مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

تجلّي الإله في مدونات الفقه وأصوله

(الإلهي في وعاء الاجتماعي)

أحمد محمد سالم
باحث مصري

2024

www.mominoun.com

- **بحث محكم**
- **قسم الدراسات الدينية**
- 13 ماي 2024

جميع الحقوق محفوظة © 2024

تجلّي الإله في مدونات الفقه وأصوله

(الإلهي في وعاء الاجتماعي)

مقدمة:

إن تجلّي صورة الإله في الفقه الإسلامي، هو تجلّ للإله بوصفه مشرعاً، عبر تعاليم الشريعة التي جاءت في الكتاب والسنة، ثم اجتهادات الفقهاء عبر التاريخ الإسلامي، ومن ثم فإذا كان تجلي صورة الإله في علم الكلام ترتكز على معاني الألوهية والربوبية، والخلاف اللاهوتي بين الأديان، والخلاف العقائدي بين الفرق والمذاهب الأخرى، فإنه من خلال الفقه وأصوله تتجلى صورة الإله بوصفه مشرعاً للاجتماع البشري، وللجماعة المسلمة، ومن ثم فإن حديثنا عن تجلّي صورة الإله في الفقه الإسلامي هو حديث عن علاقة الألوهية بحركة الاجتماع البشري، وحركة الجماعة المسلمة في التاريخ وعلاقتها بالتشريع والفتوى.

وعلى الرغم من أن القرآن الكريم لم يحمل لنا في مسألة التشريع إلا ستمائة آية فقط كما أقر بذلك فخر الدين الرازي، باعتبار أن القرآن هو كتاب للهداية والأخلاق وصناعة الضمير، فإن ذلك ينبئ لنا بأن الشريعة الإسلامية في النص القرآني والسنة النبوية محدودة جدّاً قياساً بحركة الجماعة المسلمة في التاريخ، وهذا الأمر استدعى ظهور الفقهاء في حضارة الإسلام، لكي يوسعوا في دوائر التشريع وفقاً لاحتياجات البشر وتغير أحوالهم، وتغير زمانهم، وهذا ما منح الفقهاء مكانة مركزية في ثقافة الإسلام، ومنح علم أصول الفقه مكانته البارزة في تشكيل آليات العقل المسلم وعمله في التاريخ.

يحاول هذا البحث أن يناقش مجموعة من القضايا المهمة، ويجيب عن مجموعة من الأسئلة المركزية، وهي: ما هو الدور الذي قام به مشرعو الله على الأرض؟ وكيف رسخ الفقهاء لتقييد عمل العقل المسلم في إطار النص؟ وكيف سيطر الفقهاء على المجال العام الاجتماعي بوصفهم مشرعي الإله على الأرض؟ وما هي الصورة التي رسخها الفقهاء في بناء علاقة المسلم بالآخر المغاير له في الدين؟ وماهي طبيعة علاقة المسلم بالآخر المغاير له في المذهب الديني؟ وهل استطاع الفقهاء أن يقفوا ضد رياح تطوّر حركة الاجتماع ودخول الحداثة كنواب الله على الأرض في عملية التشريع؟

يحاول هذا البحث الإجابة عن تلك الأسئلة المهمة، والتي تكشف لنا عن دور الفقهاء في ضبط حركة الاجتماع لصالح سلطتهم على رقاب البشر، ولصالح السلطة السياسية التي تتحكم وتسير حركة الاجتماع البشري في الدولة الإسلامية؟

أولاً- أصول الفقه وتقييد فاعلية العقل:

منح الفقهاء أنفسهم مكانة بارزة في حضارة الإسلام حين ركزوا على الدور الفاعل الذي يقومون به في ضبط حركة الاجتماع بالتشريع، وضبط حركة الزمني بتوسيع دائرة الروحي حتى يسيطروا عليه، ومن ثم كان للفقهاء سلطات كبيرة في حضارة الإسلام، باعتبارهم متحدثين بالفتوى وبالحكم، ليس بوصفه إنتاجاً بشرياً خالصاً، ولكن بوصفه فتاوى وأحكاماً موقعة بيد الفقهاء نيابة عن الله، ولقد كان ابن قيم الجوزية محقّاً حين عنون كتابه في الفقه بأنه «إعلام الموقعين عن رب العالمين» فلقد نظر الفقهاء إلى علمهم باعتبارهم يملكون الحديث باسم الله في دائرة الفتوى والتشريع، وهذا ما يكشف لنا عن مدى السلطة الدينية التي حصل عليها الفقهاء في حضارتنا الإسلامية.

واعترف أحد هؤلاء العلماء بمدى مركزية دور الفقهاء في حضارتنا، وأنهم هم المعني بهم بأولي الأمر في الآية الكريمة، وليس مجرد الحُكام، يقول: «فقهاء الإسلام ومن دار الفتيا على أقوالهم بين الأنام، الذين خصوا باستنباط الأحكام، وعنوا بضبط قواعد الحلال والحرام، فهم في الأرض بمنزلة النجوم في السماء، بهم يهتدي الحيران في الظلماء، وحاجة الناس لهم أعظم من حاجتهم للطعام والشراب»[1] هكذا صور ابن قيم مدى أهمية الفقهاء بأنهم الذين يضبطون قواعد الحلال والحرام، وأن حاجة الناس لهم للهداية كبيرة، ويبالغ في قوله إن حاجة الناس لهم أعظم من حاجتهم للطعام والشراب، وهذه مبالغة كبيرة من ابن قيم في إبراز مدى أهمية الفقهاء في حضارتنا.

ولأن مكانة الفقهاء مركزية في ثقافتنا، وأن «طاعتهم أفرض عليهم من طاعة الآباء والأمهات {يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ} [النِّسَاء: 59]؛ فأُولوا الأمر هم العلماء أولاً قبل الأمراء، والتحقيق أن الأمراء إنما يطاعون إذا أمروا بمقتضى العلم، فطاعتهم تبع لطاعة العلماء، فإن الطاعة إنما تكون بالمعروف وما أوجبه العلم؛ فكما أن طاعة العلماء تبع لطاعة الرسول، فطاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء، ولما كان قيام الإسلام بطائفتي العلماء والأمراء، وكان الناس كلهم تبعاً، كان صلاح العالم بصلاح هاتين الطائفتين، وفساده بفسادهما»[2] ومن ثم فإن ابن قيم يضع سلطة الفقهاء الدينية قبل السلطة السياسة؛ وذلك لأن سلطة السياسة لا يمكن أن تُسير أو تضبط المجتمع البشري وحركته إلا عبر الفتوى؛ فهم الذين ينزلون شرع الله من السماء إلى الأرض، ويتوسطون بين كلمة الله المنزلة وممارسة البشر في التاريخ، ولا يستطيع الحاكم أن يسيطر في دولة الإسلام على البشر إلا عبر التشريع الحاكم لهم. ومن ثم، فلا فرق بين ما يقوله الشيعة عن ولاية الفقيه التي تعلو على ولاية الحاكم، وبين ما يقوله ابن قيم هنا من أن سلطة الفقيه تعلو على سلطة الأمراء والحكام.

---

1 - ابن قيم الجوزية (أبو عبد الله)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق أبو عبيدة فهد آل سلمان، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ، ج2، ص 14

2 - المرجع نفسه، ج2، ص 16

ولا يمكن لنا أن نبرز كيف تم تأصيل دور الفقهاء في ثقافة الإسلام، وفي إنتاج مكانتهم وسلطتهم المركزية إلا عبر مناقشة علم أصول الفقه الذي يؤسس للفقه، فعلاقة أصول الفقه بالفقه هي علاقة الأساس بالبناء؛ لأن الفقه يبنى على الأصول، فأصول الفقه هو العلم الذي يؤصل لإنتاج الأحكام. أما الفقه، فهو علم الأحكام العلمية وأدلتها التفصيلية.

فعبر علم أصول الفقه تم تقعيد الآليات التي يتم من خلالها إنتاج الأحكام الفقهية في حضارة وثقافة الإسلام، وقد قعد الشافعي هذه القواعد في (رسالته) بأن الأحكام تؤسّس على القرآن، والسنة، والإجماع والقياس والاجتهاد، فأي حكم شرعي ينبغي أن يؤسس على حكم من الكتاب أو السنة، أو مما قام عليه إجماع الجماعة المسلمة أو إجماع العلماء في الماضي، ثم القياس وهو قيام العقل البشري باستنباط حكم جديد لفرع قياساً على أصل سابق «فالقياس من وجهين أحدهما أن يكون الشيء في معناه الأصلي فلا يختلف القياس فيه، أو أن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فذلك يلحق بأولاها به وأكثرها شبهاً فيه»[3].

ثم يأتي الاجتهاد بحكم جديد، ولا ينبغي أن يجتهد فيما فيه نص واضح، وقد يكون الاجتهاد وهو مجرد إلحاق الحالة الفرعية على حالة أصلية مسبقة، ويُجمل الشافعي القياس من وجهة نظره، فيقول: «وحيث يجب القياس ولا يجب، ومن له أن يقيس، قال: فمن أين يقال بالقياس فيما لا كتاب فيه ولا سنة ولا إجماع؟ أو القياس على نص خبر لازم؟ قلت: لو كان القياس نص كتاب أو سنة: قيل في كل ما كان نص كتاب ‹هذا حكم الله› وفي كل ما كان نص السنة ‹هذا حكم رسول الله› ولم نقل له قياس، قال: فما القياس أهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان، قلت هما اسمان لمعنى واحد، قال: فما جماعهما؟ قلت: كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم: وجب إتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد قياس»[4] فالشافعي منح مركزية لازمة للكتاب (كلمة الله) والسنة (قول الرسول)، في علم الأصول، ثم إجماع الجماعة تاريخياً على حكم معين أو إجماع العلماء، ثم صار القياس الفقهي، والذي هو إلحاق حكم فرع على حكم أصل سابق، وأصبح الاجتهاد عند الشافعي هو مجرد قياس فرع على أصل.

ومن ثم، فإن علم الأصول قد قعد آلية عمل العقل الفقهي الذي ساد في الإسلام على يد الشافعي بأن أصبح دوره هو القياس الذي هو اجتهاد في إصدار أحكام فرعية بناء على ربطها بأحكام أصلية لعلة مشتركة بينهم، ولذا أصبح العقل الفقهي مقيداً لعمل العقل المسلم في إنتاج الأحكام بمركزية النصوص، أو ممارسة الجماعة التي تتمتع بقدر من الإجماع، وبذلك تم تقييد العقل البشري في فاعليته؛ لأنه قيد بالنص، وذلك حتى يكون دور الفقهاء الذين يقومون بالقياس/ الاجتهاد، وفي توسيع دائرة الأحكام بناءً على أحكام مسبقة في النصوص أو بناء على السنة، أو بناء على ممارسة الصحابة في التاريخ، أو بناء على ما استقرت عليه الجماعة

3 - الشافعي (محمد بن إدريس)، الرسالة، تحقيق رجب عبد المنصف، دار التعاون، القاهرة، ط 2001، ص 272

4 - المرجع نفسه، ص 271

المسلمة من إجماع، وهذا يعني أن دور العقل يكمن في توسيع دوائر النص حتى تظل حاكمة لحركة التشريع في مسار التاريخ الزمني للجماعة المسلمة. وهنا يكتسب الفقهاء دورهم الكبير في تسيير حركة الجماعة، وسلطتهم الدينية على رقاب العباد، وضبط أمورهم بالتشريع.

ويرى الشافعي أنه لا يجوز الاستحسان إذا خالف الاستحسان الخبر من الكتاب والسنة، ولا يعني الاستحسان اتباع الهوى، ولكنه استنباط واستدلال من مصادر الشريعة، أو أنه الأخذ بمصلحة جزئية مقابل دليل كلي، وهنا يبدو الاستحسان مقيداً بالروح العامة لعمل العقل الفقهي فيكون الاستحسان أحد أشكال القياس أو الاستنباط، وهنا ينتهي الشافعي إلى تقييد عمل العقل البشري في مجال الفقيه بمركزية النصوص، وأن نشاط العقل في كل أحواله تقديم قياسات لحالات جزئية أو فرعية قياساً بأحكام كلية عامة.

ومما سبق نلاحظ، أن علم أصول الفقه يؤسس لبناء الأحكام الشرعية إما على الكتاب أو السنة (النص)، أو الإجماع وهو ممارسة الصحابة في التاريخ؛ وذلك يعني تقديس ممارسات الأفراد بوصفها صالحة لأن تكون تشريعاً على مدار الزمن، ولقد كان الإجماع محل النقد من كثير من العلماء قديماً وحديثاً من منطلق استحالة تحقق الإجماع في التاريخ؛ وذلك بسبب استحالة اتفاق المعتد بإجماعهم لتفرقهم في البلاد بعد موت الرسول، فيرى الزهراوي «أن الإجماع في الغالب لم يقع ولذلك لا جدوى من تقريره أو جعله مأخذاً، وبرهاني في أن الدين يعقد بإجماعهم كانوا بعد وفاة النبي متفرقين في البلاد»[5].

ويمكن القول إن علم أصول الفقه يكرس لصنمية سلطة العلماء والفقهاء من ناحية، ويكرس لممارسة السلف في التاريخ بوصفها سلطة تشريعية، ومن ثم فإن «الاستناد إلى إجماع المسلمين على خلافة أبي بكر - رضي الله عنه- كقاعدة ينطلق منها الأصل التشريعي؛ لأنها حادثة منقضية في وقتها، وليس مما يترتب عليها حكم، وأما إجماع التابعين، فهيهات هيهات، وأن من يقرأ التاريخ الإسلامي يؤمن أشد الإيمان بأن الإجماع أبعد منالاً من أن يقع»[6]؛ وذلك لأن تاريخ المسلمين قاطع بأن الإجماع لم يقع؛ لأنهم أصبحوا أصحاب عقائد متباينة، وضمائر متباغضة، وإذ قالوا بإجماع المجتهدين يرى الزهراوي أن حصول العلم بخبر كل مجتهد هو أمر مستحيل لا يتناسب مع ضخامة شأن الإجماع، يقول: «ولئن قالوا نحن إنما نخصصه بإجماع المجتهدين، فنحن سائلوهم: متى أحطتم خبراً بكل مجتهد؟ ووقفتم على مذاهب الجميع، وهل اكتفاؤكم باتفاق ثلاثة أو أربعة أو خمسة يقوم حجة في إثبات تلك الدعوى العظيمة»[7].

إن أكبر محنة رسّخ لها الإجماع في علم الأصول أنه انتقل بالقداسة من نطاق وحي الله أو ممارسة الرسول، إلى تقديس ما قامت به الجماعة الأولى من ممارسة تاريخية، أو إلى تقديس ما اتّفق عليه العلماء في صدر

5 - حمادي ذويب، مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، المركز العربي للسياسات، قطر، ط1، 2013، ص 61

6 - محمد سالم النعيمي، فلسفة التنوير والتقدم عند عبد الحميد الزهراوي، إشراف عاطف العراقي، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة طنطا، 1998، ص 84

7 - حمادي ذويب، مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، المركز العربي للسياسات، مرجع سابق، ص 62

الإسلام، ولذا يمكن القول إن الإجماع هو الذي رسخ إلى تجاوز اجتهادات القدماء لحركة التاريخ، بأن جعل من ممارستهم أو اجتهادهم صنمية كبيرة بفعل تقعيد علم الأصول، ولذا فقد كان الإجماع موضع خلاف بين الإثبات والإنكار بين معظم العلماء قديماً وحديثاً، وهناك من أنكر حجية الإجماع باعتبار أنه لم يتحقق في معظم فترات التاريخ الإسلامي، والاتجاه الذي يقر بحجية الإجماع هو اتجاه يرسخ لمذهبه ولاجتهادات علمائه، ويرسخ لبعض ممارسات الصحابة في التاريخ كفعل يؤسس عليه التشريع متجاوزاً لحاجز الزمن والتاريخ.

وأما دور العقل البشري كما قعد له علم الأصول إما جرحاً وتعديلاً عند فقه الحديث، أو إلحاق المستجد في الواقع من إلحاق الأحكام الفرعية بأحكام أصلية وفقاً للقياس فيظل القياس يقيد العقل بأصل سابق، وأما الاجتهاد فقد اختزله الشافعي في كونه قياساً لا أكثر ولا أقل. وبهذا رسخ أصول الفقه لكون العقل مقيداً وملحقاً في إطار النص، وأن دوره ملتحم دوماً بالبحث عن الحكم في النص - كتاب أو سنه- وتبرير وإيجاد الحكم للفرع الجديد بناءً على الأحكام والأصول القديمة، وليظل العقل يدور في تلك النصوص أو في تلك الممارسة التاريخية للصحابة أو العلماء فيما يسمى بالإجماع. وبهذا، فقد سعى أصول الفقه إلى سجن العقل في إطار النص، وإلى سجن حركة الاجتماع البشري المتغيرة عبر توسيع دائرة النصوص -الروحي- لتحكم وتقيد حركة الاجتماع -الزمنية- ويتم ضبطها عبر سلطة الفقهاء، ولكن هل يمكن أن نسجن حركة الاجتماع الزمنية لصالح النصوص الروحية الثابتة؟

والسؤال أين فقه الواقع، وأين المصلحة الحاكمة لتطور حركة المجتمع، والتغير المستمر في حركة المجتمع والجماعات عبر التاريخ، يمكن القول إن هناك ظهوراً لتيار محدود يركز على فقه الواقع، وضرورة مراعاة مصلحة الجماعة؛ لأن الشرع مع مصلحة الجماعة، هذا الفقه المعنون «بفقه المصلحة» أو المنفعة، بجانب الفقه المقاصدي للشريعة الإسلامية التي يضع الكليات العامة للشريعة الإسلامية هدفاً له في التأصيل والتنظير، هو فقه يقر بقيمة الواقع في التشريع، وجدوى اعتبار المصلحة، وهذا الفقه لم تكتب له السيادة في مسار التاريخ الثقافي الإسلامي.

وقد انتهى علم الأصول إلى ركون علماء الحديث والاتجاه السلفي إلى الحديث، وأن القياس ما هو إلا قياس مسبق على كتاب أو سنة أو إجماع أو أقوال وأفعال الصحابة في صدر الإسلام، يقول ابن قيم: «إن النصوص محيطة بأحكام الحوادث، ولم يحلنا الله ورسوله على رأي ولا قياس، بل قد بين الأحكام كلها، والنصوص كافية وافية بها، والقياس الصحيح حق مطابق للنصوص فهما دليلان: الكتاب والميزان، وقد تخفي دلالة النص أو لا تبلغ العالم فيعدل إلى القياس ثم قد يظهر موافقاً للنص فيكون صحيحاً، وقد يظهر مخالفاً له فيكون فاسداً، وفي نفس الأمر لابد من موافقته أو مخالفته، ولكن عند المجتهد قد تخفى موافقته أو مخالفته[8].

8 - ابن قيم الجوزية (أبو عبد الله)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج2، ص 97

وهنا نلاحظ أن الاتجاه السلفي ينتهي إلى القول إن الكتاب والسنة فيهما كل شيء، وما ليس فيهما علينا أن نُعمل القياس ليكون قياساً على نص سابق، ومن ثم يصبح الاحتكام إلى الكتاب والسنة كلام الله وكلام الرسول هو الصيغة التي تمنح الفقه لدى السلف كونه فقهاً إلهياً وليس فقهاً بشرياً، وأن ما يردده السلف على ألسنتهم من تشريع هو باسم الله؛ لأن فيه اتباع لله ورسوله وليس أكثر، وعلينا دوماً الرد إلى الله ورسوله في كل شيء، فهو من موجبات الإيمان.

وانتهى تنظير فقه الأزمة في عهد ابن تيمية وابن قيم إلى الدعوة للنهي عن القياس، كما دعوا إلى قفل باب الاجتهاد، ودوّن ابن القيم أبواباً في كراهة القياس، والقول إن الرسول لم يدع أمته إلى قياس قط «قد صح عنه صحة تقرب من التواتر أنه قال: (ذروني ما تركتم فإنه هلك الذين من قبلكم بكثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم، ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم)، فتضمن هذا الحديث أن ما أمر به (أمر) إيجاب فهو إيجاب، وما نهى عنه حرام، وما سكت عنه (عفو) مباح، فبطل ما سوى ذلك، والقياس خارج عن هذه الوجوه الثلاثة فيكون باطلاً، والمقيس مسكوت عنه بلا ريب فيكون عفواً بلا ريب»[9] ويرى ابن قيم أن الصحابة كذلك نهوا عن القياس، فقد قال أبو هريرة لابن عباس: إذا جاءك الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا تضرب له الأمثال[10] وكذلك يكرس ابن قيم بأن التابعين يصرحون بذم القياس وإبطاله والنهي عنه؛ وذلك «لأن السنة لم توضع بالقياس كما أن القياس هو مصدر للهلاك والاختلاف، إنما هلكتم حين تركتم الآثار وأخذتم بالقياس»[11].

