

مقدمة في فقه الأقليات

Introduction to Minorities Jurisprudence (Essential Views)

د. طه جابر العلواني

(رئيس المجلس الفقهي لأميركا الشمالية)

Dr. Taha Jaber Alalwani

Chairman of the North America Juristic Council

President of the Graduate School of Social and Islamic Studies

الفقه : لم تكن كلمة "فقه" – بالمعنى الاصطلاحي المعروف الآن - شائعة لدى الصدر الأول من هذه الأمة ، بل كانوا يستعملون كلمة "الفهم" . لكنهم إذا وجدوا الأمر دقيق المسلك يحتاج إلى النظر ربما عبروا عنه بـ"الفقه" بدلا من "الفهم" . وقد أشار ابن خلدون في مقدمته إلى ذلك بقوله : "الفقه معرفة أحكام الله في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة ، وهي متلقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة ، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها : "فقه" (١) .

ولم تكن تسمية "الفقه" شائعة أيضا ، بل كان أهل الاستنباط من الصحابة يُعرفون باسم "القراء" تمييزا لهم عن الأميين من الصحابة الذين لم يكونوا يقرأون الكتاب ولا يكتبونه . وفي هذا يقول ابن خلدون : "...ثم عظمت أمصار الإسلام ، وذهبت الأمية من العرب بممارسة الكتاب ، وتمكن الاستنباط ، ونما الفقه وأصبح صناعة وعلمًا ، فبدلوا باسم الفقهاء والعلماء من القراء" (٢)

الأقليات : أما كلمة "الأقليات" فهي مصطلح سياسي جرى استعماله في العرف الدولي المعاصر ، يقصد به مجموعة أو فئات من رعايا دولة من الدول تنتمي من حيث العرق أو اللغة أو الدين إلى غير ما تنتمي إليه الأغلبية .

وتشمل مطالب الأقليات عادة المساواة مع الأغلبية في الحقوق المدنية والسياسية ، مع الاعتراف لها بحق الاختلاف والتميز في مجال الاعتقاد والقيم والأحوال الشخصية ، وبعض الأمور التي لا تضر بإطار الانتماء العام والمشارك .
وتتأسس قيادات للأقليات – في كثير من الأحيان – تحاول التعبير عن خصوصيات أعضاء الأقلية من خلال الأمور التالية :

١- إعطاء تفسير للأقلية التي تنتمي إليها عن جذورها التاريخية، ومزاياها ومبررات وجودها ، لتساعد الأقلية على الإجابة على سؤال "من نحن" ؟ وضمننا عن سؤال "ماذا نريد" ؟

٢- تعمل على تجميع عناصر الأقلية وإقامة روابط بينها .

٣ - تعمل على إبراز وتبني بعض الرموز الثقافية المعبرة عن خصوصيات الأقلية .

٤- وقد تعمل على تحقيق أمن معاشي وتكافل اجتماعي كما في الحالة اليهودية .

فقه الأقليات:

إن الحديث عن فقه الأقليات يثير عددا من الأسئلة المنهجية، منها:

- ١- إلى أي العلوم الشرعية أو النقلية يمكن أن ينتمي هذا الفقه؟
- ٢- بأي العلوم الاجتماعية يمكن لهذا العلم أن يتصل، وما مقدار تفاعله مع كل منها .
- ٣- لماذا سمي بـ "فقه الأقليات"؟ وإلى أي مدى تعتبر هذه التسمية دقيقة .
- ٤- كيف نتعامل مع القضايا التي يثيرها وجود المسلمين بكتافة خارج المحيط الجغرافي والتاريخي الإسلامي ؟

وللإجابة على هذه التساؤلات نقول : لا يمكن إدراج "فقه الأقليات" في مدلول "الفقه" كما هو شائع الآن – أي فقه الفروع – بل الأولى إدراجه ضمن "الفقه" بالمعنى العام الذي يشمل كل جوانب الشرع اعتقادا وعملا ، بالمعنى الذي قصدته النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قوله : [من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين] (٣) أو "الفقه الأكبر" كما دعاه الإمام أبو حنيفة رحمة الله عليه ، وأطلقه على الكتاب المنسوب إليه .

لذلك رأينا ضرورة ربطه بالفقه الأكبر وضعا للجزء في إطار الكل ، وتجاوزا للفراغ التشريعي أو الفقهي .

إن فقه الأقليات فقه نوعي براعي ارتباط الحكم الشرعي بظروف الجماعة ، وبالمكان الذي تعيش فيه ، فهو فقه جماعة محصورة لها ظروف خاصة قد يصلح لها ما لا يصلح لغيرها . ويحتاج متناوله – إضافة إلى العلم الشرعي – إلى ثقافة وإطلاع في بعض العلوم الاجتماعية ، خصوصا علم الاجتماع والاقتصاد والعلوم السياسية والعلاقات الدولية.

ومن هنا فإن تسمية فقه الأقليات تسمية دقيقة، واصطلاح مقبول إن شاء الله شرعا وعرفا و"لا مشاحة في الاصطلاح"، وليس الهدف من تأسيسه إعطاء رخص للأقليات لا تتمتع بمثلها الأكثرية الإسلامية، بل على العكس من ذلك إننا نهدف إلى أن نجعل من الأقليات بهذا الفقه نماذج وأمثلة، وممثلين أكفاء للأمة المسلمة في البلدان التي يعيشون فيها، فهو فقه "الخبية" أو النموذج، وفقه العزائم، لافقه الرخص والتأويلات. وقد توصلنا إلى بعض المحددات المنهجية التي يمكن أن تشكل دعائم المنهج الإجمالي الذي سنتبعه في الإجابة عن أسئلة الممتنمين للأقليات إبتدأ من هذا الفقه وقواعده وأصوله. وسنأتي على توضيح المعالم الأساسية لهذه المحددات لاحقا :-

تفكيك السؤال وإعادة صياغته :

وإذا ثار سؤال ذو صلة بفقه الأقليات على لسان فرد، أو دار على السنة جماعة، فإن المفتي المعاصر يحتاج إلى استيعاب وتجاوز الموقف الساذج البسيط الذي يحصر الأمر بين سائل ومجيب: سائل يعوزه الإطلاح الشرعي على حكم قضائية يعيشها، ومجيب يعتبر الأمر منتهاها عند حدود تلقى الاستفتاء وتقديم الفتوى الإفتاء. فهذا موقف غير علمي وراثه عن عصور التقليد، وكرسته عقلية العوام التي استسهلت التقليد واستامت له واتخذته منهجا.

والمطلوب تبني موقف علمي يبحث في خلفية السؤال والسائل، والعوامل الاجتماعية التي ولدت السؤال وأبرزت الإشكال، وهل هو سؤال مقبول بصيغته المطروحة، أو يتعين تعديل هذه الصيغة، وإعادة صياغته في صورة إشكال فقهي، ثم معالجته في ضوء رؤية شاملة تستصحب القواعد الشرعية الكلية، والمبادئ القرآنية الضابطة، والقيم العليا الحاكمة، والمقاصد الشرعية الأساسية، وتراعي كذلك - غايات الإسلام في الانتشار والتمكين على المدى البعيد.

ومن هنا نستطيع أن نفهم نهي القرآن المجيد عن إثارة أسئلة معينة من شأن إثارتها والإجابة عنها كما هي أن تؤدي إلى مشكلات اجتماعية خطيرة، لأن تلك الأسئلة صاغتها ظواهر سلبية، فإذا أجيب عنها في ذلك السياق استحكمت تلك الظواهر وتمكنت. ولذلك فإن القرآن المجيد قد علمنا هذه الخطوة المنهجية تفكيك السؤال وإعادة تركيبه، ثم الإجابة عنه، ففي قوله تعالى: { يسألونك عن الأهلة... قل هي مواقيت للناس والحج } (البقرة: 189). كان السؤال عن الأهلة الذي طرحته يهود سؤالا عن الجانب الطبيعي والعلة الكامنة وراء ظهور الهلال- في بادئ الأمر صغيرا ثم يكبر حتى يصبح بدرا ثم يبدأ مرة أخرى يصغر حتى المحاق ليعود من جديد، وهكذا، فحول السؤال بعد تفكيكه وإعادة صياغته ليكون سؤالا عن فوائد الهلال، وربط عملية صغره وكبره وتقدير منازلها بالمواقيت التي تشد حاجة الناس إليها فيصبح التعليم المستفاد من السؤال مستفادا من عدة جهات: أولها تعليم الناس كيف يصوغون الأسئلة صياغة دقيقة بحيث يقود السؤال بنفسه إلى الجواب السليم، ويساعد عليه. وثانيهما إدراك سائر الأبعاد التي شكلت إشكالية السؤال، واستبعاد بعض تلك الأبعاد التي تخفي وراءها من قصد السائل ما ينبغي تجاوزه، وعدم الالتفات إليه؛ لأن مقاصد السائلين من أسئلتهم تختلف من سنل إلى آخر، فإذا لم يلتفت للمجيب إلى هذا الجانب فقد يستدرجه السؤال الخطأ إلى الجواب الخطأ. وصيغ الاستفهام كثيرة في لغتنا العربية: فهناك الاستفهام لطلب العلم أو الخبر، والاستفهام التعليمي، وهناك الاستفهام التقريري، والاستفهام الإنكاري، وهناك الاستفهام لهدم الدليل، أو إظهار معارضة له، أو لإثبات جهل المسؤول والتعامل عليه... إلى غير ذلك من أنواع. وثالثها التهيئة للحصول على الجواب الملائم. وهذا المنهج نجده ظاهرا في معظم ما أثير في القرآن الكريم من أسئلة وفي الإجابة عنها: {يسألونك عن الروح (الإسراء: 85)... ويسألونك عن ذي القرنين... (الكهف: 83)} الخ فليسؤال آداب لابد من ملاحظتها ومراعاتها من الجانبين المستفتي والمفتي. (1)

و في ضوء ذلك نستطيع فهم نهي الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عن "قيل وقال وكثرة السؤال..."، والتحذير من أسئلة قد تؤدي لسوء صياغتها إلى تحريم حلال أو فرضية مندوب أو نحو ذلك إذا أثيرت في عصر النص. (2)

وتفصيلا لهذه الخطوة المنهجية إذا سأل سائل - مثلا - هل "يجوز" للأقليات المسلمة أن تشارك في الحياة السياسية في البلد المقيمة فيه، مع أكثرية غير مسلمة، وفي ظل نظام حكم غير إسلامي؟ فإن الفقيه الواعي بعالمية الإسلام وشهادة أمته على الناس، وبالتداخل بين الثقافات والحضارات في الحياة الدولية المعاصرة لن يقبل السؤال بهذه الصيغة، بل سينقله من منطق الترخيص السلبي إلى منطق الوجوب والإيجابية، انسجاما مع ما يعرفه من كليات الشرع وخصائص الأمة والرسالة. فيصبح السؤال: ما حكم الشرع في أمة من المسلمين وجدت بين أكثرية عددية غير مسلمة، وهذه الأمة المسلمة يبيح لها النظام العام أن تمارس سائر واجباتها الإسلامية التي لا تشكل تغييرا أو تهديدا للنظام العام. كما يتيح لها النظام حق الحصول على بعض الولايات العامة والتأثير في السياسات والقيام بواجب الشهادة على الناس والدعوة إلى الله، وتأسيس المؤسسات المفيدة لها والمجتمع، فهل يحق لهذه الأمة من المسلمين التنازل عن هذه الحقوق، وعدم السعي للقيام بهذه الولايات خوف الاختلاط بالأكثرية غير المسلمة، أو التأثير ببعض ممارساتها؟

حين يصاغ السؤال بهذه الصياغة فإنه سيضمحل على ما كان في السؤال في صياغته الأولى، ولكن السؤال هنا انطلاق من منطلق يجمع بين الإحساس بالحق والواجب، فيجعل الجواب مهينا للدوران في هذا الإطار، فيخرج من البحث عن رخصة لموقف نهايته سلبية، إلى منطق الواجب والفعل الإيجابي والفاعلية العمرانية.

