

الجهاد الابتدائي - نقاش في اتجاهات اللامشروعية -

الشيخ حيدر حبّ الله^(١)

تمهيد:

سنحاول في هذه الدراسة - بعون الله - معالجة موضوع يلتقي من جهة بمسألة الحرّيات الدينيّة، ومن جهة ثانية بقضية الجهاد في الفقه الإسلامي، ألا وهو موضوع الجهاد الابتدائيّ الدّعوي الذي تقوم به الدولة الإسلامية من دون عدوانٍ سابق من الطرف الآخر، هادفةً بذلك إلى إخضاع غير المسلمين لها أو قهرهم على الدخول في الدين الإسلامي وإلا تعرّضوا للقتل والهلاك، وإذا لم يكونوا من أهل الكتاب لم يروا مع عدم الإسلام إلا الموت، وأمّا إذا كانوا منهم فإنّ أمامهم ثلاثة خيارات: الإسلام أو الخضوع لنظام الذمّة ودفع الجزية، فإن رفضوا الاثنين؛ فالموت والهلاك.

وتوجد هنا نظريّتان: إحداهما المعروفة والسائدة في الموروث الفقهي الإسلامي عامّة، وهي التي تتحدّث عن شرعيّة هذا الجهاد^(٢)، بل وجوبه ضمن تحديد زمني وُضعت جدولته هناك، ونظرية أخرى تذهب

(١) أستاذ في الحوزة العلمية، من لبنان.

(٢) لمزيد من الاطلاع: انظر: حبّ الله، حيدر: الجهاد الابتدائيّ الدعوي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية، دراسة منشورة في كتاب «العنف والحرّيات الدينية»، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي، ط١، مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١١م، ج٢، ص١٣٢٩؛ ومنشورة أيضاً في كتاب «دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر»، ط١، مؤسسة الفقه الإسلامي المعاصر، ٢٠١١م، ج١، ص٢٠٠، ٥٩.

إلى حظر هذا الجهاد ومنعه واعتباره غير مشروع وفاقداً للأساس المبرر له في النصوص الدينية.

وسوف نحاول في هذه الدراسة مقارنة النظرية الثانية (عدم شرعية الجهاد الابتدائي)، والتي تتخذ في بعض الأحيان من نصوص الحريّات الدينية أساساً لبناء موقفها، وسوف نعالج المسألة دون أن يكون موضوع الحريّات الدينية هو محلّ قراءتنا في هذه الدراسة؛ ولن نقرب منه إلا بمقدار اقتراب موضوع الجهاد الابتدائي منه، ومن ثم لن يكون حديثنا مرتبطاً - مثلاً - بمسألة الردّة وحدّ الارتداد.

السياق التاريخي لحظر الجهاد الدّعوي وتأسيس الحريّات الدينية :

لم تُطرح هذه النظرية بشكل واضح وصريح في الوسطين: الشيعي والسني، سوى في القرنين الأخيرين، وقد قُدمت في هذا المجال بعض الآراء والأفكار، وكان من أبرز الشخصيات الشيعية التي عالجت هذا الموضوع لتختار عدم وجود الجهاد الابتدائي في الشريعة الإسلامية العلامتان المغفور لهما: الشيخ محمد مهدي شمس الدين في كتابه (جهاد الأمة)، والسيد محمد حسين فضل الله في كتابه: (كتاب الجهاد)، وكذلك المغفور له الشيخ نعمة الله صالح نجف آبادي في كتابه (جهاد در إسلام = الجهاد في الإسلام)، أمّا بين أهل السنة فتوجد أسماء لبعض الشخصيات كذلك، مثل الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، والشيخ محمود شلتوت، والدكتور محمد عبد الله دراز، وعلي علي منصور، والدكتور وهبة الزحيلي وغيرهم، وقد تعرّضت بعض كتابات هذه الشخصيات للنقد، ولا سيما منها كلمات الشيخ البوطي، ممّا لا يهمنّا التعرّض له هنا؛ نظراً لخروج دراستنا هذه عن معالجة السياق التاريخي.

نوعية المستند الشرعي لنظرية حظر الجهاد الدّعوي:

من الجليّ أنّه لا يستطيع أنصار الحرّيّة الدينيّة النافين لشرعيّة الاجتهاد الدّعوي، الاستناد إلى أيّ إجماع إسلامي أو مذهبي؛ لأنّه لا توجد معطيات تاريخية لصالح نفي هذا الجهاد، إن لم نقل إنّها تميل إلى صالح اشتهار الاعتراف به في الموروث الإسلامي، وهذا أمرٌ واضح.

كما إنّهُ لا يمكنهم الاستناد إلى السيرة الإسلاميّة أو الفعل النبوي؛ لأنّ السيرة والفعل - من حيث كونهما دليلين لبيّن - لا ينفيان شرعية الجهاد الابتدائي، بل غاية ما يثبتان أنّ النبي ﷺ لم يمارس هذا النوع من الجهاد في حياته أو أنّ المسلمين لم يفعلوه أيضاً، وعدم الفعل لا يدلّ على عدم الجواز بالضرورة ما لم تقدّم شواهد تساعد على استفادة ذلك.

وانطلاقاً من استبعاد مقولات السيرة والفعل والإجماع والشهرة وأمثال ذلك، وجدنا أنّ الفريق المناصر للحرّيّة الدينيّة ورفض الجهاد الدّعوي قد ركّز نظره على الكتاب الكريم بالدرجة الأولى، وعلى تحليل أساسيات المفاهيم الإسلامية في المرحلة الثانية، وتقديم مبررات عقلية في الدرجة الثالثة، إلى جانب اهتمامه النقدي بتفنيد المبررات التي قدّمها أنصار الجهاد الدّعوي.

تأسيس الأصل وبلورة المبدأ (محاولة العلامة شمس الدين) :

قبل كلّ شيء، لا بدّ من الإجابة عن هذا السؤال: ما هو الأصل في هذا الموضوع؟ وهل من أصل أو قاعدة أو مستند قبليّ يرجع إليه في موضوع الجهاد الابتدائيّ؟

يذهب العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى وجود أصل عقلائيّ مسلمّ في باب تنجّز التكليف، مركّب من أمرين:

الأمر الأوّل: وصول التكليف بنحو يعقله الإنسان المكلف، وهذا الأمر كما يجري في المسائل العملية، بأن يعرف المكلف الحكم ويلتفت إليه حتّى يتنجّز عليه، كذلك يجري في المسائل العقديّة، بأن

تحصل له قناعة بالأمر العقدي وتصديق بمضمونه، وإلا فمجرد التعبير اللفظي الحاكي عن هذا الأمر العقدي لا يكفي.

الأمر الثاني: القدرة على الفعل والترك، وهذا يستدعي أن يكون المتعلق اختيارياً، نظراً إلى الترابط الشديد - كما هو مبرهن في علم الكلام الإسلامي - بين القدرة والمشئنة، وهنا إذا كان الأمر من المسائل العملية فإن معنى الاختيار أن يكون المكلف بحيث إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، وأمّا إذا كان من العقديات فلا بد من أن يكون بحيث حصلت المقدمات الموجبة للقناعة به، فلا يمكن الاقتناع بأمر عقدي دون وضوح البرهان في عقل المكلف ونفسه بما يؤدي إلى حصول العلم عنده، ويرشد إلى هذا الأمر قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(١).

وطبقاً لهذين الأمرين، نحلل الجهاد الابتدائي فنقول: إنه إما أن يراد به حمل الكافرين على اعتقاد الإسلام والعمل بأحكامه، أو يقصد من ورائه مجرد إخضاعهم لسلطان الإسلام السياسي وصيرورتهم تحت حكم الإسلام وأيدي المسلمين.

أ - فإذا أريد منه الأول، فهو واضح البطلان، إذ هو - ما لم يُقَم دليلٌ يفتق الكافرين - مخالفٌ للأصل الأولي في باب التكاليف؛ إذ لا يتحقق الإيمان ولا يكون مقدوراً ما لم ينطلق من الاعتقاد والاقتناع - كما تقدّم - والإلزام العملي دون اختيار إيجاباً لا يتحقق الامتثال معه في الأمور التي تحتاج إلى نية.

ب - وأمّا إذا أريد الثاني، فهو: أولاً: مخالف لصريح ما تقدّم، حول أنّ هذا الجهاد إنما هو للدعوة من حيث المبدأ.

وثانياً: هو مخالف لظواهر الآيات الدالة على أنّ هدف الجهاد هو

الدفاع وردّ الأذى لا الإخضاع.

وثالثاً: يخالف كلام الفقهاء أنفسهم، حيث لم يقبلوا من غير أهل الكتاب مجرد الإخضاع، بل خيروهم بين الإسلام والقتل.

من هنا، يلاحظ أنّ آيات القرآن في مجال الدعوة تنقسم إلى قسمين: أحدهما: ما دلّ على أنّ الدعوة لا تكون سوى بالشرح والبيان، نحو قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَنْفُسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ﴾^(١)، وغيرها من الآيات^(٢).

ثانيهما: ما دلّ على عدم كون القوة والإكراه من وسائل الدعوة وأدواتها، وإنّما الوسيلة التي أمر النبي ﷺ باعتمادها هي الدعوة بالحسنى، نحو قوله تعالى: ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَحَدِّ لَّهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾^(٣)، وغيرها من الآيات^(٤).

هذا هو الإطار والأصل الذي يُرجع إليه في مسألة الجهاد الابتدائي وفقاً لنظرية العلامة شمس الدين^(٥)، وهو يستدعي رفض الجهاد الابتدائي بمعنييه.

تعليقات نقدية على محاولة العلامة شمس الدين (التأسيس المختار للمبدأ) :

ويمكن لنا إبداء مجموعة من التعليقات على ما قدّمة العلامة شمس الدين، نكتفي بأهمّها:

التعليق الأوّل: كان يُفترض أن يُلاحظ الأصل بمعنييه هنا، أي الدليل أو المرجع الأوّلي العامّ والنصوص التشريعية العليا (كالعمومات

(١) يونس: ١٠٨.

(٢) انظر: الكهف: ٢٩؛ الأنعام: ١٠٤؛ هود: ١٢١-١٢٢؛ الحجر: ١-٢؛ البقرة: ٢٥٦؛ القلم: ٤٤-٤٥.

(٣) النحل: ١٢٥.

(٤) انظر: الغاشية: ٢١-٢٤؛ الشورى: ٤٨؛ المائدة: ٩٢-٩٩؛ الرعد: ٤٠.

(٥) انظر: شمس الدين، محمد مهدي: جهاد الأمة، ص ١٠٧-١١٣.

الفوقانية)، والأصل العملي الذي يُرجع إليه حال فقدان الدليل، ويبدو أنّ الأصل بهذه الصيغة التي قدّمها العلامة شمس الدين مقتصرٌ على الناحية الأولى، دون الثانية.

وعليه، فما يمكن أن يكون مرجعاً عملياً عند فقدان الأدلة هنا هو أصالة البراءة عن وجوب الجهاد الابتدائي، فالمفروض أننا نشك في وجوبه، والأصل الشرعي أو العقلي والشرعي معاً هو عدم الوجوب.

هذا على مستوى الوجوب، وأمّا على مستوى المشروعية وجواز الجهاد في هذه الحالة وعدم جوازه، فالأصل هو عدم ولاية أحد على أحد وعدم نفوذ تصرفاته في أمواله ونفسه وعرضه وما يتعلّق به، فما لم يدّع عدم ملكية الكافر لشيء أو عدم احترام نفسه وملكياته لشيء ما، فالأصل عدم نفوذ تصرفاته في نفسه وأمواله، ومن الواضح أنّ مقولة الجهاد الابتدائي من أبرز مصاديق التدخّل في هذا المجال، فالأصل عدم نفوذ تصرف المسلمين هذا.

هذا على مستوى الولاية والحكم الوضعي ونفوذ التصرف، وأمّا على مستوى جواز الفعل العسكري - أو غيره من العقوبات الدنيوية على تقدير الكفر - من الحكم التكليفي، فالأصل الجواز عندهم؛ لعدم دليل على الحرمة.

لكن ذكر الشيخ محسن كديور أصلاً مقابلاً أسماه أصل البراءة من العقوبة الدنيوية على تقدير الكفر^(١)، ومقتضاه أنّ أي فعل عقابي مثل الحدود أو غيرها يحتاج إلى دليل.

ويبدو لي أنّ كلا الأصلين غير صحيح:

أ. أمّا أصل الجواز، فلأنّه متفرّع على أصالة حرمة النفس والمال في الطرف الآخر، فلو ثبتت الحرمة المذكورة كان مقتضى القاعدة هو الحرمة التكليفية؛ لأنّ الفعل حينئذٍ سوف يعبر عن تصرف

(١) انظر: كديور، محسن: حرمة الدين والعقيدة في الإسلام، مطالعة فقهية، ترجمة علي الورد، دراسة منشورة في كتاب العنف والحريّات الدينية، م، س، ج، ١، ص ١٠٤.