ويبرر علماء السلف الأخذ بالآثار بديلاً عن القياس؛ وذلك لأن القياس يعارض بعضه بعضاً، وأنه أساس للاختلاف والتنازع، وهم يبحثون عن وحدة الأمة ووحدة الجماعة المسلمة في زمن الانحلال والتدهور، فيقول ابن قيم: «لو كان القياس حجة لما تعارضت الأقيسة، وناقض بعضها بعضاً، فترى كل واحد من المتنازعين من أرباب القياس يزعم أن قوله هو القياس، فيبدي منازعة قياساً آخر، ويزعم أنه هو القياس، وحجج الله وبيناته لا تتعارض، ولا تتهافت، وقالوا: فلو جاز القول بالقياس في الدين لأفضى إلى وقوع الاختلاف الذى حذر الله منه رسوله صلى الله عليه وسلم بل عامة الاختلاف بين الأمة إنما نشأ من جهة القياس»[12] وهم يرون أن الاختلاف مهلكة للجماعة، وسبب في التدهور والانحلال، وأنهم يبحثون حول التفاف الجماعة المسلمة حول القرآن والسنة لعل ذلك أن يجدد للأمة وحدتها وشبابها.

وانتهى الأمر بهم بعد القدح في القياس وذمه إلى ذم الرأي أيضاً، وجمع ابن قيم أقوال الصحابة والتابعين التي تكرس لذم الرأي مثل قول عمر بن الخطاب: «أصبح أهل الرأي أعداء السنن، أعيتهم أن يعوها، وتفلتت

9 - المرجع نفسه، ج2، ص 458

10 - المرجع نفسه، ج2، ص 446

11 - المرجع نفسه، ج2، ص 468

12 - المرجع نفسه، ج2، ص 474

منهم أن يرووها، فاستبقوها بالرأي، وقوله كذلك: إياكم والرأي، فإن أصحاب الرأي أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يعوها، وتفلتت منهم أن يحفظوها، فقالوا في الدين برأيهم»[13].

وجمع فقهاء السلف أقوالاً في ذم الرأي «حيث أخذ الشافعي بأحاديث الأحاد بديلاً عن القياس، وأما أصحاب أبي حنيفة فهم يجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي، وأن الإمام أحمد بن حنبل كان يقول: لا تكاد ترى أحداً ينظر في الرأي إلا وفي قلبه دغل»[14] ولذا نرى أن أعلام السلف المتأخرين جمدوا علم الأصول عند الكتاب والسنة والأثر والمرويات، وكتبوا في ذم القياس، وذم الرأي، لأنهم رأوا أن القياس والرأي أحد أسباب اختلاف أبناء الأمة، وصراعهم وأن عليهم أن يعودوا فقط إلى الكتاب والسنة، ويعتصموا بهما من الفرقة والاختلاف.

كما انتهى علم الأصول في زمن الأزمة إلى تكريس جواز الفتوى بالآثار السلفية، وفقاً لحديث الرسول: (خير القرون قرني ثم الذي يليه)، فالسبق السبق، وهذا يؤكد أنه في زمن الفتنه والانحلال حاول الفقهاء أن يؤصلوا إلى العودة إلى الماضي المجيد في صدر الإسلام وفقاً لترسيخ فتاوى وأحكام الصحابة، ومن هنا نتج صنمية تلك المرحلة الزمنية، والتأصيل لصنمية وقدسية ممارسة الصحابة في التاريخ، ومن منطلق أنهم أكثر إيماناً ممن خلفهم، فيقول ابن قيم: «في جواز الفتوى بالآثار السلفية والفتاوى الصحابية، وأنها أولى بالأخذ بها من آراء المتأخرين وفتاواهم، وإن قربها إلى الصواب بحسب قرب أصلها من عصر الرسول صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله، وأن فتاوى الصحابة أولى أن يؤخذ بها من فتاوى التابعين، وفتاوى التابعين أولى من فتاوى تابعي التابعين، وهلم جرا، وكلما كان العهد بالرسول أقرب كان الصواب أغلب، وهذا حكم بحسب الجنس لا بحسب كل فرد في المسائل كما أن عصر التابعين -وإن كان أفضل من عصر تابعيهم- فإنما هو بحسب الجنس لا بحسب كل شخص، غير أن المفضلين في العصر المتقدم أكثر من المفضلين في العصر المتأخر، وهكذا الصواب في أقوالهم أكثر من الصواب في أقوال من بعدهم، فإن التفاوت بين علوم المتقدمين والمتأخرين كالتفاوت الذي بينهم في الفضل والدين»[15].

ولا شك في أن التأصيل لفقه الأزمة من خلال علم الأصول، والذي رسخ لأفضلية السبق في الدين، وبضرورة تفضيل الآثار السلفية السابقة والفتاوى الصحابية باعتبار أفضلية زمانهم على ما بعده، إنما يقيد حركة الزمن والتاريخ في أتون فترة صدر الإسلام ويؤصل لكون السلف هم الأفضل دوما من الخلف، فحين يكتب ابن قيم الجوزية هذا في عصره، ويرى ضرورة الاقتداء بآثار السلف وفتاواهم كجزء في صياغة التشريع مفضّلاً إياه على اجتهادات عصرهم، فإن هذا يفسر لنا كون الاتجاه السلفي في المرحلة المعاصرة ينظر إلى السلف في الماضي

13 - المرجع نفسه، ج2، ص ص 102-103

14 - المرجع نفسه، ج2، ص ص 144-145

15 - المرجع نفسه، ج5، ص 544

على أنه الأفضل في الفتوى، والأفضل في إصدار الأحكام باعتبارهم الأكثر فقهاً والأكثر علماً بالدين، وأن الخلف الأبعد عن العلم والفقه والأقرب إلى الهوى والنوازع والآراء.

ولا شك في أن هذه الآلية التي تعتبر بتفضيل الآثار السلفية والفتاوى الصحابية تتناسى كون الواقع متغيراً من عصر لعصر، ومن بيئة لبيئة، وهو ما يجعل اجتهادات السلف غريبة في أحكامها مع تطور الأمم عن الواقع الذي تعيشه هذه الأمة في مراحلها المتأخرة، وهذا ما يجعل صورة التدين غريبة حين نريد للقرون الأولى أن تحكم زماننا الراهن، نريد للسلف أن يفكر بديلاً عنا، ونريد لصورة الدين أن تستمر بالنمط القديم، وهذا مستحيل لأن حركة الاجتماع البشري في تطور مستمر، وإن لم تجابه بتجديد في الفقه والأحكام، فإن هذا يعود بمردود سلبي على صورة الدين نفسه؛ لأن السلف قد سجنوا بتصورهم هذا اللحظة الحاضرة في أتون اللحظة الماضية، وسجنوا واقع الخلف في اجتهاد السلف، ولذا كان من الضروري أن نعالج الفقه وقضاياه حتى نرى مدى تاريخية الفقه كعلم الأحكام، وهل نحن بحاجة إلى تجديد الفقه أم إلى استمرار الاعتماد على اجتهادات السلف الأول؟

ثانياً-الفقه والسيطرة على المجال العام باسم الله

يمثل الفقه علم الأحكام التي وردت على يد الفقهاء نتيجة احتياج واقع الاجتماع البشري لهذه الأحكام، فهو علم مكتسب بشري تاريخي، ارتبط بظروف كل مجتمع، وقد تخلق باجتهاداته عبر مسار التاريخ، وإذا نظرنا إلى كتب الفقه نجد «موطأ مالك» يخوض في كل مجالات الحياة الإنسانية في الحياة الفردية والاجتماعية معاً، فهناك أبواب تتعلق بالعبادات كالصلاة والطهارة والصوم والحج والزكاة، وغيرها من الشعائر، وهذه العناية التي تتعلق بالطقوس والعبادات قد رسخت للشعائر والطقوس بشكل مركزي على حساب جوهر الإيمان، وهناك جوانب تتعلق بالأحوال الشخصية كالزواج والطلاق والإرث، وكذلك يتطرق الكتاب إلى المعاملات الاجتماعية والاقتصادية من بيوع وعقود وملكية ورق، ويتعلق الكتاب أيضاً بدراسة الحدود، والتعزير والقصاص والتغريب والحبس والديات، كما يتدخل الفقه في تفاصيل الحياة اليومية من مأكل ومشرب وزينة ولباس، ويهتم كذلك بالاحتفالات والجنائز والختان وغيرها، مما يجعلنا نقول إن الفقه سعى إلى السيطرة على المجال العام الفردي والاجتماعي، وكل مظاهر الحياة الدينية والاجتماعية والاقتصادية.

ويمكن القول إن تراث الفقه هو التراث الأكبر في ثقافة الإسلام، يقول الجابري: «إن جاز لنا أن نسمي الحضارة الإسلامية بأحد منتجاتها، فإنه سيكون علينا أن نقول إنها حضارة ‹فقه›، والواقع أننا سواء نظرنا إلى المنتجات الفكرية للحضارة الإسلامية من ناحية الكم أو نظرنا إليها من ناحية الكيف، فإننا سنجد الفقه يحتل المكانة الأولى دون منازع»[16].

16 - نادر الحمامي، إسلام الفقهاء، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2006، ص 7

ومن خلال الفقه تزايدت سلطة الفقهاء على حياة الناس وحركة الاجتماع، فقد تم تمديد نصوص الفقه وتكاثرها عبر الزمن، فهذه النصوص الفقهية تتفاعل مع الواقع المتمدد، وتتغير عبر تحولاته، إذا كان هذا الواقع متميزاً في المكان، ويختلف في الزمان، ويضم في إطاره أنواعاً مختلفة من البشر، فإن النصوص تتنوع، وفي تنوعها انتقالها التاريخي يميل إلى التشدد، وإلى توسيع دائرة التأثيم والتحريم، ومن هنا نفهم الانتقال من أبي حنيفة (699-767م) إلى أحمد بن حنبل (780-855م) بل الانتقال من أحمد بن حنبل إلى أحمد بن تيمية (1263-1328م). إن هذا الانتقال هو انتقال من الوسطية إلى التشدد، بل هو انتقال إلى توسيع كبير في دائرة الإثم الذي يصل عند ابن تيمية إلى المحاسبة على الحركات الجسدية في ممارسة الطقوس، ويصل في صياغة العقوبات إلى حد القتل والتكفير[17].

إن الفقه سعى إلى ضبط المجال العام الاجتماعي من خلال اتساع رقعة الأحكام «فقد سعى الفقهاء إلى جعل أحكامهم مستوعبة لجميع الوقائع مع توسيع فهم النصوص عبر المنظومة الأصولية، وكان كل ذلك في إطار جعله مؤسسة لضبط السلوك الاجتماعي، واتضح ذلك بالخصوص من خلال أحكام الفقهاء بظاهر العبادات وتقنينها، في حين أن التفاصيل في أداء العبادات لم تضبط في النص القرآني، والملاحظ أن الأجيال الأُولى لم يكونوا ملتزمين بها كما استقر لاحقاً في الفقه الإسلامي»[18]، وسعى الفقه إلى ضبط كل شيء من اللباس إلى الزينة، ومن الأكل إلى الشرب، ومن العبادات إلى المعاملات، والتدخل في كل شيء، وهذا يجعلنا نؤكد بأن «الفقهاء حاولوا تنميط الحياة الاجتماعية حتى في أبسط جزئياتها، وهو ما يجعلنا نذهب إلى أن إسلام الفقهاء هو اسلام يقلص من أي مسؤولية فردية، ويركز على مصلحة الجماعة ووحدتها في تفاصيل الحياة اليومية، وبذلك تصبح كل أعمال الإنسان ومؤسساته الاجتماعية لا تجد مشروعيتها إلا بما يضفيه عليها الدين من معنى، في حين أن ذلك لم يكن معمولاً به في الفترات الأولى في الإسلام»[19].

لقد نظر الفقهاء إلى أنفسهم بوصفهم الموقعين عن الله في أمر التشريع، وفي تقديم صورة لتجلى الإله على الأرض بوصفه المشرع الذي يحكم، ولذا فقد تم إنطاق الله عبر الفقه بما نطق به، وما لم ينطق به، وكذا تم إنطاق الرسول بما تكلم به وبما لم يتكلم به؛ وذلك من أجل توسيع دائرة سلطتهم التي تتم باسم الله على الأرض، عبر دائرة الشريعة والتقنين؛ وذلك لأن عدد الآيات التي وردت في القرآن محدودة، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تحكم على حياة البشر بأكملها، ومن هنا كان الفقه يحاول أن يوسع دائرة الأحكام ليس بوصفها أحكاماً وضعية، ولكن بوصفها أحكاماً إلهية لها ما للشريعة من قداسة؛ لأن أصلها ونواتها هي الشريعة الإلهية المدونة في القرآن والسنة، وعلى العقل أن يوسع دائرة عملها في مجالات كثيرة عبر القياس والاجتهاد.

---

17 - أحمد زايد، صوت الإمام.... الخطاب الديني من السياق إلى التلقي، دار عين للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2017، ص45

18 - نادر الحمامي، إسلام الفقهاء، مرجع سابق، ص 106

19 - المرجع نفسه، ص ص 126-127

ونتيجة لاتساع دائرة الفقه في الدولة الإسلام، فقد وظفته السلطة السياسية؛ فمتى كانت عاجزة عن ضبط حركة الاجتماع البشري اتجهت إلى الفقه والفتوى لضبط حركة الاجتماع الذي عجزت عنه من خلال السلطة، كما تلجأ إليه السلطة السياسة متى عجزت عن الحفاظ على وحدة الجماعة، فتتجه إلى الفقه لكي يحافظ لها على وحدة الجماعة المسلمة وموالاتها للسلطة، ولذلك فقد كفر الفقه أي جماعة تخرج على السلطة بالسيف، ولابد من إقرار الجماعة بالطاعة لها، ولو كانت سلطة ظالمة وغير عادلة، حيث كفر مالك بن أنس وغيره من الأئمة الخوارج لخروجهم على السلطة، وعدم إطاعتهم الحاكم، فالسياسة كما رأي ابن القيم هي تبع للفقه وسلطة الفقهاء على الناس؛ لأنها تملك التحكم في الرقاب بسلطة الحلال والحرام، وهي سلطة تجاوز سلطة السياسة في التحكم في حركة البشر والمجتمع.

ومن هذا المنطلق، نظر الفقهاء إلى أنفسهم على أنهم حراس العقيدة، وحراس الفضيلة والأخلاق في المجتمع المسلم. وإن تلك سلطتهم في هذا المجتمع، والتي لا ينبغي لأحد أن ينازعهم فيها، سواء كانوا علماء كلام أو متصوفة أو فلاسفة، واتخذوا من سلطة الفقه أداة لتكفير الآخرين الذين يمكن أن ينازعوهم تلك السلطة، فنجد فتاوى الفقهاء بتحريم الخوض في علم الكلام، فقد نقل عن الإمام مالك أنه قال «إياكم والبدع، قيل يا أبا عبد الله وما البدع، قال أهل البدع الذين يتكلمون من أسماء الله وصفاته، وكلامه، وعلمه، وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون»[20] ورأى الإمام مالك «بعدم جواز شهادة أهل الأهواء والبدع، وفي تأويل قول الإمام مالك لا تجوز شهادة أهل البدعة، وأهل الأهواء، قالوا وأهل الأهواء عند مالك، وسائر أصحابنا هم أهل الكلام، فكل متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع»[21].

وذهب الإمام الشافعي إلى استخدام سلطة الفتوى في تحريم علم الكلام، وتحريم النظر فيه، يقول: «حكمي في أهل الكلام تقنيع رؤوسهم بالسياط، وتشريدهم في البلاد»[22] وفي رواية أخرى «حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في الشعاب والقبائل، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام»[23].

---

20 - الهروي (أبو عبد الله)، ذم الكلام، تحقيق عبد الرحمن الشبل، دار العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1998، ج5، ص 257، وأيضاً السيوطي (جلال الدين)، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق علي سامي النشار، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1964، ص131

21 - السيوطي (جلال الدين)، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، مرجع سابق، ص 137

22 - فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، مكتبة الكتاب الأزهرية، القاهرة، 1986، ص 96

23 - الحنفي (ابن العز)، شرح العقيدة الطحاوية، مرجع سابق، ص 17

ونتيجة لمحنة الإمام أحمد بن حنبل مع المعتزلة حول خلق القرآن كان يرى «أن المعتزلة زنادقة»[24] وكان يكره من يخوض في علم الكلام؛ لأن «علم الكلام زندقة، وما اشتغل أحد بالكلام إلا كان في قلبه دغل على أهل الإسلام؛ لأنهم بنوا أمرهم على أصول فاسدة أوقعتهم في الضلالة»[25].

والواقع أن تحريم الفقهاء لعلم الكلام ناتج عن خشيتهم بأن التفكير العقلي حول العقيدة قد يفرق الجماعة المسلمة، وأنهم حريصون على وحدة الجماعة المسلمة، وعلى حراسة العقيدة بالصورة السلفية التي ارتضوها هم لأنفسهم، وارتضوها للجماعة التي تتبعهم، وهذه العقيدة كلها كانت تقوم على ضرورة التسليم بالمعتقدات من خلال الأثر، ومن خلال النصوص المتتابعة، ولذا لم يجدوا بُدّاً توظيف الفتوى في تحريم الخوض في العقيدة، وأفتوا ضد علماء الكلام بالعديد من الفتاوى التي تكفرهم وتتهمهم بالزندقة، أو التي تبيح ضربهم بالنعال، أو التي ترى عدم قبول شهادة من يعمل بالكلام.

إذن فالفقه أراد لنفسه أن يحرس صورة العقيدة بعيداً عن الجدال، ولما كان الفقه عاجز أمام رغبة العلماء الذين دخلوا الإسلام من أصول غير عربية من الخوض في أصول العقيدة، فما كان من الفقه أمام هذا العجز عن مواجهة المتكلمين، إلا أن استخدم سلاحهم الفعال في حصار علم الكلام، وتفعيل الفتوى بتحريمه، لإبعاد الناس عن أن يكونوا مذاهب متعددة حول العقيدة، ورغم هذا الموقف العنيف من الفقه تجاه علماء الكلام، إلا أن هذا لم يمنع العلماء من يروا عقيدة الإسلام وفقاً لاختلاف الفرق والمذاهب الإسلامية.

وقد اضطهد الفقهاء المتصوفة بما لهم من سلطة على تسيير العوام، ومقدرتهم الفائقة على الاتصال بالعوام، فقاموا بتكفير أعلام الصوفية وخاصة منهم من يقول بوحدة الوجود، وتعرض بعض الصوفية للقتل من جراء فتاوى الفقهاء بإباحة دمائهم، حيث كان الفقهاء يميلون إلى الظاهر في تفسير العقيدة والشريعة في حين كان المتصوفة يميلون إلى الباطن في تفسيرهما، ولذا كان الصوفية يهددون الفقهاء في سلطتهم، وكان الفقهاء ينظرون للصوفية على أنهم يفسدون الدين بما يقدمونه من تفسيرات باطنية للعقيدة.

أما موقف الفقهاء من الفلسفة فكان أشد عنفاً؛ لأن الفلسفة تضع كل شيء على محاكمات العقل، وتأبي تبعية العقل للنص، كما أن الفلسفة تطلق للعقل حق التفكير وتؤمن بمغامرة العقل الحرة، فالغزالي في انتقاله من الكلام والفلسفة إلى التصوف قام بتكفير الفلاسفة في قولهم بأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات، وحشر الأرواح دون حشر الأجساد، والقول بقدم العالم كما أفتى ابن الصلاح الشهرزوري (ت 643هـ) بتحريم المنطق والفلسفة، حين سئل عن مدى مشروعية الفلسفة قال: «الفلسفة رأس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ، والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيدة بالحجج

24 - السيوطي (جلال الدين)، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، مرجع سابق، ص 132

25 - ابن تيمية (أحمد)، شرح العقيدة الأصفهانية، تقديم محمد حسنين مخلوف، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، د.ت، ص 140، وأيضاً السيوطي (جلال الدين)، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، مرجع سابق، ص 150

الظاهرة، والبراهين الباهرة، ومن تلبس بها تعليماً وتعلماً قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان، وأي فن أخزى من فن يعمي عن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس تعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين، والأئمة المجتهدين، والسلف الصالحين، وسائر من يقتدي به من أعلام الأمة وسادتها»[26] ويمثل الشهرزوي في موقفه هذا جل مواقف أعلام الفقهاء وأهل السنة من الفلسفة، وكذا حرم الشهرزوري النظر في كتاب ابن سينا أيضاً.

وكفر ابن تيمية الفلاسفة، في قولهم بنظرية الفيض، ويكفرهم في موقفهم من النبوة، يقول: «ومن أثبت النبوة بلسانه، وسوى أوضاع الشرع على الحكمة، فهو على التحقيق كافر، وليس هذا من النبوة في شيء»[27] وكان موقف ابن تيمية من آراء الفلاسفة حول الإلهيات والنبوة في منتهى الحدة، واستخدم سلطة الفتوى في تكفيرهم، وأعاد إنتاج آراء الغزالي حول تكفير الفلسفة في معظم كتبه.

