

● حاكمية الدين الإلهي وإشكالية الحرية والتعددية*

■ ■ الشيخ مالك وهبي**

يفترض أن يكون مقصودنا من حاكمية الدين الإلهي ما دل عليه قوله تعالى في سورة التوبة الآية ٣٣: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾، وتكرر ذكره في سورة الفتح الآية ٢٨ ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ، وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾. والآية الأولى كانت بمثابة الوعد، والثانية كانت بمثابة إعلان بدء تحقق هذا الوعد. ومن ذكر المشركين في الآية الأولى يعلم أن ظهور الإسلام على الدين كله، يعمُّ كل الثقافات والمعتقدات، فهو الظاهر عليها جميعها، فلا يختص البحث بالأديان السماوية. فالدين الإلهي الحاكم هو الإسلام، الشامل لكل الأديان كما أنزلها الله تعالى، والتي انحصرت فيما بعد بالإسلام المرسل به رسول الله ﷺ، بعد أن خرجت تلك الأديان عما رسمه مُنزلها عز وجل. وهذه الحاكمية ثابتة بمعزل عن قضية السلطة السياسية في الإسلام، وإن كانت السلطة أظهر مظاهر هذه الحاكمية. وهي حاكمية تنشأ من علاقة الله تعالى بعباده، وهي علاقة العبودية، ومن هنا تغدو إشكالية الحري والتعددية، إشكالية قابلة للحل والعلاج، إذ لا حرية ولا تعددية أمام الدين الإلهي. سواء كان المقصود بهما الحرية والتعددية على المستوى الفكري، أم على المستوى السياسي. فالإنسان

* ورقة مقدمة لمؤتمر العودة إلى القرآن، في دورته التاسعة تحت شعار: (الإسلام دين الحياة، التحديات وآفاق المستقبل)، نظمتها حوزة الإمام القائم العلمية، عقد في الشام السيدة زينب (عليها السلام)، ٢-٣/٨/١٤٢٦هـ.

** عالم دين، كاتب وباحث أكاديمي، أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية، لبنان.

في كل شأن من شؤونه خاضع لله تعالى، يتقيد بما قيده به، لا سبيل له للتملص منه. إلا أن هذه الإشكالية ستتعد عندما تنظر إلى القضية من منظار واقعي، ذلك أن الدين الإلهي ليس مجرد رسالة منزلة، بل من مقوماته الأساسية وجود الشخصية المرسلّة، والهادية، هي الشخصية التي ستجد الدين وتكون المعبرة عن حقيقته الكاملة، ومن هنا سيكون الفرق كبيراً بين أن يكون المحقق لتلك الحاكمية معصوماً نبياً مرسلًا، أو إماماً هادياً، وبين أن يكون المحقق لها شخصاً غير معصوم، سواء الحاكمية على الفكري والفهمي، التي تكون عادة بيد الفقهاء، أم الحاكمية على المستوى السياسي، التي تكون عادة بيد ولاة الأمر الفقهاء.

وهذا ما يحتاج إلى كثير من التوضيح:

لقد خلق الله الإنسان مفطوراً على قابليات كثيرة وغرائز متعددة، منها غريزة الحرية، وشأن الغرائز دائماً جذب المرء نحوها، فلو حُلِّي المرء وغريزته لفضّل الحرية المطلقة، ولرفض أي سلطة تحدّ من حريته تكوينية كانت تلك السلطة أم تشريعية، ودينية كانت أم دنيوية، سواء على مستوى السلوك أم على مستوى التعبير أم على مستوى الاعتقاد والتفكير. وهذا أول منشأ لنحو من التعاند بين الحرية والسلطة، عبّر عنها القرآن بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾^(١).

وقد ورد استعمال كلمة الحرية في بعض المواضع من كلمات أمير المؤمنين علي (عليه السلام)، وغيره من أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، لكنهم وضعوها في سياق يتلاءم مع العبودية، فعن أمير المؤمنين (عليه السلام): «لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً»^(٢).

فالعبودية لله تعالى وإن كانت تنافي الحرية بالمعنى المطلق، لكنها أمر لا بد منه، ولا مفر منه إلا إليه. لذا يكون البحث عن الحرية ذا قيمة، من جهة نظر إسلامية، إن كانت في سياق العبودية لله تعالى، وليس في السياق الخارج عنها. فالعبودية سياق تكويني، والكل خاضع لإرادة الله التكوينية، ولا يمكن التفلت من سننه وقوانينه التكوينية التي أودعها الله تعالى في هذا الكون إلا وفق قانون آخر سنّه تعالى لهذا الغرض، وهو ما أشار إليه أمير المؤمنين (عليه السلام) بقوله: «عرفت الله بفسخ العزائم وحل العقود»^(٣). ثم تأتي العبودية التشريعية، التي تعبر عن خضوع اختياري لهذه العبودية، فتتحقق الملاءمة مع ذلك السياق التكويني، وفي هذه الحال سيكون فضاء الإنسان واسعاً سعة الكون لا تحده إلا حدود الله تعالى، وأي تفلت

(١) سورة الأعراف: ١٧٩.