عدواني في حقّ الطرف الآخر الذي ثبتت احترام نفسه وماله وعرضه، وهو ظلّم مشمول لحرمة التصرف في الغير دون إذنه. وهذا يعني أنّ المسألة هي مسألة حدود حرمة الغير واحترامه، فإذا بنى الفقيه على أصل عدم حرمة الإنسان ما لم يُسلم أو يعاهد أو يخضع لنظام الذمّة صحّ الاستناد إلى أصل البراءة، أمّا إذا بنى على ما هو الصحيح الذي تعرّضنا له في محلّه من أصل احترام الإنسان، فيكون مقتضى القاعدة هنا هو حرمة التصرف والعقاب في حقّ غير المسلم ما لم يقيم دليل خاصّ؛ لأنّ أصالة البراءة ستكون محكومة لأصل الحرمة الثابت بالدليل حينئذ. نعم، لو شكّ في احترام الإنسان من الأوّل كان أصل عدم الحرمة هو المحكّم.

ب. وأمّا أصل البراءة من العقوبة الدنيوية الذي تحدّث عنه كديور، فهو ناظر إلى الطرف الذي يُنزل فيه العقاب أو تُعلن ضدّه الحرب، فنقول: هو بريء من أيّ تهمة توجب عقاباً، لكنّ هذه البراءة القانونية مغايرة لأصل البراءة عن الحكم التكليفي الذي نجريه في الحقيقة في حقّ الطرف الذي يريد إنزال العقاب بالكافر، أو إعلان الحرب عليه، ولو نضعت أصالة البراءة من العقوبة لأفادت في مجال حدّ الردّة؛ لكنّها لا تفيد في مجال الجهاد وفرض الدين؛ لعدم كونهما من باب العقوبات كما هو واضح، فلا يكون في مقابل أصل البراءة عن فعل الطرف المهاجم للكافر أيّ أصل معارض، ما لم نؤمن بقاعدة احترام الإنسان كما تقدّم.

التعليق الثاني: لا شك في توقّف تجزّ التكليف على وصوله إلى العبد، كما تمّ تبين هذا الأمر في علم أصول الفقه، كما لا شك في أنّ من الشروط العامّة للتكليف الاختيار، وعليه فإذا أريد من الجهاد الابتدائي -أو بعض أنواعه- فرض الإسلام بالقوّة بالمعنى العقدي للإسلام، فهو خلاف الأصول العامّة المقرّرة في أصول الفقه وفي الفقه الإسلامي، إلّا أنّ الفقهاء لا يذهبون إلى فرض الإسلام العقدي بجهاد الدعوة، فهذا

التفسير لجهاد الدعوة تفسيراً غير فقهي، ويجب أن نفهم طريقة تعامل الفقهاء مع هذا الموضوع، لنحلل أساسيات تفكيرهم؛ إذ يقصدون من التخيير بين الإسلام والقتل، الإسلام الصوري الظاهري لا الإسلام القلبي الحقيقي، وإلا فلا يكاد يخفى عليهم أن القوة بهذه الطريقة لا تحقق إيماناً بالشهادتين، بل تحقق لفظ الشهادتين ولو مع عدم الإيمان بهما، على أن يسير في ظاهر حياته -ولو مضطراً- ضمن الحد الأدنى من ظاهر سيرة المسلمين، فليست الرؤية الفقهية رؤية عقديّة، بل تهدف إلى التعامل مع ظواهر الأمور، ولهذا قد يقول أنصار الجهاد الابتدائي: إن هذين الأصلين المذكورين، وهما: أصل ربط التنجّز بالوصول أو أصالة الاختيار، لا يمسان جهاد الدعوة؛ لعدم فرض الإيمان العقدي الوجداني فيه، هذا بعيداً عن أيّ ظهورات لأدلة أخرى، وبقاءً مع أساس هذين الأصلين.

ولا يمنع ذلك من صدق عنوان الإكراه على الدين؛ لأن الإكراه عليه كما يفهم في سياق الإكراه على أمر قلبي، كذلك يمكن في اللغة العربية أن يفهم في سياق الإكراه على الشكل الظاهري للالتزام بهذا الدين والانتماء إليه والاندماج في اجتماعه السياسي، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(١)، فإن ذكر الإكراه مع اطمئنان القلب بالإيمان بعد ذكره الكفر بالله بعد الإيمان، يفهم منه أن الإكراه كان على الكفر، ورغم أنه لم يكن هناك كفر قلبي بصريح الآية الكريمة إلا أنها مع ذلك عبرت بالإكراه، ما يشهد لصحة التعبير بالإكراه على الدين في غير مجال الفعل القلبي الباطني.

التعليق الثالث: إن تسمية الجهاد الابتدائي بجهاد الدعوة وحصره بها تسمية متأخرة، وإن الفقهاء المسلمين لم يطلقوا عليه تسميات من

هذا النوع، فحتّى لو فرضنا أنّ هذا الجهاد لم ينسجم -في بعض أشكاله- مع الدعوة، فلا يصحّ إبطال هذه الأشكال لأجل ذلك؛ لعدم إحراز إدراجه تحت هذا العنوان دائماً، فالتنقض على إخضاع الكافرين في هذا الجهاد بأنّه خُلف الدعوة إنّما هو نقضٌ على مفسّري هذا الجهاد بجهاد الدعوة حصراً بها، لا على الآيات والروايات التي استندوا إليها. من هنا، يظهر أنّ الاعتماد على الآيات التي تتحدّث عن الدعوة بالحسنى وعدم الإكراه لا يصحّ هنا إلاّ بناءً على تفسير هذا الجهاد بأنّه للدعوة لا غير، فإذا جعلناه متعدّد الأغراض -ومنها الدعوة- لم يصحّ الركون إلى هذه الآيات للتوصّل إلى شيء أساس في موضوعنا، إذ ليس من البعيد أن يقال بعدم وجود دليل على أنّ الدعوة للدين هي الملاك الرئيس المباشر لهذا الجهاد، وإنّما هو سيطرة قد تشكّل تمهيداً للمشروع الدّعوي.

نظرية عدم شرعية الجهاد الابتدائي، الأدلّة والشواهد:

يطرح الراضون لهذا النوع من الجهاد مجموعة من الأدلّة التي يرون فيها سداً منيعاً أمام منح الشرعيّة له، وأهم ما قدّموه في هذا المجال أو يمكن أن يقدموه ما يلي:

١. شواهد النصوص الدينية:

ثمّة مجموعات نصّيّة قرآنية يمكن أن تشكّل مستنداً لرفض فكرة الجهاد الابتدائي، وقد تبلغ في مجموع كلمات الباحثين في هذا الموضوع سبع أو ثماني مجموعات؛ لكننا نتجاهل في هذه الدراسة، ما نراه واضح البعد عن الموضوع، ونقتصر على النصوص التي تحتمل الدلالة بدرجة معقولة على ما نحن بصده، وهذه النصوص هي:

أ- الجهاد الابتدائي ونصوص رفع القتال عند عدم الاعتداء:

من أبرز أدلّة رفض الجهاد الابتدائي النصوص القرآنية الدالّة على

رفع الإلزام بالقتال أو إثبات الإلزام بعدمه عندما لا يُقاتل الطرف الآخر، فهذه المجموعة من الآيات تريد أن ترفع وجوب القتال عن المسلمين عندما لا يقاتلهم الطرف الآخر، بل في بعضها ما يدلّ على أنه لا يجوز قتالهم في هذه الحالة. ونلفت إلى أننا لا نريد هنا ذكر الآيات التي تدلّ أقصى ما تدلّ على الجهاد الدفاعي، فهذه لا تدلّ على حكم الجهاد الابتدائي لا نفيًا ولا إثباتًا، إنّما المقصود هنا ما دلّ -صراحةً أو ظهوراً بالمنطوق أو المفهوم- على نفي وجود شيء اسمه الجهاد الابتدائي. وعلى أيّ حال، فأبرز هذه الآيات هي:

قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِينِكُمْ أَنْ تَرْوَهُمْ وَتَقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِينِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾﴾ (١).

فهذه الآية الكريمة ترفع وجوب الجهاد -على تقدير وجوبه- ضدّ من لا يحارب المسلمين ولا يسعى لإضعافهم، بل هي ترى البرّ لهم والقسط، وهو ما يجعل رفع النهي (لا ينهاكم) بمثابة وجوب العكس؛ إذ لا معنى لرفع النهي عن القسط سوى وجوب القسط، فإنّ القسط -وهو العدل- واجب، فالآية تريد القول: إنّهُ حيث لا موجب للجهاد لزم التعامل معهم بالعدل والقسط، فإذا كان الجهاد الابتدائي واجباً، وهو الأصل في علاقة غير المسلمين مع المسلمين، فكيف يمكن تفسير هذه الآية الكريمة؟! بل كيف يمكن فهم الجواز فيها؟!

ومن الممكن أن يقال: إنّ هذه الآية وما قاربها في المضمون منسوخة بنصوص سورة براءة (٢).

والجواب ما درسناه في محلّه مفصلاً وأشرنا إلى بعضه سابقاً وهو

(١) الممتحنة: ٨-٩.

(٢) انظر: الطوسي، محمد بن الحسن: التبيان، ج٢، ص٢٨٧؛ الطبرسي، الفضل بن الحسن: مجمع البيان،

ج٢، ص١٥٣؛ ج٩، ص٤٥٠.

عدم ثبوت النسخ من جهة، مضافاً إلى أننا قد توصلنا في آيات سورة براءة إلى عدم دلالتها على الجهاد الابتدائي أساساً. وقد حاول العلامة الطباطبائي رحمته الله ردّ مقولة النسخ هنا بالتمايز بين موضوعي الآيات في براءة وهذه الآية الكريمة، من حيث إنّ الآيات هناك جارية في أهل الحرب، فيما هذه جارية في أهل الذمّة والمعاهدين وأمثالهم، فلا ترابط بين الموضوعين حتى نفترض النسخ^(١)، وهو كلام تابع فيه -إجمالاً- ما قاله الفخر الرازي^(٢)، وينسجم مع ما توصلنا إليه هناك، بعد فرض أنّ عنوان المعاهدين وأمثالهم يشمل مطلقاً من لم يحارب، وإلا فاختصاص الآية الكريمة هنا بالمعاهدين بمعنى الذين وقعت اتفاقية منصوصة بينهم وبين المسلمين لا دليل عليه؛ لأنّ موضوع الآية هو عدم الحرب لا توقيع المعاهدة.

قوله تعالى: ﴿... فَإِنِ اعْتَرَلُوكُمْ فَلَمْ يُفِينِلُوكُمْ وَالْقَوَا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ۗ﴾ ^(١٠) سَتَجِدُونَ ءَاخِرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلًّا مَّارِدُوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا فَإِن لَّمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَأَقْبِلُوهُمْ حَيْثُ تَقَعْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا ۗ﴾ ^(٣).

وهذه الآية الشريفة ظاهرة في أنّ السبيل الثابت للمؤمنين في قتال غيرهم إنّما هو اعتداء الغير وعدم رغبته في التهذئة والمهادنة، وإلا فإذا لم يصدر منه أمرٌ من هذا النوع فلا سبيل للمؤمنين عليه، فلو كان الجهاد الابتدائي مشروعاً مطلقاً، فما معنى نفي السبيل هنا؛ إذا كان سبيل وجوب الجهاد ثابتاً إلى يوم القيامة؟!

وامتياز هذه الآية عن سابقتها هو في أنّ ظهورها في النهي قوي، فيما تدلّ السابقة على رفع الإلزام، مع احتمال ظهورها في ما هو أزيد، كما

(١) الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٩، ص ٢٢٤.

(٢) انظر: الرازي، فخر الدين: التفسير الكبير، ج ٢٩، ص ٣٠٢-٣٠٤.

(٣) النساء: ٩٠-٩١.

المحنا، فتكون هذه الآية معارضةً -بوضوح- لما دلّ على الوجوب في هذه الحال، ومسألة النسخ بآيات سورة البراءة وغيرها تقدم جوابه.
قوله سبحانه: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (٦١) وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيْدِكَ بِبَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ ﴿١﴾.

المعطى في هذه الآية الكريمة يفيد أنه إذا تأكدنا من ميل الطرف الآخر إلى السلام ووقف الحرب والاعتداء لزم على المؤمنين الإجابة إلى ذلك، مع الأخذ بنظر الاعتبار موضوع الخديعة، ولو كان الجهاد الابتدائي ثابتاً لم يكن معنى للإلزام بالمسالمة عندما يميل إليها الطرف الآخر مطلقاً، كما هو واضح، بل وجب قتاله حتى لو تأكدنا من إصراره على السلم، ولهذا حرّم غير واحد من الفقهاء أن تزيد مدّة معاهدات الهدنة مع غير المسلمين على العام الواحد، وأوصلها بعضهم إلى عشر سنوات، حتى لو أراد الطرف الآخر الهدنة لأكثر من ذلك.

قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا إِيَّائِهِمْ لَكُمْ بِهَا حَرْمٌ لَكُمْ أَنْ تُقَاتِلُوا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (٢).

تأمر هذه الآية الكريمة -أولاً- بمقاتلة من يُقاتل المسلمين، ثمّ تنهى -ثانياً- عن الاعتداء، وهذا يفهم منه بوضوح أنّ القتال محصور بمن يُقاتل، وأنّ مقاتلة من لا يقاتل تعدّ اعتداءً، والله لا يحبّ المعتدين، فتكون محرّمةً، وهذا ما يلغي الجهاد الابتدائي؛ لأنّ الجهاد الابتدائي ليس قتالاً لمن يُقاتل، فيندرج ضمن مفهوم الاعتداء الذي نهت الآية عنه، فيكون حراماً.