والواقع أن الفلاسفة كانوا على وعي كبير بمدى قوة سلطة الفقه ومقدرته على محاصرتهم، واضطهادهم، ورأى الفلاسفة أن موقف الفقهاء السلبي منهم هو الدفاع عن كراسيهم المزورة، ومن أجل الترؤُّس بالدين والمتاجرة به، والحفاظ على سلطتهم التي يهددها النظر العقلي الحر، كما أنهم لا يقبلون أي نمط من التفكير دون أن يكون مقيداً بنص، ولذا فقد تعرض بعض الفلاسفة للاضطهاد كالكندي وابن رشد، وقد حرقت كتب ابن رشد بفتوى من فقهاء عصره.

وسمح الفقهاء لأنفسهم باسم حراسة العقيدة والأخلاق محاربة كل أنماط المعرفة السائدة في الحضارة الإسلامية، سواء علم الكلام أو الفلسفة أو التصوف، باسم الخشية على العقيدة من الزندقة والكفر، وباسم حراسة صورة معينة للعقيدة، وتصور حرفي للألوهية. كان في استخدام الفقهاء لسلطة الفتاوى فيه تجاوز لكل الحدود، بما يعني مقدرة الفقه على نفي الآخر المغاير له في وجهة النظر باسم الفتوى الموقعة بنيابتهم عن الله في الأرض، باعتبارهم مشرعي الله على الأرض، والمتحدثين باسمه وباسم الدين، بما يملكونه من حق الفتوى والتشريع.

فالفقهاء استخدموا سلطة الفتوى ضد كل من شكوا فيه، ولكنهم بالمقابل أباحوا لأنفسهم توسيع دائرة الفقه والفتوى في كل ما يحدث من أحداث في أرض المجتمع، حتى تتسع دائرة سلطتهم الروحية على رقاب الناس، وقد وصل الأمر بالفقهاء في استعراض مقدرتهم الفقهية في الفتوى في موضوعات افتراضية لا يمكن أن تحدث في دنيا البشر حتى يقولوا لنا إنهم يملكون المهارة الفقهية الفائقة في الحكم على ما كان، وما هو كائن، وما يستجد من وقائع، بل وما يستحيل التحقق من وقائع، وهذا ما بدا فيما يمكن أن نسميه بأحكام الفقه الافتراضي مثل «لو وقع رجل على نعجة فحملت منه وولدت إنساناً وكبر هذا الإنسان، وتعلم وصلى بأهل

26 - الشهرزوري (ابن الصلاح)، فتاوي ابن الصلاح، تحقيق سعيد محمد السناري، دار الحديث، القاهرة، 2007، ص ص 95-96

27 - ابن تيمية (أحمد)، شرح العقيدة الأصفهانية، مرجع سابق، ص 118

قريته صلاة عيد الأضحى، وبعد الصلاة ذبحوه وضحوا به، فإنه يصح لهم ذلك لأن حكم الولد هو حكم أمه في مثل هذه الصورة وأمه يصح أن يضحى بها فهو كذلك»[28] وفي مجال الفقه الافتراضي الكثير من الفتاوى، والتي إن اطلعت عليها لا تجد سوى السخرية من هؤلاء الذين اعتقدوا أنهم يملكون المهارة الفقهية في الفتوى على ما هو خيالي مستحيل التحقيق من منطلق أنهم يملكون سطوة السلطة للتشريع والفتوى باسم الإله في كل شيء.

ويمكن معالجة بعض مواقف الفقهاء من بعض القضايا المختلفة قديماً وحديثاً، حتى نرى كيف تناول الفقهاء (مشرعي الله على الأرض) العديد من القضايا التي نعرضها لبيان كيف كانت مدونة الفقه هي مدونة تاريخية بشرية وليست مدونة إلهية، فما عساه أن يكون موقف الفقه من مثل هذا القضايا؟

ولقد حرص الفقه على ضبط حركة الاجتماع البشري في التدخل في كل شيء باسم الشريعة وتطبيق الشريعة؛ وذلك من منطلق ذكوري خالص، ولذلك فإن هذا الفقه رأى أنه إذا مارست المرأة مع المرأة السحاق تعاقبان وتؤدبان، ولم يذكر وجه العقاب ولا وجه التأديب؛ لأن المرأة مخلوق تابع للرجل في الفقه، ولا يمثل القيمة المركزية فيه، في حين اهتم الفقه منذ فترة مبكرة بمسألة اللواط، حيث أفتى الفقه في شبه إجماع على ضرورة قتل فاعلي اللواط المُمارس والمُمارس معه؛ لأن الأول تخلى عن قيمة الذكورة، والثاني انتهك هذه القيمة، يقول ابن تيمية أما اللواط «فلم يختلف الصحابة في قتله، ولكنهم تنوعوا فيه، فيرى الصديق -رضي الله عنه- أنه يجب بتحريقه، وعن غيره قتله، وعن بعضهم أنه يلقي عليه جدار حتى يموت تحت الهدم، وقيل يحبس في أنتن وضع حتى يموت، وعن بعضهم أنه يرفع على أعلى جدار في القرية ويرمى منه، ويتبع بالحجارة كما فعل الله بقوم لوط، وشرع رجم الزاني تشبيهاً بقوم لوط، فيرجم الاثنان سواء أكانا حُرّين أو مملوكين، أو كان أحدهما مملوكاً والآخر حرّ، إذا كانا بالغين»[29] وكان ابن تيمية يخص البالغين بقتلهم هنا مدافعاً عن نقاء الذكورة، في حين لم يتحدث عن موقع الغلام الأمرد الذي كان يعشقه الخلفاء والسلاطين، ومدى انتشار مسألة الغلام الأمرد في تراثنا العربي في بلاط الخلفاء والسلاطين، وهل منعت هذه الفتاوى هؤلاء الخلفاء عن ممارسة اللواط بالغلمان المرد؟

ويسير ابن قيم على نهج أستاذه في مسألة اللواط مسترشداً بممارسات الصحابة مع من يمارس اللواط، على أن ممارستهم هي التشريع الذي ينبغي أن نسير عليه، يقول: «وقال أصحابنا: إذا رأى الإمام تحريق اللواطي بالنار فله ذلك؛ لأن خالد بن الوليد كتب إلى أبي بكر الصديق أنه وجد في بعض ضواحي العرب رجلاً يُنكح كالمرأة، فاستشار أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم عنهم، ومنهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وكان أشدهم قولاً فقال: أرى أن يحرقوا بالنار فأجمع صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم أن يحرقوا

28 - محمد الحفناوي، الفقه الإسلامي والتعصب المذهبي، دار الفاروق، ط1، 2016، ص 78

29 - ابن تيمية (أحمد)، الفقه والجهاد، مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د.ت، مجلد 28/ ص 335

بالنار، فكتب أبو بكر الصديق إلى خالد بن الوليد أن يحرقوا فحرقهم، ثم حرقهم ابن الزبير رضي الله عنه، ثم حرقهم هشام بن عبد الملك»[30].

وهنا لابد أن نتأمل مدى التشدد الفقهي في معالجة هذه الوقائع تشريعياً؛ وذلك لأن قاتل النفس في الشريعة الإسلامية يمكن أن يعفى عنه من قبل أهل الدم، ويمكن أن يدفع الدية، ويمكن أن يقتل، فأمام قاتل النفس خيارات ثلاثة؛ أما الذي هتك نقاء الذكورة يقتل بأبشع وسائل القتل، هكذا كان موقف الفقه الذكوري من قضية اللواط.

ولقد برز هذا الطابع الذكوري في الفقه في موقفه من المرأة ابتداءً من تفسير القرآن فيما يتعلق بالمرأة حتى أحكام الفقه بالنسبة إلى النساء، «ففي تفسير قوله تعالى: {وَمِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً لِتَسْكُنُوا} [الرُّوم: 21] يقول الرازي قوله: «خلق لكم» دليل على أن النساء خلقن، كخلق الدواب والنبات وغير ذلك من المنافع كما قال الله تعالى {خَلَقَ لَكُمْ ما فِي الْأَرْضِ} [البَقَرَة: 29]، وهذا يقتضي أن لا تكون مخلوق للعبادة والتكليف، فنقول خلق النساء من النعم علينا، وخلقهن لنا وتكليفهن لإتمام النعمة علينا، لا لتوجيه التكليف نحوهم مثل توجيهه إلينا؛ وذلك من حيث النقل والحكم والمعنى. أما من حيث النقل، فهذا وغيره - يعني الآية- وأما الحكم، فلأن المرأة ضعيفة الخلق سخيفة فتشابت مع الصبي، لكن الصبي لم يكلف، فكان يناسب ألا تؤهل المرأة للتكليف لكن النعمة علينا ما كانت تتم إلا بتكليفهن، لتخاف كل واحدة منهن من العذاب فتنقاد للزوج، وتمتنع عن الحرام، ولولا ذلك لظهر الفساد»[31] بهذا التصور القاصر للفخر الرازي للمرأة، وتفسيره القاصر لآيات القرآن، كان تفسير الفخر الرازي لآية تتعلق بالمرأة، ونحن نتساءل كيف تكون المرأة كذلك وقد خلقت من ضلع الرجل؟ كيف تكون المرأة بأخلاق ضعيفة، وقد جعلها الله سكناً للرجل وحياة له، كيف يكون أساس تكليف الله للمرأة ضرورة انقيادها للرجل؟ إن هذا هو التفسير الذكوري المريض للوحي من ناحية، والتفسير الذكوري لكيفية السيطرة على المرأة من ناحية أخرى.

وقد فسّر الفقه الذكوري الأحاديث تفسيراً ذكورياً مشوهاً، فقد فسر الفقهاء حديث الرسول «استوصوا بالنساء خيراً فإنهم لكم عوان»، فرأوا «أن عوان ليست عوناً، ولكنها مملوكة وأسيرة لدى الرجل»[32] وأن عقد الزواج هو عقد ملكية الرجل للمرأة، وبناء على هذه التفسيرات كان الفقه الذكوري في موقفه من المرأة شديد التخلف، فحول مسألة نفقه الزوجة نجد ابن تيمية يساوي بين المرأة والرقيق والبهائم، يقول: «إن العلماء متنازعون هل يجب تمليك النفقة للزوجة على قولين، والأظهر أنه لا يجب، ولا يجب أن يفرض لها شيئاً، بل يطعمها ويكسوها بالمعروف كما دلت عليه السنة، حيث قال الله في النساء: {وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ} [البَقَرَة: 233] كما في المملوك، وحقها أن يطعمها إذا طعمت كما في المملوك، وتكسوها

30 - ابن قيم الجوزية (أبو عبد الله)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج2، ص 520

31 - الرازي (فخر الدين)، تفسير الفخر الرازي، دار الفكر، سوريا، ط3، 1405هـ، ج13، ص 111

32 - رائد السمهوري، نقد الخطاب السلفي ابن تيمية نموذجاً، دار طوي، بيروت، 2010، ص 123

إذا اكتست كما في المملوك، ثم يقول مستنتجاً، وإذا كان ذلك كذلك كان للزوج ولاية الإنفاق عليها كما له ولاية الإنفاق على رقيقه وبهائمه»[33] وهكذا تتساوى المرأة في نظرة ابن تيمية بالرقيق والبهائم، كما أنها أسيرة لدى زوجها.

ولقد سار ابن قيم الجوزية على نهج أستاذة ابن تيمية في النظرة الدونية إلى المرأة، يقول: «إن السيد قاهر لمملوكه حاكم عليه، مالك له، والزوج قاهر لزوجته حاكماً عليها، وهي تحت سلطانه، وحكمه شبه الأسير»[34] ولا شك في أن هذه الرؤية للمرأة مازالت آثارها السلبية قائمة في النظر للمرأة إلى الآن، وأن استمرار النظرة الدونية لدى شرائح من المجتمعات الإسلامية هو نتاج لذلك الفقه الذكوري الذي مازال فاعلاً في واقعنا حتى الآن، نتيجة لعجز علماء العصر على الاجتهاد بما يوافق تطور حركة المجتمع المسلم، وتطور البشرية جمعاء، ولو تم النظر إلى هذا الفقه على أنه فقه تاريخي، ولا يتوافق مع مستجدات العصر لم تكن ثمة مشكلة، وكان من الضروري تجديد الفقه من جديد حتى يسهم في إحداث تغيير إيجابي في واقعنا الاجتماعي، ولم يكن للجمود الديني أن يقف حجر عثرة في سبيل تقدم مجتمعاتنا.

وحمل الفقه العديد من الأحكام الفقهية التي مازال لها تأثير على حياتنا للأبد؛ ففي كُتب الفقه ورد في موطأ مالك تحريم لعب النرد والشطرنج، وتحريم التصاوير[35] وتحريم الغناء؛ لأنه يشغل عن تلاوة القرآن، كما «أن الغناء أشد لهواً، وأعظم ضرراً من أحاديث الملوك وأخبارهم فإنه رقية للزنا، ومنبت النفاق، وشرك الشيطان، وخمرة العقل، وصده عن القرآن أعظم من صده غيره من الكلام الباطل لشدة ميل النفوس إليه ورغبتها فيه»[36] وقد ذهب الإمام أحمد إلى ضرورة كسر آلات الغناء، ويورد ابن قيم عن الفقهاء كلامهم في الغناء، فيقول: «أما مالك فإنه نهى عن الغناء، وعن استماعه، وقال: إذا اشترى جارية فوجدها مغنية كان له أن يردها بالعيب، وقال إن الغناء يفعله عندنا الفساق، وأما أبو حنيفة فإنه يكره الغناء، ويجعله من الذنوب، وقول أبو حنيفة أغلظ الأقوال فقد صرح أصحابه بتحريم سماع الملاهي كلها كالمزمار، والدف، حتى الضرب بالقضيب، يوجب الفسق، وترد به الشهادة، وأبلغ من ذلك قولهم: أن السماع فسق والتلذذ به كفر، هذا لفظهم»[37].

ولن نعدد في مدى اتساع وسيطرة الفقه على الحياة الاجتماعية للمسلمين، وعلى حركة البشر وأجسادهم، وأرواحهم، وتدخله في الملبس والمأكل والمشرب، هذا الاتساع الرهيب للفقه على المجال العام بفتاوى تاريخية في جانب كبير منها، تجعلنا نؤكد على ضرورة النظر إلى مدونة الفقه الذكورية التي صدرت في عهود الإسلام

33 - راجع مجموع فتاوى ابن تيمية ج34، ص ص79، 80

34 - ابن قيم الجوزية (أبو عبد الله)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج2، ص92

35 - ابن أنس (مالك)، الموطأ، تحقيق المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة 2000م، ص 292

36 - ابن قيم الجوزية (أبو عبد الله)، إغاثة اللهفان من مكائد الشيطان، مكتبة دار التراث، القاهرة، د.ت، ج1، ص 28

37 - المرجع نفسه، ج1، ص 245

المختلفة على أنها مدونة تاريخية، يجب النظر على أنها كذلك، ولذا ينبغي أن تحرر حركة الاجتماع البشري من سيطرة الفقه عليه؛ لأن هذا الفقه مازال فاعلاً في حياتنا اليومية، ومؤثّراً على قطاع كبير من العقول التي مازالت تعيش في القرون الأولى، وكأن الزمن لا يتقدم، وكأن التاريخ يعود القهقرى للخلف، وكأنه مطلوب من الخلف أن يقفوا محلك سر، ولا يتغيروا ولا يتطورا وفقاً لتطور الواقع الخاص بهم.

ثالثاً- الفقه وعلاقتنا بالآخر المغاير في الدين

إن علاقة الإسلام بأصحاب الأديان الكتابية قد احتلت مكانة بارزة في الفقه الإسلامي الذي يشرع لعلاقة الجماعة المسلمة في مواجهة الكتابيين أو الذميين والكفار؛ ولقد ورد في علاقة المسلمين بأهل الكتاب في القرآن ضرورة أخذ الجزية منهم عن يد وهم صاغرون، ولم يرد في القرآن أكثر من هذا، فكيف نظر الفقه لعلاقة المسلم بالذمي، ولقد كانت أول ممارسة دونتها كتب الفقه، واستقت منها علاقة المسلم بالذمي هو ما ورد في العهدة العمرية التي كتبها عمر بن الخطاب إلى المسلمين المحاربين في أرجاء العالم أثناء فترة خلافته، وكانت العهدة العمرية بمثابة الأساس التشريعي لمعظم كتب الفقه السياسي، والتي يستندون إليها في بناء أحكامهم تجاه الآخر من أهل الذمة، وينبغي أن نضع في الاعتبار أن هذه العهدة قد كتبت في فترة كانت الجماعة المسلمة تتجه إلى فتح بلدان العالم باسم الهداية ونشر الإسلام الدين الصحيح من وجهة نظرهم، ولذا فقد حملت العهدة العمرية ما ينبئ عن استعلاء الجماعة المسلمة، باعتبارهم أهل هداية على أهل الذمة باعتبارهم كفاراً، كما بنت تمايزاً وخصوصية للجماعة المسلمة على الذميين في كل شيء.

وقد أرست العهدة العمرية ركيزة الفقه الإسلامي في النظر للآخر المغاير لي في الدين من خلال مجموعة من المبادئ التي تثبت تمايز المنتصر على المهزوم، وتمايز أصحاب دين الهداية -الإسلام- على أصحاب أديان الكفر المحرفة -أديان أهل الذمة- حيث جاء في مجموعة الشروط في العهدة العمرية ما يلي:

1- أن لا يتخذوا عن مدائن الإسلام ديراً ولا كنيسة ولا قلية (قلاية الراهب) ولا صومعة لراهب، ولا يجددوا ما خرب منها.

2- لا يمنعوا كنائسهم التي عاهدوا عليه أن ينزلها المسلمون ثلاثة أيام ويطعموهم.

3- ألا يظهروا شركاً ولا ريبة لأهل الإسلام.

4- ألا يعلوا على المسلمين في البنيان.

5- ألا يعلموا أولادهم القرآن.

6- ألا يركبوا الخيل والبغال، بل يركبوا الحمير بالكلف (غطاء على ظهر الحمير) وليس بسرج من غير زينة لها ولا قيمة، ويركبون وأفخاذهم مثنية.

7- ألا يظهروا على عورات المسلمين.

8- يتجنبوا أوساط الطرق توسعة للمسلمين.

9- ألا ينقشوا خواتيمهم بالعربية.

10- أن يحذوا مقادم رؤوسهم.

11- أن يلزمهم زيهم حيث كانوا.

12- ألا يستخدموا مسلماً في الحمام ولا في أعمالهم الباقية.

13- ولا يتسموا بأسماء المسلمين ولا يكنون بكناهم، ولا يتلقبوا بألقابهم.

14- ولا يركبوا سفينة نويتها مسلم

15- ولا يشتروا رقيقاً مما سباه مسلم.

16- ولا يشتروا شيئاً ممن خرجت عليه سهام المسلمين.

17- ولا يبيعوا الخمور.

18- ومن زنى منهم بمسلمة قتل.

19- لا يلبسوا عمامة صافية، بل يلبس النصراني العمامة الزرقاء وعشرة أذرع من غير زينة لها ولا قيمة.

20- ولا يشتركوا مع المسلمين في تجارة ولا بيع ولا شراء.

21- ولا يخدموا الملوك، ولا الأمراء فيما يجرى أميرهم على المسلمين من كتابة أو أمانة أو وكالة أو غير ذلك[38].

والموقف في الشروط العمرية لا يحدد فقط مسألة الجزية وشروطها، بل رسخت العهدة العمرية لشريعة المنتصر(المسلم) على المهزوم (الذمي) الذي يملي عليه شروطاً وشريعة الدين الجديد الفتي في معاملة الكافرين من أهل الذمة، وضرورة تمايز الجماعة المسلمة عليهم من كل النواحي «فحين أرسل أبو موسى الأشعري إلى عمر بن الخطاب يقول له بأنه استخدم رجلاً نصرانياً، فأجابه الخليفة، ماذا فعلت أيها الرجل؟ إن الله سيعاقبك، ألم تدرك معنى قول الله تعالى: {يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصارَى أَوْلِياءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّالِمِينَ} [المَائدة: 51]، فقال يا أمير المؤمنين استخدمته في الكتابة فقط، وتركت جانب عقيدته فأجابه عمر: ليس هذا عذراً ولن أشرف أبداً الذين احتقرهم

38 - رشيد الخيون، اتجاهات التطرف والغلو في التراث الإسلامي، مكتبة الإسكندرية، مصر، 2016، ص 23

الله، ولن أرفع أبداً الذين وضعهم الله في حالة دنيئة، ولن أقترب من الذين أبعدهم الله منه»[39] وكان عمر بن الخطاب يحذر من استخدام الذميين في الأعمال والوظائف، وأن الذي يضطر لاستخدام كاتب نصراني أو يهودي «يجب ألا يشاطره في حياته، أو يكون له عطفه أو يجلسه بجانبه، أو يستشيره؛ لأن النبي والخليفة أمرا بألا يستخدم الذميون في الوظائف»[40] وعلى هذا الأساس، كان الفقه الإسلامي يفتي دوماً بعدم توظيف أو استخدام الذميين في أعمال الدولة الإسلامية.

