشهده بعض خطب الجمعة في مصر من دعاء بالهلاك على غير المسلمين وتيتيم أطفالهم، وتمنّي جعل نسائهم وأموالهم غنيمة⁽⁶³⁰⁾. كما يبرز في هذا الخطاب استخدام تعبيرات لغوية مستمدة من التراث، مثل وصف اليهود بـ "أحفاد القردة والخنازير"، مما يعكس حضور مفاهيم تتضمن ماثورات ذات طابع إقصائي. ورغم أنَّ النص القرآني ينهى عن سب آلهة غير المسلمين (سورة الأنعام: 108)، إلا أنَّ هذا النهي جاء مشروطًا وبراغماتيًّا؛ لتجنب ردود فعل مقابلة قد تمس الذات الإلهية، مما يعني أنَّ الموقف يهدف إلى حماية قدسية العقيدة الإسلامية من الرد بالمثل، وليس اعترافًا بمشروعية وجود تلك المعتقدات أو احترامًا لحق إنساني عام في حرية الاختيار.

⁽⁶³⁰⁾ طالب القرضاوي في التلفزيون وعلى قناة "الجزيرة" الشيوخ بالكف عن هذا، مما يُعتبر قرينة على شيوع هذه الظاهرة.

ويوجد في النص المقدس ما يقدم سنداً وسنة لسبب عقائد المخالفين وإهانتهم: وائل عليهم نبا الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين * ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا (الأعراف: 175-176)؛ ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صمّ بكم عمي فهم لا يعقلون (البقرة: 171)؛ لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون (الأعراف: 179)؛ أرايت من اتخذ إلهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلاً * أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً (الفرقان: 43-44)؛ مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا (الجمعة: 5)؛ فلعنة الله على الكافرين (البقرة: 89)؛ إن الله لعن الكافرين (الأحزاب: 64)؛ أولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم وأولئك هم الغافلون (النحل: 108).

ويضيف القرآن أن بعض الكفار قد حولهم الله إلى قردة وخنازير: قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة (المائدة: 60)؛ ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين (البقرة: 65).

وفي السياق ذاته، يتبدى النص المقدس الإسلامي نفسه منتقداً للمنظومات العقائدية الأخرى بحدّة تصل أحيانا إلى مرتبة الازدراء، وذلك رغم ما قد يظهر في بعض المواضع من إشارات تبدو استيعابية أو تصالحية: إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون (البقرة: 62). بيد أن الفحص التحليلي للآية وسياقاتها التفسيرية يكشف أن هذا القبول يظل محكوماً ومشروطاً بالمنظور الإسلامي حصراً؛ فالذات الإلهية المقصودة هنا تُعرّف بالضرورة وفق التصور المحمدي للتوحيد، وليس -مثلاً- وفق المفاهيم اللاهوتية ليسوع المسيح أو يهوه. كما أن العمل الصالح المعتقد به فقهيًا يجب أن يتطابق مع الأحكام الإلهية غير المحرفة. وهذا يعني أن الاعتراف بالآخر مشروط، في جوهره، بامتثاله للمفهوم الإسلامي للإيمان؛ سواء بافتراض اتباعه لتلك الشرائع في حقها التاريخية السابقة على بعثة محمد - باعتبارها أطواراً أو صيغاً قديمة للإسلام نفسه - أو بالانضواء تحت مظلته العقديّة والتشريعية بعد ظهوره.

وتفسر الآية على هذا النحو من قبل غالبية كبار المفسرين قديماً وحديثاً (631)، بينما يميل قليلون للغاية إلى المرونة في تفسيرها بما ينفي تكفير اليهود

(631) جاء -كمثال- في تفسير الطبري للآية: "وأما إيمان اليهود والنصارى والصابئين، فالتصديق بمحمد، وبما جاء به، فمن يؤمن منهم بمحمد، وبما جاء به واليوم الآخر، ويعمل صالحاً، فلم يبدل ولم يغير، حتى توفي على ذلك، فله ثواب عمله وأجره عند ربه". وتضمن تفسير ابن كثير المعنى نفسه وأيضاً: فمن لم يتبع محمداً

والمسيحيين؛ كما يذهب محمد سعيد العشماوي، وكما ألمح يوسف القرضاوي مؤخراً بعد تحوله نحو قدر من الاعتدال، وكذلك أحمد صبحي منصور المتفرد في هذا الجانب، وغيرهم؛ مما عرضهم لانتقادات قاسية من قبل التيارات الأكثر صرامة.

ومنذ بداية الدعوة الإسلامية، كان من المعتاد أن ينقد محمد آلهة قريش بأسلوب تقييدي، واصفاً المخالفين بقلّة العقل والسفه، كما سبقت الإشارة. ثم وُصفوا بالنجاسة، أي القذارة: **إنما المشركون نجس (التوبة: 28)**، والمقصود بالقذارة هو فكرهم المباين للإسلام، وربما يُقصد كذلك ما يترتب عليه من الاغتسال بطرق غير إسلامية، أو تناولهم ما حرمه الإسلام من طعام وشراب (632).

وبعد انتصار الإسلام أمر النبي بتحطيم وإحراق آلهة العرب في الكعبة، وفي أنحاء الجزيرة العربية كافة، وقُتل الكثير من سدنتها؛ منهم -مثلاً- دبية بن حرمي الشيباني، آخر سدنة العُزَي، قتله خالد بن الوليد رغم أنه لم يبادر بالاعتداء، وكذلك قُتل المسلمون مائة من سدنة "ذي الخلفة" (633)، فضلاً عن تغيير أسماء

منهم ويدع ما كان عليه من سنة عيسى والإنجيل كان هالِكًا. وفي تفسير البيضاوي: من كان منهم في دينه قيل أن ينسخ مصداقاً بقلبه بالمبدأ والمعاد، عاملاً بمقتضى شرعه. وقيل من آمن من هؤلاء الكفرة إيماناً خالصاً، ودخل في الإسلام دخولاً صادقاً. وذهب سيد قطب إلى أن الآية التي تذكر اليهود والنصارى والصابنين تشير إلى جماعات محددة في التاريخ الديني. فالمقصود بالذين آمنوا هم المسلمون، أما اليهود فقد فسروهم إما على أنهم العائدون إلى الله أو على أنهم أبناء يهوذا. والنصارى هم أتباع المسيح. أما الصابنون، فيرجح أنهم طائفة من مشركي العرب قبل البعثة، ممن ساورهم الشك في عبادة الأصنام، فابتعدوا عنها وبحثوا عن عقيدة بديلة، فاهتدوا إلى التوحيد واعتنقوا الحنيفية الأولى، ملة إبراهيم، دون أن تكون لهم دعوة منظمة بين قومهم. وقد أطلق عليهم المشركون وصف "صابنة" أي الخارجين عن دين الآباء، وهو الوصف الذي أطلق لاحقاً على المسلمين أيضاً. ويعتبر سيد قطب هذا التفسير أرجح من القول بأنهم عبدة النجوم كما ورد في بعض التفاسير. ويخلص إلى أن الآية تقرر مبدأ عاماً مفاده أن من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً من هذه الطوائف جميعاً، فله أجره عند الله ولا خوف عليه ولا حزن، وأن العبرة بحقيقة العقيدة لا بالانتماء القومي أو العنصري، وذلك قبل بعثة النبي محمد. *في ظلال القرآن*، سورة البقرة.

(632) يذهب سيد قطب إلى أن وصف المشركين بالنجس في الآية: **إنما المشركون نجس** لا يراد به النجاسة الحسية المتعلقة بالأجساد، وإنما هو تعبير قرآني يجسد نجاسة أرواحهم ويجعلها جزءاً من حقيقتهم وكيانهم. فالمقصود هو النجس المعنوي الذي يستفد منه الحس السليم ويتطهر منه المتطهرون، بينما تبقى أجسامهم في ذاتها غير نجسة. ويبرز هذا التفسير أسلوب القرآن في التعبير بالتجسيم، حيث تُجعل المعاني المعنوية في صورة محسوسة لتقريبها إلى الإدراك. *في ظلال القرآن*، سورة التوبة.

ويبين تفسير القرطبي أن العلماء اختلفوا في معنى وصف المشرك بالنجس. فقد ذهب قتادة ومعمر بن راشد وغيرهما إلى أن السبب هو كونه جنباً، إذ إن غسله من الجنابة لا يُعد غسلًا صحيحاً. بينما رأى ابن عباس وآخرون أن الشرك ذاته هو الذي يُنجس صاحبه. ونُقل عن الحسن البصري قوله بوجوب الوضوء على من صافح مشركاً. كما اتفق جمهور الفقهاء على وجوب الغسل على الكافر إذا أسلم، باستثناء ابن عبد الحكم الذي اعتبر أن الإسلام يهدم ما قبله فلا يُوجب الغسل. وقد وافق أبو ثور وأحمد على القول بوجوب الغسل، في حين أسقطه الشافعي ورأى أنه مستحب لا واجب، وهو ما ذهب إليه أيضاً ابن القاسم. أما مالك فقد نُقل عنه قول يفيد أن الغسل غير معروف في هذا السياق.

وقد فسرها النسفي في تفسيره كالتالي: "لأنَّ معهم الشرك الذي هو بمنزلة النجس ولأنهم لا يتطهرون ولا يغتسلون ولا يجتنبون النجاسات فهي ملابس لهم".

(633) *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، الفصل 69.

المسلمين التي كانت تشير إلى آلهة العرب القديمة. وقد أشار جواد علي، نقلًا عن أقوال لمستشرقين، إلى أنَّ المسلمين بعد انتصارهم قد غيروا في أشعار ما قبل الإسلام، متجنبين ذكر آلهة العرب، ومستبدلين أحيانًا اسم الإله بـ"الله"، وأغفلوا الشعر الذي مجد الأصنام والوثنية ولم يرووه، فمات (634). وكان الشغل الشاغل للمسلمين في صدر الإسلام هو نفي وإزالة كل أثر للمنظومات العقائدية العربية السابقة.

ويلجأ الكثير من الكتاب المسلمين لتحقير الكفار والتشكيك في أخلاقهم، وبخاصة أخلاق النساء. ويلاحظ أنَّ بعض الخطابات الإسلامية تتضمن قسوة في التعامل مع غير المسلمين، عبر لغة تتطوي على الإهانة؛ وهو ما يمكن فهمه كوسيلة للضغط النفسي ودفع الآخرين للخضوع. ولا يحتاج الباحث لبذل جهد كبير لإثبات ذلك، إذ يكفي متابعة وسائل الإعلام والفضاء الرقمي لاكتشاف انتشار هذه اللغة، التي تصل أحيانًا إلى استخدام ألفاظ نابية (635). وبالطبع، هذه الظاهرة ليست حكرًا على الإسلاميين، بل توجد عند أطراف أخرى، لكنَّ التركيز هنا ينصب على تحليل الخطاب الإسلامي تحديدًا.

ويظهر ازدواج المعايير بوضوح في تمتع الإسلاميين بحق الدعوة للإسلام ونقد العقائد الأخرى في مختلف البلدان - بما فيها إسرائيل - مع مطالبتهم بمزيد من الحقوق هناك. وفي المقابل، تمنع القوانين والأعراف في معظم البلاد الإسلامية أصحاب العقائد الأخرى من الدعوة لدينهم، ويتصدى لهم الإسلاميون ويحرضون السلطات ضدهم. بل ويمنع حتى مسلمون من طوائف مخالفة للمذهب السائد من إظهار عقائدهم، ويُعتقلون بتهمة نشر أفكار "هدامة"؛ مثلما يحدث مع الشيعة في مصر، ناهيك عن البهائيين والقرآنيين وعبدة الشيطان. وبينما توصف الثقافات الأخرى بأنها دخيلة وهدامة، يغيب عن البال أنَّ الإسلام نفسه كان بالنسبة للشعوب الأخرى دخيلًا ومستوردًا وهدامًا لثقافتها الأصيلة، إذا استخدمنا نفس تعبيرات الإسلاميين.

وترفض الشعوب الإسلامية منح أيِّ حق لغيرهم بالتبشير في بلاد الإسلام. وتعلن الحرب المقدسة ضد أيِّ كاتب يظهر نقدًا للإسلام، أو حتى لبعض الفتاوى والأحكام، التي اعتبرها بعض، أو كل شيوخ الإسلام جزءًا من الدين، بل حتى لو كان المذكور مسلمًا، يتم تكفيره وبالتالي إهدار دمه. بل تنزعج غالبية الإسلاميين من أيِّ نشاط تبشيري في دار الكفر، ويتحدثون عنه بامتنعاض وكراهية. وكمثال راحت مجلة البيان الإسلامية تبرر هذا التناقض في موقف الإسلاميين، بين تمتعهم بحق الدعوة في العالم، وعدم سماحهم بنفس الحق لغيرهم، بأنَّ الغرب

(634) نفس المصدر، الفصل الحادي والستون: أديان العرب.

(635) فوجئ المؤلف بجمال البناء وهو يبدو رجلاً مهذبًا يسخر ويهين طه حسين في كتابه نحو فقه جديد، فيصف بعض كلامه بـ: "الفقرات المشبوهة التي جلبت على مؤلفه العار" (ص 150)، ويتهم نصر أبو زيد - تلميحا - بالدجل (ص 153).

يمنح هذا الحق للمسلمين اتساقاً مع فكره، قاصدة مبادئه الليبرالية، كذلك تتسق غالبية الإسلاميين مع مبادئ الشريعة حين يمنعون التبشير في بلاد الإسلام⁽⁶³⁶⁾. وهذا التبرير يكفي لإبراز ازدواج المعايير: فالثقافة الإسلامية أولاً ليست مفتوحة، وثانياً تقر لأصحابها ما تحرم منه الآخرين فيما يتعلق بالحرية. فازدواج المعايير إذن يتعلق بالمبدأ نفسه وليس بالأفراد.

- الموقف من المرتدين: معنى الارتداد هو التراجع إلى وضع سابق؛ فيستخدم لفظ الردة في الإسلام للدلالة على من خرج منه. والواضح أن هذا الوصف يحمل معنى التراجع إلى مرحلة سابقة. فحتى لو ولد المرء مسلماً وترك الإسلام يُسمى مرتدّاً؛ وبذا يُعدّ قد عاد القهقري إلى الخلف، إلى وضع سبق الإسلام، وبالتالي يكون أقل منه مرتبة وقيمة. واللفظ يُعدّ بذلك تقليلاً من شأن العقائد الأخرى واعتبارها جميعاً سابقة قيمياً على الإسلام حتى لو كانت لاحقة عليه زمنياً. وباستخدام هذا اللفظ يتم التمييز، أو ازدواج المعايير، بين المرتد عن الإسلام والمرتد عن غيره من العقائد لدخول الإسلام؛ فالأول مرتد، والثاني مهتد. ليس هذا فحسب بل لا يتساوى الحق نفسه؛ فيحق، أو حتى يجب على غير المسلم أن يسلم، ولا يحق للمسلم أن ينتقل إلى موقف آخر. والمقصود هو إبراز عدم المساواة في الحق، حق المرء في تغيير دينه. وبمقارنة الموقف الإسلامي بموقف العلمانيين عموماً، يتضح أن الآخرين يستخدمون موقفاً واحداً من تغيير المرء لعقيدته، فليس في الأمر بدعة غريبة، وقد عرفت ثقافات عديدة هذا التسامح.

- يصل التمييز وازدواج المعايير إلى القتل في الحرب بين المسلمين والكفار. فقتلى المسلمين يُنعتون بالشهداء، وهو لفظ يحمل معنى التكريم في كل اللغات، بينما يُقال عن الآخرين قُتل، وأحياناً يُقال: هلكوا. وفي الإسلام الشهيد حيٌّ لم يمت: **ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون** (آل عمران: 169). هذه التفرقة لتحقير قتلى الكفار والإعلاء من شأن قتلى المسلمين، رغم أن موقف القتلين قد يكون واحداً؛ مثل الدفاع عن "الشرف" و"العرض" والأرض والمبدأ.. ذلك أن المسلم المجاهد يقاتل في سبيل الله، بينما الآخر ليس كذلك، حتى لو كان فعلاً يعتقد أيضاً أنه يقاتل في سبيل الله أيضاً. وقد تم هذا التمييز في البداية تشجيعاً للمجاهدين، ودفعاً للجهاد، واستمر نظراً لإدراج الفكرة في النص المقدس.

ثانياً - على مستوى التاريخ

⁽⁶³⁶⁾ الموقف من الرأي الآخر - نظرة شرعية، مقالات، "مجلة البيان"، الأربعاء 6 أبريل 2005.

1 - يوجد عند الإسلاميين قديماً وحديثاً اعتقاد راسخ بأنَّ العالم لم يعرف فترة مثالية من تاريخه سوى عصر سيادة دولتهم. ومع الانتقادات التي وُجِدت لتلك الدولة، صار من المعترف به عندهم أنَّ الدولة الإسلامية بحق هي دولة الرسول والخلفاء الراشدين فحسب (نحو 42 سنة فقط، شاملة فترتي حكم كل من محمد نفسه وعمر بن عبد العزيز)، ويقصرها البعض على عهدي أبي بكر وعمر، بالإضافة طبعاً لعصر محمد. وما يميز هذه الفترة من وجهة النظر الإسلامية السنية أنَّ الحكام قد تم اختيارهم، وفقاً لمبدأ الشورى، كما كانوا يلتزمون بتطبيق الشرع الإسلامي فعلياً، وبالتالي كان العدل مطبقاً بالمفهوم الإسلامي. بعد ذلك جاءت الدولة الأموية كملك وراثي، ولم يعد الحكام يلتزمون بالشريعة، بل راحوا يستخدمون الفقهاء لصالحهم، كم تغلبت المصالح الدنيوية على تصرفات الحكام. وقد تناول أبو الحسن الندوي هذه القضية بالتفصيل في كتابه سابق الذكر، مقارناً بين فترة الحكم الإسلامي الحقيقي، أي حكم الخلفاء الراشدين، شاملين عمر بن عبد العزيز، والعصور السابقة على الإسلام واللاحقة التي اعتبرها عصر انحطاط المسلمين، معتبراً فترة الراشدين هي العصر الذهبي للعالم. وتتبنى الثقافة الإسلامية بوجه عام الأفكار المطروحة بالكتاب المذكور، ويجتر الإسلاميون نفس الكلام عند مقارنتهم تاريخ الإسلام بتاريخ الشعوب المختلفة خصوصاً تاريخ الغرب.

2 - إنَّ تحديد فترة 42 سنة فقط كتاريخ الإسلام أمر فيه تعسف واضح. ولا يلتزم عموم الإسلاميين بهذا، بل يلجأ الكثيرون تلقائياً للافتخار بعصور لاحقة، شاملة أحياناً كثيرة العصر العثماني. بل وبالاftخار بإنجازات علماء "مسلمين" من الكفار، أو المتهمين بالكفر، من قبل الرأي العام المسلم. فتحديد تاريخ الإسلام يتم، وفقاً لمعايير مختلفة، حسب الظروف؛ فهو تاريخ الثقافة الإسلامية تارة، وتاريخ الحاكمية تارة أخرى. ويستمر نفس المنهج الانتقائي حين يقوم الإسلاميون بترشيح (filteration) التاريخ الإسلامي. فما هو مشابه لتاريخ أمم الكفار يُعد انحرافاً عن الإسلام، وكثيراً ما يُعد "تأويلاً خاطئاً"، إذا كان يمس الصحابة، ويُفسر "الانحراف" إما بأنَّ المسلمين قد تخلوا عن دينهم، أو أنَّ الكفار قد تأمروا عليهم واندسوا وسطهم ودفعوهم للانحراف. أما الفكرة الإسلامية غير المطبقة إلا لـ 42 سنة، فلم تخل من "الأخطاء" والعناصر المندسة من الكفار؛ مثل عبد الله بن سبأ، المزعوم، أو حسن النية الزائد؛ مثلما يُفسر مثلاً فساد عثمان بن عفان ومعاوية بن أبي سفيان. وتستمر الانتقائية حين تتم محاولات البرهنة على عظمة تاريخ الإسلام بمجرد ضرب أمثلة متناثرة وفردية وتتعلق بشخص الحاكم أحياناً، لا بالنصوص، أو بنصوص لم تُطبق أصلاً، دون الانتباه لأمثلة مضادة كثيرة للغاية تتعلق بنفس الموضوع.

3 - لقد انتصر الإسلام على كفار العرب ثم توسعت دولته. ومن الأمور الشائعة عند المؤرخين أنَّ التاريخ يكتبه المنتصرون. لذا فقد سادت كتابة

المسلمين لتاريخ الإسلام وصراعه مع المنهزمين من أعدائه، وقليلٌ هي كتابات المهزومين لهذا التاريخ، وهي شهادات متناثرة (637)، بينما اعتمد المستشرقون على المصادر الإسلامية بشكل أساسي. ومع ذلك جاء التاريخ الإسلامي ليصور الدولة الإسلامية تصويرًا غير مثالي على الإطلاق. ومع ذلك تتصور الدعاية الإسلامية أنَّ هذا التاريخ كان في مجمله تحقيقًا للقيم النبيلة والمثل الفاضلة، بعكس تاريخ الغرب، الذي يتم عرضه -في سياق هذه الدعاية- عادة بصورة بشعة. كما لجأ المنتصرون، وحتى عموم الإسلاميين المعاصرين، إلى عرض حياة العرب قبل الإسلام في صورة منفرة، وتصويرهم كقوم من الهمج قليلي الحيلة غير المتحضرين، لطمس عصر ما قبل الإسلام من جهة، وللبهنة على إعجاز الدين الجديد، الذي نشأ، حسب هذا التصوير للعرب، بدون أساس اجتماعي مهد له، من جهة أخرى. وهو أمر لا يمكن تصوره مع وجود هذه اللغة المتماسكة إلى حد ما، والفصاحة والشعر الذي أنتجه كفار العرب. وقد لجأ المنتصرون إلى كل ما من شأنه طمس التراث العربي القديم من أشياء كان يمكن أن تُعد من الآثار؛ مثل اللهجات العربية بخلاف لهجة قريش، ذلك أنها لغات الكفار، فالمنتصرون، في مجملهم، قد اعتبروا لغة القرآن هي (اللغة)، وما عداها مجرد رطانة، أو على الأقل أدنى، وأنَّ لغة قريش هي اللغة العربية الجيدة. وعلى رأي مصطفى صادق الرافعي، فإنَّ لهجات العرب في عصره قد اعتُبرت أشكالاً منحطة خرجت عن أصلها القرشي، نتيجة لتقادم العهد وتدخل عوامل التاريخ. ويشير إلى أنَّ الباحثين لم يستدعوا هذه اللهجات إلا بوصفها شواهد على الفصاحة الأصلية للعربية، وعلى خلوها من التنافر والشذوذ، واستكمالاً لما جمعه من أصول اللغة، وتفصيلاً لمظاهرها المختلفة، باستثناء الجانب التاريخي الذي لم يُعطَ العناية الكافية (638).

ومن المؤكد أنَّ العرب قديمًا لم يكونوا من الشعوب المتقدمة ولكن لم يكونوا أيضًا مجرد همج؛ فقد ظهرت لديهم دول وحكومات؛ مثل: كندة والحيرة ودولة الغساسنة، وغيرها على سواحل الخليج، بخلاف ممالك اليمن، بل وعرفت مكة نفسها شكلاً من الحكومة الديمقراطية إلى حد كبير. ولم يكونوا مجرد قتلة ولصوص، بل كانت مكة مركزاً تجارياً مهماً، كما مورست أشكال من التنظيم الاجتماعي المتماسك إلى حد ما، وعرف المكيون والعرب عمومًا قدرًا كبيرًا للغاية من التسامح الديني والانفتاح الثقافي، وإن لم يظهر لديهم فلاسفة ومفكرون، بل "حكماء" اعتمدوا على نشر أفكارهم بالشعر. كل هذا يوجد متناثرًا وعرضًا أحيانًا في كتب التراث الإسلامي نفسها. في الواقع يمكن تتبع بدايات الإسلام في أديان العرب السابقة نفسها، بل وكذلك الكثير للغاية مما أتى به من قيم وطقوس للعبادة. ومن نافلة القول أنَّ الدولة الإسلامية قد أُقيمت بسواعد

(637) تجد بعض ذلك في كتاب باتريشيا كرونه - مايكل كوك، المهاجرون.

(638) تاريخ آداب العرب، الجزء الأول، ص 92.

العرب أنفسهم، ولم تأت ملائكة لإنشائها، وإذا كانت قد نفت ونقضت أوضاعاً سابقة، فقد احتفظت أيضاً بالكثير مما كان. لذلك يمكن اعتبار محاولات تصوير الأمر كأن الإسلام قد حول العرب من كائنات دنيا إلى ملائكة، على أنها مجرد محاولات لإبراز المصدر الإلهي للإسلام، الذي جاء، زعمًا، ليستبدل النور بالظلام، تضخيمًا لدوره على حساب السابقين. ورغم احتفاظ الإسلام بالكثير من ثقافة الجاهلية؛ مثل كثير من طقوس الحج، وتعدد الزوجات - وإن كان قد وضع حدًا أقصى- وتقديس الكعبة والحجر الأسود، يصر الإسلاميون قديمًا وحديثًا على قلب هذه الحقيقة؛ فيقال إن تلك الطقوس والعادات كانت في الأصل من الإسلام في مرحلة النبي إبراهيم، وأن العرب الوثنيين احتفظوا بها رغم ردتهم عن دين إبراهيم إلى الوثنية، وأن الإسلام بالتالي لم يأخذ شيئًا من الجاهلية، بل حافظ على ما كان من دين إبراهيم. رغم أنه لم يثبت في التاريخ أن هناك شخصًا نبيًا اسمه إبراهيم أصلًا، ولا أن ديانتَه المفترضة تضمنت الطقوس المذكورة، وكل ما هو معروف أن العرب الوثنيين كانت لهم طقوس وعادات احتفظ بها الإسلام. إنهم حتى ينفون أنه قد أخذ شيئًا من الآخرين، رغم وضوح ذلك، ويصرّون على النقيض؛ على أن الكفار هم الذين أخذوا بعض طقوسهم عن إسلام قديم مفترض.

4 - وبينما وُجد في الغرب كثيرون ينتقدون التاريخ الأوروبي ويدينون ما ارتكبه أجدادهم من أعمال وحشية، لا يوجد في العالم العربي والإسلامي من يفعل الشيء نفسه إلا نادرًا⁽⁶³⁹⁾. وكثيرًا ما يتم اختزال تاريخ الإسلام في الأربعين سنة الأولى بعد الهجرة النبوية، تفاديًا للاعتراف بالمساواة بين تاريخ الإسلام وتاريخ الغرب.

5. يستخدم الفكر الإسلامي معيارين للحكم على كل من تاريخ الإسلام وتاريخ الشعوب الأخرى، زعمًا أن الأول يتحرك وفقًا لأهداف نبيلة، وقيم فاضلة، بعيدًا عن المصالح الدنيوية بينما يتحرك الآخرون وفقًا لمصالح مادية، ومنافع عابرة. ويُضاف لذلك من حين لآخر ما يُسمّى الحقد الأعمى على الإسلام. وبذا يتعامل الإسلاميون بمكعبارين مختلفين مع التاريخ؛ فمثلما يتم تقسيم البشر إلى مسلمين وكفار، يُقسّم مسار التاريخ البشري وتنقسم "قوانين" المجتمع إلى منظومتين: واحدة للمسلمين وأخرى للكفار، على حساب كل من وحدة التاريخ البشري ووحدة العقل البشري. ومن اللافت أن الفكر الإسلامي القديم كان أكثر صراحة من الإسلام المعاصر، حيث قدم المؤرخون المسلمون القدامى الوقائع بقدر من الحيادية، وفسروا التاريخ الإسلامي أحيانًا تفسيرًا "دنيويًا"، أي واقعيًا، لا غيبيًا، إلى حد ما. أما الإسلاميون المعاصرون فيقدمون تاريخ الإثنين والأربعين سنة كما لو كان مجتمع الإسلام يوتوبيا، وهو عكس الوقائع المروية بكثرة في كتب القدامى:

⁽⁶³⁹⁾ مثل انتقادات أحمد صبحي منصور للفتوحات الإسلامية. مثلما أوضح في مقال المسكوت عنه من سيرة عمر.

- مثل أي دولة، شهدت الدولة الإسلامية ذات الاثنين والأربعين سنة عدداً من الحروب الداخلية. منها حروب محمد، وحروب الردة التي ارتكبت فيها -وفقاً لمؤرخين مسلمين- أعمالاً شديدة القسوة (640). ثم الغزوات الإسلامية الكبرى وما صاحبها من أعمال عنف بالغة في الشرق كله، ومما يُعرف بالفتنة الكبرى، في آخر فترة حكم عثمان بن عفان، بسبب الفساد المعمم، بإقرار معظم كُتّاب التاريخ المسلمين، والذي حكم لمدة 12 عاماً.

لقد ذكر ابن الأثير عن خالد بن الوليد في حروب الردة أنه لم يقبل من أحد من قبائل أسد وغطفان وطَيِّئ وسليم وعامر، إلا أن يأتيه بالذين حرقوا ومثلوا واعتدوا على الإسلام حين ارتدوا. فأتوه بهم، فمَثَّلَ بهم حرقاً ورمياً بالحجارة وإلقاءً من الجبال وتنكيساً في الآبار. ثم أرسل إلى أبي بكر يعلمه ما فعل، كما أرسل إليه قرة بن هبيرة وعدداً من الأسرى موثقين (641). كما قتل جيش أبي بكر كثيراً من الأسرى، وأسر المدنيين من النساء والأطفال، رغم أن بعضهم كانوا مسلمين؛ مثل بني جذيمة، الذين قتلهم جيش خالد بن الوليد وهم أسرى (642)، والذي قتل أيضاً بني يربوع، قوم مالك بن نويرة وسبى أهلهم حتى أفرج عنهم أبو بكر وسلمهم لأخي مالك، متمم بن نويرة، مع الدية (643). وقد استمرت نساء كثيرات في الأسر في عهد أبي بكر الصديق، حيث أفرج عنهم عمر بن الخطاب حين صار خليفة، قائلاً إنه لقبیح بالعرب أن يملك بعضهم بعضاً وقد وسع الله وفتح الأعاجم. وأطلق سراح سبايا العرب، إلا امرأة ولدت لسيدها، وجعل فداء لكل إنسان ستة أو سبعة من البعير، إلا قبيلتي حنيفة وكندة، فإنه خفف عليهما لقتل رجالهم، فقتبعت النساء بكل مكان للإفراج عنهم (644).

(640) كان مما أوصى به أبو بكر خالد بن الوليد في حروب الردة وفقاً للطبري: "إذا نزلتم منزلاً فأذنوا وأقيموا؛ فإن أذن القوم وأقاموا فكفوا عنهم؛ وإن لم يفعلوا فلا شيء إلا الغارة؛ ثم أقتلوهم كل قتلة، الحرق فما سواه؛ وإن أجابوكم إلى داعية الإسلام فسانلوهم؛ فإن أقرروا بالزكاة فاقبلوا منهم؛ وإن أبوها فلا شيء إلا الغارة ولا كلمة". ومما نسب لأبي بكر أيضاً: "حدثنا ابن حميد قال حدثنا سلمة قال حدثنا محمد بن إسحاق عن طلحة بن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق أن أبا بكر من عهده إلى جيوشه أن إذا غشينم داراً من دور الناس فسمعتهم فيها أذاناً للصلاة فأمسكوا عن أهلها حتى تسألوهم ما الذي نعموا وإن لم تسمعوا أذاناً فشنوا الغارة فاقتلوا وحرقوا"، تاريخ الرسل والملوك، الجزء الثاني، ص 273.

(641) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ملف 29 من 309.

يذكر الذهبي، نقلاً عن ابن لهيعة عن أبي الأسود عن عروة، أن خالد بن الوليد الموصوف بسيف من سيوف الله أسرع المسير حتى نزل ببزاجة، حيث واجه تجمعاً من بني أسد وغطفان. وقد بعثت إليه قبيلة طيئ تعرض عليه الطاعة، فأجابهم بأنه سيتوجه إليهم بنفسه. وفي بزاجة دارت معركة قُتل فيها عدد كبير من العدو وأسر آخرون، فأمر خالد ببناء الخُطر وإيقاد النار فيها، ثم ألقى الأسرى فيها. وبعد ذلك تحرك نحو طيئ، فاستقبلته بنو عامر وغطفان وغيرهم معنيين إسلامهم وإقرارهم بأداء الحقوق، فقبل منهم خالد ذلك. تاريخ الإسلام، 2، ص 20.

(642) السيرة الحلبية، الجزء 3، ص 277.

(643) ابن الأثير، نفس الموضع.

(644) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ملف 29 من 309.

ثم جاءت موقعة الجمل بين علي بن أبي طالب وحلف من عائشة بنت أبي بكر وطلحة والزبير، المبشرين بالجنة، وانتهت بهزيمة الحلف المذكور. وقد قدرت مصادر للتاريخ الإسلامي عدد القتلى بالآلاف. فذكر ابن كثير رقم عشرة آلاف، بخلاف الجرحى، الذين قال إنهم لا يُحصون كثرة⁽⁶⁴⁵⁾، وذكرت مصادر أخرى رقم 30 ألفاً من القتلى⁽⁶⁴⁶⁾، ومما ذكر ابن كثير بشأنها أنه لم تُروَ موقعة قطعت فيها أيدي وأرجل أكثر من هذه الموقعة⁽⁶⁴⁷⁾. وتلتها معركة صفين بين علي بن أبي طالب والأمويين، قُتل فيها، حسب المصادر الإسلامية: 70 ألف مسلم⁽⁶⁴⁸⁾. ثم انقسم الإسلام إلى سنة وشيعة وخوارج، وغيرها من المذاهب المتحاربة، وجاءت المعارك الدموية بين الدولة والخوارج.

وذلك بخلاف ما وقع من ممارسات اتّسمت بالخداع والكذب بين المسلمين في سياق التنافس على السلطة، وهو مطلب ذو طبيعة "دنيوية". إذ لم تكن -كمثال- معركة الحسين مع يزيد بن معاوية سوى صراعاً على السلطة من قبل الطرفين، الذي يُعد أولهما مقدساً عند الشيعة، وإلى حد ما عند السنة. والقصة مروية بكل تفاصيلها في عشرات من كتب التاريخ التراثية، وهو ما يثير التساؤل حول إذا ما كانت هذه الحروب قد أقيمت في سبيل مبادئ عليا، بينما كانت الحروب الأهلية في بقية العالم ذات طابع دنيوي.

مع هذا لا يحل معظم أهل السنة هذه المعارك تحليلاً واقعياً، أو "دنيوياً"؛ مثلما يحللون الصراعات التي شهدتها الغرب. فيحرمون مثلاً انتقاد الصحابة، ومنهم المشاركون في الحروب الأهلية المذكورة أعلاه، ويعتبرون أنّ الأطراف المتقاتلة في الجمل وصفين قد تأوّل كل منهم، وأنّ من تأوّل فأصاب له أجران ومن تأوّل فأخطأ فله أجر، حسب الحديث النبوي الشهير. إنّ القتل والخدع في الحرب الأهلية واستخدام الدين كستار، وغير ذلك من الأعمال القاسية، لم تُدَن إلا من قبل الشيعة وكذلك المعتزلة وأقل القليل من أهل السنة. والمبرر الذي يُساق في العادة شكليّ تماماً؛ فيستند علماء السنة إلى آيات من القرآن أو أحاديث تمتدح الصحابة ككل، وتصفهم بأنهم أفضل البشر، وتبشر بعضهم بالجنة مقدماً، أي قبل حساب الملكين. وعلى أساس ذلك تُفسر كافة أفعالهم، أو أفعال بعضهم، كمجرد تأويلات حسنة النية. وهناك من السنة العملية ما يدعم مثل هذا المنطق؛ فعلى سبيل المثال، لم يعاقب محمد نفسه خالد بن الوليد حين قتل عدداً كبيراً من المسلمين من بني جذيمة لثأر شخصي، كما قيل، معتبراً إياه قد أخطأ، ومقدماً الدية لأهل القتلى، دون حتى أن يعزله. كما رفض أبو بكر الصديق توقيع أيّ

(645) البداية والنهاية، ج 7، ص 275.

(646) الذهبي، تاريخ الإسلام، 2، ص 270.

(647) ابن كثير، المصدر السابق، ج 7، ص 270.

(648) ابن كثير، المصدر السابق، ج 7، ص 304.

عقوبة عليه حين قتل كثيرًا من المسلمين في حروب الردة، منهم مالك بن نويرة (649)، الذي قُتل رغم إعلانهِ الإسلام، وجعل رأسه أحد أثافي قدر طبخ فيها طعام، وتزوج زوجته (650)، معتبرًا إياه قد تأول فأخطأ (651). ومن المعروف أن خالدًا كان قائدًا عسكريًا فذاً حقق انتصارات كبرى للمسلمين في المعارك، فلم تكن خسارته أمرًا يسيرًا، وعلى هذا الأساس فُسر عدم عقابه من قبل بعض الفقهاء بأنه من المصالح المرسلّة (652).

بل ومن اللافت أن ثمة نصوصًا من القرآن والأحاديث يُتغاضي عن دلالاتها فيما يخص قتال المسلمين معًا. من ذلك سورة الحجرات آية 9: **وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا؛ والحديث القائل: إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار (صحيح البخاري -31)**، حيث استثنى المتحاربون من الصحابة من هذا الحكم. ويترتب على هذا التوجّه المنهجي إضفاء خصوصية على تصرفات الصحابة؛ إذ تُفسّر مواقفهم الخلفية والأحداث السياسية في عهد عثمان، وصولاً إلى تأسيس الدولة الأموية، بناءً على فرضية "الاجتهاد وحسن النية"، بغض النظر عن آثارها في المجتمع والتاريخ (653). وهكذا، تخضع الصراعات السياسية والانتهاكات وسفك الدماء لمعايير تفسيرية متباينة؛ فتُقاس بمبدأ تأويلي خاص إذا وقعت في بيئة الصحابة، وبمبدأ آخر إذا حدثت خارج هذا الإطار، لا سيما في المجتمعات الأخرى.

أما بعد الاثنين وأربعين سنة، فحدث الشيء نفسه، وعلى نطاق أوسع في العصر العباسي. إذ فاقت جرائم العباسيين سابقيهم من الأمويين، إذ بدأوا عهدهم بمجازر بشعة ضد الأمويين في الشام ومناطق أخرى، ناهيك عن قمع الثورات والانحلال الأخلاقي الذي تفشى في ذاك العصر، والاستيلاء على الثروات والإسراف والتبذير واكتناز الأموال. ومن الأمثلة الفاضحة، حسب روايات إسلامية، أن الخليفة هارون الرشيد خلف من الجواهر والأثاث والأمتعة سوى الضياع والدور ما قيمته مائة مليون و35 ألف دينار (654).

(649) الروض الأنف، الجزء الرابع.

(650) الذهبي، تاريخ الإسلام، خبر الردة، مقتل مالك بن نويرة، 2، ص 24.

(651) حسب الذهبي، قال أبو بكر في خالد بخصوص هذه الواقعة لعمر بن الخطاب الذي طالب بمعاقبته: "ليس على خالد ما تقول، هب تأول فأخطأ"، نفس المصدر، 2، ص 24.

(652) محمد تقي حكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، المصالح المرسلّة، ص 389.

(653) المصادر في هذا الخصوص بلا حصر ولا يوجد رأي مخالف في الفكر الإسلامي التقليدي.

(654) ابن كثير، البداية والنهاية، نقلًا عن ابن الجوزي، ج 10، ص 240.

أما مقتل أربعة من خمسة خلفاء "راشدين"، ثلاثة منهم على أيدي مسلمين: عثمان، وعلي، وعمر بن عبد العزيز، وأحدهم في ثورة شعبية، ومقتل نصف العشرة المبشرين بالجنة، أربعة منهم بأيدي مسلمين (علي وعثمان وطلحة والزبير)، فلا يلفت انتباه الإسلاميين بما فيه الكفاية. وتُفسر هذه الوقائع وفقاً لنظرية المؤامرة على الإسلام، مع أن القتل في حالة عثمان وعلي وعمر بن عبد العزيز كانوا مسلمين، وإن قتل الخلفاء بهذا المعدل لينقض الادعاء بالطابع المثالي لدولة الراشدين. ومما اعتاد أن يرد به الإسلاميون على منتقدي تاريخ الدولة الإسلامية أن يتهموهم بسرد وقائع محدودة من ذلك التاريخ، مهملين مجمل ما حدث فيه، بينما هم الذين يفعلون ذلك، ضاربين أمثلة فردية وجزئية ومقطوعة من السياق العام، وهي أمثلة يحفظها طلاب المدارس المسلمون لقتلها.

- من أهم أسباب الحروب الأهلية في دار الإسلام: تسلط الحكام والتفاوتات الطبقيّة الهائلة واضطهاد المعارضين، واضطهاد غير العرب، خاصة في العصر الأموي، واضطهاد أهالي المستعمرات معظم الوقت.

وقد أقيمت محاكم تفتيش وما يشبهها في عدة عهود. وابتدأت منذ عهد الخلفاء الأمويين المتأخرين والعباسيين المبكرين: المهدي والهادي والرشيد، ثم المأمون، والمعتصم، الذين جندوا الجنود لمكافحة الزنادقة وقتلهم وحرق كتبهم. ومنها الفترة التي سيطر فيها فكر المعتزلة، العقلانيين المسلمين، الذين اضطهدوا وقتلوا من لا يقول بخلق القرآن، ثم اضطهدوا هم أنفسهم وقتل بعضهم بسبب قولهم بخلق القرآن. كل هذا مذكور بكل التفاصيل في كتب التراث الإسلامية، ولا توجد مصادر بديلة تعطي صورة مختلفة.

ولكن يقف الفكر الإسلامي عاجزاً عن تبرير ذلك أو الاعتراف بمغزاه "الذنيوي" بشجاعة. وعادة ما يتم التشكيك في كُتّاب التاريخ وفي نية بعضهم. ومن الأمثلة اللافتة للنظر إنكار أحمد صبحي منصور، الإسلامي المستنير، لمذبحة قبيلة بني قريظة اليهودية، مدعيًا أنه تم إجلاؤها مثل القبيلتين اليهوديتين الأخرتين، وهو أمر لم يأت له ذكر في أي مصدر إسلامي أو غير إسلامي، وهو يستند فقط إلى النص المقدس مستنتجاً التاريخ من النص بطريقة غير منطقية (655)، رغم أن حدثاً كبيراً مثل ترحيل أو تصفية بني قريظة ليس من السهل أن يُنسى من ذاكرة الرواة. كذلك أنكر مفكر مستنير؛ مثل محمد سعيد العشماوي، الإسلامي أيضاً، حوادث اغتيال المعارضين الكفار في عهد محمد، وبأوامر منه، معتبراً أن هذا لا يمكن أن يصدر من نبي، رغم أن تفاصيل التفاصيل لهذه الوقائع قد كتبت بأيدي كثير من المؤرخين المسلمين الذين لم يشك أحد في نياتهم تجاه الإسلام. ومما له مغزى أن أبا عبد الله الذهبي قد عبّر عن شعور بالمرارة وخيبة

(655) المسكوت عنه من سيرة عمر.

الأمل أثناء متابعته لتفاصيل العصر الراشدي، الذي يُعدّ في الوعي الإسلامي العصر الذهبي لتاريخ الأمة. فقد رصد، من خلال استقراء الروايات الواردة في المصادر التاريخية القديمة، وفي مقدماتها تاريخ الرسل والملوك للطبري، فجوة واسعة بين الصورة المثالية التي ترسخت لديه عن عدالة الصحابة، وسلامة اعتقادهم، واستقامة سلوكهم، وما اتصفوا به من مكارم الأخلاق، وبين ما تنقله تلك الروايات من أحداث وصور تُقدّم باعتبارها الواقع التاريخي. إنّ هذا التباين بين المثال المعياري والتمثيل الروائي يثير إشكالية منهجية تتعلق بمدى موثوقية الأخبار التاريخية، ويكشف عن فجوة بين الذاكرة الجماعية المثالية وبين السرديات التي دوّنها الرواة والإخباريون (656). والملاحظ أنه لم يستخدم الوقائع للحكم على الناس، بل استند إلى النص المقدس، القائل بعدالة الصحابة وحسن أخلاقهم، بينما لم يقدم معلومات تاريخية أخرى. لقد قام باستنتاج الوقائع من المبادئ.