إلّا أنّه قد يناقش الاستدلال بهذه الآية الكريمة:

أولاً: من الممكن أن يكون المراد من النهي عن الاعتداء هو تجاوز الحدّ في مقاتلة من يُقاتل المسلمين، كما في مثل التمثيل بجثث قتلى

(١) الأنفال: ٦١-٦٢.

(٢) البقرة: ١٩٠.

الكفار أو التعذيب قبل القتل أو استخدام أساليب غير شرعية وغير أخلاقية وهكذا، وليس من الضروري أن يكون الاعتداء باستئناف حرب، فتكون الآية خاصة بالجهد الدفاعي دون أن تدلّ - سلباً أو إيجاباً - على الجهد الابتدائي، ومع التردد والاحتمال يصعب الترجيح.

ثانياً: قد يُراد بالآية الكريمة وجوب مقاتلة المقاتل دون غيره، أي الرجل دون المرأة والشيخ الفاني والصغير وغيرهم، فتكون الآية بصدد الإلزام - سواء في الجهد الابتدائي أم الدفاعي تمسكاً بالإطلاق الوارد في صدرها - بمقاتلة خصوص المقاتلين، فيكون معنى الاعتداء مقاتلة غيرهم من النساء وغيرهنّ، وعليه فالآية لا تنهى عن الجهد الابتدائي، بل لا تختصّ - بمقتضى إطلاق «وقاتلوا» - بالجهد الدفاعي أيضاً^(١).

وعلى أيّ حال، فالآيات الثلاث الأولى كافية في الدلالة على عدم وجوب، بل عدم شرعية، مقاتلة من لا يُخشى منه على المسلمين، وهو ما ينفي الجهد الابتدائي من الأساس.

ب- الجهد الابتدائي ونصوص الحرّية الدينية:

نقصد بنصوص الحرّية الدينية تلك الآيات القرآنية التي تدلّ على إيكال أمر الهدى والضلال إلى الإنسان نفسه لا غير، وأنّ الأمر إليه إن شاء أتبع هذا الدين وإن شاء تركه، وهو ما يعني حرّية المعتقد الذي يساوق عملياً حرّية بيان العقيدة وإبدائها للغير؛ لأنّ حرّية المعتقد إنّما يقصد بها قانونياً حرّية إظهاره للآخرين^(٢)، وإلا فالجانب الذاتي الباطني عند الإنسان ليس موضوعاً للبحث القانوني، وإنّما هو قضية أخلاقية أو فكرية، ومن الواضح أنّ حرّية المعتقد في الإسلام لا تعني تصويب وتصحيح كلّ

(١) انظر: البراك، عبد الملك: ردود وأباطيل وشبهات حول الجهاد، ص ٨٦.

(٢) انظر: طباطبائي مؤتمني، منوجهر: آزاديهاى عمومى وحقوق بشر (الحرّيات العامة وحقوق الإنسان)،

ط ٢، نشر دانشگاه طهران، ١٩٩٦ م، ص ٩٠-٩١.

معتقد يختاره الإنسان. من هنا، جاء في القرآن قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(١)، وقوله: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ﴾^(٢).

وعلى ما تقدّم، يظهر لنا جلياً أنّ التمييز بين حرّية المعتقد وحرّية التفكير - كما فعل بعض العلماء^(٣) - مرجعاً بعض آيات حرية المعتقد إلى حرّية التفكير، وأنّ الإسلام أعطى حرّية التفكير، لكنّه لم يعط الحرّية العقديّة، في الوقت الذي لم يقبل بفرض العقيدة... يبدو لي أنّ في هذا التمييز بعض الالتباس؛ فإنّه عندما تقسّر الحرّية الفكرية بأنّها الحرّية في مجال استخدام مقدّمات العقيدة من النظر والبحث ووسائلهما؛ لأنّ الاعتقاد أمر قهري يلحق المقدّمات لحوقاً قهرياً^(٤)، ثمّ تنفي الحرّية العقديّة ويرفض معها فرض العقيدة فرضاً، فإنّ هذا الاصطلاح غير قانوني، وإنّما هو راجع إلى التحليل الفلسفي؛ لأنّ الباحث اعتبر العقيدة أمراً قهرياً راجعاً إلى علاقة العليّة الحتمية بين المقدّمات والنتيجة في الذهن، فالنتيجة عنده هي العقيدة، ومن ثمّ لا اختيار فيها؛ لأنّ أمرها قهري يأتي بتبع تبلور المقدّمات في الذهن، على خلاف الحال في المقدّمات نفسها فإنّ الاشتغال عليها أمر سلوكي حرّ يمكن للإنسان فعله ويمكن تركه.

وسبب الالتباس هنا هو الخلط بين الاعتقاد بوصفه ظاهرة باطنية، وحرّية العقيدة بوصفها ظاهرة إثباتية بيانية، ولهذا لم تقصد شرعة حقوق الإنسان من حرّية المعتقد ذلك البعد الفلسفي، وإنّما البيان والإبداء، ولهذا أيضاً ربطت حرّية العقيدة هناك بحرّية البيان.

(١) آل عمران: ١٩.

(٢) آل عمران: ٨٥.

(٣) انظر: مطهري، مرتضى: مجموعه آثار (المجموعة الكاملة)، ج ٢٠، ص ٢٥٢؛ قدردان قراملكي، محمد حسن: آزادی در فقه وحدود آن (الحرية وحدودها في الفقه الإسلامي)، ط ١، قم المقدّسة، مؤسّسة بوستان كتاب، ٢٠٠٢ م، ص ١٠٥-١٠٨.

(٤) انظر: قراملكي، آزادی در فقه وحدود آن، م.س، ص ١٠١-١٠٢.

وعندما نتحدّث عن حرّية البيان الاعتقادي في الإسلام فنحن نقصد أدنى معاني البيان، وهو إظهار الفرد أنّه يعتقد بغير الإسلام، مقابل التفتيش والإلزام العقدي والمنع عن إعلان الاعتقاد، أمّا حرّية البيان بالمعنى الواسع الشامل لحرّية التجمّعات والإعلام والصحافة والمطبوعات، فهذا موضوع مختلف من زاوية القوانين الإسلاميّة، لا ربط له ببحثنا هنا.

وعلى أيّ حال، فأهمّ الآيات الكريمة التي تتداول في سياق إثبات حرّية المعتقد، هي:

قوله تعالى: ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ مِمَّا فَمِنَ شَاءَ فليؤمن ومن شاء فليكفر إنّنا اعتدنا للظالمين نارا... ﴾ (١).

فالآية الشريفة دالّة على أنّ الحقّ - أي الإسلام - من عند الله تعالى، وأنّ الأمر راجع إلى الناس أنفسهم، فإن شاؤوا الإيمان فيها ونعمت وإلا فليكفروا، وعلى تقدير كفرهم لم تشر الآية إلى الحياة الدنيا، ولا إلى الآثار التي ستترتب على كفرهم فيها، كلّ ما في الأمر أنّهم سيواجهون جزاءهم في الآخرة، الأمر الذي يؤكّد أنّ الكفر لا آثار دنيوية له على مستوى العقوبات (٢)، وهذا ما يقف على النقيض من مفهوم الجهاد الابتدائي.

لكن الاستدلال بهذه الآية وحدها قد يواجه بعض المشكلات:

أولاً: إنّها قد لا تشكّل دليلاً يواجه أدلّة الجهاد والعقوبات، ولا سيما بعد كونها مكية؛ إذ لعلّ العقوبات أو الإجراءات الدنيوية المترتبة على

(١) الكهف: ٢٩.

(٢) انظر: مطهري، مجموعه آثار (المجموعة الكاملة)، م.س، ج ٢٠، ص ٢٢٧؛ الجواهري، حسن: بحوث في الفقه المعاصر، ج ٦، ص ٢٢٧، ٢٤٩؛ الحسيني البهشتي، محمد: آزادي ارزش بنيادين اسلام (الحرية القيمة الأصلية في الإسلام)، ضمن كتاب «رابطة دين وآزادي» (العلاقة بين الدين والحرية)، ص ٨٧؛ السحمراني، أسعد: حوار حول الحرّيات الشخصية، مجلة المنهاج، فصلية تخصصية، عدد ١١، ص ٢٦١؛ مبيدي، محمّد تقي فاضل: «دين وآزادي در تقابل يا تعامل» (الدين والحرية تفاعل أم تقابل)، ضمن كتاب «رابطة دين وآزادي»، ص ١٤٢-١٤٣.

الكفر والإيمان لم تكن قد نزلت بعد.

إلا أنّ المفيد فيها هو إيكال أمر الكفر والإيمان إلى الإنسان، وأنّه هو من يختار بين الأمرين، ومن ثمّ فهي في حدّ نفسها - وبصرف النظر عن النصوص التي لحقتها في النزول زماناً - لها حكاية عن أنّ القرآن الكريم يرخّص في الدنيا للكافر في أن يكفر، ويعطيه هذه المشيئة، وأنّ نتائج اختياره الممنوح له هذا تقع عليه في الآخرة وتمثل أمامه هناك.

ثانياً: إنّ الآية تجعل الحرّية في الإيمان والكفر، وهما أمران قلبيان، وقد تقدّم سابقاً أنّ الجهاد الابتدائي لا يُراد منه تحقّق الإيمان الحقيقي، بل الإيمان الظاهري، فيظلّ الإيمان الحقيقي شأنًا اختياريًا، فلا يبقى أيّ تنافٍ بين المفهوم الذي تعطينا إياه الآية الكريمة وبين مفهوم الجهاد الابتدائي.

لكن يجاب عن هذا الكلام بأنّ التمييز الذي قلناه سابقاً بين الرؤية الكلامية والرؤية الفقهية لمفهوم الجهاد الابتدائي إنّما يصحّ في الأمور بحسب الواقع، ولهذا ذكرنا هذه التفرقة في مقام الحديث عن الأصول والقواعد العقلية في باب العهدة وتحمل المسؤولية، أمّا عندما تدخل المسألة باب الظهورات اللفظية فلا بدّ من الرجوع إلى العرف ليُرى ما هو المراد من منح مشيئة الكفر والإيمان للإنسان؟ فهل تخيير إنسان بين الموت والإسلام هو بنظر العرف مفهومٌ موافقٌ لهذه المشيئة التي يقدمها نصّ الآية السابقة أم لا؟ وسيأتي مزيد تفصيل لهذا الأمر إن شاء الله تعالى.

ثالثاً: قد يُناقش في دلالة هذه الآية أيضاً بما ذكره عدد من المفسّرين وعلماء القرآنيات، بأنّ صيغة الأمر الواردة فيها ليست للطلب أو للتخيير، وإنّما هي للتهديد، تماماً مثل قوله تعالى: ﴿لِيَكْفُرُوا بِمَا ءَآيَنَاهُمْ فَتَمَعَوْا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾^(١)، ومن ثمّ فلا معنى لربط الآية

بالحرية الدينية ومنح اختيار العقيدة^(١).

إلا أنّ هذا الكلام غير صحيح؛ بل هو فهم للصيغة نتيجة فهم مسبق للمعنى نفسه، فلو صحّ هذا لكان معنى (من شاء فليؤمن) هو التهديد أيضاً، مع أنّ صحّة ذلك واضح، ولعلّ ما دفعهم إلى هذا الأمر عدم تعقلهم إمكان أن يخيّر الله الناس في الكفر أو يطلبه منهم فيجعله في مصاف الإيمان، بما يوحي بأنّ الكفر فعلٌ جائز، تماماً كما هي خصال الكفارات المخيرة، مع أنّ الآية الكريمة لا تعني ذلك، بل هي واضحة في ترجيح الإيمان من خلال المقطع اللاحق منها والمتحدّث عن النار، فهي تريد أن تقول: إذا أردتم الإيمان فلكم أن تؤمنوا ولن يكون لدينا مقابل إيمانكم هذا أيّ ردّ فعلٍ سلبيّ، وإذا أردتم الكفر فلكم ذلك أيضاً، ولن تجدوا في مقابله إلاّ الجزاء الأخروي، فلا يضرّ هذا التخيير بأيّ مبدأ عقدي أو كلامي، نعم لو كانت الآية بصدد الأمر بالكفر فقط أو الترخيص به ثمّ التوعّد بالنار، لصحّ ذلك تهديداً، كأن تقول: اكفروا وسترون ما لا تحبّون، مع أنّ هذه الآية بالخصوص ليست كذلك.

رابعاً: حاول العلامة الطباطبائيّ قدس سرّه أن يجعل هذا المقطع ﴿فَمَنْ شَاءَ فليؤمن...﴾ خارجاً عن مقول القول، فيكون معنى الآية: قل لهم: (إنّ الحقّ من ربّكم)، فمن شاء منهم أن يؤمن بعد قولك ذلك له فليؤمن، فلا إيمانه ينفعنا ولا كفره يضرّنا^(٢)، فلا تكون الآية في سياق إعلان بيان قانوني بالتخيير ومنح الحرية العقديّة.