ضرورة الاجتهاد من أهله لتلبية متطلبات بناء هذا الفقه :

لقد استوطن الإسلام في العقود الأخيرة بلدانا كثيرة لا تدخل ضمن حيزه التاريخي والجغرافي، وصار وجوده ناميا في تلك البلدان، وبدأ المسلمون يواجهون واقعا جديدا يثير أسئلة كثيرة جدا تتجاوز القضايا التقليدية ذات الطابع الجزئي الفردي المتعلقة بالطعام المباح والحلال وثبوت الهلال والزواج بغير المسلمة... إلى قضايا أكبر دلالة وأعمق أثرا ذات صلة بالهوية الإسلامية، ورسالة المسلم في وطنه الجديد، وصلته بأمة الإسلام، ومستقبل الإسلام وراء حدوده الحالية، وانطلاقه لتحقيق عالميته بعد توطين الدعوة في كل ركن من أركان الأرض.

وربما حاول البعض الإجابة على هذا النمط من الأسئلة بمنطق الانطلاق "الضرورات" و"النوازل" ناسين أنه منطق هش لا يتسع لأمر ذات بال، ولا يستطيع بناء مجتمع أقلية متماسك، وله من الآثار الجانبية الضارة بالنفسية المسلمة وبالخصبة الإسلامية عموما ما لا يخفى على متأمل. وربما واجه المسلم فوضى في الإفتاء نتيجة اختلاف منطلقات المفتين: فهذا الفقيه يحل، وذاك يحرم، وثالث يستند إلى أنه يجوز في "دار الحرب" ما لا يجوز في "دار الإسلام"، ورابع يقبس الواقع الحاضر على الماضي الغابر قياسا لا يابيه بالفوارق النوعية الهائلة بين مجتمع وآخر، وبين حقبة تاريخية وأخرى؛ بل لا يابيه بالقواعد الأصولية القاضية بمنع قياس فرع على فرع ثبت حكمه بالقياس... فنكون النتيجة المنطقية لهذا المنطلق المنهجي الخاطي إيقاع المسلمين في اللبلة والاضطراب، وتحجيم دورهم المرتقب، والحكم عليهم بالعزلة والاعتزاب، وإعاقة الحياة الإسلامية، وفرض التخلف عليها، وإظهار الإسلام بمظهر العاجز عن مواجهة أسئلة الحضارة والعمران المستتير في زماننا هذا.

والحق أن مشكلات الأقليات المسلمة لا يمكن أن تُواجه إلا باجتهاد جديد ، ينطلق من كليات القرآن الكريم وغاياته وقيمه العليا ومقاصد شريعته ومنهجه القويم، ويستتير بما صح من سنة وسيرة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في تطبيقاته للقرآن وتزليله لقيمته وكلياته في واقع عصر النبوة. وذلك بلورة منهجية التأسسي بالنبي الخاتم – صلى الله عليه وسلم – وجعل سنته محجة بيضاء يستطيع المتون التأسسي بها واتباع نهجها في كل عصر ومصر .

ما الذي يكمن استفادته من الفقه الموروث؟

أما الفقه الموروث في مجال التنظير لعلاقة المسلمين بغيرهم فهو – على ثرائه وتنوعه وغناه وتشعبه – قد ارتبط أغلبه بالواقع التاريخي الذي أنتج فيه، وصار جزءاً من ذلك الواقع بحيث يتعدى تطبيق جزئياته على أي واقع آخر مغاير لذلك الواقع التاريخي نوعياً، ولذلك فلا بد من اعتباره سوابق فقهية يتم النظر فيها واستيعابها والعمل على تجاوزها بعد أخذ الدرس منها والبناء على الأصول التي ساعدت فقهاء الأمة في الماضي على إنتاج ما أنتجوا، وهي كفيلاً بمساعدة الفقيه المعاصر على تلبية احتياجات عصره الفقهية باعتبارها سوابق فقهية تثرى قدرات الفقيه، وتريه جوانب قد لا تظهر له بغير ذلك، ولكن لا ليأخذ الفتوى حرفياً منه فيقع في خطأ القياس على الثابت بالقياس أو الاجتهاد، بل ليأخذ تلك الدروس المشار إليها ثم يتجاوزها إلى الأصول ليأخذ من حيث أخذ السابقون.

لقد ترك الأئمة السابقون لنا قاعدة فقهية ذهبية تعزز هذا الاتجاه وتثريه ، وهي قاعدة "لا يُنكر تغير الأحكام بتغير الزمان ... " وكثير من الأئمة مثل الإمام الشافعي وغيره غيروا اجتهاداتهم وأحكاماً فقهية غلبت على ظنونهم في مرحلة من المراحل أو في بيئة من البيئات ، حين غيروا أماكن إقامتهم ، واختفت ظروف ومتغيرات الواقع الذي كانوا يعيشون فيه ، واختلف الوقت . ولذلك فإن كثيراً من المجتهدين في المذاهب قد نصوا على أن ذهابهم إلى غير ما ذهب إليه أئمتهم في مسائل مماثلة – أو تبدو هكذا – "إنما هو اختلاف عصر وزمان ، لا اختلاف حجة وبرهان" .

ولقد سن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - لعلماء الأمة هذه السنة الحميدة : فقد نهى بادئ الأمر عن زيارة القبور ثم أمر بها ، وقال : "كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزورها فإنها تذكر بالآخرة" . ونهى عن ادخار لحوم الأضاحي ثم أذن فيه فقال : "كنت قد نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي من أجل الدافعة ، إلا فكوا وادخروا" ... واستقصاء ذلك واستقراءه في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم يطول ، والأمثلة عليه تتجاوز الحصر .

ولذلك فقد سار أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - على نهج النبي الكريم وتأسوا به ، فلم يكونوا يترددون في تغيير فتاواهم وأقضيتهم إذا وجدوا تغييراً في الواقع وبعض مكوناته الأساسية من الزمان والمكان يقتضي ذلك . وكثير من المسائل التي أفتى وقضى بها الراشدون اشتمل بعضها على إحداهت تغيير طفيف أو كبير في بعض ما كان يفتى به في عصره عليه الصلاة والسلام ، وبعضها مما لم يسر رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - سنة ، مثل :

- ١- ميراث "الجد مع الإخوة" الذي تناول الصحابة مسألة ميراثه ، ولم يكن قد سن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شيئاً .
- ٢- إلغاء سهم المؤلفة قلوبهم .
- ٣- التغيير في قسمة الغنائم .
- ٤- عدم إقامة الحدود في الحرب .
- ٥- إسقاط الحد عه السارق الجانع .
- ٦- زيادة حد شارب الخمر .
- ٧- الانتقال إلى الدية بعد عفو بعض الأولياء .
- ٨- تقدير الدية نقداً بدلاً من الإبل .
- ٩- التسوية في العطاء .
- ١٠- اللقطة وضالة الإبل .
- ١١- المنع من تزوج الكتابيات .
- ١٢- إمضاء الطلاق ثلاثاً في زمن عمر .
- ١٣- تحريم المعتدة على من استعجل الزواج بها تأبيداً .
- ١٤- تضمين الصناع .
- ١٥- الانتفاع بالرهن .

وجرى التابعون على مثل ما كان عليه الصحابة فقالوا في مسائل بخلاف ما قال الصحابة فيها ، ومنها :

- ١- تضمين المودع بلا تعد منه .
- ٢- خروج النساء إلى المساجد .
- ٣- رد شهادة بعض الأقارب .
- ٤- إجازة التسعير .
- ٥- رد شهادة من لم يمتع مطلقة .
- ٦- عدم قبول توبة التائب عن تلصصه .
- ٧- الغناء وآلات اللهو .

إن النظر في سائر القضايا التي تناولها الصحابة والقضايا الأخرى التي تناولها التابعون يدل دلالة واضحة على إبرك الصدر الأول أن ما جاءت به شريعة الله له مقاصد وحكم وأسباب وعلل ، وأن فقه النصوص وتفسيرها وفهمها وتطبيقها ينبغي أن يُدرك في إطار تلك المقاصد والعلل والحكم ، وأن التمسك بالفهم اللغوي المجرد والتفسير الجزئي لا يُخرج صاحبه من عهدة التكليف - كما قد يتوهم الكثيرون - إذا لم تتحقق مقاصد التشريع وهدفه وغاياته . إن الجمود على الصيغ اللغوية الجزئية وتجاوز المقاصد يؤدي إلى فقه "بقري" أو فقه مماثل لفقه أصحاب البقرة الذين قص الله تعالى علينا قصتهم ليحذرنا من الوقوع فيما وقعوا فيه .

فالحاجة لتجاوز الفقه الجزئي الموروث قائمة لأسباب كثيرة: بعضها تتعلق بالمنهج، وأخرى بتحقيق المناط :

أما الأسباب المنهجية فأهمها :

أولاً: لم يرتب بعض فقهاءنا المتقدمين مصادر التشريع الترتيب الدقيق الذي يعين على حسن الاستنباط منها لقضايا العصر؛ والترتيب المقترح لهذه المصادر يقضي باعتبار القرآن الكريم أصل الأصول، ومنبع التشريع، والمصدر التأسيسي المهيمن على كل ما سواه، والمقدم على كل ما عداه عند التعارض: فهو المصدر المطلق المنشئ والكاشف عن الأحكام، لا يطراً عليه نسخ، ولا يقوم لمعارضته غيره. كما يقضي هذا الترتيب اعتبار السنة النبوية مصدراً بيانياً ملزماً يتكامل مع بيان القرآن لنفسه ويفصله ويتبعه ويطبقة في الواقع، لتقديم الأسوة والنموذج.