- مثل أيّ دولة تنشأ على مبادئ وقيم جديدة، شهدت الدولة الإسلامية في البداية شيئاً من البساطة، خصوصاً في علاقة الحكام والمحكومين. ومن هذه المرحلة يستخدم الإسلاميون بعض الأمثلة للبرهنة على اختلاف الدولة الإسلامية عن غيرها؛ مثل قصة جلد ابن عمرو بن العاص، وقصة مثول علي بن أبي طالب واليهودي أمام القاضي، وغيرهما. ولكن مع تبلور مؤسسات الدولة ومصالح الجماعات المختلفة، بدأت تظهر أشكال من التمايز والصراعات الاجتماعية العنيفة، كان أهمها الثورة التي حدثت في آخر ولاية عثمان بن عفان، الذي رفض التنازل عن الحكم، مبرراً موقفه بالقول إنّ منصبه ليس أمراً بشرياً يمكن التخلي عنه، بل هو تكليف إلهي لا يجوز نزع إرادته شخصية أو ضغط خارجي. وقد عبّر عن ذلك بتشبيه الحكم بالقميص الذي ألبسه الله، وبالتالي يستمر هذا التكليف ما دام مصدره إلهياً (657).

وقد ذكرت مصادر تاريخية إسلامية الكثير عن مظاهر الثراء التي استشرت في عهد الخلفاء الراشدين عند فئات معينة، لاسيما من الصحابة؛ حيث تفاوتت العطايا التي قدمها الخلفاء من شخص لآخر، بدءاً من عمر بن الخطاب الذي غيّر سنة أبي بكر في هذا، مما أدى إلى تراكم ثروات طائلة عند معظم كبار الصحابة، خصوصاً في عهد عثمان بن عفان. فعلى سبيل المثال، ذكر كلٌّ من المسعودي والذهبي وابن سعد نقلاً عن آخرين، أنّ عثمان ترك أموالاً طائلة، تشمل مبالغ

(656) مفهوم عدالة الصحابة.

(657) محمد رضا، عثمان بن عفان.

ولتبرير موقفهم يستعين علماء من السنة بحديث يدعمهم: جاء في سنن ابن ماجه -112... عن عائشة، قالت: قال رسول الله: "يا عثمان إنّ ولاءك الله هذا الأمر يوماً، فأرادك المنافقون أن تخلع قميصك الذي قمصك الله، فلا تخلعه" يقول ذلك ثلاث مرات. قال: النعمان: فقلت لعائشة: ما منعك أن تعطي الناس بهذا؟ قالت: أنسيته.

تصل إلى ثلاثين مليوناً وخمسمائة ألف درهم، ومائة ألف دينار، فنُهبت، كما خُلف خيلاً كثيرةً وإبلًا. كما ترك ألف بعير بالربذة، وصدقات كان قد تصدق بها في براديس وخيبر ووادي القرى بقيمة مائتي ألف دينار⁽⁶⁵⁸⁾.

وبعد سداد ديونه، تبقى لورثة الزبير بن العوام -حسب ما ذكر ابن سعد- خمسة وثلاثون مليون ومائتا ألف⁽⁶⁵⁹⁾. وذكر المسعودي أنَّ ماله بلغ بعد وفاته خمسين ألف دينار، كما خلف ألف فرس وألف عبد وأمة⁽⁶⁶⁰⁾.

طلحة بن عبيد الله التيمي: كانت غلته من العراق كل يوم ألف دينار، وقيل أكثر من ذلك، وبناحية الشراة أكثر من ذلك، كما شيد داره بالمدينة وبناها بالآجر وابتنى داره بالكوفة المشهورة به هذا الوقت⁽⁶⁶¹⁾.

أما عبد الرحمن بن عوف، فترك ألف بعير وثلاثة آلاف شاة ومائة فرس، وكان يزرع بالجرف على عشرين ناضحاً (الناضح هو البعير الذي يستخدم في سقي الزرع)، وكان فيما ترك ذهباً قُطع بالفؤوس⁽⁶⁶²⁾. ومما يدل على كثرة ماله، أنه لما حضرته الوفاة أوصى بألف فرس، وبخمسين ألف دينار في سبيل الله⁽⁶⁶³⁾. كما قيل أنه قد بكى عند تلك اللحظة بكاءً شديداً، وحين استُفسر عن سبب حزنه، أجاب بأن مصعب بن عمير، الذي كان خيراً منه، قد تُوفي في عهد النبي ولم يجدوا ما يُكفّن فيه، وأنّ حمزة بن عبد المطلب، وهو خيرٌ منه أيضاً، لم يُعثر له على كفن. ثم أضاف أنه يخشى أن يكون ممن عجلت لهم طيباتهم في الدنيا، وأنّ يُحبس عن صحابة الرسول بسبب كثرة ماله. إنَّ هذا الموقف يعكس إدراكاً عميقاً عند الرجل لمفارقة بين بساطة حياة الصحابة وزهدهم، وبين ما آل إليه حال بعض العلماء أو الأعيان في عصور لاحقة من وفرة المال والجاه، وهو ما يثير تساؤلات حول أثر الظروف المادية على صفاء الروح وصدق الانتماء إلى المثال النبوي⁽⁶⁶⁴⁾.

أما عمرو بن العاص، فقد ترك عند موته سبعين بهاراً دنانير، والبهار: جلد ثور ومبلغه أردبان بالمصري⁽⁶⁶⁵⁾، ولم يكن له مال قبل أن يولّى أمر مصر. يذكر المسعودي أنَّ الموروث المالي كان ضخماً؛ إذ خُلف ما يقارب ثلاثمائة ألف دينار

⁽⁶⁵⁸⁾ أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، 2، ص ص 332-333، الذهبي، تاريخ الإسلام، 2، ص 262، ابن سعد، الطبقات الكبرى، ملف 31 من 118.

⁽⁶⁵⁹⁾ الطبقات الكبرى، ملف 32.

⁽⁶⁶⁰⁾ المصدر السابق، نفس الموضوع.

⁽⁶⁶¹⁾ المسعودي، نفس الموضوع.

⁽⁶⁶²⁾ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ملف 33 من 118.

⁽⁶⁶³⁾ خير الدين الزركلي، الأعلام، 3، ص 321.

⁽⁶⁶⁴⁾ ابن عبد البر، الاستيعاب في تمييز الأصحاب، ملف 31 من 73.

⁽⁶⁶⁵⁾ المقرئزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطب والآثار، 2، ص 94.

وخمسة وعشرين ألف دينار نقدًا من الذهب، وألف درهم نقدًا من الفضة، إضافة إلى غلة بلغت مائتي ألف دينار بمصر، وضيعته المعروفة هناك بالوهط التي قَدَّرت قيمتها بعشرة آلاف ألف درهم. كما أشار الذهبي إلى أنه ترك من الذهب قناطير مقتطرة⁽⁶⁶⁶⁾. وقد نُسب إلى عمر بن الخطاب أنه اتهمه باستغلال منصبه في جمع الأموال، وصادر نصف ماله لحساب بيت المال، مثلما اتهم بعض ولايته بأنهم جلسوا على موارد المال العام، فجمعوا منه ما هو غير مشروع، وأكلوا منه، وتركوا ميراثًا من الحرام⁽⁶⁶⁷⁾.

وعن طلحة بن عبيد الله، أنه باع أرضًا له بسبعمئة ألف، وكان يغل بالعراق نحو أربعمئة ألف ويغل بالسراة عشرة آلاف دينار، وكان يرسل إلى عائشة كل سنة بعشرة آلاف، وقيل إنَّ غلته كل يوم ألف وافي ودانقين⁽⁶⁶⁸⁾، كما ترك بعد موته مليونين ومائتي ألف درهم ومائتي ألف دينار، وقومت أصوله وعقاره بثلاثين مليون درهم، بالإضافة إلى مائة بهار في كل بهار 3 قناطر ذهب، والبهار جلد ثور⁽⁶⁶⁹⁾.

وقد ذكر المسعودي نقلًا عن سعيد بن المسيب أن زيد بن ثابت حين مات خلف الذهب والفضة ما كان يكسر بالفؤوس، غير ما خلف من الأموال والضياع بقيمة مائة ألف دينار⁽⁶⁷⁰⁾. وكان عمر يستخلفه على المدينة إذا سافر، فقلما رجع إلا أقطعه حديقة من نخل⁽⁶⁷¹⁾.

ومات يعلي بن منية (أو أمية)، وخلف خمسمئة ألف دينار، وديونًا عند الناس، وعقارات، وغير ذلك من التركة ما قيمته ثلاثمئة ألف دينار⁽⁶⁷²⁾.

وقد بنى سعد بن أبي وقاص داره بالعقيق، فرفع سمكها ووسع فضاءها وجعل أعلاها شرفات⁽⁶⁷³⁾.

إنَّ هذه الروايات تكشف عن حجم الثروة التي راكمها هؤلاء، بما يعكس طبيعة البنية الاقتصادية والاجتماعية في ذلك العصر، وي طرح تساؤلات حول علاقة السلطة بالثروة، وكيفية توظيفها في السياق السياسي والديني.

(666) الذهبي، سير أعلام النبلاء، الجزء الأول، ص 58.

(667) ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، ذكر مقاسمة عمر بن الخطاب العمال.

(668) الذهبي، نفسه، ص 32-33. المقصود بألف وافي درهم، أما الدانق فهو مقياس أوزان يساوي سدس درهم. نقلًا عن لسان العرب، وغيره.

(669) ابن سعد، نفس المصدر، ملف 35 من 118.

(670) مروج الذهب، 2، ص 333.

(671) خير الدين الزركلي، الأعلام، 3، ص 57.

(672) المسعودي، نفسه.

(673) المسعودي، نفس الموضوع.

واستولى في النهاية الأمويون على المناصب، وبالتالي مصادر الثروات، مما أدى إلى الثورة واختيار علي بن أبي طالب، الأيديولوجي النقي والمتشدد، لمواجهة الأمويين، الذين هزموه سياسيًا في النهاية رغم انتصاره عسكريًا في البداية.

وفي العصور التالية لعصر الراشدين، استمر توزيع الثروات يتسم بالتفاوت الشديد. وتحدث المصادر الإسلامية عما يفوق الخيال من ترف الحكام والطبقات الغنية، مقابل فقر العامة، خصوصًا من غير العرب، والفساد الشديد في البلاط وجهاز الدولة، مما لا سر فيه ولا يحتاج للشرح.

- ينتقد الفكر الإسلامي في عمومه الاستعمار الأوروبي بشدة، ويراه مشروعًا قائمًا على الاستغلال والهيمنة، بينما يتعامل بإجلال مع الفتوحات الإسلامية، ويعتبرها فعلًا حضاريًا ذا غاية روحية وأخلاقية. وقد أطلق بعض المفكرين على هذه الفتوحات وصف "الاستعمار الإسلامي"، لكنهم شددوا على اختلافه الجذري عن النموذج الغربي. فقد ذهب أبو الحسن الندوي -مثلًا- إلى أن الإسلام يحمل سمات استعمارية إن كان لابد من استخدام هذا التعبير، غير أنه ليس مدفوعًا بحب السيطرة أو بالمصالح الاقتصادية القومية، بل إن المجاهدين الأوائل لم يكن دافعهم الطمع في الثروة أو الرفاهية على حساب الآخرين، وإنما هدفهم بناء إطار عالمي يحقق للإنسان ارتقاءً روحيًا⁽⁶⁷⁴⁾. وفي الاتجاه نفسه، اعتبر حسن البنا أن الاستعمار الإسلامي كان يختلف عن كل أشكال الاستعمار في التاريخ من حيث الغاية والأسلوب والنتائج، إذ إن الفاتح المسلم كان يفتح الأرض ليُعطي كلمة الحق وينشر نور القرآن، فإذا عمّت الهداية المحمدية زالت الفوارق، وارتفعت المظالم، وساد العدل والإخاء، ولم يعد هناك غالب ومغلوب، بل مجتمع من الإخوة المتحابين. وقد وصف هذا النموذج بأنه "استعمار الأستاذية والإصلاح"، في إشارة إلى طبيعته التربوية والإصلاحية⁽⁶⁷⁵⁾.

وهذه المسألة بالذات تحتاج بعض الاهتمام نظرًا لأهميتها الكبيرة في الفكر الإسلامي المعاصر:

* فهذا الادعاء تتذرع به الحركات الاستعمارية عبر التاريخ؛ فالاستعمار الأوروبي زعم أنه ما دخل البلاد الأخرى إلا لنشر الحضارة أو الأخلاق المسيحية، ويزعم الأمريكيون أنهم يريدون نشر الديمقراطية، وما قامت الحروب الصليبية إلا تحت شعارات دينية. هذا هو أحد أوجه التشابه بين النماذج الاستعمارية؛ فالحرب الصليبية، بافتراض كونها حربًا دينية، هي بالضبط "الجهاد" المسيحي، والجهاد هو الرديف الإسلامي للحرب المقدسة. ولكن يدين الإسلاميون الحروب

⁽⁶⁷⁴⁾ ماذا خسّر العالم بانحطاط المسلمين، الباب الثالث، العصر الإسلامي، الفصل الأول، عهد القيادة الإسلامية.

⁽⁶⁷⁵⁾ رسائل الإمام حسن البنا، دعوتنا.

الصليبية ويصفونها بأبشع النعوت، بينما يتجاوزون عن ممارسات الجهاد، وما صاحبه تاريخياً من سبي ونهب وهدم لدور العبادة وقتل وأعمال إبادة جماعية أحياناً، كما توثق كتب التاريخ الإسلامية نفسها.

* لم تكن الغزوات الإسلامية تتم دائماً تحت شعارات دينية صرفة؛ فمنذ عهد محمد وعد أصحابه بكنوز كسرى وقيصر، ودعا قريش لاتباعه، واعداء إياهم بأخذ الجزية من "العجم"، حسب ما ذكر من حديثه لعنه أبي طالب: **أريدكم على كلمة واحدة تدين لهم بها العرب وتؤدي إليهم بها العجم الجزية (مسند أحمد - 3417).** كما بشر أصحابه باحتلال الأراضي: **إن الله زوى لي الأرض، فرأيت مشارقها ومغاربها، وإن أمتي سيبلغ ملكها ما زوى لي منها (الأحاديث الصحيحة للألباني - 2)،** بل لم يخل الأمر من إغراء بالنساء: **اغزوا تبوك تغنموا بنات الأصفر ونساء الروم: نسب الحديث لمحمد فرد عليه شخص اسمه الجد بن قيس قائلاً: انذن لنا ولا تفتننا بالنساء⁽⁶⁷⁶⁾، يقصد انذن لنا بعدم المشاركة في الغزو. وقد روي أن عمر بن الخطاب حين اتخذ قرار التوجه إلى الشام، خطب في المسجد مبيّناً أن المسلمين قد غادروا دار المقام في الحجاز، ومذكراً إياهم بوعد النبي بفتح أراض كسرى وقيصر، وداعياً إلى المسير نحو فارس⁽⁶⁷⁷⁾. كما نسب إلى عائشة بنت أبي بكر أنها علقت بعد فتح خيبر بقولها إن المسلمين أصبحوا قادرين على إشباع حاجتهم من التمر⁽⁶⁷⁸⁾، وهو ما يعكس إدراكها للتحول الاقتصادي الذي رافق الفتوحات.**

يصعب على أي باحث موضوعي الفصل بين الفتوحات الإسلامية وبين التدفقات المالية الضخمة التي دخلت إلى الدولة، والتي اعتمدت في بقائها على الخراج المستقطع من الأراضي المفتوحة. وقد اعتُبر الغزو في كثير من المصادر أحد أهم موارد المال في الإسلام. كما أن التعامل مع السبي من النساء والأطفال باعتباره مآلاً للمسلمين لا يمكن تفسيره في إطار أهداف أخلاقية أو دينية سامية. وتشير بعض الروايات إلى أن شروط الصلح التي عقدها المسلمون مع عدد من البلدان تضمنت تسليم رهائن من الأبناء لضمان دفع الجزية والالتزام ببنود الاتفاق، بل شملت أحياناً تقديم عدد من العبيد كجزية. ومن الأمثلة على ذلك الاتفاق مع أهل النوبة بعد فشل محاولة إخضاعهم، حيث التزموا بتقديم 365 عبداً سنوياً مقابل حصولهم على مقدار مماثل من الطعام، وفق ما أورده البلاذري⁽⁶⁷⁹⁾. كما نقل أبو عبيد عن الليث بن سعد أن الصلح بين المسلمين

⁽⁶⁷⁶⁾ ذكر كل من الطبري والقرطبي والسيوطي والثعالبي هذا الحديث في سياق تفسير سورة التوبة آية 49: **ومنهم من يقول انذن لي ولا تفتني ألا في الفتنة سقطوا وإن جهنم لمحيطة بالكافرين.**

⁽⁶⁷⁷⁾ المسعودي، نفس المصدر، ص 293، نقلها عن الواقدي.

⁽⁶⁷⁸⁾ صفى الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، ملف 34 من 42.

⁽⁶⁷⁹⁾ المسعودي، مروج الذهب، 1، ص 441.

والنوبة كان قائماً على أساس تبادل الرقيق بالطعام، وأنَّ بيع النساء لم يكن محل اعتراض إذا عرضه أهل النوبة. وتشير بعض المصادر إلى أنَّ الخليفة المهدي ألزم النوبة بتقديم 360 رأساً من الرقيق وزرافة سنوياً، مقابل حصولهم على مواد غذائية وأقمشة وأثاث (680). كذلك أجبر أهل برقة على دفع الجزية إمّا نقداً أو ببيع أبنائهم لتسديدها (681). أما في بلاد المشرق كفارس والهند، فقد اتسمت المواجهات بقدر أكبر من العنف وكثرة السبايا، رغم أنَّ سكان تلك المناطق لم يبدؤوا بالاعتداء وإنما قاوموا الاستسلام للغزو (682). وتُظهر هذه الوقائع أنَّ الفتوحات لم تكن مجرد نشاط ديني، بل ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالنهب والسبي وتوظيف الموارد البشرية والمالية لصالح الدولة، الأمر الذي يثير تساؤلات حول القيمة الإنسانية أو الأخلاقية لهذا الوضع، ويبرز كيف تحوّلت أنماط الصراع القبلي في الجزيرة العربية إلى صراعات خارجية تحت غطاء ديني، مع استمرار منطق الغنيمة والسبي.

وإنَّ هجرة مئات الألوف من الأعراب، الأشدَّ كُفراً ونفاقاً، حسب القرآن نفسه (التوبة: 97)، واستيطانهم في الأراضي المفتوحة لا يمكن فهمه كعمل ذو أهداف أخلاقية.

وإنَّ العودة لقراءة المراسلات بين عمر بن الخطاب وعمرو بن العاص والخلاف بينهما على خراج مصر لتوضح أنَّ اعتصار البلاد المفتوحة كان هدفاً للطرفين، وما الخلاف إلا على أفضل معدل للنهب. فكان الخليفة يطالب بأكثر كمية من الأموال، ولكن عمرو بن العاص كان يرى أنَّ يأخذ من السكان ما يمكن، بحيث يحفظ لهم ما يكفي لمعاشهم، حتى يحافظ على قوة العمل وبالتالي يضمن الخراج في الأعوام التالية (683)، وهو المنطق الذي استخدمه عمر بن الخطاب

(680) البلاذري، فتوح البلدان، ملف 15 من 29.

(681) نفس المصدر، ملف 14 من 29، قال: "حدثني بكر بن الهيثم قال: حدثنا عبد الله بن صالح عن سهيل بن عقيل عن عبد الله بن هبيرة قال: صالح عمرو بن العاص أهل أنطاكس ومدينتها برقة وهي بين مصر وإفريقية بعد أن حاصروهم وقتلهم على الجزية على أن يبيعوا من أبنائهم من أرادوا في جزيتهم".

(682) ذكرها تفصيلاً البلاذري في المصدر السابق.

(683) نص المراسلات منشور في كثير من المصادر، منها: المقرئ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطب والآثار، الجزء الأول، فصل: ذكر ما عمله المسلمون عند فتح مصر في الخراج وما كان من أمر مصر في ذلك مع القبط - ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، ذكر استبطاء عمر بن الخطاب عمرو بن العاص في الخراج. ومضمون هذه المراسلات (باختصار): أما بعد: فإني قد عجبت من كثرة كتبي إليك في إبطائك بالخراج وكتابك إلى بثنيات الطرق وقد علمت أنني لست أرضى منك إلا بالحق البين ولم أقدمك إلى مصر أجعلها لك طعمة ولا لقومك ولكني وجهتك لما رجوت من توفيرك الخراج وحسن سياستك فإذا أتاك كتابي هذا فأحمل الخراج فإنما هو فيء المسلمين وعندي من قد تعلم قوم محصورون والسلام.

فكتب إليه عمرو بن العاص: ... فقد أتاني كتاب أمير المؤمنين يستبطني في الخراج ويزعم أنني أحيد عن الحق وأنكث عن الطريق وإني والله ما أرغب عن صالح ما تعلم ولكن أهل الأرض استنظروني إلى أن تدرک غلتهم فنظرت للمسلمين فكان الرفق بهم خيراً من أن نخرق بهم فيصيروا إلى بيع ما لا غنى بهم عنه والسلام. وحسب الليث بن سعد: جباها عمرو بن العاص اثني عشر مليون دينار وجباها المقوقس قبله بسنة

نفسه مع أهل العراق والشام، ويبدو أنه قد تعلمه من ابن العاص، وغيره. فأوصى بالأهل تحمل الأرض بأكثر مما تحتمل، على حد التعبير المسند إليه، وبفرض الجزية، بنسبة يمكن للسكان تحملها وتقسيمها بين المسلمين، كما أوصى بأهل الذمة أن يوفى لهم بعهدهم، ولا يكلفوا فوق طاقتهم، وأن يقاتل من ورائهم (684). ومن الخلفاء من أصر على اعتصار أهل الذمة حتى الرمق الأخير. فحين طالب أسامة بن زيد، والي الخراج في مصر الخليفة سليمان بن عبد الملك بتخفيف العبء عن أهل مصر، أوضح أن الرعية قد أنهكت وجهت بسبب ثقل الخراج، وأن من الأفضل الترفق بها وتخفيفه عنها بما يعينها على عمارة البلاد وصلاح المعاش. وأكد أن هذا التخفيف لن يكون خسارة دائمة، بل يمكن تعويضه في العام التالي، كان رد الخليفة: "هبلتك أمك، أطلب الدر فإذا انقطع فاحلب الدم والنجا" (685) (النجا هو الجلد).

كذلك لم تتسم عمليات جباية الجزية والخراج وغيرها من الضرائب بالنزاهة أو حتى بالوفاء ببنود عقد الذمة؛ إذ إن الخراج والضرائب الإضافية لم تُدرج أصلاً ضمن هذا العقد، بل وجرى أحياناً رفع قدر الجزية عما نُصَّ عليه صراحة، في مخالفة جلية للعهد. وقد انتهج معاوية بن أبي سفيان هذه السياسة تجاه مصر، إذ تشير رواية المقرئ إلى أنه وجه تعليماته إلى وردان، المسؤول عن جباية الخراج هناك، بزيادة مقدار قيراط على كل فرد من الأقباط. وقد اعترض وردان على هذا الإجراء بحجة أن العهود المبرمة معهم تنص على عدم فرض زيادات جديدة، الأمر الذي أدى إلى عزله من منصبه. وتذكر بعض المصادر أن أسباب عزله قد ارتبطت بملابسات أخرى غير هذه الواقعة (686).

شهدت العهد الأموي ممارسات مالية أثارت جدلاً واسعاً، منها استمرار فرض الجزية على من اعتنق الإسلام، وهي السياسة التي سعى عمر بن عبد العزيز لإلغائها. ويروى في هذا السياق أن والي خراسان، الجراح بن عبد الله الحكمي، ألزم الداخلين في الإسلام بالجزية، تشكيكاً في دوافعهم، مما أدى لامتناع الكثيرين عن الدخول في الدين الجديد؛ وهو ما ترتب عليه عزل الوالي من قبل الخليفة (687). كما تشير المصادر إلى تجاوزات بلغت حد فرضها على الموتى (688)، وهي ممارسات يصعب إخضاعها للمسوغات الأخلاقية أو التشريعية السائدة

عشرين مليون دينار. فعند ذلك كتب إليه عمر بن الخطاب بما سبق. وجباها عبد الله بن سعد بن سرح حين استعمله عثمان على مصر أربعة عشر مليون دينار، فقال عثمان لعمر بن العاص بعدما عزله عن مصر: يا أبا عبد الله درت اللقحة بأكثر من درها الأول. فرد عمرو: أضرتكم بولدها، ذلك إن لم يمت الفصيل.

(684) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص 21، ص 27.

(685) الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص 51-52.

(686) المواعظ والاعتبار، 1، ص 149.

(687) البداية والنهاية ج 9، ص 213.

(688) يمكن للقارئ الرجوع إلى ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، ص 22.

آنذاك. وفي هذا السياق، يورد المقرئزي -نقلًا عن ابن عبد الحكم- أنَّ عمرو بن العاص إبان فتح مصر، توعدَّ من يكتُم كنزًا بالعقوبة، وطبق ذلك إيجابًا بحق المدعو (بطرس)، مما دفع الأقباط لإخراج مقتنياتهم من النفائس⁽⁶⁸⁹⁾. وتثير هذه الوقائع تساؤلًا حول التداخل بين الدوافع السياسية والاحتياجات المالية للدولة الناشئة في ذلك السياق التاريخي.

- تتباين رؤى الإسلاميين حول طبيعة التوسع التاريخي؛ فبينما يقرُّ الطرح التقليدي بطابعه الهجومي المنسجم مع مفهوم الغزو آنذاك، ينزع بعض الدعاة المعاصرين إلى إضفاء صبغة دفاعية على كافة التحركات العسكرية، وهو تأويل يفتقر إلى السند في الفكر الفقهي الكلاسيكي. فالمصادر التراثية لم تجد حرجًا في وصف الغزو كقيمة مركزية، كما لم يرَ العقل السياسي في عهد النبوة أو الخلافة غضاضة في التوسع وفرض نظم المالية كالجزية والخراج. ومن منظور تحليلي محايد، يصعب إدراج تمدد الدولة من إسبانيا إلى تخوم الصين ضمن فئة الدفاع عن النفس؛ إذ إنَّ الوقائع — ومنها موقعة بدر — تشير إلى مبادرات حركية واضحة. لقد دُونت تفاصيل هذه الحملات بوضوح في كتب التراث، حيث اتجهت الجيوش نحو حواضر آمنة في ليبيا والمغرب والهند، دون أن يسبق ذلك اعتداء من تلك الشعوب على مركز الخلافة. وفي الواقع، لم تكن شعوب مصر والشام في حالة هجوم على الجزيرة العربية، بل كانت خاضعة لإمبراطوريات كبرى استبدلها الفاتحون بنظام حكمهم، دون أن تؤل السيادة في نهاية المطاف لأهل الأرض الأصليين. إنَّ هذه الازدواجية في المعايير —التي تُشرع التوسع الذاتي بينما تنتقد احتلال الآخر— تُعيد المرء إلى جوهر النزعة المركزية التي تعتبر فعلها دفاعًا عن الحق وفعل غيرها عدوانًا.

وقد سجل مؤرخون مسلمون كثيرًا من وقائع القتل الجماعي والسبي التي تعرض لها أبناء البلاد "المفتوحة"، بسبب دفاعهم عن أنفسهم، وأحيانًا دون أي مبرر عملياتي، منها:

- توجه ابن عامر إلى اصطخرعام 29 هجرية⁽⁶⁹⁰⁾، فقاتل أهلها فهزمهم وقتل فيها نحو مائة ألف⁽⁶⁹¹⁾. وقد فتحت المدينة ثلاث مرات على الأقل منذ 23 هجرية، وفي كل مرة تعرض أهلها للقتل والسبي، بسبب دفاعهم المستميت عن أنفسهم.

- توجه سعيد بن عثمان بن عفان إلى سمرقند عام 56 هجرية، بأوامر الخليفة معاوية، فخرج إليه أهل الصغد من الترك، فقاتلهم وهزمهم وحصرهم في

(689) المواظ والاعتبار، 1، ص 144.

(690) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، الجزء الثاني، ص 605.

(691) البلاذري، فتوح البلدان، ملف 25 من 29.

مدينتهم، فصالحوه وأعطوه رهنا خمسين غلامًا يكونون في يده من أبناء عظمائهم، فأقام بالترمز ولم يف لهم، وجاء بالغلman الرهن معه إلى المدينة⁽⁶⁹²⁾.

- فتح محمد بن القاسم برهمناباذ بالهند وقتل بها ثمانية آلاف، وقيل ستة وعشرين ألفاً⁽⁶⁹³⁾.

- سنة 121 هجرية افتتح مروان بن محمد بلاد النوبة وأخذ قلاعها وخرب أرضها، فأذن له حاكمها بالجزية في كل سنة بألف رأس يؤديها إليه، وأعطاه رهنا على ذلك⁽⁶⁹⁴⁾.

- توجه يزيد الرويان إلى جرجان، وكان أهلها قد ثاروا وقتلوا خليفته، فدخلها وأهلها غافلون، فقتل خلقًا من أهلها وسبى ذراريهم وصلب من قتل عن يمين الطريق ويساره⁽⁶⁹⁵⁾.

- سنة 223 هجرية خرج الخليفة المعتصم إلى عمورية فقتل ثلاثين ألفاً وسبى مثلهم وحرقها بالنار⁽⁶⁹⁶⁾.

- الملك محمود بن سبكتكين، فتح بعض من بلاد الهند، وكسر صنم سومنات في شعبان سنة 416 هجرية، وأوقدت جيوشه النيران على الصنم، وقتل خمسين ألفاً من أهل البلد⁽⁶⁹⁷⁾.

- افتتح موسى بن نصير 84 سنة هجرية الأندلس، وبلغ عدد السبي خمسين ألفاً⁽⁶⁹⁸⁾.

وتوردُ المصادر التاريخية، ومنها ما ذكره ابن عبد الحكم، وقائع تشير إلى استخدام الصدمة النفسية كأداة لترهيب الخصوم؛ فوفقًا لروايته، حين نزل المسلمون جزيرة سُميت لاحقًا بأَم حكيم، عمدوا إلى أسر مجموعة من سكانها، ثم قاموا بذبح أحدهم وتقطيعه وطبخه أمام رفاقه، موهمين إياهم بأنهم يقتاتون على لحم البشر، بينما كانوا في الواقع يتناولون لحمًا لحيوان وألقوا جثمان القتيل جانبًا. وعقب إطلاق سراح الناجين، شاع في الأندلس أنَّ الفاتحين آكلو لحوم

(692) الطبري، نفسه، الجزء 3، ص 250.

(693) البلاذري، نفس المصدر: ملف 27 من 29.

(694) ابن كثير، المصدر السابق، ج 9، ص 359.

(695) البلاذري، فتوح البلدان، ملف 22 من 29.

(696) عبد الحي بن أحمد العكري الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج 3، ص 104.

(697) نفس المصدر، ج 5، ص 90.

(698) نفس المصدر، ج 1، ص 342.

بشر، وهو ما حقق الغرض المنشود من بذر الرعب في نفوس الأهالي ودفعهم للاستسلام سريعاً (699).

- وفي فارس وخراسان، بلغ عدد السبي في عام ونصف فقط أربعين ألفاً (700).

وما هذه إلا نماذج محدودة من وقائع وتدابير ارتبطت بالحروب التاريخية، من استباحة للأنفس وسبي للنساء واصطفاء للثروات؛ وهي ممارسات تفيض بها المصادر التاريخية التي دونها مؤرخون مسلمون من منظور الاعتزاز والتمكين آنذاك. والمفارقة تكمن في أن تلك الأفعال التي كانت تُعد في سياقها التاريخي مفاخر وبطولات، باتت اليوم تمثل إحراجاً قيمياً ومعضلة حقوقية للأجيال اللاحقة.

- يفهم عموم المسلمون من النص المقدس ما يقدم تبريراً دينياً للغزو واستعمار أراضي الآخرين: **وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم (النور: 55)**. وقد ذهب كثير من المفسرين إلى أن المقصود هو كل الأرض، أو حسب الطبري، أرض المشركين من العرب والعجم، فيجعل المسلمين ملوكها وساستها (701). ونجد في سورة الأنبياء آية 105: **ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون**؛ والمقصود -حسب أكثر المفسرين- هم المسلمون؛ أما الأرض ففيها ذهب البعض إلى أنها أرض الجنة، وذهب آخرون إلى أنها الأرض كلها: أرض المسلمين والكفار.

(699) فتوح مصر وأخبارها، ذكر فتح الأندلس.

(700) كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، 2، ص 500.

(701) جامع البيان عن تفسير آي القرآن - تفسير سورة النور.

ويذكر القرطبي في تفسيره: **"ليستخلفنهم في الأرض فيه قولان: أحدهما: يعني أرض مكة لأن المهاجرين سألوا الله تعالى ذلك فوعدها كما وعدت بنو إسرائيل؛ قال معناه النقاش. الثاني: بلاد العرب والعجم"**.

وكذلك يذهب ابن كثير في تفسيره إلى أن: **"هذا وعد من الله تعالى لرسوله صلوات الله وسلامه عليه بأنه سيجعل أمته خلفاء الأرض أي أئمة الناس والولاء عليهم، وبهم تصلح البلاد، وتخضع لهم العباد"**.

بينما يرى سيد قطب، في ظلال القرآن، أن مفهوم الاستخلاف في الأرض لا يقتصر على مجرد الملك أو الغلبة أو الحكم، بل يتجاوز ذلك ليشمل استخدام هذه السلطة في الإصلاح والتعمير والبناء وفق المنهج الذي رسمه الله للبشرية، حتى تبلغ مستوى الكمال المقدر لها واللائق بكرامتها الإنسانية. فالاستخلاف الحقيقي هو قدرة على تحقيق العدل والطمأنينة، والارتقاء بالنفس البشرية والنظام الاجتماعي، لا على الظلم والقهر أو الانحدار إلى مستوى الحيوانية. ويؤكد أن هذا الاستخلاف هو الوعد الإلهي للمؤمنين الذين يعملون الصالحات، كما تحقق للمؤمنين الصالحين من قبلهم، ليقيموا العدل ويسيروا بالبشرية خطوات في طريق الكمال. أما الذين يملكون فيفسدون في الأرض وينشرون البغي والجور، فإنهم ليسوا مستخلفين، وإنما هم في موضع ابتلاء لأنفسهم أو ابتلاء لغيرهم، وفق حكمة إلهية مقدرة.

بهذا التفسير يبرز سيد قطب البعد القيمي والوظيفي للاستخلاف، باعتباره مسؤولية إصلاحية وأمانة حضارية، لا مجرد سلطة أو سيطرة.

وتأتي فكرة المهدي المنتظر لتستكمل مشروعية الفتح الإسلامي للعالم؛ فتعتقد غالبية المسلمين خاصة وعامة، عدا قلة قليلة (منهم ابن خلدون، ومحمد عبده، ورشيد رضا)، أن العالم سيشهد ظهور قائد (مسلم بالطبع) من أهل البيت النبوي، يزيل الظلم ويملا الأرض عدلاً، وستكون الأرض كلها حينئذ تحت سيطرته، ثم يأتي المسيح ليستكمل الأمر بالغلبة النهائية والمطلقة للإسلام (702).

وفي قراءة تحليلية للموقف السياسي تجاه الأراضي المفتوحة، تأتي تصريحات عمر بن الخطاب إبان فتح فارس لتختزل الرؤية الرسمية للدولة؛ إذ لم يكتف بإعلان زوال ملك المجوسية، بل صاغ مفهوماً يقوم على وراثة الأرض والديار والأموال، معتبراً ذلك استخلاقاً إلهياً يضع الفاتحين أمام اختبار أخلاقي وتدبيري جلي، بقوله: "ألا وإن الله قد أورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم وأبناءهم لينظر كيف تعملون" (703).

- المستهدف في هذا السياق ليس إدانة الغزوات الإسلامية، ولكن فقط تسليط الضوء عن أن الدولة الإسلامية مثلها مثل أي دولة أخرى، سواء في عهد الرشدين أو غيرهم، قد مارست سلوك الدولة؛ أي عملت ما استطاعت لتحقيق مصالحها المادية بالوسائل الممكنة وقتها. ولكن الفكر الإسلامي يصر على ازدواج المعايير في هذا الموضوع بالذات؛ فالاستعمار الإسلامي كان "فتحاً"، أما الاستعمار الآخر فكان "غزواً"، مع ادعاء أن الأول لم تكن أهدافه دنيوية بل دينية، والثاني كان هدفه المصالح المادية أو القضاء على الإسلام.

وفي هذا السياق، يبرز اختلاف واضح في النظرة الإسلامية بين استرداد إسبانيا لسيادتها من الوجود العربي الإسلامي، وبين تحرير فلسطين من الصليبيين؛ إذ يُصنف الأول استعماراً استيطانياً والثاني فتحاً أو تحريراً. ومن الأمثلة الجلية على هذه الازدواجية: اعتبار سليمان الحلبي بطلاً قومياً لقتله الجنرال كليبر، في حين يُوصم أبو لؤلؤة بأشد العبارات هجوماً لقتله عمر بن الخطاب، رغم أن كلا منهما استهدف فاعلاً سياسياً أجنبياً يمثل سلطة الوافد في بلاده.

- وإذا كان الاستعمار الإسلامي قد أقام حضارات في البلاد المستعمرة، فقد قدم الاستعمار الغربي -رغم ما ارتكب من جرائم ضد الإنسانية- الكثير من التقدم والحضارة للمستعمرات، بل أقام أعظم حضارة في التاريخ في أمريكا، بعد جريمة إبادة معظم سكانها الأصليين.

- وعند عقد مقارنة بين الاستعمار الغربي والمد الإسلامي في مسألة محو هوية الشعوب، نجد أن الأخير حقق نفوذاً أعمق؛ إذ جرى تعريب شعوب برمتها،

(702) السيد ثامر هاشم حبيب العميدي، المهدي المنتظر في الفكر الإسلامي.

(703) كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، 2، ص 564.

وطمس ملامح ثقافتها الأصلية، بل ووصل الأمر إلى تحقيرها لصالح المركزية الثقافية الوافدة.

وفي هذا الصدد، استعرض المقريري ملامح من الرؤى السائدة عند الفاتحين الأوائل وبعض التابعين تجاه طبائع الشعوب المستوطنة في الأراضي المفتوحة، وهي رؤى تعكس في مضامينها نظرة استعلانية واضحة. إذ صوّرت أنّ ضمن سمات أهل مصر قلة الغيرة، ومن أخلاقهم: الانهماك في الشهوات والإمعان من الملاذ وكثرة الاستهتار وعدم المبالاة. وقد رُوِيَ عن عمر بن الخطاب أنه سأل كعب الأحبار⁽⁷⁰⁴⁾ عن طبائع البلدان وأخلاق سكانها فربط العقل والفتنة بالشام، أما مصر فاستمت بالخصب والذل معاً، بينما ارتبطت البادية بالشقاء مع الصحة. وأضاف إنه لما خلق الله الخلق خلق معهم عشرة أخلاق: الإيمان والحياء والنجدة والفتنة والكبر والنفاق والغنى والفقر والذل والشقاء. فاتجه الحياء مع الإيمان إلى اليمن، بينما أخذ الشام الفتنة مع النجدة، لحق الكبر والنفاق بالعراق. وعن ابن عباس: المكر عشرة أجزاء. تسعة منها في القبط وواحد في سائر الناس. ويقال: أربعة لا تعرف في أربعة: السخاء في الروم والوفاء في الترك والشجاعة في القبط والعمر في الزنج. ووصف ابن العربية أهل مصر فقال: عبيد لمن غلب، أكيس الناس صغاراً وأجلهم كباراً. وقال عبد الله بن عمرو: لما أهبط إبليس وضع قدمه بالبصرة وفرخ بمصر. وقال كعب الأحبار: ومصر أرض نجسة كالمرأة العاذل يطهرها النيل كل عام. وقال معاوية بن أبي سفيان: وجدت أهل مصر ثلاثة أصناف: فالثلث الذين هم الناس: فالعرب، والثلث الذين يشبهون الناس هم الموالي والثلث الذين لا ناس هم القبط⁽⁷⁰⁵⁾.

- أما موقف الفكر الإسلامي من الشعوبية -وهم الذين ناهضوا سيادة العرب- فيتسم بحدته؛ إذ يقلل هذا الخطاب من قيمة الثقافات غير العربية، ويربط معارضة العرب بالكفر والزندقة. فمن الملاحظ أنّ الرؤية المركزية تفرض ضرورة توقيف العروبة لغةً وشعباً، مما جعل الرد العربي الإسلامي يفتقر للتوازن، وينحو نحو العنصرية والتكفير⁽⁷⁰⁶⁾. ألا يتماس هذا المسلك مع ممارسات الاستعمار الغربي والمركزية الأوروبية؟

ثالثاً على مستوى الواقع المعاصر:

⁽⁷⁰⁴⁾ هو كعب بن مانع من كبار أحيار اليهود، قدم من اليمن وأسلم في خلافة عمر بن الخطاب وسكن المدينة، ثم غادرها إلى الشام في زمن الخليفة عثمان بن عفان وصار مستشاراً لمعاوية، ومات بحمص سنة 34 هـ.

⁽⁷⁰⁵⁾ المواظ والاعتبار، الجزء الأول، ذكر أخلاق أهل مصر وطبائعهم وأمزجتهم.

⁽⁷⁰⁶⁾ يعتبر مقال: زنادقة الفكر والأدب، بقلم: هاني السباعي، نموذجاً إسلامياً نقياً لهذه النزعة.

* ينتقد إسلاميون الحضارة الحديثة بوصفها دنيوية أو جاهلية. كما ينتقدها كذلك كثير من المفكرين الغربيين لكن بمنهجية مختلفة. وما يميز الطرح الإسلامي هو عزوه للمظاهر السلبية المشتركة في الشرق والغرب إلى الغزو الثقافي الوافد. فبينما يُنظر لعالم الإسلام بوصفه الأرقى أخلاقياً وقيماً، يُعتبر انحرافه عارضاً ودخيلاً، سواء أكان نتاج مؤامرة عالمية أم انعكاساً لابتعاد الحكام عن جوهر الدين. والمفارقة تكمن في إجراء مقارنة غير متكافئة بين واقع الغرب الملموس وبين النص الإسلامي المثالي. وكأنَّ الغرب يفتقر للنزعات الإنسانية، متناسين أنَّ الفكر الليبرالي والاشتراكي قد نبعاً من ذات السياق. وعادة ما يفكك الإسلاميون جذور الحضارة الغربية بإرجاعها إلى أصول يونانية ورومانية، وثنية ومادية، بينما يغيب عن المشهد تلمس الجذور الوثنية في البيئة التي نشأ فيها الإسلام، والتي حافظت على بعض طقوسها، فضلاً عن التراث الوثني المحلي الذي ترك بصماته عبر ظواهر مثل تقديس الموتى والتبرك بالآولياء.

كما تُتهم الحضارة الحديثة بالإفلاس منذ عقود طويلة، دون تقديم ما يدل على ذلك، والمقصود عادة هو ما ينعت بالإفلاس المعنوي - القيمي والأخلاقي؛ فيقارن بإنجازات الحضارة الإسلامية التي انتهت فعلياً. وبذلك تتم المقارنة بين الحاضر والماضي بغض النظر عن محتوى المقارنة. ويتم بالطبع التعامي عما قدمته الحضارة الحديثة من القيم الإنسانية والنضالات البطولية للشعوب الأوروبية ضد الطغيان والفساد والأنظمة القمعية، بالإضافة إلى الثورات العديدة والتضحيات الجسام التي قدمتها تلك الشعوب، والتي أسفرت في النهاية عن إقامة أنظمة ومنظومات قيمية، ليست مثالية حتمًا، ولكنها تحترم، بقدر ما، حقوقاً عديدة للناس، وتحقق بعض أشكال المساواة والحريات الشخصية والعامة، التي لم يعرفها عالم الشرق الإسلامي. ويصور الإسلاميون الإنسان الغربي غارقاً في الملذات الحسية التي يعدونها رخيصة (ودون تقديم أي مبرر موضوعي لاعتبارها رخيصة)، متناسين أنَّ هذا الإنسان يستمتع بجانب المتع الحسية كما ينعتونها، بالأدب والموسيقى وأشكال أخرى كثيرة من الفنون الجميلة، والهوايات المتعددة، ناهيك عن تمتعه بالعلوم الحديثة واكتشافات الكون والآثار القديمة وتاريخ الشعوب الأخرى. وتجدر الإشارة إلى أنَّ القيم الحديثة لا تقتصر على الأبعاد المادية والجسدية، خلافاً للاختزال السائد في الأدبيات الإسلامية المعاصرة؛ إذ تنطوي تلك القيم على أبعاد إنسانية ومعرفية، مما يُظهر ازدواجية معيارية في هذا النقد. إلا أنَّ الإشكالية الأكثر أهمية تكمن في ما جرى تحليله سابقاً، والمتمثلة في اتخاذ تلك التيارات منظومتها القيمية معياراً مطلقاً للحكم على قيم الآخرين.