ولكنني لا أعتقد أنّ تغيير مساحة مقول القول مؤثّرة هنا في الدلالة على موضوع البحث؛ فسواء كانت من مقول القول أم لا، فإنّه في نهاية المطاف قد حظينا بنصّ قرآني يعلن التخيير، مضافاً إلى أنّ الإيمان لا ينفع الباري تعالى والكفر لا يضرّه، إنّما جاءت من العلامة نفسه، وليس لها في الآية

(١) انظر مثلاً: الطوسي، التبيان، م.س، ج٢، ص١٨؛ ج٥، ص٢٣٦؛ ج٧، ص٢٦؛ الطبرسي، مجمع البيان، م.س، ج٦، ص٢٢٨؛ النجّاس، معاني القرآن، ج٤، ص٧٤؛ والسرخسي، أصول الفقه، ج١، ص١٩٢-١٩٣؛ الرازي، التفسير الكبير، م.س، ج٢١، ص١٢٠.

(٢) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج١٢، ص٣٠٣-٣٠٤.

وجود حتى ندرجها فيها، فيكون معنى الآية - بعد الإخراج عن مقول القول -:
وقل الحق من ربكم، فمن أراد منهم بعد قولك هذا له أن يؤمن فله ذلك،
ومن أراد أن يكفر فهو حرّ مختار، لكننا سنواجهه بالعذاب يوم القيامة.

قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ۝﴾^(١).
إن هذه الآية الشريفة تقرّر أن الأمر في الهداية والضلال راجع إلى
الإنسان نفسه، فتكون حاكية عن مفهوم الحرية الفكرية والدينية^(٢).

وقد يناقش، بصرف النظر عن الجملة الأخيرة من الآية الكريمة بأنها
لا تدلّ سوى على عود نفع الهداية وضرر الضلال على الإنسان نفسه، وهذا
أمر واضح صحيح، سواء كان هناك جهاد ابتدائي أم لم يكن، فهي لا تقرّر
مبدأ المشيئة بهذا المعنى، بل تقرّر مبدأ النفع والضرر.

ومثل هذه الآية ما جاء في سورة يونس، في الآية المائة وثمانية، إلى
غيرها من الآيات التي طرحت في مسألة الحرّية في اختيار الدين.

ويبدو لي من أكثر هذه الآيات أنها قد لا تنافي مسألة الجهاد الابتدائي
عدا الآية الأولى في الجملة، لكنها تشكّل مدمكاً في هذا السياق، خصوصاً
وأنّ جميعها أو أغلبها ممّا نزل في مكة، حيث لم يكن التشريع الديني
بادياً في النصّ القرآني بوضوح.

ج- الجهاد الابتدائي ونصوص وظيفية النبي ﷺ:

يُقصد بهذه النصوص تلك الآيات الدالّة على أنّ وظيفية النبي ﷺ هي
الهداية والإبلاغ وإيصال الحقّ، أمّا الإلزام به وتحقيقه خارجاً فهو أمر
خارج عن شؤونه ووظائفه.

قوله تعالى: ﴿فَذَكَرْنَاكَ أَنْتَ مُذَكَّرٌ ۝﴾^(١١) لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ^(١٢)

(١) الزمر: ٤١.

(٢) كديور، محسن، «آزادي عقیده ومذهب در اسلام» (حرّية المعتقد والدين في الإسلام)، مجلة أفتاب،

إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ ﴿٢٣﴾ فِعْدَبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ ﴿١﴾.

إنّ هذه الآية هنا لا ترى من مسؤوليات النبي ﷺ سوى التذكير وأنّه ليس بمسيطر عليهم ليلزمهم بديانته ولا بمتسلط على شؤونهم ليدخل الإيمان فيهم، ما يكشف - بشهادة أداة الحصر - عن أنّه ليس من وظائف النبي ﷺ غير ذلك^(٢)، فلو كان الجهاد الابتدائي واجباً لما صحّ سياق مثل هذه الآية ولسانها، كما هو واضح.

لكن قد يلاحظ هنا أولاً: إنّ هذه الآية مكية، فعلل المراد: حيث إنّك لست بمسيطر عليهم ولا تملك إلزامهم بشيء؛ فليس أمامك سوى وظيفة التذكير والبيان دون أن يؤدي ذلك إلى افتراض النسخ بآيات القتال^(٣)، لفرض كون الآية معلقة منذ البداية على عدم تسلطه عليهم - وهو إخبار لا إنشاء - فيكون تغيير الحكم لوجود تحوّل في موضوعه القائم عليه، لا لوجود النسخ. وأمّا الاستثناء الوارد في الآية فهو - بقريّة الآية التي لحقتها - منقطع لا متصل، كما صرّحوا به^(٤).

لكنّ هذا الاحتمال لو استطاع إرباك فهمنا لهذه الآية الكريمة، إلا أنّه سوف يتلاشى تدريجياً عندما نجد أنّ الآيات الأخرى تؤكد مفهوم عدم السلطنة، بوصفه أساساً في المشروع النبوي، ولا سيما مع كون بعضها مدنياً.

ثانياً: فهم العلامة فضل الله والسيد كاظم الحائري من هذه الآية السيطرة التكوينية على العقل والوجدان، وأنّ هذا الأمر من مختصات القدرة الإلهية، فتكون الآية بصدد نفي سيطرته التكوينية على القلوب لا نفي السلطنة الظاهرية التي تكون بالإكراه

(١) العاشية: الآيات ٢١-٢٤.

(٢) انظر: الزحيلي، وهبة: حقوق الإنسان في الإسلام، ط٢، دار الكلم الطيب - دمشق؛ دار ابن كثير - بيروت، ١٩٩٧م، ص١٧٤؛ أيازي، محمد علي: مباني حقوق بشر إسلامي، ضمن كتاب «حقوق بشر در جهان امروز»، ط١، شركت سهامی انتشار، ٢٠٠٤م، ص٦٢.

(٣) انظر في دعوى النسخ: الطبرسي، مجمع البيان، م.س، ج١٠، ص٧٢٨.

(٤) انظر على سبيل المثال: الطبرسي، مجمع البيان، م.س، ج١٠، ص٧٢٥.

على اعتناق دين ما^(١).

ولكنّ هذا التفسير وأمثاله للآيات ربما يواجه مشكلة البعد عن الفهم العرفي، فإنّ بعض المفسّرين - ولا سيما العلامة الطباطبائي قدس سره - ربط مجمل الآيات التي نذكرها في هذا البحث بالبُعد الوجداني والقلبي الباطني، معتبراً ذلك أساساً، مع أنّ العرف لا يحصر فهمه بهذه الطريقة المنبثقة من تحول التدين إلى فعل قلبي وإخراجه عن أن يكون اندماجاً في الاجتماع الديني، فأنت تقول لزيد ذكراً بما يجب عليه فعلة وليس مطلوباً منك أكثر من هذا فأنت لا تملك سلطةً عليه ولا سيطرة، أو تقول ذكّر بالدين وليس مطلوباً منك أكثر من هذا فإست مسطاً عليه، إنّ هذا التركيب يفهم منه القهر والإكراه لا البعد الباطني فقط، علماً أنّ ما يذكر به النبي ﷺ ليس خصوص الاعتقادات، بل يشمل السلوك والتصرّفات والأخلاقيات أيضاً، ممّا يمكن أن يكون له مباشرة مدلول عملي ظاهري، وليس من أفعال القلوب فقط، فالآية في محصلتها تريد أن تبيّن للنبي ﷺ أنّ وظيفتك البيان، وليست لك أيّ سلطة عليهم بحيث تستطيع إدخالهم في دينك، فأولئك الذين يتولّون منهم إنّما يكون التعاطي معهم عندي عبر العذاب الأكبر الذي ينتظرونه.

ومثل هذه الآية الشريفة، قوله تعالى: ﴿مَنْ أَعْلَمَ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرِ الْقرءَانَ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ﴾ (ق: ٤٥)^(٢).

وقد يواجه الاستدلال بهذه الآية المشكلة نفسها؛ فإنّ السورة مكية، ومعنى جبار أي متسلط عليهم، وقيل: فظ غليظ^(٣)، فيكون المعنى: ذكّر يا محمد من ينتفع بتذكيرك، فليس عليك وأنت في مكة مقهوراً غير متسلط عليهم سوى ذلك، فلا تكون دالّة - مع هذا الاحتمال - على الموقف في

(١) الحائري، كاظم: المرجعية والقيادة، ص ٢٢٨؛ فضل الله، محمد حسين: من وحي القرآن، ج ٢٤، ص ٢٢١-٢٢٢.

(٢) انظر: الصفار، حسن: التعددية والحرية في الإسلام، ط ٤، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٠م، ص ٦٧.

(٣) انظر: الطبرسي، مجمع البيان، م، س، ج ٩، ص ٢٢٦-٢٢٧.

غير الحال المكيّة، فهناك قصور في دلالتها، إلا إذا صحّ ما قدّمناه آنفاً.
قوله تعالى: ﴿مَاعَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلْغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ (١)،
ومثله قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ الْأَسْلَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا
الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ
فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (١٦) فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلْتُ وَجْهِي لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ
لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسَلْتُمْ فَإِنْ أَسَلْتُمْ فَقَدْ أَهْتَدُوا وَإِنْ تَوَلَّوْا
فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ وَاللَّهُ بِبَصِيرٍ بِالْعبَادِ﴾ (٢)، وقوله تبارك اسمه: ﴿قُلْ أَطِيعُوا
اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَّا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ
تَهْتَدُوا وَمَاعَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلْغُ الْمُبِينُ﴾ (٣)، وقوله عزّ من قائل: ﴿وَإِن
تُكذِّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِّن قَبْلِكُمْ وَمَاعَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلْغُ الْمُبِينُ﴾ (٤)،
وقوله سبحانه: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ
نَّحْنُ وَلَا ءَابَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ
فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلْغُ الْمُبِينُ﴾ (٥)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ
رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ
وَإِن تَوَلَّوْا الْقُرْءَانَ فَمِنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدَىٰ لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ
الْمُنذِرِينَ﴾ (٦).

وهذه الآيات -المكيّة والمدنيّة- تقرّر المبدأ الوارد في سورة الغاشية، وهي
أنّه ليس على الرسول إلاّ البلاغ، وأنه إزاء كفر الناس لا يكلف بما هو أزيد،
وأنّه ليس له أن يحمل الناس على الإيمان (٧)، فكيف يكون الجهاد الابتدائي،
المنطلق من خاصية كفر الناس، من تشريعات ديانة هذا النبي ﷺ؟

(١) المائة: ٩٩.

(٢) آل عمران: ١٩-٢٠.

(٣) النور: ٥٤.

(٤) العنكبوت: ١٨.

(٥) النحل: ٢٥.

(٦) النمل: ٩١-٩٢.

(٧) وافق الشيخ الطوسي رحمه الله على تفسير جملة: ليس على الرسول إلاّ البلاغ؛ بمعنى أنه ليس عليه حملهم
على الإيمان، فانظر له: التبيان، م.س، ج.٨، ص.١٩٥.

فهذه الآيات الشريفة تنفي وجوب أي أمر آخر على النبي ﷺ إزاء كسر الطرف الآخر، ومنه الجهاد الابتدائي بملاك الكفر؛ لكنها لا تنفي شرعيته، وأما مقاتلة النبي ﷺ المعتدين أو استلامه شؤون الدولة وقيامه بوظائف أخرى فليس له علاقة بذلك، فهي لا تريد إسقاط الصلاة عن النبي ﷺ والحج والصوم لتثبت عليه البلاغ فحسب، بل الحصر فيها إضافي ونسبي؛ أي بالنسبة إلى إبلاغ الدين وصفته الدعوية النبوية والرسولية ليس عليه سوى ذلك، فإن لم يهتد الطرف الآخر فلا وظيفة غير ذلك ملقاة على كاهل النبي ﷺ إزاء الطرف المبلغ، وإلا لبينت، أما في الجهاد الابتدائي فالمفروض بدايةً هو دعوة الطرف الآخر؛ فإن قبل وإلا وجب جهاده، فلو كان هذا التشريع من وظائف النبي ﷺ للزم بيانه، على الأقل في الآيات المدنية من هذه المجموعة؛ لأنه على صلة بالوظيفة الدعوية، من حيث ترتبه على إعراضهم عنها، في حين نجد أنّ هذه الآيات جميعها ترتب على إعراضهم إعلان حصر وظيفته بالجانب الدعوي البياني، فلا تناسب بين المفاهيم.

وفي هذا السياق أيضاً، قوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَىٰ رَبِّهِ ظَهِيرًا ۗ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ۗ قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِن أَجْرٍ إِلَّا مِن شَاءِ أَن يَتَّخِذَ إِلَيَّ رِبِّهِ سَبِيلًا ۗ﴾ (١).

فهذه السورة رغم كونها مكية، إلا أنّ في لسانها البياني تعميماً؛ إذ ربطت التبشير والإنذار بغرض الله تعالى من الرسالة، أي أنه ليس من وظائفك سوى الإنذار والتبشير، ولا مسؤولية عليك غير ذلك إزاء من يرفض دعوتك، وهذا المفهوم لا يناسب مفهوم الجهاد الابتدائي. ولا تعليق في الآية على عدم القدرة حتى يُقال: إنّ ذلك راجع إلى كونه في مكة المكرمة.