ومن مدونة العهدة العمرية جاءت المدونات الفقهية لتشرع للتمايز والاستعلاء للجماعة المسلمة على الذميين الكفرة، وصارت ممارسات المسلمين في الفقه هي دستور الفقه الإسلامي حول أهل الذمة يقول القاضي أبو يوسف: «حدثني بعض أهل العلم عن مكحول الدمشقي أن أبا عبيدة بن الجراح صالحهم بالشام، واشترط عليهم حين دخلها على أن نترك كنائسهم وبيعهم على أن لا يحدثوا بناء بيعة أو كنيسة، وأن عليهم إرشاد الضال، وبناء القناطر على الأنهار من أموالهم، وأن يضيفوا من مر بهم من المسلمين ثلاثة أيام، وعلى أن لا يشتموا مسلماً ولا يضربوه، ولا يرفعوا صليباً، ولا يخرجوا خنزيراً من منازلهم إلى أفنية المسلمين، وأن يوقدوا النار للغزاة في سبيل الله، ولا يدلوا للمسلمين على عورة، ولا يضربوا نواقيسهم قبل أذان المسلمين، ولا في أوقات أذانهم، ولا يخرجوا الرايات في أيام عيدهم، ولا يلبسوا السلاح في أيام عيدهم، ولا يتخذوه في بيوتهم، فإن فعلوا من ذلك شيئاً عوقبوا عليه»[41].

لقد قامت أحكام الذمة على أساس قهري يهدف إلى تمييز المسلمين اجتماعياً عن غيرهم، ومحاولة الحفاظ على تجانس الجماعة المسلمة، وكان هذا يمثل هدفاً أساسياً للفقه الإسلامي، يقول القاضي أبو يوسف: «ينبغي أن تختم رقابهم في وقت جباية رؤوسهم حتى يفرغ من عرضهم، ثم تكسر الخواتيم كما فعل عثمان بن حنيف إن سألوا كسرها، وأن لا يترك أحد منهم يتشبه بالمسلمين في لباسه ولا في مركبه ولا في هيئته، ويؤخذوا بأن يجعلوا في أوساطهم الزنارات مثل الغليظ يعقده في وسط كل واحد منهم، ولا يحذوا مع حذوا المسلمين، وتمنع نساؤهم من ركوب الرحائل، ويمنعوا من أن يحدثوا بناء بيعة أو كنسية في المدينة إلا ما كانوا صولحوا عليه، فما كان كذلك تركت لهم ولم تهدم وكذلك بيوت النيران، ويتركون يسكنون في أمصار المسلمين وأسواقهم لا يبيعون ولا يشترون خمراً ولا خنزيراً، ولا يظهرون الصلبان، ولتكن قلانسهم طوالاً مضروبة، فَأمر عمالك أن يأخذوا أهل الذمة بهذا الرأي، هكذا كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يأمر عماله أن يأخذوا أهل الذمة، حتى يعرف زيهم من زي المسلمين»[42].

---

39 - جاك تاجر، أقباط ومسلمون في مصر منذ الفتح العربي حتى عام 1912، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، 2016، ص 76

40 - المرجع نفسه، ص 76

41 - القاضي أبو يوسف، الخراج، تحقيق محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، د.ت، ص 149

42 - المرجع نفسه، ص 137

ولقد اجتهد فقهاء الفقه السياسي الإسلامي في ترسيخ فقه التمايز مع أهل الذمة في الدولة الإسلامية، إيماناً منهم بأن هذا الفقه هو جزء مكمل للشريعة الإسلامية في موقفها من أهل الذمة، حيث رأى الماوردي أن لعقد الجزية أهل الذمة مجموعة من الشروط منها الشروط المستحقة، وأخرى شروط مستحبة، فأما المستحقة: «1- ألا يذكروا كتاب الله تعالى بطعن فيه ولا تحريف له 2- ألا يذكروا رسول الله بتكذيب ولا ازدراء 3- ألا يذكروا دين الإسلام بذم ولا قدح فيه 4- ألا يصيبوا مسلمة بزنا إلا باسم النكاح 5- ألا يفتنوا مسلماً عن دينه 6- ألا يعينوا أهل الحرب. فهذه الشروط ملتزمة، فتلزمهم بغير شرط، إنما تشترط إشعاراً، وتأكيداً بغليظ العهد عليه، ويكون ارتكابها بعد الشروط نقضاً لعهدهم»[43] وهنا نلاحظ في الشروط المستحقة تؤكد رغبة الفقه الإسلامي في الحفاظ على الإسلام، وعلى المسلمين بوصفهم أصحاب الدين الحق الأعلى. إنهم هم أهل الهداية، وأصحاب التصور الحق للإله، وأن رسولهم هو سيد الرسل مع العلم بأن هذه الشروط لا تطبق على المسلمين في موقفهم من أصحاب الدين المغاير من احترام كتبهم واحترامهم، واحترام دينهم؛ لأنهم أصحاب أديان محرفة كافرة، وهم لا يمثلون الدين القويم الصحيح الذي ينتمي إليه المسلمون.

وأما الشروط المستحبة، فالقصد منها الإذلال والإصغار لأهل الذمة، وتمييزهم باعتبارهم فئة دونية أقل من المسلمين مرتبة وديناً، وهذه هي الشروط المستحبة: «1- أحدها تغيير هيئاتهم بلبس الغيار، وشد الزنار 2- ألا يعلوا المسلمين في الأبنية، ويكونوا إن لم ينقصوا مساوين لهم 3- لا يسمعوا هم أصوات نواقيسهم، ولا تلاوة كتبهم، ولا في قولهم عزير والمسيح 4- ألا يجاهروا بشرب خمورهم، وبإظهار صلبانهم وخنازيرهم 5- أن يخفوا دفن موتاهم، ولا يجاهروا بندب عليهم ولا نياحة 6- أن يمنعوا من ركوب الخيل عناقاً وهجاناً، ولا يمنعوا من ركوب البغال والحمير، وهذه الستة المستحبة لا تلزم بعقد الذمة حتى تشترط فتصير بالشروط ملتزمة، ولا يكون ارتكابها بعد الشرط نقضاً لعهدهم، لكن يؤخذون بها إجباراً، ويؤدبون عليها زجراً، ولا يؤدبون إن لم يشترط ذلك عليهم»[44] وهنا نلاحظ أن الشروط المستحقة تكفل للجماعة المسلمة الحفاظ على صورة الإسلام، وعقائده، ودينه، ورسوله، والحفاظ على أعراض النساء والمسلمات، وأما الشروط المستحبة فتلك التي تبغي الإصغار والإذلال لأهل الذمة باعتبارهم كفرة بعقائد التوحيد، وأن الجماعة المسلمة كجماعة هداية وحق لابد لها أن تستصغر هؤلاء، وتستعلي عليهم طالما كانت هي الأقوى.

ولقد نظرت كتب الفقه الإسلامي إلى خلفاء المسلمين من منظور منطوق هذا الفقه، حيث كانت تنظر بإيجابية إلى الخلفاء الذين كانوا يطبقون تلك الشروط على أهل الذمة، ويرون أن تلك هي علامة القوة، في حين أن الخلفاء الذين لا يطبقون تلك الشروط ينظر إليهم أنهم ضعفاء، حيث تم النظر إلى أعمال عمر بن عبد العزيز بإيجابية، حيث كتب عمر بن عبد العزيز إلى جميع عماله «قد بلغني عن قوم من المسلمين فيما مضى أنهم إذا قدموا بلداً أتاهم أهل الشرك، فاستعانوا بمن في أعمالهم وكتاباتهم، لعلمهم بالكتابة والجباية

43 - الماوردي (أبو الحسن) الأحكام السلطانية، تحقيق عماد البارودي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت، ص 256

44 - المرجع نفسه، ص 257

والتدبير، ولا خيرة ولا تدبير فيما يغضب الله ورسوله، وقد كان لهم في ذلك مدة، وقد مضاها الله تعالى، فلا أعلمن أن أحداً من العمال أبقى في عماله رجلاً متصرفاً على غير دين الإسلام إلا نكلت به، فإن محو أعمالهم كمحو دينهم، وأنزلوهم المنزلة التي خصهم الله بها من الذل والصغار وأمر بمنع اليهود والنصارى من الركوب على السروج إلا الإكاف، وليكتب كل منكم بما فعله من عمله»[45] وهكذا كانت علامات الورع والتقوى في أحكام عمر بن عبد العزيز في ضرورة تطبيق الفقه الإسلامي الذي أقر في العهدة العمرية، من منطلق قوة الجماعة المسلمة وتميزهم على أهل الكفر والشرك.

ومن جانب آخر، فقد قامت الدولة العباسية على أكتاف الموالي والعجم، وحصل أهل الذمة على مناصب كثيرة في الإدارة، في عهد المنصور وكان المسلمون يشتكون من استخدام أهل الذمة في أعمال الدولة حتى جاء هارون الرشيد وصرف أهل الذمة عن أعمالهم، واستعمل المسلمين عوضاً منهم، وغير زيهم ولباسهم، وخرب الكنائس، وأفتاه بذلك علماء الإسلام، ونلاحظ التركيز على أن ممارسة هارون الرشيد قد تمت بناءً على فتاوى علماء الإسلام في تلك الفترة، باعتبارهم حراس الدين والعقيدة، ولابد أن يرسخوا لتمييز المسلمين عن أهل الذمة، وكان الفقهاء يرفعون من قيمة الخلفاء الذين يعادون أهل الذمة ويذلونهم، يقول ابن تيمية: «كان ولاة الأمور الذين يهدمون كنائسهم ويقيمون أمر الله فيهم كعمر بن عبد العزيز، وهارون الرشيد ونحوهما مؤيدين منصورين، وكان الذي بخلاف ذلك مقهورين مغلوبين، وأن صلاح الدين لم ينتصر على الصليبين إلا لأنه أبعد النصارى عن أي ولاية أو منصب»[46].

ومع تطور الدولة الإسلامية، جاءت الحروب الصليبية (490-1096هـ) إلى العالم الإسلامي في القرن السادس الهجري ليستولوا على بيت المقدس وأرض الشام، تم استمرت هذه الحروب قروناً عديدة، ثم لحق ذلك دخول التتار (616-645هـ) إلى العالم الإسلامية، وحققوا انتصارات على الجماعة المسلمة، في ظل هذه الأجواء ازدهر فقه أهل الذمة، واتسم بالحدة ضدهم، والذين استطاعوا أن يدخلوا إلى ديار المسلمين، ويستولوا على أجزاء منها، وهنا كان موقف الفقهاء شديد الحدة إزاء أهل الذمة والمشركين، وهنا يشدد ابن تيمية على كراهة التعامل مع الكفار بقوله: «وليعلم أن المؤمن تجب موالاته وإن ظلمك واعتدى عليك، والكافر تجب معاداته وإن أعطاك وأحسن إليك، فإن الله سبحانه وتعالى بعث الرسل، وأنزل الكتب ليكون الدين كله لله، فيكون الحب لأوليائه والبغض لأعدائه، والإكرام لأوليائه والإهانة لأعدائه، والثواب لأوليائه والعقاب لأعدائه»[47] بهذا المنطق ينظر ابن تيمية إلى الجماعة المسلمة على أنها جماعة الهداية، وأنهم أتباع الله الحقيقيين الذين تجب موالاتهم، وما عدا ذلك من الكفار ينبغي معاداتهم.

---

45 - ابن قيم الجوزية (أبو عبد الله)، أحكام أهل الذمة، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2014، ص 157

46 - رائد السمهوري، نقد الخطاب السلفي ابن تيمية نموذجاً، مرجع سابق، ص 46

47 - المرجع نفسه، ص 39

ويعيد ابن تيمية ضرورة التأكيد على إذلال أهل الذمة، وينقل عن عمر بن الخطاب كلامه، فيقول إن ابن الخطاب قال: «لا تكاتبوا أهل الذمة، فتجري بينكم وبينهم المودة، وأذلوهم ولا تظلموهم، ومروا نساء أهل الذمة أن يعقد زناراتهن، ويرخين نواصيهن، ويرفعن عن سوقهن حتى يعرف زيهن من المسلمات، فإن رغبن عن ذلك فليدخلن في الإسلام طوعاً أو كرهاً»[48] ولا أدري هل فعلاً قال عمر بن الخطاب أذلوهم ولا تظلموهم؛ لأن إذلال البشر هو قمة الظلم، فلا معنى لمنح الذمي حقوقاً مشروطة بإرادة المسلم المنتصر، ويشترط في هذه المنح أن نذلهم.

ويحذر ابن تيمية المسلمين من مشاركة النصارى، وغيرهم أعيادهم، فهذه منكرات لا يجب ارتكابها، وأن هذه الأعياد هي من دين النصارى الملعون هو وأهله، ويرى ابن تيمية: «أن لعن دين اليهود الذي هم عليه في هذا الزمان، فلا بأس في ذلك فإنهم ملعونون هم ودينهم»[49] وبهذه الحدة الشديدة كان موقف ابن تيمية تجاه أهل الذمة والمشركين، فقد دعا إلى قاعدة شديدة التطرف بمثابة حكم فقهي شرعي، يقول: «أنه يجب قصد إهانة مقدسات الآخرين، سواء أكانت أمكنة كالكنائس والمعابد وبعض الأنهار وغيرها، أو أزمنة كعيد الكريسماس، أو رأس السنة، أو الشعانين وخلافها أو كانت أحجاراً أو أشجار كالصلبان أو المجسمات أو الآثار، أو أشجار عيد الميلاد مثلاً وغيرها»[50] ولا في شك أن تطرف ابن تيمية في أحكامه تجاه أهل الذمة هو نتاج واقع تاريخي كان يعيشه، وبدا فيه الإسلام ضعيفاً، وأن الدولة الإسلامية بخلافتها أصابها الانحلال، ورأى أعداء دينه أو أعداء الله -من وجهة نظره- قد استطاعوا أن يحتلوا الأرض ويستبيحوا العرض، فما كان منه إلا أن دون في مؤلفاته هذه الفتاوى ضد أهل الذمة والمشركين، والتي مازالت فاعلة في عقول الاتجاه السلفي حتى عصرنا الراهن، ولم ينظر الاتجاه السلفي إليها على أنها مدونات فقهية تخص تاريخها، وأن هذا التاريخ تم تجاوزه بما يعني ضرورة تجاوز مدونة الفقه القديم؛ لأنه يخلق مشاكل لنا مع المغاير في الدين، ويخلق مشاكل كثيرة في علاقة المسلمين بالآخر المغاير لهم في الملة.

وجاء ابن القيم -تلميذ ابن تيمية- بمزيد من الحدة والتطرف في فقه أهل الذمة، ورأى أن الجزية هي من الجزاء، إما جزاء على كفرهم لأخذها منهم صغاراً، أو جزاء على أماننا لهم لأخذها منهم رفقاً، وقد ذكر ابن قيم: «أن الفقهاء اختلفوا فيمن تؤخذ منهم الجزية بعد اتفاقهم على أخذها من أهل الكتاب والمجوس فقال أبو حنيفة تؤخذ من أهل الكتاب والمجوس وعبدة الأوثان من العجم، ولا تؤخذ من عبدة الأوثان العرب، ونص على ذلك أحمد في روايته عنه»[51] وأضاف أن «عبدة الأوثان كانوا أمة كبيرة لا تحصى كأهل الهند وغيرهم، ولا يمكن استئصالهم بالسيف فإذلالهم وقهرهم بالجزية أقرب إلى عز الإسلام وأهله من إبقائهم بغير جزية

48 - المرجع نفسه، ص 45

49 - المرجع نفسه، ص 43

50 - المرجع نفسه، ص 42

51 - ابن قيم الجوزية (أبو عبد الله)، أحكام أهل الذمة، مرجع سابق، ص 8

فيكونون أحسن حالاً من أهل الكتاب»[52] ومن هنا نلاحظ تمييز الفقه للعرب في أخذ الجزية حتى يستثنى الحصول على الجزية من وثني العرب بدعوى أن آية الجزية جاءت متأخرة عن دخول معظم العرب في الإسلام.

ولا شك في أن فرض الجزية كان بنص القرآن، ولكن الفقهاء كانوا يرون فيه قوة اقتصادية لمصلحة الدولة الإسلامية فما يأخذونه من المال قوة للإسلام مع صغار الكفر وإذلاله؛ وذلك أنفع لهم من ترك الكفار بلا جزية، ويرى ابن قيم: «أن أهل الجزية إما أن يدخلوا الإسلام، وهذا أحب إلى الله من قتلهم، والمقصود هنا أن تكون كلمة الله هي العليا، ويكون الدين كله لله، وليس في إيفائهم الجزية ما ينافي هذا المعنى، كما أن إبقاء أهل الكتاب بالجزية بين ظهور المسلمين لا ينافي كون كلمة الله هي العليا، وكون الدين كله لله، فإن من كون الدين كله لله إذلال الكفر وأهله وصغاره، وضرب الجزية على رؤوس أهله والرق على رقابهم فهذا من دين الله، ولا يناقض هذا إلا ترك الكفار على عزهم، وإقامة دينهم كما يحبون بحيث تكون لهم الشوكة والكلمة»[53] ونلاحظ أن الأحكام التي يتحدث عنها ابن قيم تأتي في قوله: أن هذا كله من دين الله، ولا يقول إن هذا فقه واجتهاد، بما يعني أن أحكام الفقهاء كانت يعبر عنها بأنها من دين الله، وأنها شريعة الله في أرضه، وليس مجرد اجتهادات فقهية.

ويرى ابن القيم استثناء الطفل والمرأة والشيخ والمريض من دفع الجزية، ولو مرض صاحب عمل فإنه يعفى من دفع الجزية في فترة مرضه، والفقير المعدم كذلك يعفى من الجزية وفي حالة قدرته بعد ذلك تؤخذ منه، وكذلك لا جزية على العبد، وهذه القواعد تكشف عن رغبة الفقه في أن يبدو عادلاً مع المهزومين الكفار الذين أذلهم انتصار المسلمين أصحاب دين الهداية عليهم.

وعلى الرغم من إعادة ابن القيم تكرار شروط العهدة العمرية حول عدم ضرب أهل الذمة للناقوس، وعدم رفع الصلبان، فإنه يؤكد على ضرورة عدم رفع أهل الذمة لبناء يجاوز بناء المسلمين، وبأن هذا الحق للإسلام كدين وليس للجار، يقول: «إن المانعين من تعلية البناء جعلوا ذلك من حقوق الإسلام، واحتجوا بالحديث الذي يقول: ‹الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه›، واحتجوا بأن في ذلك إعلاء رتبة على المسلمين وأهل الذمة ممنوعون من ذلك»[54] ويرى ابن القيم أن الفقهاء أفتوا بعدم وجود حق الشفعة لذمي، «فليس لذمي شفعة، إنما الشفعة لمسلم ولا شفعة لذمي، فالشفعة حق يختص بالعقار، فلا يساوي فيه الذمي المسلم، كالاستعلاء في البنيان يوضحه أن الاستعلاء تصرف من هؤلاء في ملكهم المختصين به، فإذا منع منه أحدهم فكيف يسلط على انتزاع ملك المسلم منه قهراً، وهو ممنوع في التصرف في هوائه تصرفاً يستعلي فيه على المسلم»[55] ويبدو واضحاً مدى تمييز الفقه للمسلم على غير المسلم؛ لأن المسلم هو صاحب الدين الحق، وصاحب الهداية في

52 - المرجع نفسه، ص 16

53 - المرجع نفسه، ص 19

54 - المرجع نفسه، ص 456

55 - المرجع نفسه، ص 211

مقابل الذمي الكافر من وجهة نظرهم، فالمسلم له الحق في التحكم في الهواء، والتحكم في البناء الذى يخص أهل الذمة، وأنا أتساءل أين مدونة الفقه هذه مما جاء في القرآن والسنة؟ وأين الأدلة على هذه الأحكام من قبل الكتاب والسنة؟ فقط ممارسات الصحابة أصبحت هي التشريع فيما يخص أحكام أهل الذمة، ولم ينص الكتاب ولا حتى السنة على الكثير فيما يخص أهل الذمة.

والغريب أن المسلمين يعتقدون أنهم متى فتحوا أرضاً أو بلداً صاروا هم أصحاب الأرض، والأرض وما عليها ملكاً لهم، وصارت جزءاً من أرض الإسلام ودار الإسلام في مقابل دار الكفر، وأصبح الذمي الذي يقطن في دار الإسلام مجرد ضيف بعد أن كان قاطنها الأصلي قبل فتحها، ولذا يؤصل الفقه إلى تبعية الذمي للمسلمين في دار الإسلام، يقول ابن قيم: «الذمي تبع لنا في الدار، وليس بأصل من أهل الدار، ولهذا عند الشافعي يؤدي الجزية أجرة لمكان السكنى، والتبسط في دار الإسلام، ولهذا متى نقض العهد ألحق بمأمنه، وأخرج من دارنا، وألحق بداره، فهو في دار الإسلام أجرى مجرى الساكن المنتفع لا مجرى الساكن الحقيقي»[56].