* غالباً ما تُوجَّه الأدبيات الإسلامية انتقادات بنيوية لظواهر العنصرية الغربية، والروى الاستعلانية تجاه الثقافات المغايرة، فضلاً عن تفكيك مفهوم المركزية الأوروبية. بيد أنَّ هذا الخطاب يتغافل غالباً عن ظواهر مشابهة ضمن الموروث الثقافي والفكري المحلي. وقد تبلورت العداوة الجذرية للمنظومة الغربية برمتها

— رغم وجود تيارات غربية غير مركزية وغير عنصرية — بشكل بارز خلال فترة الاحتلال الأوروبي، ثم تنامت مع صعود الخطاب الناصري والأيدولوجيا القومية العربية، ولا تزال أبعادها مستمرة حتى اليوم.

أما في ما يتعلق بوضع الأقليات داخل العالم الإسلامي، فتبرز إشكاليات عدة، كالوضع التاريخي للأكراد، وسكان جنوب السودان سابقًا، والأمازيغ في شمال إفريقيا، وفئة غير محددية الجنسية (البدون). كما تحظى الممارسات التمييزية القائمة على أساس الهوية أو الجنسية في بعض البيئات السياسية، لا سيما في دول الخليج العربي، برصد وتوثيق مستمر في التقارير الحقوقية والدراسات الاجتماعية، مما يجعلها قضايا حاضرة في الفضاء العام واللاوعي الجمعي.

كما تواصل الثقافة العربية-الإسلامية التأكيد على الخصوصية الثقافية للعنصر العربي، وادعاء مزايا نوعية في خطاب يحاكي الأطروحات التراثية لكل من الجاحظ وابن تيمية، بلغة تعكس نزعة إثنية واضحة، حيث يُربط الإسلام بالعروبة وبالتفوق على الآخر. أما التيار السائد في الفكر الإسلامي فلا يرى أن الغرب يتمتع بنزعات إنسانية قوية. ومع ذلك، تتسم المجتمعات الغربية بالتنوع والتعدد؛ إذ يظهر قطاع عريض من النخب والمنظمات هناك تعاطفًا مع القضايا العربية والإسلامية، مما ينفي فرضية كون الغرب يشكل كتلة المصمتة معادية، وهي الفرضية التي لا تستقيم إلا في إطار التفسير التأمري للتاريخ.

* ويظهر هذا الانتقاء بوضوح في التفاعل مع الأزمات الدولية؛ إذ يرتفع الصوت تضامناً مع المسلمين في الشيشان والبوسنة أو الهند، بينما يسود الصمت أو الإنكار تجاه معاناة غير المسلمين في السودان أو نيجيريا. وفي حين تقتصر المساعدات الإسلامية غالباً على المنكوبين من أبناء الملة، تقدم المنظمات الدولية، كالصليب الأحمر وأطباء بلا حدود، معوناتها للجميع دون تمييز. ومما يلفت النظر أن الصوت الإسلامي كان عالياً للغاية فيما يخص مسلمي البوسنة، بينما لم يحرك ساكناً إزاء مذابح أفريقيا التي تمت في نفس الفترة تقريباً، وراحت فيها أعداد هائلة من القتلى، ببساطة لا اعتبارهم كفاراً، ولأن البوسنة تقع في أوروبا، أرض العدو التاريخي، ولا يجد الباحث تفسيراً آخر. وحتى في الكوارث الطبيعية، كإعصار شرق آسيا، جاءت الاستجابة متأخرة وتحت ضغط دولي. ومما يلفت النظر أن أسراً حاكمة في الخليج قد تبرعت بأموال في محاولة لتجميل المسلمين، ولكن كانت المحاولة فاشلة حين أعلن مصدر سعودي وقتها لتبرير التبرع أمام الرأي العام المسلم أن كثيراً من المتضررين مسلمين. بل وصدرت تبريرات تربط الكارثة بالعقاب الإلهي، كما صرح زغلول النجار، مما يكشف عن عمق النزعة المركزية في الحكم على المأساة الإنسانية⁽⁷⁰⁷⁾.

(707) منها في حلقة تلفزيونية على قناة العربية، برنامج: إضاءات، بتاريخ الأربعاء 12/10/2005.

* في الوقت الذي ينتقد فيه الإسلاميون الهيمنة الغربية، ويطالب بعضهم الغرب بالاعتذار عن استعمار البلاد العربية والإسلامية، لا يرتفع صوت ذو صدى في العالم الإسلامي ينتقد الاستعمار الإسلامي القديم، وأعمال مصادرة الثروات التي مارسها. وما زال الإسلاميون -إلا فيما ندر- يدافعون عما يسمونه بالفتوحات الإسلامية، مطالبين الآخرين بالاعتراف بأنها كانت إنجازاً في تاريخ البشرية. والأمر اللافت أنَّ هناك الكثير من التيارات الإسلامية المعاصرة، وجماهير مسلمة عريضة، تحلم بالأيام الخوالي، حين حكم الإسلام العالم، بل يطمح البعض في استعادة الأندلس. ومن ذلك، دعوة حسن البنا إلى استعادة الأراضي التي ارتبطت تاريخياً بالسيادة الإسلامية؛ إذ يركز في طرحه على أنَّ البقاع التي شهدت حضوراً إسلامياً، وارتبطت بشعائر التكبير والتهليل، ينبغي استردادها إلى الحوزة الإسلامية بعد أن انحسرت عنها بفعل التحولات التاريخية. وفي هذا السياق، صنَّف الأندلس وصقلية والبلقان وجنوب إيطاليا وجزر المتوسط بوصفها أقاليم إسلامية يجب استرجاعها، مشدداً على ضرورة إعادة البحرين الأبيض والمتوسط والأحمر إلى وضعهما التاريخي كبحيرتين إسلاميتين خالصتين (708).

تعكس هذه الدعوة الرؤية الأوسع أثراً المتمثلة في استعادة الأراضي التي خضعت للحكم الإسلامي في الماضي، وهي مهمة تُصوّر على أنها واجب ديني وحضاري.

(708) دعوة للشباب، ضمن رسائل الإمام حسن البنا. وقد حضر الصديق، أحمد بكر الجندي، ندوة عُقدت بالقاهرة في مارس 2005 بالمركز الثقافي الأسباني حول العلاقة بين العالم العربي وإسبانيا، وحسب ما نقل كان موقف الحضور المصريين المسلمين من النخبة المتعلمة رفض -باستكبار- الاعتراف بأن الاحتلال العربي لإسبانيا كان استعماراً وأنَّ تحرر إسبانيا كان تحرراً من الاستعمار.

الفصل الثاني عشر

الاستراتيجيات التبوية في الخطاب الإسلامي

أيها الناس لقد أصبحنا لكم قادة وعنكم ذادة، نحكمكم بحق الله الذي أولانا وسلطانته الذي أعطانا وأنا خليفة الله في أرضه وحارسه على ماله

أبو جعفر المنصور

تمهيد:

يقود ازدواج المعايير دائماً إلى عدم الاتساق المعرفي، وإذا تمادى فيه المرء يصبح مدفوعاً - حال تمسكه بموقفه - إلى اللجوء للتبريرية، سواء أكان ذلك دون وعي منه (بافتراض حسن النية)، أم بشكل واع إبان تعرض أطروحته لخطاب نقدي مكثف. ولما كان الإسلام عقيدة مقدسة، فإن تفكيك مسلماتها يعد تحدياً منهجياً بالغ الصعوبة من قبل المؤمنين بها، كما يصعب على المنتمين إليها تقبل نقد مرتكزاتها، باعتبارها مستمدة من نص مقدس. ومن ثم تلجأ غالبية التيارات الإسلامية إلى الأدوات الشعبوية والتبوية، بل كثيراً ما تقع في إشكالات التزييف المعرفي وسياقات التبرير المغالط. ويسعى هذا الفصل إلى تفكيك هذه الآليات الخطابية في ما يتصل حصراً بجدلية العلاقة بين المنظومة الإسلامية والآخر المغاير (الكافر).

لم يحتج المفكرون المسلمون إلى الآليات الخطابية التبوية كثيراً إبان قوة الدولة الإسلامية، كما لا يلجأ إليها التيار الأصولي المعاصر حالياً، استناداً إلى تمثله المسبق لمفهوم الاستعلاء الإيماني. ولكن يستخدمها بشكل مستمر الدعاة والكتاب الأكثر برجماتية وتكيفاً مع الواقع المعاصر، بهدف الموازنة السياسية وتفادي الكراهية والاضطهاد، خصوصاً في فترات تراجع النفوذ. ومع ذلك تصدر منهم من وقت لآخر المواقف الفكرية الأكثر اتساقاً مع الأطروحات التراثية في لحظات الانتشاء أو الشعور بالقوة. ويفعل الشيء نفسه العلماء الرسميون في المؤسسات الدينية التابعة لحكومات شبه علمانية تعاملهم ككيان وظيفي؛ ومن ذلك مؤسسة الأزهر. ولا يعدو هذا النمط الخطابي أن يكون مجرد استراتيجية لتقديم الفكر الإسلامي بلغة توفيقية، خصوصاً فيما يتعلق بالعلاقة مع الآخرين الأقوياء- الكفار. والحقيقة أن خطاب التيار المعتدل يتماثل من حيث الجوهر مع خطاب التيار المتشدد (وهو موضوع بحثه بعمق المفكر نصر حامد أبو زيد ودفع ثمنه)، ولكن

يختلف الشكل والتفاصيل فقط؛ فالكل يؤمن بمبدأ الحاكمية، رغم أنه طرح بوضوح في العصر الحديث، وبالفقه الإسلامي التقليدي الذي قدمه كبار الأئمة، وبتفسير القرآن القديمة، مع تعديل محدود هنا وهناك. والكل -تقريبًا- يوافق على قتل المرتد، وعلى غزو البلاد الأخرى إذا سمحت الظروف. وكل هذا يؤدي إلى نفور غير المسلمين من الإسلام وأهله، ويخلق عداوات متزايدة لهم. لذلك، وفي سبيل تسويق الإسلام للآخرين الأقوياء الآن، وفي سياق الدفاع عن النفس، يلجأ هؤلاء المنظرون إلى هذا الأسلوب الدفاعي بطرق مختلفة.

يستند هؤلاء بهذا المنطق إلى أسس موجودة في النص المقدس نفسه، وفي السُّنة العملية؛ منها:

1 - فكرة التقيّة: الموجودة بعمق في الثقافة الإسلامية، سواء عند الشيعة، أو السُّنة، وهي عند السُّنة مباحة للضرورة، في حالات الاضطراب، أو الإكراه؛ أما شروطها عند الشيعة ففضفاضة أكثر وتُعد تكليفاً، بل فريضة عند الإمامية، فلا دين لمن لا تقية له (709). ففي القرآن: **لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين. ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة (آل عمران: 28). من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان (النحل: 106).**

والتقية -بمعناها الإسلامي- ببساطة هي الحذر من إظهار ما في النفس من معتقد للغير أو إظهار المودة للكفار، وحتى إظهار الكفر، حسب الآية الأخيرة، فيقي المسلم نفسه من العقوبة، وإن كان يضمر خلاف ما يبطن إذا خاف من الكفار. ووضع الفقهاء شروطاً لممارسة التقيّة، واختلفوا على مستوى الضرر والإكراه الذي يبيح للمسلم العمل بها، ولكن لم يختلفوا على المبدأ.

فالمبدأ العام مقبول. يُبرز الرازي، مثلاً، في تفسيره لآية سورة آل عمران (28) موقفاً واضحاً من مسألة التقيّة، حيث يوضح أن لها أحكاماً متعددة، أهمها أنها تُمارس في حال وجود المسلم بين قوم من الكفار يخشى منهم على نفسه أو ماله. في مثل هذه الظروف، يرى الرازي أنه من المشروع أن يُظهر المسلم بلسانه ما يوهّم المودة أو الموالاة، شرط أن يضمر خلاف ذلك في قلبه وأن يحرص على أن يكون كلامه محتملاً للتأويل. ويؤكد أن أثر التقيّة يقتصر على المظاهر الخارجية ولا يمتد إلى الباطن أو أحوال القلوب، وهو ما يعكس جراته وصراحته في تناول هذا الموضوع ضمن منهجه التفسيري ويتفق مجمل المفسرين على نفس المعنى في تفسير الآية (710). ويتسم طرح ابن تيمية بصراحة لافتة، وهو الفقيه المعروف بلقب شيخ الإسلام؛ إذ أفْتى بأنه إذا أقام مسلم في دار

(709) ثقة الإسلام محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، الكافي (وهو من أهم كتب الشيعة الإمامية)، الجلد الثاني، باب التقيّة.

(710) ارجع إلى تفسير كل من الزمخشري، الخازن، الطبري، النسفي.

الكفار للتطبيب أو التعلم أو التجارة فعليه أن يضمر العداوة لهم. ولم يكن ابن قيم الجوزية أقل تبنياً لهذا المنظور الفقهي من أستاذه؛ فذكر في تعليق له على آية سورة آل عمران سابقة الذكر أن التقية لا تعني الموالاة، ولأن الإسلام ينهى عن موالاة الكفار، فقد اقتضى ذلك معاداتهم والبراءة منهم ومجاهرتهم بالخصومة في كل حال، إلا في حالة الخوف من شرهم، فتباح لهم التقية التي لا تتماثل مع الموالاة (711).

بينما يرى ابن كثير على أنها ضرورية لمن خاف في بعض البلدان أو الأوقات من شرهم. وفي هذه الحالة فله أن يتقيهم بظاهره لا بباطنه ونيته. وأشار إلى أن البخاري عن أبي الدرداء قد قال إنا لنكشر في وجوه أقوام بينما نلعنهم في قلوبنا، أما الثوري فقد نقل عن ابن عباس أن التقية باللسان دون العمل، وهو نفس الرأي الذي رواه العوفي عن ابن عباس (712).

يرى سيد قطب أن الرخصة في استعمال التقية إنما تُمنح في حالات الخوف، وفي ظروف خاصة من الزمان والمكان، وهي مقصورة على القول دون أن تمتد إلى الاعتقاد أو الفعل. ويستشهد بقول ابن عباس الذي يوضح أن التقية إنما تكون باللسان لا بالأعمال. ومن ثم، لا يُعد من التقية المباحة أن تنشأ روابط المودة بين المؤمن والكافر؛ إذ يُعرّف الكافر في هذا السياق بأنه من يرفض تحكيم كتاب الله في شؤون الحياة رفضاً مطلقاً، كما يفهم من سياق الآية ضمناً ويُصرّح به في موضع آخر من السورة. كذلك لا تدخل في نطاق التقية المشروعة أن يعاون المؤمن الكافر في صورة من الصور تحت دعوى التقية، لأن مثل هذا السلوك لا يمكن أن يُبرّر أمام الله (713).

ولكن يقر أغلب الفقهاء أن الإكراه في الفعل والقول سواء، أي تكون التقية أيضاً بالعمل ولا تقتصر على القول؛ مثل الإكراه على ترك الصلاة أو على تناول الأطعمة والأشربة المحرمة أو الإفطار في رمضان أو الزنا وحلف اليمين الكاذبة وشهادة الزور.

والواضح أن العمل بمبدأ التقية يمنح دعاة الإسلام مرونة كبيرة في إخفاء وإبراز ما يريدون، وتقديم الأفكار بأشكال تلائم موازين القوى التي يعملون في ظلها. ورغم نفي التقية، أو تحديد مجالها من قبل دعاة الإسلام السني، تضج خطاباتهم المتغيرة، حسب الظروف، والمتلونة، حسب المواقف، والتصريحات التي يعلنونها ثم ينفونها بعد أيام أحياناً، بوجود هذا المبدأ بعمق.

(711) بدائع الفوائد 3، ص 69.

(712) تفسير القرآن العظيم، سورة آل عمران.

(713) في ظلال القرآن، سورة آل عمران.

ويُضاف أنه من السُّنة العملية لبعض الصحابة، فيما يتعلق بمبدأ التقية، الفتوى بخلاف الأحكام المعمول بها، وهو ما يعني إخفاء القناعة الحقيقية لمعالجة قضية وقتية. وتتجلى هذه المرونة في موقف لابن عباس، الذي وظَّف الفتوى -في حادثة شهيرة- كأداة للردع الوقائي. والغرض كان منع القاتل من رخصة التوبة حين أنس من السائل إرادة القتل، معللاً ذلك بقوله: إني لأحسبه رجلاً مغضباً يريد أن يقتل مؤمناً. ويمثل هذا الموقف أنموذجاً لما يُعرف في الفقه الإسلامي بمراعاة مقتضى الحال، حيث يُقدم الزجر على التبشير في سياق درء المفساد⁽⁷¹⁴⁾.

2 - الاستثناء: وهناك مبادئ أخرى عامة مدعومة بنصوص مقدسة أيضاً تسوغ مخالفة لنصوص مقدسة أكثر تحديداً، منها: مبدأ الضرورات تبيح المحظورات، واللجوء إلى ما يُسمَّى بالمصالح المرسلّة في التشريعات الفقهية، إذا لزم الأمر. فيذهب بعض العلماء إلى أنَّ المصالح تُقدّم على النص، أسوة بتعطيل عمر بن الخطاب لبعض النصوص، إما للمصلحة العامة؛ مثل تعطيل حد السرقة عام المجاعة، أو لانتفاء الضرورة؛ مثل إلغاء سهم المؤلفة قلوبهم. وهناك أيضاً مبدأ: إنما الأعمال بالنيات، يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر، وقد يعطل البعض من حين لآخر قاعدة "لا اجتهاد مع النص" استناداً لما سبق.

3 - النسخ: هناك اعتقاد واسع الانتشار، بل سائد تماماً في الإسلام قديماً وحديثاً، أنَّ آيات القرآن قد نُسخَت بعضها، حسب الظروف، وكذلك الأحاديث. بل إنَّ هناك اعتقاداً أقل انتشاراً بأنَّ الأحاديث نسخت آيات معينة من القرآن أيضاً؛ وهو منحى يقبله أبو حنيفة، بينما يرفضه الشافعي⁽⁷¹⁵⁾. ومن المهم ملاحظة أنَّ كل الآيات التي تدعو المسلمين لمسالمة الكفار وموادعتهم ومودتهم تُعد منسوخة، حسب القائلين بالنسخ، وهم أغلبية العلماء، بآيات تدعو لقتالهم، وإكراههم على أداء الجزية "وهم صاغرون"، وقتل من يرفض منهم. فسورة التوبة قد نسخت -كما تذهب غالبية المفسرين والفقهاء- ما قبلها، وآية السيف قد نسخت آيات الموادة. وحتى القائلون بعدم النسخ يذهبون إلى أنَّ الآيات قد

⁽⁷¹⁴⁾ تتلخص الواقعة في أنه "حين سأل سائل ابن عباس: ألن قتل مؤمناً متعمداً توبة؟، قال: لا، إلا النار، فقال له جلساؤه بعد أن ذهب الرجل: كنت تفتننا يا ابن عباس: أنَّ لمن قتل توبة مقبولة، قال: إني لأحسبه رجلاً مغضباً، يريد أن يقتل مؤمناً". علاء الدين زعترى، المصلحة المرسلّة وضوابط العمل بها.

⁽⁷¹⁵⁾ ابن البازي، ناسخ القرآن العزيز ومنسوخه.

قال بالضبط: "فإن احتج الحنفي بأن قوله تعالى وصية لأزواجهم وقوله تعالى الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف رفع بقوله صلعم لا وصية لوارث وبأن قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم رفع عمومته بقوله صلعم أحلت لنا ميتتان و دمان السمك والجراد والكبد والطحال وبأن قوله تعالى فأمسكوهن في البيوت رفع بقوله صلعم الشيب شيب جلد مائة ورجم والبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، أجاب الشافعي رحمه الله عن الأول بأن الوصية للوارث نسخ بقوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم وعن الثاني بأن تحريم الميتة والدم رفع عمومته بتحليل السمك والجراد والطحال من الله لا من رسوله لأنه قال أحلت لنا ولم يقل أحلت لكم وفي هذا الجواب نظر وعن الثالث بأن امساكنهن في البيوت نسخ بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة".

تدرجت في الأحكام، أو صارت أكثر شمولاً، مما لا ينفي، بل يؤكد الأخذ بآيات القتال، أو المواجهة، حسب الظروف. وفي السُّنة العملية كان محمد شديد المرونة أحياناً؛ فقبل حلولاً وسطاً، كما قدم تنازلات أحياناً؛ مثلما فعل في صلح الحديبية.

4 - فكرة الستر وفكرة الكتمان عميقتا الجذور في الثقافة الإسلامية. والحديث (الصحيح) يقول: **كل أمتي معافي إلا المجاهرين. وإنَّ من المجاهرة أن يعمل الرجل بالليل عملاً ثم يصبح وقد ستره الله فيقول: يا فلان عملت البارحة كذا وكذا، وقد بات يستره ربه ويصبح يكشف ستر الله عنه** (صحيح البخاري - 5930 ومسلم - 7434)؛ **من ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة** (البخاري - 2399)؛ **من ستر أخاه المسلم، ستر الله عليه في الدنيا والآخرة** (صحيح ابن حبان - 533). ويتفق الفقهاء أنَّ من شهد فعلاً يستوجب إقامة أحد الحدود، فالمستحب أن لا يشهد به، لأنَّ الستر مفضل وأكثر ثواباً. والمعنى المفهوم هو الجهر بالمعاصي، وسترها⁽⁷¹⁶⁾. والجهر المقصود، حسب شروحات الحديث، هو المبالغة فيه، والتحدث بالمعاصي، دون ضرورة، والتفاخر بها. والواضح أنَّ فكرة ستر النفس وستر الآخر المسلم تضاد فكرة "الاعتراف" في المسيحية، والتي تهدف إلى التطهر من المعاصي. والحدود بين المبالغة، أو التفاخر ومجرد الاعتراف ليست محددة، مما يجعل من فكرة الستر تبرر التغطية والمداراة والمناورة. ومما يوضح ذلك المثل القائل: "إذا بليتيم فاستتروا"، وهو مثل منتشر وسط العرب قديماً وحديثاً. كما يدعو الحديث النبوي إلى الكتمان: **استعينوا على إنجاح الحوائج بالكتمان، فإنَّ كل ذي نعمة محسود**⁽⁷¹⁷⁾.

كل هذا يعطي الفرصة للتعامل بروح عملية وبراجماتية مع الواقع إذا تغيرت الظروف، وإذا بدا أنَّ التمسك الحرفي بالمبادئ يضر الدعوة الإسلامية، متمثلة بالطبع فيمن يدعو إليها. فإذا كان النص المقدس نفسه بهذه المرونة، ويمنح الفرصة بالجوء إلى المحظورات أحياناً، في حالة الاضطرار، فمن المنتظر من الفكر الإسلامي أن يتحلَّى بكثير من المرونة، التي تخفي الأهداف أو النوايا الحقيقية. وهذا ما يفعله الإسلاميون المعتدلون والمؤسسات الإسلامية لحكومات شبه علمانية. وهو مما يفسر جزئياً بعض اختلافات المعتدلين والمتشددين، وحتى الموصوفين بالاستنارة، في مختلف مواقفهم من قضايا مثل الديمقراطية والعلاقة بين المسلمين والكفار والموقف من العنف وحقوق الإنسان، وغيرها.

⁽⁷¹⁶⁾ حسب العسقلاني في فتح الباري، كتاب الأدب، باب ستر المؤمن على نفسه.

⁽⁷¹⁷⁾ محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، 1453.

وتتجسد الاستراتيجيات التعبوية والدفاعية بخصوص علاقة الإسلام بالآخر على ثلاثة محاور:

- 1 - محاولة نفي المركزية عن الفكر الإسلامي.
- 2 - تقديم الفكر الإسلامي في صورة فكر إنساني.
- 3 - تجميل صورة الممارسات الإسلامية في الواقع والتاريخ مع تشويه الآخرين

* * * *

1- محاولة نفي النزعة المركزية عن الإسلام:

* مسألة قبول الآخر:

يذهب بعض الدعاة المعاصرين إلى أن الإسلام يعترف بالآخر، بينما لا يعترف الآخرون بالإسلام. ومن الأمثلة: محمد عمارة، الذي انسحب من الحوار الإسلامي المسيحي بهذه الحجة بالذات، زاعماً (وكرر هذا الكلام في حوار تلفزيوني) أن الحوار صار مستحيلاً بين طرفين يعترف أحدهما بالآخر بينما يرفض الآخر منح الأول نفس الاعتراف. وتفصيل حجته -كما شرحها- أن الإسلام يعترف بالأنبياء الآخرين وبدياناتهم، بينما يرفض المسيحيون واليهود الاعتراف بالنبي محمد وبالإسلام. ومنهم أيضاً عبد الواحد بلقزيز، الأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامي، الذي تحدث أمام المنتدى المشترك لمنظمة المؤتمر الإسلامي والاتحاد الأوروبي حول الحضارة والإنسجام والتوافق السياسي، في اسطنبول في 12-13 فبراير 2002. وكان ضمن ما قال أن الإسلام يقوم في أصله على مبدأ التعارف بين الشعوب وتقوية روابط التفاهم والوئام فيما بينها، استناداً إلى الآية القرآنية: **وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا**. كما أكد على أن الإسلام يعترف بالأديان السماوية التي سبقتها، ويعتبر المسيحية هي الأقرب إليه، وبصفته آخر الرسائل السماوية، فقد استوعب كافة الفضائل والمحسنات التي جاءت في الأديان السابقة وجمعها في منظومة واحدة.

ويظهر في النص جانب من المغالطة المنطقية بشكل جلي:

- 1- إذ إن مفهوم الآخر في المنظومة الإسلامية العامة لا يقتصر على أهل الكتاب من المسيحيين واليهود، بل يستوعب عموم غير المسلمين. ومن ثم، تبرز إشكالية منهجية في مدى اعتراف الفكر الإسلامي، أو محمد عمارة، بمشروعية وجود هؤلاء الآخرين، ونفي صفة الكفر عنهم؛ فضلاً عن أن الخطاب الفقهي السائد يُصنف المسيحيين واليهود أنفسهم ضمن دائرة الكفر، بناءً على فرضية تحريف النصوص المقدسة واتخاذ الأحرار والرهبان أرباباً من دون الله، ممّا ينفي أصل الاعتراف المتبادل.

2- يمكن رصد مغالطة منطقية في هذا السياق، تتعلق بمفهوم الاعتراف بالآخر. فإذا كان المقصود هو الاعتراف بأنَّ مبدأه هو الحق، فلن يكون آخر. أما الاعتراف بأنَّ مبدأه المختلف هو وجهة نظر لها ما يبررها، فهذا يرفضه الفكر الإسلامي السائد، لأنَّه، في عرف المسلمين، الدين الحق وكل ما عداه باطل وضلال. أما التعارف بين الشعوب فموضوع لا علاقة له البتة بقبول الآخر المختلف، والمختلف عن الإسلام هو بكل بساطة: غير المسلمين. ولم يتغير الخطاب الإسلامي عبر التاريخ بخصوص هذه النقطة، ولا تتمتع الآراء الأخرى بهذا الخصوص بأي نفوذ وسط عامة أو خاصة المسلمين.

3- الإسلام التقليدي لا يعترف -بالمعنى الذي تكلم به كل من محمد عمارة وعبد الواحد بلقزيز- بالأديان الموجودة بالفعل، بل بالنسخة التي يعتبرها حقيقية؛ أما النسخ الموجودة فعلاً، فهي، كما يرى، محرفة، ولا يعترف بها. فلا يعترف، مثلاً، بأنَّ المسيح هو الله، كما أنه لا يعترف ولا يتقبل الأديان غير السماوية (وبعض السماوية أيضاً؛ مثل الأحمدية والبهائية). وهذا يقود إلى التساؤل حول حقيقة الاعتراف بالآخر.

4- إنَّ الآخر، الكافر بوجه عام، في البلاد الديمقراطية، يتقبل أن يكون المرء مسلماً، على أساس حرية الاعتقاد ومبدأ العلمانية. ويتقبل الخطاب الليبرالي عموماً ذلك. ولكن يأبى الإسلام إلا تطبيق شريعته حتى على غير المسلمين، إلا فيما يتعلق بالأحوال الشخصية، فالفكر الإسلامي السائد يرى الإسلام ديناً ودولة.

5- يقبل فقه الإسلام وجود غير مسلمين في البلاد الإسلامية، إلا أنه يقبل وجودهم على أساس أنهم كفار وأعداء للإسلام بالضرورة، وليسوا مجرد أصحاب ديانات أخرى، مختلفة فحسب.

6- لا يقبل الفكر الإسلامي السائد، باستثناء آراء بلا نفوذ يذكر، الآخر المرتد، وهو آخر لا شك، بل يرى قتله بعد استتابته.

إنَّ هذا الادعاء يُقدّم الإسلام في صورة فكر ليبرالي وإنساني، بل ويصوّره في بعض الأحيان على أنه غير مقبول من قِبَل الآخرين؛ الذين يُطالبون بالتعامل معه باعتباره الدين الحق، أي يُطالبون بدخول الإسلام ذاته. من ثم يبرز التساؤل حول موقع قبول الآخر؛ ففي حين أنَّ العلماني أو اللاديني يقبل الآخر المسلم باعتباره صاحب عقيدة له الحق في الإيمان بها، فإنَّ الاعتراف بالآخر لا يعني بالضرورة الإقرار بأنَّه الحق، خلافاً لما يطرحه محمد عمارة من مطالبة الآخرين الذين يُكفّرهم بالاعتراف بالإسلام. أما الآخر المسيحي أو اليهودي، فليس من المتصور أن يعترف بغيره إلا بالمعنى الإجرائي أو الشكلي الذي ذكر آنفاً.

يمكن رصد نموذج لهذا النمط من الخطاب التبريري عند أحد الكُتّاب (718) الذي سعى إلى تقديم صورة توفيقية للإسلام تتسق مع مفاهيم التعددية المعاصرة؛ حيث استند إلى فكرة أن التعدد والتنوع الثقافي يُعدّان من نواميس الكون الثابتة، وأن الحياة تقوم في جوهرها على التنوع والتعدد. فاختلاف الألسن يدل على تعدد القوميات، واختلاف الألوان يعكس تعدد الأجناس البشرية، وهو ما يفضي بالضرورة إلى تعدد الشرائع والأديان. وإذا كانت الحضارة تنشأ من فكرة دينية، فإن الإيمان بتعدد الشرائع والأديان يقود إلى الإيمان بتعدد الحضارات. ويرى الكاتب أن هذا الاختلاف والتعدد يُعدّ من آيات الله، وأن السعي إلى إلغائه يمثل محاولة لطمس تلك الآيات، بما يشكل تهديدًا للوجود الإنساني على سطح المعمورة. ومن ثم يؤكد على ضرورة المحافظة على تنوع الهوية الثقافية باعتباره عنصرًا يغني الحياة الإنسانية، ويجعل احترامه واجبًا شرعيًا وأخلاقيًا، استنادًا إلى مبدأ **لا إكراه في الدين**. كما يشدد على أن جميع الأجناس متساوية، وأن كل تراث مجتمعي يسهم في إثراء التراث الإنساني العام، ليخلص إلى أن الإسلام هو دين الحوار والاعتراف بالآخر. ثم طالب الكاتب الغرب بالتخلي عن نزعة الهيمنة على العالم، وفي الوقت ذاته دعا المسلمين إلى الانفتاح على الحوار مع الآخرين دون التفريط في ثوابتهم الدينية. وهو يستند في ذلك إلى آيات المواعدة، مغفلاً الأثر التشريعي لآية السيف وما يرتبط بها من نصوص محكمات، وهو ما يعكس مقتضيات سياق الضعف أمام هيمنة الغرب وخوفًا من سيطرته.

ومن هذا المنطلق يذهب إلى الادعاء بأن الإسلام يعترف بالثقافات الأخرى. غير أن طرحه لا يخلو من تناقض؛ إذ يعتبر الدين أساس الحضارات، متجاهلاً وجود حضارات لا دينية، كما ينسب جميع الأديان إلى مصدر إلهي واحد، متناسياً الأديان التي لا تعتبر نفسها سماوية. ويتضح أن خطابه موجّه إلى الغرب، معتبراً إياه مسيحياً، رغم أن الواقع الغربي لا ينحصر في المسيحية وحدها. ومن ثم فإن دعوته لاحترام الثقافة الإسلامية لا تقابلها دعوة مماثلة لاحترام الثقافات الأخرى، بل تنحصر في مطالبة الغرب باحترام الإسلام، وهو ما يكشف عن اعتراف مشروط يقوم على تصور الغرب باعتباره مسيحياً، الأمر الذي يحول الواقع إلى صورة متخيلة، ويظهر الخطاب في نهاية المطاف أقرب إلى المراوغة منه إلى الاعتراف الحقيقي بالآخر.

يتصرف أنصار الحاكمية على أساس أن الحوار مع غير المسلمين لا ينبغي أن يكون بغرض الاستفادة من أفكارهم أو التفاعل معها، بل يقتصر على دعوتهم إلى اعتناق الإسلام باعتباره الحق المطلق. ومن هذا المنطلق، يتبنى الإسلاميون - بوجه عام - موقفاً رافضاً لمبدأ التفاعل الثقافي والحوار المتكافئ، إذ لا يُنظر

(718) محمد بن قاسم ناصر بوحجام، الحوار بين الحضارات.

إليه إلا كوسيلة دعوية، لا كآلية للتوصل إلى أرضية مشتركة قائمة على التبادل الفكري. فالتساؤل المطروح لديهم هو: كيف يمكن لدين الله أن يتفاعل مع ما يُعدّونه فكر الجاهلية؟ ويُفهم من ذلك أن مبدأ الحوار ذاته يتضمن مساواة بين أطرافه، أي بين الإسلام والكفر، ويستلزم قبول الآخر كما هو، بوصفه صاحب وجهة نظر، لا باعتباره ضالاً أو بقلبه مرض. وبناءً عليه، فإن التفاعل الحقيقي بين المتحاورين يقتضي السعي إلى إنتاج أفكار مشتركة أو جديدة تتجاوز ما عند الطرفين قبل الحوار، سواء كان مصدرها الوحي أو العقل البشري. غير أن هذا التصور يُرفض رفضاً قاطعاً في الذهن الإسلامي التقليدي، إذ يُنظر إليه باعتباره تنازلاً عن قدسية الإسلام وعلو شأنه مقارنة بما يُسمّى أفكار الجاهلية.

من هذا المنطلق، يمكن القول إنَّ البنية العميقة للفكر الإسلامي التقليدي تنطوي على رؤية ترى في المواجهة الثقافية مجرد وسيلة لتحقيق سيادة المنظومة الإسلامية، وهو ما قد يُفهم كتمهيد لصراعات دينية ممتدة. فكثير من النصوص، عند قراءتها في سياقها التقليدي، تحمل مضامين تضع فكر الآخر في مرتبة أدنى، وهو استنتاج لا يقتصر على النقد فحسب، بل يقر به بوضوح عدد من المنظرين الإسلاميين الأكثر صراحة⁽⁷¹⁹⁾، بينما يلمح إليه الآخرون في سياقات ومناسبات متعددة. ويظهر هذا الاتجاه بوضوح في كتابات بعض المفكرين الإسلاميين، مثل فهمي هويدي الذي انتقد ما وصفه بالتقصير في "تحسين الشباب بالثقافة الدينية الرشيدة"، معتبراً أن هذا التقصير يُضعف قدرتهم على مقاومة جاذبية السلوك الغربي والانزلاق في محاكاة نمط الحياة الغربية⁽⁷²⁰⁾. ويكشف استخدامه لمصطلح "التحسين" عن رؤية سلبية للثقافة الأخرى، إذ يُوظف اللفظ في سياق يوحي بأن ثقافة الغرب أشبه بمرض أو ميكروب ينبغي الوقاية منه، وهو تعبير يتكرر كثيراً في الخطاب الإسلامي المعاصر دون حرج، بما يعكس نزعة إقصائية تجاه الآخر.

أما عن الحوار ففي القرآن: **ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون (العنكبوت: 46)**، والمفهوم بالذين ظلموا منهم، من بقي منهم على كفره⁽⁷²¹⁾. أما آية سورة النحل: **ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن (النحل: 125)**، فهي مشروطة بالرجاء في

(719) قدم حزب التحرير الإسلامي مقالاً طويلاً بعنوان: *حتمية صراع الحضارات*، تناول هذه القضية بكل تفصيل، رافضاً فكرة الاعتراف بالآخر مطلقاً مستنداً لنصوص القرآن العديدة.

(720) *عبد الشيطان ضحايا أم مجرمين*، 07/06/2001.

(721) حسب القرطبي في تفسيره، باختصار: لا تجادلوا من آمن بمحمد من أهل الكتاب المؤمنين إلا بالموافقة فيما حدثوكم به من أخبار أوائلهم وغير ذلك. أما **إلا الذين ظلموا** من بقي على كفره منهم، مثل قريظة والنضير، وغيرهم. والآية على هذا محكمة، وقيل إنها منسوخة بآية القتال.

الإسلام، حسب قول معظم المفسرين⁽⁷²²⁾، وفسرها أحد أبرز المفسرين بأنها في التوحيد والنبوة وليس في الفروع⁽⁷²³⁾، وهو ما يعني أن الحوار يجب أن يكون عبارة عن الدعوة للعقيدة الإسلامية وليس للأفكار الإسلامية الجزئية.

أما التيار الإسلامي الموصوف بالاعتدال، فلا يرفض قطاع من منظريه بصرامة فكرة قبول الآخر، ولكن يتم ذلك عملياً في الحوارات الفعلية، فيقبل اللفظ ويرفض المحتوى.

تعتبر توصية لجنة العقيدة والفلسفة التابعة لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر بشأن تقسيم المرتد إلى مرتد "غير ضار" ومرتد "ضار"، وما صاحبها من جدل حول صحة صدورهما (إذ نفى مدير عام مجلس المجمع، مصطفى وهدان، أن تكون قد صدرت رسمياً عن اللجنة) من الأمثلة الصارخة على التناقض في الخطاب الإسلامي الرسمي. فقد جاء في القرار أنها، أي اللجنة قد راعت في توصيتها الظروف الدولية المحيطة، والاتهامات الموجهة إلى الإسلام بالحض على العنف والإرهاب. كذلك راعت اللجنة أن هناك قوى تعادي الإسلام وتسعى إلى النيل منه، واصفة إياه بأنه عدو للحضارة وللحرية. كما صرح عضو اللجنة عبد المعطي بيومي أن ما تم ليس عن رغبة وإرادة، بل كمراعاة للظروف الصعبة التي تحيط بالعالم الإسلامي، ومن ذلك حركات التشويه المنظمة ضد الإسلام واتهامه بالتحريض على الإرهاب ومصادرة الحريات⁽⁷²⁴⁾. ويكشف هذا الموقف عن نزعة براغماتية في التعامل مع القضايا المتعلقة بالعقيدة، حيث يتم تعديل المواقف أو إعادة صياغتها بما يتناسب مع السياق الدولي، وهو ما يعكس ازدواجية بين الخطاب الداخلي الموجه للمسلمين والخطاب الخارجي الموجه للغرب، وي طرح تساؤلات حول مدى اتساق هذا النهج مع المبادئ العقائدية التي يزعم التمسك بها.

يُلاحظ أن الفكر الإسلامي السائد يتسم برفض عام للنقد، الذي يُصنّف غالباً تحت مسمى "السب"، سواء كان موجّهاً إلى النصوص المقدسة أو إلى شخصية النبي. وهذا الموقف يثير إشكالية جوهرية تتعلق بإمكان قيام حوار حقيقي مع الآخر، إذ إن الحوار يفترض بالضرورة تقبل النقد والمساءلة. كما أن الحوار مع

(722) فسرهما القرطبي في تفسيره للقرآن كالتالي: "هذه الآية نزلت بمكة في وقت الأمر بمهادنة قريش، وأمره أن يدعو إلى دين الله وشرعه بتلطف ولين دون مخاشنة وتغنيف، وهكذا ينبغي أن يوعظ المسلمون إلى يوم القيامة. فهي محكمة في جهة العصاة من الموحدين، ومنسوخة بالقتال في حق الكافرين. وقد قيل: إن من أمكنت معه هذه الأحوال من الكفار ورجي إيمانه بها دون قتال، فهي فيه محكمة. والله أعلم".

(723) تفسير الفخر الرازي، قال: "ولا شك أن المراد بقوله بالحكمة أي بالبرهان والحجة، فكانت الدعوة بالحجة والبرهان إلى الله تعالى مأموراً بها، وقوله: **وجادلهم بالتّي هي أحسن** ليس المراد منه المجادلة في فروع الشرع لأن من أنكر نبوته فلا فائدة في الخوض معه في تفاريع الشرع، ومن أثبت نبوته فإنه لا يخالفه، فعلمنا أن هذا الجدل كان في التوحيد والنبوة".

(724) نقلت النصوص عن سيد القمني، شكرًا بن لادن، حد الردة وتجديد الفقه الإسلامي، ص 199-

المختلف، خصوصاً مع التيارات العلمانية أو اللادينية، يقوم على الاحتكام إلى البرهان العقلي، وهو ما يتعارض مع الأساس المعرفي في الإسلام وفي الأديان عموماً، حيث يُقدّم النص والوحي على العقل. ومن المعروف أنّ التيارات العقلانية داخل الإسلام، مثل المعتزلة، التي تبنت أسبقية العقل على النص، قد تعرضت تاريخياً للتهميش والقمع على يد التيار السائد، ولا تزال تُقصى كلما حاولت الظهور. ومن ثمّ يبرز السؤال حول إمكانية قيام حوار بين منظومتين معرفيتين متباينتين، إحداهما تستند إلى الغيب والوحي باعتباره مصدراً للمعرفة، والأخرى تعتمد على العقل البشري والتجربة، وهو ما يجعل التفاعل بينهما محفوفاً بالتوتر ويكاد يكون مستحيلاً في ظل هذا التباين الجذري.

* مسألة عدم الإكراه في الدين

- يكثر الإسلاميون الكلام على إقرار الإسلام بحرية الاعتقاد، وفقاً لآيات القرآن، ومنها: **فلا إكراه في الدين؛ لكم دينكم ولي دين**، وغيرها. فهل هذا صحيح؟

وتستحق هذه الفكرة إلقاء بعض الضوء:

يتضمن النص المقدس فعلاً آيات وأحاديث تقول بذلك. ولكن هناك في الفقه ما يناقض ذلك؛ مثل:

تضع القواعد التقليدية للغزو الشعوب المستهدفة - من غير مشركي العرب - أمام خيارات ثلاثة: اعتناق الإسلام، أو دفع الجزية، أو المواجهة العسكرية. وفي حال رفض الدخول في الإسلام والعجز عن دفع الجزية أو الترفع عنها، تجد هذه الشعوب نفسها مدفوعة للمقاومة المسلحة؛ فإذا مالت الكفة العسكرية لصالح المسلمين، لم يتبقّ أمامهم إلا القتال حتى النهاية أو إعلان الإسلام لتجنب التصفية. ومن منظور تحليلي، يمثل هذا النسق نوعاً من الضغط البنيوي الذي قد يتصادم مع المبدأ القرآني: **لا إكراه في الدين**؛ إذ إنّ تحريك الجيوش لفرض سيادة المنظومة الدينية وجعلها "العليا"، يضع الأفراد والجماعات في سياق يضطّرها لاعتناق الدين تحت وطأة الضرورة العسكرية والسياسية. وإنّ فرض الجزية والخراج، وغيرهما من الضرائب على غير المسلمين، ليمثل ضغطاً مادياً عليهم قد يدفعهم إلى اعتناق الإسلام دون قناعة. يضاف لذلك مختلف الضغوط المذكورة في الشروط العمرية وأشكال التمييز المختلفة، التي استُغرِضت من قبل. كما رفض الكثير من الفقهاء أن تُعرض الثلاثة خيارات المشار إليها على الكفار من غير أهل الكتاب، كما سبقت الإشارة، أيّ يُخبروا بين الإسلام أو السيف فحسب، واتفقت غالبية الفقهاء على أنّ هذا ينطبق بالذات على مشركي العرب. وهذا يطرح إشكالية منطقية حول مدى اتساق هذه الممارسات مع مبدأ عدم الإكراه في الدين.

- وفي الواقع لا يوجد أيّ تناقض؛ فالآية 256 من سورة البقرة **لا إكراه في الدين**، لم تُفسر كما يفهم من ظاهر معناها، بل اختلف فيها المفسرون كما سيأتي.