وكذلك يأتي في هذا المضمار، قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

وَأَحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلِّغُ الْمُبِينُ^(١)، إذ تركّز هذه الآية الكريمة على المفهوم المتقدم عينه، وهو أنه على تقدير عدم طاعة الله ورسوله ليس على الرسول ﷺ من وظيفة إزاء إعراض الطرف الآخر سوى البلاغ المبين، والسورة مدنية، فلو كان الجهاد الابتدائي مفهوماً إسلامياً للزم ضمّ هذه المسؤولية تجاه ذلك.

لكننا لو راجعنا سياق هذه الآية الشريفة وبالخصوص بالنظر إلى ما سبقها وما لحقها من آيات، لوجدناها تتحدّث مع المسلمين وأنهم إذا تولّوا عن طاعة الله ورسوله فليس أمام الرسول ﷺ إلا البلاغ. ويبدو لي - إذا لم نشكّ في وحدة نزول هذه الآية مع سياقها - أن التولّي هنا هو الإعراض عن طاعة الله ورسوله ﷺ، فإذا قصد المعنى الشامل دلّ على الارتداد، فتكون الآية معارضةً لحكم المرتدّ المعروف في الفقه الإسلامي، وإلا لزم القول إن أنظمة العقوبات لا تكون من وظائف الرسول ﷺ بما هو رسول، وإنما يكون تفعيلها من وظائف الولاية الثابتة له نتيجة العقد الاجتماعي والتوافق على النزول عند حكمه أو غير ذلك، وبحثه يكون في الفقه السياسي.

وفي هذا الصدد، نجد كذلك قوله سبحانه: ﴿وَإِن مَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعْدُهُمْ أَوْ تُتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلِّغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ^(٢)، وإن كانت هذه الآية غير ظاهرة إلا في الحصر الإضافي الذي نعلم حاله من المقطع الأخير؛ أي عليك أنت البلاغ فقط وليس عليك الحساب، فإنه علينا، فلا يكون لها دور في موضوعنا ما لم نعمّم الحساب لغير الحساب الأخرى. قوله تعالى: ﴿فَإِن أَعْرَضُوا فَأَمَّا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلِّغُ...^(٣)، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا

(١) المائة: ٩٢.

(٢) الرعد: ٤٠.

(٣) الشورى: ٤٨.

وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ﴿١﴾، وقوله تبارك اسمه: ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ (٢)، وقوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ، وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾ (٣)، وقوله تعالى: ﴿اتَّبِعْ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٦﴾ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ (٤)، وقوله عز من قائل: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ، وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ (٥)، وقوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ اللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ (٦).

وهذه الآيات رغم أن بعضها مكِّي، إلا أنها لما رُبِطت بالإرسال عنت أننا لم نرسلك لكي تكون حفيظاً عليهم تحفظهم من أن يضلوا كما أنك لست بموكل بهم، فليس عليك إلا البلاغ، فلا تحزن لأمرهم (٧)، وهي دالة على هذا المبدأ في التعامل مع غير المسلمين، فكيف يمكن أن ينسجم هذا المفهوم الذي تعطيه هذه الآية الشريفة مع الصورة الإجمالية للجهاد الابتدائي في الموروث الفقهي الإسلامي؟! فإن تلك الصورة تقول: فإن أعرضوا فقاتلهم واقتل من لا يؤمن منهم، ما لم يكن من أهل الكتاب، وإلا فأخضعه للجزية ونظام الذمة.

وقد فهم العلامة الطباطبائي قدس سره من آيات نفي كون النبي ﷺ موكلاً بالناس، أنها تريد أن توكل أمرهم إلى الله سبحانه والتخية بينه وبينهم من حيث المصير، لا أنها تريد بيان حرية المعتقد (٨).

لكنني لم أفهم عملية فك الارتباط بين مفهوم التخية ومفهوم الحرية

(١) يونس: ١٠٨.

(٢) الأنعام: ٦٦.

(٣) الأنعام: ١٠٤.

(٤) الأنعام: ١٠٦-١٠٧.

(٥) الزمر: ٤١.

(٦) الشورى: ٦.

(٧) انظر في تفسير: الطبرسي، مجمع البيان، م، س، ج، ٩، ص ٥٤.

(٨) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م، س، ج، ٢، ص ١٢٢.

الدينية، فإذا كانت هذه الآيات تريد أن تقول للنبي ﷺ: «اتركهم لي!» ألا يستبطن ذلك عرفاً أن لا تمارس القهر والعذاب والعقاب عليهم، وإلا فما الذي كان يمكن أن يفعله الرسول ﷺ غير هذا؟ وإذا كانت تريد أن تقول: إن أمرهم موكولٌ إلى الله سبحانه، فإنّ هذا أيضاً - عندما لا يبيّن خصوص النظر إلى الجانب الأخرى في هذه الآيات - يفيد أن ليس المطلوب من النبي ﷺ غير البيان، وأنّ الإجراءات العملية المترتبة على كفرهم ليست من وظائف النبي ﷺ، فليترك هذا الأمر لله، فهو الذي يجري عليهم حكمه، فلماذا لا تكون هذه الآيات شاهداً على مبدأ رئيس هنا؟!

نعم، يبقى في النفس احتمالٌ قد يهدم الاستدلال بمجموعة الآيات التي عبّرت بالوكيل والحفيظ وأمثالهما، لا بكلّ آيات هذه الطائفة الثالثة، وهو أن يكون المراد إسقاط مسؤولية فعلهم عن النبي ﷺ، فالحفيظ والموكل بأمر يتحمّل مسؤولية هذا الأمر، فكأنّ الآيات تريد أن تقول: يا محمد، إذا قمتَ بما كلّفناك به سقطت المسؤولية عن كاهلك، وأنت لا تتحمّل مسؤولية وضعهم وانحرافهم، فلست موكلاً بهم على نحو توكيل الوالد بولده الصغير أو حفيظاً عليهم على النحو عينه، حتى إذا عرض له شيء تحمّل الوالد تلك المسؤولية، وتوجّه اللوم إليه في أنّه لم يحفظ ابنه، مع أنّه في عهده وتحت وكالته ونظره، إنّ القضية هنا ليست كذلك، فعليك القيام بواجبك، وانحرافهم لا يؤثّر عليك، فلا تحزن لأمرهم ولا يضرّك ضلالهم وزيفهم، فنفي الوكالة والحفظ هنا تخفيفٌ من الشعور بالمسؤولية لا سلبٌ للسلطنة عليهم قانونياً.

ومع هذا الاحتمال، تصبح بعض آيات هذه المجموعة غير وافية بالدلالة على المدعى، ولعلّ هذا هو نظر من ناقش فيها ومراده.

ومع هذا كلّه، فقد يُلاحظ على الاستدلال بهذه الآيات الكريمة برمتها: أولاً: إنّها خاصّة بالنبي ﷺ من حيث وظيفته الرسالية، فما المانع من وجوب الجهاد الابتدائي من حيث وظيفة المسلمين أو وظيفته من

غير ناحية تبليغ الرسالة؟

والجواب: إنّ بعض هذه الآيات - وهو مدنيّ - ربط أصل إرسال النبي ﷺ بهذا الأمر، فإذا كان الجهاد الابتدائي من شرائع دينه كان ينبغي ذكره. وبعبارة أكثر دقة: إنّنا لا نستدلّ هنا بمعارضة حدّية بين هذه الآيات وبين نصوص الجهاد، وإنّما نقارن المفاهيم ونقول: لو كان مفهوم الجهاد الابتدائي حاضراً في الشريعة لمّا كانت هذه الآيات المتكرّرة دقيقةً في التعبير عن واقع الأمر.

ثانياً: من الممكن أن يُقال: إنّ آيات الجهاد الابتدائي تتسخ الآيات المذكورة هنا بمجموعاتها، فلا يبقى معنى للتمسك بهذه الآيات. **ويجاب:** بأنّ بعض الآيات هنا ليس قابلاً للنسخ بحسب صيغته؛ لأنّه ليس من شؤون التشريع، فعندما يقول الله تعالى: إنّّه لم يرسل هذا النبي سوى لكذا وكذا، هل يصحّ القول: إنّّه غير رأيه وإرادته وقصده من الإرسال إلى غرض آخر، فالقضية ترجع إلى الغاية التي وضعها الله للرسالة، لا إلى بيان حكم شرعي قابل للنسخ.

يضاف إلى ذلك أنّ تكرر مجموعة آيات سابقة في تأكيد فكرة ما، مع مجيء آية واحدة لا نظر لها إلى ما سبق، يصعب معه قبول النسخ فيه؛ إذ يرى العرف أنّ التصرف الدلالي في الدليل الجديد أقرب إلى نسخ جملة آيات مؤكّدة لمفهوم واحد، علاوةً على أنّ الآيات المدنية هنا لا نعلم سبقها أو لحوقها لآية الجزية التي جعلناها سابقاً الآية الوحيدة الدالة، وبذلك لا يوجد ما يؤكّد النسخ حينئذٍ.

ثالثاً: إنّ أقصى ما تعطيه أغلب نصوص هذه المجموعة من الآيات الكريمة هونفي وجوب الجهاد الابتدائي، لا نفي مشروعيتها.

د- الجهاد الابتدائي ونصوص نفي الإكراه في الدين:

وردت في القرآن الكريم نصوص تنفي الإكراه في الدين، وقد فصلناها عمداً عن نصوص الحرّية الدينية المتقدّمة؛ لأنّ إطارها البياني ينفي الإكراه على الإسلام، فيما الإطار البياني لتلك المجموعة يمنح الرخصة

في إظهار غير الإسلام، والآيات هنا هي:

قوله تعالى - حاكياً على لسان نوح-: ﴿ قَالَ يَقَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُمْ عَلَىٰ بَيْنَةٍ مِّن رَّبِّيٰ وَعَٰنَتِي رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنزِلْزُمَّكُمْ هَٰوَا وَتَمُرَّهَا كَرِهُونَ ﴾^(١).

وهذه الآية مكية تتحدث عن الحوار الذي جرى بين نوح عليه السلام وقومه، وكأنها تؤكد - باستفهامها الإنكاري في آخرها - قضية عقلائية مستكنة في الوعي الإنساني، وهي أنلزمكم بما بان لي واتضح مع أنكم كارهون له؛ إن هذا أمر غير منطقي.

وعليه، فتكون الآية تقريراً لمبدأ عدم الإكراه في الدين، إذ ما داموا لم يقتنعوا بالحقيقة، كيف يمكن إلزامهم بها وإكراههم عليها؟!^(٢)، فهي تقرّر مبدأ نفي الإكراه منذ أقدم الشرائع، وهي شريعة نوح عليه السلام، وتسوقه على شكل مضمون راسخ مفروغ منه، ما يؤكد قواعدية هذا المفهوم وعقلانيته.

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾^(٣).

فهذه الآية تربط الهدى والإيمان بالمشيئة الإلهية، وتستتبع ذلك باستفهام إنكاري موجه إلى النبي ﷺ في إكراهه الناس كي يكونوا مؤمنين، أي أن الله قادر على جعلهم مؤمنين لكنه لم يشأ، فكيف تُكرههم أنت على ذلك وأنت غير قادر^(٤)؛ فتكون النتيجة تقبيح إكراههم على

(١) هود: ٢٨.

(٢) انظر في تفسير: الطبرسي، مجمع البيان، م.س، ج.٥، ص٢٣٥؛ الطباطبائي، الميزان، م.س، ج.١٠، ص٢٠٤-٢٠٧؛ ميبدي، دين وآزادي در تقابل يا تعامل، ضمن كتاب «رابطة دين وآزادي»، م.س، ص١٤٢.

(٣) يونس: ٩٩.

(٤) انظر: الطبرسي، مجمع البيان، م.س، ج.٥، ص٢٠٦؛ الطباطبائي، الميزان، م.س، ج.١٠، ص١٢٦؛ رضا، محمد رشيد: تفسير المنار، دار المعرفة، ج٣، ص٢٨؛ مطهري، مجموعه آثار (المجموعة الكاملة)، م.س، ج٢٠، ص٢٢٧؛ الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام، م.س، ص١٧١، ١٧٤؛ الصقار، التعددية والحرية في الإسلام، م.س، ص٦٦؛ الحسيني البهشتي، آزادي ارزش بنيادين اسلام، ضمن كتاب «رابطة دين وآزادي»، م.س، ص٩٢-٩٣؛ الهلالي، عماد: الردة وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، ضمن كتاب «النف والحريات الدينية»، ج١، ص١٥٢؛ ميبدي، دين وآزادي در تقابل يا تعامل، ضمن كتاب «رابطة دين وآزادي»، م.س، ص١٤٢؛ الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر، م.س، ج٦، ص٢٢٧؛ أيازي، مباني حقوق بشر إسلامي، م.س، ص٦٢؛ وافي، علي عبد الواحد: حقوق الإنسان في الإسلام، ط٥، دار نهضة مصر، ١٩٧٩م، ص٢٢٠؛ آرمين، محسن: دين وآزادي واقعيتهى اجتماعى وفرهنكى، ضمن كتاب «رابطة دين وآزادي»، ص٢٣.

ذلك، فلو كان الله يريد هدايتهم ولو بالقوة لفعل ذلك ولمّا لم يفعل ذلك فلماذا تكرههم أنت عليها؟!