ثانياً: لم يأخذ أكثر فقهاءنا عالمية الإسلام بعين الاعتبار "محدداً منهجياً" في تنظيرهم الفقهي لعلاقة المسلمين بغيرهم، بل عبروا عن نوع من الاتواء على الذات لا يتناسب مع خصائص الرسالة الخاتمة والأمة الشاهدة، كما حدث نوع من التركيز على المحيط الجغرافي والاجتماعي بدرجة قد توحي إلى البعض بارتباط الإسلام بذلك المحيط الذي بلغه في فترة انتشاره الأولى.

ثالثاً: تأثر الفقهاء بالعرف التاريخي السائد في عصورهم حول التقسيم الدولي للعالم، فزاد في تركيز نظرتهم للموضوع، وابتعدوا عن المفهوم القرآني للجغرافيا، فأخذ الفقه الموروث - في غالبه - صفة المحلية.

رابعاً: لم تبرز القيم العليا الحاكمة ومقاصد الشريعة بقدر كاف ومناسب مما كرس الصفة الجزئية للفقه، وأعطاه الطابع الشخصي إلى حد كبير، أو كما قال الإمام الغزالي: "... إته من العلوم الجزئية ...".

وأما الأسباب ذات الصلة بتحقيق المناط فاهمها :

أولاً: لم يعتد المسلمون في تاريخهم - بعد عصر الرسالة - على اللجوء إلى بلاد غير إسلامية طلباً لحق مهذب أو هرباً من ظلم مفروض، بل كانت بلاد الإسلام في الغالب أرض عز ومنعة، ولم تكن تقصّل بينها حدود سياسية مانعة؛ فإذا ضاقت بمسلم أرض، أو اتسدت عليه سبيل، تحول إلى ناحية أخرى من البلاد الإسلامية الفسيحة، دون أن يحس بغيرية، أو تعزيره منلة.

ثانياً: لم تكن فكرة المواطنة كما نفهمها اليوم موجودة في العالم الذي عاش فيه فقهاؤنا الأقدمون، وإنما كان هناك نوع من الانتماء الثقافي لحضارة معينة، أو الانتماء السياسي إلى إمبراطورية معينة يعتمد المعيار العقائدي في الغالب أو العرقي، ويتعامل مع المخالفين في المعتقد بشيء من التحفظ، مع اختلاف في درجة التسامح: من محاكم التفتيش الأسبانية إلى الذمة الإسلامية.

ثالثاً: لم تكن الإقامة في بلد غير البلد الأصلي تكسب حق المواطنة بناء على معايير ثابتة، مثل الميلاد في البلد المضيف، أو أمد الإقامة، أو الزواج... وإنما كان الوافد يتحول تلقائياً إلى مواطن إذا كان يشارك أهل البلد معتقداتهم وثقافتهم، أو يظل غريباً - مهما استقر به المقام - إذا كان مخالفاً لهم في ذلك.

رابعاً: لم يكن العالم القديم يعرف شيئاً اسمه القانون الدولي أو العلاقات الدبلوماسية، اللذين يحثمان على كل دولة حماية رعايا الدول الأخرى المقيمين على أرضها، ومعاملتهم بنفس معاملة الرعايا الأصليين، إلا في بعض الأمور الخاصة التي تقتضي حقوق المواطنة التميز فيها.

خامساً: كان منطق القوة هو الغالب على العلاقة بين الإمبراطوريات القديمة - بما فيها الدولة الإسلامية - فكانت كل منها تعتبر أرض الأخرى "دار حرب" يجوز غزوها وضمها كلياً أو جزئياً إلى الدولة الغالبة، إذ من طبيعة الإمبراطوريات أنها لا تعرف حدوداً إلا حيث تتعسر على جيوشها مواصلة الزحف.

سادساً: لم يعيش فقهاؤنا الوحدة الأرضية التي نعيشها اليوم، حيث تتداخل الثقافات، وتعيش الأمم في عالم يكاد يكون واحداً. ولكنهم عاشوا في عالم من جزر منفصلة، لا تعايش بينها ولا تقام. فكان "فقه الحرب" طاغياً بحكم مقتضيات الواقع يومذاك. وما نحتاجه اليوم هو بناء "فقه التعايش" في واقع مختلف كماً ونوعاً.

سابعاً: كان بعض الفقهاء الأقدمين والمتأخرين يعبرون بفتاواهم عن نوع من المقاومة وردة الفعل على واقع مخصوص يختلف عن واقعنا، وفي هذا الإطار يمكن أن ندرج كتاب ابن تيمية "اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم"، "الصواب في قبح استكتاب أهل الكتاب"، "النهى عن الاستعانة والاستتصار في أمور المسلمين بأهل الذمة والكفار"، وفتاوى علماء الجزائر في صدر هذا القرن بتحريم حمل الجنسية الفرنسية. فهذه الكتب والفتاوى جزء من ثقافة الصراع التي لا تحتاج الأقليات الإسلامية أن تجعل منها جزءاً من ثقافتها الحالية، ولكل منها ظروفه ومسوغاته.

نحو بناء أصول لفقه الأقليات

لذلك نقترح على أهل العلم جملة من المحددات المنهجية أو "الأصول" التي نرى ضرورة ملاحظتها من قبل المفتي في فقه الأقليات، باعتبار خصوصية هذا الفقه، وباعتبار أن كل "فقه" يحتاج إلى أصول:

إن علم "أصول الفقه" من أجل علوم "المقاصد" التي استطاع الأئمة المتقدمون إنتاجها، وهو كما قال الحجة أبو حامد الغزالي: "العلم الذي ازدوج فيه العقل والسمع، واصطب فيه الرأي والشرع فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل..." (المستصفى ٢/١)

إلا أن هذا العلم حين أسس استهدف العلماء منه أن يكون قاعدة حجاج بين "أهل الرأي وأهل الحديث" لحسم مادة الجدل بين الفريقين، ولعله يجمعهما على أمر سواء، وقد تبلور هذا العلم وتطور، وأثر في بنية العلوم الإسلامية، سواء أكانت علوم المقاصد أو الوسائل، وتأثر بها كذلك، ولكن بنيته الأساسية بقيت كما وضعها المتقدمون وفي مقدمتهم الإمام الشافعي رحمه الله. وقد أعدت بحثاً لخصت فيه باختصار - ولكن بما يقرب من الاستقراء تاريخ وتطور وتدوين هذا العلم الجليل منذ وضع الإمام الشافعي رسالته حتى عصرنا هذا. وقد خرج البحث بنتيجة هي: أن هذا العلم لم يحظ بتطوير كبير عبر العصور إلا على مستوى الجمع والتفريق والاختصار والشرح والتعليق ونحوها، أما الإضافات الجوهرية فلا تكاد تذكر. على أن الإمام الغزالي قد أدرجه كالفقه في دائرة العلوم الجزئية لا الكلية. والإضافة التي يمكن الإشارة إليها ما كان من الإمام الشاطبي الذي بلور من تلك الإشارات والومضات اليسيرة في أصول نحو إمام الحرمين والغزالي وغيرهما "مقاصد الشريعة" لتكون معلماً بارزاً في تطوير هذا العلم، جعل منه الشيخ ابن عاشور وعلال الفاسي والريسوني ويوسف العالم وغيرهم في عصرنا هذا ميداناً فاعلاً يكاد يستقل تماماً عن "أصول الفقه"، ونرجو أن لا يتحقق هذا الاستقلال، لأنه لو حدث واستقلت "المقاصد" عن الأصول، كما استقل قبلها علم "قواعد الفقه الكلية" وعلم "تخريج الفروع على الأصول" وعلم "الجدل والخلاف" فإني أخشى أن تعود حالة الجمود إلى هذا العلم، ويصبح مجرد تجميع لبعض القواعد الفلسفية والكلامية، والمباحث اللفظية واللغوية والعقلية، وبعض المباحث المستعارة من علوم القرآن وعلوم الحديث، وفي هذه الحالة لن يستطيع هذا العلم أن يكون منهج المجتهد وفلسفته، ولا بداية المقصد أو نهايته، بل مجموعة مقالات مختارة من علوم متنوعة ولذلك فإن هذا العلم الخطير الذي عده مصطفى عبدالرازق "فلسفة الإسلام" لا بد له أن يراجع وأن يأخذ حظه من البحث والتنظير ليبقى جزءاً من النسق الإسلامي الكلي المفتوح الذي لا يعرف الانغلاق، وليؤدي دوره الذي رسمه له الأئمة الذين وضعوا قواعده وأصوله الأولى، وبها ربطوا الغاية منه، ألا وهي تكوين المجتهدين، وبناء الملكة الفقهية،

وإنتاج المنهج والمنطق القرآنيين. ونحن في إطار تركيزنا على بناء "فقه الأقلييات" أردنا أن نوضح أهم المعالم الأصولية والمحددات المنهجية التي ستكون موضع اهتمام خاص غير متجاهلين أو مهملين لثراثنا الأصولي الغني، بل سنسبني على دعائمه، ونسج على منواله إن شاء الله تعالى.

وأصول "فقه الأقلييات" لا تتجاهل أدلة الفقه، ولا شروط الاستنباط منها، كما لا تتجاوز شروط الاجتهاد، ولا أركان العملية الاجتهادية: فذلك أمر نستعصم بالله تعالى أن نقع في مثله، لكننا نريد تشغيل آلية الاجتهاد بالشكل الملائم لعصرنا وما تجر فيه من معارف وعلوم ووسائل وأدوات، لنستظل الحياة بظل الشريعة الوارفة الظلال، إن شاء الله تعالى. ومما لا شك فيه أن هدف "الاجتهاد" هو تحقيق وإيجاز "موضوع الفقه"، وموضوع الفقه الأساس – هو فعل الإنسان في ميدان الاستخلاف من حيث قيمة هذا الفعل التي تجعله فعلا ينسجم مع غاية الحق من الخلق أو يتعارض معها أو لا يحققها، فإن حق الفعل الإنساني هذه الغاية أو انسجم معها أو أدى إليها كان فعلا حسنا مطلوباً مؤثراً في تحقيق مهمة الاستخلاف في الدنيا، ويستحق صاحبه الثواب في الآخرة.