بل وقد ذهب الكثير منهم إلى أنها نُسخَت بآية القتال، وذهب غيرهم إلى أنها لم تُنسخ ولكنها تنطبق على أهل الكتاب فقط، كما اتفق جلهم في الحالتين على أن الإسلام قد فُرض كرهاً على مشركي العرب، وبالتأكيد يوجد ويظهر دائماً "مشركون" عرب. وقد جاء في الحديث هذا المعنى واضحاً: **أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة. فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله** (صحيح البخاري -25 وصحيح مسلم -93، وغيرهما). والمقصود بالناس، كما فهم معظم العلماء، المشركين⁽⁷²⁵⁾ دون أهل الكتاب. وقد قيل أن أبي بكر قد استند إلى هذا الحديث لمحاربة مانعي الزكاة بعد وفاة محمد⁽⁷²⁶⁾.

تعددت آراء المفسرين حول آية: **لا إكراه في الدين**، وقد أورد الشوكاني ستة اتجاهات رئيسية في تفسيرها. الرأي الأول يرى أنها منسوخة بآيات القتال (يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين؛ يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا أن الله مع المتقين؛ استدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون)، حيث اعتبر بعض المفسرين أن النبي لم يقبل من العرب إلا الإسلام أو القتال. أما الرأي الثاني فيذهب إلى أنها غير منسوخة، وإنما خُصت بأهل الكتاب الذين لا يُكرهون على الإسلام إذا أدوا الجزية، بينما يُكره أهل الأوثان على الدخول في الإسلام أو مواجهة السيف، وهو قول الشعبي والحسن وقتادة والضحاك. وهناك من خصّها بالأنصار، معتبراً أنها نزلت في سياقهم، وهو الرأي الثالث. أما الرأي الرابع فيفسرها بأنها نهي عن وصف من أسلم تحت السيف بأنه مكره، إذ لا إكراه في الدين بهذا المعنى. والرأي الخامس يربطها بالسبي من أهل الكتاب، حيث لا يُجبرون على الإسلام. ويضيف ابن كثير رأياً سادساً مفاده أن الآية تؤكد وضوح دلائل الإسلام، فلا حاجة لإكراه أحد على الدخول فيه، إذ من شرح الله صدره دخل عن اقتناع، ومن أعماه فلن ينفعه الدخول مكرهاً. ويُستكمل هذا الطرح بما أورده الزمخشري في الكشاف، حيث يرى أن الله لم يجعل الإيمان قائماً على الإكراه والقسر (بناء على الآية: **ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين**)، بل

⁽⁷²⁵⁾ بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، صفحات متفرقة، منها: ج 4، ص 125، ج 8، ص 245. كذلك ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، كتاب الإيمان، باب: فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم.

⁽⁷²⁶⁾ في رواية شائعة: "لما اشتهرت وفاة النبي بالنواحي، ارتدت طوائف كثيرة من العرب عن الإسلام ومنعوا الزكاة، فنهض أبو بكر الصديق رضي الله عنه لقتالهم، فأشار عليه عمر وغيره أن يفتر عن قتالهم. فقال: والله لو منعوني عقلاً أو عنافاً كانوا يؤدونها إلى رسول الله لقاتلتهم على منعها، فقال عمر: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله: 'أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله' فمن قالها عصم مني ماله ودمه إلا بحقها وحسابه على الله"، فقال أبو بكر: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال وقد قال: 'الإلّا بحقها' فقال عمر: فوالله ما هو إلا أن رأيت الله شرح صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق"، تاريخ الإسلام للذهبي، 2، ص 20.

على التمكين والاختيار، وهو ما يصلح أن يكون رأياً سابعاً في تفسير الآية (727).
والمراد إيضاحه بهذا الخصوص ليس التفسير أو المعنى، بل أن آراء مفسرين
ثقة قد تضمنت الاعتراف بأن الإسلام يكره صنفاً معيناً من الكفار على الإسلام
في آيات وأحاديث وسنن عملية، وهو ما يتجنبه بعض الدعاة المعاصرين، حين
يتكلمون عن السماحة الإسلامية، بينما يقرّون بأحكام المرتد والزنديق وينادون
بتطبيقها.

- ذكرت آراء ليست قليلة في الفقه أن المرأة المرتدة والأطفال، يجبرون على
الإسلام. وقد تم تناول ذلك من قبل.

- إن حظر تغيير الدين على المسلم، واقتران ذلك بالتهديد بعقوبة القتل أو
الضغوط الرامية للتراجع، يمثل من الناحية البنيوية نوعاً من الإكراه على البقاء
في الإسلام أو إعلان الاستمرار فيه. وفي هذا السياق، كان الفقهاء القدامى أكثر
صراحةً واتساقاً مع هذا الواقع من المعاصرين؛ إذ أقرّ كثير منهم بوضوح بأن
المنظومة الفقهية التقليدية تفرض الإسلام قسراً على فئات معينة، كالعرب
الوثنيين والمرتدين، ولا ترى في ذلك تعارضاً مع ثوابت الدين كما فهمت آنذاك
(728).

- يتبدى العالم الإسلامي كأنه محكمة تفتيش شعبية؛ فالفقهاء، والصحافة
الإسلامية، والرأي العام ذاته، يتربصون بمن يعلن التحول عن الإسلام أو ينتقد

(727) فتح القدير، سورة البقرة، 256.

وهاك بعض ما كتبه مفسرون ثقة آخرون للآية:

القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ذكر نفس ما ذكره الشوكاني.

يذهب ابن كثير إلى أن بعض العلماء اعتبروا آية لا إكراه في الدين منسوخة بآيات القتال، وأنه يجب دعوة
جميع الأمم إلى الدخول في الإسلام، فإن امتنعوا ولم يلتزموا أو لم يؤدوا الجزية، وجب قتالهم حتى يقتلوا،
وهذا هو معنى الإكراه في نظرهم. ويستشهد ابن كثير بحديث صحيح يفيد أن الله يعجب من قوم يُقادون إلى
الجنة في السلاسل، أي الأسرى الذين يُؤتى بهم إلى بلاد الإسلام مقيدين، ثم يسلمون بعد ذلك وتصلح أعمالهم
فيكونون من أهل الجنة. كما يوضح أن الحديث الذي رواه الإمام أحمد عن أنس، وفيه أن النبي قال لرجل:
«أسلم»، فقال: «إني أجدني كارهاً»، فأجابه النبي: «وإن كنت كارهاً»، لا يدخل في باب الإكراه؛ إذ لم يُكره
النبي الرجل على الإسلام، وإنما دعاه إليه، وأخبره أن الله سيمنحه حسن النية والإخلاص بعد دخوله فيه.

بهذا التفسير يبرز ابن كثير اتجاهاً يرى أن الآية قد نُسخَت بآيات القتال، لكنه في الوقت نفسه يميز بين
الإكراه القسري وبين الدعوة التي قد تبدأ مع شعور داخلي بالكره، ثم تتحول إلى إيمان صادق بفعل الهداية
الإلهية. تفسير القرآن العظيم.

بينما يذكر الطبري في تفسيره أن بعض العلماء رأوا أن آية لا إكراه في الدين منسوخة، وأنها نزلت قبل
فرض القتال. ومن هؤلاء زيد بن أسلم الذي أشار إلى أن الرسول مكث في مكة عشر سنوات لا يُكره أحداً
على الدين، حتى أصر المشركون على مقاتلته، فاستأذن الله في القتال فأذن له. ومع ذلك، يرجّح الطبري
القول بأن الآية نزلت في فئة مخصوصة من الناس، وهم أهل الكتاب والمجوس، وكل من أقرّ على دينه
المخالف لدين الحق مع أخذ الجزية منه، وينكر أن يكون شيء من الآية منسوخاً.

(728) ذكر ابن حزم: «إن العرب الوثنيين يُكرهون على الإسلام، وإن المرتد يُكره على الإسلام»، المحلى
بالآثار، 958.

النصوص المقدسة أو حتى الرموز التاريخية كأحد الصحابة، ويواجهونه بضغوط شديدة تصل إلى التهديد بالقتل أو التصفية الجسدية فعليًا. وفي الواقع الراهن، لا يُرفع السلاح كظاهرة ضد المثقفين إلا من قِبَل التيارات الإسلامية، وسواء نعتهم القوى المعتدلة بالطيش أو بسوء فهم الإسلام، فإنها تمنحهم - عبر فتاوى إهدار الدم- الغطاء اللازم لممارسة العنف، ثم تتبرأ من تبعات القتل والتهديد، بل وكثيرًا ما تقدم المبررات عبر تحميل الضحايا مسؤولية استفزاز الشباب الجهادي. وبالتوازي مع ذلك، يبرز دور المؤسسات الرسمية في مراقبة العقيدة عبر محاكمات المرتدين؛ إذ يمكن النظر إلى نظام الاستتابة في جوهره كآلية لملاحقة الضمير تشابه في وظيفتها محاكم التفتيش التاريخية، حيث تهدف إلى فرض العودة إلى المذهب الرسمي تحت وطأة التهديد، وهو ما يمنحها طابعًا تفتيشيًا بامتياز (729).

- تتمتع المنظومة الإسلامية في العالم العربي وبعض الدول الإسلامية بحماية مؤسساتية تتجسد في ترسانة من القوانين والإجراءات الرادعة، التي تستهدف ما يُصطلح عليه بالردة أو الزندقة، وتجرم نقد الدين أو الرموز والنصوص الدينية. والمفارقة في هذا الصدد أنَّ الغالبية العظمى من المسلمين لا يختارون انتماءهم الديني اختيارًا حرًا، بل يُفرض عليهم كمعطى هوياتي منذ الميلاد، ويثبت في أوراقهم الثبوتية، ويلزمون اجتماعيًا وأسرًا بتمثيله. وهذا يقود إلى طرح تساؤل جوهري حول مساحة حرية الاختيار الفردي.

تستند الرؤية التقليدية في هذه النقطة إلى مقولة أنَّ الإنسان يولد مسلمًا بالفطرة؛ وهي فرضية تفتقر للدليل المادي ويصعب تصورها منطقيًا؛ إذ لو افترض جدلاً أنَّ كل أصحاب الأيديولوجيات (الليبرالية أو الاشتراكية أو البوذية) ادعوا أنَّ الإنسان يولد معتنقًا لأفكارهم، فهل يقبل المسلمون بهذا المنطق؟ وإذا كان الإسلام يكفل الحرية الدينية كما يُشاع، فلماذا تُسخر أدوات الدولة وملاحقاتها لفرضه على المولودين لأباء مسلمين، ولماذا يُحاط بسياسات من القوة ضد من يُوصفون بالمرتدين أو أصحاب الأفكار الهدامة؟

رغم هذه الوقائع، يصر المنظرون الإسلاميون على ادعاء نفي الإكراه في الدين؛ فنجد سيد قطب في كتابة في ظلال القرآن يتحدث باستفاضة عن مثالية الإسلام في طرح مبدأ حرية الاعتقاد، عاقدًا مقارنة بين النص الإسلامي والوقائع التاريخية للمسيحية في العهد الروماني. وهو بذلك يتجاهل أنَّ المسيحية، كعقيدة، لم تنادِ بالإكراه أو بفرض خيارات قسرية، ولم تقتن قتل المرتد كما يفعل الفقه الإسلامي.

(729) أحيانًا تلجأ بعض الأنظمة القمعية إلى قتل المثقفين، بعضها باسم الإسلام أيضًا كالنظام الإيراني، وبعضها باسم العروبة مثل نظام البعث السوري ونظام القذافي، وغيرها. ولكن يختلف الوضع عند الإسلاميين في أنهم يقرون المبدأ نفسه كشرع ويُمارس كظاهرة.

وحتى عند الرموز المصنفة ضمن تيار الاعتدال، نجد ازدواجية واضحة؛ فالقرضاوي -مثلاً- يسهب في الحديث عن الحرية وحرمة الاعتقاد، لكنه في الوقت ذاته يتمسك بحد الردة وملاحقة منتقدي الدين. بل إنه، تماشيًا مع أطروحات سيد قطب، لم يتوانَ عن وصم الحكومات العلمانية بالردة تحت مسمى "ردة السلطان"، منادياً بتطبيق الأحكام الجزرية بحق العلمانيين كما أشير من قبل (730).

إنَّ الإكراه في السياق الإسلامي لا يتوقف عند كونه موقفًا فكريًا مجردًا، بل يثير تساؤلًا جوهريًا: إذا كان الإسلام يُمثل -في وعي معتنقيه- طريق الخلاص والسعادة، فلماذا يُفرض كعقيدة أو نظام قسري على من يرفض هذا الخلاص؟ أليست جهنم -وفق المنطق الإيماني- هي المآل الطبيعي لهؤلاء؟ في الواقع، تكشف هذه المركزية عن نزعة متأصلة نحو الهيمنة وتهميش الآخر، حيث تُوظف الأيديولوجيا كأداة للاستحواذ على السلطة والموارد.

وعند تحليل المحتوى الفعلي للخيارات الثلاثة (الإسلام، أو الجزية، أو السيف)، نجد أنَّ الانضواء تحت لواء الإسلام كان يعني إجرائيًا تحصيل الموارد لصالح مركز الدولة؛ فالمفاضلة كانت تنحصر عمليًا بين دفع المال في إحدى صورتين: الزكاة أو الجزية، وإلا فالمواجهة العسكرية. وهي عملية يمكن وصفها بـ "الاستعمار المغلف بالمقدس"، والمحفوف بشعارات ميتافيزيقية حول الجهاد والموت في سبيل الله. أما فرض الإسلام كمنظومة شاملة على مواطني الدولة، فهو في جوهره إخضاع للمجتمع لبنية الدولة الشمولية وبطانتها، وهو ما يفسر تقاطع المصالح عبر التاريخ الإسلامي.

ولا يمكن فصل الإصرار على حد الردة أو أشكال القمع الأخرى عن وجود مؤسسات دينية وقوى سلطوية -كما في نماذج تاريخية ومعاصرة كالسعودية ومصر والسودان- تتبادل المنفعة مع الدولة. فالحفاظ على كتلة ضخمة من الأتباع والموالين يمثل ضرورة وجودية لهذه المؤسسات لتبرير شرعيتها، مما يستدعي قمع أي اتجاه فكري مناوئ. ومن المتوقع أن تستمر هذه المؤسسات في مقاومة التحولات الديمقراطية حفاظًا على مكتسباتها.

علاوة على ذلك، لا تقتصر المسألة على مصالح النخبة فحسب، بل تمتد إلى قاعدة اجتماعية أوسع؛ إذ يُختزل المرتد أو المخالف في اللاوعي الجمعي للإسلاميين والجماهير كرمز للثقافة الحديثة وشبح الهيمنة الغربية. هذا الربط يفسر تحويل النقد الفكري إلى اتهام بالعمالة، وتصوير "الزندقة" المعاصرة كجزء أصيل من مؤامرة خارجية مفترضة ضد الهوية الإسلامية.

(730) كتاب ملامح المجتمع الإسلامي الذي ننشده.

2- تقديم الإسلام في صورة فكر إنساني:

يحاول الإسلاميون، حتى المتشددون منهم، تقديم الإسلام في صورة المبدأ الإنساني، الذي يدعو إلى مبادئ مثالية، رغم رفضهم للنزعة الإنسانية باستثناء قليل جداً من المصلحين. ولإبراز هذه الصورة يلجأون إلى عدة أطروحات:

* اللجوء إلى أحكام القيمة: على سبيل المثال يدعو الإسلام إلى العدل وتوجد آيات كثيرة وأحاديث عديدة تقول بذلك. ولكن هل هناك أي شريعة أو عقيدة أو دعوة تنادي بالظلم أو تنكر أنها تدعو للعدل؟ وبالإضافة إلى الاستشهاد بالآيات والأحاديث، يلجأ الإسلاميون إلى ضرب أمثلة فردية من التاريخ الإسلامي دون الانتباه إلى وجود أمثلة مضادة عديدة⁽⁷³¹⁾، وإلى وجود أمثلة فردية مشابهة في مختلف النظم، حتى الاستبدادية. ويبدو مفهوم العدل لديهم مطلقاً، بينما هو نسبي؛ فيختلف معنى العدل من ثقافة لأخرى، بل من فرد لآخر. فمن العدل في الفقه السائد حتماً أن يُقتل المرتد، وأن يُسمح بمباشرة نساء الكفار المحاربين، وأن يُباع أولادهم في السوق، رغم أن الكفار المعاصرين يرون في هذا كله شيئاً لا يمكن قبوله. ورغم أن الإسلاميين المعاصرين لا ينادون بذلك، وقد يوافقون على موثيق لا تبيح السبي والاسترقاق في الحرب، إلا أنهم يبررون ما حدث من ذلك في التاريخ الإسلامي، بل ويقرونه بفخر واعتزاز. ومن هؤلاء، على سبيل المثال، يوسف القرضاوي (في حلقة تلفزيونية)، إذ أخذ يبرر الأمر بأن الآخرين كانوا يفعلون ذلك. وهذا يطرح سؤالاً جوهرياً: تقبل الشريعة الإسلامية أن يكون الآخرون قدوة للمسلمين، والأهم هل الشريعة الإسلامية ترفض هذا التصرف أصلاً أم تبيحه؟ وهل الحاكمية يمكن أن تقلد الجاهلية؟ في الواقع أقر الإسلام كثيراً من قواعد الحرب السابقة عليه، مع كثير من أفكار وعادات الجاهلية الأخرى، وهو ما تهرب منه القرضاوي.

تعد الاستعانة بمفهوم الرحمة كقيمة مطلقة أحد أحكام القيمة التي تتجاهل نسبية المفهوم في الاستخدام التقليدي؛ فبينما تحضر الرحمة هي الأصل في علاقات المسلمين فيما بينهم، تبرز الغلظة كأصل في التعامل مع الآخر، كما تعكس ذلك النصوص القرآنية التي تدعو إلى الشدة على الكفار والمنافقين: **يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغظ عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير (التوبة: 73)**، **محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم (الفتح: 29)**. وقد انعكست هذه الثنائية في الممارسات التاريخية؛ فإجراءات مثل

⁽⁷³¹⁾ من هذه الأمثلة قتل خالد بن الوليد لمالك بن نويرة وزواجه بامرأته ورفض أبو بكر الصديق إقامة الحد عليه، رغم إصرار عمر بن الخطاب وبرر بالقول: "لا أعمد سيفاً سله الله على المشركين ولا أعزل والياً ولاه رسول الله" (الروض الأنف). وأضاف أنه تأول فأخطأ (تاريخ الطبري، الجزء 2، ص 273). ومثال آخر هو قتل عبيد الله بن عمر بن الخطاب للبعض من غير المسلمين (جفينة والهرمزان وابنة أبي لؤلؤة) بعد اغتيال أبيه ظناً منه أن لهم يد في اغتياله على يد أبي لؤلؤة، ورغم مطالبة الناس بمحاسبته رفض الخليفة الجديد بحجة ساقها عمرو بن العاص: "لا يقتل عمر بالأمس، ويقتل ابنه اليوم". محمد رضا، عثمان بن عفان، الفصل الثاني.

سبي النساء والأطفال وبيعهم في الأسواق تقع خارج نطاق مفهوم الرحمة المتعارف عليه حديثاً. وبناءً عليه، يمكن القول إنَّ التوسع العسكري الإسلامي لم يشكل استثناءً عن غيره من النماذج الإمبراطورية في ممارسة القوة، بعيداً عن الأوصاف الأخلاقية المثالية.

* اعتماد شعارات إنسانية عالمية: يطرح الإسلاميون خطاباً يؤكد تبني المبادئ الإنسانية الحديثة كالحرية والإخاء والمساواة، مع ادعاء السبق التاريخي في إقرارها⁽⁷³²⁾. إلا أنَّ التحليل المقارن يكشف عن تباين جوهري في دلالات هذه المصطلحات بين المنظورين الإسلامي التقليدي والحداثي. فعند الانتقال إلى التفاصيل العملية المتعلقة بالمساواة بين المسلم وغير المسلم، أو حرية الاعتقاد والجسد، يبرز تراجع عن المفاهيم المتعارف عليها عالمياً، لصالح تعريفات توصف بأنها أكثر كمالاً وعظمة، وهي أوصاف تظل في إطار أحكام القيمة دون تحديد واقعي واضح. والمفارقة تكمن في تبني بعض التيارات لهذه الشعارات في الحراك السياسي العلني، بينما تتضمن أدبياتهم التنظيرية رؤى شمولية تسعى لفرض منظومة قيمية أحادية. هذا التناقض البنيوي مع جوهر الفكر الليبرالي يضع مفاهيم الحرية والمساواة في المخيال السياسي الإسلامي تحت مجهر المساءلة النقدية.

وبدلاً من تكريس قيم التسامح القائمة على الاعتراف بالآخر ككائن مكافئ، نجد دعوة للجماهير لتبني النظام الشمولي طوعية؛ وهو مسلك يستدعي التجارب الأيديولوجية الكبرى التي توظف الإرادة الشعبية لإلغاء التعددية. كما يتردد كثيراً الزعم بـ عالمية الإسلام استناداً إلى نداءات قرآنية عامة مثل: **يا أيها الناس، ويا بني آدم، متجاهلين أنَّ هذه العالمية -في منظورهم- هي دعوة للانصهار في المنظومة العقدية الإسلامية، لا دعوة لتعاون إنساني يتجاوز الانتماء الديني.**

وإذا كان هذا التحليل يبدو مجحفاً في نظرهم، فالمحك الحقيقي يكمن في مدى قدرتهم على قبول المساواة المدنية الكاملة بين المسلم وغير المسلم في الحقوق والواجبات والمكانة السياسية؛ وهو اختبار لو اجتازته هذه التيارات، لكان كفيلاً بإنهاء هذه الجدلية وتحقيق انفراجة كبرى في التعايش الإنساني.

يروج دعاة الإسلام السياسي لأطروحاتهم بوصفها النموذج الأمثل والأكثر سموً، معتمدين في ذلك على صياغات إنشائية تفتقر غالباً للمضامين المحددة؛ فما هو المحتوى الفعلي لهذه الأهداف؟ وفي ماذا تتجسد هذه العظمة المدعاة؟ لقد تمحورت الدعاية طويلاً حول شعار "الإسلام هو الحل"، وهو شعار استخدم لاستئثار العواطف الجمعية دون تقديم تصورات عملية لمجتمع بديل. وحينما وُضع حزب الحرية والعدالة التابع لجماعة الإخوان المسلمين في مصر أمام استحقاق تقديم برنامج سياسي واقعي، جاء مشروعهما ليؤكد طبيعة النظام

(732) كما قال جمال البنا، *تشوير القرآن*، الفصل الثاني.

الشمولي بمرجعيات قبل-حدثية، مغلفة بمفاهيم الهوية والخصوصية الحضارية. لقد ارتكز البرنامج (منشور على النت ومشار إلى رابطته في آخر الكتاب) على ثوابت هوياتية قبل-حدثية، مثل: الحفاظ على الذات والهوية الحضارية، وربط الأمن القومي بالبعد الإسلامي، واختزال القضية الفلسطينية في إطار ديني. وحتى في ملف التعليم، انصبت الرؤية على تعميق الهوية وتطوير التعليم الأزهري لإمداد العالم الإسلامي بالدعاة، بدلاً من التركيز على التعددية الثقافية. أما الرؤية الاقتصادية، فقد استمدت شرعيتها من مرجعية ترى في النشاط الاقتصادي فعل عبادة بمعناه الواسع، وتهدف لإنتاج "الطيبات" ضمن "حرية مقيدة"؛ وهي مفاهيم وعظمية تفتقر للأدوات التقنية الحديثة التي تدير اقتصاديات الدول المتقدمة، وتؤشر بوضوح على الرغبة في صهر الشأن العام داخل القالب الديني الضيق.

* الشورى والديموقراطية في الفكر الإسلامي: تُطرح فكرة الشورى في الخطاب السائد بوصفها ذروة المبادئ الديمقراطية، في قراءة تجزئية توحى وكأنَّ التاريخ السياسي لم يعرف قبل الإسلام سوى الأنظمة الفردية المطلقة. والحقيقة أنَّ هذا الادعاء يغفل بديهية سياسية؛ وهي أنَّ أي حاكم -عبر التاريخ- لا يمكنه الانفراد بالقرار دون الاعتماد على مجلس مشورة من بطانته أو نخبته الحاكمة على الأقل. والمفارقة تكمن في محاولة تصوير الإسلام كداع للديمقراطية الشعبية، رغم أنَّ جوهر الثقافة التقليدية يرفض مبدأ سيادة الشعب لصالح الحاكمية الإلهية؛ حيث يظل النص هو المصدر المطلق للتشريع بمعزل عن الإرادة العامة، وهو موقف يعلنه معظم المنظرين الإسلاميين صراحة.

تاريخياً، لم تكن مكة قبل الإسلام تفتقد لذلك؛ فقد عرفت نظام أهل الحل والعقد الذين أداروا شؤون مجتمع مزدهر اقتصادياً عبر التشاور. كما أنَّ انحياز دعاة الإسلام المعاصرين للديمقراطية جاء متأخراً ومرهوناً بـ صندوق الاقتراع كأداة للوصول للحكم، مع اشتراط جعل الشريعة مصدراً إلزامياً للتشريع لا خياراً ضمن خيارات مدنية أخرى. وحتى عند تيار الشورى الاستشارية (كالإخوان المسلمين)، تظل المساحة التشاورية محصورة فيما لا نص فيه؛ إذ لا اجتهاد مع النص، مما يلغي إمكانية التطور التشريعي الحر.

وبالنظر إلى السيرة العملية للنبي محمد، كان التشاور يقتصر غالباً على الجوانب الفنية والتكتيكية، بينما حُسمت المبادئ الكبرى بوصفها وحياً لا يقبل المراجعة؛ كما في نموذج صلح الحديبية الذي رُفض فيه الاعتراض من قبل بعض الصحابة استناداً إلى المصدر الإلهي للقرار (733).

وفي اللاوعي الجمعي، يتموضع المسلم في خانة المتلقي لرسالة إلهية متعالية لا حق له في نقدها، وهو ما انعكس في عصر الخلفاء الراشدين. في الواقع، لم

(733) محمد الغزالي، *فقه السيرة*، فصل: ذكر عمرة الحديبية ودخول مكة.

تعتمد الدولة الإسلامية المبكرة آليات الانتخاب الشعبي؛ بل كانت القيادة تُرسي من خلال البيعة (تعهد الولاء). بل وكان رفض أداء البيعة يُعامل أحياناً على أنه ردة، مع استثناءات ملحوظة مثل آل هاشم. وتُبرز هذه الديناميات الفرق بين "الشورى" في الحكم الإسلامي ومبادئ الديمقراطية الحديثة، التي تستند إلى سيادة الشعب.

وعلى الصعيد الفكري، بينما تفيض المكتبة التراثية بكتب العقائد والعبادات، يظل النتاج في الفكر السياسي ضامراً وهزياً، ولا يتجاوز -عملياً- سقف كتاب الأحكام السلطانية للماوردي. إن مفاهيم العقد الاجتماعي أو حق المواطنة والحرية الفردية تغيب عن تنظيرات الفقهاء، الذين حصروا شروط الإمامة دائماً تقريباً في سمات أخلاقية كالعدل والتقوى. وللمقارنة التاريخية، يبرز النموذج اليوناني القديم الذي طرح بوضوح مفاهيم المواطنة والديمقراطية كتنظيم مؤسساتي وحقوقية. وهو ما يؤكد أن الاستغراق في تمجيد الشورى يعيق إدراك الفوارق الشاسعة بين استشارة الحاكم لبطانته وبين حكم الشعب لنفسه.

إن تحقيق الديمقراطية في دولة تضم مسلمين وغير مسلمين يعني، ببساطة، تحقيق المساواة بينهم؛ أي علمنة الدولة والمجتمع ككل، وبالتالي إلغاء فكرة تطبيق الشريعة أو مفهوم الحاكمية، ليصبح الإسلام ديناً فحسب. فهل هذا مما يمكن أن يقبله عموم الإسلاميين؟

* دين السلام: غالباً ما يتردد في الخطاب الاعتذاري المعاصر أن كلمة إسلام مشتقة من السلام (734)، وهي مغالطة لغوية تفتقر للدقة؛ فالمصطلح في سياقه العقدي واللغوي يعني التسليم المطلق لله، ولم يُستخدم تاريخياً في الوعي المسلم إلا بهذا المعنى التعبدي. ومع أن الأدبيات الإسلامية تحتفي بآيات تدعو للسلام وبتحية السلام عليكم، إلا أن السؤال الجوهرى يظل: أين يقع مفهوم الجهاد وقيمة الغزو المركزية في هذه الثقافة ضمن هذا الإطار؟

إن فكرة السلام ليست حكراً على ثقافة دون غيرها، بل إن معظم الغزاة عبر التاريخ دعوا خصومهم للسلام، ولكن الإشكالية تكمن دائماً في شروط هذا السلام. ففي المنظور الفقهي السائد، يُعد خضوع العالم للشريعة كمنظومة حياة هو الشرط المؤسس للسلام، وما دون ذلك فهو مشروع غزو مؤجل. بل إن مدونات الفقه لا تكتفٍ بالجانب العسكري، بل تمتد لتناول تفاصيل التعامل اليومي، حيث تنهى -مثلاً- عن مبادأة غير المسلمين بالسلام وتقصر الرد عليهم على صيغ معينة. وهذا مما يكشف أن السلام المنشود هو سلام داخلي بين أفراد الجماعة المؤمنة، أما مع الآخر فهو سلام مشروط بحالة الاستضعاف أو بخضوع الآخر للسيادة الإسلامية.

(734) استخدمت هذه الحجة في عديد من الكتابات الإسلامية، منها: حسن البناء، رسائل الإمام حسن البناء، رسالة الجهاد - مصطفى السباعي، نظام السلم والحرب في الإسلام.

وفي الخطاب القرآني، لا يُطرح الجهاد كنفي مطلق للسلام، بل كآلية لحماية المجتمع وإقامة العدل وفق الرؤية الإسلامية، أو كأداة لتوسيع رقعة نفوذ السلطة الإسلامية. تكمن المعضلة إذن في شرطية السلام؛ فهو ليس قيمة مطلقة أو مجردة، بل هو ثمرة مكفولة فقط لمن يضمن الخضوع للسلطة الإلهية. هذه الثنائية بين السلام كطموح والغزو كفعل ممدوح تعكس واقعًا تاريخيًا عرفته حضارات عدة، لكنها في الحالة الإسلامية ترتبط ارتباطًا عضويًا بمفهوم الحاكمية، أو السيادة الإلهية، التي لا تقبل الشراكة أو الحياد.

في حين لا يبدو أنَّ المفكرين المسلمين الكلاسيكيين قد واجهوا تاريخيًا حرجًا في التعامل مع مثل هذه التناقضات، فإنَّ الإسلاميين المعاصرين غالبًا ما يقعون في التناقض بين تقديمهم للإسلام على أنه دين السلام بينما يبررون في الوقت نفسه الممارسات القسرية.

* التسامح والمحبة والمساواة: صوّر بعض الدعاة الإسلام كدين للمحبة والتسامح، لكن الواقع في النصوص التراثية والفقهية مختلف؛ فالتسامح هناك ليس حقًا متاحًا للجميع، بل له شروط واضحة. فالنصوص لا تسمح للمسلم أن يحب غير المسلم، ولا تسمح بالتسامح مع من ينتقد العقيدة أو يروج لفكر مختلف، بل تعتبر مواجهتهم واجبًا. كما أنَّ خيارات التعامل مع الآخر تظل محدودة في ثلاثة: الإسلام، أو دفع الجزية، أو القتال، إلا إذا كان المسلمون في حالة ضعف عسكري. أما العفو، فهو غالبًا حق شخصي للمسلم في علاقاته الفردية، ولا يشمل من يُعتبر مسيئًا للدين أو خارجًا عليه. ولا توجد -في الواقع- ثقافة للحب والتسامح المفتوحة بشكل عام، لا في الإسلام ولا في غيره من الثقافات. حتى التسامح في المسيحية لم يصبح جزءًا من وجدان الناس أو من الفكر السياسي السائد.

ومن الأمور المثيرة للتأمل تقديم سماح الإسلام للرجل المسلم بالزواج من الكتابيات كشاهد على تسامح فريد، كما يُوصف أحيانًا⁽⁷³⁵⁾. إلا أنَّ هذا الطرح يفتقر إلى الدقة المنهجية. بل إنَّ مجرد الامتناع عن إبادة الشعوب الأخرى يُصوّر على أنه تسامح إسلامي، وكأنَّ البشرية لم تعرف في السابق سوى الإبادة الجماعية، وكأنَّ مجرد العدول عن فكرة إبادة الشعوب الأخرى هو غاية ما يمكن أن يطمح إليه البشر من قيم. يُطرح هذا الأمر في الخطاب الدعوي باعتباره ابتكارًا تاريخيًا، في تجاهل للسياقات الحضارية السابقة؛ فالتاريخ لم يثبت أنَّ الإبادة الجماعية كانت هي الأصل في التعامل بين الشعوب قبل الإسلام، كما لم يُعرف عن نماذج كبوذا أو المسيح أو أرسطو دعواتٍ لاستئصال الآخر، مما يضع ادعاء الاستثناء التاريخي تحت مجهر النقد. إنَّ الواقع التاريخي يؤكد أنَّ

(735) على حسب قول القرضاوي: "وهذا في الواقع تسامح كبير من الإسلام، حيث أباح للمسلم أن تكون ربة بيته، وشريكة حياته وأم أولاده غير مسلمة، وأن يكون أحوال أولاده وخالاتهم من غير المسلمين"، الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه، الباب الثاني: تحديد المفاهيم، دستور العلاقة مع غير المسلمين.

إمبراطوريات مثل الفارسية والبيزنطية، رغم صراعاتها، لم تنتهج سياسة الإبادة الشاملة للشعوب التي خضعت لحكمها. وفيما يخص المصاهرة، فإنَّ اتخاذ الزواج بين المسلمين والكتابيات دليلاً على التسامح يغفل حقيقة أنَّ مجتمع قريش قبل الإسلام لم يضع قيوداً عقدية على الزواج بين الأديان المختلفة. بل على العكس، كانت أنماط الزواج في البيئة العربية قبل الإسلام أكثر تنوعاً ومرونة، مما يعني - وفق المنطق ذاته- أنَّ مساحة التسامح الاجتماعي كانت أوسع نطاقاً. والحقيقة أنَّ الإسلام لم يبتكر أشكالاً جديدة للروابط الأسرية بقدر ما قنن وحظر الكثير من الأنماط التي كانت سائدة قبله، وهو ما يتناقض مع الصورة الذهنية التي يحاول الإسلاميون ترويجها حول السبق التشريعي في قيم التعايش والمصاهرة⁽⁷³⁶⁾. في الواقع، فإنَّ الأكثر تسامحاً هو الزواج المدني بغض النظر عن الدين، وهو ما لا يقبله الفقه الإسلامي في عمومته، مع استثناءات نادرة.

أما المساواة، فهي شعار يقدم بمضمون يخالف اسمه، لا سيما في ملف العلاقة بين المسلم وغير المسلم. فلا يتضمن الفقه الإسلامي السائد، قديماً أو معاصراً، نصاً يقر بمبدأ المساواة الكاملة في المواطنة؛ إذ يُصنّف غير المسلمين كأهل ذمة يعيشون تحت كفالة المسلمين ضمن إطار حقوقي مقيد. وتغيب عن هذا الإطار مفاهيم الولاية العامة -إلا في اجتهادات محدودة جداً- كما تُفرض قيود على إظهار الشعائر أو التبشير بالعقائد.

ومع ذلك، تتبنى التيارات الإسلامية الأكثر اعتدالاً شعار "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"، دون توضيح كيفية اتساق هذا المبدأ مع تصنيفهم الفقهي كأهل ذمة. هذا التناقض يتجلى بوضوح في أدبيات حسن البناء، الذي رسم في رسائله ملامح الدولة الإسلامية المنشودة، وكذلك في أطروحات يوسف القرضاوي ضمن كتابه *غير المسلمين في المجتمع الإسلامي*؛ إذ يرفع كلاهما شعار المساواة مع التمسك بشروح تفرغه من محتواه المدني، وهو مسلك قد لا يوصف إلا بالبراغماتية الخطابية التي يتجنبها المتشددون بوضوح⁽⁷³⁷⁾.

في طرح أكثر حسماً، يذهب جمال البنا إلى القول بتوافق الإسلام مع العلمانية في رفض الدولة الثيوقراطية، معتبراً أنَّ الحكم في الإسلام يقوم على أساس عقد سياسي. ويضيف أنَّ الإسلام قد سبق نظرية العقد الاجتماعي التي صاغها جان

⁽⁷³⁶⁾ يمكن للقارئ المهتم بالموضوع الرجوع إلى عبد السلام الترماني، *الزواج عند العرب*، سلسلة كتب عالم المعرفة، عدد 80. وإلى جواد علي، *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، الجزء الثاني، الفصل السابع والخمسون.

⁽⁷³⁷⁾ رد الإسلامي المتشدد سفر الحوالي بقسوة على القائلين بمساواة الإسلام بين المسلم والكافر رافضاً هذا بالمطلق، معبراً عن الرأي السائد في الشارع الإسلامي. *نظرات شرعية في فكر منحرف*، المجموعة السادسة - نظرة شرعية في فكر فهمي هويدي، ومما قاله: "فقد وردت عدة آيات تدل على أنَّ الله قد أهان الكفار وأذلهم ولم يكرمهم سواء في الدنيا أم في الآخرة.. وردت عدة آيات في التفريق بين المسلمين والكافرين، أو بين المؤمنين ومن يعمل السيئات، وذم من يسوّي بينهم، وهذه الآيات لم يتعرض لها هويدي لأنها تهدم قوله بالمساواة بين المسلمين والكافرين، فلماذا اختار أن لا يقر بها".

جاك روسو بقرون، وهو ما يُقدّم باعتباره دليلاً على ريادة الفكر السياسي الإسلامي في هذا المجال⁽⁷³⁸⁾. ويتجاهل هذا الطرح تماماً المكانة التي يحددها الفقه التقليدي لغير المسلمين في هذا العقد المفترض، ناهيك عن الموقف من ولاية المرأة التي تظل مرفوضة عند الغالبية العظمى. كما يغيب عن هذا التصور وضع العبيد والسبايا من "العجم" في دولة الخلفاء الراشدين، التي يسميها يوتوبيا⁽⁷³⁹⁾، مما يؤكد أنّ الاستغراق في تمجيد الماضي يعمي الأبصار عن الفجوات الشاسعة بين تلك النماذج التاريخية وبين مفاهيم المواطنة والحرية الحديثة.

* التعددية في الفكر الإسلامي: يشير البيان التأسيسي للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين⁽⁷⁴⁰⁾، إلى أنّ الإسلام هو أول من نادى بالتعددية الثقافية، التي تعدّها المجتمعات الغربية من مفاخرها الحديثة، داعياً الدول الغربية إلى كفالة الحقوق والحريات للمسلمين المقيمين بها، وتمكينهم من أداء واجباتهم الدينية بحرية، شأنهم شأن أهل سائر الأديان، ومنع التمييز بينهم وبين غيرهم من المواطنين بسبب الدين، واستيعاب الخصوصية الثقافية الإسلامية في إطار التعددية. لكنه يتجاهل أنّ الإسلام ينادي صراحةً بمناهضة فكر الكفر لصالح ما يسميه الدين الحق، ويعتبر كل ما عداه باطلاً، ويفتح الطريق إلى جهنم، كما يتناسى الشروط العمرية وقتل المرتد وفضائل الغزو، لفرض النظم الإسلامية.

تدرس غالبية مفكري الإسلام الأديان الأخرى أساساً لكشف ما يعتبرونه تحريفاً، بدلاً من الاهتمام بالكشف عن سياق نشوئها وأوجه تشابهها واختلافها. بل تلجأ أغلب هذه الكتابات، مع استثناءات محدودة، في تناولها للأديان الأخرى -ولا سيما اليهودية والمسيحية- إلى محاولة الكشف عما تُعده تشوهات وانحرافات بشرية، مقارنة بما يُعتقد أنه مصدر إلهي للإسلام.

ولم يأخذ نبي الإسلام بالتعددية منذ بدايته، مما تسبب في اصطدامه بالقرشيين. وتدل سورة "الكافرون" على ذلك: **قل يا أيها الكافرون * لا أعبد ما تعبدون * ولا أنتم عابدون ما أعبد * ولا أنا عابد ما عبدتم * ولا أنتم عابدون ما أعبد**. والسورة، حسب مختلف التفسيرات، جاءت ردّاً على أفراد محددين من مكة، اقترحوا أن يعبد المسلمون والكفار آلهة بعضهم البعض، فرفض محمد، مصرّاً على

⁽⁷³⁸⁾ موقفنا من العلمانية، القومية، الاشتراكية، الفصل الأول، سادساً: مبدأ البراءة الأصلية، وفصل بعنوان: وأخيراً: الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة.

⁽⁷³⁹⁾ بحو فقه جديد، الباب الثاني، ص ص 176-177.

⁽⁷⁴⁰⁾ صدر في لندن في 23 من جمادي الأولى 1425 هـ 11/7/2004 م.

عبادة إله واحد دون سواه⁽⁷⁴¹⁾. والسورة لا تقبل بالتعددية، بل تقر واقعًا، مع إدانة من تخاطبهم، ناعته إياهم بالكافرين.

يلجأ تيار الاعتدال الإسلامي إلى توظيف مصطلح التعددية بدلالات مغايرة تمامًا لسياقها الفلسفي والسياسي الحديث؛ إذ يبذل البعض جهدًا استدلالياً للبرهنة على قبول الإسلام للتنوع الكوني، كاختلاف اللغات والأمم وتعدد الكائنات، وهو تنوع طبيعي قائم بذاته ولا يشكل جوهر القضية المطروحة. كما يتجه آخرون نحو قراءة التفافية، معتبرين تعدد المدارس الفقهية والتفسيرية داخل البنية الإسلامية دليلًا على التعددية، أو يستشهدون بوجود أهل الذمة -كما يفعل القرضاوي- متجاهلين أن هذا الوجود لا يقوم على الاعتراف بمشروعية فكر الآخر، بل على تصنيفه في خانة الضلال، وإخضاعه لمنطق الصغار والتبعية لمنظومة الحكم الإسلامي.

وكثيرًا ما تُختزل التعددية في هذا الخطاب بحدود التعامل التجاري أو إبرام المعاهدات مع الدول غير المسلمة. وفي هذا التباس منهجي واضح؛ فالتعددية في الفكر الديمقراطي الحديث تعني الاعتراف بالآخر كوجهة نظر متكافئة، والتخلي عن ادعاء احتكار الحقيقة المطلقة الذي يستتبع بالضرورة تكفير المخالف أو وصمه بالانحراف والخط من مكانته المدنية.

وبذلك يجد الإسلام المعتدل -الأكثر دبلوماسية مقارنة بالأصولية المتشددة- نفسه أمام معضلة بنيوية؛ فهو غير قادر على إشهار رفضه للتعددية في ظل موازين القوى الدولية الراهنة، وفي الوقت ذاته لا يستطيع تبنيها بمعناها الحديث. فتمسكه بكون أطروحته مستمدة من المطلق الإلهي يجعلها في نظره حقيقة نهائية وما عداها باطل ومحض شر. إن الإشكالية تكمن في عجز المنظرين الإسلاميين عن تقديم النصوص المقدسة كوجهات نظر قابلة للنقد أو نتائجًا لسياقات اجتماعية متغيرة، بل يظلون حبيسي إعادة التفسير دون التجاوز. واتساقًا مع هذه الرؤية المركزية، يشتد التصلب في مسألة حق الفرد في تغيير عقيدته، حيث يتم الإصرار على عقوبة القتل تحت ذريعة أن الردة ليست حقًا إنسانيًا، بل تمردًا على عهد مفترض بين الله والإنسان.

وتحريًا للدقة، فقد سعى بعض المفكرين الإصلاحيين إلى تجاوز هذه المعضلة البنيوية؛ ومنهم محمود شلتوت وجمال البنا وأحمد صبحي منصور، دون

⁽⁷⁴¹⁾ فسرهما القرطبي وكثيرون غيره، منهم ابن إسحاق وابن عباس، وأيضًا سيد قطب، كالتالي: أن الوليد بن المغيرة والعاص بن وائل والأسود بن عبد المطلب وأمّية بن خلف لقوا محمدًا فقالوا: "يا محمد، هلم فلنعيد ما تعبد، وتعبد ما نعبد، ونشترك نحن وأنت في أمرنا كله، فإن كان الذي جئت به خيرًا مما بأيدينا، كنا قد شاركناك فيه، وأخذنا بحظنا منه، وإن كان الذي بأيدينا خيرًا مما بيدك، كنت قد شاركنا في أمرنا، وأخذت بحظك منه". وفسرها ابن كثير وآخرون على أنها البراءة من العمل الذي يعمله المشركون، وهي أمرة بالإخلاص فيه؛ فتشمل كل كافر على وجه الأرض، ولكن المواجهين بهذا الخطاب هم كفار قريش.