وباعتبار أن أهل الذمة ضيوف على أوطان المسلمين، فلاحق لهم في الوقف الخاص بأماكن عباداتهم «فالوقف على كنائسهم وبيعهم ومواضع كفرهم التي يقيمون فيها شعار الكفر لا يصح من كافر ولا مسلم، فإن ذلك أعظم الإعانة على الكفر والمساعدة والتقوية عليه؛ وذلك مناف لدين الله، وللإمام أن يستولي على ما وقَف على كل وقف على الكنيسة أو بيت نار أو بيعة»[57] ويلاحظ هنا أن ابن قيم يطالب بمصادرة أي وقف يخص دور العبادة لأهل الذمة؛ لأن الإعانة على ملكيتهم للوقف مناف لدين الله، فهو يتحدث كوكيل عن دين الله في الأرض، ويفتي موقعاً عن رب العالمين في الأرض، وفي كل الأحوال فإن نقض أهل الذمة لما تم التعهد معهم ينبغي قتلهم، ومن زنى بمسلمة يقتل، ويستباح أموالهم، وتسبي ذريته.

وإمعاناً في التمايز، ومزيداً من الإذلال، وباسم حكم الفقه الموقع عليه الفقهاء نيابة عن الله في الأرض يؤكد ابن قيم بضرورة «أن يمنع أهل الذمة من لبس العمامة والتعمم بها ذلك؛ لأن العمائم تيجان العرب وعزها على سائر الأمم من سواها، ولبسها رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة من بعده، فهي لباس العرب قديماً، ولباس رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة فهي لباس الإسلام»[58]، وهنا نتساءل هل ابن قيم يبحث عن تمايز المسلم أم تمايز العرب المسلمين على أهل الذمة؟

والغريب أن بعض الفقهاء اعتبر التعصب للعرب هو جزء من الإسلام، وأن التشبه بالعجم رذيلة، بل رأى الفقيه ابن تيمية «أن بغض جنس العرب ومعاداتهم كفر أو سبب للكفر، ومقتضاه أنهم أفضل من غيرهم، وأن محبتهم سبب قوة الإيمان؛ لأنه لو كان تحريم بغضهم كتحريم سائر الطوائف لم يكن ذلك سبباً لفراق

56 - المرجع نفسه، ص 212

57 - المرجع نفسه، ص 217

58 - المرجع نفسه، ص 509

الدين ولا لبغض الرسول»[59] هكذا نظر بعض الفقهاء إلى العرب على أنهم سدنة الإسلام، ومنبع التقوى والإيمان؛ وذلك على الرغم من أن الحضارة الإسلامية في جوانبها العلمية والإدارية قامت على جهود الأجناس الأخرى المغايرة للعرب وخاصة الفرس، بل إن أصول بعضهم كابن تيمية وغيره ترجع إلى أصول غير عربية بل إلى أصول أعجمية.

وإذا نظرنا إلى تطور فقه أهل الذمة في مدونات الفقه من المنظور التاريخي، فإنه قد خضع لتطور أوضاع الدولة الإسلامية، فيمكن أن نقول إنه في لحظات قوة الجماعة الإسلامية كان هناك قدر من التسامح لم يكن معهوداً في المرحلة المبكرة من تاريخ الإسلام حين كانت الجماعة المسلمة تشق طريقها في بناء الدولة، فكانت ترغب في تمايز المسلمين، واستعلائهم على بقية أهل الذمة، باعتبارهم الجانب المنتصر الذي يفرض شروطه لنصرة هذه الجماعة ودينها، وكذلك في مرحلة متأخرة من تاريخ الإسلام إبان المد الصليبي والمغولي على العالم الإسلامي كان تضخم فقه أهل الذمة هو نتاج الأزمة التي حلت بالمسلمين بما يعني مزيداً من التشدد في أعمال الفقهاء في تلك الفترة التاريخية، وهذا ما يعني أن الفقه يتحرك تسامحاً أو تشدداً وفقاً لظروف جماعة المسلمين في التاريخ، وفي علاقتها بالآخر، سواء كانت متوترة أم متصالحة، ولذا ينبغي أن نعتبر فقه أحكام أهل الذمة مدونة تاريخية تعبر عن حاجات ومتطلبات الجماعة المسلمة في فترات تاريخية محددة، وليست هي شريعة الله في علاقة المسلمين بالنصارى، ولكن للأسف أن التيار السلفي في العصر الحديث أصبح يرى أن مدونة الفقه السلفية والتاريخية المحافظة هي مدونة خارج حركة التاريخ ومتجاوزة له، ولهذا وجدنا أقطاب التوجهات السلفية والدينية المعاصرة يعيدون إنتاج هذه المدونة رغم تجاوز التاريخ لها، ويعيدون الدعوة إليها في علاقة المسلم بالآخر الذمي، وهو ما يحدث تواتراً في علاقة المسلمين بالمختلف دينياً معهم، ومع ذلك ينبغي أن نسأل كيف نظر أهل الذمة إلى ممارسات المسلمين إليهم بناءً على فقه أهل الذمة في تاريخهم السياسي؟

لقد اهتم يوحنا النقيوسي بفتح العرب لمصر، ووصف ما فعله عمرو بن العاص، يقول: «أمر بإلقاء القبض على القضاة الرومان، وتكبيل أيديهم وأفواههم بسلاسل من حديد، وأوتار خشبية، واغتصبت الأموال، وضاعف الضرائب المفروضة على الفلاحين، وكان يضطرهم أن يحضروا علف الخيل، كما أنه اقترف الكثير من أعمال العنف، وقد يكون حماس المسلمين الديني سبباً في ارتكاب بعض الأعمال العنيفة، يقول يوحنا النقيوسي: وأنه عندما يدخل المسلمون المدن، ومعهم المصريون الذين ارتدوا عن المسيحية كانوا يستولون على أملاك المسيحيين الفارين، ويسمون خدام المسيح أعداء الله»[60].

ومن جانب آخر يعرض الكُتاب المسيحيون لحجم الاضطهاد الذي تعرضوا له من الحكم الإسلامي، وخاصة في عهد الحاكم بأمر الله «بأنه في عام (399هـ-1008م) فرض عليهم قيوداً على الزي، ثم منع الأثرياء من

59 - رائد السمهوري، نقد الخطاب السلفي ابن تيمية نموذجاً، مرجع سابق، ص 135

60 - جاك تاجر، أقباط ومسلمون في مصر منذ الفتح العربي حتى عام 1912، مرجع سابق، ص ص 60-61

النصارى من امتلاك العبيد، واستخدام المسلمين، وأصدر أمره في نفس السنة بهدم كنائس القاهرة، ونهب كل ما فيها لما علم أن النصارى يطوفون خارج أسوار كنيسة القيامة بالقدس أثناء الاحتفالات الدينية (...) إذ بكى المسيحيون جميعهم، ولابد أن يكون هذا الإجراء أحد الأسباب المهمة لقيام الحروب الصليبية، وتقول الرواية إن الكاتب الذي نسخ هذا الأمر كان نصرانياً، وأنه مات حزناً بعد أيام قلائل»[61].

وفي عام 400هـ (1009م) صدرت أوامر مشددة بإلغاء الأعياد المسيحية، ومنع الاحتفال بها في أنحاء البلاد، وصودرت أوقاف الكنائس والأديرية لحساب بيت المال، ومنع ضرب النواقيس كما نزعت الصلبان من قباب الأجراس، ووصل الحال أنه طلب من النصارى أن يمحوا الوشم من أيديهم وأذرعهم، وفي عام 402هـ/1011م شاءت إرادة الحاكم أن يعلق النصارى حول عنقهم صلباناً من الخشب طول الصليب ذراع ووزنه خمسة أرطال، ونفذت مشيئة الحاكم بحذافيرها، وخاصة بالنسبة إلى الموظفين الذين لم يتيسر الاستغناء عنهم لمضايقتهم، وفي ربيع عام (403هـ-1013م) صدر أمر بهدم وسلب كل الكنائس والأديرة الموجودة في الأراضي المصرية من دون استثناء، وكان على كل موظف نيط بهذا العمل أن يتأكد من هدم الأبنية الموجودة في المنطقة التابعة له هدماً تاماً، ويقال إن عدد الكنائس والأديرة التي هدمت في ذلك الحين بلغ ثلاثين ألفاً ومما زاد سوء ووحشية الرعاع والسوقة الذين ما لبثوا أن هبوا هبتهم ليحققوا إرادة مولاهم فمحوا الكنائس محواً، ووصلت بهم ثورة الانتقام إلى نبش القبور، واستخراج عظام الموتى لاستعمالها وقوداً للحمامات[62].

وقد يحاول البعض أن يقلل من حجم الاضطهاد الذي تعرض له المسيحيون في عصر الحاكم بأمر الله بالقول إنه كان مجنوناً، وأن قواه العقلية لم تكن سليمة، لكن ذلك لا يبرر لنا أن ما فرضه المسلمون على أهل الذمة في أوطانهم التي فتحوها وبدا عدلاً بالنسبة إلى المسلمين حين تنظر إليه بمنظور المسيحي الكتابي يرى فيه قمة الظلم، والواقع أن ممارسات الحاكم بأمر الله وغيره هي مشتقه من مدونات الفقه الإسلامي في علاقته بأهل الذمة، فهو لم يكن مجنوناً فقط، ولكنه استند في أعماله على فتاوى من الفقهاء.

ومن الغريب أن هذا المنتج الفقهي تجاه أهل الذمة لم يكن مجرد فقه تاريخي، ولكن كتب له الاستمرار إلى الآن، حيث نجد أن أقطاب الاتجاه السلفي المعاصر يسيرون على نفس النهج، حيث يذهب ياسر برهامي إلى أن تهنئة النصارى بأعيادهم «لو تضمن إقراراً بصحة اعتقاداتهم الباطلة في الأعياد كاعتقاد النصارى في موت المسيح وصلبه -وهو عندهم الرب- وهو يهنئهم معتقداً صواب ذلك فلا شك في كفره، ولو شاركهم من باب المجاراة أو من باب حسن العشرة فهذا رجل به جهل عظيم وضلال مبين، ولا شك أنه عظيمة من العظائم أو كبيرة من الكبائر»[63].

---

61 - المرجع نفسه، ص 144

62 - المرجع نفسه، ص 52

63 - ياسر برهامي، المنة في شرح عقائد أهل السنة، دار التوفيقية للتراث، القاهرة، 2009، ص 206

ويستمر ياسر برهامي في انتقاداته، ويقول: «كثير من الاتجاهات المنحرفة المنتسبة إلى العمل الإسلامي تبادر إلى مشاركة الكفار في أعيادهم، وترسل وفوداً للتهنئة بأعياد الكفار، وتشهد ما يسمونه قداساً -وهو ليس تطهيراً- فأي دنس ونجس أعظم من الشرك بالله والاحتفال بموته وقيامه من الأموات ويسمونه قداساً، والقداس هو الطهر أفيكون ذلك تطهيراً أم تنجيساً؟ فلا شك أن كل من حضر قد تنجس، فلا يجوز إرسال الوفود لتهنئة الكفار بذلك أو بمظاهر الشرك التي يعلقونها»[64].

ويرى برهامي بضرورة التبرؤ من هؤلاء، وأن البراء هو البغض والخذلان والمخالفة والمعاداة، وترك التشبه ونحو ذلك، ويذكر برهامي أنه «لا يجوز لمسلم أن يتخذ صديقاً كافراً، ولا خليلاً كافراً، بل ولا فاسقاً، فإن مصاحبتهم أعظم أسباب الشر»[65].

ومن ثم فعلى الرغم من الطابع التاريخي لمدونة الفقه الخاصة بأهل الذمة، فإن أعلام السلفية المعاصرين يعيدون إنتاج نفس الأحكام القديمة، وكأن الزمن لا يتغير، والتاريخ لا يتحرك، وإعادة الدعوة لهذا الفقه معناه توتر العلاقة بين المسلمين وبين أهل الكتاب في الوطن الواحد الذي يعيشون فيه، فلم يسع أعلام الاتجاه السلفي إلى إعادة تجديد الفقه وفقاً للواقع الجديد الذي يعيش فيه المسلمون مع أهل الذمة، ولم يصبح الإسلام الآن صاحب الشوكة في العالم، وانتشار هذا المنتج الفقهي يثير التوتر في العلاقات بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب، ويقدم صورة سيئة عن عدم تسامح الإسلام.

رابعاً: الفقه: موقفه من المرتد إلى الآخر المغاير في المذهب

إذا كان علم الكلام قد دون مدى الصراع بين الفرق الإسلامية حول صورة الإله، ومدى اختلاف هذه الفرق حول طبيعة الحاكم واختياره، فإن هذا الصراع حول صورة الإله قد انعكس في المدونات الفقهية لكل فرقة، وفي موقفها من الآخر المغاير لها في المذهب، وإن اتفق معها في الانتماء للإسلام، حيث اتخذ الفقه موقفاً حادّاً من الطوائف التي حاورها علم الكلام، حيث تم النظر إلى الماديين على أنهم كفرة، وهي الطائفة التي ينبغي قتالها بأمر القرآن: «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر»، وأما الثنوية، فيقول الغزالي: «أما القول بإلهين فكفر صريح لا يتوقف فيه»[66] وقد حددنا موقف الفقه فيما سبق من أهل الذمة من اليهود والمسيحيين.

والواقع أن كل فرقة من الفرق الإسلامية قامت بتكفير الفرق الأخرى المغايرة لها وإصدار الأحكام عليها بالكفر والخروج من الدين، ولكن نبدأ ببيان الأحكام الخاصة بالمرتد عن الدين، حيث يرى الإمام مالك في حكم المرتد «إن شاء الإمام أخر المرتد ثلاثاً إن طمع في توبته، أو سأله ذلك المرتد، وإن لم يطمع في ذلك ولم

64 - المرجع نفسه، ص 206

65 - المرجع نفسه، ص 192

66 - الغزالي، الرد على الباطنية، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2007، ص 185

يسأله فقتله فلا بأس بذلك عليه كله»[67] ولاشك في أن المرتد الذي يعتنق الإسلام، وينظر إليه على أنه دخل أرض الشرف والهداية، وأن ردّته تعدّ بمثابة فسخ عقد مع الجماعة المسلمة، وأنه حين يخل به فما على الجماعة إلا أن تقتله، وهذا ما حدث في حروب الردة؛ وذلك خشية على وحدة الجماعة المسلمة من التفكك؛ وذلك رغم أن هناك بعض الآيات التي تمنح حق الاعتقاد مثل قوله: (من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) و(لا إكراه في الدين).

وكذلك فإن حكم الزنديق الذي يؤمن بالإسلام في الظاهر، ولكنه يؤمن بالثنوية أو أي ملة أخرى ويَظهر هذا في كلامه، فحكم الزنديق حكم المرتد لا يفارقه في شيء أصلاً، وإنما يبقى النظر في أولاد المرتدين، وقد قيل فيهم: إنهم تبع لهم في الردة كأولاد الكفار من أهل الحرب وأهل الذمة، وعلى هذا فإن بلغ طولب بالإسلام وإلا قتل، ولا تقبل منه الجزية ولا الرق[68] ولقد كانت الدولة العباسية تقتص من كل الشعراء الثنوية الذين يصيغون زندقتهم في الشعر، ولا يدارون هذه الزندقة.

ولقد أفتى الإمام الغزالي بأن الباطنية مرتدون عن الإسلام، ويرى أنه «ليس على الحاكم أن يتخير في حق المرتد ولا سبيل إلى استرفاقهم، ولا إلى قبول الجزية منهم، ولا إلى المن والفداء، وإنما الواجب قتلهم وتطهير وجه الأرض منهم، هذا حكم الذين يحكم بكفرهم من الباطنية، وليس يخفى جواز قتلهم، بل نغتالهم ونسفك دمهم، وحين سئل الغزالي هل نقتل صبيان الباطنية ونساءهم؟ قال أما الصبيان فإنه لا يؤاخذ الصبي، وأما النسوان فإنا نقتلهم مهما صرحنا بالاعتقاد الذي هو كفر على مقتضى ما قررناه، فإن المرتدة مقتولة عندنا بعموم قوله صلى الله عليه وسلم: ‹من بدل دينه فاقتلوه› البخاري 369»[69].

ويرى الغزالي أن أموال هؤلاء المرتدين ترد إلى بيت المال، ويحرم نكاح الباطنية وذبيحتهم، يقول: «ويتصل بتحريم المناكحة تحريم الذبائح، فلا تحل ذبيحة واحدة منهم كما لا تحل ذبيحة المرتد والزنديق، فإن الذبيحة والمناكحة تتحاذيان، فهما محرمتان في حق سائر أصناف الكفار لا اليهود والنصارى؛ لأن ذلك تحقيق في حقهم لأنهم أهل كتاب أنزله الله تعالى على نبي صادق ظاهر الصدق مشهور الكتاب»[70].

إن موقف الغزالي من تكفير الباطنية كان شديد الحدة؛ لأنه رآهم يقدمون تفسيراً باطنياً للإسلام يتعارض مع التفسير السني الذي يدافع عنه، ومع ذلك فإن الغزالي لم يكفر كل الباطنية والشيعة، يقول: «لو اعتقد الباطنية والشيعة فسق أبي بكر وعمر وطائفة من الصحابة فلما يعتقد كفرهم، وهل تحكمون بكفره؟ قال: لا نحكم بكفره، ونحن نعلم أن الله تعالى لم يوجب على من قذف محصناً بالزنا إلا ثمانين جلدة، ونعلم أن هذا الحكم يشتمل الخلق ويعمهم على وتيرة واحدة»[71].

67 - ابن أنس (مالك)، الموطأ، مرجع سابق، ص 213

68 - الغزالي الرد على الباطنية، مرجع سابق، ص 192

69 - المرجع نفسه، ص 189

70 - المرجع نفسه، ص 185

71 - المرجع نفسه، ص 181

ومن جانب آخر، فقد رأى الغزالي أن من يعتقد بأن علياً ونسله هو المستحق للخلافة، وأن الإمام لديهم معصوم عن الخطأ والزلل، ولكنه لا يستحيل سفك دماء المسلمين، ولا يعتقد بكفر أهل السنة، ويتعقد بأنهم أهل بغي زالت بصائرهم عن الحق، يرى فيهم الغزالي: «أن هذا الشخص لا يستباح سفك دمه، ولا يحكم بكفره لهذه الأقاويل، بل يحكم بكونه ضالاً مبتدعاً، فيزجر عن ضلاله وبدعته بما يقتضيه رأي الإمام فأما أن يحكم بكفره ويستباح دمه بهذه المقالات فلا»[72] فالغزالي لا يكفر من الشيعة من لا يكفر السنة، ولا يستبيح دماءهم، حتى لو كان معتقد في عصمة الإمام.

ولكن الغالب على التراث الفقهي لأهل السنة هو تكفير الشيعة «فقد قال مالك بن أنس: أهل الأهواء كلهم كفار، وأسوأهم الروافض، وكذلك كفرهم الشافعي؛ لأنهم يبغضون الصحابة موافقاً ما ذهب إليه مالك بن أنس، وأما الإمام أحمد بن حنبل (ت 241هـ)، فقال ليست الرافضة من الإسلام في شيء، وفي رواية أخرى أنه كفر من تبرأ من الصحابة، وسب عائشة أم المؤمنين أو رماها بما قد برأها الله منه»[73].

وذهب كذلك فقيه الحنابلة أبو حامد البغدادي ت (403هـ) إلى كفر الرافضة ضمن تكفيره للخوارج والقدرية، وغيرهم من الطوائف المذهبية، وكذلك ذهب ابن حزم الأندلسي ت (456هـ) إلى أن: الرافضة ليسوا من المسلمين، وهم طائفة تجري مجرى اليهود والنصارى في الكذب والكفر[74].

وإذا كان الغزالي يكفر غلاة الرافضة من الباطنية ويتسامح مع البعض الآخر، فقد كفرهم معظم أئمة السلف الأربعة، بل أخرجهم البعض من زمرة الإسلام، فإن ابن تيمية في فتاواه يتجاوز كل الحدود في موقفه من الشيعة بكل طوائفها، ومن الباطنية، فيذهب في مقتل الحلاج «الحلاج قتل على الزندقة التي ثبتت عليه بإقراره وبغير إقراره، الأمر الذي ثبت عليه بما يوجب القتل باتفاق المسلمين، ومن قال قتل بغير حق إما منافق أو ملحد، وإما جاهل أو ضال، والذي قتل به ما استفاض عنه أنواع الكفر، وبعضه يوجب قتله، فضلاً عن جميعه، ولم يكن من أولياء الله المتقين، بل كانت عبارات ورياضات ومجاهدات بعضها شيطاني وبعضها نفساني، وبعضها موافق للشريعة من وجه دون وجه، فلبس الحق بالباطل»[75].