(٢) نهج البلاغة: ج ٣ ص ٥١ شرح الشيخ محمد عبده.

(٣) ميزان الحكمة: ج ٢ ص ٣٥٢.

من هذه الحدود سيؤدي لا محالة إلى عبودية أخرى أضيق دائرة من تلك العبودية. فبينما تكون العبودية التكوينية سباجاً، تكون العبودية التشريعية فضاءً، وتكاملاً لا حدود له.

إن الذي يشد الإنسان للبحث عن الحرية ما يراه من ظلم، وقد كان لبعض من حكم باسم الدين دور سلبي خطير في بعث شوقٍ إلى الحرية وتوقٍ للتخلص من تلك الحكومات، ولئن كانت الدعوة إلى الحرية في مقابل القيود الدينية لا مبرر لها، فإن الدعوة إلى التخلص من كل ظلم مهما كان انتماء الظالم لها كل ما يبررها.

يتصور البعض أن المسلمين لم يبحثوا إطلاقاً في مفهوم الحرية، وأنهم بدائيون فيه، فإذا كان الغرب يعيش الحرية بمفهومها عندهم في عالم القرن الواحد والعشرين، فإن المسلمين لا زالوا يعيشون ما كان يعيشه الغرب في القرن التاسع عشر أو القرن الثامن عشر.

والحقيقة إن عدم وجود أي بحوث إسلامية مختصة بالحرية، لم يكن بسبب غيابها في عالم اللامفكر فيه عند المسلمين، بل لأن النقاش الذي يطرح الآن حول الحرية كان المسلمون قد تجاوزوه منذ بداية ظهور الإسلام. وعندما احتك العالم المسلم مع الثقافات المختلفة اليونانية والإيرانية لم يجد ما يدعو للنقاش في مسألة الحرية بالمعنى التشريعي، علماً أنها كانت مطروقة في الثقافة اليونانية، وإنما لفت انتباههم بحث خاص من الحرية يتعلق بالحرية التي تعني الاختيار، كما لفت انتباه بعض منهم بحث الحرية الفكرية.

وفي سياق البحث عن حاكمية الدين الإلهي وإشكالية الحرية، نرى أنفسنا مضطرين للإشارة إلى ما أهمله الكثيرون، وهو العلاقة بين الحرية والفلسفة، فتراهم يفتلون النظرة الفلسفية للكون والحياة، وهذا يشكل خللاً منهجياً في موضوع البحث، لا بد من إعادة الاعتبار للوجه الفلسفي لمسألة الحرية، والبحث عن هذه العلاقة، لأنه هو الذي سيرسم الموقف النهائي من الحرية وإن تجاوز هذه المسائل في بحث الحرية، يوقعنا في مصادر كثيرة، ونكون كمن قد هيأ النتائج قبل تأسيس المقدمات.

نستطيع أن نتفهم سبب فهم الغرب للحرية بالنحو الخاص الذي اشتهروا به، ومارسوه، لأنهم بنوا في ذلك على انقطاع العلاقة مع الدين والله تعالى، في الجوانب المختلفة المتعلقة بالفرد والمجتمع، وربما آمن البعض منهم بالدين لكنه عزله عن الحياة، وضيقه فيما يسمونه بالعبادات الشخصية، التي قد تسمى أحياناً بالطقوس الدينية، التي قد يحترمها البعض، كما يحترم الطقوس التي يمارسها الوثنيون، وهو ما عرف عندهم تحت شعار (ما لله وما لله وما لقيصر لقيصر).

هذا الفصل الخطير بين الدين والحياة، وليس فقط بين الدين والدولة، يشكل مبنى فلسفياً للغرب في معالجه لموضوع الحرية، وتبعهم في ذلك أناس ينتمون ظاهرياً للمجتمع المسلم، لكنهم إما لم يتبهاوا لهذا المبنى الفلسفي، وإما أن يكونوا قد تنبهاوا إليه واختاروه

لكنهم لا يملكون الجرأة على التصريح به.

والحقيقة أن أخطر ما يمكن أن يقع فيه مجتمع من المجتمعات هو فصل الدين عن الحياة العامة، فإن حجم التضحيات والخسائر المترتبة على ذلك، جراء البحث عن نظام اجتماعي كامل ملائم للبشرية وحاجاتها. فبعد عزل الدين عن الحياة سيفقد كل نظام قدرته على إلزام على الآخرين، كما سيفقد الروحية الباعثة على هذا الالتزام.