الوصول إلى النهاية⁽⁷⁴²⁾، ودون النجاح في التأثير في الوجدان الجمعي للمسلمين، سواء على مستوى النخبة أو القاعدة الشعبية.

* رغم تحول الفكر الإسلامي التقليدي إلى فكر مقدّس، يميل الإسلاميون عمومًا إلى الفصل الحاد بين النظرية والتطبيق؛ وهي مغالطة يشتركون فيها مع تيارات أيديولوجية أخرى كالقوميين والاشتراكيين. يرتكز هذا الفصل على فرضية أنّ النظرية في جوهرها كاملة، بينما شاب التطبيق انحرافات تاريخية بدأت بذورها منذ العهد الأموي. ويتجلى هذا المنطق في التمييز الشائع بين الإسلام كمنظومة متعالية وبين المسلمين كبشر؛ حيث يسود الاعتقاد بوجود مسلمين بلا إسلام حقيقي، بينما يقبّع الدين الصحيح حبيس الكتاب والسنة.

يصل هذا الفصل إلى ذروته حين تتراشق التيارات الإسلامية بمختلف نحلها بالاتهامات حول عدم الفهم الصحيح للدين، وصولاً إلى التكفير المتبادل؛ فكل فرقة تدعي حيّزة الإسلام الحق وتوصم غيرها بالضلال. وبذلك، يتحول الإسلام المثالي في خطابهم إلى ما يشبه الشيء في ذاته بالمعنى الكانتي؛ تلك الجوهرة المكنونة التي يزعم الجميع امتلاكها بينما يخالفها واقعهم الفعلي، كما خالفها كل المسلمين الآخرين حسب رؤية كل فرقة للآخرين: من سُنّة، وشيعة، وخوارج، ومعتزلة، وأشاعرة، ومرجئة، وجهاديين، ومعتدلين، ووهابيين وأعدائهم.

هذا النموذج المتخيل يجمع على أنّ الحقيقة موجودة ولكن يخطئ في الوصول إليها الآخرون، وأنّها لم تتحقق واقعياً إلا في عصر الراشدين الذي استحال في اللاوعي الجمعي إلى يوتوبيا مفقودة، مما جعل من الإسلام الحقيقي فكرة ذهنية مفارقة للواقع الحي، يستدعيها كل طرف لنفي الشرعية عن خصمه.

ويحاول دعاة الإسلام بمن فيهم الإصلاحيون كجمال البنا وصبحي منصور التدليل على ذلك:

3- تجميل صورة الممارسات الإسلامية في الواقع والتاريخ مع تشويه الآخرين:

يبدّل منظرون إسلاميون، لاسيما من المعاصرين، جهوداً حثيثة لتقديم التاريخ الإسلامي في صورة مثالية مطلقة. وبما أنّ التاريخ يتكون من وقائع مدونة

(742) كتب جمال البنا كتاباً أسماه التعددية في مجتمع إسلامي، باذلاً الكثير من الجهد للبرهنة على قبول الفكر الإسلامي للتعددية في الكون والمجتمع بالطريقة التي أشير إليها أعلاه (وهو يقبل بحق المرء في تغيير دينه). وفي النهاية قال: "وفيما نرى، فإنه ما دام أصل التعددية - وهو الحرية - هو ما يتقبله الإسلام فإن التعددية ومقتضياتها لا تختلف في المجتمع الإسلامي عما هي عليه في المجتمعات الأخرى إلا في المدى والدرجة وليس في النوع أو الكيف. لأنّ الإيمان بالقيم الإسلامية يحول دون الجموح والشطط الذي تتصف به مقتضيات التعددية في بعض المجموعات الأوروبية الحديثة.. لأنّ المجتمع الإسلامي - وإن كان جزءاً من المجتمع البشري الذي يخضع لقوانين عامة - فإنه مجتمع متميز له خصائصه التي ترتفق على الصفة العامة له. وإن لم تجرده منها".

بوفرة هائلة، فإنّ الدعاية الإسلامية في هذا الصدد تعتمد غالباً على نزعات انتقائية؛ تبدأ من تجاهل الوقائع الصادمة أو إخفائها، والاكتفاء بنماذج فردية معزولة، وصولاً إلى عقد مقارنات تفتقر للمسوغ الموضوعي. بل يذهب البعض إلى استدعاء النصوص المقدسة لنفي أو إثبات وقائع تاريخية مثبتة، في خلط منهجي بين المقدس والزمني.

وقد اعتاد الخطاب الإسلامي المعاصر وصم ناقد التاريخ بالافتراء وانتقاء الروايات المشكوك فيها، وذلك دون تقديم سرديات بديلة متماسكة أو تفنيد المصادر التي يعتمد عليها الناقد؛ وهي في الغالب مستمدة من أمهات كتب التراث ومدونات الحديث المعتبرة كصحيحي البخاري ومسلم. هذا المسلك يعكس عجزاً عن مواجهة التناقض بين الصورة المتخيلة وبين الحقائق التي دونها مؤرخو وفقهاء الإسلام أنفسهم.

ولا يمكن قطعاً ادعاء أن كل ما كتبه كتب التاريخ الإسلامية هو صحيح، لافتقاد التوثيق الجيد في هذا المجال، ولكن لا توجد مصادر موثوقة أكثر. والأهم في مجال هذه الدراسة ليس مدى صحة الوقائع، بل مدى الاعتراف بصحتها من قبل عموم المسلمين، أي تحولها إلى جزء من الثقافة الإسلامية.

ومن الأمثلة اللافتة دراسة قدمها أحمد صبحي منصور عن فترة حكم عمر بن الخطاب⁽⁷⁴³⁾، ذكر فيها الكثير من وقائع الاضطهاد الذي أوقعه الغزاة العرب- المسلمون على الشعوب المغلوبة، وأعمال الاستيلاء على الثروات والقتل والاسترقاق، مع تراكم ثروات الصحابة، وهذا بإشراف الخليفة عمر. وقد رد أحد الكتاب⁽⁷⁴⁴⁾ فلم ينكر الوقائع، ولم يحاول حتى تبريرها بشكل مباشر، ولكنه قدم أحاديث نبوية تشير إلى أهمية عمر في الإسلام ومدى تقواه. هكذا رد على الوقائع بالنصوص المقدسة. والنتيجة هي أنّ تلك الوقائع التاريخية، رغم قسوتها بمعايير العصر الحالي، تُعتبر في الفكر التقليدي أعمالاً عادلة ومقبولة، طالما أنها حدثت تحت إشراف صحابي له مكانته.

وهاك أمثلة أخرى:

- يزعم بعض المعتدلين من حين لآخر أنّ الغزوات و"الفتوحات" الإسلامية، كانت دائماً عمليات دفاع عن النفس، ضد اعتداءات الكفار⁽⁷⁴⁵⁾، رغم أنّ التاريخ الإسلامي مكتوب ومنشور ومتاح للجميع، وتفصيلات احتلال الأراضي الممتدة من الصين إلى إسبانيا مكتوبة، والأوامر النبوية بغزو أراضي الكفار منشورة في

(743) المسكوت عنه من سيرة عمر.

(744) أحمد مهدي، رد على الدكتور أحمد صبحي منصور في مقاله المسكوت عنه من سيرة عمر. والكتاب ليس من مشاهير الإسلاميين ولكنه قدم نموذجاً واضحاً لعقلية الإسلاميين في مقالته.

(745) على سبيل المثال، مقال عباس محمود العقاد، حقوق الحرب في الإسلام، ومقال مجدي أحمد حسين حوار الحضارات بين الحقيقة والخداع.

كتب السيرة. ويحاول قليل من المفكرين المسلمين، من مناهضي النزعة المركزية، نفي مسؤولية الإسلام كعقيدة عن الغزوات واحتلال بلاد الكفار، بإدانة ما حدث فعلاً، وانتقاد الخلفاء الراشدين واتهامهم بمخالفة الإسلام "الحقيقي"، وهو موقف أحمد صبحي منصور⁽⁷⁴⁶⁾، الذي تعرض نتيجة محاولته الإصلاحية للتهديدات، والاضطهاد من قبل إسلاميين، بمن فيهم الرسميون، وكذلك الدولة.

- يذهب بعض الباحثين إلى الزعم بأن الحضارة الإسلامية قد سبقت غيرها من الحضارات في مجالات متعددة. ومن ذلك القول بأنها كانت أول من نظم الموارد الاقتصادية والمالية للدولة، وأنشأ مؤسسة مالية مركزية عرفت بـ "بيت المال"، والتي تُقارن بوزارات المالية الحديثة⁽⁷⁴⁷⁾. كما اعتقد جمال البنا أن النقابات لم تكن غريبة عن المجتمع الإسلامي، بل كانت موجودة فيه وانتقلت منه إلى أوروبا⁽⁷⁴⁸⁾. كما أضاف إلى ذلك أن الإسلام قد قَدَّم أول نظام قانوني يحث على الشورى في الحكم وتبدير الشؤون العامة، وأن تنظيم عمر بن الخطاب للديوان يُعد نموذجاً متقدماً أثار إعجاب بعض الباحثين، إذ اعتبر متجاوزاً لما وصلت إليه دولة الرعاية في العصر الحديث⁽⁷⁴⁹⁾.

غير أن هذه الطروحات تثير تساؤلات نقدية، إذ إنَّ بعض مظاهر التنظيم قد تكون مستوحاة من نظم سابقة أو مقتبسة من دول أكثر تطوراً في ذلك العصر، كما أن ابتكار آليات لتوزيع الموارد لا ينفصل عن ظروف المجتمع القائم وتوازناته الداخلية⁽⁷⁵⁰⁾. وبخصوص عملية توثيق الأحاديث النبوية ادَّعى بعض الباحثين أنها تمثل إنجازاً غير مسبوق في تاريخ الثقافة الإنسانية، من حيث التأصيل والتدقيق⁽⁷⁵¹⁾.

غير أن مراجعة المدونات التاريخية المتاحة تكشف أن حضارات قديمة عديدة قد أرست أنظمة مالية وإدارية متماسكة، كما عرفت أشكالاً من التسامح الديني. والمفارقة أن المنظومة الإسلامية الناشئة جاءت بضوابط تقييدية، وبدت رافضة للتعددية الدينية التي كانت سائدة في جزيرة العرب، وهو ضمن يفسر الصدام

(746) أعماله منشوره على موقع إلكتروني: أهل القرآن.

(747) من روائع الحضارة الإسلامية.. النظام الاقتصادي في الحضارة الإسلامية (لم يذكر اسم المؤلف).

(748) تعميق حاسة العمل في المجتمع الإسلامي، المقدمة.

(749) الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة، الباب الأول، الفصل الثاني، رابعاً المبتدع العظيم عمر بن الخطاب يرسي دعائم الدولة الإسلامية.

(750) ذكر البلاذري: "... أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه استشار المسلمين في تدوين الديوان. فقال له علي بن أبي طالب: تقسم كل سنة ما اجتمع إليك من مال ولا تمسك منه وقال عثمان: أرى مالا كثيراً يسع الناس وإن لم يحصوا حتى يعرف من أخذ ممن لم يأخذ خشيت أن يشتبه الأمر. فقال له الوليد بن هشام بن المغيرة: قد جئت الشام فرأيت ملوكها قد دونوا ديواناً وجندوا جنداً. فدون ديواناً وجند جنداً. أخذ بقوله". فتوح البلدان، ملف 28 من 29.

(751) محمد الغزالي، السنَّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث.

المبكر مع قریش، حيث ارتكز الخطاب الجديد على تسفيه معتقدات الآخرين والدعوة إلى نبذ آلهتهم، مما أدى عملياً إلى إنهاء حالة التعددية القائمة.

أما فكرة العقد الاجتماعي في الإسلام، فلا تصمد أمام المقارنة بالتحالفات والعهود التي أقامتها القبائل العربية ونظام الحكم في مكة قبل الإسلام. وبخصوص النقابات، فقد نشأت في مجتمعات تضم طبقات من الحرفيين والتجار قبل الإسلام، ولم تشهد فترة الخلفاء الراشدين أي مبادرة لتأسيسها. كذلك فإن مبدأ الشورى لا يمكن مقارنته بالديمقراطية الأثينية أو بنظم المشاعات التي عرفتها مجتمعات أخرى.

وفيما يتعلق بالتوثيق، فإن عملية تدوين الأحاديث والقرآن قد ارتبطت بالروايات الشفوية وبالاكتفاء على الأسانيد، مما جعل الجدل حول صحة النصوص مستمراً عبر العصور. فالأحاديث لم تُكتب إلا بعد وفاة النبي بـعقود عديدة، وتفاوتت تقديرات الإسلاميين حول زمن التدوين، كما تعددت التصنيفات والمعايير بشكل يثير الشكوك⁽⁷⁵²⁾. أما القرآن، فقد جُمع اعتماداً على وثائق متفرقة وروايات الحفظ، وهو ما أدى إلى اختلافات في ترتيب الآيات، وفي تحديد مناسبات النزول، وفي مسألة النسخ والمنسوخ والقراءات. ولم يكن توثيق النص قائماً على معايير علمية دقيقة، بل استند إلى الاعتقاد الديني القائل: **إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون** (سورة الحجر: 9)، وهو تبرير إيماني لا يُعدّ دليلاً توثيقياً بالمعنى العلمي⁽⁷⁵³⁾.

كل هذا يجعل عنصر السبق الحضاري المطلق مستحقاً للتحفظ.

- تُعد علاقة الرجل بالمرأة من أكثر القضايا حضوراً وتصلباً في الفكر الإسلامي؛ إذ يسعى المنظرون دوماً لتصدير صورة مثالية عما يقدمه الإسلام للمرأة مقارنة بالحضارات الأخرى، بما فيها المدنية الغربية الحديثة. ويدعي هذا الخطاب أن المرأة في المنظومة الإسلامية تتمتع بحقوق فريدة ومساواة تتفوق بها على نظيرتها في الغرب، تحت شعار التكريم الإلهي. بل يعتمد كثير من الكتاب إلى توظيف تصريحات منتقاة لنساء غربيّات يبدن إعجابهن بنمط الحياة

(752) انظر في ذلك: السيد علي الشهرستاني، مشكلة تدوين الحديث الشريف في عصر النبي.

(753) المصادر الغربية في مجال جمع القرآن كثيرة ولكن سنكتفي بإحالة القارئ لبعض المصادر الإسلامية:

أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني، المصاحف لابن أبي داود.

عوض أحمد الناشري الشهري، المصحف العثماني.

محمد حسين علي الصغير، تاريخ القرآن.

محمد شرعي أبو زيد، جمع القرآن في مراحل التاريخ من العصر النبوي إلى العصر الحديث.

عبد القيوم عبد الغفور السندي، جمع القرآن الكريم في عهد الخلفاء الراشدين.

مرتضى العسكري، القرآن الكريم في روايات المدرستين.

الإسلامي بوصفه أكثر إنصافاً، في حين يتم تجاهل وتغيب أصوات نساء مسلمات يتطلعن للعيش في كنف النظم الحقوقية الغربية.

وبهذا المسلك، يتم القفز تماماً فوق الحراك النسائي المتصاعد في البلاد العربية والإسلامية، وتُختزل مطالب تحرير المرأة في اتهامات جاهزة بالردة أو العمالة للخارج. وغالباً ما يُوصم دعاة حقوق المرأة بالمشاركة في مؤامرات خارجية مزعومة -صليبية أو يهودية- تستهدف النيل من الهوية الإسلامية؛ وهو ما يعكس رغبة في تحويل القضية الحقوقية إلى صراع هوياتي يغلق باب النقاش الموضوعي حول المكانة الفعلية للمرأة في التشريع والممارسة.

- تُتهم الحضارات الأخرى بأنها نهبت وتنهب الشعوب المستضعفة، واحتلت بلاداً أخرى، وأقامت المذابح، بينما حقق الإسلام العكس تماماً. فقد ذهب رشيد رضا -مثلاً- إلى أن الفتوحات العربية قد تميزت بدرجة عالية من العدالة والرحمة، إذ يذهب إلى القول بأنه لم يعرف التاريخ فاتحاً أعدل ولا أرحم من العرب، كما اعتبرهم أعادل حكام الأمم⁽⁷⁵⁴⁾. وفي السياق ذاته، قرّر حسن البنا وبدون تحفظ ما معناه أن الفتوحات الإسلامية لم تعرف غالباً ولا مغلوباً، ولم يشعر أبناء البلاد المفتوحة بأن هناك من يستغلهم، أو يستولي على خيرات بلادهم، وأن المساواة قد تحققت بين الفاتحين وأهل البلاد⁽⁷⁵⁵⁾. كما ذهب جمال البنا، في مخالفة واضحة لما هو ثابت في المصادر التاريخية، إلى القول بأن ما يُسميه "السلام الإسلامي" يُعدّ أرحم صور السلام التي عرفت البشرية. ويستند في ذلك إلى أن الفاتح في الإسلام لا يُمنح حقاً في الأرض أو الممتلكات، ولا يُسمح للجيش بالنهب أو السلب أو إحراق الزرع أو هدم البيوت، بل يُلزم بشراء حاجاته ودفع ثمنها، مع ضمان حرية العقيدة لجميع الناس⁽⁷⁵⁶⁾.

وهذه الدعاوى تتغاضى بالكامل عن ضم الأراضي لدار الإسلام واعتبار الأرض ملكاً للدولة الإسلامية إذا لم توزع على الجنود⁽⁷⁵⁷⁾، وبالتالي فرض الخراج عليها، والكثير من وقائع حرق دور العبادة والاستيلاء على الأموال، وكذلك ما عُرف بالشروط العمرية. كثيراً ما تُستحضر أمثلة جزئية للمقارنة، مثل مذابح الحربين العالميتين، والقصف النووي على هيروشيما وناجازاكي، وضحايا سياسات تجميع الأراضي في روسيا، ومحاكم التفتيش في أوروبا. وعندما تُطرح

(754) تفسير القرآن الحكيم، ج 9، ص 649.

(755) رسائل الإمام حسن البنا، دعوتنا.

(756) الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة، الباب الأول، الفصل الثاني، ثالثاً: انتهى الوحي وبدأ التاريخ - أبو بكر المتبع الأمين يسير في أثر الرسول.

(757) أقر أغلب كبار الفقهاء أن الأرض الخراجية لا يجوز لا بيعها ولا شراؤها، ومنهم مالك والشافعي وابن حنبل. بينما يرى البعض -حسب ابن قدامة في المغني- أنه يجوز شراؤها دون بيعها (القرضاوي، فقه الزكاة). لكن يذهب البعض إلى أنه يجوز بيعها وتوريثها ومنحها كهبة، مثل الحنفية، بعض الشافعية، ورجحه ذلك ابن تيمية وابن القيم (ديبان بن محمد الديبان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة).

أمثلة مشابهة من التاريخ الإسلامي، يُقدّم الرد عادةً بأن هذه الممارسات كانت مخالفة لمبادئ الإسلام، وأنها تُعزى إلى تصرفات بعض الخلفاء الذين انحرفوا عن تلك المبادئ. كما يُلاحظ أنّ التعامل مع الوقائع التاريخية يتم أحياناً عبر الاستناد إلى نصوص مقدسة أو حتى غير مقدسة، لتأكيد أحداث لم تقع في الواقع (758). فقد ذكر أنّ أبا بكر الصديق حين وجّه جيشه بقيادة أسامة بن زيد، أوصاه بجملة من التعليمات التي تضبط سلوك الجنود في الحرب. فقد شدّد على عدم الخيانة أو الغدر، وعدم قتل الأطفال أو الشيوخ أو النساء، وعدم قطع الأشجار المثمرة أو ذبح الحيوانات إلا لغرض الأكل. كما أوصى بترك الرهبان في صوامعهم وعدم التعرض لهم، في حين دعا إلى التعامل باستخدام السيف مع جماعات أخرى وُصف أفرادها بأنهم قد حلقوا وسط رؤوسهم تاركين ما حولها (759). وتُقدم مثل هذه النصوص كدليل على نظافة الحروب الإسلامية، رغم أنّ الوقائع تقول إنّ ما حدث لم يكن كذلك. وحتى في عصر محمد نفسه، كما اتضح من قبل، وأبو بكر نفسه قد قبل ما فعلته جيوشه من قتل المرتدين بوسائل قاسية، كما سبقت الإشارة. فالحسنة دائماً من الإسلام، أما السيئة فمن أعدائه أو انحرافات أبنائه. أما الإسلام فيتغير مفهومه، حسب الظروف؛ فهو تارة النص المقدس، أو غير المقدس، وتارة أخرى إنجازات دولة الخلافة، شاملة ما أنجزه أفراد متهمون بالزندقة من المسلمين أو عذبوا بسبب كفرهم.

- كُتب الكثير عما يسميه الإسلاميون إفلاس الحضارة الغربية. ومما يُذكر كدليل أعداد المنتحرين في الغرب ومعدل مختلف أنواع الجرائم والعلاقات الجنسية غير المشروعة وأضرارها، دون أن يقدم أحد تقريباً مقارنة إحصائية مع أوضاع المجتمعات الإسلامية، سواء في الماضي أو الحاضر (760). أما انتشار الأيدز في الغرب وأفريقيا، ففسره كتاب إسلاميون بحرية الجنس في تلك البلاد، مع الزعم بأنّ وجود القيم الإسلامية في بلاد المسلمين قد حمى الناس من هذا

(758) في إحدى المقابلات التلفزيونية على قناة الجزيرة قدم المحاور المسيحي من تاريخ الإسلام ما يدل على قيام محاكم تفتيش وأسلمة للمسيحيين الشوام بالإكراه وغير ذلك من أشكال الاضطهاد الديني، فما كان من فهمي هويدي إلا أن رد مطالباً الأول بمحاسبته كمسلم- على النص لا على التاريخ. بينما كان موضوع الحوار عن التاريخ الفعلي لا على النصوص الدينية.

(759) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ملف 28 من 309.

(760) في حديث تلفزيوني على القناة المصرية (يوليو 2005) تكلم محمد عمارة بإسهاب عن عيوب الحضارة الغربية مردداً دون بيان نفس المعلومات غير الحقيقية المشهورة عند الإسلاميين. وضمن ما ذكر أنّ عدد المنتحرين سنوياً في الدول الاسكندنافية يفوق عدد المنتحرين في الصومال. والأمر غريب للغاية حيث إنّ الصومال ضمن البلاد التي لا يمكن أصلاً عمل إحصاءات حقيقية بها، وآخر ما نُشر في هذا الأمر حتى يوليو 2005 أنّ أعلى نسبة انتحار في العالم هي في جنوب الهند، حيث يفوق معدل الانتحار بمرات عديدة معدله في أيّ مكان في العالم خصوصاً بين النساء الشابات، The Lancet, 3 April 2004. ومن الأمور اللافتة حقاً أنّ عدد النساء والشباب المنتحرين في مصر قد قدر بصفر عام 1987 ويعرف كل طبيب بالريف المصري فقط أنّ الكثير من النساء ينتحرن أو يحاولن الانتحار يومياً بتعاطي المبيدات المستخدمة لمقاومة آفات الزرع وبالحرق بالكبروسين ولكن تهمل الإحصائيات الرسمية هذه الظاهرة وكأنّها عار قومي.

الوباء، دون تقديم إحصائيات موثقة⁽⁷⁶¹⁾. ولقد أوضحت مجلة البيان الإلكترونية الإسلامية في نقدها للحضارة الغربية أنَّ بعض الممارسات التي تُعتبر مثيرة للجدل في مجتمعات أخرى قد تحولت في الغرب إلى قوانين معمول بها. ومن بين ما أشارت إليه المجلة: تشريع الزواج بين المثليين، وكذلك وجود حالات يُسمح فيها قانونياً بزواج المحارم. وقد اعتبرت المجلة أنَّ هذه الظواهر تعكس انحرافاً في البنية الفكرية والقانونية الغربية⁽⁷⁶²⁾. هكذا فالمجلة لا تذكر الحقيقة؛ فلا يوجد في الغرب قط أي تشريع يبيح زواج المحارم. أما حالات ممارسة الجنس بين المحارم فتحدث في كل البلاد، بما فيها بلدان إسلامية؛ فرغم التعتيم والمراقبة الشديدة، أمكن لعدد من الباحثين الكشف عن العلاقات الجنسية المثلية، وخارج إطار الزواج، وبين المحارم في بعض بلدان الخليج، والواضح من الأبحاث أنها ظاهرة ذات ثقل في هذه المجتمعات⁽⁷⁶³⁾.

- أما العنصرية فتتال نصيبها أيضاً من النقد بالمنطق ذاته. ومن المؤكد أنَّ الفكر الأوروبي قد قدم أطروحات ودعوات عنصرية تستحق الإدانة، مثلما مورست العنصرية في بلدان كألمانيا النازية والولايات المتحدة وجنوب أفريقيا. بيد أنه لا ينبغي إغفال العنصرية العربية عموماً، المرتبطة عضوياً بالإسلام⁽⁷⁶⁴⁾، ومنها القائمة في بلدان الخليج؛ تلك التي لا تحظى باهتمام الإسلاميين، وكان الأجدر بهم أن ينبروا للنضال من أجل المساواة في أوطانهم قبل نقد عنصرية الآخرين. هل يكفي مجرد سرد النصوص المقدسة الأمرة بالمساواة؟ لم يهاجم الشعراوي يوماً العنصرية في السعودية -التي كانت مستقرة له- ولا القرضاوي ينتقدها في قطر. ويسكت كذلك محمد قطب عن العنصرية في بلد إقامته، السعودية، بينما انتقد المقاربة الأمريكية في تحرير العبيد⁽⁷⁶⁵⁾. ولا ينتبه عموم الإسلاميين

⁽⁷⁶¹⁾ تتبنى الخطابات الوعظية والأدبيات الفقهية المعاصرة سردية تؤكد على الانضباط الأخلاقي واستقرار المنظومة الأسرية في المجتمعات الإسلامية. ومع ذلك، يرى نقاد أنَّ هذا الطرح قد يغفل عن المؤشرات الواقعية التي تشير إلى تنامي ظواهر اجتماعية معقدة؛ مثل العلاقات خارج الإطار الزواجي، والتعددية في الميول الجنسية، وارتفاع معدلات التفكك الأسري والجريمة. ويُعزى غياب هذه المعطيات عن المشهد التحليلي أحياناً إلى ندرة البيانات الإحصائية الرسمية وشفافية النشر، بخلاف المنهجية المتبعة في المجتمعات الغربية التي تعتمد على التوثيق الكمي والنوعي لهذه التحولات.

⁽⁷⁶²⁾ الموقف من الرأي الآخر، نظرة شرعية.

⁽⁷⁶³⁾ هيثم مناع، التعذيب في العالم العربي في القرن العشرين، فصل بعنوان: العنف الموجه ضد المرأة والناشئة في المجتمع الخليجي.

⁽⁷⁶⁴⁾ يمكن الرجوع لبحث المؤلف جذور العنصرية العربية.

⁽⁷⁶⁵⁾ أصدر الكاتب طبعةً منقحة من مؤلفه شبهات حول الإسلام، استهلها بمقدمة تعهد فيها بتجاوز النزعة الدفاعية التقليدية في الرد على الانتقادات الموجهة للإسلام. وقد طرح في كتابه مقارنة حضارية، مفادها أنَّ العالم المعاصر الذي يشهد صوراً من الفصل العنصري (كما حدث من قبل في الولايات المتحدة وجنوب أفريقيا) لا يزال بحاجة إلى المنظومة القيمية للإسلام، مستشهداً بنموذج تاريخي جسّد المساواة العرقية واقعياً قبل قرون. ومع ذلك، يرى مراقبون أنَّ هذا الطرح يغفل عن نقد البنى السياسية والاجتماعية المعاصرة في بيئة الكاتب (كالمملكة العربية السعودية)، والتي قد تتسم بسمات شمولية وتفاوتات اجتماعية وأشكال من التمييز، مما يطرح تساؤلاً حول اتساق النقد الموجه للغرب مع إغفال مراجعة النظم المحلية.

إلى أنَّ الغرب والتيارات الحداثية -التي تُصنف موالية للغرب في العرف الإسلامي المعاصر- هما اللذان ضغطا وأجبرا دولاً من العالم الثالث، إسلامية وغير ذلك، على إلغاء الرق رسمياً (أصدر الملك سعود مرسوماً بإلغائه في السعودية عام 1962).

تشير بعض الأدبيات المعاصرة حول أهل الذمة والجزية في التاريخ الإسلامي إلى ادعاءات تبدو كمغالطات مقصودة. ومن بين هذه الادعاءات التركيز على ضالة جزية الرأس، مع إغفال الخراج الذي يُعد عملياً جزية الأرض، فضلاً عن الزعم بأن الجزية لا تُفرض إلا على المحاربين من أعداء الدولة. ويُستدل في هذا السياق بأن المواطنين من غير المسلمين الذين لم يشاركوا في الحرب ضد الدولة لا تُفرض عليهم الجزية، استناداً إلى مسلك عمر مع مسيحيي تغلب؛ حسب كلام مصطفى السباعي، الذي نفى أيضاً فرض الجزية طوال تاريخ الإسلام على غير المسلمين المولودين بعد الفتح ممن لم ينخرطوا في قتال⁽⁷⁶⁶⁾.

تشير بعض الأدبيات إلى واقعة مسيحيي تغلب الذين دفعوا ضعف ما كان يدفعه المسلمون مقابل استبدال لفظ الجزية، الذي كان يثير نفورهم، بلفظ الصدقة. وقد نُقل أنَّ عمر بن الخطاب وافق على هذه المقايضة بمضاعفة القيمة مقابل تغيير التسمية، ورُوي عنه قوله: "هؤلاء حمقى رضوا بالمعنى وأبوا الاسم"⁽⁷⁶⁷⁾. وإذا صحت هذه الواقعة، فإنَّ ذلك يثير تساؤلات حول مدى انسجام هذا الموقف مع مفهوم العدل المطلق الذي تروّج له بعض الكتابات الإسلامية. كما تُشيع هذه الأدبيات أنَّ غير المسلمين عاشوا في المجتمع الإسلامي مكرّمين، يتمتعون بحقوقهم كاملة ولم يُعتدَّ على إنسانيتهم، بل كان لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم. غير أنَّ هذا الطرح يتجاهل ما يُعرف بالشروط العمرية، فضلاً عن وقائع قمع ثورات الذميين التي اتسمت في بعض الأحيان بدرجة عالية من القسوة.

في الواقع يُظهر هذا النمط من الطرح كيف تُبنى بعض القراءات التاريخية على انتقاء جزئي للوقائع، بما يؤدي إلى نتائج لا تعكس الصورة الكاملة.

ومن المعتاد أن يكتب الإسلاميون -إلا نادراً- ليصفوا وضع أهل الذمة في دولة الإسلام، كأنهم تمتعوا بكل أشكال المساواة، وأنهم عوملوا معاملة في غاية الكرم، متجاهلين احتلال بلادهم والاستيلاء على ثرواتهم. من الأمثلة المثيرة كتاب أصدرته الهيئة المصرية العامة للكتاب، تأليف نريمان عبد الكريم أحمد، تتغزل في هذه المعاملة وتصفها بالسماحة والعدل، رغم أنها لم تخف شيئاً من الوقائع، شاملة أشكال التمييز ضدهم والضرائب المفروضة عليهم وأشكال القمع الأخرى، معتبرة هذا رد فعل للمسلمين ضد "تسلطهم"⁽⁷⁶⁸⁾، قاصدة مقاومتهم

(766) نظام السلم والحرب في الإسلام، فصل بعنوان: الكلام عن الجزية.

(767) ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، ص 27.

(768) معاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية، ص 64.

للشروط العمرية. فأصحاب البلاد المستعمرة اعتبروا متسلطين وخونة للعهد، بينما وُصف المستعمرون بالسماحة والكرم.

- ينكر الإسلاميون المعتدلون كثيرًا علاقتهم بأعمال العنف. فرغم ارتكاب أفراد منهم من حين لآخر أعمال قتل المخالفين ومن يعتبرونهم كفارًا، ينفون مسؤوليتهم باستمرار، متهمين شبابًا غرًا أو جماعة خارجة عليهم، وكثيرًا ما يتهمون الحكومات بهذه الأعمال وتلفيقها لهم. هذا رغم الفتاوى التي يصدرها العلماء، حتى المعتدلون منهم، بتكفير وارتداد العلمانيين من حين لآخر، وبالتالي إهدار دمائهم، وإعطاء مسوغ القتل لتلاميذهم، الذين يتصلون منهم بعد ذلك في البيانات الرسمية. بل ويتهمون هؤلاء التلاميذ أحيانًا بالخروج على الإسلام؛ مثلما وصف حسن البنا قتل النقراشي، رئيس الوزراء المصري عام 1949، من جماعته بأنهم ليسوا إخوانًا وليسوا مسلمين.

والكثيرون من المحللين الإسلاميين، أو المتعاطفين مع الإسلام السياسي، يتهمون الغرب نفسه أو اليهود أو الموساد، بتدبير أعمال العنف ونسبها للإسلاميين. على الرغم من أن المنظمات الإسلامية لا تخفي توجهاتها وتعترف علنًا بأعمالها العنيفة وتصدر الكتب والنشرات لتعلن فيها الحرب على "الصليبية والصهيونية العالمية" وتهدد وتتوعد، كما تقيم معسكرات التدريب وتجمع الأسلحة بشكل معلن وأمام العالم كله، وكذلك يقوم أفرادها بعمليات انتحارية أحيانًا (769).

- ينفي البعض وقائع مشهورة في التاريخ الإسلامي، وفقًا لعدد من كتب التراث، وذلك بغية إظهار الإسلام بصورة أكثر مثالية. من أمثلة ذلك نفي البعض أعمال اغتيال المخالفين بأوامر النبي محمد (مثل أحمد صبحي منصور) (770)، ونفي إعدام أسرى بني قريضة (مثل أحمد صبحي منصور) (771)، ونفي إعجاب محمد بزوجة ابنه بالتبني زيد بن حارثة (مثل محمد حسين هيكل) (772)، وذلك دون البرهنة على أن المؤرخين المسلمين وكتاب الأحاديث ومفسري القرآن قد أخطأوا بذكر تلك الوقائع، وإن كان هذا التوجه يحمل ضمناً إدانة لمثل هذه الأعمال.

هذه الدعاية التي تبعد عن الحقائق، سواء فيما يتعلق بالبراهين على صحة العقيدة أو نظافة التاريخ الإسلامي، إنما تدل من جهة على الثقة البالغة في أن الإسلام هو الحق المطلق مقابل ضلال الآخرين وكفرهم، ومن جهة أخرى تدل على عدم القدرة على إثبات هذا الادعاء بالأدلة الواقعية والعقلية، وبالتالي عدم

(769) على سبيل المثال، كتب جلال أمين في 27 أغسطس 2005 مقالاً بعنوان: ستة عشر سبباً للشك في نظرية الإرهاب، يقول هذا الكلام وإن بشكل غير مباشر.

(770) هل اغتال النبي محمد عليه السلام كعب بن الأشرف وسلام بن أبي الحقيق؟

(771) المسكوت عنه من سيرة عمر.

(772) حياة محمد، الفصل 17.

الثقة في إقناع الآخرين بها. يظهر هنا بوضوح شعور الخوف والشك في الآخرين؛ فالجانب الإسلامي يعتقد أنه يملك الحق الكامل والعقيدة الأفضل في العالم، ويرى أن عدم تصديق الآخرين له نابع فقط من الكراهية والعناد والضلال. وبناءً على هذا المنطق، تتوجه الرغبة نحو قمع هؤلاء الآخرين وإجبارهم على التصديق، من خلال إلغاء قيمة أي فكر يملكونه وجعل الحق حكرًا على الإسلام وحده. ويمكن تفسير ميل بعض المفكرين والدعاة إلى تجميل الواقع، ربما لشعورهم بالحرج من بعض جوانب الفكر أو التاريخ الذي يجعلهم يترددون في مواجهته صراحة، إلا أحيانًا.

تشير بعض القراءات النقدية للممارسات السياسية لبعض التيارات الإسلامية إلى اعتمادها على استراتيجيات دعائية تتضمن إعادة تشكيل الحقائق أو نشر معلومات غير دقيقة، بما قد يؤثر في صورة المنافسين ويضعف من حضورهم الجماهيري. وتشمل هذه الممارسات تقديم تعهدات أو عقد تحالفات سياسية لا يتم الالتزام بها لاحقًا، وهو ما ينعكس على مستوى الثقة بين الأطراف المختلفة في الساحة السياسية. وقد ساهمت هذه السياسات، خصوصًا في مصر، في تكوين انطباعات سلبية لدى قطاعات من الجمهور تجاه جماعة الإخوان المسلمين، حيث بات يُنظر إليها باعتبارها طرفًا يوظف أساليب المناورة لتحقيق أهداف سياسية، الأمر الذي انعكس على مكانتها العامة وصورتها في مخيلة الرأي العام.

الفصل الثالث عشر

نظرية المؤامرة والبارانويا الإسلامية⁽⁷⁷³⁾

وإنَّ سفاه الشيخ لا حلم بعده

وإنَّ الفتى بعد السفاهة يحلم

زهير بن أبي سلمى

* يمكن تعريف نظرية المؤامرة بأنها نسبة حدث ما أو سلسلة أحداث لفعل الآخر، الذي يتم، وفقاً لهذه "النظرية"، دائماً بشكل سري، ولا يتفق مع ما هو معن من قبل هذا الآخر ولا مع الوقائع المثبتة. وكثيراً ما يتم التفكير في مؤامرة تاريخية، أي تتم على مدى طويل وبأفق استراتيجي. وهذا يتضمن إلقاء تبعة ما يحدث لجهة ما على جهة أخرى معادية. وكلما راح المرء يكشف عن نتائج لبحثه بعيدة أكثر عما هو معن، ظهر أمام المؤمنين بالمؤامرة أقدر على التحليل السليم. وفي هذا التوجه ميل قوي للمبالغة في قوة الآخر المتآمر المفترض، وفي مدى تأثير القدرات الخفية للخصم. وتفترض النظرية حتماً أن الآخر لا يخطئ. ولا يستطيع أصحاب نظرية المؤامرة إثبات صحة تحليلاتهم؛ فيكتفون بالسير وراء التهويمات والافتراضات الوهمية، بدلاً من الاعتماد على تحليل الوقائع المثبتة. كما يميل هؤلاء إلى تصور أعداء وهميين، أو لا دليل على وجودهم أصلاً. وفكرة خلق أعداء خارجيين تقوم بها الجماعات والمجتمعات غير المتماسكة أو التي تعاني من خلل داخلي تود طمسها وتصدير الصراعات الداخلية إلى الخارج.

* والأمر البين تماماً لأي مراقب عادي أن معسكر الإسلام المعاصر بالذات يتبنى نظرية المؤامرة وتتغلغل فيه بعمق؛ فيرى أن العالم كله يتآمر على المسلمين على طول التاريخ. وتضج كتابات الإسلاميين، معتدليهم ومتشددتهم، بهذا التصور. يرى يوسف القرضاوي -مثلاً- أن دعاة الإسلام قد تعرضوا منذ عقود لاتهامات متكررة من خصومهم، من بينها الاتهام بالرجعية والتعصب،

⁽⁷⁷³⁾ يُستخدم مصطلح "بارانويا" ههنا هذا البحث بمعناه الاصطلاحي وليس بمعناه الطبي.

وصولاً إلى اتهامات بالإرهاب والعمالة. ويؤكد أن هذه الاتهامات تأتي في سياق عداء واسع من مختلف الأطراف، سواء في الشرق أو الغرب، ومن تيارات سياسية متعددة⁽⁷⁷⁴⁾. كما يشير إلى ما يعتبره هجمة مستمرة على العالم الإسلامي، تستهدف أوطانه ومقدساته، وتشن بأشكال علنية وأخرى خفية، من قبل قوى غير مسلمة متنوعة، مثل اليهودية والمسيحية والشيوعية والوثنية. ويذهب القرضاوي إلى أن هذه القوى، رغم اختلافاتها البينية، تتفق على مواجهة الإسلام عندما يظهر في صورة دعوة أو حركة أو دولة. ويضيف أن القضايا الإسلامية لا تحظى بدعم حقيقي من القوى الكبرى، بخلاف قضايا أخرى تجد مناصرين وداعمين، مستشهداً بآية قرآنية تؤكد أن الذين كفروا بعضهم أولياء بعض⁽⁷⁷⁵⁾.

وهذا الإيمان العميق بنظرية المؤامرة يتضمن تقسيم الإسلام للبشر إلى خيرين: المسلمين، وأشرار: الكفار. ففكرة التآمر في حد ذاتها تعني الشر؛ فلا يتصور أحد أن هناك تآمراً من أجل الخير، ولذا يُعد الآخر الموصوم بالتآمر شريكاً وسيء الطوية وهداماً وحاقداً. كما يشير التفسير التآمري للأحداث إلى نظرة المسلمين لغيرهم، كأشرار ومعتدين وغير ذلك، بينما يحتفظ هذا التقسيم للمسلمين بمكانة الطرف الخير والمثالي والمسال، بل والمعتدى عليه دائماً. وهي مسألة تشبه ما تقوم به الحكومات الشمولية من دمج المعارضة بالتآمر عليها، بدلاً من البحث عن أسباب المعارضة وعوامل التمرد في المجتمع. فقد درجت الحكومات العربية مثلاً على تفسير المعارضة بوجود "قلة مندسة"، من العملاء والمرتزقة وسط الجماهير، التي تُعامل كمجرد قطيع، لا مصالح ولا وعي لديه، وهي دعاية تهدف إلى تبرئة تلك النظم، ووضع المعارضين في قفص الاتهام. ويؤدي طرح نظرية المؤامرة إلى تحريض جمهور المسلمين ضد الكفار وحشده وراء القيادات الإسلامية ودفعه للبذل وتقديم التضحيات، والأهم: التغاضي عما يسم الفكر الإسلامي والنظم المستظلة به من أوجه لا تناسب مصالح الجماهير اليانسة.

* يفسر الإسلاميون، في عمومهم، انهزام دول الإسلام وتدهورها بتخلي المسلمين عن الإسلام، وتسرب عناصر جاهلية إلى الحكم والناس، خصوصاً بعد استيلاء الأمويين على الحكم. ولكن كيف حدث ذلك؟ ولماذا وما هي العوامل الموضوعية للانهيأ؟ الإجابة عادة تكون إما غامضة، وإما يُفسر الأمر بالمؤامرات اليهودية والغربية على المسلمين. ولكن ما هو دور المسلمين أنفسهم؟ ولماذا تركوا المبادئ الإسلامية النقية -فرضاً- واستسلموا للتآمر المزعوم؟ في الحقيقة لم يستطع أيُّ مفكر إسلامي أن يقدم إجابة مقنعة. ومن الأفكار اللافتة والمثيرة للتساؤلات أن كثيراً من مفكري السُّنة يفسر ظهور

(774) الصحوّة الإسلامية بين الجحود والتطرف، المقدمة.

(775) نفسه، الفصل الثاني، الهجوم العلني والتآمر الخفي على الأمة الإسلامية.

المذهب الشيعي وأحداث فتنة مقتل عثمان وما تلاها من حروب أهلية إسلامية من تدبير بعض اليهود، خصوصاً شخص مشكوك في وجوده أصلاً، أو على الأقل مشكوك في تأثيره، هو عبد الله بن سبأ كما سبقت الإشارة. تثير القراءة النقدية لهذا التصور تساؤلات حول مدى تماسك البنية السياسية والاجتماعية في مراحل الدولة المبكرة. فبرغم القوة العقائدية والزخم السياسي في عصر الخلفاء الراشدين، يتبنى بعض المنظرين والعامّة فرضية مفادها أنّ فرداً واحداً أو أفراداً معدودين تمكنوا من إحداث انقسامات حادة ونزاعات مسلحة بين الصحابة والناس. ومع التسليم -فرضاً- بصحة هذه الروايات، فإنّ ذلك يكشف عن هشاشة النظام المؤسسي والاجتماعي آنذاك، ويضعف حجة التماسك المطلق في تلك الحقبة.

* ومن المؤكد أنه ليس كل شيء في العالم معلناً، بل هناك قرارات وخطط سرية، وبالتالي أجهزة استخبارات وأعمال خفية ومؤامرات، من قبل تلك الأجهزة. ولكن كل هذا يحدث في إطار الصراع الدولي المعتاد، والقديم للدول نفسها. والأهم أنّ جميع الدول والجماعات البشرية تتصرف على هذا النحو. كل هذا لا علاقة له بنظرية المؤامرة؛ فرغم الأعمال السرية والأجهزة والتخابر والخطط، يمكن للمرء أن يحل ويفهم ما يحدث دون اللجوء إلى تفسير كل الأحداث كجزء من مؤامرة عليه. كما أنّ الخطط والتآمر المستمر تتم من جانب جميع الدول تجاه بعضها البعض، ولا يوجد ما يدل على أنّ العالم كله، أو قطاعاً ما منه، قد تفرغ للتآمر على الإسلام والمسلمين، بل ولا يوجد أصلاً أيّ مبرر لافتراض ذلك.