ولقد كانت فتوى ابن تيمية في الزنادقة هي ما ينطبق على الحلاج -من وجهة نظره- لأنه كان صاحب تأويل باطني منحل للإسلام، وابن تيمية يؤيد قتل الزنديق حتى لو أظهر توبته، يقول: «والعلماء لهم قولان في الزنديق إذا أظهر توبته، هل تقبل توبته فلا يقتل أم يقتل، لأنه لا يعلم صدقه، فإنه مازال يظهر ذلك، فأفتى طائفة بأنه يستتاب فلا يقتل، وأفتى الأكثرون بأنه يقتل وإن أظهر التوبة، فإن كان صادقاً في توبته نفعه ذلك

72 - المرجع نفسه، ص 179

73 - خالد علال كبير، التعصب المذهبي في التاريخ الإسلامي، دار رؤية، القاهرة، 2015، ص 155

74 - المرجع نفسه، ص 56

75 - ابن تيمية، قتال أهل البغي، مجموع الفتاوى، مجلد 35، ص 118

عند الله، وقتل في الدنيا وكان الحد تطهيراً له، كما لو تاب الزاني والسارق بعد أن يرفعوا إلى الإمام فإنه لابد من إقامة الحد عليهم، فإنهم إن كانوا صادقين كان قتلهم كفارة لهم، ومن كان كاذباً كان قتله عقوبة له»[76] فكان ابن تيمية يرى أن أصحاب دعوى العلم الباطن زنادقة ومنافقون، وأنهم لا يؤمنون بالله ولا برسوله ولا اليوم الآخر، وأن هذا العلم الباطن الذي مضمونه أن للكتب الإلهية بواطن تخالف المعلوم عند المؤمنين في الأوامر والنواهي والأخبار، ولا شك في أن هذا حكم جائر لابن تيمية، ولذا كان الصراع بين أهل الظاهر (أهل الفقه) وأهل الباطن (الصوفية) كبيراً في حضارة الإسلام.

ويكفر ابن تيمية الطائفة الإسماعيلية الشيعية، ويوصمهم بعقائد لا تخصهم حتى يحمل عليهم بالكفر؛ إذ يقول: «إن الإسماعيليين أتباع إسماعيل بن جعفر، الذين يقولون إنهم معصومون، وأنهم أصحاب العلم الباطن كقولهم ‹الصلاة› معرفة أسرارنا، لا هذه الصلوات ذات الركوع، والسجود، والقراءة، و‹الصيام› كتمان أسرار ليس هو الإمساك عن الأكل والشراب والنكاح، و‹الحج› زيارة شيوخنا والمقدسين، وأمثال ذلك، وهؤلاء المدعون للباطل لا يوجبون هذه العبادات، ولا يحرمون هذه المحرمات، بل يستحلون الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ونكاح الأمهات والبنات، وغير ذلك من المنكرات، ومعلوم أن هؤلاء أكفر من اليهود والنصارى»[77].

ويرى ابن تيمية أن الطائفة الإسماعيلية دخلت الإسلام من باب التشيع؛ وذلك لأن الشيعة من أجهل الطوائف، وأضعفها عقلاً وعلماً، وأبعدها عن دين الإسلام علماً وعملاً، ولهذا دخلت الزندقة على الإسلام من باب المتشيعة، ولذا يتخذ منهم موقفاً حادّاً، ويطالب بعداوتهم؛ لأنهم أشدّ كفراً من اليهود والنصارى لديه، يقول: «إن عداوة هؤلاء المعادين للإسلام الذي بعث به رسوله أعظم من عداوة التتار، وأن علم الباطن الذي كانوا يدعون حقيقته هو إبطال الرسالة التي بعث بها محمداً، بل إبطال جميع الرسائل، وأنهم لا يقرّون ما جاء به الرسول عن الله، ولا من خبره، ولا من أمره، وأن لهم قصداً مؤكداً في إبطال دعوته ولفساد مقتله، وقتل خاصته، واتباع عترته، وأنهم في معاداة الإسلام بل وسائر الملل أعظم من معاداة اليهود والنصارى؛ لأن اليهود والنصارى يقرون بأصل الجُمل التي جاء بها الرسل كإثبات الصانع، والرسل، والشرائع واليوم الآخر»[78].

ويكفر ابن تيمية أقطاب حركة القرامطة الحركة باطنية، ويراهم أيضاً أكفر من اليهود والنصارى، وأنهم خطر على الإسلام «إن القرامطة هم في الباطن، والحقيقة أكفر من اليهود والنصارى، وأما في الظاهر فيدعون الإسلام، بل وإيصال النسب إلى العترة النبوية، وعلم الباطن الذي لا يوجد إلا عند الأنبياء والأولياء، وإن إمامهم معصوم، فهم في الظاهر أعظم الناس دعوى بحقائق الإيمان، وفي الباطن أكفر الناس بالرحمن، بمنزلة من ادعى النبوة من الكذابين»[79] وعلى الرغم من أن الفقه الذي ينتمي إليه ابن تيمية يحكم على الناس بالظاهر إلا

76 - المرجع نفسه، مجلد 135، ص 11

77 - المرجع نفسه، مجلد 3، ص 133

78 - المرجع نفسه، مجلد 3، ص 141

79 - المرجع نفسه، مجلد 3، ص 143

أن ابن تيمية في تكفير الباطنية يبرز عقائدهم الباطنية، ويحكم عليها بالكفر، وليس كل ما يدعيه ابن تيمية على الباطنية من آراء بصحيح، ولكنه يزيد في اتهاماتهم حتى يقيم عليهم دعوى الكفر، ويخرجهم من الإسلام، ويرى أن ضرر هؤلاء الباطنة على الإسلام يجاوز ضرر أهل الكتاب كاليهود والنصارى، وهم أعظم من كفار التتار والصليبين؛ لأن هؤلاء يتظاهرون عند جهال المسلمين بالتشيع، وموالاة أهل البيت، وهم لا يؤمنون بالله ولا برسوله.

وعلى نفس الخطى يكفر ابن تيمية النصيرية، وهي فرقة شيعية، ويرى أن هؤلاء كفار باتفاق المسلمين حتى لو أظهروا الشهادتين، فهم كفار مرتدون عن دين الإسلام، وليسوا يهوداً أو نصارى، ولذا لا يحل أكل ذبائحهم ولا نكاح نسائهم، بل يصل ابن تيمية إلى القول إن من شك في كفر هؤلاء فهو كافر مثلهم، يقول: «كفر هؤلاء مما لا يختلف فيه المسلمون، بل من شك في كفرهم فهو كافر مثلهم لا هم بمنزلة أهل الكتاب ولا المشركين، بل هم الكفرة الضالون فلا يباح أكل طعامهم، وتُسبى نساؤهم، وتؤخذ أموالهم فهم زنادقة مرتدون لا تقبل توبتهم، بل يقتلون أينما ثقفوا، ويلعنون كما وصفوا. ويجب قتل علمائهم وصلحائهم لئلا يضلوا غيرهم، ويحرم النوم معهم في بيوتهم، ورفقتهم، والمشي معهم، وتشييع جنائزهم إذا علم موتها، ويحرم على ولاة أمور المسلمين إضاعة ما أمر الله من إقامة الحدود عليهم بأي شيء يراه المقيم لا المقام عليه»[80] بهذه الروح العدائية يُقيم ابن تيمية أحكام التكفير على معظم طوائف الشيعة، ويُطالب بقتل علمائهم؛ لأنهم رؤوس الفساد في نشر دعوتهم، ويبرر الحكم الشرعي فيهم بأن على ولي الأمر قتلهم والتخلص منهم بأي صورة كانت، فليس عليه مسؤولية في إقامة حد الله الذي يبرره له ابن تيمية بهذه الفتاوى الحادة.

ويؤكد ابن تيمية أن هذه الفرق الإسلامية لا يجوز دفنهم في مقابر المسلمين، ولا يصلى على من مات منهم باعتبارهم مشركين، وأن قتلهم والتخلص منهم بإقامة الحدود عليهم كمرتدين هو أعظم الطاعات والواجبات، يقول: «ولا ريب أن جهاد هؤلاء في إقامة الحدود عليهم من أعظم الطاعات وأكبر الواجبات، وهو أفضل من جهاد من لا يقاتل المسلمين من المشركين وأهل الكتاب، فإن جهاد هؤلاء من جنس جهاد المرتدين، والصديق وسائر الصحابة بدأوا بجهاد المرتدين من قبل جهاد الكفار من أهل الكتاب، فإن جهاد هؤلاء حفظ لما فتح من بلاد المسلمين»[81] وهنا نجد مدى حرص ابن تيمية على ما يسمى بوحدة الجماعة المسلمة التي ثلم عراها الشيعة كما يعتقد، وأن تصور المسلمين للإله ينبغي أن يتبع أهل السنة.

ويبدو أهمية البعد السياسي حاضراً في فتاوى ابن تيمية في حرصه على وحدة الجماعة المسلمة التي تحللت وضعفت بفعل التاريخ، وانتصر عليها الصليبيون والتتار، وكان يحمل التشيع مسؤولية تحلل الجماعة المسلمة، يقول ابن تيمية عنهم: «هؤلاء أشد الناس حرصاً على تفريق جماعة المسلمين، فإنهم لا يقرون لولي بطاعة، سواء أكان عدلاً أم فاسقاً، ولا يطيعونه في طاعة، ولا في غيرها، بل أعظم أصولهم عندهم التكفير واللعن

80 - المرجع نفسه، مجلد 35، ص 162

81 - المرجع نفسه، مجلد 35، ص ص 158-159

والسب لخيار ولاة الأمور كالخلفاء الراشدين، والعلماء المسلمين ومشايخهم لاعتقادهم أن كل من لم يؤمن بالإمام المعصوم لا وجود له، وما آمن بالله ورسوله»[82].

والواقع أن تكفير ابن تيمية لباطنية الفرق الشيعية قد رافق بدرجة أقل تكفير المتصوفة القائلين بالاتحاد والحلول، فإن من يجري وراء علماء التشيع زنادقة جهلة مرتدون؛ لأنهم يناصرون الباطل تماماً «كما أنهم بمنزلة أتباع الاتحادية للذين يوالونهم ويعظمونهم وينصرونهم، ولا يعرفون حقيقة قولهم في وحدة الوجود، فمن كان مسلماً في الباطن وهو جاهل معظم قول، وأمثالهم من أهل الاتحاد فهو منهم، وكذا من كان معظماً مذهب الحلول والاتحاد، ولكن الرافضة أكفر من الاتحادية بكثير»[83] ولا شك في أن هجوم ابن تيمية على رموز التشيع وعلمائه، إنما هو رغبة منه في استخدام سلطة الفقه في حصار هذه الاتجاهات التي يرى أنها قد أفسدت عقائد الإسلام كما يتصور تياره السلفي، كما أن هذه الاتجاهات هي التي فرقت المسلمين شيعاً وشوهت عقائد الإسلام فما كان منه إلا استخدام الفتوى والفقه في حصارهم.

وقد يرد فقهاء السنة بأن دعاوى التكفير التي دونها الفقه الإسلامي بالنسبة إلى التشيع إنما هي ردّ على فتاواهم الشيعية بتكفير أهل السنة، «فكان الشيعة يكفرون أهل السنة، على ما ذكره إمام الشيعة الاثني عشرية وثقتهم محمد بن يعقوب الكليني (ت 329) في كتابه الكافي -الأصول- حيث نصّ صراحة على أن الناس؛ أي كل المسلمين ارتدوا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأكد على كفر من لم يؤمن بأئمة الشيعة الاثنى عشرية»[84] وبنفس لغة ابن تيمية يردد أحد الشيعة المعاصرين بنفس ألفاظ ابن تيمية تجاه التشيع في وصم أهل السنة، فقد «صرح الكاتب الشيعي المعاصر محسن المعلم في كتابه ‹النصب والنواصب›: أن الشيعة الإمامية -يقعد الاثني عشرية- أجمعت على أن الناصبي -أي السني- حكمه حكم الكافر من حيث الاعتقاد، وهو أي الناصبي في حكم الكافرين من حيث النجاسة، وإن كان مظهراً للشهادتين، ونقل عن عالمهم الصدر أن النواصب كفار، ونقل عن أحد علمائهم إنه قال: الناصبي شر من اليهودي والنصراني، وهو أنجس من الكلب»[85].

ويمكن القول إن الخلاف المذهبي في العقائد والسياسة، قد انتقل في مجال الفقه إلى التكفير وفتاوى التكفير المتبادلة؛ فالخلاف اللاهوتي العقائدي لا يتحمل مسؤولية كل الصراع المذهبي، إلا أن الفقه عمق للصراع والخلاف، وفتاوى التكفير المتبادلة، وصار كل فريق يرى أن اليهود والنصارى أقرب إليه من أصحاب المذهب الآخر، وقد امتد هذا الصراع حول الله وباسمه في حياتنا المعاصرة، حين واجه حزب الله اليهود في عام 2006 في معركة كبيرة، حيث خرج علينا أصحاب التوجهات السلفية أتباع ابن تيمية يقولون لا ينبغي مساندة

82 - ابن تيمية (أحمد)، الفقه والجهاد، مجموع فتاوى ابن تيمية، مرجع سابق، مجلد 28، ص 485-489

83 - ابن تيمية (أحمد)، فتاوى أهل البغي، مجموع الفتاوى، مجلد 35، ص 144

84 - خالد علال كبير، التعصب المذهبي في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص 54

85 - المرجع نفسه، ص 55

حزب الله الشيعي؛ لأنه أخطر على الإسلام من اليهود والنصارى، ولذا يمكن القول إن تراث الفقه الذي رسخ للصراع والتكفير المتبادل في الذاكرة الإسلامية مازال حاضراً معنا في حياتنا المعاصرة، وأن فتاوى التكفير بين أهل الدين الواحد مع اختلاف الفرق ما زالت فاعلة في حياتنا المعاصرة، ولم يبحث أصحاب هذه الفرق عن مناطق للالتقاء بينهم، وإمكانية التعايش، ومازال الغرب يلعب على الخلاف السني الشيعي في تأجيج حدة الصراع بين المسلمين، مستنداً إلى الخلافات التي أرسى الفقه دعائمها في إخراج كل فرقة للأخرى من الإسلام، ورؤية كل منهما بأن أهل الكتاب من اليهود والنصارى أقرب إليها من الآخر، ولاشك في أن ذلك إنما يرسى لصناعة الخوف التي بدأت في علم الكلام وأرسى الفقه دعائمها بالفتوى، فلم يكن أصحاب كل فرقة يسعون إلى التعايش بقدر حرصهم على ملكية حقيقة الإله، وحقيقة الدين، وأن الآخر صاحب التفسير المغلوط للإسلام، وهذا الصراع المذهبي حول العقيدة أخرج العقيدة من كونها طريقاً إلى محبّة الله إلى كونها طريقاً إلى صناعة الخوف باسم الله، وحقيقة الأمر أن الخلاف السياسي حول رؤية الشيعة بأن الإمام المعصوم يكون من أهل البيت، في حين أن السنة ترى أن الأمر بالاختيار.

ويستمر ميراث التكفير في الفقه عند ابن تيمية وغيره من فقهاء السنة؛ فابن تيمية يرى أن المضاد للسني عند العوام هو الشيعي الرافضي، وهو أشدّ كفراً من أيّ مذهب آخر، ومع ذلك تم تكفير الخوارج أيضاً، كتكفير تالٍ للتشيع، ويرى الإمام مالك: «أن الخوارج خرجوا على الجماعة، ولا ينبغي إلا لزوم الجماعة، فمن حمل السلاح على المسلمين فاعترضهم به لقتلهم، فمن قتله فلا شيء عليه لأنه أحل دمه باعتراض الناس بسيفه»[86]؛ فالإمام مالك يشترط رفع الخارجي السيف على المسلمين حتى يتم قتله، ويحدد أسباب ذلك بأنه خرج على جماعة المسلمين بالسيف.

وبالمقابل، فإن ابن تيمية يرى أن الخوارج أقل شراً من الشيعة؛ لأن مبدأهم أسسه الزنديق عبد الله بن سبأ الذي أظهر الإسلام وأبطن اليهودية، وطلب أن يفسر الإسلام كما فعل بولس النصراني الذي كان يهودياً في إفساد دين النصارى، «ومذهب الرافضة شر من مذهب الخوارج، فإن الخوارج غايتهم تكفير عثمان وعلي وشيعتهما، والرافضة تكفر أبا بكر وعمر وعثمان وجمهور السابقين الأولين، وتجحد من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أعظم مما جحد به الخوارج، وفيهم من الكذب والافتراء ما ليس من الخوارج، وفيهم من معاونة الكفار على المسلمين ما ليس في الخوارج»[87] فابن تيمية يرى أن الروافض أعظم خروجاً على الدين من الخوارج.

ولكن هل قول ابن تيمية بأن الخوارج أقل حدة في الكفر من الشيعة معناه أن الخوارج لم يخرجوا من ملّة الإسلام؟ الإجابة لا، لأن ابن تيمية يجمع الأحاديث والروايات التي تكفر الخوارج أيضاً، ويكرر حديث الفرقة المارقة عن الرسول، يقول: «وأما الخوارج ففي الصحيحين عن علي بن أبي طالب، قال سمعت رسول الله

86 - ابن أنس (مالك)، الموطأ، مرجع سابق، ص 282

87 - ابن تيمية (أحمد)، الفقه والجهاد، مجموع فتاوى ابن تيمية، مرجع سابق، مجلد 28، ص 527

صلى الله عليه وسلم يقول سيخرج في آخر الزمان حدثاء الأسقان، سفهاء الأحلام، يقولون من خير قول البرية، فأينما لقيتوهم فاقتلوهم، فإن في قتلهم أجراً لمن قتلهم يوم القيامة»[88].

ويروي ابن تيمية كذلك رواية أخرى عن الإمام أحمد في قتل الخوارج يقول: «أن الإمام أحمد نقل حديث بشأن الخوارج صحيح في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، وقراءته مع قراءتهم، يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية، أينما لقيتموهم فاقتلوهم، فإن في قتلهم أجراً عند الله يوم القيامة: ‹لئن أدركتهم لأقتلهم قتل عاد›»[89].

وإذا كان ابن تيمية يتحدث عن كفر الخوارج والشيعة بالمطلق وليس بالمتعين حول أشخاص محددين، بما يعني أن الكفر هو الخروج عن الاعتقاد الصحيح للعقيدة التي اختطها الفقهاء والاتجاه السلفي، فإن ذلك لا يعني أن ابن تيمية لم يستخدم التكفير بالمتعين للأشخاص، حيث كفر الحلاج، وأعلام وحدة الوجود مثل ابن عربي، وأعلام الباطنية والتشيع، ويقر ابن تيمية بقتل أهل الضلال وإن لم يكفرهم أحداً، يقول: «وأما قتل من أظهر الإسلام وأبطن كفراً، وهو المنافق الذي تسميه الفقهاء ‹الزنديق›، فأكثر الفقهاء على أنه يقتل وإن تاب كما هو مذهب مالك، وأحمد في أظهر الروايتين عنه، ومن كان داعياً منهم إلى الضلال ولا يكف شره إلا بقتله قتل أيضاً وإن أظهر التوبة، وإن لم يحكم بكفره كأئمة الرافضة الذين يضلون الناس كما قتل المسلمون غيلان القدري، والجعد بن درهم، وأمثالهم من الدعاة، فهذا الدجال يقتل مطلقاً»[90].

خامساً- الفقه في رياح الحداثة

مع مطلع العصور الحديثة، وفي القرن الثامن عشر تقدمت أوروبا في كافة المجالات، وطرحت مشروعها للحداثة كمشروع كوني، وقد ظهر أمامه مدى عجز البناء التقليدي للمجتمع المسلم في مسايرة تقدم هذه الحداثة، وبدأ انتقال آثار الحداثة إلى العالم الإسلامي في كافة المجالات مع القرن الثامن عشر، وهو ما طرح العديد من الأسئلة عن كيفية تلقي الفقه للحداثة، فإذا كان الفقه يسيطر على حركة الاجتماع البشري في حضارة الإسلام من حيث التشريع، فإن الفقه وقف في حيرة إزاء منتجات الحداثة، فهو في الأغلب الأعم كان ينظر إليها على أنها منتجات حضارة كافرة، وكان يقيمها من منطلق الحلال والحرام، ومن هذا المنطق يمكن أن ننظر لموقف مُشرعي الله على الأرض، وكيف تلقوا منتجات الحداثة؟ وكيف حكموا عليها؟ وهل استطاع الفقه أن يساير تقدم العصر أم إن الفقه ظلّ يرسخ لأحكام الفقه القديم في مواجهة التقدم الحداثي؟

88 - المرجع نفسه، مجلد 28، ص 516

89 - المرجع نفسه، مجلد 28، ص 512

90 - المرجع نفسه، مجلد 28، ص 525

إن الصراع بين الفقه والحداثة هو صراع بين الفقهاء الذين يملكون حركة التشريع والفتوى في مواجهة تطور حركة الاجتماع السريعة التي أحدثتها منتجات الحداثة في كافة المجالات؛ فهل يستطيع الفقهاء أن يسجنوا تطور حركة الاجتماع لصالح سيطرة الروحي على الزمني، أم إن الاجتماع البشري ظل راغباً في تحرير نفسه من سلطة الفقهاء ليخلق قوانينه وتشريعاته الخاصة بعيداً عن سلطة الفقه، ولتفرض الحداثة سطوتها على الواقع بما تملكه من تقديم المنافع والمصالح المتطورة للإنسان والبشرية.