ولدينا تساؤل في سياق هذا البحث عن قيمة الحرية، فهل الحرية قيمة ذاتية، هدف بحد ذاتها، أم هي وسيلة للوصول إلى الهدف، وفضاء يسمح للإنسان بالوصول إلى كماله، فتكتسب قيمتها من قيمة الهدف؟ والذي نرجحه هو الثاني. والواضح أن الإسلام يربط بين الحرية وبين القانون الديني أي التشريع الإلهي، ولا يعترف بقيمة للحرية خارج إطار هذا التشريع، كما يربط بين الحرية وتطور الإنسان في سعيه نحو الكمال والأفضل، وهو سعي دؤوب لا يكلُّ منه الإنسان ولا يملُّ، ويرى أن تقيد الحرية بالقانون والتشريع الإلهي هو الذي يجعل الإنسان في الطريق الصحيح الموصل إلى الأفضل.

والهدف الذي يعطي الحرية قيمتها، هو نفسه الذي يحدد أطرها، ويميز بين المقبول منها والمرفوض، فهي محكومة بسقفين:

١- سقف الهدف الفردي الذي يسعى الإنسان نحوه في هذه الحياة، ويراه محققاً لسعادته وكمالته الفرديين.

٢- سقف الهدف الاجتماعي، وهو الذي يحقق السعادة والكمال الاجتماعيين. وبمقدار ما يتناسب هذان الهدفان بمقدار ما يحصل الانسجام في مفهوم الحرية، وعندما يتضاربان يسود شعور بالظلم، وسيكون المسؤول عن ذلك هو الفرد نفسه. وقد سجل العقل والدين أن الإنسان لو حده غير قادر على تحديد الهدف أو تحديد القيم المناسبة مع الهدف، وهذا أحد أركان فلسفة الدين في إرسال الرسل. كما سجل أن الوصول إلى الهدف لا يكون بالإجبار التكويني، ففي الوقت الذي يكون الإنسان مختاراً فهو مسؤول، أي لا يملك الحرية التشريعية، لهذا كانت هناك محرمات وواجبات، وكثيراً ما يتم الخلط بين الحرية التشريعية والحرية التكوينية.

فالأهداف إذن توجب تقييداً في دائرة الحرية، لا أن الحرص على السلطة ومكتسباتها هي الداعية للتقييد، فالسلطة عند المسلمين، كما غيرهم من العقلاء الحكماء، مجرد وسيلة لتحقيق الهدف الاجتماعي، وهيئة المناخ المناسب للوصول الأفراد إلى كمالهم.

ومن هنا فإن الذين يؤمنون بضرورة الحرية وبقديسيته بنحو مطلق، سيعيشون أزمة مع مجتمع الدولة التي لا يمكن أن تقوم بغير قوانين. كما سيعيشون أزمة في مجتمع تتشابك فيه المصالح والمضار حتى لو لم تكن فيه دولة.

هل الحرية حق أصيل؟

إن بحث مسألة الحقوق عموماً، ومن أين تنشأ، بحث مهم جداً، يمتد أثره إلى كل الحقوق التي يتنازع الناس والباحثون فيما بينهم حول ثبوتها وعدم ثبوتها. فمن يرى أنها معطاة من الله تعالى، فمن الطبيعي أن تتقيد بمقدار ما أعطى. ومن يرى أنها حقوق ذاتية، يتنازل المرء عنها في سياق شبكة المصالح والعلاقات الاجتماعية، فهو لن يقيدها إلا بقدر الضرورة. لا نريد هنا أن نخلط بين الحرية التكوينية والحرية التشريعية، فالتكوينية أصيلة في الإنسان، والتشريعية هي محل السؤال، أي الإباحة الشرعية، كحكم واقعي لا كأصل عملي، أما الإباحة الشرعية كأصل عملي فهي مطروحة تحت عنوان أصالة البراءة أو الحل، لكنه عند الشك بالحكم، ولا تكون الحرية دليلاً على رفض الإلزامات.

من هنا ندخل إلى قضية التعددية، لأنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بقضية الحرية. والتعددية ذات مصاديق عديدة، منها ما يمكن تصنيفه في دائرة التعددية السياسية الاجتماعية، أو التسامح الديني: أي نحن أبناء مجتمع واحد، أو أبناء الكون، نريد أن نفتش على صيغة تضمن لنا تعايشاً سلمياً بيننا، تحول دون أن نتنازع وتتشب الحروب بيننا على أساس ديني، ويحقق احترام أهل دين لأهل الدين الآخر، واحترام المجتمعات لخصوصيات بعضها بعضاً على الصعيدين الثقافي والديني، وهذه التعددية السياسية الاجتماعية لا تلزم أي أهل دين بالاعتراف بحقانية دين الآخر، أو ثقافة الآخر. كما لا تلزم بالاعتراف بأن دين الآخر أو ثقافته مؤثران في نجاته أو كونه على هدى. أو في وصول المجتمع إلى السعادة. وهذه التعددية قد رضيها الإسلام فيما يتعلق بالأديان السماوية، فسمح بتعايش المسلمين مع أهل الكتاب في مجتمع واحد ضمن نظم وتشريعات تحكم ذلك التعايش. وهناك تعقيدات كثيرة فيما يتعلق بالمشركين والملاحدة، إلا أن هذه التعددية ليست هي التي تقصد عادة في بحث التعددية الدينية.