أما إذا تعارض هذا الفعل بنوع من أنواع التعارض مع تلك الغاية فإنه يصبح بمثابة العبث، ويؤاخذ صاحبه عليه بقدر ما يترتب عليه من آثار سلبية { وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً } (الفرقان: ٢٣). فإذا تجاوز الفعل الإنساني الغاية المحددة فقد دخل في دائرة القبيح المعرقل للغاية من الاستخلاف، يستحق صاحبه الذم، لا المدح، وأن يجازى في الآخرة بالعقاب، لا بالثواب.

فالمحور الأساس – إذن – هو الفعل الإنساني حقيقته، وقيمه، ومصادر تقيمه، وغاياته، فهذه البديهية الضرورية هي المحور الأساس للشرائع قديماً وحديثاً، الإلهية منها والوضعية فالشرائع السماوية – كلها – قد استهدفت توجيه هذا الفعل الإنساني باتجاه تحقيق غاية الحق من الخلق ألا وهي "العبادة" بمفهومها الشامل المطلق العام، الذي ينعكس على الكون عمرانا وفي القلب الإنساني توحيداً، وعلى السلوك الإنساني تركية.

وكل الجدل الذي دار حول " النبوة " ومدى الحاجة إليها من عدمها، والعقل وحدود صلاحياته، والنصوص المتناهية، والوقائع غير المتناهية، يرتبط بتلك الحقيقة، ذلك الجدل الذي استغرق من عمر البشرية قرناً وظل ينتزل من عصر إلى عصر دون توقف؛ إنما هو جدل مألوف: هل يستطيع العقل أن ينفرد ويستقل بتقييم الفعل البشري، أو للوحي – وحده – أن ينفرد بذلك، أو لابد من اشتراكهما معاً؛ الوحي والعقل في تقييم ذلك الفعل، وبيان علاقته بغاية الحق من الخلق. وجواب الإسلام الأخير كان " لابد من اشتراكهما معاً " في عملية التقييم وأنهما يتكاملان ولا ينفصل أي منهما عن الآخر .

١- و"الاجتهاد" أمر في غاية الخطورة، فهو من خصوصيات هذه الأمة، فإننا لا نجد في شريعة سابقة أمراً به أو حضا عليه، فالمعارف الدينية في شرائع الأنبياء السابقين كافة هي أعلى درجات المعارف وأشرفها فلا يمكن أن تؤخذ – في تلك الشرائع – إلا من طريق النقل من الله تعالى إلى الأنبياء، الذين ينقلونها بدورهم إلى أصحابهم الذين إن لم يكونوا ذوي مستوى من مستويات النبوة فلا أقل من أن يكونوا من بين الكهنة المقربين إليهم، الذين تتوفر فيهم شروط معينة ليس بالإمكان أن تتوفر في إنسان عادي.

كما أن التكاليف الشرعية كان يغلب عليها طابع الشدة والإصر والأغلال، والتكليف القسري، ومقابلة التشريع بالاستسلام التام، حيث إن شدة التكاليف مصحوبة بخوارق المعجزات الحسية، والعبء الذي لا يبدو فيه ارتباط الأسباب بالمسببات.

٢- الشريعة الإسلامية أول الشرائع اعترافاً بالعقل الإنساني بإطلاق، وأول الشرائع اعترافاً بأن العقل الإنساني يمكن أن يكون مصدراً لتقييم الفعل الإنساني، بل يجب أن يمارس دوره في ذلك التقييم. فالشريعة إلهية في مصدرها، بشرية في متعلقاتها وهي أفعال وتصرفات البشر، ولذلك قال تعالى: { لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً... } (المائدة: ٤٨) .

٣- حاول الإسلام أن يجعل من "الاجتهاد" حالة عقلية تؤدي بالإنسان إلى التفكير المنهجي ذي الضوابط المنطقية، لا خطوة منهجية محددة ومنحصرة في دائرة الإنتاج الفقهي.

٤- في عصرنا هذا صار الكل ينادون بالاجتهاد، العلمانيون ينادون به ليتجاوزوا ضوابط الشريعة وقيودها تحت شعاره، والمليتزموون بالأصالة ينادون به لاستصحاب الماضي إلى الحاضر، وإحياءه فيه، ولكن الاجتهاد الذي تشدد حاجتنا إليه- هو اجتهاد يهين الإسلام والمسلمين للتخلي بشروط عالمية الإسلام وظهوره على الدين كله.

ولنتمكن من بناء أصول الاجتهاد المطلوب نحتاج إلى استحضار بعض القواعد الهامة وملاحظتها، وتجريب فاعلتها في " دائرة فقه الأقلييات "، فإن وجد المختصون فيها منطلقات مساعدة على إتقان وحفز الطاقات الاجتهادية في فقه الأقلييات جرى اختبارها في ميادين أخرى، وإلا فحسبنا الحصول على أجر واحد، ولعله سبحانه يوفق سوانا للفوز بالحسينين، والحصول الأجرين:

أولاً: الأصل في "فقهنا للدين، وفقهنا للتدين" أن يقوم على قراءة كتابين، وتؤسس على تقابلهما وتكاملهما مناهجنا في البحث والاكتشاف وهما الوحي المقروء والكون المتحرك الذي يتضمن ظواهر الوجود كافة، فالقرآن يهدي إلى الكون، والكون يدل ويرشد إلى القرآن كذلك.

وهذا ما دعواناه " بالجمع بين القراءتين " قراءة تستصحب الوحي في قراءة الكون وفهمه واكتشاف سننه، وقراءة تستصحب سنن الكون في فهم آيات الوحي، وغاية قراءة الوحي التنزل من الكلي إلى الجزئي والربط بين المطلق والنسبي بقدر ما تنتج قدرات القارئ، والقارئ في الحالتين هو الإنسان المستخلف تبعاً لإيمانه بالوحي وفهمه له من ناحية، وفهمه لظواهر الوجود الكون وسننه وقوانين حركته من ناحية أخرى، فهو القارئ لهما. لذلك فإن الإمام علي – كرم الله وجهه – قال عندما رفع الخوارج شعار: "لا حكم إلا لله"، "إن القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق، وإنما يتكلم به الرجال"، وهي إشارة منه – عليه السلام – إلى قضية معرفية خطيرة، وهي أنّ عقول الناس وثقافتهم وخبراتهم ومعارفهم وتجاربهم هي التي تصوغ معاني النصوص أو تحدد دلالاتها إذا لم يكن منهج، والمنهج في هذا المحدد- الجمع بين القراءتين- لا يتضح-تماماً- إلا بالكشف عن البعد الغيبي في حركة الواقع، بحيث تتحول المعرفة الغيبية الواردة في القرآن المجيد إلى قوانين تدرس ويجري تداولها في المجتمع العلمي بشكل موضوعي، وذلك بعد أن يتميز ما هو غيب بالنسبة لنا ولنسبتنا ومحدودية بشريتنا وهو غيب يكشف عنه الزمن، وبين ما هو غيب مطلق. وهنا سوف نتمكن من استخلاص محددات منهجية من القرآن المجيد صالحة للأطراد والامتكاس كبدأ "اللامصادفة واللاعبيئية"، ومبدأ "السننية"، وحاكمية الكتاب التي تجعل من السنة النبوية تطبيقاً يهيمن على حركته الكتاب؛ فلا تعارض بينهما ولا خروج عن منهج الكتاب.

وحين نقوم بعملية "الجمع بين القراءتين" نجد أن أعلى مراتب القيم التي دل الكتابان المسطور والمخلوق عليها ثلاث هي:

- فالتوحيد لله تعالى، فهو الله الخالق البارئ المصور الحي القيوم.
- والتزكية للإنسان المستخلف الذي أنيطت به مهام الخلافة والأمانة والابتلاء والعمران لا يتحقق شيء من ذلك بدون التزكية.
- والعمران للكون المسخر ليكون ميدان الخلافة ومجال الابتلاء ووعاء العمران.

وهذه القيم- في حقيقتها- مقاصد ففيها تبرز مقاصد الحق من الخلق الذي نفى عن نفسه العبث، ونفى عن خلق الإنسان السدى، ونهى عن الفساد في الأرض. هذه المقاصد يمكن أن تؤخذ ثلاثتها، ويمكن أن تندرج تحت مفهوم "العبادة"، إذ إن كلا منها يمثل مظهرا من مظاهر "العبادة". وقد كان من الضروري إبداء وإبراز هذه المقاصد باعتبارها المقياس الذي يقاس به الفعل الإنساني منذ البداية، وأن تكون الأحكام التكليفية مبنية عليها، ومستندة إليها، ومستفادة منها، ومفردة عنها. وملاحظة هذه المقاصد في "فقه السنة" لا تخفى على مطلع- كما أنها كانت بارزة تماما في فقه قراءة الصحابة والخلفاء الراشدين، وبخاصة في فقه الشياخين أبي بكر وعمر- رضي الله عنهما- والأمثلة على ذلك كثيرة جدا؛ إذ اتسم فقهما وفتاواهما برد الجزئيات إلى الكليات بشكل تظهر فيه- بوضوح- ملاحظة هذه القيم والمقاصد العليا، وتفرغ الأحكام التكليفية سواء العينية أو الكفائية عليها. ونجد مثل ذلك في كثير من فتاوى الإمام علي- كرم الله وجهه- وبعض فتاوى ومواقف ذي النورين- رضي الله- فكل ما وصلنا من آثارهم وفتاواهم نجد هذا الأمر واضحا فيه. وقد يكون هذا الأمر بارزا في فقه كبار التابعين الذين أخذوا عنهم وعن أصحابهم من الصحابة.

ولكن بعد أن وصل الأمر للفقهاء السابقين الذين عوا بالمصطلحات، واستقنوا من ترجمة المنطق والفلسفة في بناء المصطلحات الفقهية وتدوين كتب الفقه؛ تغير الحال وساروا باتجاه المصطلحات المقتبسة من الفلسفة والمنطق ليقال هذا واجب أو فرض ومنسوب أو مستحب وحرام أو محظور، أو خلاف الأولى ومباح أو طلق. لترطيب هذه المصطلحات بمعاني الثواب والعقاب أو المدح والذم ونحوها. ومن هنا حدثت ثغرة في الفقه وأصوله، وغابت المقاصد أو انزوت لتظهر حين تظهر على يد الشاطبي، ولتختصر بمقاصد المكلفين حتى بدت وكأنها مفرعة عن "المصالح" وليست كذلك.