إنّ هذه الآية الكريمة تعتبر محاولات الإكراه بهدف تحقيق الإيمان مرفوضة ومعارضة للسنن الإلهية، فهذا المنطلق لو أراد الله لفعله، فلماذا تسلكون عكس ما يريده الحقّ تعالى؟! وربط هذه الآية بالجانب التكويني الباطني، كما فعل بعض المفسرين، سبق أن تحدّثنا عنه^(١).

- وهي أبرز آيات نفي الإكراه، عنيت قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ بَيَّنَّ الرُّشْدَ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(٢).

وتوضيح الاستدلال بهذه الآية الكريمة، أنّها استئناف بياني بعد تقرير الحقّ والوحدانية وأصول العقيدة الإلهية في آية الكرسي، وهي تؤسّس حكماً لنفي الإكراه في الدين؛ بمعنى الحمل عليه بجعله ذا كراهية بما يكون عبر التخويف بما هو أشدّ كراهية منه، فالدين لا إكراه فيه ولا سبيل له إليه، فتكون بمثابة القاعدة العامّة التي لا يُخرج عنها إلا بدليل، فالآية تحتلّ النفي والنهي، لكنّها تقرّر عدم التناغم بين الدين والإكراه، وبمقتضى إطلاقها لا تختصّ بديانة الإسلام، بل تشمل مطلق الديانات أيضاً^(٣).

(١) انظر: فضل الله، من وحي القرآن، ج ١١، ص ٣٦٩.

(٢) البقرة: ٢٥٦.

(٣) انظر: رضا، تفسير المنار، م.س، ج ٢، ص ٣٦-٣٧؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢، ص ٤٩٩-٥٠٢؛ مطهري، مجموعه آثار (المجموعة الكاملة)، م.س، ج ٢٠، ص ٢٣٦؛ الصفار، التعددية والحرية في الإسلام، م.س، ص ١٩، ٦٢؛ الحسيني البهشتي، آزادي ارزش بنيادين اسلام، م.س، ص ٨٧؛ الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام، م.س، ص ١٧١-١٧٢؛ الخامنئي، محمّد: آزادي هاي فردي در اسلام، ضمن كتاب «حقوق بشر از ديدگاه اسلام»، ص ٧٥-٧٦ (وإن ظهر منه في ص ٢٤٨، أنّه يميل لرأي العلامة الطباطبائي الأتي)؛ الهلالي، الردّة وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، م.س، ص ١٤٨١٥١؛ صالح نجف آبادي، نعمة الله: جهاد در اسلام، ص ١٦؛ سيد قطب، في ظلال القرآن، ج ٣، ص ٢٩١-٢٩٣؛ آرمين، دين وآزادي وواقعيتها اجتماعي وفرهنكي، م.س، ص ٢٢؛ وافي، علي عبد الواحد: حقوق الإنسان في الإسلام، ص ٢٢٠؛ آيازي، مباني حقوق بشر إسلامي، م.س، ص ٦٢؛ الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر، م.س، ج ٦ ص ٢٢٧، ٢٤٩؛ موسويان، أبو الفضل: آزادي عقيدة و جهاد ابتدائي، ضمن كتاب مجموعه مقالات همايش بين المللي حقوق بشر وكفتوى تمدنها، ص ٢٩٨، ٢٠٦، ٢٠١ م؛ نجم، أحمد حافظ: حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، دار الفكر العربي، ص ١٢٤؛ آيتي، حميد: آزادي عقيدة وبيان، ط ١، إيران، انتشارات فردوسي، ١٩٩٤ م، ص ٢٩؛ فضل الله، من وحي القرآن، م.س، ص ٤٦-٤٨؛ شمس الدين، محمّد مهدي: حوار حول الحرّيات الشخصية، مجلة المنهاج، م.س، عدد ١١، ص ٢٧٠-٢٧١؛ ميدي، دين وآزادي در تقابل يا تعامل، م.س، ص ١٤٢-١٤١.

وفي أسباب نزول هذه الآية الشريفة ذكر أنها نزلت في رجلٍ من الأنصار كان له غلام أسود، كان يُكرهُه على الإسلام، إلى غيرها من القصص الواردة في المضمون عينه تقريباً^(١) وقصص أسباب النزول تدعم رفض الإكراه بالشكل الذي فسّرناه.

وقد تعدّدت وجهات النظر في هذه الآية الكريمة، وذلك كما يلي:
أولاً: لاحظ العلامة الطباطبائي رحمته الله وغيره على الاستدلال بهذه الآية هنا أنها إما جاءت للنفي فتكون الجملة خبرية، أو للنهي فتكون إنشائية، فإذا كانت خبرية كان معناها الإخبار عن أنه لا سبيل للإكراه على الدين؛ لأنّ الدين من أفعال القلوب، وأفعالها لا معنى للإكراه عليها، فإمّا تتحقّق مقدماتها أو لا تتحقّق، فلا يكون للآية علاقة بحكم شرعي هو حرمة الإكراه، إذ لا متعلّق لهذا الحكم، حيث لا إكراه خارجاً يمكن تحقّقه، وأمّا إذا كانت إنشائية فيكون معناها النهي عن الإكراه على أساس أنه يناقض حقيقة تكوينية، وهي عدم وجود منفذ للإكراه على الدين؛ لما أشرنا إليه، وعليه فالمرجع إلى هذه الحقيقة التكوينية.

ووفقاً لذلك، لا ينافي دليل الجهاد هذه الآية الكريمة؛ لأنّه لا يُكره على الدين؛ لعدم إمكانه، وإنما يوفّر الأرضية لانتشار الدين وميل الناس إليه، على أساس أنه لا وسيلة لذلك آنذاك من دونه^(٢).

ولكي نحلّل هذه الآية الشريفة، لابدّ من ملاحظة جزء الآية التالية:
﴿قَدْ بَيَّنَّ الرُّشْدَ مِنَ الْغَيِّ﴾ فهذا المقطع - كما ينصّ عليه المفسّرون^(٣)

(١) انظر: الطبري، ابن جرير: جامع البيان، ج٢، ص٢٢-٢٦؛ الطبرسي، مجمع البيان، م٣، ج٢، ص٦٢٠-٦٢١؛ الطباطبائي، الميزان، م٣، ج٢، ص٣٤٦-٣٤٧.

(٢) انظر: الراوندي، قطب الدين: فقه القرآن، ج١، ص٢٤٤؛ الطباطبائي، الميزان، م٣، ج٢، ص٢٤٢-٢٤٣؛ الصدر، محمد باقر: المدرسة القرآنية (المجموعة الكاملة ١٩)، ص٣٦٤؛ الطهراني، محمد حسين: ولاية الفقيه في حكومة الإسلام، ج٤، ص٢٠٥-٢٠٩؛ جوادي أملي، عبد الله: فلسفه حقوق بشر، ط٢، إيران، نشر مركز إسرائ، ١٩٩٨م، ص٢٦١.

(٣) انظر على سبيل المثال: ابن عاشور، التحرير والتشوير، ج٢، ص٥٠١؛ الطباطبائي، الميزان، م٣، ج٢، ص٢٤٢-٢٤٤.

- بمثابة التعليل لصدر الآية، وهنا إما أن نقول: إنه لا إكراه في الفعل القلبي على نحو الجملة الخبرية؛ لأنَّ الرشد والغي قد بانا، أو نقول: إنه لا يجوز الإكراه الظاهري؛ لأنَّ الرشد والغي قد بانا، والأنسب - بحسب سياق التعليل - هو الثاني؛ لأنَّ استبانة الحقِّ والباطل ليست علّة ولا مؤثراً في نفي الإكراه في القلبيات، فسواء ظهر أم خفي لا مجال لهذا الإكراه، لعدم إمكان تحقّق المعلول - وهو الاعتقاد - دون تحقّق علته وهي مقدّماته الفكرية، إذاً فهذا ليس تعليلًا، فلماذا ذكرته الآية؟!؛

أما على تقدير الإنشاء غير الراجع إلى هذه القضية الخبرية التكوينية، فالمعنى ربما يكون واضحاً أكثر، إذ يصير المعنى: لا تجبروا أحداً إجباراً ظاهرياً على اعتناق الدين؛ لأنَّ الحقَّ والباطل صارا واضحين جداً، فليوكل الأمر إلى الإنسان نفسه كي يختارهما ويتحمّل مسؤولياته تجاههما؛ إذ لو كان الحقَّ والباطل غير باديين لم يكن يمكن تحميل الإنسان مسؤولية الاختيار بينهما؛ لأنّه لن يرى الأمور حينئذٍ، ما يجعل تحميله لأحد الطرفين - حيث لن يُقدّم بنفسه عن وعي وبصيرة - متصوّراً فيه الإكراه والتوجيه القهري تماماً كحال الطفل غير المدرك للأمور، فهذا المعنى الثاني أقرب إلى تناغم صدر الآية وذيلها، هذا مضافاً إلى أنّه ما الفائدة في إخبار الله تعالى لنا أنّ أفعال القلوب لا معنى للإكراه فيها على نحو الجملة الخبرية، وماذا تريد الآية أن توصل إلينا عبر هذه الجملة الخبرية على هذا التقدير؟

قد يقال: إنّ الآية لا يمكن أن تنهى عن أمر لا يمكن تحقّقه، فإذا كان الدين من أفعال القلوب ولا يمكن الإكراه فيها، فلماذا تنهى الآية عن هذا الإكراه؟ فهذا أشبه شيء بالنهي عن الجمع بين النقيضين.

والجواب: إنّ هذا الكلام قد يرد على رأي العلامة الطباطبائي قدس سرّه، لكننا ألمحنا سابقاً إلى أنّ العرف هو المرجع هنا، والفهم العرفي والعقلاني يرى أنّ الإكراه الظاهري على الإسلام الظاهري ممّا يصدق عليه أنّه إكراه في الدين، ولهذا لمّا ذكروا شأن نزول الآية تعرّضوا لأمثلة لا

علاقة لها بأفعال القلوب، ما يكشف عن أنّهم استساغوا توصيف ذلك بأنّه إكراه ولم يأنفوا منه، حتى لو كانت الرواية في أصلها غير ثابتة، وشاهد ذلك ما تراه من نفسك ووجدانك لو خير إنسان بين الموت والإسلام، ألا يقول العرف، وألا نرى في وجداننا: أنّه أكره على الإسلام؟ فمعنى الآية ظاهري، وإن كان الفعل القلبي لا معنى للإكراه فيه فلسفياً.

واللافت أنّ السيد كاظم الحائري أقرّ بأنّ البقاء مع آية نفي الإكراه لوحدها يفيد نفي الإكراه الظاهري فيتم الاستدلال بها، لكنّ السبب في العدول عن ذلك هو ضرورات الجمع والتوفيق بينها وبين آيات الجهاد، فنلتزم بحملها على نفي الإكراه الباطني، مقرّاً بأنّ مجموعات الآيات كلّها تدلّ بالطريقة نفسها^(١).

ثانياً: إنّ هذه الآية منسوخة بآيات القتال وآية الجزية وآيات سورة براءة وأمثالها، فلا معنى للاستناد إليها هنا^(٢).

والجواب: بعد صرف النظر عن أنّ هذا الفريق من العلماء قد فهم من آية نفي الإكراه ما فهمناه، لا ما فهمه العلامة الطباطبائي قدس سره، ولهذا اضطرّ لافتراض النسخ: إنّ هذه الآية محكمة، إذ لا معنى لنسخها، وذلك - كما يقول العلامة الطباطبائي قدس سره - لأنها معلّلة، وهذا التعليل لا يمكن القول بنسخه، إذ الحقّ والباطل قد بانا، فهل ينسخ ذلك بأنهما لم يتبيّنّا بظهور الإسلام، فالناسخ ما لم ينسخ علّة المنسوخ لا يمكنه نسخ حكمه^(٣).

ويضاف إلى ذلك، أنّ هذه الآية مدنية وتلك الآيات مدنية أيضاً، ولا يتوافر لنا سبيل حاسم للتأكد من المتقدّم منهما والمتأخّر حتى يدعى النسخ ويجزم به، وإن قيل بنزول سورة براءة في آخر ما نزل، ولسان هذه الآية أبعد عن النسخ من آيات الجزية و.. هذا مضافاً إلى عدم دلالة

(١) الحائري، كاظم، المرجعية والقيادة، ص ٢٣٨-٢٤٠.

(٢) انظر على سبيل المثال: الأندلسي، ابن حزم: الناسخ والمنسوخ، ص ٢٠؛ الجوزي، ابن القيم: نواسخ القرآن، ص ٩٢.

(٣) الطباطبائي، الميزان، م.س، ج ٢، ص ٣٤٣-٣٤٤.

تلك الآيات - غير آية الجزية - على الإكراه والجهاد الابتدائي كما مرّ حتى نفترض النسخ، وسيأتي الحديث عن آية الجزية أيضاً إن شاء الله تعالى. ثالثاً: ذهب بعض المفسرين إلى أنّ آية نفي الإكراه في الدين خاصّة بغير المشركين فيما سائر آيات القتال والجهاد خاصّة بالمشركين ومن لم يؤدّ الجزية من أهل الكتاب^(١)، وبهذا لا يوجد أيّ تنافٍ بين مضمون الآية هنا والنتائج الفقهيّة السائدة بين الفقهاء في التعامل مع المشرك وغيره.