ومن تلك المصاديق: ما يمكن تسميته تعددية دينية حقيقية. وهي تنطلق من الاعتراف بحقانية دين الآخر وثقافته. وعندما نعترف بحقانية دين الآخر، فإما لأن الأديان والثقافات على اختلافها هي تعبير عن حقيقة واحد، مهما اختلفت في التفاصيل، وإما لأن الحقائق الدينية أمور نسبية، فلكل دين وثقافة نسبة من الحقيقة، وما من دين يعبر عن الحقيقة بتمامها، ليكون هو المقياس التام، وإما لأن الدين في الأساس ليس حقيقة واحدة، بل لكل دين حقيقته المختلفة عن الأخرى؛ فالتمايز بين الأديان تمايز بين الحقائق، لا يدل على خطأ أحدها أو كلها.

وأول آية نواجهها، ونحن نبحث عن قضية التعددية، قوله تعالى في سورة الفاتحة:

﴿ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾،

التي نقرأها يومياً في صلواتنا اليومية، وفي مجالسنا العامة، وعند أدعيتنا لقضاء الحوائج، وعند زيارة القبور. فمن هم هؤلاء الضالون، والمغضوب عليهم الذين كان صراطهم مابيناً للصراط المستقيم؟ ومن هم الذين أنعم الله عليهم الذين كان صراطهم علامة استقامة الصراط والهدى والنجاة؟

فالصراط المستقيم عُلمٌ بعلامات مرتبطة بالأنبياء والصالحين، وبالشرائع التي أنزلها رب العالمين، لا يمكن أن يتعرف عليه من اعتمد شرائع وضعية، وأنكر علاقته بالأنبياء ولم يسر على مناهجهم، ولم يحقق العلم بالله الذي يدخله في ذلك الصراط. كما لا يمكن أن نصف أتباع دين بأنهم على صراط مستقيم إن جُرد الدين من مضمونه الأصلي فلم يبق منه الاسم، وتبدل المضمون كلاً أو جلاً.

ولقد نبّه القرآن على مسألة اختلاف الناس في مساراتهم وسلوكياتهم، وعلاقة هذا الاختلاف بالصراط المستقيم، فقال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(٤).

وقد دلت هذه الآية على أن السبب في تشريع أصل الدين وتكليف النوع الإنساني به؛ وقوع الاختلاف في الدين، فلم تجعل الاختلاف في الدين أمراً محموداً كما يريده أصحاب التعددية، بل جعلته مذموماً إذ نسبته إلى البغي، ودلت على أنهم اختلفوا فيما هو الحق، فهناك حق تعرّف عليه بعضهم وتاه عنه آخرون. فالاختلاف اختلافان: اختلاف في أمر الدين مستند إلى بغي الباغين دون فطرتهم وغريرتهم، واختلاف في أمر الدنيا وهو سبب لتشريع الدين. فالدين الإلهي هو السبب الوحيد لسعادة هذا النوع الإنسان، على أن نتبعه كما هو من دون تحريف أو تبديل، وبمقدار ما يحصل خلل في معارفنا الدينية يحصل لنا نقص في سعادتنا الدنيوية والأخروية، فليس الاختلاف في الدين من الاختلاف المحمود، ولو كان التعدد كما يقوله أصحاب التعددية لكان وصف الاختلاف في الدين بأنه بغي في غير محله.

فإذا كان الأمر كذلك بلحاظ عالم الأديان فالأمر أوضح بلحاظ عالم الثقافات اللادينية، حيث تعتمد القوانين الوضعية على أنظمة لم تراع المعارف الدينية، ولا تأثير الأديان، كما لم تعتبر القيم والأخلاق إلا من باب الملحقات الزائدة غير الجوهرية، بل بعض الأنظمة تنظر إلى تلك القيم على أنها عادات تختلف بين قوم وآخرين، فربما كانت العفة خلقاً وقيمة في مجتمع ولا تكون كذلك في مجتمع آخر، بل يكون العكس هو الخلق الجميل، وهكذا الصدق

(٤) سورة البقرة: ٢١٣.

والخيانة وغيرها من القيم الفاضلة أو العاطلة.

لكن مع ذلك ليس كل من انحرف عن الصراط المستقيم أو تدين بغير الدين يكون باغياً، وإن كان ضالاً عن الصراط السوي، فإن الله سبحانه لا يعذر الباغي، وقد عذر من اشتبه عليه الأمر، ولم يجد حيلة ولم يهتد سبيلاً، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(٥)، وقال تعالى: ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا﴾ - إلى أن قال: ﴿وَآخَرُونَ مُرْجُونَ لَأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾^(٦)، وقال تعالى: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ (٩٨) فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا^(٧).