تكتظ كتابات إسلامية بتصورات غير معقولة على مؤامرات الغرب والكفار في العالم عموماً على الإسلام والمسلمين. ومن الأطروحات اللافتة للنظر ادعاء كثير من الكتاب العرب المسلمين أنّ عملية 11 سبتمبر ليست من فعل الجهاديين، بل من فعل الموساد أو المخابرات الأمريكية. هذا رغم اعترافات الطرف الأول في نشرات وكتابات منشورة عديدة، بل أسماها أحدهم "غزوة 11 سبتمبر"، وسبققتها أعمال أخرى أعلن عنها تنظيم القاعدة، وهو تنظيم مسلح، وسبق أنّ أعلن الحرب ضد "اليهودية والصليبية". كل هذا معلن، ومع ذلك مازال الكثيرون من خاصة وعامّة المسلمين يصدق أنها مؤامرة صهيونية غربية.

ومن المؤامرات الكبرى المفترضة، ما يعلنه البعض عما يعتبره مؤامرة إسقاط الخلافة العثمانية⁽⁷⁷⁶⁾، ومؤامرة إنشاء الحركة القومية في العالم الإسلامي

(776) كتب عبد القديم زلوم، من علماء الأزهر ومن مؤسسي حزب التحرير الإسلامي، كتاباً بعنوان كيف هُدمت الخلافة، يصور فيه الأمر كمجرد مؤامرة غربية بدأت مبكراً منذ بداية الحركة الوهابية ولا يرصد أيّ دور للتغيرات التاريخية الموضوعية وصراعات المصالح وتدهور الخلافة نفسه وتجاوزها تاريخياً، بل يكتفي بنظرية المؤامرة. ولا شك أنّ الإسلاميين الذين يتبنون رؤية عقلانية يحاولون الكشف عن دور خاص للمسلمين أنفسهم في سقوط العثمانيين.

لتفكيك الإسلام، ومؤامرة قيام الانقلاب الناصري في مصر لضرب الحركة الإسلامية المتصاعدة، بل ذهب البعض لاعتبار محمد علي كان مزروعاً من قبل الغرب في مؤامرة للقضاء على الإسلام (777).

وقد لخص أحد الكتاب ما اعتبره أدلة على المؤامرة الغربية الشاملة على الإسلام في كتيب بعنوان *قادة الغرب يقولون دمروا الإسلام أبيدوا أهله* (778)، مكتظ بأقوال بعض قادة الغرب المبتورة من سياقها أو التي تحمل معنى يخالف ما يريد إثباته، ومعظمها منقول من مصادر إسلامية، وبعضها صحيح بالفعل، جاء على لسان بعض القادة والكتاب الذين لا يمكن الزعم بأنهم يمثلون الغرب ككل، والذين يطلق بعضهم تصريحات ذات مظهر بلاغي، من قبيل اللغو لبث الحماسة. وقد أراد الكاتب البرهنة على أن الغرب يريد إبادة المسلمين منذ قرون عدة. والمؤلف لا ينتبه إلى أن الغرب يستطيع بسهولة تهمة كل المسلمين إذا أراد، ولو بمجرد مقاطعتهم على كل الأصعدة، وباستثناء شاطئ الخليج، الذي يمكن احتلاله في ساعات. ولكن الغرب لا يهتم اهتماماً يذكر بمسألة الأديان، إلا في سياق ما يحقق استقراره ويحقق مصالحه الاقتصادية. بل ونزعم أن قوى في الغرب يمكن بسهولة أن تدخل في الإسلام إذا رأت مصلحتها في ذلك؛ مثلما أعلن الإمبراطور الروماني قديماً اعتناق روما للمسيحية. والأهم أن الغرب لا يمكن اعتباره كتلة واحدة يتفق كل أفرادها على التآمر على الإسلام. وليتذكر أولئك الإسلاميون أن الغرب أيضاً من فضح معاهدة سايكس-بيكو سيئة الصيت، ومنه من تحالف مع دول العالم الثالث، وبينها دول إسلامية، في صراعه ضد الآخر من الغرب نفسه.

ومن الآراء الجديرة بالتأمل لغرابتها، ما طرحه محمد قطب من أن الغرب -الذي بدأ الحروب الصليبية للقضاء على الإسلام- قد ابتعد عن الدين كلياً، لكنه استمر، رغم ذلك، في السعي نحو الهدف الأساسي لتلك الحروب (779). وبحسب هذا التصور، فإن المحرك الفعلي للسياسات الغربية هو العداء للإسلام وليس المصالح المادية. ويتفق هذا مع رؤية عادل حسين -كما سبقت الإشارة- في أن التحديث وتطوير القدرات الغربية كانا بمثابة ترتيب للبيت من الداخل استعداداً للتوسع الخارجي؛ فيبدو أن الكاتب ينسب للغرب دوافع توسعية مشابهة لتصورات الفكر الإسلامي حول الغزو، فيما يمكن وصفه بعملية إسقاط فكري على الآخر.

(777) أبو عبادة الأنصاري، مفهوم الحاكمية في فكر الشهيد عبد الله عزام. يقول: "ثم دخل نابليون مصر، وانتدبوا محمد علي باشا -كعميل للغرب- ليقوم بالإطاحة بهذا الدين ومسحه في قلوب المسلمين، ويكفر الناس ببطء، وكان له مستشار فرنسي اسمه دكتور (لوب)".

(778) جلال العالم، الطبعة التاسعة.

(779) واقعنا المعاصر.

* أما اليهود فلهم منذ البداية وضع خاص. وقد ظهر العداء الإسلامي لهم مبكرًا، ربما بسبب رفض قبائل يثرب الدخول فيه أفواجًا، وعداء قادة تلك القبائل له، خوفًا على وضعها المميز، وليس وفقًا لمؤامرة تاريخية مزعومة ضد النبي المنتظر المذكور في التوراة. وقد صارت كلمة يهودي سبة عند المسلمين والعرب عمومًا. والقرآن والأحاديث مكتظة بالنصوص التي تلعن اليهود وتبين عداءهم الشديد للإسلام، بل وتتنبأ بعض الأحاديث بأن المسلمين سيبيدونهم يومًا ما، بالتحالف حتى مع الحجارة: يسجل صحيح البخاري -2859: لا تقوم الساعة حتى تقتلوا اليهود، حتى يقول الحجر وراءه اليهودي: يا مسلم، هذا يهودي وراني فاقتله. وفيما بعد تفاوتت نظرة المسلمين العدائية لليهود من وقت لآخر، حسب ظروف العصر. وافترض مفكرو الإسلام المعاصرين أن اليهود يتآمرون عليه باستمرار، كما أشير.

وتحتل المؤامرة اليهودية مكانة كبيرة في الفكر الإسلامي القديم والمعاصر؛ فيعتقد مفكرن إسلاميون معاصرون أن اليهود عمومًا يشكلون منظمة سرية عالمية تتآمر على العالم كله، خصوصًا عالم الإسلام، بكل الوسائل، بل إنهم يحركون الدول الكبرى والصغرى، ويحدثون القلاقل والثورات ويبثون النظريات الإلحادية و"الهدامة" عمومًا. وضمن المؤامرات التي يُضرب بها المثل: إنتاج نظرية التطور. بل من الغريب أن الكثير من الإسلاميين كتب أن دارون صاحب نظرية التطور يهودي، بينما هو مسيحي. وتذكر أيضًا نظرية فرويد في التحليل النفسي، التي يختزلها الإسلاميون في نظرية جنسية، ونظرية ماركس، الذي انتقد اليهودية بشكل أعمق من انتقادات الإسلام لها، وغيرها الكثير. كما يصدق غالبية المسلمين أن كتاب "بروتوكولات حكماء صهيون" أصدره قادة اليهود فعلًا، دون أن يقرأه معظمهم، وأن الذي نشر الكتاب عالم روسي أخذه من كبير أعيان روسيا القيصرية، الذي أخذه زعمًا من سيدة فرنسية أخذته من أحد كبار اليهود، الذي لم يذكر لا اسمه ولا أي بيانات عنه. ولم يلفت انتباه أنصار فكرة المؤامرة اليهودية أن لغة النسخة الأولى لهذا الكتاب هي الروسية، وهي ليست لغة معظم المتآمرين المفترضين من اليهود، هذا علاوة على أن مضمون البروتوكولات نفسه يتميز بسذاجة مفرطة، ومنافاة للمنطق البسيط⁽⁷⁸⁰⁾، وقد نشر في العالم العربي في سياق محاربة الشيوعية، بزعم أنها من صنع اليهود. أما أسطورة الماسونية فتحتل الذهن الإسلامي احتلالًا؛ فيعتقد أن هناك منظمة ماسونية عالمية، تخطط وتدير مؤامرات اليهود على العالم، وأنها وراء أعمال كبرى؛ مثل الثورة الفرنسية مثلًا وثورتي 1830 و1848 في فرنسا وكميونة باريس في 1870 والحربين العالميتين، وغيرها الكثير⁽⁷⁸¹⁾، ولا يدرك معظم الإسلاميين أن

(780) أتذكر-المؤلف- أنني قرأت هذا الكتاب وأنا في الخامسة عشرة ولم أصدقه قط واستنتجت بسهولة وبراءة أن البوليس الروسي هو صانع ومروج هذا الكتاب.

(781) عبد الله عزام، تجار حروب. ويعتبر الكتاب نموذجًا نقيًا على نظرية المؤامرة في الذهن الإسلامي وهو مليء بالخرافات والتخيلات بلا أي أساس من الواقع.

المنظمات الماسونية في بداياتها قد ضمت القليل جدًا من اليهود، بل منعت دخول اليهود إليها في بعض البلدان في فترة ما، وهي على العموم لم تؤسس على أيدي يهود بأي حال (782). والإصرار على المؤامرة اليهودية المفترضة إما أنه يضفي قوة هائلة على التآمر في حد ذاته، وهو شيء متاح لكل البشر وليس لليهود بالذات، الذين ليسوا بأي حال أقوى قوة في العالم، لا اقتصاديًا ولا علميًا ولا سياسيًا، والدولة اليهودية ليست إلا دويلة صغيرة، تُستخدم كقاعدة أمريكية بشكل أساسي، وعددهم في العالم نحو 15 مليونًا فقط. ويتصور معظم المسلمين، وغيرهم، أن اليهود يسيطرون على العالم اقتصاديًا وإعلاميًا، ويملكون الذهب والبنوك ويتغلغلون في كافة المؤسسات الدولية، وهي محض خرافات (783).

* والشيء الأكثر جوهرية ويغيب عن العقلية الإسلامية أن وضع الخطط والمؤامرات سهل لأي جماعة من الناس، ولكن أن تُطبق على الآخرين، فهذا يشترط قابلية هؤلاء للمؤامرات المذكورة، واستعدادهم الذاتي للاستجابة لها، وضرورة أن تتمتع الجماعة المتآمرة بقدر من القوة يمكنها من تنفيذ أهدافها. فليضع المسلمون خططًا، ولينسجوا المؤامرات؛ ولكن هل يمكنهم تحقيق ما يريدون؟ وهل هناك أصلًا كتلة واحدة صماء اسمها المسلمون أو اليهود أو الغربيون؟

* والحق أن نظرية المؤامرة في المتخيل الإسلامي تجد جذورها في الفهم السائد للنص المقدس منذ فجر الدعوة: **إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا (النساء: 101) وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ (البقرة: 120)**. وقد قسم الإسلام الناس إلى مسلمين وكفار منذ البداية، وافترض أن الصراع بين الطائفتين حتمي حتى ينتصر أحدهما على الآخر. فالآخر الكافر هو عدو مبين للمسلمين، ولن يهدأ له بال حتى يستدرجهم إلى اتباع ملته. وبالعكس يجب على المسلمين أن يقاتلوا الكفار حتى يسود الإسلام: **وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنَّ انْتِهَاءَ اللَّهِ بَمَا يَعْمَلُونَ بِصِيرٍ (الأنفال: 39)**. وفي الواقع، لن يرضى المسلمون -وفقًا للمنطق القرآني- عن الآخرين حتى يتبعوا ملتهم، سواء كعقيدة أو كنظام حياة. كما تتنبأ مرويات حديثة كثيرة بالانتصار النهائي المحتم للإسلام عند ظهور المهدي المنتظر وعودة المسيح؛ الذي سيقتل الخنزير ويكسر الصليب، فلا يقبل من الكفار إلا الإسلام أو السيف،

كذلك قدم صالح الرقب (أستاذ مشارك بقسم العقيدة الجامعة الإسلامية - غزة - فلسطين) كتيبًا بعنوان *الماسونية، مليء بمعلومات مغلوطة وأخبار عن لمؤامرات يهودية ماسونية بلا أي أدلة*.

(782) حلل ذلك تفصيلًا عبد الوهاب المسيري -متبنياً هذا الرأي- في *موسوعة اليهود والصهيونية*. وهو كاتب إسلامي وأكاديمي مرموق لا يمكن اعتباره عميلًا لليهود بأي حال.

(783) من المفيد أن يرجع القارئ إلى كتاب عبد الوهاب المسيري *اليد الخفية - دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية*. وفي هذا الكتاب ينتقد بشدة ويفند نظرية المؤامرة اليهودية، رغم أنه إسلامي.

مع رفض الجزية حينذاك؛ وبذلك يتكرس الإسلام بصفته المبدأ الوحيد المهيمن على العالم.

وقد حرص الخطاب الإسلامي السائد أتباعه على الحذر من الكفار، والنهي عن مولاتهم دون المسلمين، وما يترتب على ذلك من إقصائهم عن المناصب الرفيعة في الدولة؛ استنادًا إلى افتراض مسبق بسوء طويتهم وتآمرهم. بل يذهب الفقه إلى أبعد من ذلك بافتراض أن المرتد، على وجه الخصوص، هو مصدر للفتنة وتهديد كياني للدولة والعقيدة معًا؛ فهو في هذا التصور متآمر بالضرورة، وهو المبرر الذي يتكى عليه الفقهاء في إصرارهم على قتله.

* ورغم الجذور العميقة لنظرية المؤامرة في الخطاب الإسلامي، أعيد إنتاجها، كما صارت إلى حالة من الهوس في العصر الحالي، مع تدهور وضع المسلمين عالميًا، والهيمنة الطاغية للثقافة الحديثة. لذلك يكثر الكلام عن التهديد الغربي للهوية العربية-الإسلامية. ويغزى كل من الفكر القومي واليساري نظرية المؤامرة في العالم العربي، فهي لا تقتصر على الإسلاميين.

وبسبب الشعور بالضعف، يعبر الإسلاميون عن خوفهم البالغ على هويتهم المهددة. ورغم أنها مهددة فعلاً بسبب ضعفها أمام منجزات الحضارة الحديثة، يُفسر هذا على أنه نتيجة مؤامرة. إن الصراع العادي بين الدول والأيديولوجيات والشركات الكبرى معلن وواضح الأهداف إلى حد بعيد من جانب كل طرف، وليست مجرد مؤامرات تُحاك في الظلام. وحتى أنشطة المخابرات لجميع الدول لا تظل سرية إلى الأبد ولا بشكل مطلق، بل حتى يمكن للأجهزة المضادة لها اكتشاف معظمها، وعلى الأقل يمكن للمحللين المتخصصين في مختلف الدول استنتاج الكثير منها. والأهم أن هذه الأنشطة متبادلة بين الدول وليست من طرف واحد؛ والأكثر أهمية أنه حتى لو دُبرت مؤامرات سرية، يمكن استنتاجها والرد عليها. كما أن هذه السرية في حد ذاتها لا تكفي لتفسير هزائم البعض وانتصار الآخرين.

بيد أن أنصار الدفاع عن الهوية والثقافة الوطنية يرون في الهزائم المتوالية للعالم العربي-الإسلامي نتاجاً لمؤامرات خبيثة تُحاك في الخفاء؛ لا تبتغي تحقيق مصالح مادية فحسب، بل تستهدف أساساً تقويض الإسلام والعروبة. فوفقاً لهذا التصور، يغدو العداء للعقيدة والقومية هو المحرك الأول، وليس التنافس التقليدي على المصالح الحيوية بين الدول والمجموعات الدولية. فالحال أن الإسلام هو محور العالم في مخيال الإسلاميين وعامة المسلمين؛ تمامًا كما توهم القوميون أن العروبة هي القطب الذي يدور حوله العالم إبان مدّ الحركة القومية.

وحالة الخوف من الآخر المسيطرة حاليًا على عموم المسلمين تشبه حالة المسلمين الأوائل في صدر الإسلام، حين كان مايزال ضعيفًا وناشئًا، والدولة الجديدة محاطة بدول كبيرة وقوية. ولكن لا يكفي الشعور بالضعف للغرق في نظرية المؤامرة؛ فالمسلمون بعامة من جهة يتخيلون الإسلام كمحور للعالم؛ ومن جهة أخرى تعكس نظرية المؤامرة شعورًا بالدونية؛ فالآخر هو الفاعل والإسلام

مفعول به، والآخر متفرغ لمكافحة الإسلام. لكن اختلف الحال في صدر الإسلام عما في عصر أفوله؛ فبينما تمكن في بدايته من التغلب على الآخرين وإلحاق الهزيمة بهم، لم يعد يملك نفس القدرة، مما أنتج شعورًا قويًا بالدونية، كان قد تم تجاوزه بعد انتشار دعوته في الماضي، وهو مما يضاعف الشعور بالخوف من الآخر. ومع الشعور بالدونية مع الثقة أن الحق معه، يميل العالم الإسلامي إلى اتهام الآخرين بالتسبب في ضعفه وانهيار عالمه. وبالتالي تحميل الآخر المسؤولية بدلًا من بحث أسباب الانهيار المتواصل منذ قرون. فادعاء فقهاء الإسلام وشعور الشعوب الإسلامية بوجود مؤامرة عالمية ضد الإسلام، يعكس في الحقيقة عجزًا عن تفسير تدهور أحوال الشعوب الإسلامية علميًا واقتصاديًا وعسكريًا وأخلاقيًا، مع العجز المتزايد عن اللحاق بالغرب المتقدم. وحيث إن أيّ تحليل منطقي سيقود حتمًا إلى الكشف عن الآليات الذاتية لانهيار العالم العربي-الإسلامي، شاملة الثقافة البدائية والمتحجرة السائدة، مما يضع المسلمين أمام أنفسهم مباشرة، ويكون عليهم لتحسين ظروف حياتهم أن يقبلوا على الخيار الصعب: تغيير الذات.

* وتمتد نظرية المؤامرة إلى الخوف من كل ما هو غير مسلم. فحتى الديمقراطية إذا جاءت بضغط خارجي يصبح مشكوكًا فيها، بل ومرفوضة، أو على الأقل يُخشى منها. أما الحوار مع الكفار؛ مثل الحوار الإسلامي المسيحي، فيتم بحذر شديد، فيظن الطرف المسلم أن الطرف الآخر يسعى لطمس هويته لا التفاعل معه.

يعجز سواد الإسلاميين الأعظم -إلا ندرة منهم- عن الإقرار بأن تدهور العالم الإسلامي هو نتاج عوامل داخلية بالأساس؛ لذا وبدلًا من الاعتراف بالوهن الذاتي، ينزعون إلى تصدير الاتهامات للآخر. فنظرية المؤامرة غدت جزءًا لا يتجزأ من عقلية عاجزة، تفتقر لأدوات النهوض، فتبحث عن مشجب تُعلق عليه انكساراتها وفشلها الممتد. وتلك هي معضلة العالم الإسلامي الراهنة؛ إذ تحول الفكر البشري تحولات جذرية، بينما ظل هو أسيرًا لعناصر الخطاب ذاته، وإن غُلفها بأثواب وسياقات معاصرة.

ولأن تلك الأفكار أثمرت قديمًا انتصارات كبرى في عصر لاعمها، يتوهم الإسلاميون اليوم أن المنهجية ذاتها كفيلة بإعادة الأمجاد. ومع توالي الهزائم، لم تستوعب هذه العقلية أن أطروحاتها قد عفا عليها الزمن؛ فاندفعت تلوذ بلوم "الآخر المتآمر". من ثم يبرز تساؤل مشروع: لماذا لا تنتج "المؤامرات" الإسلامية في مقابل نجاعة مؤامرات الكفار؟ بل لماذا لا تملك منظومة الإسلام كفاءة التآمر ذاتها؟ مع ملاحظة أن التآمر على الخصم فعل مشروع في الفكر الإسلامي السائد، فـ "الحرب خدعة".

* إذا كان الآخر كافرًا وشريرًا، ومنسلخًا من كل فضيلة، فإنّ الواقع يكشف عن جوانب في الحضارة الحديثة تثير إعجاب المسلم العادي نفسه؛ إذ تزخر بلاد الكفار بظواهر إنسانية ونبيلة -بالمعاني الشائعة لهذه القيم- يفقدها العالم

الإسلامي إلى حد بعيد. ومن ذلك: منظمات حقوق الإنسان، وهيئات الإغاثة، والجمعيات الخيرية الدولية، فضلاً عن المظاهرات الغربية المتعاطفة مع قضايا الشعوب الأخرى. وقد سُجّلت حالات لجنود إنجليز وفرنسيين وأمريكيين، وحتى إسرائيليين، رفضوا إطلاق النار على المدنيين وتعرضوا جراء ذلك للسجن بدوافع إنسانية؛ بينما لا يحفظ التاريخ واقعة لجندي مسلم رفض قتل كافر أو سبي نسائه بدافع إنساني صرف، سوى محاولة محدودة وفاشلة في العهد النبوي في غزوة بني المصطلق كما سبقت الإشارة. كما يمور الغرب بتيارات فكرية وسياسية مناهضة للاستعمار والصهيونية، تنادي بمبادئ إنسانية ومساواتية عابرة للحدود.

بيد أن معظم الإسلاميين، بل وكثيراً من عامة المسلمين، يرون -استناداً لنظرية المؤامرة- أن هذا التنوع ليس إلا تبادلاً للأدوار وخداعاً للمسلمين؛ ويتجلى هذا التفسير بوضوح عند تناول الانقسامات السياسية في إسرائيل، بصفتها العدو الأقرب، حيث يُروج بأن اليمين واليسار وجهان لعملة واحدة، وما خلاهما إلا مسرحية متقنة؛ وهو تصور شديد السذاجة. إذ هل يُعقل ألا يوجد شخص واحد في إسرائيل يصحو ضميره ليكشف زيف هذه التمثيلية المفترضة؟ وهكذا تُطوع نظرية المؤامرة لتجريد كل ما هو نبيل في الغرب من قيمته، واعتباره جزءاً من المخطط الغربي ضد الإسلام.

* تنتهي نظرية المؤامرة بالذهن الإسلامي إلى تحميل الكفار مسؤولية فشل عالمه وانحداره. وهذه التهمة تُوَجَّج الشعور بالعداء لهذا العدو القادر. كما تقود النظرية إلى ضرورة أن يناضل الإسلام بلا هوادة، أو رحمة ضد العدو المذكور، وكلما زادت التصورات عن المؤامرة المفترضة، ازداد العداء، وراح رجال الدين والمفكرون يشحنون عامة المسلمين بكراهية الكفار والحقْد عليهم والرغبة في الانتقام.

تقود نظرية المؤامرة الفكر الإسلامي إلى التوقع داخل جيتو فكري؛ فباب الاجتهاد -سواء قبل إغلاقه التاريخي أو بعد مواربته حديثاً- لا يجرؤ على تجاوز النص المقدس أو الإجماع، وتظل قاعدة "لا اجتهاد مع النص" هي الحاكمة، مما يمنع التفاعل الحر مع الأطروحات المغايرة ويجعلها مقيدة سلفاً. وتحذر نظرية المؤامرة من تلوث الهوية الإسلامية -ذات النواة المقدسة- بأي اختراق من فكر الكفار؛ فكل أطروحة وافدة مشكوك في أهدافها، التي تُفترض شريرة بالضرورة وتستهدف الهوية. لذا، غالباً ما يتسم الحوار مع الآخر بالعدائية، وتُستخدم لغة حادة للحط من شأن الفكر المغاير.

وكثيراً ما ينظر الإسلاميون المعاصرون حتى إلى الكتابات التي تقدم التاريخ الإسلامي من أمهات المصادر الإسلامية كسموم موجهة إلى الإسلام، رغم أنها "سموم" داخلية، ذكرها وشرحها مسلمون ثقة. كما يتوسلون المراوغة في المواجهات المباشرة؛ بالرد على الوقائع بنصوص عامة مقدسة، ومقابلة نقد النصوص بذكر وقائع مضادة كأمثلة استثنائية، مما يبقيهم عاجزين عن الحوار

الحقيقي، متفوقين وخائفين؛ إذ يمثل اكتشاف أي عدم دقة في النص المقدس تهديدًا بانهيار العقيدة برمتها.

كذلك يقاوم الإسلاميون الأرضية الإنسانية المشتركة للحوار؛ فعقيدتهم هي المعيار المطلق والوحيد. وفي معظم السجلات، يتبنون فكرة الاكتفاء الذاتي، زاعمين أن الإسلام يتضمن كافة المبادئ الإنسانية ولا يحتاج لرفدٍ من خارجه، فهو في عرف أهله كامل لا يتقاطع مع فكر الجاهلية. فحين تُطرح شعارات للتعاون الإنساني أو الحقوقي، يسارع الإسلامي لاستدعاء نصوصه التي تكفل ذلك في نظره، دون إعلان موافقة صريحة على المبدأ المطروح؛ فالرد على الديمقراطية يكون بالتحجج بـ الشورى التي يزعمون أنها تمنح أعلى مراتب الديمقراطية، ومع ذلك لا يقبلون الديمقراطية ذاتها إلا بشرط سيادة الشريعة، فيرتدّون سريعًا إلى قوقعتهم الأيديولوجية.

ويتوالى هذا الانغلاق عبر محاولات حثيثة لأسلمة العلوم والمعارف، لفرض الإسلام مرجعيةً عليا لكل أشكال السلطة المعرفية والاجتماعية؛ فابتدع منهج تفكير وقانون ونظام جيش بصبغة إسلامية، بل طالت العدوى العلوم الاجتماعية، فأصبح هناك اقتصاد إسلامي تعجز الأفهام عن تحديده بوضوح، وحتى طب إسلامي تُعقد له المؤتمرات⁽⁷⁸⁴⁾. ووصل الأمر إلى إنشاء ما يسمى "الاتحاد الإسلامي الدولي للعمل" بدلًا من الانخراط في النضال العمالي العالمي، ليُعاد تعريف العامل لديهم بما يسمح بضم أصحاب العمل، سعيًا وراء أهداف إسلامية غامضة وغير محددة⁽⁷⁸⁵⁾.

ويقود الخوف المتزايد على الهوية معظم الإسلاميين إلى تجنب الاستفادة من المنظومات الفكرية الحديثة. وحتى يتجنب معظمهم استخدام المصطلحات ومناهج البحث والمفاهيم السياسية والاقتصادية والتاريخية للثقافة الحديثة. ويستنكر سيد قطب -مثلًا- بشكل واضح كافة محاولات الدمج، أو التوفيق بين ما يسميه بالتصور الإسلامي ومناهج الفكر الغربي، فيدين -على هذا الأساس- ما يُسمّى بالفلسفة الإسلامية وعلم الكلام على منوال السلف، وهو يدعو إلى استخدام ما يسميه قالبًا إسلاميًا لعرض الإسلام، دون الاستعانة بقوالب فلسفية⁽⁷⁸⁶⁾. وقليلون هم من يلجأون إلى استخدامها؛ مثل سيد قطب نفسه في كتابه *العدالة الاجتماعية في الإسلام*، قبل أن يتبنى الإسلام السياسي، ومصطفى السباعي في كتابه *اشتراكية الإسلام*، وعبد الوهاب المسيري في جميع كتاباته، كذلك اهتم المودودي ودعا أنصاره إلى دراسة الثقافة الحديثة جيدًا. كما يستخدمها مفكرون يحاولون

(784) يمكن أخذ فكرة عن الموضوع من مقال صغير بعنوان: *الطب الإسلامي*، بقلم سامي أحمد الموصلي، منشور على النت.

(785) انظر في ذلك جمال البنا، *الحركة النقابية حركة إنسانية*.

(786) *خصائص التصور الإسلامي*.

تطوير الفكر الإسلامي في اتجاه أكثر انفتاحًا. وقد جرت محاولات عدة لكتابة تاريخ الإسلام والسيرة النبوية كأحداث دنيوية، أي بمناهج تستبعد الخوارق والمعجزات. من ذلك كتاب "حياة محمد" لمحمد حسين هيكل، وكتاب *الفتنة الكبرى* لطفه حسين وكتاب *صراع اليمين واليسار في الإسلام* لأحمد عباس صالح وكتابات المستشرقين؛ مثل كتاب محمد لمكسيم رودنسون. ومن الإسلاميين ذوي الحيثية محمد الغزالي في كتابه *فقه السيرة*، الذي بذل جهدًا كبيرًا لعقلنة السيرة النبوية، رغم عدم نفيه بوضوح للأحداث الخارقة. ومقابل ذلك يرفض معظم الإسلاميين هذا النهج في التفكير، باعتباره تفكيرًا غربيًا، أو متأثرًا بمناهج الغرب، أو حتى، أحيانًا، جزءًا من المؤامرة الغربية المفترضة على الإسلام. بل يكتبون تاريخ الأخير عادة على أنه قد سار وفقًا لقواعد أو جرت أحداثه بشكل خارق لما هو معتاد، بتوجيه مباشر أو شبه مباشر من السماء. كذلك يبذلون الجهد لإبراز عدم انطباق كل ما يُسمى بقوانين التاريخ في العالم على هذا التاريخ، وإبراز أن المسلمين الأوائل لم تحركهم النوازع البشرية المعتادة، وأن أحداث الإسلام لا تتفق مع قواعد المنطق، ولا يمكن تفسيرها بالعقل والمنطق، كما تفعل مدارس التاريخ العلمانية. ذلك أن منبعه الوحي، بالإضافة إلى أن دوافع المسلمين غيبية وكذلك أهدافهم، لذلك تهتم خاصتهم بإبراز الإعجاز في تاريخ الإسلام، وخاصة السيرة النبوية. ومن الأمثلة الدالة كتاب محمد سعيد رمضان البوطي *فقه السيرة النبوية*، المختلف كليًا مع كتاب محمد الغزالي سابق الذكر، رغم استخدامه له كأحد أهم مصادر معلوماته. إذ يصر الكاتب على نبذ أي محاولة لإخضاع دراسة السيرة للعقل أو لأي تفسيرات واقعية، ويصر على تفسير الأحداث تفسيرًا غيبيًا إعجازيًا، مسميًا هذا المنهج مع ذلك منهجًا علميًا. وقد رد محمد ناصر الدين الألباني بقسوة على البوطي، ولكنه لم ينتقد منهجه الغيبي واعتماده على الخرافة، بل اهتم بنقد استناده إلى أحاديث وبعض الروايات الضعيفة⁽⁷⁸⁷⁾.

كذلك تتسم كتابات معظم الإسلاميين عن الفكر الآخر بالجهل به، أو عدم الرغبة في فهمه، كما يطرحه أصحابه؛ والغرض -اللاواع غالبًا- هو التقليل من شأنه وإظهاره بأسوأ ما يمكن. ومن أمثلة ذلك، انتقادات كثير منهم للماركسية، التي قدمها أغلبهم كمجرد فكر عدمي، يدعو للحرية الجنسية المطلقة والفساد الأخلاقي ويختزل الظواهر كافة في تفسير اقتصادي محض، زاعمين أنها من إنتاج اليهود، أو بايعاز منهم لماركس، كجزء من مؤامرتهم لإفساد العالم. ولا يخفي عموم الإسلاميين دعوتهم بمقاطعة القيم والعلوم الاجتماعية وأشكال التنظيم الاجتماعي الحديثة، مع سماحهم بأخذ منتجات العلوم الفيزيائية والتكنولوجيا من الغرب. هذا مقابل محاولات تعمل على إضفاء طابع حداثي على مفاهيم تراثية إسلامية، مساهمة في تفكيك المركزية الإسلامية، ينزع كثير من المجددين المعاصرين إلى الاكتفاء بالمنظومة المعرفية الإسلامية التقليدية،

⁽⁷⁸⁷⁾ دفاع عن الحديث النبوي والسيرة والرد على جهالات الدكتور البوطي في فقه السيرة.

وبالتالي عدم ربط فكرهم بالحادثة، خوفاً على نقائه. وقد بدأ هذا التيار، وهو السائد، بالوهابية منذ القرن الـ18. ويهدف هؤلاء المجددون إلى تنقية الإسلام مما علق به مما توصف بالشوائب، وإنشاء حادثة إسلامية خاصة، مستقلة عن الثقافة المعاصرة.

ويتحقق الجيتو الفكري في صورة جيتو اجتماعي في بلاد الكفار، يشكله المسلمون المتمسكون بالهوية، بل يزداد كثير منهم تشدداً، خوفاً من الاندماج في مجتمعات غير المسلمين، وبالتالي الوقوع في المعاصي. وما توجه عدد متزايد من المسلمين إلى ارتداء زي معين للرجال والنساء، وإطلاق اللحي والشوارب بطريقة معينة، والجلوس على الأرض؛ وما إطلاق صيحات الفزع ضد منتقدي الخمار، المسمى بالحجاب، سوى أحد آليات صناعة جيتو إسلامي، حتى ضمن مجتمعات إسلامية محدثة بدرجة أو بأخرى.

* حين كان الإسلام فتياً استُخدمت نظرية المؤامرة لحث المسلمين الجدد على قهر الكفار وإلحاق الهزيمة بهم، ولم تُستخدم لا في النص المقدس ولا في غيره في تبرير الهزائم القليلة للمسلمين وحالات الفشل المحدودة آنذاك، بل فُسرت هذه كلها بعدم طاعتهم لنبيهم (في أحد مثلاً) وتخاذلهم المؤقت (معركة حنين مثلاً). ولكن اليوم صارت نظرية المؤامرة مبرراً للفشل المتوالي.

* البارانويا الإسلامية:

تتسم الشخصية البارانوية بشعور متضخم بالأهمية أو العظمة، يقابله في الوقت ذاته شعور بالاضطهاد من قِبل الآخرين؛ وعادة ما يُفسر هذا الاضطهاد المفترض بالعظمة وكراهية الآخرين. وفي العمق يكمن مُحرك هذا المركب: شعور داخلي عميق وغير مدرك -وربما غير مبرر- بالنقص. وتصل الحالة إلى طور مرضي حين تنتفخ هذه المشاعر وتصبح غير واقعية بشكل لافت، مما يهدد بانفصال الشخص عن عالمه المحيط، أو الدخول معه في حالة عداوة مستحكم.

ويبدو مما سبق أنَّ جماعات الإسلام المعاصر تتسم بهذه البارانويا المرضية؛ فالشعور بالعظمة لديها بالغ وحاد دائماً، أما الشعور بالاضطهاد فيتبلور بوضوح في تصور مؤامرات مستمرة يحيكها الآخرون.

يخلق هذا المزيج شعوراً بالاستعلاء على الآخر الكافر والخوف منه في آن واحد، بوصفه خبيثاً وتآمرياً وشريراً بالضرورة، وهو ما يفسر نفور الإسلاميين من التعاون والحوار البناء، واستبداله بالتهجم واتهام الآخر بسوء النية تبريراً للهجوم عليه. ويقدم هؤلاء أنفسهم ضحايا مضطهدين في كل مكان، ويضخمون أعمال القمع الموجهة إليهم، رغم تحالفهم الجزئي مع الحكومات نصف الإسلامية في العالم العربي وغيره، ومشاركتهم في السلطة أحياناً، وتمتعهم بحق الدعاية، وامتلاكهم أدوات إعلامية ضخمة؛ كمبرر مئات الآلاف من المساجد والزوايا، والمدارس ومواقع الإنترنت والصحف ودور النشر، فضلاً عن تلقيهم دعم

الحكومات أحياناً لمواجهة اليسار، وتغلغلهم في أجهزة الدول؛ كما في مصر والسودان والأردن والكويت والسعودية وغيرها⁽⁷⁸⁸⁾. والحقيقة أن نمو نفوذهم وتضخم منظماتهم لا يمكن فصله عن أشكال الدعم الحكومي، أو تشجيع السلطات الضمني لشواطئهم، الذي يصب في النهاية لمصالح القوى الحاكمة في عموم البلدان العربية.

ورغم الاختلافات والانقسامات اللامتناهية بين الإسلاميين، يتسم الجميع - تقريباً- بالبارنويا. وهذه الانقسامات قد يفسرها البعض أحياناً على أنها مؤامرة إسلامية، أو نوع من تقسيم العمل بين المعتدلين والمتشددين. والحقيقة أن الفكر الإسلامي يؤول في النهاية إلى الاستعلاء وازدراء الآخر وكراهيته. ومهما اختلفت اللغة وحتى بعض المبادئ التكتيكية لا تتغير هذه النزعة. لذلك لا توجد أي غرابة في استخدام المتشددين فتاوى المعتدلين لتنفيذ اعتداءاتهم على الكفار. ومن الأمثلة الفاضحة قتل فرج فودة، بناء على فتوى من علماء من الأزهر، المشهود له بالاعتدال. أما الشعور بالاضطهاد من قبل الإسلاميين، فيفسر بخوف الآخر من الإسلام وحقه عليه.

ومع ذلك، يكشف الإسلاميون من حين لآخر عن شعور داخلي عميق بالدونية أو بمركب النقص، متبلوراً في عملية جلد الذات التي يلجأ إليها بعضهم؛ وتتسم هذه العملية بالتحول من اتهام الآخرين بالمسؤولية عما يحدث، إلى اتهام الذات بالتقصير والفشل، لا نتيجة أخطاء يمكن علاجها بروية وفهم -وهو النقد الذاتي الذي يمارسه كل عاقل- بل باتهام الذات بخيانتها لنفسها، وتقاعسها المتعمد عن تحقيق مآربها، بل وعدم أهليتها وفسادها المطلق وانحطاطها. فالفشل يُفسر بتآمر الذات على نفسها لصالح الآخر، فتكون هي سبب تفوقه وسيطرته عليها؛ ولذلك تستحق كل ما يجري لها. وهكذا، يُستبدل نقد الذات بإهانتها وتوبيخها، دون خطة لمعالجة أوجه القصور والخلل بشكل عملي وفعال؛ وهو مسلك يسلكه بعض الإسلاميين، لاسيما في ساعات اليأس.

⁽⁷⁸⁸⁾ قال القرضاوي في خطبة الجمعة 18-11-2005 التي ألقاها بمسجد عمر بن الخطاب بالعاصمة القطرية: "إن من أجلى مظاهر ضياع حقوق الإنسان العربي، المحاكمات العسكرية للمدنيين، وإلقاء الأبرياء في السجون بدون تهمة، بل الحرمان من تكوين أحزاب على أساس ديني، بحجة أنه لا يجوز قيام حزب على أساس ديني، والأدهى من ذلك أنه يسمح بتكوين حزب على أساس إلحادي".

في الواقع لا يوجد حزب قائم على أساس إلحادي، بل تتم محاكمة البعض بتهمة الردة ويسجنون وتوجد فعلياً جماعة الإخوان المسلمين في بلدها الأم مصر بشكل علني.

الفصل الرابع عشر

النشأة التاريخية للمركزية الإسلامية

كلما ازدادت الفكرة هشاشة كلما ازداد إرهاب أصحابها في الدفاع عنها

نبيل فياض

يتضمن النص الإسلامي المقدس منذ البداية نزعة مركزية قوية وواضحة، كما يتضح من سياق هذا التحليل. فقد نشأ في عداء بالغ مع الوثنية القرشية والعصبية القبلية، طارحاً فكرة التوحيد بقوة، ونايذا أيّ حل وسط. كما أصر على وحدة النبوة أيضاً، فجعل شهادة لا إله إلا الله غير كافية لإسلام المرء، مشترطاً شهادة "أنّ محمداً رسول الله" أيضاً؛ وبذا نبذ كل مدعي النبوة ومنتظري الرسالة الذين كانوا يقدمون شعراً يشبه آيات من القرآن. وقد شن حرباً ضارية ضد الآخر الكافر، فكرية في البداية، ثم مسلحة بعد ذلك.

وقد ارتبطت هذه المركزية بنزوع قوي نحو توحيد العرب في مواجهة الجوع المستمر الذي عانوا منه طويلاً، وفي مواجهة القوى الإقليمية التي ازدرتهم واستخدمتهم لمصالحها ردحاً من الزمن. ونظراً للتفكك الاجتماعي والتشردم القبلي، وما ساد من صراعات وثورات بين مختلف البطون، كان من الصعب أن يتفق العرب على صيغة للوحدة أو حتى التعاون دون التمحور حول قيادة ملهمة تحظى بثقة مطلقة. ومن ثم وُظفت النصوص النافية للآخر الكافر في توحيد القبائل -سواء في عصر محمد أو بعد وفاته مباشرة في الحروب الأهلية العربية- ثم استُخدمت مبررات أيديولوجية لغزو الشعوب الأخرى وإخضاعها؛ مما أدى في النهاية إلى تشكل إمبراطورية عربية-إسلامية كبرى وغنية.

ومع احتكاك العرب بحضارات أخرى، وظهور مصالح جديدة، تراخت المركزية الإسلامية إلى حد ما، بل وشهدت فترات كثيرة قدراً من التسامح مع الكفار، خصوصاً في العصر العباسي مع تغلغل نفوذ العنصر غير العربي في الحكم واستقرار الدولة وثبات حدودها تقريباً واستسلام أهل الذمة إلى حد كبير. بينما شهدت فترات أخرى درجات عالية من التشدد، بلغ حد إقامة محاكم تفتيش وقتل الكفار على نطاق واسع، خصوصاً في فترات تعرض الدولة للتهديد الخارجي.

وقد شهدت بعض البلدان الإسلامية في العصر الحديث تغيرات ثقافية هامة، في اتجاه تبني الحداثة والعلمانية جزئياً؛ ولكن لم تنجح التوجهات العلمانية في تحقيق تحديث ناجز ومجزر لكل الطبقات، لأسباب لا تخص علمانيتها على الإطلاق، بل ربما ساهم موقفها المعادي للعلمنة الكاملة في فشلها. فاستفادت الطبقات الثرية، بل أكثر العناصر طفيلية وأكثرها ارتباطاً بالاستعمار الأوروبي. كما كان التحديث مرتبطاً باستعمار تلك البلاد وقهر شعوبها من قبل الغرب؛ وفي النهاية خرج الاستعمار العسكري ولكن استمرت أشكال الاستغلال والقهر قائمة بين الطرفين، مما دفع شعوب تلك البلدان إلى النكوص إلى ثقافتها القديمة، وراحت تستخرج من تراثها ما تتصور أنه يتجاوز أزماتها المتنامية. لقد أدى التحديث إلى تغيرات قيمية عميقة، دون أن تصاحبها، أو تترتب عليها مكاسب هامة للطبقات الدنيا، التي هُمشت من أفرادها أعداد كبيرة، ففقدت قيمها ولم تكسب شيئاً، بينما قام الاستعمار بقهر تلك الشعوب والسيطرة على مقدراتها. وجاء قرار أتاتورك بإلغاء الخلافة العثمانية دون تحقيق أي فائدة للشعوب الإسلامية، بل على النقيض، بدأ الأمر كأن إلغاء الخلافة رفع بقايا الحماية العثمانية، أو ما كان يبدو للمسلمين أنه كذلك، مما كان له دور لا يُنكر في ردة الفعل، بإنشاء ونمو حركة "الإخوان المسلمين" في مصر، أهم منظمة إسلامية معاصرة في العالم. مقابل ذلك فشلت الثورة العربية الكبرى بقيادة الشريف حسين، الذي تحالف مع البريطانيين، إلا في استيلاء أبنائه على العراق والأردن، ثم أعلنت معاهدة سايكس بيكو. وأخيراً زُرعت إسرائيل في الشرق الأوسط، مما كلف بلدانه الشيء الكثير. وكانت الطامة الكبرى هي الفشل النهائي للقومية والاشتراكية العربية في حرب 1967. وبذلك بدأ التراجع الكبير للعلمانية غير الناجزة في العالم العربي والإسلامي، ومعها الإسلام الأكثر استنارة، الذي سيطر لعقود عديدة، وصعدت المركزية الإسلامية مع صعود الإسلام السياسي، وراحت التيارات الإسلامية تستلهم التراث، الذي لم يُستبدل بشكل حاسم طوال التاريخ، وتوظفه في خدمة مشروعها الخاص، الوهمي إلى حد بعيد. ويمكن تشبيه حالة العرب المسلمين في العصر الحديث بحالة عرب الجزيرة قبل الإسلام، من زاوية أو أكثر. فهم واقعون تحت سيطرة الغرب، الذي يعلن ازدياده لهم، والذي سطا على ثرواتهم، واحتل أراضيهم طويلاً، وزرع لهم كيئناً كافراً، بمعيارهم، وتوسعي النزعة، في قلب بلادهم، وصاروا يعانون من التشرزم والتأثرات بين دولهم العديدة المتنازعة وقبائلهم الحاكمة هنا وهناك. وقد فشلت التوجهات القومية والاشتراكية وشبه الليبرالية في توحيدهم، بل كانت النتائج أسوأ، مما كان له أكبر الأثر في إعادة إخراج التراث الديني ذو النزعة المعادية بشدة للآخر، شاملاً الآخر الموالى للثقافة الحديثة، التي يُنظر إليها كثقافة الاستعمار الغربي الكافر.