إلا أنّ هذا الكلام لا شاهد له، فإنّ بيان آية نفي الإكراه لا حديث فيه عن المتعلّق والمكره أساساً، وإنّما هو بصدد الحديث عن أصل الظاهرة بعينها، والجملة اللاحقة التي تتحدّث عن بيان الرشد والغي متساوية النسبة لكلّ أصناف غير المسلم، بلا فرق بين الكتابي وغيره، فهذا التفسير فيه ضربٌ من التأوّل والتحكّم الذي لا دليل عليه، بل المفترض - قواعدياً - أن تقدّم آية نفي الإكراه على آيات القتال وفرض الإكراه؛ لأنّ هذه ذات دلالة صريحة ونصيّة، وتلك إنّما جاءت بالإطلاق لا غير، ما لم يدع النسخ الذي علّقنا عليه.

رابعاً: ذكر السيد الخوئي رحمته الله - في سياق رفضه النسخ والتخصيص في هذه الآية الكريمة - أنّ الكره في اللغة يأتي بمعنيين: أحدهما ما قابل الرضا، وثانيهما ما قابل الاختيار، ولكي تدلّ الآية على نفي الإكراه بالمعنى السائد الذي يعارض آيات الجهاد لا بدّ من تفسيرها بما قابل معنى الرضا، وهو تفسير غير مقبول؛ لأنّ تفسيره بأحد المعنيين المشتركين دون قرينة مرجّحة، كما أنّه لو صحّ لكان معناه أنّه لا يوجد في الإسلام إكراه، مع أنّ وجوده يقيني كإكراه السارق على ترك السرقة، وإكراه الزوجة على إطاعة زوجها^(٢).

ويبدو أنّ الخلفية التي انطلق منها السيد الخوئي رحمته الله هي تارة

(١) انظر على سبيل المثال: الطبري، جامع البيان، م، س، ج، ٢٥-٢٦.

(٢) الخوئي، أبو القاسم: البيان في تفسير القرآن، ص ٣٠٧-٣٠٨.

خلفية أنّ الدين أمر قلبي لا معنى لسلب الاختيار فيه، فلزم ربط الإكراه عنده بما قابل الرضا لا بما قابل الاختيار، أو الاعتقاد بأنّ نفي الإكراه في الآية معناه أنّ الدين الإسلامي ليس فيه أيّ حكم إكراهي، لا أنّ المعنى هو أنّه لا إكراه على التدين بالدين الإسلامي، من هنا يمكن أن نلاحظ على كلام السيد الخوئي قدس سرّه، أنّ فرض الإسلام على المشرك وإلّا قتل يعدّ إكراهاً على الدين عرفاً، والشاهد على ذلك هو المقطع الأخير من الآية الكريمة الذي ربّطنا بالجانب العقدي، باعتباره كلّ من يؤمن بالله ويكفر بالطاغوت مستمسكاً بالعروة الوثقى، وهذا المقطع وإن كان يمكن أن يجعل مجرد بيان لمصادق من المصاديق، وهو الجانب العقدي مقابل مجموع الجانبين العقدي والفرعي، إلا أنّه يمكن أيضاً أن يشكّل نصّاً متّصلاً يحتمل أن يكون قرينة على اختصاص الآية بالجانب العقدي، فيمنع عن إمكانية التمسك بالإطلاق فيها وفقاً لقواعد أصول الفقه، ومن ثمّ لا يصحّ ما ذكره السيد الخوئي قدس سرّه من الإكراهات في القضايا القانونية والعلائقية؛ لأنها غير مربوطة بالآية، فيكون القدر المتيقن من دلالة الآية - لو تنزلنا - هو الإكراه على الدين، لا الإكراه بوصفه قانوناً يعمل به في مكان ما من منظومة قوانين الدين. وما يدلّنا أكثر هو أنّ الإكراه الشامل للفروع لا يمكن نفيه في الإسلام مطلقاً حتى لو فسّرناه بالمعنى الذي يقابل الاختيار لا الرضا، فإنّ السلطة القانونية والإجرائية لها في الإسلام الحقّ في سلب الأفراد اختيارهم بإجبارهم على بعض الأمور إجباراً قهرياً إيجابياً، كمصادرة الأموال لتسليمها للغير وفقاً للأحكام القضائيّة، فماذا يفعل السيد الخوئي قدس سرّه في هذه الحال؟

خامساً: حاول الشيخ محمد عبده وسيد قطب وآخرون رفع التنافس بين آيات الجهاد وآية نفي الإكراه في الدين، بأنّ الثانية موضوعها الأفراد، فيما الأولى موضوعها تحقيق الحرّية العقديّة والعوائق

التي تقف أمام الدعوة الإسلامية وحرّيتها^(١).

وهذه هي نظرية ربط الجهاد الابتدائي بمفهوم حرية الدعوة وتسهيلها، وقد قلنا مراراً بأنه ربط لا مستند له في النصوص، وإنّما هو محاولة عقلانية اختارها بعض العلماء مؤخراً^(٢).

سادساً: ذهب ابن عاشور إلى أنّ آية نفي الإكراه في الدين لا بدّ من اعتبارها ناسخةً لآيات القتال على الدين؛ لأنّ مفهومها لا ينسجم مع شريعة الجهاد الابتدائي الموجودة في مثل حديث ابن عمر المشهور، وذلك أنّ آيات القتال على ثلاثة أنواع: فأحدها آيات القتال الدفاعي، وهذه لا تنافي آية نفي الإكراه؛ لأنّ القتال الدفاعي ليس إكراهاً على الدين. وثانيها آيات الأمر بقتال المشركين مطلقاً دون غاية، وهذه يمكن تقييدها بآية الجزية لتكون الغاية هي الخضوع لسلطان المسلمين لا التديّن بالإسلام، فلا تنافي أيضاً آية نفي الإكراه. وثالثها ما كانت له غاية هي كون الدين كلّهُ لله، وهذه تعارض آية نفي الإكراه، فتُنسخ بكلّ من آية الجزية وآية نفي الإكراه، وتكون النتيجة أنّها قد شرّعت الإكراه على الدين لسنوات في المدينة المنورة، ثمّ نُسخ وألغي بهذه الآية، وبقي الجهاد الابتدائي الذي غايته الخضوع للمسلمين بدفع الجزية لهم، وهذا الرأي يقف

(١) انظر: رضا، تفسير المنار، م.س، ج٣، ص٢٩؛ سيد قطب، في ظلال القرآن، م.س، ج٢، ص٢٩٢-٢٩٥.
(٢) انظر على سبيل المثال: سيد سابق، عناصر القوة في الإسلام، بيروت، نشر دار الكتاب العربي، ١٩٨٦م، ص٢١٠-٢١١. وله كلام في الفتنة عن الدين، ص٢٢٢؛ دروزة، محمد عزة: الجهاد في سبيل الله، ص٤٨؛ شلبي، أحمد: الجهاد والنظم العسكرية في التفكير الإسلامي، ط٢، مصر، نشر مكتبة النهضة، ١٩٨٢، ص٥٨-٦٢؛ مطهري، الجهاد وحالاته المشروعة في القرآن، ترجمة ناظم شيرواني، طهران، نشر منظمة الإعلام الإسلامي، قسم العلاقات الدولية، ١٤٠٤هـ.ق، ص٧، ٢١، ٢١-٢٨، ٤٢-٤٤؛ محمود، علي عبد الحليم: ركن الجهاد أو الركن الذي لا تحيا الأمة إلا به، ط١، سوريا، نشر دار التوزيع والنشر الإسلامي، ١٩٩٥م، ص٧١؛ خلخالي، صادق: زاد المعاد في أحكام الجهاد، ط١، إيران، نشر تفكر، ١٤١٤هـ.ق، ص٣٥-٣٧؛ الدقس، كامل سلامة: آيات الجهاد في القرآن الكريم، ص٨١-٩٠؛ الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام، ص١٧١، وله أيضاً: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ص٩٠-٩٤؛ ١٢٥؛ وإن كان في بعض عباراته بعض الغموض في تحديد موقفه؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج٢، ص٦٤-٦٩؛ ج٤، ص١٦٤؛ الشيرازي، ناصر مكارم: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج٢، ص٢٦-٢٩؛ ج٥، ص٤٢٦؛ الصدر، محمد: ما وراء الفقه، ج٢، ص٢٧٢-٢٧٤؛ ...

على النقيض من الأقوال المشهورة بين المفسرين^(١).

وهذه المحاولة التي قدّمها ابن عاشور يصعب إثباتها تاريخياً، ولا سيما بعد اشتهاار تأخر نزول سورة براءة، ومن ثم يكون إثبات النسخ بهذه الطريقة عسيراً أيضاً، حيث يمكن للطرف الآخر أن يدّعي تقدّم نزول آية نفي الإكراه على مجموع آيات الجهاد الابتدائي، ثم نسخها من قبل تلك الآيات، ثم حصول نسخ داخل تلك الآيات بين آية الجزية وغيرها، على الطريقة التي عرضها ابن عاشور نفسه، وهذا ما يضطره لإثبات عدم إمكان نسخ آية نفي الإكراه، ولو من خلال تعليلها بتبيين الرشد والغيّ كما تقدّم، فإذا فعل ذلك - كما هو الصحيح - اقترب من تصويب الجمع.

وبالنسبة لنا، فحيث لم نجد دلالة في آيات القرآن الكريم على الجهاد الابتدائي غير آية الجزية - على كلام كان لنا فيها - فإنّ نظرية النسخ بهذه الطريقة لن نحتاج إليها من الأساس، وسيأتي حلّ التعارض بين النصوص القرآنية إن شاء الله.

سابعاً: ذكر السيد محمد باقر الصدر رحمته الله أنّه «يسيء البعض فهم القرآن الكريم في هذه الآية: «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي»، فيظنّ أنّ القرآن كفل للإنسان حرّية التدين وعدمه، ومنع من الإكراه عليه أخذاً بمبدأ الحرّية الشخصية الذي تؤمن به الحضارات الحديثة. ولكنّ هذا خطأ؛ لأنّ الإسلام الذي جاء لتحرير الإنسان من عبودية الأصنام على أساس التوحيد لا يمكن أن يأذن للإنسان بالتنازل عن أساس حرّيته والانغماس في عبوديات الأرض وأصنامها، كما أنّ الإسلام لا يعتبر عقيدة التوحيد مسألة سلوك شخصي خاصّ كما ترى الحضارات الغربية، بل هي القاعدة الأساس لكيانه الحضاري كلّ، فكما لا يمكن للديمقراطية

الغربية مهما أمنت بالحرية الشخصية أن تسمح للأفراد بمناوءة فكرة الحرية نفسها، وتبني أفكار فاشستية دكتاتورية، كذلك لا يمكن للإسلام أن يقر أي تمرّد على قاعدته الرئيسية. وإنما يهدف القرآن الكريم حين ينفي الإكراه في الدين، إلى أنّ الرشد قد تبين من الغي، والحقّ تميّز عن الضلال، فلا حاجة إلى إكراه ما دام المنار واضحاً، والحجّة قائمة، والفرق بين الظلام والنور لائحاً لكلّ أحد...»^(١).

ويمكننا التعليق هنا:

- إن إضافة فكرة الحاجة التي قام بها السيد الصدر رحمته الله، ووافقه عليها بعض الفقهاء المعاصرين^(٢)، هي إضافة لا تحكي عنها الآية؛ فإذا كانت الآية تنفي الإكراه في الدين؛ لأنّ الحقّ قد بان، وأنّه لا حاجة إلى الإكراه، فكيف يفسّر السيد الصدر رحمته الله ظاهرة الجهاد الابتدائي والتخيير بين القتل والإسلام؟ فإذا لم تعد هناك حاجة للإكراه، فلماذا شرّع الجهاد الابتدائي بهذه الطريقة وسُنّ القتل في حقّ من لا يريد الإسلام إذاً؟! بل لقد جعله الفقهاء من الواجبات، وبعضهم فرضه مرّة كلّ عام على الأقلّ مع قدرة المسلمين، فتشريع الجهاد الابتدائي بهذه الطريقة معناه أنّ هناك حاجة للإكراه تفرض تشريعه والحكم بوجوبه، فكيف يفسّر السيد الصدر رحمته الله الآية بانتفاء الحاجة المذكورة؟

- إن نفي الإكراه وإثبات الحرية الشخصية لا ينافي أساس الإسلام كما صورّه السيد الصدر رحمته الله؛ لأنّ النقاش هنا ليس في الترخيص بمعنى القبول الفكري بما اختاره الطرف الآخر، وإنما هو بمعنى القبول القانوني، فأين تكمن المشكلة فيما لو أعطى الإسلام الحرية الشخصية من جهة ورفض - فكرياً - بعض الخيارات التي يمكن أن تنبثق عن هذه الحرية الشخصية؟ نعم لو رخص الإسلام في محاربة التوحيد وقمع أهله

(١) الصدر، محمد باقر: المدرسة القرآنية (المجموعة الكاملة ١٩)، م.س، ص ٣٦٤.