وهؤلاء المستضعفون الذين لا يملكون قدرات معرفية تسمح لهم بتمييز الحق من الباطل مستثنون من قضية النجاة يوم القيامة رغم أنهم من أهل الضلال أو الكفر ظاهراً، وهذا الاستثناء لا يقنع التعددين لأنهم يريدون قاعدة عامة تشمل أهل الأديان بحيث تكون اللاهادية هي الاستثناء القليل جداً.

لسنا نحن من ابتدع مصطلحات الكفر والضلال، حتى نُعَاتِبَ على التعامل مع الآخرين بوصفهم كفاراً وضاللاً، بل هو القرآن الذي وصف كل أناس بأوصافهم، وعلينا أن نتبنى تلك الأوصاف، وليس لنا أن نبدل من القرآن شيئاً لمحض أن غيرنا منزج من تلك الأوصاف.

من الأمور التي يستند إليها للتظير، في هذه الأيام لقضية التعددية، ما يطرح تحت عنوان تعدد الأفهام والاستنتاجات، وقد فصل فيه الأستاذ شروس في كتابه (قبض وبسط الشريعة)، وقد لخصها في مقالة كتبها تحت مقالة عنوان (بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة) (ترجمها المعهد الإسلامي للمعارف الحكيمة، طبعها مع مقالات أخرى، ونشرتها دار الهادي)، قال: «إن فهمنا للنصوص الدينية فهم متنوع ومتكثر بالضرورة، وذلك من دون أن يكون في هذا التنوع قابلية الصيرورة لفهم واحد، بل ليس هذا الفهم متنوعاً ومتعددًا فقط، وإنما هو سيال أيضاً. والدليل على ذلك هو أن النص صامت، ونحن دائماً نستعين بالتوقعات والأسئلة والفرضيات القبلية في تفسيرنا للنصوص الدينية، سواء كانت نصوصاً فقهية أو حديثة أو قرآنية. وحيث إن التفسير، أي تفسير، غير ممكن دون الاعتماد على المصادر القبلية والاستفهامات المسبقة، كما وحيث إن هذه المصادر القبلية والاستفهامات المسبقة والتوقعات المتقدمة تقد إلينا من خارج الدين، وحيث إن هذا الفضاء

(٥) سورة الشورى: ٤٢.

(٦) سورة التوبة: ١٠٦.

(٧) سورة النساء: ٩٩.

المعرفي الخارج عن الدائرة الدينية فضاء سيّال متغيّر، كما العلم والفلسفة والمنتجات البشرية تخضع بصورة متواصلة لقانون التزايد والتراكم والتغيير والتحول، وفقاً لكل ذلك ستكون التفاسير والاستنتاجات الخاضعة في مرحلة إنجازها لأطر هذه الاستفهامات والفرضيات القبلية هي الأخرى في حال تحوّل وتنوّع أيضاً. هذا هو مجمل نظرية القبض والبسط». يمكن لنا، مسابرة في أن التعددية على مستوى الأفهام والاستنتاجات أمر طبيعي، فلن يدّعي أيّ منصف أن هناك شخصاً واحداً يملك الحقيقة الكاملة، كما لن يدّعي منصف أن المذهب الشيعي بالوضع الحالي يملك كل الحقيقة، نعم كان النبي صلوات الله وسلامته عليه يملك الحقيقة الكاملة وكذا الأوصياء الطاهرين، لكننا في حالة بُعدٍ وغيبية عن المعصوم عليه السلام، فالنص الديني، وهو القرآن الكريم، والسنة النبوية وسنة الأئمة المعصومين عليهم السلام، لا كلام الفقهاء ولا كلام العرفانيين، لا ينطق، ومن هنا كانت التعددية في المذهب الشيعي على مستوى المرجعيات الفقهية، والآراء الإسلامية مشهودة.

لكن هل القضية هي بهذه الحدود؟

حتى نتعرف على ذلك يجب أن نقدم أجوبة عن مجموعة أسئلة:

منها: هل هناك طرق معينة لفهم النص، أم لا يوجد طرق محددة؟ فلو قلنا: إن هناك طرقاً معينة؛ وجب عدم الاعتراف بأي استنتاج لا يسلك تلك الطرق. وهذا يعني أن علينا أن نتوافق حول تلك الطرق، وإذا لم نتوافق عليها علينا أن نتوافق على كيفية استخراجها. فربما نختلف في تحديد الطرق لكننا نتفق في آليات تحديدها، ولا يمكن أن يكون الطريق عشوائياً، بحيث يختار كل إنسان طريقة في فهم النص من دون أن يثبت صدقيتها، ومبررها. كما لن نتدخل هنا في أهمية دخالة المعارف الأخرى في فهم النص، فهذه تفاصيل ولن نغيّر في طريقة فهم النص، أو في كيفية استخراج الطريقة شيئاً. لأن الاعتراف بتأثير المعارف لن يتم إلا إذا كانت الطريقة تفترض الأخذ بتلك المعارف، فيعود البحث إلى تحديد تلك الطريقة وتبريرها.