ومن هنا رأينا ضرورة "العودة إلى الأمر الأول" والاتلاق من المقاصد العليا والقيم الحاكمة لتقييم الفعل الإنساني ثم إعطائه الوصف الملائم له من كونه "ينبغي أن يفعل" أو "لا يفعل" ونحو ذلك، والنظر إلى القضايا المنطقية، والمصطلحات الفلسفية النظرة الثانوية، فإن الخطر في إهمال أو تجاوز بعضها أقل بكثير من تجاوز المقاصد العليا والقيم الحاكمة.

ثانيا- في المستوى الثاني ينبغي النظر في مستويات المقاصد العائدة إلى المكلفين من "الضروريات" - و "الحاجيات" - و "التحسينيات". لترطيب بالمقاصد العليا الثلاث: التوحيد والتزكية والعمران. وهنا سيفتح الباب واسعا أمام الفقهاء القادرين على إدراج كل ما يستجد تحت هذه المستويات كما فعل الشيخ ابن عاشور حين أدرج "الحرية" ضمن المقاصد، وكذلك الشيخ الغزالي حين أدرج "المساواة وحقوق الإنسان" في المقاصد. ويمكن أن نجد أمورا يجب أن تتغير وضعها في سلم ضرورات الأمة وأولوياتها فيجري تعديل موقعها وفقا لذلك.

ثالثا- شرك الأصوليون بين الكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة بما سموه "بالمباحث المشتركة بين الكتاب والسنة"، وسووا بين لغتيهما وليسا سواءا: فلغة القرآن كلام الله تعالى القديم المطلق المتحدى به، المتعبد بتلاوته، المعجز، الذي لا تجوز قرأته ولا روايته بالمعنى، وهو قد نزل بلسان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم- ولا شك- ولكن اللغة حين يتكلم بها العظيم الخبير الخالق البارئ المصور الحي القيوم شيء، وحين ينطق بها عبده ورسوله شيء آخر، وحين ينطق بها إنسان ثالث فهي شيء ثالث؛ ولذلك ما كان ينبغي أن يشرك بين كلام الله وكلام رسوله- صلى الله عليه وآله وسلم- في كل تلك الأحكام بإطلاق ودون قيود أو تحفظ، فالفروق الدقيقة الهامة بينهما لا تسمح بذلك الإطلاق، وإن كان كل منهما صادرا عن مشكاة واحدة. إن هذا التشريك بينهما قد أدى إلى غيبش لدى البعض في فهم العلاقة بينهما بوضوح في بعض الأحيان، باعتبار القرآن المجيد المصدر المنشئ للأحكام والسنة النبوية المصدر المبين على سبيل الإلزام. فليسا سواءا، وأنه يستحيل أن يقع تعارض أو تناقض بين المبين والمبين. وأن القرآن مصدق لما بين يديه ومنه السنة النبوية، ومهيمن على ذلك كله، فهي تدور حوله وترتبط به ولا تتقدمه. إن ذلك الغيبش في تحديد العلاقة بينهما أدى إلى بروز تلك الأقوال الغثة بوقوع النسخ المتبادل بين الكتاب والسنة، أو القول "بان السنة قاضية على الكتاب"، أو "أن الكتاب يحتاج إلى السنة بأكثر مما تحتاج السنة الكتاب" وغير ذلك من أقوال غثة غير مقبولة جعلت العلاقة بين الكتاب والسنة تبنى على الأفكار المنطقية المتعلقة "بالقطع والظن" لا على التحديد القرآني الدقيق الوارد في الآيات: {... وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون} (النحل: ٤٤) ، { وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون} (النحل: ٦٤) ، {... وأنزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين} (النحل: ٨٩)

لذلك فإننا نود أن يعاد النظر في تحديد العلاقة بين الكتاب الكريم والسنة النبوية: فالكتاب الكريم لا بد أن يحزر من أسر الكثير من الأقاويل وينبغي أن ينظر إلى لغته خارج دائرة القاموس العربي الجاهلي، ويستتبط فقه لغته من داخله، كما استتبط نظمه وإعجازه من داخله، وهو ليس تيسيرا أهليا للمكرين، وإذا قيل: هو حلال أوجه، فذلك بعض إعجازه، وشيء من كرمه وفيضه، والبشرية اليوم أحوج ما تكون إلى هداية هذا الكتاب- المفتاح على الزمان والمكان والإنسان- ليعالج مشكلاتها، ومعضلاتها، ويداوي أمراضها، ويوجب على سائر تساولاتها.

أما الأدلة الأخرى- عدا الكتاب والسنة- التي وصفت بالفردية والثانوية، والمختلف فيها، والتي بلغ الأصوليون بها ما يقرب من سبعة وأربعين دليلا، فإنها وسائل بعضها يندرج في دائرة الوسائل المنهجية، وبعضها يندرج في دوائر الفهم والتفسير والتأويل والبيان، يستفاد بها بقدر ما تقوى رابطتها بالكتاب الكريم وبيانه النبوي والمقاصد والقيم العليا.

لذلك فقد يكون من المناسب تقديم بعض المحددات المنهجية المساعدة على قراءة الكتاب الكريم قراءة سوف تمدنا بالكثير من القواعد المنبئة على اكتشاف المقاصد وإعمال لها، والمساعدة على بناء قواعد فقه الأقليات والاكثريات- إن شاء الله- وفيما يلي بعض هذه المحددات، لعلها تصلح نماذج للبحث والكشف عن محددات أخرى:-

١- اكتشاف الوحدة البنائية في القرآن، وقراءته باعتباره معادلا للكون وحركته، واعتبار السنة النبوية الصادرة عن المعصوم صلى الله عليه وسلم تطبيقا لقيم القرآن، وتنزيلا لها في واقع معين، والنظر إليها كوحدة في ذاتها، متحدة مع القرآن، بيانا له وتنزيلا لقيمه في واقع نسبي محدد.

٢- الاعتراف بحاكمية الكتاب الكريم وأسبقيته ، وأنه قاض على ما سواه بما في ذلك الأحاديث والآثار . فإذا وضع الكتاب الكريم قاعدة عامة – مثل مبدأ "البر والقسط" في علاقة المسلمين بغيرهم – ووردت أحاديث أو آثار يتناقض ظاهرها مع هذا المبدأ؛ كالمزامحة في الطريق ، أو عدم رد التحية بمثلها أو أحسن منها ، تعين الأخذ بما في الكتاب ، وتأول الأحاديث والآثار الصحيحة إن أمكن تأويلها ، وتخضع لهيمنة الكتاب وتصديقه.

٣- الانتباه إلى أن القرآن المجيد قد استرجع تراث النبوات ، وقام بنقده وتنقيته من كل ما أصابه من تحريف ، وأعاد تقديمه منقحا خاليا من الشوائب ، وذلك لتوحيد المرجعية للبشرية . وذلك هو تصديق القرآن على ميراث النبوة كله وهيمنته عليه.

٤- تأمل الغائية في القرآن الكريم : وهي التي تربط الواقع الإنساني المرئي باللامرئي (عالم الغيب) وتريل فكرة العيب والمصادفة . وذلك ما يمكن من إدراك وتفسير العلاقات بين الغيب والشهادة ، وبين النص المطلق - وهو القرآن - والواقع الإنساني ، وتوجد نوعا من الكشف عن الفارق الدقيق بين إنسانية الإنسان وبين فرديته . فالإنسان باعتبار فرديته مخلوق نسبي ، وهو باعتبار إنسانيته مخلوق كوني مطلق .

٥- الانتباه لأهمية البعدين الزماني والمكاني في كونه الخلق الإنساني . ففي الجانب الزماني أكد القرآن ذلك البعد بتعقيبه على تحديد الأشهر بأثني عشر شهرا ومنع النسب فعدّهما جزءا من الدين القيم . وفي الجانب المكاني جعل لنا أرضا محرمة وأرضا مقدّسة ، وأرضا ليست كذلك . وفي هذا الإطار يمكن أن تفهم فكرة امتداد الإنسان منذ خلق آدم وحواء حتى دخول الجنة أو النار والعياد بالله . إن ذلك الامتداد هو الذي يربط بين كونه القرآن وكونية الإنسانية.

٦- الانتباه إلى وجود منطق قرآني كامن قواعده مبنوثة في ثنايا الكتاب ، وأنّ الإنسان قادر - بتوفيق الله عز وجل - على الكشف عن قواعد ذلك المنطق ، لتساعده في تسديد عقله الذاتي وترشيد حركته . كما أنّ هذه القواعد ذاتها يمكن أن تشكل قوانين تعصم العقل الموضوعي من الشذوذ والشروذ والخطأ والانحراف ، وهذا المنطق القرآني يستطيع أن يوجد قاعدة مشتركة للتفكير بين البشر تساعدهم على الخروج من دوائر هيمنة العقل الذاتي القائم على مسلمة تقليد الآباء وتراثهم ، وما يتبع ذلك من مسلمة قبلية يستطيع المنطق القرآني أن يخرجهم منها إلى المنطق الاستدلالي أو البرهاني.

٧- الالتزام بالمفهوم القرآني للجغرافيا : فالأرض لله والإسلام دينه ، وكل بلد هو "دار إسلام" بالفعل في الواقع الحاضر ، أو "دار إسلام" بالقوة في المستقبل الآتي . والبشرية كلها "أمة إسلام" : فهي إما "أمة ملّة" قد اعتنقت هذا الدين ، أو "أمة دعوة" نحن ملزمون بالتوجه إليها لدخولها.

٨- اعتبار عالمية الخطاب القرآني : فالخطاب القرآني يخالف خطابات الأنبياء السابقين والتي كانت خطابات اصطفاوية موجهة إلى أمم مصطفاة أو قرى مختارة . أما الخطاب القرآني فقد تدرّج من الرسول ﷺ إلى عشيرته الأقربين ، إلى أم القرى ومن حولها ، ثم إلى الشعوب الأمية كلها ، ثم إلى العالم كله . وبذلك صار هو الكتاب الوحيد الذي يستطيع أن يواجه الحالة العالمية الراهنة . إن أي خطاب يوجه إلى عالم اليوم لا بد أن يقوم على قواعد مشتركة وقيم مشتركة ، وأن يكون منهجيا : أي خطابا قائما على قواعد ضابطة للتفكير الموضوعي . وليس هناك كتاب على وجه الأرض يستطيع أن يوفر هذه الشروط إلا القرآن المجيد ذاته .