ولا يمكن في هذا السياق نسيان دور الوهابية الممولة من عوائد النفط. فقد استخدمت العائلة السعودية الثرية - لأسباب منها طبيعة الثقافة البدوية في الجزيرة العربية - الوهابية، وهي سلفية تتبع فقه ابن حنبل، لترسيخ سلطتها في

المنطقة؛ ولذلك مؤلت وحثت وساهمت في إنشاء مؤسسات وجماعات إسلامية متشددة، حتى في الغرب، فكانت بذلك عاملاً أساسياً في إحياء التعصب الديني.

لا خلاف على أن المجتمعات الإسلامية عبر تاريخها قد شهدت صراعات مستمرة بين الطبقات والأعراق. لكن البحث لا يتناول ما حدث في الواقع الفعلي، بل يركز على الغطاء الأيديولوجي، أو القالب الثقافي، والقيم والمثل المتمتعة بالقبول النظري، بغض النظر عن ممارستها في الواقع.

من المؤكد أن الخطاب الإسلامي قد تغير في العصور الحديثة عنه في العصور الوسطى. فلم يعد الكثيرون ينادون بتطبيق الشروط العمرية حرفياً، ولم يعد سوى القليل ممن يصرون على سبي ومباشرة نساء الكفار المحاربين، بل يرفع الكثيرون شعار الديمقراطية، ويستخدم بعضهم مفردات العلوم الاجتماعية الحديثة.. كل هذا صحيح، ولكن مع ذلك فهذه تحولات جزئية محدودة للغاية. يُضاف أن هناك من يعارض هذه التوجهات؛ فالمرشد العام للإخوان المسلمين، أهم تنظيم إسلامي في العالم، دعا في التسعينيات إلى فرض الجزية على أهل الكتاب، ثم أنكر بعد تعرضه لموجة نقد قاسية من قبل علمانيين. ونظرية الجهاد مازالت متماسكة ولكن يتم فقط إعادة توزيع للأولويات، بل تذكر بعض الإسلاميين وغيرهم في فلسطين الشروط العمرية عند معارضتهم لبيع بعض المسيحيين ممتلكات مسيحية لليهود، والبعض مارس سبي ومباشرة نساء من يكفرونهم في الجزائر في التسعينات، وفي أفغانستان في الحرب الأهلية وأثناء الحرب الأخيرة، بين التحالف المدعوم أمريكياً وطالبان، وفي العراق في مايو 2005 عرض أحد أتباع مقتدى الصدر، عبد الستار البهادلي، في خطبة الجمعة مكافأة مالية لأي عراقي يأسر مجندة بريطانية، وقال إنها ستعامل كجارية. أما شعارات الديمقراطية فلم تستبعد الدعوة لجعل الدستور إسلامياً.

الحقيقة أن تجاوزات كثيرة قد حدثت للفقهاء التقليدي من قبل الدول شبه العثمانية القائمة في معظم العالم الإسلامي، خصوصاً منذ الاحتلال الأوروبي، وبعد رحيله، مثل إلغاء الجزية على غير المسلمين والمساواة في القصاص وتجنيدهم في الجيش وتقديم مزايا أخرى. ولكن اتخذت هذه القرارات رغم معارضة رجال الدين، وحتى عامة المسلمين أحياناً، وفُرضت بقوة الدولة. وهذا التجاوز للشرعية حدث كثيراً في عهد الخلفاء من حين لآخر، إلا أن القواعد الفكرية للإسلام لم تتغير جوهرياً، ولم يتم توجيه النقد لتاريخ الفتوحات الإسلامية، بل مازال المسلمون عامة وخاصة يكون على اللين المسكوب في الأندلس، ويتباكون على عصر سيادة الدولة الإسلامية على العالم. ومازال الخلفاء الراشدون هم المثل العليا للمسلمين خاصة وعامة، وهم الذين استولت حكوماتهم على أراضي البلاد المجاورة وانتزعت الجزية والخراج من أهلها.

لم يعمل الإسلاميون قطيعة معرفية مع الفقهاء التقليدي، الذي مازال حياً في عمومهم، ولم يتخلصوا من الأحاديث التي تحض على العنف ضد الآخر، وحتى من تجاوزوا بعض الأحكام القديمة برروها بطرق مختلفة ولم يقاطعوها من حيث

المبدأ. وما كانت محاولات التنوير ذات الأثر إلا محاولات داخل نفس قواعد الفقه القديمة، مما يعني أن التراث الإسلامي التقليدي مازال جاهزاً للاستدعاء وقت اللزوم، وهو ما شاهدناه خلال العقود الأخيرة بالفعل.

لاشك أن الفكر الإسلامي المعاصر بمدارسه المختلفة قد نما كرد فعل لظروف محايثة، منها: الهيمنة الغربية، والمركزية الأوروبية، ومضاعفات عمليات التحديث الجزئي في العالم الإسلامي - كما سبق ذكره - لكنه مع ذلك ليس جديداً كل الجدة، إذ لجأ الإسلاميون إلى أسلحة قديمة؛ التراث الذي لم يتم تجاوزه أبداً حتى في أزهى الفترات شبه العلمانية في التاريخ الإسلامي، بل تمت تحييته جزئياً فقط بسلطة الدولة في بعض المراحل قديماً وحديثاً، وبضغط النخبة العلمانية التي أنتجت الحداثة، فضلاً عن التأثير الأوروبي القوي.

وهذا الاستدعاء للتراث لا يُعد قراءة جديدة له، بل تم استدعاءً لعناصر كثيرة منه كما هي. إنه استدعاءً للإسلام بمركزيته الأصيلة، والتي لم يختلف عليه جوهرياً أي من المدارس الإسلامية قديماً وحديثاً. ومع ذلك يجري توظيف عناصر التراث هذه في سياق جديد، وفي إطار نسق فكري مختلف عن الأنساق الإسلامية القديمة. فلم يعد الفتح والسبي والاستيلاء على الثروات هي الأهداف الأسمى للمسلمين، بل تلح مسألة العدالة، ومقاومة فساد الحكام، وتحقيق الأهداف الوطنية في تحرير البلاد الإسلامية، وتحقيق تضامن بين الشعوب الإسلامية لمواجهة تفوق الغرب. ولم يعد أغلب الفقهاء يهتمون كثيراً بأحكام مثل تملك العبيد وحقوق الجواري، بل تبرز قضايا مثل كيفية تصرف المسلمين المقيمين في البلاد الأخرى، ومدى ضرورة التزامهم بالقوانين العلمانية، والتعامل مع العلوم الحديثة، وقضية الإرهاب، ونظام الحكم الإسلامي.

ومع ذلك لا يمكن إغفال سياسات تنظيمات مثل القاعدة وطلبان وداعش والتي تتبع الفقه التقليدي بكل مكوناته.

ولأن ظروف العالم الآن مختلفة، تتبدى المركزية الإسلامية في صور مغايرة لما كانت عليه سابقاً؛ فهي تختلف في عهد قوة الإسلام وهيمنته عنها في ظل الهيمنة الطاغية للغرب. ومن ثم يجد المرء أن الاستغراق في نظرية المؤامرة وحالة الهوس الديني عموماً، باتا بارزين في العصر الحالي بخلاف ما كان عليه حال المسلمين في صدر الإسلام. فكثير من الفقهاء القدامى كانوا أكثر تفتحاً وموضوعية بكثير من الفقهاء المعاصرين، كما كان قبول التعدد داخل الإسلام أكثر في فترات الرخاء وعصر القوة. ويبدو أن عمق الجروح التي أصابت عالم الإسلام، بجانب الشعور بالعجز أمام الحداثة، قد ولدا حالة البارنويا الحادة الحالية، مقابل الشعور بالتفوق والقوة الذين سادا في عصر تفوقه.

الفكر الإسلامي فكر هوية؛ وهو يختلف عن الفكر الليبرالي الذي يجعل من الفرد الهدف النهائي، كما يختلف عن الفاشية التي تضع الأمة (بالمعنى المستخدم في الغرب) فوق الجميع، ويختلف عن الاشتراكية - كما طبقت عملياً - التي تضع المجتمع فوق الأفراد. فالإسلام يجعل من نفسه المرجع والهدف في نفس الوقت؛

فالأيدولوجيا فوق كل شيء. ولكن بما أنَّ الأيدولوجيا تتضمن المصالح المرسلَة ومبادئ مثل "الضرورات تبيح المحظورات"، إلى آخر المبادئ العملية البراجماتية، فتكون الدولة، أو دولة الشريعة، هي الكل الحقيقي عند الأغلبية العظمى من المدارس الإسلامية قديماً وحديثاً. فإنَّ كان للفرد أيضاً أن يطبق المبادئ البراجماتية، فالأهم أنَّ المصالح "العامة" تعلو على مصالحه، وضرورات المجتمع تفوق ضرورات الأفراد. ذلك أنَّ الواجب في الفكر الإسلامي يعلو على الحق⁽⁷⁸⁹⁾، والواجب الأسمى للدولة هو حماية نفسها باعتبارها الممثل الأهم للعقيدة، كما أنَّ أهم واجبات الأفراد هي واجباتهم نحو الدولة، القوة الأهم في المجتمع وحامية الإسلام، إلا إذا تم تجاهل مبدأ الحاكمية. ويمكن إضافة عدد آخر من النقاط التي تؤيد هذه الفكرة. من ذلك أنَّ الفكر الإسلامي يتضمن تطبيق الشرع حتى على غير المسلمين، وهو شرع يتضمن ترك أهل الذمة يمارسون شرائعهم في الأمور الشخصية ما لم تمس المسلمين، ومنها أنه لا يسمح للمسلم إلا أن يظل مسلماً، ومنها أنه يدعو -نظرياً- لمهاجمة بلاد الكفار يوماً ما لتحريرهم من النظم الجاهلية. فالمهم هو تطبيق النظام، والذي يتمتع بأولوية على نشر الفكر. والنظام يتضمن سلطة الدولة قبل أي شيء آخر.

وفيما يخص الإسلام المعاصر وحيث لا توجد دولة إسلامية عالمية، بل دول قطرية أو قومية بالمعنى المعتاد، يكون الهدف الأسمى للإسلاميين أن تطبق هذه الدولة شريعة الإسلام، بديلاً عن النظم الغربية الحديثة. وإذا تم مد هذا على استقامته تصبح الحركة الإسلامية المعاصرة مجرد حركة وطنية، أقل في عقلانيته من الحركات الوطنية العلمانية، ولكن أكثر منها غضباً ونقمة على الغرب. وتظل لديها الدولة القومية هي الكلّي، شريطة أن تطبق الشريعة الإسلامية من وجهة نظر هذا الفريق أو ذاك.

(789) هذه الفكرة تم تداولها مراراً في مصادر إسلامية عديدة، من ذلك كلام ابن تيمية قديماً في مجموعة الفتاوى، وحديثاً محمد عمارة في كتابه الإنسان وحقوق الإنسان.

الفصل الخامس عشر

استنتاجات

من أغفل الصغير حتى يكبر والبسير حتى يكثر والخفي حتى يظهر لقي مثل هذه الحال التي نحن عليها وأغلظ

بسيل، مولى الخليفة مروان بن محمد

1 - يمكن إيجاز ما سبق في الآتي: يُقدّم الفكر الإسلامي التقليدي باعتباره الحقيقة المطلقة الشاملة التي تحوي إجابات الأسئلة كافة. أما الآخر فهو الكفر، وهو الأدنى من الإسلام حتمًا، ووصفه بأنه خرافة، وادعاء، وكذب، وتزوير، وضلال، وإنكار للحق، ووهم، وزيف. وبذا تُحدد هوية الأفراد والجماعات بمعيار الإسلام حصراً؛ فإما أن يكون المرء مسلماً وإما كافراً، وينطبق هذا التصنيف أيضاً على المجتمعات عند المدارس الإسلامية المتشددة.

ويتسع الإسلام التقليدي في الممارسة ليصيغ مفهوم الحاكمية لله؛ وبإيجاز يتضح فيه المعنى: هو الانضمام إلى حزب الله في مواجهة حزب الشيطان. وحتى من يرفضون مصطلح الحاكمية، يستخدمون المضمون ذاته بمتراذفات مختلفة؛ كالربانية أو تطبيق الشريعة. أما الكفر فيتحول في الممارسة إلى مفهوم أوسع هو الجاهلية، بمعنى اعتماد مرجعية غير إلهية، تتراوح في نظر مختلف التيارات الإسلامية بين إنكار وجود الله واستلزام مرجعيات بشرية للتشريع والقيم والفكر.

والطرفان على طرفي نقيض، أعداء؛ ولأنهما كذلك، يتصدى أنصار الإسلام لمحاربة عدوهم لتحقيق السلام في النهاية عبر مسارات ثلاثة: إما إسلام الكفار، أو استسلامهم بدفع الجزية، أو القتل. ولأنّ الإسلام هو الحقيقة النهائية المستمدة من الله، فإنّ الله يضمن انتصاره النهائي كمال حتمي للبشرية جمعاء.

وهكذا، تُكرّس الحروب الدينية وصراع الحضارات -الذي يشكو منه الإسلاميون الآن- وينقسم البشر دينياً إلى أخير وأشرار؛ إذ يُعدّ المسلمون هم الأخيار، بوصفهم خير أمة أخرجت للناس، والمنوط بهم رسالة تاريخية هي إقامة الحاكمية في الأرض قاطبة، وفي المقابل يُنبذ الصراع الطبقي والنزاعات العرقية

والقومية. تشكل هذه المفردات الفكرية المحتوى الرئيسي للخطاب الإسلامي قديماً وحديثاً، وإن اختلف إطار توظيفها من عصر لآخر تبعاً لمتغيرات الواقع وموازين القوى والتحوللات الاجتماعية.

2 - المركزية الإسلامية هي في جوهرها مركزية ثقافية، وجانبها العنصري العربي لا يمنح العرب سوى أفضلية ثقافية أيضاً، باعتبارهم الأقدر على حمل وتوصيل الرسالة التاريخية لأمة الإسلام. هذا الفرق بين المركزية الثقافية الإسلامية والعنصرية في المركزية الأوروبية، هو ضمن العوامل التي تفسر لماذا لم يدع الإسلام إلى إبادة الشعوب الأخرى، باستثناء مشركي العرب إذا أصروا على الشرك، ولماذا لم يمل الاستعمار العربي-الإسلامي إلى ممارسة القتل الجماعي ضد الشعوب المستعمرة بنفس القدر الذي فعله الأوروبيون في بعض المناطق. وقد كان الاستعمار العربي أقل قسوة مع معظم المغلوبين، لأنهم ببساطة يمكن أن يتبنوا الثقافة الإسلامية واللغة العربية ويصبحوا متساوين مع الفاتحين إلى حد كبير، بالإضافة إلى ضعف مقاومتهم للعرب. فالحاجز بين المستعمر والمستعمر كان دائماً قابلاً للتجاوز جزئياً، على الأقل بمجرد النطق بالشهادتين. وكان من الممكن للعرب المسلمين أن يصروا على إبادة المشركين عموماً، مستندين لنصوص مقدسة، ولكثير من الفقهاء الذين رأوا ذلك؛ ولكن يبدو أن هذا كان عملاً صعباً للغاية من الناحية العسكرية، كما أنهم حصلوا على مغنم هائلة من عمل الكفار أبناء البلاد المفتوحة، ولم يكن لديهم فائض سكاني كبير يكفي للحلول محل السكان الأصليين، ولا خبرة بأعمال الزراعة. لذلك وافق محمد يهود خيبر على عدم طردهم، وترك الأرض في حوزتهم لقدرتهم على زراعتها مقابل دفع 50% من إنتاجها كخراج، وهو ما حدث مع ملايين السكان فيما بعد في المشرق والمغرب. وباستثناء الأمويين، منح الفاتحون العرب ما يشبه الجنسية الإسلامية للمغلوبين، وحتى أهل الذمة تمتعوا بكثير من الحقوق والمزايا، لأنهم بكل بساطة شكلوا مجاًلاً لانتشار الإسلام، وكانوا يدخلونه بمجرد نطق الشهادتين، وهو ما حدث على نطاق واسع في المستعمرات الإسلامية، مما شكل أساساً لدولة أكثر رسوخاً، باعتمادها على شعوب أكثر ولاء، وقد أدى هذا إلى تقوية الجسور بين المسلمين والكفار في المستعمرات الإسلامية. وعلى العكس كان الفاتحون العثمانيون أشد قسوة من العرب، لأسباب، منها: تقاليدهم الحربية الخاصة، وقوة مقاومة شعوب بعض البلدان المفتوحة. وحتى العبيد في الإسلام تمتعوا بحقوق كثيرة، لم يعرفها العبيد عند الشعوب الأخرى؛ ومما يفسر ذلك أن الأولوية في الإسلام هي الإيمان بالإسلام نفسه وأن التقوى هي معياره لأفضلية الناس بعضهم على بعض. وقد أزاح القومية والطبقية، نظرياً على الأقل، لصالح التقوى.

وفي الواقع حقق الإسلام انتصارات هائلة على ثقافات أكبر دول العالم إبان فترة صعوده، لأسباب منها هذا الطابع الثقافي-الديني لمركزيته، أو بمعنى أبسط بفضل معياره لأفضلية الناس، وهو الدخول فيه والإخلاص له كفكر. وهو لم يشترط للإسلام سوى النطق بالشهادتين والالتزام العملي بالعبادات، ولم يتدخل في وجدان الناس، ولم يشترط الإيمان لقبولهم في صفوفه. ومن ثم قبل عناصر

كثيرة لا تؤمن في الحقيقة ولكن تعلن ولاعها الأيديولوجي، وهذا سهل لأي شخص يريد أن يضمن سلامته، وربما مزايا أخرى. وقد يفسر هذا لماذا تمكن بسرعة من كسب ولاء شعوب المستعمرات الرومانية، التي عانت من العنصرية والقمع العنيف، ولم يكن أمامها أي فرصة للتمتع بحق المواطنة الرومانية القائمة على أساس عنصري. فقد حقق المساواة بين الرجال المسلمين، ولو نظرياً، وهو ما لم تشهده من قبل شعوب المستعمرات الرومانية، مما شكل عامل إغراء قوى ليتبناه سكان المستعمرات.

وعلى النقيض من ذلك، لم يقرّ التصور التقليدي المساواة المطلقة بين البشر على اختلاف معتقداتهم؛ إذ أدى التقسيم الثنائي الحاد إلى مؤمنين وكفار، واعتبار الطرفين في حالة تباين تاريخي، إلى صبغ هذا الفكر بنزعة تبتعد عن المشترك الإنساني العام. ومهما وُظِّفت عبارات مرنة حول التسامح والمودة، يظل من الصعب على الخطاب التقليدي تجاوز هذه الثنائية بنيويًا؛ إذ لا تكمن الإشكالية في دعوة مباشرة للإقصاء المادي أو الإبادة، بل في غياب المساواة الحقوقية بين الكفار والمسلمين، الذين يُنظر إليهم بوصفهم الأعلى شأنًا والأثقى، وباعتبارهم حصريًا المكونين لحزب الله.

أما من حيث المفهوم فيمكن تعريف النزعة الإنسانية بأنها: الرؤية التي تقرر تساوي البشر كافة في القيمة والكرامة، بمعزل عن العرق أو العقيدة أو الجنس أو الانتماء القومي والطبقي؛ وما يترتب على ذلك من إقرار للمساواة الكاملة أمام القانون والعرف، ونبذ لصور التمييز أو الاضطهاد كافة.

ويقدم حسن البنا مؤسس الإخوان محاولة لإظهار إنسانية الإسلام في كتابه *السلام في الإسلام*، فجاء طرحه نموذجًا يفتقر للإنسانية ذاتها. فتحت عنوان: إعلان الأخوة الإنسانية والتبشير بالفكرة العالمية، أخذ يحدد أن عناصر هذه الإنسانية تتضمن وحدة الجنس والنسب: فالناس لآدم وكلهم سواسية بلا فضل إلا بالتقوى، بالمفهوم الإسلامي طبعًا، ثم تناول وحدة الدين والرسالة؛ مقدمًا الإسلام في صيغ متتالية، فأين الإنسانية؟ ووحدة الشعائر شاملة وحدة القبلة واللغة العربية في العبادات، وتفضيل الإنسان على بقية المخلوقات. وخلاصة ما يفهم أن الإسلام يكون إنسانيًا حين يسلم كل الناس فيتوحدون في العبادة وحول اللغة العربية وقيم الإسلام. وعلى درب البنا يسير الإسلاميون المعاصرون، باستثناء قلائل من المصلحين الذين يدعون إلى علمنة الإسلام. وعلى سبيل المثال، علق موقع إنترنت إسلامي كبير على النزعة الإنسانية، ناعثًا إياها بالكفر ومتهمًا إياها بالتسبب في ظهور الفاشية، وناقياً إياها -بلا رتوش- عن الإسلام (790).

(790) مقال بعنوان: النزعة الإنسانية، إعداد الندوة العالمية للشباب الإسلامي. يقول حرفيًا: "إنَّ النزعة الإنسانية هي مذهب فلسفي أدبي مادي لا ديني، يؤكد فردية الإنسان ضد الدين ويقلب وجهة النظر المادية الدنيوية وهو من أسس فلسفة كونت الوضعية وفلسفة بتراند وكتابات برتراند راسل الإلحادية، وهذا يعني فشل هذا المذهب على الصعيد العقدي. أما فشله على الصعيد العملي الواقعي المؤثر بصورة ملموسة

إنَّ توجيه العداء نحو الآخر وتحميله مسؤولية تعثر العالم الإسلامي استناداً إلى تفسيرات تأمرية، مع المناداة بمرجعيات إقصائية، يمنح هذه الحركات ملامح تقترب من النظم الشمولية. ويتعزز هذا المسار بتبني خطاب شعبي يعتمد على التجيش العاطفي، مما يطبع حركتها بطابع سلطوي يكتمل حين يتم توظيف الآليات الديمقراطية، كالانتخابات، للوصول إلى سدة الحكم؛ وهو ما تجلّى في التجربة الجزائرية حين ألح بعض أقطاب "جبهة الإنقاذ" إلى كونها تجربة انتخابية غير قابلة للتكرار بمجرد التمكن من السلطة. كما تكرر هذا النمط في التجربة المصرية، حيث عكس سلوك "جماعة الإخوان" في السلطة رغبة في الهيمنة طويلة الأمد والاستفراد بالقرار.

3 - تُعد المركزية الإسلامية سمة مميزة للإسلام التقليدي، سواء في تفسير النصوص المقدسة، أو بين الأصوليين، أو داخل الأوساط الإصلاحية. وكما أشير سابقاً، يُقدّم الإسلام باستمرار من قِبَل أتباعه على أنه عقيدة ترفض جميع المذاهب الأخرى وتؤيد السيادة الإلهية، وتعتبره الحقيقة المطلقة — والمعيار المطلق — وتعتبر أتباعه أفضل الناس. وكان علماء أكثر جرأة في عصر القوة والسيطرة، واستطاعوا التصدي للأفكار المناهضة، مستعينين بأدوات الفلسفة اليونانية بدون حرج، كما أنتجوا كما هائلاً من القواعد الفقهية، وغيرها. ولكن في عصر الأقول تم إغلاق باب الاجتهاد، وتفاقت النزعة المركزية باستمرار، حتى صار عالم الإسلام يعاني من حالة تشبه البارانونيا مرضية ورعب من الآخر الكافر وشعور بالدونية، وصار يحبس نفسه في جيتو فكري، لم تنجح محاولات البعض للخروج منه. وقد ساد لفترة طويلة اتجاه معتدل وأقل مركزية منذ بدء التحديث في العالم الإسلامي، كرسه كل من الأفغاني ومحمد عبده، شكّل محاولة للتأقلم جزئياً مع عملية التحديث؛ ولكنه اتجاه لم يحطم الأسس النظرية للفكر الإسلامي التقليدي، لم يعمل قطيعة معرفية مع السلفية. ومع انهيار محاولات التحديث في العالم العربي والإسلامي وظهور المركزية الأوروبية، تقوَّع أكثر فأكثر. فصارت الوسائوس من المؤامرات الغربية واليهودية تورق المسلمين خاصة وعامة. وقد نمت الدعوة للعنف والإرهاب ضد الكفار، تعبيراً عن شعور عميق بالضعف واليأس مغلف بوهم القوة الزائفة، المستمدة من الثقة في حتمية النصر في النهاية. إنَّ تسيد الخطاب الإسلامي المتشدد منذ الهزيمة النهائية للقومية العربية في الستينات، شكل ردة إلى الإسلام القديم، وفشلاً للإسلام الأكثر تسامحاً، ولكن في سياق جديد هو الدفاع عن الذات المهانة والمقهورة ضد الأقوياء، أبناء الحضارة الحديثة، الذين يتم تكفيرهم والتقليل من شأنهم في سياق نفس عملية الدفاع عن النفس هذه.

في أسلوب سلوك الفرد، فدلّيله أنه منى الإنسان بأمان كاذبة لم تتحقق على الإطلاق، ونسى أن طريق الخلاص لا يمكن أن يتم إلا من خلال خاتم الأديان. وهذا أمر ينبغي أن يتنبه له المسلم وهو يتعامل مع نتائج هذا المذهب حيث إنَّ الإسلام قد كرم الإنسان، وتعاليمه كلها إنسانية (ولقد كرمنا بني آدم..)، لكن بعض الناس يختار الكفر فيسلبه الله هذا التكريم (أولئك هم شر البرية)".

4 - تقود المركزية الإسلامية المسلمين إلى تبرير الاستعمار الإسلامي في الماضي وفي الحاضر - حيث يتم اضطهاد الأقليات الدينية في معظم البلدان الإسلامية - وربما في المستقبل، وإلى ازدواج المعايير، وإلى التحالف مع العدو الفعلي للمصالح الحقيقية للشعوب الإسلامية، وإلى عرقلة التحديث والمقرطة.

5 - يلجأ الإسلام الرسمي والتيارات المعتدلة، كالأخوان المسلمين، إلى رفع شعار فتح باب الاجتهاد. ولكن يقتصر اجتهاد هذه التيارات على إعادة ترتيب أولويات العمل الإسلامي، واستخدام التقية لإظهار فكرهم في صورة أكثر إنسانية، دون نجاح يذكر. كما يتم تقديم بعض التنازلات، اللغوية أساساً والفعلية أحياناً، لتفادي التصفية في الحرب الدائرة حالياً بينهم وبين الغرب، واتباع سياسة براجماتية للاستيلاء على السلطة؛ مثل الدعوة لاحترام قوانين البلاد الغربية (سيد طنطاوي والقرضاوي، وغيرهما)، والقبول بالنظام البرلماني (مثل حسن البنا وتلاميذه حالياً، الذين باتوا يقبلون كذلك بالنظام الحزبي).

في الواقع لم تستطع هذه الصيغة من الإسلام أن تتجاوز فكرة الحاكمية، وهي مربط الفرس في الإسلام السياسي، كما لم تتجاوز أبداً حتى الآن أولويات مصادر التشريع الإسلامي، مما يجمد أي محاولة للتطوير الجذري للإسلام. ولقد كان إعدام محمد محمود طه في السودان، وإدانة نصر أبو زيد في مصر في محكمة تفتيش علنية، وقتل فرج فودة، وغير ذلك الكثير، قد تم بدعم معظم الفقهاء والعلماء، وحتى عامة المسلمين. ومما له مغزى أن التيارات المعتدلة لم تعادِ التيارات المتشددة (الإسلام الثوري بتعبير فرج فودة)، والتي تعتبرها في البيانات الرسمية مخالفة وضارة بالإسلام، ولا تدينها إدانة فعلية، عدا حالات محدودة. بل يقدم كثير من المعتدلين التبريرات الكافية لأعمال المتشددین الإرهابية (مازال سيد قطب يُنعت بالشهيد من قبل الجميع تقريباً ولم يتبرأ منه المعتدلون). وعلى الأكثر يتهمونهم بعدم الفهم مع حسن النية، وعدم تقدير ظروف العمل الإسلامي في الوقت الحاضر. وعلى النقيض يقوم الثوريون بالتهجم، بعنف أحياناً، على المعتدلين، ومن يمارسون التقية، أو يعيدون ترتيب أولويات النضال الإسلامي أو تطوير الفكر الإسلامي في اتجاه أكثر مرونة. فيتهمونهم أحياناً بممالة السلطات والغرب، بحثاً عن أهداف دنيوية، وعلى حساب المبادئ؛ مثل محمد الغزالي، الذي يدعو إلى تنقية الأحاديث وتحقيق بعض المساواة بين الرجل والمرأة (791)، ومثل القرضاوي، الذي يبيح أشكالاً من الغناء والرقص وعمل المسلمين - إذا اضطروا - في أماكن تقدم مشروبات كحولية لمرتاديها (792)، ومثل الأزهر، الذي يبيح فائدة البنوك، متعرضاً لانتقادات حادة، ومثل جمال البنا الذي حاول تطوير أصول الفقه.

(791) السُّنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث.

(792) تعرض القرضاوي للتجريح الشديد من قبل الوهابيين وغيرهم واتهم -ضمناً- بالكفر. من الكتب الشهيرة ردّاً عليه كتاب إسكات الكلب العاوي يوسف بن عبد الله القرضاوي، للشيخ مقبل بن هادي الوادعي، شيخ الوهابيين في اليمن.

6 - مقابل المركزية الإسلامية، ظهرت اجتهادات عديدة لتفكيك هذه المركزية، وعقلنة الإسلام جزئياً أو كلياً. من ذلك ما حدث قديماً، قبل انتصار النصيين على العقلانيين؛ مثل محاولة أبي حيان التوحيدي، الذي أعلن فشله وأوصى بحرق كتبه بعد وفاته، يأساً من المسلمين، وابن رشد الذي استفاد منه الغرب بينما أهانته عامة المسلمين وأحرقت كتبه سنة 1195 بإيعاز من السلطان لإرضاء الشعب والفقهاء، حسب بعض الروايات. وحديثاً تحت شعارات مختلفة؛ مثل أنسنة النص (محمد أركون)، العودة إلى إسلام مكة باعتباره أصل الإسلام (محمد محمود طه)، تاريخية النص والتأويل وبالتالي تجاوز النص واعتبار الغرض من العقوبات لا العقوبات نفسها (نصر أبو زيد)، إعادة ترتيب مصادر التشريع بجعل الاجتهاد في المقدمة وبالتالي علمنة الإسلام (حسن حنفي)، واعتبار الإسلام ديناً وأمة، بدلاً من دين ودولة (جمال البنا).

تشكل هذه الجهود العديدة محاولات جزئية لتجاوز المركزية الإسلامية، ولكنها لم تستطع أن تشكل تياراً شعبياً، أو حتى تخاطب المسلم العادي، ومازالت تستخدم لغة معقدة، لا يفهمها سوى الأكاديميين والخواص عمومًا، باستثناءات محدودة، أهمها جهود أحمد صبحي منصور، الذي قام بمحاولة جادة ومتميزة لتقديم إسلام ديمقراطي وعلماني، وعلى قدر كبير من التقدمية (793).

يبدو جلياً أن الفكر الإسلامي يمرُّ بمرحلة مأزومة؛ إذ تتبدى فجوة بين المنظومة النصية التقليدية ومتطلبات العصر الحديث، كما أن المركزية الإسلامية -شأنها شأن المركزية كافة- لم تعد تتواءم مع تسارع وتيرة العولمة. وفي محاولة للتكيف، يبذل بعض المفكرين الأكثر استنارة جهوداً استثنائية لمحاولة تجاوز الحرفية النصية مع استبقاء المرجعية في آن واحد، سعياً نحو إضفاء طابع تاريخي أو بشري على جوانب من "دين الحق" مع الحفاظ على مكانته المبدئية، وتحويل المطلق إلى نسبي مع الإبقاء على مركزيته؛ وباختصار، يسعى هؤلاء إلى إعادة قراءة المطلق أو محاولة تأطيره ضمن سياقات العصر.

في الواقع، لا تصمد هذه المحاولات الجريئة -حتى الآن- أمام رسوخ الفقه التقليدي، الذي يستند إلى أرضية معرفية أكثر اتساقاً، ويحظى بقاعدة جماهيرية عريضة ودعم رسمي ملموس؛ مما يشير إلى أن تجاوز هذا المأزق يتطلب تبني رؤية أكثر جذرية ونقداً أكثر عمقاً للمنطلقات التأسيسية.

ومن أسباب تعثر المجددين تبني تأويلات تسعى لفرض مرونة مطلقة على النص وتحديثه بما يتجاوز طاقته الدلالية؛ ومن أمثلة ذلك محاولة مصطفى محمود المواءمة مع نظرية التطور عبر استنباطها من المتن القرآني بعد إدخال

(793) قام المؤلف بإضفاء الضوء على فكر صبحي منصور في بحث بعنوان ماذا يقول القرآنيون.

تعديلات عليها⁽⁷⁹⁴⁾، وهو نمط من الاستدلال يسهل نقضه من قبل المتخصصين في الفقه، بل وحتى من قبل القارئ العادي.

7- لكي يصبح الفكر الإسلامي قادرًا على الانفتاح والقبول عند الآخر، يغدو من الضروري إخضاع المنظومة النصية للقراءة التاريخية، وتخلي العقل الفقهي عن دعوى احتكار الحقيقة المطلقة، أو الافتراض المسبق بأنّ الوازع الديني فطرة كونية عند البشر كافة. ويستلزم ذلك فتح آفاق الاجتهاد والنقد المعرفي لتشمل الأصول النصية ذاتها، بما يمهد لقبول القراءات الخارجية والنقدية من غير المسلمين، والإقرار بحقهم في التعبير عن رؤاهم وتصوراتهم. إنّ هذا التحول الجذري يقتضي بالضرورة - الكفّ عن تصنيف المخالفين ضمن خانة التكفير، وإنهاء التقسيم الثنائي للبشرية على أساس الانتماء العقدي.

8- والآن يبرز التساؤل الجوهرى الذي طرح في مقدمة الكتاب على لسان الشارع المسلم: لماذا يكرهوننا؟

إنّ حالة الجفاء أو التوجس التي يبديها الآخر تجاه هذا الخطاب لا تأتي من فراغ؛ فهل تكفي المراجعة التحليلية التي قُدمت في هذا البحث لموقف الفكر التقليدي من الآخر لتقديم إجابة موضوعية عن هذا السؤال؟

في الختام، إنّ تجاوز مأزق المركزية الإسلامية ليس مجرد ترف فكري، بل هو استحقاق وجودي يفرضه العصر. وإذا كان الخطاب التقليدي سيميل -كعاداته- إلى اتهام هذا النقد بالسوداوية أو المبالغة، فإنّ الرد الحقيقي لا يكون بالسجال، بل بإثبات القدرة على الانفتاح؛ وذلك عبر الإقرار المطلق بالمساواة الإنسانية، وتفكيك بنية التكفير، والاعتراف بشرعية التعددية الأيديولوجية واللا دينية كخيارات أصيلة للبشر.

إنّ المسؤولية اليوم تقع على عاتق العقل النقدي ليمارس دوره في كشف الغطاء عن المسكوت عنه في هذا التراث، تمامًا كما فكك المفكرون الغربيون مركزيته الأوروبية وأخضعوها لمبضع النقد القاسي. إنّ تحرير الإنسان من قيود المركزية الدينية، وإرساء قيم المواطنة العالمية والحقوق الفردية -بما فيها حق الاعتقاد أو تركه- هو المسار الوحيد لإنهاء حالة الصدام مع العالم، والانتقال من سجن "الفرقة الناجية" إلى فضاء الإنسانية الرحب.

ثبت المصادر والمراجع

باللغة العربية:

كتب:

إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، منار السبيل في شرح الدليل،

<http://saaaid.net/book/open.php?cat=4&book=854>

ابن أبي داود، أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني، المصاحف،

<http://shamela.ws/index.php/book/13067>

ابن إسحق، السيرة النبوية،

<http://saaaid.net/book/open.php?cat=94&book=1241>

ابن البازي، ناسخ القرآن العزيز ومنسوخه،

<http://shamela.ws/index.php/book/2209>

ابن الجوزي، المنتظم في التاريخ،

<http://www.aleman.com/Islamlib/viewtoc.asp?BID=179>

ابن العربي، أحكام القرآن،

<http://shamela.ws/index.php/book/1464>

ابن بطة الحنبلي، سبعون حديثاً في الجهاد،

<http://shamela.ws/index.php/book/1582>

ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم،

<http://shamela.ws/index.php/book/11620>

ابن تيمية، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

<http://shamela.ws/index.php/book/30903>

ابن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول،

<http://shamela.ws/index.php/book/7344>

ابن تيمية، الفتاوى الكبرى،

<http://shamela.ws/index.php/book/9690>

ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان،

<http://saaaid.net/book/open.php?cat=1&book=806>

ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل،

<http://shamela.ws/index.php/book/21506>

ابن تيمية، رسالة إلى أهل البحرين في رؤية الكفار ربهم،

<https://www.noor-book.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84%D9%87-%D8%A7%D9%84%D9%8A-%D8%A7%D9%87%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%AD%D8%B1%D9%8A%D9%86-%D9%81%D9%8A-%D8%B1%D8%A4%D9%8A%D9%87->

[%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%81%D8%A7%D8%B1-%D8%B1%D8%A8%D9%87%D9%85-pdf](#)

ابن تيمية، مجموعة الفتاوى،

<http://saaaid.net/book/open.php?cat=86&book=800>

ابن تيمية، مسألة في الكنائس، تحقيق وتعليق علي بن عبد العزيز بن علي الشبل،

<http://saaaid.net/book/open.php?cat=88&book=1335>

ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة،

<http://shamela.ws/index.php/book/9767>

ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري،

<http://saaaid.net/book/open.php?cat=3&book=904>

ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام،

<http://shamela.ws/index.php/book/10432>

ابن حزم، الفصل في الملل والنحل،

<http://shamela.ws/index.php/book/6521>

ابن حزم، المحلي،

<http://saaaid.net/book/open.php?cat=4&book=1224>

ابن خالويه (منسوب إليه)، الحجة في القراءات السبع،

<http://shamela.ws/index.php/book/26140>

ابن خلدون، المقدمة،

<http://www.saaaid.net/book/7/1188.zip>

ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر،

<http://shamela.ws/index.php/book/12320>

ابن خلف المقرئ، العنوان في القراءات السبع،

<http://shamela.ws/index.php/book/12228>

ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون،

<https://foulabook.com/ar/book/%D8%AA%D9%84%D8%AE%D9%8A%D8%B5-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D8%A9-pdf>

ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد،

http://www.al-eman.com/%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%AA%D8%A8/%D8%A8%D8%AF%D8%A7%D9%8A%D8%A9%20%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%D8%AA%D9%87%D8%AF%20%D9%88%D9%83%D9%81%D8%A7%D9%8A%D8%A9%20%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%82%D8%AA%D8%B5%D8%AF%20**/i227&p1

ابن سيد الناس، عيون الأثر في المغازي والسير،

<http://www.aleman.com/islamlib/viewtoc.asp?BID=183>

ابن طاووس، الملهوف على قتلى الطفوف،

<http://www.holykarbala.net/books/tarikh/almalhof/01.html>

ابن عبد البر، الاستيعاب في تمييز الأصحاب،

<http://www.aleman.com/Islamlib/viewtoc.asp?BID=170>

ابن عبد الحكم، عبد الرحمن بن عبد الله القرشي المصري، فتوح مصر وأخبارها، دار الفكر بيروت 1416 هـ / 1996 م، الطبعة الأولى،

<https://foulabook.com/ar/book/%D9%81%D8%AA%D9%88%D8%AD-%D9%85%D8%B5%D8%B1-%D9%88%D8%A3%D8%AE%D8%A8%D8%A7%D8%B1%D9%87%D8%A7-pdf>

ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، الطبعة الثانية، 1999، مكتبة مدبولي، القاهرة، مكتبة الإسكندرية تحت رقم 0354358 ومسجل برقم 72787.

ابن عساكر، كتاب الأربعين في مناقب أمهات المؤمنين،

<http://www.saaaid.net/book/7/1157.zip>

ابن قدامة المقدسي، الكافي في فقه الإمام أحمد،

<http://shamela.ws/index.php/book/21731>

ابن قدامة المقدسي، لمعة الاعتقاد،

<http://shamela.ws/index.php/book/30855>

ابن قدامة المقدسي، المعنى،

<http://saaaid.net/book/open.php?cat=4&book=1384>

ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة،

<https://www.4shared.com/zip/Ymq2xRvsce/online.html>

ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد،

<http://shamela.ws/index.php/book/12003>

ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدى خير العباد،

<http://saaaid.net/book/open.php?cat=94&book=779>

ابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل،

https://archive.org/details/shifaa_alle/shifaa_1

ابن قيم الجوزية، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى،

<http://saaaid.net/book/open.php?cat=1&book=708>

ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين،

<https://www.noor-book.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D9%85%D8%AF%D8%A7%D8%B1%D8%AC-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%8A%D9%86-%D8%A8%D9%8A%D9%86-%D9%85%D9%86%D8%A7%D8%B2%D9%84-%D8%A7%D9%8A%D8%A7%D9%83-%D9%86%D8%B9%D8%A8%D8%AF->

[%D9%88%D8%A7%D9%8A%D8%A7%D9%83-%D9%86%D8%B3%D8%AA%D8%B9%D9%8A%D9%86-pdf](#)

ابن كثير، الحافظ، الاجتهاد في طلب الجهاد، نشرته جمعية التأليف والنشر الأزهرية بالقاهرة عام 1347،

<http://saaid.net/book/open.php?cat=84&book=1042>

ابن كثير، البداية والنهاية،

<http://www.aleman.com/Islamlib/viewtoc.asp?BID=251>

ابن كثير، تفسير القرآن العظيم،

<http://shamela.ws/index.php/book/23604>

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه،

<http://shamela.ws/index.php/book/1198>

ابن هشام، السيرة النبوية،

<http://www.aleman.com/Islamlib/viewtoc.asp?BID=249>

أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية،

https://archive.org/details/20210903_20210903_2007

أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن،

<http://saaid.net/book/open.php?cat=2&book=1953>

أبو الأعلى المودودي، حقوق أهل النعمة في الدولة الإسلامية، نشر دار الفكر، ص 25.

أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين،

<http://saaid.net/book/open.php?cat=83&book=1911>

أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة،

<http://shamela.ws/index.php/book/21710>

أبو الفرج بن رجب الحنبلي، الحكم الجديرة بالإذاعة من قول النبي.

<http://saaid.net/book/open.php?cat=3&book=771>

أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف (تفسير الزمخشري)،

<http://shamela.ws/index.php/book/23627>

أبو حنيفة النعمان، الفقه الأكبر،

<http://shamela.ws/index.php/book/6388>

أبو داود، أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني، سنن أبي داود،

<http://shamela.ws/index.php/book/1726>

أبو عبادة الأنصاري، مفهوم الحاكمية في فكر الشهيد عبد الله عزام،

<https://ebook.univeyes.com/164062>

أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال،

<https://www.noor-book.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%88%D8%A7%D9%84-%D9%86%D8%B3%D8%AA%D8%B9%D9%8A%D9%86-pdf>

[%D9%84%D8%A7%D8%A8%D9%8A-%D8%B9%D8%A8%D9%8A%D8%AF-pdf](#)

أبو عمرو الداني، الأحرف السبعة،

<http://shamela.ws/browse.php/book5526>

أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية،

<http://shamela.ws/index.php/book/22877>

أبو يعلى الفراء، المسائل الفقهية،

<http://shamela.ws/index.php/book/>

[13246](#)

أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، الطبعة الأولى، المطبعة الميرية ببولاق مصر المحمية، مكتبة الإسكندرية برقم 0420034، مسجل تحت رقم 81284، ص 72.