وإذا توجهنا إلى حقبة دخول الحداثة إلى الدولة العثمانية التي كانت محكومة بالشكل التقليدي للدولة الإسلامية، وإن كان لها طابعها الخاص «كان السلطان هو رأس السلطة المدنية والدينية، ولقد أعطى لقب الخليفة في مناسبات مختلفة، لكن العثمانيين أوجدوا مع ذلك منصباً جديداً هو منصب شيخ الإسلام، وكان نفوذه يعادل منصب الوزير الأعظم الذي يأتي مباشرة بعد السلطان من حيث التراتب الهرمي، وكان النفوذ الفعلي لشيخ الإسلام يتسع ويضيق تبعاً للأحوال؛ لأن السلطان هو الذى يتولى تعيينه، ومع ذلك فعند التئام الظروف كانت فتواه كافية لإقالة السلطان»[91] كان منصب شيخ الإسلام (المفتي الأكبر) هو رمز لوحدة الجماعة المسلمة بما يملكه من سلطة على المسلمين في كافة أرجاء الحكم العثماني، حيث كان الدين هو أداة الوحدة للشعوب التي تقع تحت لوائها، وكان لشيخ الإسلام الكثير من الفتاوى التي تعضد استمرار السياسة العثمانية؛ فحين نقض بعض أمراء المماليك، وهم إبراهيم باشا ومراد باشا لاتفاقهما مع حسن باشا الجزائرلي حاكم مصر، دعا والي مصر عابدي باشا الوالي العثماني شيخ الأزهر الشيخ أحمد العروسي عام 1788، وقال له إن لديه فتوى من شيخ الإسلام في إستانبول بجواز قتال الأمراء المماليك العصاة والمعتصمين بالصعيد، وطلب الباشا من الشيخ العروسي أنه يريد فتوى على غرارها يصدرها علماء الأزهر، ويخرج بمقتضاها لمحاربتهم باذلاً أمواله وروحه في سبيل القضاء عليهم، وهنا عقد علماء الأزهر برئاسة الشيخ العروسي بعد يومين، وأصدروا الفتوى بأنه يجوز قتلهم ويجب على كل مسلم المساعدة»[92]، وكانت السياسة العثمانية تتخذ من فتاوى الفقهاء وسيلة للدفع والسيطرة ومحاربة أعدائها، ولذا كان يستشار شيخ الإسلام ورجال الدين والفقهاء في العديد من المسائل التي تخص المجتمع، وتخص دخول الحداثة بعد ذلك.

وإذا انتقلنا لتعامل الفقه مع منتجات الحداثة في العصر الحديث، نجد كيف كان الفقه معيقاً لفترات من الزمن لمسألة تأصيل الحداثة في العالم الإسلامي، وتأخير تأصيلها في حركة الاجتماع، فحين جاء اليهود هاربين من إسبانيا بسبب محاكم التفتيش إلى إستانبول قابلوا السلطان بايزيد الثاني عام 1494م، وطلبوا منه الترخيص لهم بطبع الكتب اليهودية بالمطبعة التي أحضروها معهم، فعاد السلطان بايزيد إلى شيخ الإسلام ليفتيه، فأفتى شيخ الإسلام بتحريم المطبعة؛ لأنها سوف تؤدي إلى تحريف القرآن والعلوم الشرعية، وكانوا يفضلون الكتب المخطوطة على الكتب المطبوعة، وقد أدت هذه الفتوى إلى تأخير دخول المطبعة إلى الدولة العثمانية أكثر

91 - خالد زيادة، المسلمون والحداثة الأوروبية، دار رؤية، القاهرة، 2013، ص 34

92 - عبد العزيز الشناوي، الأزهر جامعاً وجامعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2013، ص 215

من قرن ونصف، ففي عام 1559م سمح سليمان القانوني لليهود بطباعة ترجمة التوراة إلى العربية التي قام بها سعيد الفيومي المصري، وهو أول كتاب طبع في الدولة العثمانية، ولم يسمح للمسلمين في أرجاء الدولة العثمانية باستخدام المطبعة.

وحين هزمت الدولة العثمانية في معركة كارلوتيز 1699 فقدت أراضي شاسعة من أجزائها مثل المجر وسلوفونيا، وكرواتيا، وكانت هذه الهزيمة كاشفة لعجز الدولة العثمانية، وتخلفها مما كانت له نتائج كبيرة في رغبة السياسيين في الارتقاء بالدولة العثمانية على مستوى التحديث، وكان من نتائج ذلك ابتعاث سفراء من الدولة العثمانية إلى دول أوروبا واطلاعهم على التقدم هناك، وكان ممن سافروا محمد أفندي جلبي سفير الدولة العثمانية إلى باريس الذي سعى إلى إدخال المطبعة في الدولة العثمانية، ولم يكن افتتاح المطبعة بالأمر السهل، فقد استلزم سلسلة من التحضيرات لإقناع المسؤولين، ومن بينهم شيخ الإسلام ورجال الدين بفائدة إقامة مطبعة في الدول الإسلامية، فكتب إبراهيم متفرقة عام 1726 رسالة بعنوان (وسيلة الطباعة) رفعها إلى الصدر الأعظم وشيخ الإسلام حول ضرورة إدخال هذا الفن إلى البلاد العثمانية، ولم يصدر الفرمان بافتتاح المطبعة إلا بعد موافقة شيخ الإسلام الذي اشترط عدم طباعة الكتب الدينية بكل فروعها، كما عين شخصاً بغرض الرقابة على منشورات المطبعة»[93] وهنا نلاحظ أن شيخ الإسلام وافق على طبع الكتب غير الدينية مثل التاريخ والجغرافيا والهندسة وغيرها من العلوم. أما كتب الفقه والتفسير والحديث، فظلت محرمة بعضاً من الوقت، ووضع شيخ الإسلام رقيباً له على هذه المطابع حتى لا تطبع الكتب الدينية، ولكن هيهات أن يقف الفقه أمام تطور الحداثة فترات طويلة، حيث اكتسحت المطبعة في الدولة العثمانية بعد ذلك في كافة المجالات الدنيوية والدينية؛ لأن مصالح البشر ومنافعهم لا يمكن أن يقيدها أحكام الفقه الجامدة، والتي يحددها مُشرعو الله على الأرض.

وعلى الرغم من سعي إبراهيم متفرقة العثماني لنشر الطباعة، إلا أنه كان يُرغب الناس فيها من منطلق الاحتياج الشرعي للعلوم والمعارف في وحدة الجماعة الإسلامية، ولم يخف إبراهيم متفرقة مدى الاستفادة من الجغرافيا لتقوية الأمة العثمانية، يقول: «الجغرافيا في الحقيقة هي مرآة مصقولة فيها نرى بنظرة واحدة كل الشعوب والأمم المنتشرة على سطح الكرة الأرضية بوضوح، والشعوب المؤمنة بوحدانية الله، والمنتشرة في أصقاع مختلفة سيتصلون بعضهم ببعض بهذه الوسيلة (الجغرافيا)، ويستجمعون من جديد شجاعتهم وينظمون قواهم، فيؤلفون اتحاداً ليروا ظلم الكفرة الأوروبيين»[94].

وعلى الرغم من الوازع الديني عند إبراهيم متفرقة في تبريره لتوظيف علم الجغرافيا من الناحية الدينية، إلا أنه يرى أن الشعوب المسيحية في أوروبا ليس لديها شريعة، وهي متقدمة بقوانين مشتقة من العقل، يقول: «إن الشعوب المسيحية ليس لها في أيامنا الحاضرة قوانين مقدسة تتعلق بإدارة الحكومة؛ أي ليس هناك قانون

93 - خالد زيادة، المسلمون والحداثة الأوروبية، مرجع سابق، ص 60

94 - المرجع نفسه، ص 68

من جانب الله يتعلقون به دينياً أو في شؤون التشريع، أو في القرارات الشائعة لإدارة الدولة. إنهم يتعلقون فقط بقوانين وتشريعات بشرية ناتجة عن نور العقل وحده»[95]. ولا شك في أن إشارة إبراهيم متفرقة إلى كون القوانين في عالم الحداثة نتاج العقل، إنما تعكس رؤية مغايرة لما عليه المسلمون من الاعتقاد بأن اتباع الشريعة وحده هو السبيل للتقدم ذلك الاعتقاد الذي رسخه الفقهاء في أذهان الناس.

ونتيجة للسعي نحو التحديث، أصبح الفقه عاجزاً عن مسايرة التقدم لجموده، واضطر الحكام والسلاطين الذين يرغبون في التحديث عن التخلي عن الفقه وتجاوزه؛ ففي عام 1807 أصدر السلطان قانون التجارة العثماني، وينصّ على أنه يجب تطبيق القانون الفرنسي فيما ليس فيه رأي في الفقه الإسلامي، وتم تعميمه ليشمل الديار المصرية عام 1850، وفي عام 1830 وضع محمد علي قانون الفلاح لضبط أحوال الزراعة، ولم يكن قانوناً بالمعنى الفني الحديث، فكان أشبه باللوائح والقرارات التي تنص على المخالفات الزراعية والعقوبات الواجبة إزاءها، ثم أُدرجت ضمن قانون المنتخبات الذي يضم اللوائح والقرارات التي أصدرها محمد علي لينشئ نظاماً إدارياً في مصر على غرار الممالك الأوروبية على حد تعبيره[96] وكلما اتسعت عملية التحديث في العصور الحديثة، كان يتم تجاوز سلطة الفقه على حركة الاجتماع؛ لأن الحداثة كانت تفرض شروطها وقوانينها الجديدة على كافة الشعوب، ولم يكن الفقه يملك من السلطة سوى تأخير الحداثة بعضاً من الوقت، ولكن المجتمع كان ينتصر في النهاية.

كانت إرادة السلطة السياسية نحو الإصلاح والتحديث، وحاجة الواقع أكبر من مقدرة الفقه الجامد على الصمود في وجه احتياجات البشرية إلى التطور والرقي؛ فعلى الرغم من أن الفقه الإسلامي يبرر للعبودية واسترقاق العبيد؛ لأن الإسلام لم يلغ الرق، وإن حض على تحرير الرقبة، فإن الفقه الإسلامي شرع لفقه الإماء والجواري، وعلاقة السيد بالعبد وله في ذلك مدونات كثيرة، ولكن حين طلت الحداثة على بعض البلاد ومنها مصر، سعت السلطة السياسية في مصر إلى تحرير الإنسان من قيد الرق «فوقع الخديوي إسماعيل مرسوماً باتفاقية عام 1877، وأصبحت هناك هيئة الرقيق التي صارت جزءاً مستقلاً تابعاً لوزارة الداخلية عام 1887 تتحمل مسؤولية القبض على تجار الرقيق ومحاكمتهم هم وأيّ أفراد منخرطين في بيع شخصية، وبحلول عام 1887 كانت مهنة تجارة الرقيق قد توقفت كما اختفت أعمال البيع الشخصي، والتي لم تكن أبداً بدرجة كبيرة من الشيوع وتوارت عن الأنظار مختبئة تحت الأرض»[97].

وعلى الرغم من أن الرق أصبح سرّياً بعد اتفاقية 1877، إلا أن إلغاء الرق بالكلية كان أمراً صعباً بسبب سلطة الفقه والفقهاء، والقانون الإسلامي الذي يبرر الرق، ولذلك كان اللورد كرومر خائفاً من مسألة إلغاء الرق بسبب المواجهة مع المحافظين أصحاب التوجهات الدينية، ولذلك «فقد تجنب كرومر أي تحرك لإلغاء قانون

95 - المرجع نفسه، ص 69

96 - عبد الباسط هيكل، باب الله، الخطاب الديني بين شقي الرحي، دار نيوبوك، ط1، 2017، ص ص 139-140

97 - جوديت تاكر، نساء مصر في القرن التاسع عشر، ترجمة هالة كمال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، رقم 1214، ط1 2008، ص 389

الرق لما فيه من مواجهة مع القانون الإسلامي، وما قد يسببه من إثارة الحزب الديني، وقد استشهد بنجاحات المهدي في السودان، وبوجود التصاق شعبي بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم وذلك على سبيل التحذير من التحرك السريع في مسألة الرق والعبودية»[98] ومن ثم فرغم إعجاب كرومر بالقانون الهندي الذي صدر عام 1843 بإلغاء الرق هناك، إلا أنه كان يخشى من سلطة رجال الدين في مصر؛ لأن القوانين الإسلامية -الفقه الإسلامي- تعترف بممارسة الرق وتنظيمها.

ومن ثم، فإن اتفاقية 1877 التي ألغت تجارة الرقيق، ولم تجرم امتلاك العبيد، قد أقامت عدداً من مكاتب العتق التي تصدر شهادات للعتق والحرية، وحين نستقرئ الواقع في تلك الفترة التاريخية نجد مدى دور سلطة الفقه في التشريع للرق وتكريسه «فعند سؤال المحاكم الشرعية في بداية الثمانينيات من القرن التاسع عشر عن موقفها من الرق، اتبعت فرض القوانين الإسلامية الخاصة بالرق، فلم يكن عتق العبد أو الجارية تبعاً للقانون الإسلامي، سوى بقيام السيد أو السيدة بإعلان العتق، وفيما عدا ذلك كان مالك العبيد والجواري وورثته يعتبرون الولاة القانونيين عن هؤلاء العبيد والجواري، فعلى سبيل المثال حينما طلب أحد ضباط الشرطة رأي المفتي في جارية تزوجت على الرغم من اعتراض مالكها القانوني، اعتبر المفتي هذا الزواج باطلاً، وفي حالة المخطية التي توفي سيدها، فقد تمت الحيلولة دون تحقق رغبتها في الزواج من أحد أقاربها، حيث مثلها ابن السيد المتوفى بدعوى حقه في الولاية عليها باعتباره وريثاً لسيدها»[99].

ولعل المشكلة الكبرى التي يواجهها زواج العبيد والجواري في أن الأولاد الذين يولدون يكونون عبيداً، ومن ممتلكات سيدهم، وهناك العديد من الحالات التي كانت تحكم فيها المحاكم الشرعية تثبت بأن الرق والاستعباد يورث للأبناء ما لم يكن هناك نص بين العبد والسيد ينص على حرية الأبناء، وقد منح الفقه للسيد حق مواقعة الجواري والإنجاب منهم، ولا يتم الاعتراف بالأولاد، إلا إذا وافق السيد على ذلك، حيث أفتى الشيخ محمد المهدي شيخ الأزهر في قوله: «بأنه في حالة عدم اعتراف السيد الراعي بتلك العلاقة الجنسية لا يضفي الشرعية على الطفل، فالعلاقة الحميمة وحدها ليست دليلاً على الأبوة، ومن أجل الحصول على الشرعية كان يتعين على الطفل أن ينال اعتراف السيد، فعلى الرغم من وضع ‹أم الولد› كان يأتي بالمزايا والأمان، فإن الحصول على هذا الوضع يعتمد على إرادة المالك»[100].

والواقع أن مسألة الرق كانت قائمة في العالم حتى نهاية القرن التاسع عشر، ولم يكن موقف الإسلام عبر تاريخه بغريب عمّا هو سائد، ولكن الدول التي دخلت في إطار عمليات التحديث كانت الأسرع في إلغاء الرقّ عن غيرها، حيث ألغت السويد والبرتغال الرق عام 1864م وحين نقول إن الخديوي إسماعيل حرم تجارة الرقيق عام 1877م؛ فهذا دليل على أن مشروع الحداثة المصري كان إيجابياً على العديد من المستويات، حيث

98 - المرجع نفسه، ص 391

99 - المرجع نفسه، ص 394

100 - المرجع نفسه، ص 406

وقعت مصر اتفاقية تجريم الرقيق عام 1924 ولذا انتهى عصر الرق في مصر، والغريب أن المملكة العربية السعودية لم يتم إلغاء الرق فيها إلا في عام 1964، وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن إرادة السلطة السياسية في التحديث قد سبقت فقهاء الأزهر في مصر الذين كان يفتون بتحريم إلغاء الرق، ومن ثم فإن استقبال رياح الحداثة في مشروع الأسرة العلوية كان له دور كبير في إلغاء الرق، وتجاوز الفقه التقليدي في هذه المسألة.

والسؤال الذي يطرح نفسه علينا الآن، هو كيف سقطت أحكام أهل الذمة مع رياح الحداثة؟ وكيف تم ترسيخ مفهوم المواطنة بديلاً عن تمايز الجماعة المسلمة ضد أهل الكتاب؟ الواقع أن مشروع الحداثة لدى الأسرة العلوية أسهم في تواري فقه أهل الذمة في مصر في موقفهم من أهل الكتاب؛ وذلك نتيجة لانفتاح التجربة العلوية على تجربة الحداثة الأوروبية، ولم يكن الانتقال من أحكام أهل الذمة إلى قيمة المواطنة الحديثة بالأمر السهل واليسير، فلم يحدث الانقلاب بين يوم وليلة، ولكنه تم تدريجياً، حيث لم يتخلّ محمد علي عن أحكام أهل الذمة كلية، «ففي عام 1817 أصدر قراراً إلى الأقباط والأروام بأن يلزموا زيهم من الأزرق والأسود، ولا يلبسون العمائم البيض؛ لأنهم خرجوا عن الحد في كل شيء، ويتعممون بالشيلان الكشمير الملونة الغالية الثمن، ويركبون الراهونات والبغال، وأمامهم وخلفهم الخدم، وبأيديهم العصي يطردون الناس عن طريقهم، ويلبسون الأسلحة، وتخرج طائفة منهم إلى الخلاء، ويعملون لهم شأناً يضربون عليه بالبنادق الرصاص»[101].

ولكن على الرغم من قرار محمد علي هذا، وإبقائه أيضاً على الجزية، إلا أنه كان يحسن معاملة القبط، ويمنحهم حقهم في ممارسة طقوسهم بحرية «ففي عام 1825 أي قبل فتح إبراهيم باشا بلاد الشام يوصي محمد علي متسلم غزه بالقبط الذين يريدون الحج إلى القدس، وألا يدع أحد مجالاً في التدخل في شؤونهم، وكان محمد علي أول حاكم مسلم منح الموظفين الأقباط رتبة البلدية، واتخذ مستشارين من النصارى»[102] و«في عام 1845، حدث شجار بين حَمار مسلم ومزارع قبطي، فسب المزارع الحَمار الذي ذهب يشكو أمره إلى السلطات فما كان من حاكم دمياط إلا أن أمر بضرب القبطي خمسمائة ضربة والطواف به في الحي النصراني ليهان من الجميع، ولما علم محمد علي بهذا الحادث أرسل أحد كبار ضباطه الذي أمر بسجن حاكم دمياط خمس سنوات في قلعة أبي قير، وتغريمه مبلغاً كبيراً من المال»[103].

وعلى الرغم من دلائل التسامح الواضحة التي امتاز بها عصر محمد علي، إلا أنه لم يكن باستطاعة النصارى أن يدّعوا بأنهم على قدم المساواة مع المسلمين؛ فقد «حثّ والي مصر الكولونيل سيف (سليمان باشا) إلى اعتناق الإسلام، حيث لا يجوز لغير المسلم بأن يتولى قيادة الجيش، ولا شك في أن الوالي كان يعلم أن الوقت لم يحن

101 - جاك تاجر، أقباط ومسلمون في مصر منذ الفتح العربي حتى عام 1912، مرجع سابق، ص 242

102 - المرجع نفسه، ص 243

103 - المرجع نفسه، ص 243

ليقطع صلته كلها بالتقاليد القديمة، وقد أفهمنا الجبرتي في معرض رثائه لأحد المباشرين النصارى يدعي عبود أن الباشا كان يحبه، ويثق فيه، ويقول لولا الملامة لقلده الدفتر إدارية، وهذا الاعتراف الصريح يحدد بوضوح موقف الوالي من الذميين، ولكن يجب أن نلاحظ أيضاً أن محمد علي كان هو الآخر لا يرى في الأقباط إلا مباشرين ومحاسبين ممتازين، فلم يحاول أن يدخلهم الجيش النظامي، ولا أن يعلمهم التعليم الحديث، ومن الملاحظ أن أول بعثة علمية إلى فرنسا كانت خالية من الطلبة الأقباط مع أنها كانت تجمع عدداً من المسيحيين»[104].

ويعود الفضل إلى سعيد باشا والخديوي إسماعيل في إدماج النصارى في صلب الأمة المصرية، حيث قرر سعيد باشا إدخال النصارى في الجيش، وتطبيق قانون الخدمة العسكرية عليهم، وكان سعيد يعتقد أن النصارى إذا حملوا السلاح للدفاع عن وطنهم، وخضعوا إلى نفس الواجبات التي يؤديها المسلمون اكتسبوا نفس الامتيازات التي يتمتع بها مواطنوهم، ونتيجة لتحمل الأقباط درجة من الاضطهاد في الجيش، وكراهيتهم للتجنيد، تراجع الخديوي سعيد، وأعفى الأقباط من الخدمة العسكرية، كما أن سعيد باشا ألغى الجزية المفروضة على الذميين بأمر أصدره في كانون الأول/ديسمبر 1855 كما أنه عين مسيحياً حاكماً للسودان[105].