(٢) انظر: الموسوي الأردبيلي، عبد الكريم: فقه الحدود والتعزيرات، ج ٤، ص ٢٧٠-٢٧١.

لكان هذا الكلام معقولاً، بينما ما يطرحه هنا أنصار الحرّية العقديّة إنّما هو الحقّ لكلّ فرد باختيار العقيدة التي يراها صحيحةً، حقاً قانونياً فقط، بحيث يبقى للإسلام الحقّ في تنفيذ هذا الاختيار واعتباره خطأً. ونحن نسأل السيد الصدر رحمته الله: كيف سمح الإسلام لأهل الكتاب بإعلان ديانتهم والبقاء عليها؟ أليس في منحهم هذا الحقّ تهديداً لأصل الرسالة المحمّدية؟ كيف نجمع بين منحهم هذا الحقّ من جهة وبين رفض مضمون عقائدهم رفضاً تاماً غصّت به آيات القرآن الكريم من جهة ثانية؟ ولعلّ مقصود السيد الصدر رحمته الله شيئاً آخر لم نفهمه، ربما يكون بلوغ حالة رفض التوحيد مبلغاً يطيح بوجود التوحيد في الأرض، وهذه حالة استثنائية لا تشكّل قاعدةً لتخرق مبدأ الحرّية الفردية العقديّة. وخلاصة القول: إنّ آية نفي الإكراه يرجح فيها الدلالة على عدم مشروعية الإكراه على الدين.

مجموعات النصّ القرآني وأدلة نفي مشروعية الجهاد الابتدائي، مقارنة وتحليل:
ما نستخلصه من استعراض مجموعات النصوص القرآنية المتقدّمة عدّة نقاط:

- إنّ المجموعة الأولى من الآيات، وهي الدالّة على رفع القتال عند عدم الاعتداء، تامّة الدلالة على نفي فكرة الجهاد الابتدائي، عدا الآية الرابعة والأخيرة.
- إنّ المجموعة الثانية، وهي آيات الحرّية الدينية، تواجه مجموعة من المشاكل تمّ الكشف عنها عبر بعض المداخلات المتقدّمة المسجّلة عليها، وقد رأينا أنّها لا تنهض مستنداً في موضوع بحثنا عدا الآية الأولى، وإنّ كوّنت مناخاً مفهوماً حافياً ومساعداً.
- إنّ المجموعة الثالثة، وهي نصوص وظائف النبي صلى الله عليه وآله، وبالباغثة ثمانى عشرة آية، قد ذكرنا أنّ بعضها لا يفيد هنا، لكنّ مجموعة وافرة منها يمكن لها - بضمّ بعضها إلى بعض - أن تكتسب دلالة جيّدة.

- إنّ المجموعة الرابعة، وهي نصوص نفي الإكراه، قادرة على القيام بدور الإثبات للمضمون الذي نبحت عنه هنا.

إلا أنّ هناك ملاحظة يمكننا أن نسجّلها على المجموعات الثلاث الأخيرة برمتها، وهي أنّها لا تبطل الجهاد الابتدائي، وإنّما تبطل أحد الأحكام الواردة فيه، وهو القتل على تقدير عدم الإسلام في غير أهل الكتاب، فإنّ هذا الحكم المتداول في مصنّفات فقهاء الإسلام هو الذي لا ينسجم مع هذه المجموعات حتى لو كانت دالةً بأجمعها على مطلوبها، وإلا فلو كان الجهاد الابتدائي يعني إخضاع الكافرين لسلطان الدولة الإسلامية مهما كانت ديانتهم دون مساس باعتقادهم، فإنّه لا ينافي بتاتاً الحرّيات الدينية التي دلّت عليها نصوص المجموعات الثلاث الأخيرة، والقضيّة لا تكون حينئذٍ بالضرورة طلباً للإسلام وإلا أخذت أراضيهم وألزموا بالجزية، حتى تتسرّ هذه الحالة أيضاً بأنّها شكّل من أشكال الإكراه، بل تكون سيطرةً على بلاد الكفر بعد عدم انضمامها طواعيةً عبر دخول أهلها في الإسلام، فإنّ أحبّ شخص الإسلام حاز على بعض الامتيازات الإضافية، وهذا هو الذي يفهم من مثل آية الجزية.

من هنا، تسجّل ملاحظة على ما يتصوّره بعضهم من أنّ تفنيد فكرة قتل غير أهل الكتاب يساوي إبطال مفهوم الجهاد الابتدائي، مع أنّه غير صحيح، فقد يتصوّر الأخير - أي الجهاد الابتدائي - دون تصوّر الأوّل، أي تشريع القتل في حقّ غير أهل الكتاب إذا لم يسلموا. نعم، لو كان الدليل الدالّ على الجهاد الابتدائي يؤكّد في الوقت عينه على مفهوم التخيير بين القتل والإسلام بحيث لم يعد يمكن التفكيك بينهما؛ لعدم وجود دليل يدلّ على الجهاد الابتدائي ولا يدلّ على الحكم المذكور، أمكن قبول هذا الكلام، إلا أنّ الواقع على خلافه في بعض النصوص التي كانت المستند الشرعي للقول بالجهاد الابتدائي، فأية الجزية مثلاً - بناءً على الأخذ بإطلاقها لأهل الكتاب وغيرهم كما قال به بعضٌ - لا تدلّ على القتل بتاتاً مقابل عدم الإسلام، بل تخيّر بين ثلاثة، وحينئذٍ يكون القتل مقابل عدم

الخضوع لنظام الدولة لا مقابل عدم الإسلام، فلا يضرّ بمبدأ الحرّيات الدينية، كما قرّرناه.

إذن، وطبقاً لما توصلنا إليه، فإذا كان المستند التشريعي للفقهاء في الجهاد الابتدائي هو كلّ آية أو حديث يقرن أو يشترط الجهاد الابتدائي بثنائية القتل والإسلام كانت هذه الآيات معارضة له، أمّا إذا كانت النصوص (المرجع) لديه لا تحوي ربطاً بين هذين المفهومين، فلا موجب للتخلّي عن فكرة الجهاد الابتدائي لأجل المجموعات النصّية القرآنية الثلاث الأخيرة هنا. وحيث كان أقوى أدلّة الجهاد الابتدائي عندنا، كما تعرّضنا له في محلّه، هو آية الجزية، فلا تنافي هذه الآيات برمتها وجوب هذا الجهاد. نعم، تكون هذه الآيات عندما نعرض عليها الروايات المخيرة بين الإسلام والقتل، سواء كانت صحيحة السند أم ضعيفة، ومنها خبر ابن عمر المشهور، تكون دليلاً على لزوم طرح هذه الروايات؛ لسقوطها عن الحجّة بمعارضتها القرآن الكريم وفق البيانات المتقدمة، فهذه المجموعات الثلاث الأخيرة تبطل خبر ابن عمر وأمثاله، لكنّها لا تسقط الاستدلال بمثل آية الجزية على شرعية الجهاد الدّعوي.

ومعه، يبقى من أدلّة الجهاد الابتدائي آية الجزية فقط، وهي تعارض آيات المجموعة الأولى هنا، فهذه الآيات هنا تسقط شرعية القتال عند عدم الاعتداء، فضلاً عن وجوبه، فيما تثبت ذلك آية الجزية وأمثالها على مستوى إطلاقها، والصحيح تقديم آيات هذه المجموعة الأولى هنا؛ لأنّ دلالتها أصرح وأخصّ من الدلالات الإطلاقيه لمثل آية الجزية، ودعوى النسخ تقدّمت المناقشة فيها مراراً، ولا أقلّ من التساقط، فيسقط وجوب الجهاد الابتدائي.

أمّا إذا أصرّ المفسّر والفقهاء المسلم على دلالة آيات القتال ليكون الدين لله وأمثالها، وفهم أنّ انتهاء الحرب يكون بإسلامهم أو قتلهم، وقع التعارض المستحكم بين الآيات بمجموعاتها هنا، وليس فقط مع المجموعة الأخيرة، فلزم حينئذٍ إمّا الأخذ بالنسخ على طريقة ابن

عاشور لعدم إمكان نسخ آية نفي الإكراه وأمثالها كما قلنا، أو الأخذ بآيات الجهاد الابتدائي ونسخ طوائف هذه الآيات جميعها، والأوّل أرجح كما بيّنا مبّرره سابقاً، فيسقط الجهاد الابتدائي مع غير أهل الكتاب بمجمل المجموعات المتقدّمة هنا من الآيات؛ لأنّه يستبطن الإكراه على الدين والحرب مع من لم يعتدّ على المسلمين، كما ويسقط الجهاد الابتدائي مع أهل الكتاب بمثل المجموعة الأولى من مجموعات الآيات المتقدّمة، بل يحكم بحرّمته وفقاً لطبيعة دلالة بعض هذه المجموعات من نفي السبيل عليهم أو نفي الإكراه في حقّهم، الظاهر في الحرمة لا في عدم الوجوب فقط.

٢- المعطيات العقلية والعقلانية، نقد وتعليق:

قد ينطلق بعض الرافضين لفكرة الجهاد الابتدائي من منطلقات عقلية تارةً وعقلانية أخرى، ويمكن صياغة الهواجس المطروحة^(١) في هذا الإطار. باختصار. عبر القول بأنّ الهجوم على بلاد الآخرين والسيطرة على ثرواتهم ونفوسهم وممتلكاتهم لمجرّد الاختلاف العقدي معهم، يشكّل في الذهن العقلائي عدواناً على الغير، وهذا العدوان يفهمه العقل بوصفه مصداقاً من مصاديق الظلم، والمفروض أنّه محرّم شرعاً بعد اندراجه في الظلم المحكوم عليه بالقبح عقلاً، بناءً على الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

وهذا النوع من الاستدلال يمكن النظر إليه تارةً من زاوية استنباطية، أي بوصفه محاولة اجتهادية للخروج بموقف الشريعة من الجهاد الابتدائي، وأخرى من زاوية نقدية، أي توجيه سهام النقد على الشريعة بعد ثبوت حكم من هذا النوع فيها.

فإذا كنّا في السياق الأوّل، فمن الصعب. ولا سيما بعد ورود النصوص

(١) يمكن مراجعة بعض ما ذكره من مضارّ ومفاسد عملية لمنطق الإكراه على العقيدة عند: موسويان، أبو الفضل: آزادي عقیده و جهاد ابتدائي (حرية المعتقد والجهاد الابتدائي)، م.س، ص ٣٠٩.

أن نجزم بالقبح؛ لأنَّ الطرف الآخر قدّم لهذا الجهاد مصالح عليا، فإذا كان يحقّ للمجتمع الدولي التدخل عسكرياً لضرب نظام يجمع شعبه، إنقاذاً لهذا الشعب من الظلم النازل عليه وإصلاحاً لحاله، فلماذا في منطق الدين لا يجوز فعل ذلك لإخراج الشعوب من ضلالة الكفر إلى نور الهداية والرشاد؟! لماذا لا تكون العمليات القيصرية هذه لمصلحة المريض نفسه؟! من الصعب جداً الحديث عن حكم عقلي ضمن المنطق الديني، مهما حاولنا استبعاد الفروض واستغراب المشاهد.

وأما إذا دخلنا في السياق الثاني، فالموضوع يختلف تماماً ويصبح أكثر تعقيداً، لكنّه ليس هو محلّ بحثنا هنا.

نتيجة البحث:

إنّ القول بشرعية الجهاد الابتدائي أو وجوبه بملاك الكفر دون معيار الحراية والعدوان، لم يثبت عليه دليل واضح في الفقه الإسلامي، بل إنّ الأدلّة القرآنية تواجهه وتُحدّث تشكيكاً عميقاً فيه، ويعرّز ذلك ما توصلنا إليه في مباحث شروط الجهاد حيث لم نعثر على دليل في أيّ من هذه الشروط يميّز بين أنواع الجهاد، فالصحيح أنّ الجهاد الواجب أو المشروع في الإسلام هو الجهاد الدفاعي بالمعنى غير الضيق لكلمة دفاع، بل بما يشمل المدلول السياسي لها، ما يستوعب الحروب الاستباقية وال ضربات الوقائية، والدفاع عن حقّ الدولة والمجتمع في الحياة الإنسانية، فلو منعت المياه عن الدولة وكان ذلك اعتداءً لا يمكن تفاديه وتوقف عيش المسلمين على الحرب كانت دفاعية، وهكذا سائر الحقوق المجتمعية والدولية وغيرها، كلُّ بحسبه، وهذا هو المعنى العرفي والعقلائي للدفاع كما صار واضحاً.

نعم، حيث لم يكن الجهاد الابتدائي مشروعاً أو واجباً، وجب على الحاكم الشرعي مراعاة هذا الحكم الإلهي، إلا إذا رأى مصلحة في مورد؛ فيجوز هذا الجهاد، إمّا من باب قانون التزاحم وتقديم الأهمّ على المهمّ،

أو من باب الولاية العامّة المطلقة للفقهاء حينما يرى مصلحةً في الأمر،
لكنّ هذا - على أيّ تقدير - يبقى الاستثناء الراجع إلى نظر الحاكم، وإلا
فمع عدم إصداره لحكم في الحالات الخاصّة يكون الحكم هو عدم شرعية
- فضلاً عن وجوب - هذا الجهاد، والله العالم بأحكامه.