أحمد بن حنبل، أحكام النساء،

<https://saaaid.org/book/open.php?book=1420>

أحمد بن حنبل، كتاب العقيدة،

<https://midad.com/book/188849/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%82%D9%8A%D8%AF%D8%A9-%D9%84%D9%84%D8%A5%D9%85%D8%A7%D9%85-%D8%A3%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D8%A8%D9%86-%D8%AD%D9%86%D8%A8%D9%84>

أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى،

<http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=8&book=59&PHPSESSID=66fb86448405e11b64aa9fccfec863f6>

أحمد ديدات، القرآن معجزة المعجزات، ترجمة علي عثمان، مراجعة محمود غنيم،

<http://www.saaaid.net/book/open.php?cat=88&book=1934>

أحمد شوقي إبراهيم، المنهج العلمي في دراسة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة،

<http://www.4shared.com/office/7aHCvnUce/.html>

أسامة إبراهيم حافظ عاصم عبد المجيد محمد، مبادرة وقف العنف - رؤية واقعية ونظرة شرعية،

مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، رقم الإيداع 6000976، ط 1، 2003.

الأزرقى، محمد بن عبد الله بن أحمد، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار،

<http://www.saaaid.net/book/4/795.zip>

الأصبهاني، إسماعيل، دلائل النبوة،

<http://shamela.ws/index.php/book/6569>

الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن،

<https://www.noor-book.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%81%D8%B1%D8%AF%D8%A7%D8%A-%D9%81%D9%8A-%D8%BA%D8%B1%D9%8A%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86-%D8%B7-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%A7%D8%B2-pdf>

الألباني، محمد ناصر الدين، التوسل أنواعه وأحكامه،

[http://shamela.ws/index.php/book/](http://shamela.ws/index.php/book/7592)

7592

الألباني، دفاع عن الحديث النبوي والسيرة والرد على جهالات الدكتور البوطي في فقه السيرة،

<https://www.noor-book.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%AF%D9%81%D8%A7%D8%B9-%D8%B9%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D9%8A%D8%AB-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A8%D9%88%D9%8A-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%AF-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%88%D8%B7%D9%8A-%D9%81%D9%8A-%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8%D9%87-%D9%81%D9%82%D9%87-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D8%A9-pdf>

الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة،

<http://saaaid.net/book/open.php?cat=3&book=1173>

الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة،

<http://www.saaaid.net/book/8/1362.zip>

الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته الفتح الكبير،

<https://www.noor-book.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%B5%D8%AD%D9%8A%D8%AD-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%A7%D9%85%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%B5%D8%BA%D9%8A%D8%B1-%D9%88%D8%B2%D9%8A%D8%A7%D8%AF%D8%AA%D9%87-%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%AA%D8%AD-%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%A8%D9%8A%D8%B1-pdf>

البغدادي، عبد اللطيف بن يوسف بن محمد بن علي، موفق الدين، الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعانية بأرض مصر،

37031<http://shamela.ws/index.php/book/>

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق،

6520<http://shamela.ws/index.php/book/>

البغوي، معالم التنزيل،

<http://saaaid.net/book/open.php?cat=2&book=1245>

البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان،

<http://www.aleman.com/Islamlib/viewtoc.asp?BID=235>

البهوتي، الروض المربع،

<http://shamela.ws/index.php/book/1679>

البیهقي، الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، دلائل النبوة،

13115<http://shamela.ws/index.php/book/>

الترمذيني، عبد السلام، الزواج عند العرب، سلسلة كتب عالم المعرفة، عدد 80.
الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الجامع الصحيح سنن الترمذي،

<http://shamela.ws/browse.php/book7895>

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان،

<https://www.4shared.com/office/OmZeJGpAku/online.html>

الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار،

<http://www.aleman.com/Islamlib/viewtoc.asp?BID=176>

الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس، كتاب الوزراء والكتاب،

<https://archive.org/details/KitabAlwozaraaWaAlKotaab>

الذهبي، أبو عبد الله، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام،

<http://shamela.ws/index.php/book/35100>

الذهبي، أبو عبد الله، رد البهتان عن معاوية بن أبي سفيان،

<http://www.saaaid.net/Doat/Althahabi>

الذهبي، أبو عبد الله، سير أعلام النبلاء،

<http://saaaid.net/book/open.php?cat=7&book=1237>

الذهبي، أبو عبد الله، مفهوم عدالة الصحابة،

<http://saaaid.net/book/open.php?cat=1&book=415>

الذهبي، أبو عبد الله، هل القرشية شرط في الإمامة،

<http://saaaid.net/book/open.php?cat=8&book=416>

الزبيدي، تاج العروس،

<http://shamela.ws/index.php/book/7030>

الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك،

<http://shamela.ws/index.php/book/551>

الزمخشري، أساس البلاغة،

<http://shamela.ws/index.php/book/21568>

السرخسي، أبو بكر محمد بن أبي سهل، شرح السير الكبير،

<http://shamela.ws/index.php/book/5434>

السمرقندي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن التميمي الدارمي، سنن الدارمي،

<http://shamela.ws/index.php/book/21795>

السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد، الروض الأنف،

<http://shamela.ws/index.php/book/1514>

السيد ثامر هاشم حبيب العميدي، المهدي المنتظر في الفكر الإسلامي،

<https://www.mahdi-lib.com/books/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%87%D8%AF%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D8%AA%D8%B8%D8%B1-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%83%D8%B1->

[lib.com/books/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%87%D8%AF%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D8%AA%D8%B8%D8%B1-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%83%D8%B1-](https://www.mahdi-lib.com/books/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%87%D8%AF%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D8%AA%D8%B8%D8%B1-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%83%D8%B1-)

[%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A](#)

السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور،

<http://www.aleman.com/Islamlib/viewtoc.asp?BID=248>

السيوطي، جلال الدين، تاريخ الخلفاء،

<http://shamela.ws/index.php/book/11997>

[file:///C:/Users/adile/Downloads/%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%AE%20%D8%A7%D9%84%D8%AE%D9%84%D9%81%D8%A7%D8%A1%20-%20%D9%86%D8%B3%D8%AE%D8%A9%20%D8%A3%D8%AE%D8%B1%D9%89_60546_Foulabook.com.pdf](#)

السيوطي، جلال الدين، إقام الحجر لمن زكى ساب أبي بكر وعمر رضي الله عنهما،

https://archive.org/details/20200915_20200915_1643

الشافعي، أحكام القرآن،

<http://saaaid.net/book/open.php?cat=2&book=1091>

الشافعي، الأم،

<http://shamela.ws/index.php/book/1655>

الشهرستاني، السيد علي، مشكلة تدوين الحديث الشريف في عصر النبي،

<https://www.scribd.com/document/462466743/%D9%85%D8%B4%D9%83%D9%84%D8%A9-%D8%AA%D8%AF%D9%88%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D9%8A%D8%AB-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B1%D9%8A%D9%81-%D9%81%D9%8A-%D8%B9%D8%B5%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A8%D9%8A>

الشهرستاني، الملل والنحل،

<http://www.aleman.com/Islamlib/viewtoc.asp?BID=241>

الشهري، عوض أحمد الناشري، المصحف العثماني،

<http://saaaid.net/book/open.php?cat=2&book=644>

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، السبل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار،

<http://shamela.ws/index.php/book/7342>

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير،

<http://shamela.ws/index.php/book/23623>

الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار،

<http://saaaid.net/book/open.php?cat=3&book=1465>

الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام،

<http://shamela.ws/browse.php/book21590>

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن،

<http://saaaid.net/book/open.php?cat=2&book=1374>

الطبري، تاريخ الرسل والملوك،

<https://alwaraq.net/books/49>

الطلاعي، محمد بن الفرّج القرطبي المالكي، أقضية رسول الله،

<http://shamela.ws/index.php/book/9769>

الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول،

<http://shamela.ws/index.php/book/5459>

الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال،

9246<http://shamela.ws/index.php/book/>

الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة،

11055<http://shamela.ws/index.php/book/>

الفخر الرازي، مفاتيح الغيب،

2023635%<http://shamela.ws/index.php/book/>

الفلوجة، موسوعة الإعجاز العلمي في الكتاب والسنة،

<http://www.4shared.com/zip/wY3F7EFIce/.html>

الفیروز آبادی، القاموس المحيط،

<http://shamela.ws/browse.php/book-7283>

القزويني، علاء الدين السيد أمير محمد، الإمامة في مصادر أهل السنة،

<http://www.almilani.com/%D104AA/%D8%D7A%D8%D84%D9D%7A%D8%D82%D85%D84%D9D%7A>

القرطبي، الجامع لأحكام القرآن،

<http://www.aleman.com/Islamlib/viewtoc.asp?BID=136>

الكاساني، أبو بكر، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع،

<http://shamela.ws/index.php/book/8183>

الكلبي، محمد بن السائب بن بشر بن عمرو بن عبد الحارث بن عبد الغزي، الكوفي، أبو النضر، الأصنام،

<https://shamela.ws/book/6513>

الكلينى، ثقة الإسلام محمد بن يعقوب بن إسحاق، الكافى،

<https://www.noor-book.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%A7%D9%81%D9%8A-pdf>

الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية،

<http://shamela.ws/index.php/book/22881>

المباركفوري، صفى الرحمن، الرحيق المختوم،

<http://www.aleman.com/Islamlib/viewtoc.asp?BID=230>

المباركفوري، تحفة الأحوزي،

<http://saaid.net/book/open.php?cat=3&book=1697>

المزي، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاعي الكلبى، تهذيب الكمال فى أخلاق الرجال، تحقيق بشار عواد معروف،

<http://shamela.ws/browse.php/book-3722>

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر،

<http://shamela.ws/rep.php/book/4706>

المطرزي، قاموس المغرب في ترتيب المغرب،

<http://www.aleman.com/Islamlib/viewtoc.asp?BID=390>

المقريزي، أحمد بن علي بن عبد القادر، الحسيني، العبيدي، تقي الدين، أبو العباس، المواعظ والاعتبار بذكر الخطب والآثار،

<http://shamela.ws/index.php/book/11566>

المنتظري (آية الله العظمى)، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية،

<https://alfeker.net/library.php?id=5308>

آية الله العظمى الشيخ المنتظري، نظام الحكم في الإسلام،

<chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://hz.turathalanbiaa.com/public/1407.pdf>

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، السنن الصغرى للنسائي،

<http://shamela.ws/index.php/book/829>

النوري، أبو الفضل السيد أبو المعاطي، المسند الجامع،

<http://shamela.ws/index.php/book/12748>

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المذهب،

<http://shamela.ws/index.php/book/2186>

النووي، محيي الدين، روضة الطالبين،

<http://shamela.ws/index.php/book/499>

النيسابوري، أسباب النزول، القول في آخر ما نزل من القرآن،

<http://shamela.ws/index.php/book/11314>

الواقدي، لمغازي،

<http://www.saaidd.net/book/9/2674.rar>

الواقدي، محمد بن سعد، فتوح الشام (منسوب إليه)

<http://shamela.ws/index.php/book/12045>

إنجيل برنابا،

<http://www.hurras.org/vb/showthread.php?t=1954>

باتريشيا كرونه - مايكل كوك، المهاجرون، ترجمة، نبيل فياض، الطبعة الأولى، 1999،

<http://www.3shared.com/zip/wqzef4http://www.nce/online.html>

باسم عامر، الفرق بين التقية الشرعية والتقية الشيعية،

<https://saaidd.org/bahoth/152.htm>

بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري،

<http://shamela.ws/browse.php/book/5756>

برنامج الأهداف الدستورية (دستور باكستان).

تامر باجن أو غلو، حقوق أهل الذمة في الفقه الإسلامي،

<http://alkalema.net/zema/index.html>

تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء (بدون اسم المؤلف)،

<http://www.murajaat.com/Books/tasletalathow.doc>

جعفر السبحاني، مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه عند الفريقين،

<https://shiabooks.net/library.php?id=8303>

جلال العالم، قادة الغرب يقولون دمروا الإسلام أبيدوا أهله، الطبعة التاسعة،

<http://saaid.net/book/open.php?cat=1&book=55>

جمال البنا، الإسلام دين وأمة وليس دينًا ودولة،

<http://www.4shared.com/office/DSITtBPoba/.html>

جمال البنا، التعددية في مجتمع إسلامي،

<http://www.4shared.com/office/336oDI4dce/.html>

جمال البنا، الحجاب،

<http://www.4shared.com/office/i4uq8yMRce/online.html>

جمال البنا، تثوير القرآن،

<http://www.4shared.com/office/lZgeY7fzce/online.html>

جمال البنا، تعميق حاسة العمل في المجتمع الإسلامي،

<http://www.4shared.com/office/Uj4a2l8ba/.html>

جمال البنا، الحركة النقابية حركة إنسانية،

<http://www.4shared.com/office/NyWGVdDyba/.html>

جمال البنا، موقفنا من العلمانية والقومية والاشتراكية،

<http://www.4shared.com/office/51NQzDYce/.html>

جمال البنا، هل يمكن تطبيق الشريعة؟،

<http://www.4shared.com/office/EBldVvCba/.html>

جمال البنا، نحو فقه جديد، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، 1995.

جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام،

<http://shamela.ws/browse.php/book7299>

حسن البنا، السلام في الإسلام،

<http://www.mediafire.com/download/jf6c17whflxrs6q/%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85+%D9%81%D9%89+%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85++%D8%A8%D9%88%D8%A7%D8%A8%D8%A9+%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D9%84%D9%85.zip>

حسن البنا، رسائل الإمام حسن البنا،

<http://saaid.net/book/open.php?cat=8&book=1688>

حسن الهضيبي، دعاة لا قضاة،

<http://www.4shared.com/zip/Q1U3FQsece/.html>

حمد الجاسر، المرأة في حياة إمام الدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب،

<http://saaid.net/book/open.php?cat=6&book=1710>

خالد عزام، موسوعة التاريخ الإسلامي - العصر العباسي،

<https://foulabook.com/ar/book/%D9%85%D9%88%D8%B3%D9%88%D8%B9%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%AE-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B5%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A8%D8%A7%D8%B3%D9%8A-pdf>

خير الدين الزركلي، الأعلام،

<http://shamela.ws/index.php/book/12286>

ديبان بن محمد الديبان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة،

<https://shamela.ws/book/14474>

زغلول النجار، الإعجاز العلمي في القرآن،

<http://www.saaid.net/book/open.php?cat=104&book=1069>

سيد محمد حسين الحسيني الطهراني، معرفة الإمام،

<http://www.RpUuba/online.html>

سفر بن عبد الرحمن الحوالي، منهج الأشاعرة في العقيدة،

<http://shamela.ws/index.php/book/4673>

سفر بن عبد الرحمن الحوالي، نظرات شرعية في فكر منحرف،

<http://saaid.net/Warathah/Alkharashy/31.zip>

سفر بن عبد الرحمن الحوالي، واجب المسلمين أمام نعم الله،

<https://www.safaralhawali.com/main/2277-2--%D9%88%D8%A7%D8%AC%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D9%84%D9%85%D9%8A%D9%86-%D8%A3%D9%85%D8%A7%D9%85-%D9%86%D8%B9%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87-.html>

سيد القمني، شكرًا بن لادن، الطبعة الأولى، 2004، دار مصر المحروسة، القاهرة.

سيد سابق، فقه السنّة،

<https://shamela.ws/book/9486>

سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة،

<http://www.4shared.com/office/UOIfZGUMce/online.html>

سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته،

<http://www.4shared.com/zip/2WhvixYIce/online.html>

سيد قطب، في ظلال القرآن،

<http://saaid.net/book/open.php?cat=2&book=1655>

سيد قطب، معالم في الطريق،

<http://www.4shared.com/zip/8HD6Rkthba/.html>

شفيق جاسر أحمد محمود، العهدة العمرية،

<http://www.4shared.com/zip/4FrY3n13ba/online.html>

طارق البشري، الحوار الإسلامي العلماني، دار الشروق، الطبعة الثانية 2005.

عادل العمري، بحث في الإشكاليات اللغوية في القرآن،

<http://ahewar.org/rate/bindex.asp?vid=11671>

عادل العمري، جنود العنصرية العربية،

https://modernization-adil.blogspot.com/2012/10/blog-post_248.html

عادل العمري، ماذا يقول القرآنيون، قراءة في فكر أحمد صبحي منصور،

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=143039>

عادل حسين، نحو فكر عربي جديد، صادر عن دار المستقبل العربي، 1986.

عباس علي العميد الزنجاني، دار الإسلام،

<http://www.4shared.com/office/ZBuzp0AGce/online.html>

عباس محمود العقاد، حقوق الحرب في الإسلام، إعداد وشرح عبد الستار علي السطوح، مكتبة الثقافة، قطر، الدوحة، رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: 10247 / 2003. والمقال جزء من كتاب: "حقائق الإسلام وأباطيل خصومه".

عبد الحي بن أحمد العكري الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب،

<http://shamela.ws/index.php/book/12398>

عبد الرحمن الجزيري: الفقه على المذاهب الأربعة،

<https://ketabonline.com/ar/books/6949>

عبد الرحمن بن الشيخ محمد بن سليمان، مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر في الفقه الحنفي،

<http://shamela.ws/index.php/book/21644>

عبد الرحمن بن ناصر السعدي، الوسائل المفيدة للحياة السعيدة،

<http://saaid.net/book/open.php?cat=82&book=1685>

عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم المنان في تفسير كلام الرحمن،

<http://www.aleman.com/Islamlib/viewtoc.asp?BID=321>

عبد الرحمن عبد الخالق، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي،

<http://www.aleman.com/Islamlib/viewtoc.asp?BID=286>

عبد الصبور مرزوق (الأمين العام للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة، عضو المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي مكة المكرمة)، رسائل إلى العقل الغربي الأمريكي والأوروبي عن الإسلام وحقوق الإنسان،

<http://www.4shared.com/office/6T3zV541ba/.html>

عبد العزيز الجربوع، الإعلام بوجوب الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام،

<http://www.saaid.net/book/open.php?cat=83&book=69>

عبد القادر بدران، أخصر المختصرات في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل،

<https://www.noor-book.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%A3%D8%AE%D8%B5%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AE%D8%AA%D8%B5%D8%B1%D8%A7%D8%AA-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%82%D9%87-%D8%B9%D9%84%D9%8A-%D9%85%D8%B0%D9%87%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%85%D8%A7%D9%85-%D8%A3%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D8%A8%D9%86-%D8%AD%D9%86%D8%A8%D9%84-pdf>

عبد القديم زلوم، الأموال في دولة الخلافة، دار الأمانة للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، بيروت 2004.
عبد القديم زلوم، كيف هدمت الخلافة،

<http://shamela.ws/rep.php/book/4145>

عبد القيوم عبد الغفور السندي، جمع القرآن الكريم في عهد الخلفاء الراشدين،

<https://www.noor-book.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%AC%D9%85%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%B1%D9%8A%D9%85-%D9%81%D9%8A-%D8%B9%D9%87%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%AE%D9%84%D9%81%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A7%D8%B4%D8%AF%D9%8A%D9%86-pdf>

عبد الكريم آل نجف، الدولة الإسلامية دولة عالمية،

<https://mktba.net/library.php?id=7534>

عبد الكريم محمد مطيع الحمداوي، فقه الأحكام السلطانية،

<http://www.cIPBYba/online.html5W9shared.com/zip/4>

عبد اللطيف عامر، أحكام الأسرى والسبايا في الحروب الإسلامية،

chrome-

[extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://practice.univeye.s.net/academy/fiqh00000/fiqh00001/fiqh00514.pdf](https://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://practice.univeye.s.net/academy/fiqh00000/fiqh00001/fiqh00514.pdf)

عبد الله بن عبد الباري الأهدل، السيف البتار على من يوالي الكفار ويتخذهم من دون الله ورسوله والمؤمنين أنصار،

<http://saaid.net/book/open.php?cat=1&book=83>

عبد الله عزام، تجار حروب،

<http://www.kUjWEce/online.html76shared.com/zip/4>

عبد الملك القاسم، الولاء والبراء،

<https://ar.islamway.net/article/555/%D8%A7%D9%84%D9%88%D9%84%D8%A7%D8%A1-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D8%A1>

علي الميلاني، الشورى في الإمامة،

<https://mktba.net/library.php?id=7522>

عبد الوهاب المسيري، العلمانية: نموذج تفسيري جديد، صحيفة الأهرام، 16 - 4 - 2002.

عبد الوهاب المسيري، اليد الخفية، دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، دار الشروق، الطبعة الثانية، 2001.

عبد الوهاب المسيري، من مظاهر العلمنة الشاملة في الدولة الصهيونية، صحيفة الشعب المصرية، 31؟ 2003.

عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود والصهيونية،

<http://saaaid.net/book/open.php?cat=83&book=855>

عثمان بن جمعة ضميرية، غاية الجهاد في الإسلام،

<http://www.4shared.com/office/AmLI2Cba/.html>

عز الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري الشهير بابن الأثير، الكامل في التاريخ،

<http://www.aleman.com/Islamlib/viewtoc.asp?BID=174>

علاء الدين البخاري (عبد العزيز بن أحمد بن محمد)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدي،

<http://shamela.ws/rep.php/book/3206>

علاء الدين زعتري، المصلحة المرسلّة وضوابط العمل بها،

<https://www.4shared.com/office/1LGQKHZWfa/.html>

علي بن برهان الدين الحلبي، السيرة الحلبيّة في سيرة الأمين المأمون،

<http://shamela.ws/index.php/book/9873>

علي محمد علي الشريف أسامة إبراهيم حافظ، كتاب النصّح والتبیین في تصحيح مفاهيم المحتسبين،

القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، 2002.

عوض بن محمد القرني، العلمانية.. التاريخ والفكرة،

<http://saaaid.net/mktarat/almani/0.htm>

فهمي هويدي، القرآن والسلطان، هموم إسلامية معاصرة،

<http://www.4shared.com/office/JEu9Ismce/.html>

قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، شرح وتعليق الدكتور محمد حسين الزبيدي، دار الرشيد للنشر، 1981، سلسلة كتب التراث 110، الجمهورية العراقية، وزارة الثقافة والإعلام.

لجنة تحقيق المسائل الإسلامية، نظام الحكم في الإسلام، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية (The System of Government in Islam)،

<chrome-extension://efaidnbnmnibpcapqqlclefindmkaj/https://hz.turathalanbiaa.com/public/1407.pdf>

لجنة من علماء الأزهر، تفسير المنتخب،

<http://shamela.ws/index.php/book/836>

مالك بن أنس، المدونة،

<http://shamela.ws/browse.php/book587>

مجلس اللغة العربية، معجم الوراق للألفاظ المحققة،

http://www.alwaraq.net/Core/dq/dq_topic?ID=289

مجموعة من الكتاب، غزوة 11 سبتمبر، دراسة موضوعية متكاملة تصدر كل أربعة أشهر عن مجلة الانتصار، العدد الأول / رجب 1423 هـ / سبتمبر 2002 م،

<http://www.4shared.com/office/iCEFXh7yce/11.html>

مقبل بن هادي الوادعي، إسكات الكلب العاوي يوسف بن عبد الله القرضاوي،

<http://www.4shared.com/office/otB61goba/.html>

مقبل بن هادي الوادعي، إيضاح المقال في أسباب الزلزال والرد على الملاحدة الضلال، على من يفسرون ظاهرة الزلزال،

<http://saaaid.net/book/open.php?cat=88&book=1311>

محمد أبو زيد طنطاوي، فتح العرب للأندلس،

<http://www.4shared.com/office/awAOZhszba/online.html>

محمد الصالح العثيمين، حكم تارك الصلاة،

<http://www.aleman.com/Islamlib/viewtoc.asp?BID=291>

محمد الغزالي، السنّة النبوية بين أهل الفقه.. وأهل الحديث،

<http://www.4shared.com/zip/IKmwIEV4ce.html>

محمد الغزالي، فقه السيرة،

<http://shamela.ws/index.php/book/23659>

محمد الغزالي، قذائف الحق،

<http://www.4shared.com/get/NkVmfiKCUl.html>

محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن،

https://archive.org/details/llolb_mail_20170927

محمد بن حبيب بن أمية بن عمرو، البغدادي، أبو جعفر، المنمق من أخبار قريش،

<http://shamela.ws/index.php/book/12212>

محمد بن سعد، الطبقات الكبرى،

<http://www.aleman.com/Islamlib/viewtoc.asp?BID=185>

محمد بن سعيد القحطاني، الولاء والبراء في الإسلام،

<https://archive.org/details/wwwbfi>

محمد بن صالح العثيمين، الولاء والبراء،

<http://www.saaaid.net/book/8/1305.zip>

محمد بن عبد الوهاب، 128 مسألة من مسائل الجاهلية،

<http://saaaid.net/book/open.php?cat=1&book=1066>

محمد بن محمود حوا، المدخل إلى علم القراءات،

<http://shamela.ws/rep.php/book/4224>

محمد بن هادي المدخلي، الولاء والبراء والإخوان المسلمون،

https://www.youtube.com/watch?v=Y9B1Bwz_wWg

محمد تقي حكيم، الأصول العامة للفقه المقارن،

https://archive.org/details/moamenquraish_gmail_20170331_2248

محمد حسين علي الصغير، تاريخ القرآن،

محمد حسين هيكل، حياة محمد،

محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار، الطبعة الأولى 1346 هـ، 1928 م، مطبعة المنار بمصر.

محمد رضا الأديب، عثمان بن عفان،

محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية،

محمد سعيد العشماوي، جوهر الاسلام، الطبعة الثالثة، الانتشار العربي، بيروت، لبنان.

محمد سعيد رمضان، *فقه السيرة النبوية*، الطبعة 25،

محمد شرعي أبو زيد، جمع القرآن في مراحلہ التاريخية من العصر النبوي الى العصر الحديث،

محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبية،

محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق محمود أبو رية، الطبعة السادسة، دار المعارف بالقاهرة، رقم الإيداع
بدار الكتب المصرية: 3961 / 2003.

محمد عمارة، الإسلام والآخر من يعترف بمن؟ ومن ينكر من؟ صادر من مكتبة الشروق الدولية بالقاهرة.

محمد عمارة، *الإنسان وحقوق الإنسان*، سلسلة كتب عالم المعرفة، عدد 89.

محمد قطب، جاهلية القرن العشرين،

محمد قطب، شبہات حول الإسلام،

محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة،

محمد قطب، واقعنا المعاصر،

محمد متولى الشعراوى، تفسير القرآن،

محمد مهدي شمس الدين، التعددية والحرية في الإسلام بحث حول حرية المعتقد وتعدد المذاهب،

محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة،

محمود شلتوت، تفسير القرآن،

345

مرتضى العسكري، القرآن الكريم في روايات المدرستين،

<https://www.noor-book.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%B1%D9%8A%D9%85-%D9%88%D8%B1%D9%88%D8%A7%D9%8A%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AF%D8%B1%D8%B3%D8%AA%D9%8A%D9%86-pdf>

مرعي بن يوسف الحنبلي المقدسي، أو مرعي الكرمي، مسيوك الذهب في فضل العرب وشرف العلم على شرف النسب،

<http://shamela.ws/index.php/book/26541>

مروان إبراهيم القيسي، موسوعة حقوق الإنسان في الإسلام،

<http://www.saaaid.net/book/7/1300.zip>

مصطفى السباعي، نظام السلم والحرب في الإسلام،

<https://docs.google.com/file/d/0B5aoRIBLAYkT3AtVG1nSGpLdGs/edit>

مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب،

<http://shamela.ws/index.php/book/10548>

مصطفى محمود، القرآن - محاولة لفهم عصري، الطبعة الثالثة، دار المعارف بالقاهرة، إيداع دار الكتب رقم 3194 / 1981.

- مصطفى مشهور، الجهاد هو السبيل،

<http://www.daawainfo.net/books1.php?parts=165&au>

من روائع الحضارة الإسلامية.. النظام الاقتصادي في الحضارة الإسلامية (لم يذكر اسم المؤلف).

<https://www.a-quran.com/showthread.php?t=727>

منقذ بن محمود السقار، الجزية في الإسلام،

<http://saaaid.net/book/open.php?cat=88&book=1010>

ميشيل عفلق، في سبيل البعث،

<http://albaath.online.fr>

ناجح إبراهيم عبد الله - علي محمد علي الشريف، حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين،

<https://rihanapress.ma/%D8%AD%D8%B1%D9%85%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%BA%D9%84%D9%88-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86-%D9%88%D8%AA%D9%83%D9%81%D9%8A%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D9%84%D9%85%D9%8A%D9%86>

ناصر بن حمد الفهد، التنكيل بما في بيان المثقفين من أباطيل،

<http://www.4shared.com/zip/cJ9PHhOuce/.html>

ناصر بن حمد الفهد، خلاصة بعض أفكار الشيخ يوسف القرضاوي،

<http://www.saaaid.net/Warathah/Alfahed/5.zip>

ناصر بن سليمان العمر (إشراف)، جزيرة العرب بين التشريف والتكليف، ضمن أوراق البعد الرسالي لمجلس التعاون الخليجي،

نصر بن مزاحم، واقعة صفين،

نريمان عبد الكريم أحمد، *معاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية*، الهيئة المصرية العامة للكتاب رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: 1996/ 9248.

وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته،

وسيم محمود فتح الله، الوجيز في أحكام أهل الذمة

يوسف بن عبد البر النمري، الدرر في اختصار المغازي والسير،

يوسف القرضاوى، الإسلام والعلمانية وجهها لوجه،

يوسف القرضاوى، الحلال والحرام فى الإسلام،

يوسف القرضاوى، الخصائص العامة للإسلام،

يوسف القرضاوى، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف،

یوسف القرضاوی، ملامح المجتمع الإسلامی الذی ننشده،

يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي،

يوسف القرضاوى، فقه الأولويات،

يوسف القرضاوى، فقه الزكاة،

347

(2) مقالات وصحف وحلقات تلفزيونية:

أميرة أبو بكر محمد، *A Study on the Chemical Composition & Some Medical Uses of the Urine of the Arabian Camel*

المؤسسة التعليمية: جامعة الجزيرة (University of al-Jazira)

أحمد الريسوني - محمد الزحيلي - محمد عثمان شبير، حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة،

<http://www.saaaid.net/book/open.php?cat=83&book=2317>

أحمد صبحي منصور، التأويل،

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=30483>

أحمد صبحي منصور، المسكوت عنه من سيرة عمر،

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=30299>

أحمد صبحي منصور، أنواع الكفر باليوم الآخر: ب 2 ف 3،

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=382735>

أحمد صبحي منصور، ماهية الإسلام،

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=546941>

أحمد صبحي منصور، هل إغتال النبي محمد عليه السلام كعب بن الأشرف وسلام بن أبي الحقيق؟،

<https://ahewar.net/m/s.asp?aid=772571>

أحمد مهدي، رد على الدكتور / أحمد صبحي منصور في مقاله المسكوت عنه من سيرة عمر،

<http://www.arabtimes.com/mixed9/doc66.html>

أكنوبة انجيل برنابا،

<http://alkalema.net/bernaba.htm>

إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام،

<https://hrlibrary.umn.edu/arab/a004.html>

البيان التأسيسي للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين،

<http://www.4shared.com/office/XksipHVTba/.html>

البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام،

<https://hrlibrary.umn.edu/arab/UIDHR.html>

الحضارة الإسلامية (بدون اسم المؤلف)،

<http://www.holykarbala.net/books/akhlaq/tislamia/04html.html>

النزعة الإنسانية، إعداد الندوة العالمية للشباب الإسلامي،

<http://saaaid.net/feraq/mthahb/91.html>

برنامج: إضاءات، حلقة تلفزيونية على قناة العربية بتاريخ: الأربعاء 12/10/2005.

برنامج الشريعة والحياة على قناة الجزيرة. ميس 08 نوفمبر 2001.

برنامج حزب الحرية والعدالة،

chrome-extension://efaidnbnmnibpcajpcglclefindmkaj/https://kurzman.unc.edu/wp-content/uploads/sites/1410/2011/06/FJP_20111.pdf

تهنئة النصاري بأعيادهم من البر، موقع دار الإفتاء المصرية،

<https://www.dar-alifta.org/ar/articles/details/9472/%D8%AA%D9%87%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D8%BA%D9%8A%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D9%84%D9%85%D9%8A%D9%86-%D8%A8%D8%A7%D8%B9%D9%8A%D8%A7%D8%AF%D9%87%D9%85>

جريس الهامس، منابع الإرهاب الحديث،

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=43864>

جلال أمين، ستة عشر سببًا للشك في نظرية الإرهاب،

<http://www.miftah.org/Arabic/Display.cfm?DocId=3650>

حزب التحرير الإسلامي، حتمية صراع الحضارات،

<http://www.4shared.com/office/BRv8vzSXce/online.html>

خالد منتصر، أكنوية الإعجاز العلمي، الإعجاز العلمي في القرآن، ومقالات أخرى منشورة على:

<https://m.ahewar.org/index.asp?i=437>

رشيد الخيَّون، فتوى ابن طاووس في مجلس هولاء قبل إسلام المغول،

<https://elaph.com/ElaphWriter/2005/1/34953.htm>

سامي أحمد الموصلي، الطب الإسلامي،

<http://www.alukah.net/culture/72058/0>

شاهر أحمد نصر، ابن رشد فرصة العرب الضائعة،

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=18327>

صالح الرقب (أستاذ مشارك بقسم العقيدة الجامعة الإسلامية غزة – فلسطين)، الماسونية،

<http://www.ahlalHdeeth.com/vb/showthread.php?t=16458&page=15&pp=15>

صحيفة الشرق الأوسط، 31 يناير 2006 الموافق أول محرم هجري.

صحيفة الأهرام 11 نوفمبر 2003.

صحيفة الشرق الأوسط يوم الأحد 9 أبريل 2006.

طارق البشري، الولاية العامة لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي،

<http://www.4shared.com/office/QX28F0SHba/.html>

عادل العمري وشريف يونس، نشأة الخراج في العصر الإسلامي، الرؤية العربية، كتاب غير دوري، العدد الأول، 1986،

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=4231>

عادل العمري، وضع الإنتليجينسيا في البناء الاجتماعي المصري الحديث،

<http://modernizationadil.blogspot.com.eg/2008/09/blogpost16.html>

عباس الذهبي، العلاقات الدولية للحكومة الإسلامية،

<https://www.taghrib.org/ar/article/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D8%A7%D9%82%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84%D9%8A%D8%A9-%D9%84%D9%84%D8%AD%D9%83%D9%88%D9%85%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D9%85%D9%86-%D9%88%D8%AC%D9%87%D8%AA%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B8%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%82%D9%87%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A%D8%A9>

عباس علي العميد الزنجاني، دار الردة،

<http://alsadrain.com/maowsoaa/hogoql.htm43>

عصام عبد الغفور عبد الرزاق، أثر الإسلام في نشوء دولة باكستان الحديثة،

<https://yarab.yabesh.ir/yarab/handle/yad/20917>

علاء الدين زعتري، الإسلام وحقوق الإنسان -محاضرة في المستشارية الثقافية الإيرانية بدمشق، 2004/10/22

<http://www.4shared.com/file/exA0orjba/online.html>

علي أحمد، مظاهر التعريب في العصر الأموي،

<https://www.minshawi.com/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A4%D9%84%D9%81%D9%88%D9%86/%D8%B9%D9%84%D9%8A-%D8%A3%D8%AD%D9%85%D8%AF>

علي محمد جريشة، المصلحة المرسلّة محاولة لبسطها ونظرة فيها،

<http://shamela.ws/browse.php/book8938>

فهامي هويدي، عبدة الشيطان ضحايا أم مجرمين، موقع Radio Islam،

<https://www.islam-radio.net/Houidi/index.htm#33>

كريم النوري، الأقليات في الإسلام،

<https://mail.taghrib.org/ar/article/%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%82%D9%84%D9%8A%D8%A7%D8%AA%20%D9%81%D9%8A%20%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85>

ماهر بن ظافر القحطاني، الرد الكاوي على يوسف القرضاوي في قوله أنّ تهنة النصارى بأعيادهم من البر،

https://www.4shared.com/office/_yBbpmMUei/.html

مجدي أحمد حسين، حوار الحضارات بين الحقيقة والخداع،

<http://www.islamtoday.net/files/wedi/P13.htm>

مجلة البيان، الأثر الشريف يرفض تصوير فيلم بجسد السيد المسيح،

<https://www.albayan.ae/across-the-uae/2006-03-24-1.902950>

محمد بن قاسم ناصر بوحجام، الحوار بين الحضارات،

<https://www.scribd.com/document/22519779/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%88%D8%A7%D8%B1-%D8%A8%D9%8A%D9%86->

[%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B6%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D8%A](#)
[A](#)

محمد أحمد مفتي & سامي صالح الوكيل، حقوق الإنسان في التصور الإسلامي،

<https://www.islamweb.net/ar/library/content/1525/1109/%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%B5%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%AB%D8%A7%D9%86%D9%8A-%D8%AD%D9%82%D9%88%D9%82-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%86%D8%B3%D8%A7%D9%86-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B5%D9%88%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A>

محمد الأمين ولد الشيخ، خلاصة بحث التفسير العلمي للقرآن بين المجيزين والماتعين،

<http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=43698Fatwald&Id=>

محمد بن شاكر الشريف، الموقف من الرأي الآخر نظرة شرعية، مجلة (البيان) الإلكترونية، الأربعاء 26 صفر 1426 هـ 6 أبريل 2005 م،

<http://www.saaaid.net/Doat/alsharef/1.htm>

محمد سليم حسن، حقوق الإنسان بين الإسلام والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، آيار 10، 2005،

<https://pulpit.alwatanvoice.com/articles/2005/03/13/18637.html>

محمد عكام، حوار مع مجلة البلاد الصادرة في لبنان 1997/4/12.

محمد عمارة في حديث تلفزيوني على القناة المصرية الفضائية الأولى (يوليو 2005).

منير حميد البياتي، حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون،

<http://library.islamweb.net/newlibrary/displayumma.php?BookId=288>

مصطفى ملص (محامي وباحث لبناني)، حقوق الإنسان ودور الدولة (الرابط لم يعد يعمل)،

<http://iranarab.com/Default.asp?Page=ViewArticle&ArticleID=474>

مفرح القوسي، نظرة شرعية في فكر محمد سليم العوا،

<http://akhawat.islamway.net/forum/index.php?showtopic=271693>

منصور الجمري، تأصيل الطرح الإسلامي،

<http://www.alwasatnews.com/news/894712.html>

ندوة بالمركز الثقافي الأسباني بالقاهرة في مارس 2005 حول العلاقات بين العالم العربي وإسبانيا.

نصر حامد أبو زيد، ضرورة تجديد الخطاب العربي النسوي، الحوار المتمدن العدد: 951 - 2004/9/9،

<https://www.ahewar.net/debat/show.art.asp?aid=23160&nm=1>

هاني السباعي، زنادقة الفكر والأدب،

<https://ia800302.us.archive.org/35/items/znadika/znadika.pdf>

هاني فحص، بين الذمة والمواطنة: تحرير المعنى وتحرير الإنسان،

<http://www.4shared.com/file/Xl2aBVktce/.html>

هبة رءوف عزت، التعددية - معضلة العقل السياسي العربي،

<https://www.alwasatnews.com/news/262934.html>

هيثم مناع، التعذيب في العالم العربي في القرن العشرين،

<https://fhmsihr.org/ar/torture-in-the-arab-world-in-the-twentieth-century>

ياسين السالمي، عبيد الله بن الحسن العنبري، معنى تصويبه للمجتهدين في أصول الدين ومستنده في ذلك،

<https://nama-center.com/articles/details/30636>

يوسف القرضاوي، الولاء والبراء وأخوة غير المسلمين، برنامج الشريعة والحياة على قناة الجزيرة. ميس 08 نوفمبر 2001.

يوسف القرضاوي، تهنئة النصاري بأعيادهم من البر،

<http://old.egyptwindow.net/newsDetails.aspx?NewsID=16224>

يوسف القرضاوي، زواج المسلم من الكتابيات.. حقائق وضوابط،

<https://www.al-garadawi.net/node/4073>

يوسف القرضاوي، لقاء على قناة الجزيرة القطرية في 12 10 1997.

<http://www.khayma.com/almoudaress/takafah/taadodia.htm>

يوسف القرضاوي، لقاء على قناة الجزيرة القطرية يوم 31 يناير 2005.

يوسف القرضاوي، خطبة الجمعة 18- 11 - 2005 التي ألقاها بمسجد عمر بن الخطاب بالعاصمة القطرية الدوحة، كانت مذاعة على الرابط التالي لكن تم حذفه فيما بعد:

<http://islamport.com/w/amm/Web/htm8750/3779>

مصادر على أقراص مضغوطة:

(أ) مكتبة الفقه الإسلامي، شركة العريس للكمبيوتر، بيروت، لبنان:

ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، أو حاشية ابن عابدين

أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الفيروزآبادي، المهذب

الخطيب الشربيني، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع

المواق (محمد بن يوسف)، التاج والإكليل لمختصر خليل

النووي (يحيى بن شرف)، المجموع شرح المهذب

شمس الدين السرخسي، المبسوط

عبد الرحمن الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة

علاء الدين السمرقندي، تحفة الفقهاء

(ب) مكتبة علوم القرآن والتفاسير، شركة العريس الإلكترونية، بيروت، لبنان:

الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن

تفسير ابن كثير

السيوطي، الدر المنثور

تفسير الألوسي
تفسير البغوي
تفسير البيضاوي
تفسير الثعالبي
تفسير الطبري
تفسير القرطبي
تفسير النسفي
زاد المسير

(ج) مكتبة الحديث الشريف، شركة العريس للكمبيوتر، بيروت، لبنان:

ابن حمزة الحسيني، البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث.
الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه،
العظيم آبادي (أبو الطيب)، عون المعبود
تحفة الأحوذى
سنن الترمذي
شرح السيوطي لسنن النسائي
شرح النووي على مسلم
صحيح البخاري
صحيح ابن حبان
صحيح مسلم
مسند الإمام أحمد

(د) معاجم:

لسان العرب

(هـ):

القرآن

الكتاب المقدس

بالإنجليزية:

Abū ala'la al Mawdudi, *Human Rights In Islam*,

<http://www.islam101.com/rights/hrM1.htm>

Aristotle, *Politics*, Translated by Benjamin Jowett,

<https://archive.org/details/dli.bengal.10689.7308>

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (edited by Hotho), *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, Translated: by T. M. Knox, 1973,

<https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/ae/>

G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, Translated by: J. Sibree, M.A., Kitchener , 2001, Batoche Books, 52 Eby Street South Kitchener, Ontario, N2G 3L1, Canada,

<https://archive.org/details/philosophyofhist00hegeuoft>

Lawrence J. Epstein, *The Theory and Practice of Welcoming Converters to Judaism: Jewish Universalim*.

<http://www.4shared.com/office/crBOIDtTba/WELCOMINGCONVERTSTOJUDAISM.html>

Muhammad Shawqī al-Fangarī, *Islam and Contemporary Economic Theories*, <http://www.4shared.com/office/FXNibOMAce/IslamandContemporaryEconomicTheories.html>

Number 9415, The Lancet, 3 April 2004 Volume 363

Universal Islamic Declaration of Human Rights,

<http://www.alhewar.com/ISLAMDECL.html>

مقالات طبية متعددة على موقع www.uptodate.com

أهم كتب والبحوث الأخرى للكاتب:

(بعضها مطبوع وكلها متاحة على الإنترنت)

- * حول اليونانبرتية (1986)
- * حول ظاهرة التبعية (1986)
- * تحليل عام للحركة الشيوعية المصرية (1994)
- * وضع الانتليجينسيا في البناء الاجتماعي المصري الحديث (1996)
- * الناصرية في الثورة المضادة (2002)
- * ماذا يقول القرآنيون (2008)
- * ما وراء مأساة كاميليا شحاتة (2010)
- * قراءة مختلفة لانتفاضة 18 و 19 يناير 1977 (2011)
- * نقد الثورة المصرية (1) (2011)
- * مسار وآفاق الثورة المصرية (2011)
- * جذور العنصرية العربية (2012)
- * نقد الثورة المصرية (2 - ثورة الدولة) (2014)
- * لماذا نكره الإسلام السياسي (2014)
- * نقد الثورة المصرية (3 - السيسي ورجاله) (2016)
- * بحث في الإشكاليات اللغوية في القرآن (2017)
- * الثورة المستمرة - من أجل الحرية والرفاهية والتقدم لكل البشر (2019)
- * الماركسية هي فلسفة الدولة لا البروليتاريا (2020) - بالعربية وبالإنجليزية.
- كتابات وبحوث مشتركة:
- * مآزق الفكر العربي الجديد (1986)
- * منهج لينين في تناول الإمبريالية (1988)
- * الرأسمالية الطفيلية - رؤية ثالثة (1988)
- * بنية التخلف (1988)
- * التكوين المنطقي لمفهوم نمط الإنتاج (1991)
- * ما وراء البيروقراطية السوفيتية (1991)