٩- التدقيق في الواقع الحياتي بمركباته المختلفة باعتباره مصدرا لصياغة السؤال والإشكال الفقهي ، أو "تنقيح المناط" كما يقول الأقدمون . وما لم يُفهم هذا الواقع بمركباته كلها فإنه من المتعذر صياغة الإشكال الفقهي بشكل ملائم بحيث يمكن الذهاب به إلى رحاب القرآن الكريم لتثويره واستنتاجه الجواب . ففي العصر النبوي كان الواقع يصوغ السؤال فيتنزل الوحي بالجواب ؛ أما في عصرنا هذا فإنّ الوحي بين أيدينا ، ونحتاج إلى أن ننقح صياغة إشكالاتنا وأسئلتنا لنذهب بها إلى القرآن الكريم ونستنتج الجواب عنها ، ونستنتج من سنة الرسول ﷺ فقه التنزيل ومنهجية الربط بين النص المطلق والواقع النسبي المتغير نوعا وكما .

١٠- دراسة القواعد الأصولية بكل تفاصيلها وفي مقدماتها مقاصد الشريعة ، وذلك في محاولة للاستفادة بها في صياغة وبلورة مبادئ فقه الأقليات المعاصر . ولابد من تكثيف الدراسة للمقاصد ، وربطها بالقيم العليا الحاكمة ، وملاحظة الفروق الدقيقة بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلفين .

١١- الإقرار بأن فقهاء الموروث ليس مرجعا للفتوى أو صياغة الحكم في مثل هذه الأمور ، بل هو سوابق في الفتوى وفي القضاء يمكن الاستئناس بها واستخلاص منهجيتها والبناء على ما يصلح البناء عليه منها . فإن وُجد في كلام الأقدمين ما يناسب الواقع ، ويقارب روح الشرع أسؤنس به – تأكيدا للتواصل والاستمرارية بين أجيال الأمة – دون أن يُرفع إلى مستوى النص الشرعي ، أو يعتبر فتوى في القضية المتناولة . ولا غضاضة إذا كان سلفنا لا يملكون جوابا لإشكاليات لم يعيشوها ، ووقائع لم تخطر لهم على بال .

١٢- اختبار الفقه في الواقع العملي : فلكل حكم فقهي أثر في الواقع قد يكون إيجابيا إذا كان استخلاص الفتوى تم وفقا لقواعد منهجية ضابطة ، وقد يحدث خلل في أي مستوى من المستويات ، فيكون الأثر المترتب على الفتوى أو على الحكم في الواقع أثرا سلبيا ، فتجب مراجعته للتأكد والتحرير . وبذلك تكون عملية استنباط الأحكام وتقديم الفتاوى عبارة عن جدل متواصل بين الفقه والواقع ، فالواقع مختبر يستطيع أن يبين لنا ملامحة الفتوى أو حرجها .

الأسئلة الكبرى

إن الفقيه الذي سيتناول فقه الأقليات يحتاج إلى التأمل في الأسئلة الكبرى التي يثيرها هذا الموضوع ، ليحسن تنقيح المناط ، ويصيب حكم الله تعالى في الموضوع ما استطاع ، ومن هذه الأسئلة :

١- كيف يجب إبناء الأقلية بدقة تعكس الخاص بهم والمشارك مع الآخرين عن السوالين: من نحن ؟ وماذا نريد؟

٢- ما هي النظم السياسية التي تعيش "الأقلية" في ظلها ؟ هل هي ديمقراطية أو وراثية أو عسكرية ؟

٣- ما هي طبيعة الأكثرية التي تعيش الأقلية بينها، أهي أكثرية متسلطة تستبد بها مشاعر الهيمنة والتفرد ؟ أم هي أكثرية تعمل على تحقيق توازن متحرك تحكمه قواعد مدروسة تقدم ضمانات للأقلية ؟ وما حجم تلك الضمانات ؟ وما هي آليات تشغيلها والحصول عليها؟

٤- ما حجم هذه الأقلية التي يراد للتظير الفقهي لها على المستويات المختلفة : البشرية والثقافية والاقتصادية والسياسية ؟

٥- ما هي طبيعة التداخل المعاشي بين أطراف المجتمع ؟ هل تتداخل الأقلية مع الأكثرية في الموارد والصناعات والمهن والأعمال (الحقوق والواجبات) أو أن هناك تمايزاً من خلال سياسات تسعى إلى إيجاد وتكريس الفواصل في هذه الجوانب؟

٦- ما طبيعة الجغرافيا السكانية ؟ هل هناك تداخل ؟ أو أن هناك فواصل وعوازل طبيعية أو مصنعة ؟ وهل هناك موارد طبيعية خاصة بالأقلية أو بالأكثرية ؟ أو أن هناك مشاركة في ذلك؟

٧- هل الأقلية تتمتع بعمق حضاري وهوية ثقافية تؤهل - ولو في المدى البعيد- للهيمنة الثقافية؟ وما أثر ذلك لدى الأكثرية؟

٨- هل للأقلية امتداد خارج حدود الوطن المشترك ، أو هي أقلية مطلقة لا امتداد لها ؟ وما تأثير ذلك في الحالتين ؟

٩- هل للأقلية فعاليات وأنشطة تحرص على التمييز بها ؟ وما هي تلك الفعاليات؟

١٠- هل تستطيع ممارسة تلك الفعاليات بشكل عفوي وتلقائي ، أو لابد من قادة ومؤسسات تساعد على تنظيم ممارستها لتلك الفعاليات؟

١١- ما هو الدور الذي تلعبه هذه المؤسسات أو التنظيمات أو القيادات في حياة الأقلية ، هل هو تسليط مزيد من الضوء والتركيز على هويتها الثقافية؟

١٢- هل تصبح هذه المؤسسات وسيلة لتكوين شبكة من المصالح ، قد تساعد على استمرار التركيز على خصوصيات الأقلية ، وإقناعها بأن الخصوصية الثقافية هي المبرر والمسوغ لاعتبارها أقلية ؟

١٣- هل ستوصل هذه المؤسسات - دون أن تشعر - أبناء الأقلية إلى طرح سؤال خطير حول مدى قيمة وأهمية هذه الخصوصيات ، ولم لا نتجاوزها فنريح ونستريح ، أو نعمل على إقناع الأكثرية بها ؟

١٤- إذا كانت الأقلية تمثل مزيجاً من جذور تاريخية وعرقية مختلفة ، فكيف يمكن تحديد معالم هويتها الثقافية دون الوقوع في خطر دفع جمهورها إلى حالة الذوبان في الآخر أو الانكفاء على الذات؟

١٥- كيف يمكن إيجاد الوعي الضروري لتجاوز الأقلية ما قد يحدث من ردود أفعال لدى الأكثرية ، وامتصاص سلبيات هذه الأمور دون التقريط بإيجابياتها؟

١٦- كيف يمكن إنباء الفعاليات المشتركة بين الأقلية والأكثرية؟ وما هي المستويات التي يجب ملاحظتها في هذه المجالات؟

١٧- كيف يمكن الوصل والفصل بين مقتضيات المحافظة على الهوية الثقافية "الخاصة" والهوية الثقافية "المشتركة"؟

١٨- ماذا على الأقلية أن تفعل لتمييز ما يمكن أن يتحول إلى مشترك من أجزاء ثقافتها ؟ وما الذي تستطيع أن تتبناه من المشترك المأخوذ من ثقافة الأكثرية؟ وما هو دور الأكثرية في هذا؟

وبناء على هذه التوضيحات المتعلقة بالمنهج ، وبحقيق المناط ، وبحجم الأسئلة المثارة ، نستطيع التأكيد على أن الكثير من الاجتهادات الفقهية القديمة التي نشأت في عصر الإمبراطوريات لن تسعفا كثيرا في تأسيس قه أليات معاصر ، مع احترامنا لتلك الاجتهادات ، وإقرارنا بفائدة البعض منها في حدوده الزمانية والمكانية . بل يلزمنا الرجوع إلى الوحي والتجربة الإسلامية الأولى ، مع الاستئناس بأقوال بعض المجتهدين الذين عبروا عن الروح الإسلامية ، وتحرروا من قيود التاريخ أكثر من غيرهم ، دون اعتبار أقوالهم مصدرا مؤسسا لقاعدة شرعية .

قاعدة في المبدأ الأساس في علاقة المسلمين بغيرهم

لقد تضمنت آياتان من القرآن الكريم قاعدة ذهبية في علاقة المسلمين بغيرهم ، هما قول الله تعالى : { لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من ديارهم أن تبرؤهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين . إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون } (٤) .

قال ابن الجوزي : " هذه الآية رخصة في صلة الذين لم ينصبوا الحرب للمسلمين ، وجواز برهم ، وإن كانت الموالة منقطعة عنهم " (٥) .

وقال القرطبي : " هذه الآية رخصة من الله تعالى في صلة الذين لم يعادوا المؤمنين ولم يقاتلوكم ... قوله تعالى : " أن تبرؤهم " أي لا ينهاكم الله عن أن تبرؤوا الذين لم يقاتلوكم ... " (٦) .

وأكد ابن جرير على عموم الآية في غير المسلمين من كل الأديان والملل والنحل ، فقال : " وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال : عني بذلك " لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين " من جميع أصناف الملل والأديان أن تبرؤهم وتصلوهم وتقسطوا إليهم . إن الله عز وجل عَمَّ بقوله " الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم " جميع من كان ذلك صفته ، فلم يخص به بعضاً دون بعض " (٧) .

وقسّر جلّ المفسرين " القسط " الوارد في الآية بأنه العدل ، لكن القاضي أبا بكر بن العربي أعطاه معنى آخر ، باعتبار أن العدل واجب على المسلم تجاه الجميع أعداءً وأصدقاءً ، لقوله تعالى : " ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى " (٨) . أما القسط في هذه الآية فهو عند ابن العربي - الإحسان بالمال : " (وتقسطوا إليهم) : أي تعطوهم قسطاً من أموالكم على وجه الصلة ، وليس يريد به العدل ، فإن العدل واجب في من قاتل وفي من لم يقاتل ، قاله ابن العربي " (٩) .

لقد حددت هاتان الآيتان الأساس الأخلاقي والقانوني الذي يجب أن يعامل به المسلمون غيرهم ، وهو البر والقسط لكل من لم يناصرهم العداة . وكل النوازل والمستجدات ينبغي محاكمتها إلى ذلك الأساس . وما كان للعلاقة بين المسلمين وغيرهم أن تخرج عن الإطار العام والهدف الأسمى الذي من أجله أنزل الله الكتب وأرسل الرسل ، وهو قيام الناس بالقسط : "لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط" (١٠) . فعادة (القيام بالقسط) قاعدة مطردة ، سواء تعلق الأمر بإعطاء غير المسلمين حقوقهم ، أو سعي المسلمين إلى أخذ حقوقهم .