ومنها: النص وإن لم يكن ناطقاً، لكن أليست النصوص قد يفسر بعضها بعضاً؟

ومنها: إذا كان النص محتملاً لوجوه، أليس هناك شخص يملك الحقيقة الكاملة، ويفهم النص فهماً صحيحاً كاملاً من دون أي خطأ؟ فلو فرضنا أن الحديث هو عن النص القرآني فهل يمكننا، لو كنا في عصر النبي صلوات الله وسلامته عليه مثلاً، أن نراجع النبي صلوات الله وسلامته عليه لناخذ التفسير الكامل أم لا؟ وإذا كان التفسير ناقصاً، ورأينا أن الأمور تطورت وتغيرت، واحتملنا طرو تبدل في فهم النص، فهل يمكننا، لو بقي النبي صلوات الله وسلامته عليه معنا، أن نراجعه لتحديد ذلك ويتم لنا الجواب؟

ومنها: هل يمكن أن يتبدل مقصود التكلم؟ فالقرآن الكريم نزل منذ زمن بعيد، فهل يمكن أن نفترض أن مقصود الله تعالى قد تبدل بتبدل الزمان، أم أن المقصود سيبقى

واحداً وقد تتبدل المصاديق؟

ثم إن تبرير الاختلاف والتعددية بتعدد الأفهام والاستنتاجات لا يصحح إلا وجه الاعتراف بحق الآخر فيما فهمه، وعدم فرض فهمنا عليه، لكن هذا لا يعني الاعتراف بحقانية الفهم الآخر، وإعطائه صدقية، وتعدد الأفهام إن كانت متباينة تدل إما على خطأ الجميع أو خطأ بعضها؛ إذ لا يعقل أن تكون صحيحة كلها، إن كان اللفظ وسيلة لفهم مقصود المتكلم، وكان مقصود المتكلم شيئاً محدداً، أما لو اعتبرنا المتكلم خالٍ من المقصود إذا أطلق كلاماً، ويكون لنا حق تعيينه وإلزام المتكلم به، فهذا عبث، إذ كيف يكون المتكلم جاداً في كلامه وهو لا يقصد معنى معين. وإذا كان يقصد معنى معين فما هو؟ وما هي آليات تحديده؟

لا قيمة للبحث عن أي معرفة إن لم تكن هناك حقيقة واقعية نسعى للوصول إليها، والقول بنسبية المعرفة إن كان المراد به أن كل معرفة يحكم بصدقها بمقدار ما نعلم بمطابقتها للواقع، وبمقدار ما يملك كل منا من تصور للواقع، فهو قول صحيح، فإنه بوجه من وجوه قول بإمكانية الخطأ فيما ندعيه من معرفة دينية، إلا أن هذا لا ينفي وجود معارف صادقة في واقع الأمر. كما أنه صحيح إن أريد بنسبية المعرفة الدينية أنها صحيحة بالنسبة لمنظومة ثقافية فكرية، فيكون التأكد من صحة تلك المنظومة أو أسسها جزءاً من تلك المعارف الدينية، لا أن ننطلق منها من دون بحث أو إثبات لنفرض عليها فإن الفرع تضعيع قيمته إن لم تثبت قيمة الأصل، وإن كان المراد أنه لا حقيقة وراء الذهن لنحكم بالمطابقة فهذا في الحقيقة هو إفراغ للبحث عن قيمته.

نقر بأن الفهم الديني الحاصل لدى أي باحث أو مجتهد لا يكتسب أي قدسية تمنع من حوار أو نقده أو رفض ما يقول ما دمنا نقر بأن هذا الباحث وذلك المجتهد غير معصومين، وعندما يخطئ فقيه فقيهاً، أو باحث باحثاً آخر في فكرة فهو في الحقيقة لا يحكم عليه بالمخالفة مع الإسلام إلا من خلال فهمه هو للإسلام. إلا أن الإسلام يعبر عن حقيقة بمعزل عن أفهامنا، وما وصلت إليه إدراكاتنا، ولا بد أن يكون بالإمكان الوصول إليه، فأى معنى لواقعية وثبات لا يمكن الوصول إليهما، فالتعددية لا تلغي سؤال: أين هي الحقيقة من كل هذا؟ هنا تطل علينا فكرة الحاجة إلى وجود مرجعية كاملة تملك الحقيقة الكاملة، لترجيح الأمة من اختلافاتها وتنوعها.