قرر الخديوي إسماعيل علانية ورسمياً المساواة بين الأقباط والمسلمين؛ وذلك بترشيح الأقباط للانتخابات أعضاء مجلس الشورى، ثم تعيين أقباط قضاة في المحاكم كما ناقش مجلس شورى النواب سياسة الحكومة التعليمية، وأنه يجب على المدارس الأميرية أن تقبل أولاد النصارى والمسلمين بدون تفرقة[106]، كما أعاد إسماعيل تجنيد المسيحيين مرة أخرى في الجيش المصري، ولم يرجع في قراره مثل الخديوي سعيد.

ونتيجة للإصلاحات المستمرة التي أحدثها مفهوم المواطنة الجديد الذي جاءت به الحداثة، فقد صدر قانون المواطنة عام 1899، والذي يمنح حق المواطنة لكل من توطن في القطر المصري قبل أول كانون الثاني/يناير 1848، إلا أن كل هذه الإصلاحات لم تكن تعجب الشيوخ في مصر؛ ففي عام 1908 كتبت جريدة الحزب الوطني مقالاً بقلم الشيخ عبد العزيز جاويش عنوانها «الإسلام غريب في بلاده»، وكان ذلك فاتحة لنزال عنيف بين الصحافة الإسلامية والصحافة القبطية[107].

وانتصر تطور حركة الاجتماع والتحديث على أحكام أهل الذمة؛ «فحين رفعت القيود الخاصة بالضرائب، والزي عن الذميين، وصاروا يعاملون شيئاً فشيئاً على قدم المساواة بالمسلمين، وبالفعل عندما أدخل الولاة النظام الدستوري لم يسعهم إلا أن يعتبروا الذميين جزءاً لا يتجزأ من تاريخ الدولة، والاعتراف لهم على هذا الأساس بنفس الحقوق والامتيازات التي يتمتع بها المسلمون، ثم جاء دستور 1923 لينص على المساواة التامة

104 - المرجع نفسه، ص 245

105 - المرجع نفسه، ص ص 246-247

106 - المرجع نفسه، ص 249

107 - المرجع نفسه، ص 261

بين جميع المصريين أيّاً كان دينهم أو عقيدتهم، كما ينص على حريتهم في ممارستهم لشعائر دينهم وقبولهم بالوظائف الحكومية، وجرت التقاليد فوق ذلك في أن يكون في أعضاء مجلس الوزراء قبطي»[108]، والواقع أن هذا التطور الكبير في وضعية الحداثة وعلاقتها بالفقه قد أسهمت في فتح باب الحرية في مصر، فقد هاجر العديد من المسيحيين الشوام إلى مصر، وساهموا في حركة النهضة في مصر في كافة المجالات، حيث كان يعاني هؤلاء المسيحيون من الاضطهاد في بلاد الشام.

وكان لأثر الحداثة على البناء التقليدي للمجتمع ملامح مؤثرة حتى في تطور الفكر الديني، وتطور نظرة الفقهاء إلى الحداثة، وإلى مصالح المجتمع المسلم، حيث رأى رجال الدين مدى التخلف الذي عليه مجموع الأمة الإسلامية، وكيف أن الغرب قد استغلّ حالة الضعف التي عليها هذه الأمة فطمع في احتلال أراضيها، ونهب ثرواتها تحت مسمى تمدين هذه الشعوب، وبناء على ذلك فقد خرج من رجال الدين من يروج للحداثة من منطلق ديني خالص، فبرر رفاعة الطهطاوي للوالي محمد علي سعيه نحو تحديث مصر بالعلوم الحكمية الدنيوية، ومحاولاً تأصيل ذلك من خلال النصوص الشرعية، ورأى أن الأزهر لم يستطع تعميم أنوار المعارف في تعليم علوم الحكمة التي لها نفع كبير على الوطن، ولذلك فنحن في حاجة إلى البلاد الغربية في كسب ما لا نعرفه حتى نتقدم، وأسهمت الحداثة في إعادة النظر في الفكر الديني السائد، وفي عقلية الشيوخ الجامدة، فانطلق اتجاه التجديد في الفكر الإسلامي إلى عملية الإصلاح في هذا الفكر، وحاول الطهطاوي تأويل مفاهيم المواطنة والحقوق المدنية والحداثة والحرية من داخل النسق التقليدي الديني، وأن يبرز أن مفاهيم الدولة الحديثة السائدة في الغرب ليست غريبة عن الفكر الديني السائد لدينا، ولا شك في أن الطهطاوي وهو يحاول نقل المكتسبات الليبرالية، كان يعيد قراءة الفكر الديني التقليدي بصورة جديدة لصالح منافع البشر، وإظهار أن هذا الفكر الديني لا يتعارض مع مستجدات الحداثة، وعمليات الإصلاح التي يقوم بها الوالي.

ولكن الطهطاوي وهو في سعيه إلى تبرير نقل الحداثة كانت عمامته هي الحاكمة في تبرير عملية النقل، فكان يقيم المكتسبات الليبرالية من منظور الفقه، ومنظور الحلال والحرام، والكفر والإيمان، ذلك المنظور المعياري الأخلاقي، فنجده حين يتحدث عن العلم، يقول: «ولهم في العلوم حشوات ضلالية»[109] وحين يتحدث عن القضاء والقدر يقول: «ومن عقائدهم الشنيعة إنكار القضاء والقدر»[110]، فكانت الشريعة هي القاعدة التي يُقيم عليها الآخر في كل شيء، فكان ينتقد كون أهل فرنسا من الفرق المحسنة والمقبحة بالعقل، وكان يرفض ذلك ويقول: «ليس علينا أن نعتمد على ما يحسنه العقل أو يقبحه إلا إذا ورد الشرع بتحسينه أو تقبيحه»[111] وكان يرى أن أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية، وهي مأخوذة من قوانين أغلبها سياسي، ومخالفة كلية للشرائع، ولذا لا ينبغي لنا أن نتبعهم في ذلك.

108 - المرجع نفسه، ص 263

109 - رفاعة الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، ص 259

110 - المرجع نفسه، ص 154

111 - رفاعة الطهطاوي، المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين، المجلس الأعلى للثقافة، 2002، ص 131

وعلى الرغم من الطابع الفقهي المحافظ لدى رفاعة الطهطاوي، إلا أنه حاول تقديم التأويلات التقدمية للفكر الديني، والتي يمكن أن تسمح بإرساء مبادئ الحداثة في الدولة المصرية الناهضة في تلك الفترة، ومع ذلك لم يسلم رفاعة الطهطاوي في جهوده تلك من هجوم مشايخ الأزهر الرجعيين؛ لأنهم رأوا في كتبه واجتهاداته ما يخرج على ما تربوا عليه مئات السنين داخل أروقة الأزهر.

وفي عام 1888م، ساعد اللورد كرومر محمد عبده على العودة من منفاه؛ لأنه كان يرى في الإمام محمد عبده التوجه الإصلاحي الذي يمكن أن يساعده في عمليات الإصلاح الحديثة التي يسعى إلى إرسائها في مصر، وكان اللورد كرومر يخشى دوماً من سلطة الفقهاء ورجال الدين، وكان الإمام محمد عبده يقول: «إن الناس تحدث لهم باختلاف الزمان أمور ووقائع لم يرد ذكر لها في كتب الفقه القديمة، فهل نوقف سير العالم لأجل كتبهم، إن هذا لا يستطاع، إنه جمود وموات، ويجعل العوام ينصرفون عن دينهم الذي لا يُجاري وقائع حياتهم»[112] وهنا نلاحظ مدى وعي الإمام بأن حركة الاجتماع البشري تأتي بجديد كل يوم، وإذا لم يتم تطوير الفقه والتشريع سوف يتراجع دور الدين في حياة الناس، ولذا وضع الإمام على عاتقه مهمة تجديد الفكر الديني، وتجديد الفقه بما يراعى مصالح الناس ومنافعهم.

ونادى الإمام محمد عبده بضرورة تقييد تعدد الزوجات؛ لأن شرط تحقيق العدل مستحيل حين رأى ذلك في عمله بالمحاكم الشرعية، كما ينتج عن تعدد الزوجات سوء معاملة الأزواج لزوجاتهن، بالإضافة إلى العداوة بين الأبناء من أمهات مختلفة، وانتهى محمد عبده إلى أن على الحاكم أن يمنع تعدد الزوجات طالما أن التعدد مصدر للمفاسد والشرور[113].

وأفتى الإمام محمد عبده بضرورة تقييد الطلاق، وعدم التساهل في أبغض الحلال؛ وذلك من خلال قوله إن من يريد الطلاق عليه أن يحضر إلى القاضي الشرعي، ويخبره بالشقاق بينه وبين زوجته، وأن على القاضي أن يعلم الزوج بأن الشريعة تمقت الطلاق، وأن عليه أن يتروى أسبوعاً، وإن أصرّ الزوج بعد أسبوع فعليه أن يُفعل مبدأ التحكيم، وإن لم يصلح التحكيم يقدم الزوج طلباً للمأذون للطلاق، ولا يصح الطلاق، إلا إذا وقع أمام القاضي أو المأذون بحضور شاهدين[114] كما أفتى الإمام بأن من حق المرأة أن تطلب من القاضي تطليقها إذا تحقق عليها ضرر من الزوج، والضرر هو ما يجوز شرعاً كالهجر بغير سبب شرعي، والضرب والسبّ، وعلى الزوجة أن تثبت ذلك بالطريقة الشرعية[115].

112 - عثمان أمين، محمد عبده رائد الفكر المصري، مكتبة الأنجلو المصرية، 1965، ص 55

113 - محمد عبده، فتوى تعدد الزوجات، الأعمال الكاملة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1993، ص 62

114 - محمد عبده، الطلاق، الأعمال الكاملة ج2، ص 123

115 - محمد عبده، الإنفاق على الزوجة والتطليق، الأعمال الكاملة ج2، ص 129

وقد أباح الإمام محمد عبده التصوير والتماثيل تحت بند الغرض التعليمي منهما وأباح التأمين بشرط أن تكون أموال التأمين مما سيقوم الطرف الثاني باستثمار هذه الأموال في التجارة والتكسب، ويعطي الطرف الأول أرباحاً مقابل ذلك[116]، ومن هنا نلاحظ أن اتجاهات الإمام محمد عبده نحو تجديد الفقه، وغيره من مجالات علوم الدين، إنما قامت من أجل مسايرة المستجدات التي جاءت بها الحداثة إلى المجتمعات الإسلامية؛ وذلك حتى لا يبعد الدين عن حياة الناس، ويخلق الاجتماع البشري في مسيرته الحرة قوانينه الجديدة بعيداً عن الدين والشريعة، وعلى الرغم من حرص الإمام محمد عبده على الدين، وعلى أن يكون مسايراً لحركة الاجتماع، إلا أنه تعرض للهجوم الشديد من قبل شيوخ الأزهر وفقهائه، وعلى رأسهم الشيخ عليش، الذي لم يتوان عن مهاجمة الشيخ محمد عبده في كل المحافل، ولذا كان تيار التجديد يعاني الحصار من قبل اتجاهات الجمود في المؤسسة الدينية الأزهرية، ولم يكن لمسار التجديد أن يشق طريقه بسهولة في بيئة تقليدية راكدة تعتمد على الفقه القديم كلية، وعلى اجتهادات القدماء في العلوم الشرعية، ولم تسع المؤسسة الأزهرية إلى تجديد علوم الدين بما يوافق تطور مسار الجماعة المسلمة في عصر الحداثة.

وتمت مهاجمة الفقه التقليدي هجوماً شديداً؛ وذلك لأن الفقه التقليدي مليء بتفصيلات وتفريعات لا طائل منها كقضايا الصلاة والطهارة مثلاً التي أوجزها القرآن إيجازاً سهلاً، وبينها الرسول بأفعاله التي تعلمها منه الصحابة، بينما خرج إلينا الفقهاء بمئات المسائل عن الصلاة والطهارة تحمل كثيراً من التفسيرات والاختلافات المذهبية، والتي تجعل المسلم حائراً في دينه، يقول الشرفي: «والمتأمل لفقه العبادات يرى أنه قد اكتسب قداسة تمنع من إعادة النظر في التحقق فيه، رغم أنه يحتوي على العديد من الأحكام غير القرآنية، والمتأثرة بالظروف التاريخية التي وضعت فيها، بل والمشتملة على تفريعات وتفاصيل لا طائل من ورائها، ويؤدي العمل بها إلى تكريس نوع من التدين تطغى عليه الاعتبارات الاجتماعية على الاعتبارات الروحية والتمسك بالشكل على الجوهر»[117].

ويرفض عبد الحميد الزهراوي حديث الجامدين بأن الفقه يغطي احتياجاتنا، يقول: «إن الفقه يكفي لزماننا ويغنينا عن غيره من التشريعات معللاً ذلك باختلاف الزمان وتغير أوجه الحياة، أو على حد قوله بأن أزمتهم غير أزمتنا التي تغيرت فيها التجارة وأبوابها وفروعها تغيراً كاملاً»[118] كما أن هؤلاء الفقهاء قد اجتهدوا حسب عصرهم وزمانهم، ومن الضروري رفض ما نقل إلينا من موروثهم؛ لأنهم سدوا حاجة زمانهم، «فما نحن بملومين إذا قلنا إن ما نقدسه اليوم هو مجموع كتاباتهم التي اقتضتها عصورهم، وطابقت عقول معاصريهم من الحكومات والرعايا»[119] وتغير الظروف يستوجب تجاوز العديد من أحكام الفقه القديم التي صرنا نقدسها.

---

116 - محمد عبده، في التأمين والأرباح، الأعمال الكاملة، ج2، ص ص 503-504

117 - محمد سالم النعيمي، فلسفة التنوير والتقدم عند عبد الحميد الزهراوي، رسالة ماجستير غير منشورة كلية الآداب، جامعة طنطا، قسم الفلسفة، بإشراف عاطف العراقي، 1998، ص 73

118 - المرجع نفسه، ص ص 75-76

119 - المرجع نفسه، ص 76

وينتهي الزهراوي برفض القيود التي خلفها الفقه على العباد، والسلاسل المقيدة لحركتهم، يقول: «كفانا مؤونة السلاسل التي ربط الناس بها أقواماً كتبوا الكتب بأيديهم، ثم قالوا هذا من عند الله»[120]. وينادي الزهراوي بضرورة التحرر من تلك القيود، ومن كتب الفقه التي فرقت الناس، وقيدت أجسادهم وأرواحهم، ويتساءل الزهراوي: «ماذا يقول الذين غلوا في حسن الظن بعقول من تقدمهم، ولو بنذر السنين؛ ذلك الظن هو الذي عظم تلك السيطرة التي قيدت الألباب، وأغلقت الأبواب، وقطعت الأسباب، وقام مقام سلطة الأرباب، وفينا راء وسامع والكل قانع وخاشع»[121] وهنا ينتقد الزهراوي صراحة مدى تقديس الخلف للسلف، والذي جر على الخلف تقييد العقل، وغلق باب الاجتهاد، وإحلال السلف محل رب الأرباب فينا.

وينتقد الزهراوي الذين قيدوا حركة العقل باسم شرع الله، وباسم مشرعي الله في الأرض، ويقول لهم إن العقل يمكن أن يحلّ محل أي تشريع في العديد من الأمم الأخرى، وليس عندهم كتب فقه يقيدون بها العقل، يقول: «إن هذه الأمم التي ليس عندها هذه الكتب، فقد أغناها الله بفضل عقولها في تدبير التجارة والبيوع، وعقد الشركات وإمضاء المعاهدات، وإدارة المنافع العامة، وترتيب العقوبات، وجباية الأموال وتنظيم الجيوش، وإعداد ما يحفظ المجد، ويعلي الشأن في السلم والحرب»[122].

وقد استمر تيار التجديد الذي أسسه الإمام محمد عبده على يد الشيخ أمين الخولي، وأحمد أمين، وعبد المتعال الصعيدي، ومحمد أبو زهره، وغيرهم، ولقد نعى الشيخ الصعيدي على الأزهر انتشار تيار الجمود والرجعية، ويرى «أن هذا التيار ممن لا يرون محلاً لاجتهاد جديد في عصرنا يحل ما وجد فيه من المشاكل التشريعية؛ لأن قدامى الفقهاء لم يتركوا مجالاً لمجتهد بعدهم، وقد تمت الشريعة باجتهادهم، فلا يصح فتح باب اجتهاد جديد فيها الآن، وقد ترتب على جمودهم انصراف الحكومات الإسلامية في عصرنا عن العمل بالشريعة الإسلامية، فتوجهت إلى القوانين الوضعية الحديثة تأخذ منها ما يلائم عصرنا من الأحكام، والجامدون يرون هذا بأعينهم فلا يؤثر فيهم شيئاً، ولا يقدرون ما يترتب عليه من العواقب، ولاما يكون له من سوء الأثر في مستقبل الإسلام»[123].

وقد اجتهد عبد المتعال الصعيدي في قضية الحدود، فرأى أن ما ورد في الحدود من نصوص القرآن في حد السرقة في سورة المائدة: {وَالسّارِقُ وَالسّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما جَزاءً بِما كَسَبا نَكالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ *فَمَنْ تابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [المَائدة: 38-39]، وقوله في حد الزنا في سورة النور: {الزّانِيَةُ وَالزّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلا تَأْخُذْكُمْ بِهِما رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ} [النُّور: 2] يجتهد الصعيدي في الأمر الوارد

120 - المرجع نفسه، ص 73

121 - المرجع نفسه، ص 94

122 - المرجع نفسه، ص 98

123 - عبد المتعال الصعيدي، في الحدود الإسلامية، مخطوط بمكتبة الأزهر الشريف، ص 3

في حد السرقة وهو قوله: «فاقطعوا»، وفي الأمر الوارد في حد الزنا قوله تعالى: (**فَاجْلِدُوا**) فنجعل كلاً منهما للإجابة لا للوجوب، ويكون الأمر فيهما مثل الأمر في قوله تعالى: {*يا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ} [الأعرَاف: 31] فلا يكون قطع يد السارق هذا مفروضاً لا يجوز العدول عنه في جميع حالات السرقة، بل يكون القطع في السرقة أقصى عقوبة فيها، ويجوز العدول عنه في بعض الحالات إلى عقوبات أخرى رادعة، ويكون شأنه في ذلك شأن كل المباحات التي تخضع لتصرفات ولي الأمر، وتقبل التأثر بظروف كل زمان ومكان، وهكذا الأمر في حد الزنا، سواء أكان رجماً أم جلداً، مع مراعاة أن الرجم في الزنا لا يقول به فقهاء الخوارج لعدم النص عليه في القرآن الكريم، بل نص فيه على الجلد فقط[124]. ويرى الصعيدي أن الأصل في التشريع الإسلامي التيسير لا التعسير، واختيار التخفيف لا التشديد، فالدين فيها يسر لا عسر، وتسامح لا تشدد.

ولم يسلم الشيخ الصعيدي بسبب هذا الاجتهاد، فانعقدت له محاكمة بالأزهر الشريف، ورأى فيها أحد الشيوخ الجامدين أن الشيخ الصعيدي مرتد، وينبغي أن يستتاب، وانتهى الرأي في محاكمته إلى نقله من التدريس بكلية اللغة العربية إلى القسم العام بالمعاهد الأزهرية في طنطا، وحرمانه من الترقية لمدة خمس سنوات.

وقد كان الشيخ الصعيدي أميل إلى رفض قتل المرتد عن الإسلام من منطلق إيمانه العميق بالحرية الدينية في الإسلام، يقول: «أما قتل المرتد، فقد شاع بيننا بشيوع المذاهب الفقهية الأربعة؛ لأنها متفقة على قتل المرتد مطلقاً، ومن المذاهب ما يقتصر قتله على الذكر دون الأنثى، ومنها ما يرى أنه لا يقتل مطلقاً، بل يستتاب أبداً إلى أن يموت، وهذا المذهب أوفق عندي بما جاء به الإسلام من أنه لا إكراه في الدين، لأن نفي الإكراه يجب أن يكون بعدم قهر أحد على الأخذ به في الابتداء والدوام، إذ لا فرق بين الأمرين، ولا معنى لإكراه المرتد على الرجوع إلى الإسلام إذا لم يكن رجوعه عن اقتناع؛ لأن هذا لا يجعله مسلماً إسلاماً صحيحاً، ولا ينفعه عند الله تعالى»[125] ولقد حمل شيوخ الأزهر على اجتهاد الصعيدي في حد الردة أيضاً مؤكدين على أهمية تطبيق القتل في حد الردة، ورفضوا اجتهاد الصعيدي في مسألة المرتد، رغم أنه أليق بالإسلام في العصر الحديث، وأن اجتهاده له أصوله في القرآن بأنه لا إكراه في الدين، وأن الإيمان حرية شخصية من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

124 - المرجع نفسه، ص ص 12-13

125 - عصمت نصار، تجديد الأصولية الإسلامية في فكر الشيخ عبد المتعال الصعيدي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2017، ص 150

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com