الأمة المُخرجة

وبينت آية من الكتاب الكريم لثنتين من خصائص أمة التوحيد هما : الخيرية والإخراج . قال تعالى : { كنتم خير أمة أخرجت للناس } (١١) . فهذه الآية تدل على أن خيرية هذه الأمة تتمثل في أن الله تعالى أخرجها للناس لثرحهم من الظلمات إلى النور . فهي أمة مُخرجة (بفتح الراء) مخرجة (بكسره) لا تنفك خيريتها عن دورها الرسالي على هذه الأرض المتمثل في "إخراج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله تعالى" كما لخصه ربي بن عامر رضي الله عنه أمام كسرى .

وقد بين المفسرون من السلف ومن المتأخرين على حد سواء الارتباط بين معنى الخيرية والإخراج : عن عكرمة في تفسير الآية قال : "خير الناس للناس ، كان من قبلكم لا يأمن هذا في بلاد هذا ، ولا هذا في بلاد هذا ، فكلما [أيما] كنتم أمن فيكم الأحمر والأسود ، فأنتم خير الناس للناس" (١٢) ، وقال ابن الجوزي : "كنتم خير الناس للناس" (١٣) ، وقال ابن كثير : "المعنى أنهم خير الأمم وأنفع الناس للناس" (١٤) ، و>قال النحاس : والتقدير على هذا : "كنتم للناس خير أمة" (١٥) ، وقال البيهقي : "أي أنتم خير أمة للناس" (١٦) ؛ وزاد أبو السعود الأمر توضيحا فقال : "أي كنتم خير الناس للناس ، فهو صريح في أن الخيرية بمعنى النفع للناس ، وإن فهم ذلك من الإخراج لهم أيضا ، أي أخرجت لأجلهم ومصالحهم" (١٧) . وهو المعنى الذي استوحاه الخطيب فقال : "من رسالة هذه الأمة أن لا تحتجز الخير لنفسها ، ولا تستأثر به حين يقع ليدها ، بل تجعل منه نصيبا تبرّ به الإنسانية كلها" (١٨) .

إن أمة هاتان أخص خصائصها لا يمكن أن تحدها أرض ، أو يختص بها مكان ، بل لا بد أن تُخرج إلى الناس ، وتبلغهم رسالة الله إلى العالمين . فأي كلام بعد ذلك عن "دار إسلام" و"دار كفر" ، أو "دار إسلام" و"دار حرب" - بالمعنى الجغرافي لهذين المصطلحين - إنما هو ضرب من التكلف وتضيق لآفاق الرسالة .

بل إن مفهوم "الأمة" في شرعنا لا يرتبط بالكم البشري أو الحيز الجغرافي أصلا ، وإنما يرتبط بالمبدأ الإسلامي ، حتى وإن تجسد ذلك المبدأ في شخص واحد ؛ ولذلك استحق إبراهيم عليه السلام وصف "الأمة" في القرآن الكريم ، لقتوته لله وشكره لأنعمه : "إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا ولم يك من المشركين . شاكرا لأنعمه اجتباها وهداه إلى صراط مستقيم" (١٩) .

وقد أدرك بعض علمائنا الأقدمين المغزى الذي تقصد إليه هنا ، فربطوا تلك التحديدات بإمكان إظهار الإسلام وأمن المسلمين فقط . فليست للإسلام حدود جغرافية ، ودار الإسلام هي كل أرض يأمن فيها المسلم على دينه ، حتى ولو عاش ضمن أقلية غير مسلمة ؛ ودار الكفر هي كل أرض لا يأمن فيها المؤمن على دينه ، حتى ولو انتمى جميع أهلها إلى عقيدة الإسلام وحضارته .

قال الكاساني : "لا خلاف بين أصحابنا [الأحناف] في أن دار الكفر تصير دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها" (٢٠) . أما دار الإسلام فقال القاضي أبو يوسف ومحمد بن الحسن : "تصير دار كفر بظهور أحكام الكفر فيها" (٢١) . وروى ابن حجر عن الماوردي رأيا ذهب فيه إلى بعد من ذلك ، فاعتبر أن الإقامة في دار كفر يستطيع المسلم إظهار دينه فيها أولى من الإقامة في دار الإسلام ، لما في ذلك من القيام بوظيفة جذب الناس إلى هذا الدين وتحسينه إليهم ، ولو بمجرد الاحتكاك والمعاشرة : "قال الماوردي : إذا قدر [المسلم] على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر ، فقد صارت البلد به دار إسلام ، فالإقامة فيها أفضل من الرحلة منها ، لما يترجى من دخول غيره في الإسلام" (٢٢) .

وعلى كل حال فقد كان الإمام فخر الدين الرازي موقفا غاية التوفيق حين استند إلى ما نقله عن الشاشي وبنى عليه توجهه إلى تقديم بديل ممتاز عن تقسيم المعمورة ، حيث قسّم الأرض كلها إلى دار دعوة بدلا من "دار الحرب" ودار إجابة بدلا من "دار الإسلام" ، كما قسّم الناس إلى صنفين : أمة الدعوة ، وهم غير المسلمين ، وأمة الإجابة وهم المسلمون .

الانتصار والإيجابية

ومما امتدح الله تعالى به عباده المؤمنين الإيجابية والانتصار لحقوقهم ، ورفض البغي والظلم ، وعدم الرضا بالمنزلة والهوان . قال تعالى : {إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وانتصروا من بعد ما ظلموا} (٢٣) ، وقال تعالى : {والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون} (٢٤) . قال ابن الجوزي معلقا على هذه الآية الأخيرة : "ليس للمؤمن أن يذل نفسه" (٢٥) ، وقال ابن تيمية : "... وضد الانتصار العجز ، وضد الصبر الجزع ، فلا خير في الصبر ولا في الجزع ، كما نجده في حال كثير من الناس ، حتى بعض المتدينين إذا ظلموا أو رأوا منكرا ، فلا هم ينتصرون ولا يصبرون ، بل يعجزون ويجزعون" (٢٦) .

فأي رضا من المسلمين بالدون ، أو بالمواقف الخلفية ، وأي سلبية وانسحاب من التفاعل الإيجابي مع الوسط الذي يعيشون فيه يناقض مدلول هاتين الآيتين الداعيتين إلى الإيجابية والانتصار .

تحمل الغيش

ولو اقتضت المشاركة الإيجابية للأقليات المسلمة مع الأكرليات تحمل نوع من المجاملة في نوع من الغيش الذي لا يمس جوهر العقيدة وأساسيات الدين ، فهو أمر مغتفر إن شاء الله ، لأن تحقيق الخير الكثير المرجو متعذر بدونه . وليس هذا الأمر بجديد على الفقه الإسلامي ، بل هو أمر قبله علماء الإسلام منذ نهاية الخلافة الراشدة وبداية فترة الملك ؛ فقد وضع الواقع الجديد أهل الخير أمام أحد خيارين : إما المشاركة الإيجابية مع قبول تنازلات يملئها واقع الظلم المتغلب ، وإما السلبية والانسحاب وترك الأمة في أيدي الظلمة . فاختاروا الخيار الأول إدراكا منهم لإيجابية الإسلام ومرونة تشريعاته . قال ابن تيمية مؤصلا هذا الأمر : "الواجب على المسلم أن يجتهد في ذلك بحسب وسعه ؛ فمن ولي ولاية يقصد بها طاعة الله وإقامة ما يمكنه من دينه ومصالح المسلمين ، وأقام فيها ما يمكنه من ترك المحرمات ، لم يؤاخذ بما يعجز عنه ، فإن تولية الأبرار خير من تولية الفجار" (٢٧) . وقال : "وجود الظلم والمعاصي من بعض المسلمين وولاية أمورهم

وعامتهم لا يمنع أن يُشارك فيما يعمل من طاعة الله" (٢٨). ولو كان - رحمه الله - حياً الآن لأضاف: "بعض الكافرين وولاة أمورهم وعامتهم" تمشياً مع منطوق الموازنة الشرعية الذي تبناه ، ومراعاة لتغيير الواقع .

وانسجاماً مع نفس المنطق تقبل ابن حجر سؤال الإمارة والحرص عليه - رغم نهي السنة عن ذلك - إذا كانت حقوق المسلمين ومصالحهم معرضة للإهدار والضياع ، فقال: " من قام بالأمر [الإمارة] عند خشية الضياع يكون كمن أعطي بغير سؤال ، لفقد الحرص غالباً عن هذا شأنه ، وقد يُعقّر الحرص في حق من تعين عليه لكونه يصير واجبا عليه" (٢٩).

عبرة من الهجرة إلى الحبشة

وتضمنت التجربة الإسلامية الأولى مثالا على لجوء المسلمين إلى بلاد الكفر لحماية دينهم ، هو الهجرة إلى الحبشة . ولهذا المثال أهمية خاصة لأنه وقع في عصر الاستضعاف الشبيه بحال المسلمين الآن ، كما أنه وقع في عهد التشريع ، مما يضيف مغزى تأصيليا على الدروس والعبر المستخلصة منه .

وقد وقعت حادثة أثناء تلك الهجرة تحمل دلالة كبرى على ما يستطيع المسلمون المهاجرون فعله لحماية دينهم ورعاية مصالحهم ، وكسب ودّ غيرهم ، بل واكتسابه للإسلام.

أورد الإمام أحمد بصيغ مختلفة وفي مواضع متعددة من مسنده تفاصيل هذه القصة الطويلة (٣٠) وخلصتها أن قريشا أرادوا مضايقة المسلمين المهاجرين إلى الحبشة ، فبعثوا عمرو بن العاص وعبد الله بن أبي ربيعة محمّلين بهدايا للنجاشي، ورشوا لبطاركته ، في محاولة لشراء الذمم من أجل تسليم المسلمين المستضعفين إليهم.