وفي الحقيقة لو حُلِّينا نحن البشر وأنفسنا في فهم الإسلام لكان الوصول إلى الدين الصحيح الكامل في غاية الاستحالة، ولهذا آمنا بالنبوة التي تعني ضرورة الإرشاد الإلهي عبر شخص ينقل إلينا ما عند الله تعالى، ولهذا كان في الدين الإسلامي مرجعيات لا تقبل النقض ولا الرد، وهي مرجعية القرآن الكريم ومرجعية الرسول ﷺ، وأهل البيت (عليهم السلام)، وما خسر المسلمون شيئاً أكثر مما خسروه عندما لم يعترفوا بمرجعية أئمة أهل البيت

عليه السلام وركنوا إلى قدراتهم الخاصة في فهم الشريعة، فلجؤوا إلى سبل شتى ليتداركوا النقص الذي لمسوه في معارفهم أو لتتيمم أحكام في شأن أمور لم يجدوا لها أو لم يعثروا على حكمها في النص المعتبر. فكيف ستكون الحال لو أنكرنا مرجعية القرآن الكريم أو مرجعية النص النبوي، وسمحنا بالاجتهاد مقابل النص.

وإذا كنا نعاني من غيبة الإمام الثاني عشر عليه السلام وبالتالي ستبقى معارفنا قابلة للرد والنقض مهما بدت للعارف يقينية ما لم تعتمد على بديهيات كما بيّنا، إلا أن هذا لا يلغي كون وجود المعصوم عليه السلام يسد هذا الخلل ويرفع هذا النقص ليدلنا على الحق لا على فهم من الأفهام وفكرة من الأفكار، فليس المعصوم ممن يشتغل بالاجتهاد ولا بالحدس أو الظنيات.

إن ما ذكرناه آنفاً هو في الحقيقة أحد الأدلة على ضرورة وجود مرجعية معصومة ترفع الاختلاف والضلال وهما من أهداف القرآن والكتب السماوية، ومن علل وجود المعصوم المرافق للقرآن^(٨).

إن الوصول إلى فهم واحد للدين يصيب كبد الحقيقة هدف لكل المخلصين الساعين وراء الحق، المتعطشين لمعرفة، ومن الغباء أن نقنع أنفسنا بأن الاختلاف هدف بحد ذاته، بل هو تضييع للحق، وإذا لم تكن قادرة من تلقاء أنفسنا، وبما أوتينا من معرفة وقدرات على الوصول إلى الحقيقة، فهذا يعني أن تعريف الإنسان بالحقيقة لطف بالإنسان تستوجهه حكمته تعالى ورأفته، ولهذا أرسل الرسل وبعث الأنبياء، وأنزل الكتب، ولهذا أيضاً نكتشف ضرورة وجود من يكمل هذه المسيرة بيننا يملك كل الحقيقة ويدلنا عليها.

أما قضية «اختلاف أمي رحمة» فهي شائعة قد اشتهر لفظها وحُرّف معناها، في مغالطة مقصودة؛ فالرحمة هي في عدم الاختلاف كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (١١٨) إِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾^(٩). وأما تفسير القول المشهور عن الرسول الأكرم صلوات الله وسلامته عليه فقد تكفل به الإمام الصادق عليه السلام، إذ جاء في بعض الروايات:

ورد سؤال للإمام الصادق عليه السلام: إن قوماً يروون أن رسول الله صلوات الله وسلامته عليه قال: اختلاف أمي رحمة، فقال عليه السلام: صدقوا. فقلت: إن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب؟ فقال عليه السلام: ليس حيث تذهب وذهبوا، إنما أراد قول الله عز وجل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، فأمرهم أن ينفروا إلى رسول الله صلوات الله وسلامته عليه ثم يرجعوا إلى قومهم فيعملوهم، إنما أراد

(٨) راجع لمزيد من التفصيل حول المرجعية الفكرية والمعصومة كتاب الحرية الفكرية والسياسية في ظل الحكم الإسلامي ص ٩٠ فيما بعدها للمؤلف.

(٩) سورة هود: ١١٩.

اختلافهم في البلدان لا اختلافاً في دين الله، إنما الدين واحد، إنما الدين واحد»^(١٠).
والخلاصة أن التعددية الفكرية أمر لا بد منه، في ظل عدم عصمة أصحاب الطروحات،
على أن تراعى شروط التعددية، بأن يكون الوارد في فهم الدين من أهل الاختصاص، وممن
توافرت فيهم الشروط.

لهذا من يقول بنظرية ولاية الفقيه لا يلتزم بوجوب الالتزام الفكري والعقلي بآراء
الفقيه، بل هو محض التزام عملي، مثلما هو الحال في القضاء حيث يكون حكم القاضي
ملزماً شرعاً، وإن كان الرأي الفقهي للمتنازعين مختلفاً عن رأي القاضي.
ما سبق كان بالنسبة للتعددية الفكرية، أما بالنسبة للتعددية السياسية:

والحرية السياسية في حالاتها المختلفة، كيفما كان تحديدها لها؛ مزيج من حرية
سلوكية وحرية فكرية، تتيح للمرء ممارسة سياسية وفقاً لقناعاته، إيجابياً كالمشاركة في
الانتخاب وفي كل نشاط يساهم في دعم النظام، فتتحقق الموازنة، أو سلبياً كالامتناع عن
المشاركة أو كالأضراب والمظاهرات ونحو ذلك، وهو ما يشكل المعارضة.