وتكلم عمرو وعبد الله بين يدي النجاشي قائلا : "أيها الملك : إنه قد صبا إلى بلدك منا غلمان سفهاء فارقوا دين قومهم ، ولم يدخلوا في دينك ، وجاعوا بدين مبتدع لا نعرفه نحن ولا أنت ، وقد بعثنا إليك أشرف قومهم من آباءهم وأعمامهم وعشائرهم لتردّهم إليهم ، فهم أعلى بهم عينا ، وأعلم بما عابوا عليهم وعاتبواهم فيه ... فقالت بطاركته : صدقوا أيها الملك . فأسلمهم إليهما فليردانهم إلى بلادهم وقومهم". لكن النجاشي كان رجلا عادلا ، ولم يكن يقبل الحكم غيابيا على من لم يسمع حجته ؛ فأمر بإحضار المسلمين "فلما جاءهم رسوله اجتمعوا ثم قال بعضهم لبعض : ما تقولون للرجل إذا جئتموه ؟ قالوا : نقول والله ما علمنا وما أمرنا به نبينا (ص) كلن في ذلك ما هو كائن . فلما جاءوه وقد دعا النجاشي أساقفته فنشروا مصالحهم حوله ليسألهم ، فقال ما هذا الدين الذي فارقتم فيه قومكم ولم تدخلوا في ديني ولا في دين أحد من هذه الأمم ؟ قالت [أم سلمة رابطة الحديث] فكان الذي كلمه جعفر بن أبي طالب ، فقال : أيها الملك ، كنا قوما أهل جاهلية نعبد الأصنام ونأكل الميتة ونأتي الفواحش ونقطع الأرحام ونسيء الجوار ويأكل القوي منا الضعيف ، فكنا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولا منا نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه ، فدعانا إلى الله تعالى لنوحده ونعبده ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان ، وأمر بصدق الحديث وأداء الأمانة وصلية الرحم وحسن الجوار والكف عن المحارم والدماء ، ونهانا عن الفواحش وقول الزور وأكل مال اليتيم وقذف المحصنة ، وأمرنا أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئا ، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام - قالت : فعدت عليه أمور الإسلام - فصنقناه وأمانا به واتبعناه على ما جاء به ... فعدا علينا قومنا فعذبونا ففتنونا عن ديننا ليردونا إلى عبادة الأوثان .. وأن نستحل ما كنا نستحل من الخبائث . ولما قهرونا وظلمونا وشقوا علينا وحالوا بيننا وبين ديننا خرجنا إلى بلدك واخترناك على من سواك ورجبنا في جوارك ورجونا أن لا تُظلم عندك أيها الملك". وتوضح رواية أخرى أن جعفر لما دخل على النجاشي خالف العرف السائد الذي يقضي بالسجود للملك "فسلم ولم يسجد ، فقالوا له مالك لا تسجد للملك ؟ قال إنا لا نسجد إلا لله عز وجل".

وانتهت المناظرة بانتصار المسلمين ، واقتناع النجاشي بعدالة قضيتهم ، ورجع رسولا قريش من عند النجاشي شرا مرجع "فخرجا من عنده مقبوحين مردودا عليهما ما جاء به" حسب تعبير أم المؤمنين أم سلمة .

ثم توطدت العلاقة بين المسلمين وذلك الملك المسيحي إلى درجة أنهم لجؤا في الدعاء له بالنصر حين ظهر من ينازعه ملكه ، قالت أم سلمة : "... ودعونا الله تعالى للنجاشي بالظهور على عدوه ، والتمكين له في بلاده". وكانت النتيجة المنطقية لتلك العلاقة الوثيقة أن اعتنق النجاشي الإسلام في نهاية المطاف .

خلاصات

بناء على ما تضح من موازين الوحي ، وخصائص أمة التوحيد ، ومن المحددات المنهجية اللازمة ثم من تجربة المسلمين الأوائل في الحبشة ، نستطيع التوصل إلى الخلاصات التالية :

١- إن وجود المسلمين في أي بلد يجب التخطيط له باعتباره وجودا مستمرا ومنتاميا ، لا باعتباره وجودا طارنا أو إقامة مؤقتة أملت الظروف السياسية والاقتصادية في العالم الإسلامي . ولا حجة في رجوع المهاجرين من الحبشة ، لأن الهجرة كانت واجبة في صدر الدعوة وبناء المجتمع الجديد ، ثم سقط ذلك الوجوب بالفتح ، كما قال صلى الله عليه وسلم : "لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية" (٣١) . كما أن رجوعهم كان مواصلة لهجرة جديدة ، لأن مكة هي موطنهم.

٢- ينبغي لأبناء الأقليات المسلمة أن لا يقيدوا أنفسهم باصطلاحات فقهية تاريخية لم ترد في الوحي مثل "دار الإسلام" و"دار الكفر" . وعليهم أن ينطلقوا من المنظور القرآني : "إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين" (٣٢) "ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون" (٣٣).

٣- من واجب المسلمين أن يشاركوا في الحياة السياسية والاجتماعية ببايجابية ، انتصارا لحقوقهم ، ودعما لإخوتهم في العقيدة أينما كانوا ، وتبليغا لحقائق الإسلام ، وتحقيقا لعالميته . ولقد قلنا إن ذلك "من واجبهم" ، لأننا لا نعتبره مجرد "حق" يمكنهم التنازل عنه ، أو "رخصة" يسهم عدم الأخذ بها .

٤- كل منصب أو ولاية حصل عليها المسلمون بأنفسهم ، أو أمكنهم التأثير على من فيها من غيرهم ، تعتبر مكسبا لهم من حيث تحسين أحوالهم ، وتعديل النظم والقوانين التي تمس صميم وجودهم ، بل والتي لا تتسجم مع فلسفة الإسلام الأخلاقية . ومن حيث التأثير على القرارات السياسية ذات الصلة بالشعوب الإسلامية الأخرى.

- ٥- كل ما يعين على تحقيق هذه الغايات النبيلة من الوسائل الشرعية فهو يأخذ حكمها. ويشمل ذلك تقدم المسلم لبعض المناصب السياسية ، وتبني أحد المترشحين غير المسلمين - إذا كان أكثر نفعا للمسلمين ، أو أقل ضررا عليهم - ودعمه بالمال ، فقد أباح الله تعالى يرهم وصلتهم دون مقابل ، فكيف إذا ترتب على ذلك مردود واضح ومصالحة متحققة . وفي تفسير ابن العربي للفظ "القسط" ما يمكن الاستئناس به.
- ٦- إن انتزاع المسلمين لحقوقهم في بلد يمثلون أقلية فيه ، وتفاعلهم الإيجابي مع أهل البلد الأصليين ، يقتضي منهم تشاورا وتكاتفا واتقافا في الكليات ، وتعانزا في الجزئيات والخلافيات . ولنا في سلفنا من المهاجرين إلى الحبشة أسوة حين اجتمعوا وتشاوروا حول أمثل الصيغ للرد على الموقف الحرج .
- ٧- يحتاج أبناء الأقليات المسلمة إلى ترسيخ الإيمان بالله ، وتدعيم الثقة في الإسلام ، حتى لا يدفعهم التفاعل مع غيرهم إلى تنازلات تمس أساس الدين مجارة لعرف سائد أو تيار جارف . وفي رفض جعفر السجود للنجاشي _ كما فعل خصمها وكما يقضي العرف _ أسوة في هذا السبيل .
- ٨- تحتاج الأقليات المسلمة إلى حسن التعبير عن حقائق الإسلام الخالدة ، ونظام قيمه الإنساني الرفيع ، كما فعل جعفر في خطبته البليغة التي أوجز فيها أمهات الفضائل الإسلامية ، وأوضح الفرق بينها وبين الحياة الجاهلية . وبذلك لا يكسب المسلمون تعاطف الناس فقط ، بل يكسبون الناس أنفسهم للالتحاق بركب التوحيد .
- ٩- إن فن الإقناع وعلم العلاقات العامة لهما دور يحسن الانتباه له . فالكلام الذي ختم به جعفر خطبته يدخل في هذا السياق : "خرجنا إلى بلدك واخترناك على من سواك ورجعنا في جوارك ورجونا أن لا نُظلم عندك أيها الملك". وبه نختم هذه الملاحظات التي نرجو أن يجد فيها طالب الحق ما يعينه على حسن تصور الحكم الشرعي في هذا الأمر ، وتجد فيها الأقليات الإسلامية ما يرفع عنها الحرج ، ويدفعها إلى مزيد من الإيجابية والتضحية في خدمة الإسلام وحمله إلى العالمين .
- وبالله تعالى التوفيق ، وهو الهادي إلى أقوم طريق .

الهوامش :

- (١)- ابن خلدون : المقدمة ص ٤٤٥ ، وينظر تاج العروس للزبيدي - ونفائس الأصول شرح المحصول للقرافي، وطبقات ابن سعد في ترجمة ابن عمر ، والإمام الشافعي لمصطفى عبد الرزاق، وسلسلة أعلام الإسلام.
- (٢)- نفس المصدر ص ٤٤٦
- (٣)- صحيح البخاري ، كتاب العلم ، الحديث ٦٩ . وصحيح مسلم ، كتاب الزكاة ، الحديث ١٧١٩ .
- (٤)- سورة الممتحنة ، الآيتان ٨ و ٩
- (٥)- ابن الجوزي : زاد المسير ٣٩/٨
- (٦)- القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ٤٣/١٨
- (٧)- نفس المصدر ٤٣/٢٨
- (٨)- سورة المائدة ، الآية ٨
- (٩)- القرطبي ٤٣/١٨
- (١٠)- سورة الحديد ، الآية ٢٥
- (١١)- سورة آل عمران ، الآية ١١٠
- (١٢)- تفسير ابن أبي حاتم ٤٧٢/١ ، وقال المحقق : إسناده حسن .
- (١٣)- ابن الجوزي: زاد المسير ٣٥٥/١
- (١٤)- الصابوني : مختصر تفسير ابن كثير ٣٠٨/١
- (١٥)- القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ١٧١/٤
- (١٦)- البغوي : معالم التنزيل ٢٦٦/١
- (١٧)- أبو السعود : إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن العظيم ٧٠/٢
- (١٨)- عبد الكريم الخطيب : التفسير القرآني ٥٤٨/٤
- (١٩)- سورة النحل ، الآية ١٢٠
- (٢٠)- الكاساني : بدائع الصنائع ١٣١/٧
- (٢١)- نفس المصدر والصفحة
- (٢٢)- ابن حجر : فتح الباري ٢٣٠/٧
- (٢٣)- سورة الشعراء ، الآية ٢٢٧
- (٢٤)- سورة الشورى ، الآية ٣٩
- (٢٥)- ابن الجوزي : زاد المسير ١٢٢/٧
- (٢٦)- ابن تيمية : التفسير الكبير ٥٩/٦
- (٢٧)- ابن تيمية : السياسة الشرعية ، ص ١٦٧
- (٢٨)- ابن تيمية : منهاج السنة ١١٣/٤
- (٢٩)- ابن حجر : فتح الباري ١٢٦/١٣
- (٣٠)- انظر : المسند ، الأحاديث رقم : ١٦٤٩ و ١٤٠٣٩ و ١٧١٠٩ و ٢١٤٦٠
- (٣١)- صحيح البخاري ، كتاب الجهاد ، الحديث ٢٥٧٥ . وصحيح مسلم ، كتاب الإمارة ، الحديث ٣٤٦٨ .
- (٣٢)- سورة الأعراف ، الآية ١٢٨
- (٣٣)- سورة الأنبياء ، الآية ١٠٥