وعندما نتحدث عن معارضة قد يكون لدينا بعض التسامح في التعبير، فإن من
يعارض منهجاً حكومياً أو برنامجاً حكومياً، سياسياً أو اقتصادياً أو بيئياً أو عسكرياً أو
غير ذلك، مع اعترافه بالنظام والدستور، فهذه في الحقيقة نحو موازنة للنظام، وإن كانت
تحمل اعتراضاً من جهة أخرى، ولذا لا نجد أنفسنا مقيدين في التعبير عن المعارضة بالمعنى
الشائع الذي يفترض فيها أنها خارج تركيبة النظام. كما أننا عندما نتحدث عن المعارضة
السياسية وإمكانية وجودها في ظل الحكم الإسلامي، وكيف ينبغي للنظام الإسلامي أن
يتعاطى معها، علينا أن نتنبه من جديد إلى أن هذه المعارضة، التي هي من جزئيات الحرية
السياسية للفرد، ستخضع مشروعيتها للعلاقة القائمة مع الدين، وليس للمزاج الشخصي،
وهذه العلاقة ستفترض تقييداً ما، علينا أن نبحث عنه أيضاً.

ولا نجد في الأدلة الشرعية ما يمنع من المعارضة، كما أن مبدأ ولاية الفقيه لا ينافيه،
ويمكن ممارسة حق النقد باستعمال الوسائل المشروعية كالصحف والبيانات والرسائل
التي يمكن توجيهها للقائد. إن حق الاعتراض المذكور ينجرد بحسب المصطلحات الإسلامية
في دائرة النصح، ولا ينبغي أن ينظر إلى أن هذا الأمر على أنه أمر عدائي ضد الحكومة
أو ضد الولاية. لكن حق النقد والاعتراض يتوقف على مجموعة شروط منها أن يكون
الاعتراض ناشئاً من حق النصح لا من الهدم والهدء والأول يستدعي أسلوباً يلاحظ فيه
المخاطر والمساوئ التي قد تترتب عليه فيختار الأسلوب الأفضل والطريقة السليمة.
وفي الوقت الذي ثبت فيه هذا الحق فإننا مقتنعون أيضاً أن لا يمكن أن يكون حقاً

(١٠) الشيخ الصدوق، علل الشرائع: ج ١ ص ٨٥.

طلقاً خالياً من أي ضوابط أو قيود، لما أسسناه من أن هذه الحرية كغيرها من الحريات ترتبط بالشريعة والمصالح. فلا يجوز مثلاً أن يكون التعبير بطريقة مهينة بحق الأشخاص باستعمال عبارات غير لائقة كما لا يجوز أن يكون بطريقة تهدد أمن الناس وتعرض مصالحهم للتضييق والتضرر، كما لا يجوز حث الناس على العصيان والتمرد والخروج عن الطاعة فهذا كله يتنافى مع الحقوق الشرعية للأشخاص من جهة ويتنافى مع وجوب حفظ نظام المجتمع من جهة أخرى.

إن الحرية السياسية مطلوبة عقلاً وشرعاً، لأن الفرد الذي لا يشعر بحريته السياسية سينقلب على النظام وإن حمل اسم الإسلام، وكم هي الأنظمة التي تحمل اسم الإسلام ولكن بسبب ضيق الخناق على الأفراد صاروا يملون من تلك الأنظمة، بل قد يبلغ الضيق ببعض الأفراد أن يصير له عقدة من الإسلام نفسه. إن ضرورة حفظ النظام وإسلامية النظام تقتضي تشريع تلك الحرية بالمقدار الممكن.

ويمكن إبراز الاهتمام الإسلامي بهذه الحرية بجملة كلمات، منها ما قاله أمير المؤمنين (عليه السلام): «فأعينوني بمناصحة خَلِيَّةٍ من الغش سليمة من الريب»^(١١)، وكيف يمكن تقديم مثل هذه المناصحة دون أن تكون هناك حرية. ومن الواضح أن مورد النصح المطوب هو ما يتعلق بالحكم، وبالتالي فالمطوب حرية سياسية تسمح بالنقد والإشارة على الحاكم بما يخالف فتاعاته. ومع أن الإمام علي (عليه السلام) مستغن عن النصح المذكور، لكنه أراد أن يُعلم الأمة كيف يكون الحكم في الإسلام، لو استلم الحكم غير المعصومين، ليتأسوا به في ذلك وليكون للأمة الحجة حينئذ.

ومنها: قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «ولا تتحفظوا مني بما يتحفظ به عند أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنوا بي استثقلاً في حق قيل لي ولا التماس إعظام لنفس، فإنه من استثقل الحق أن يقال له أو العدل أن يفرض عليه كان العمل بهما أثقل عليه، فلا تكفوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل فإنني لست في نفسي بفوق أن أخطئ، ولا آمن ذلك من فعلي إلا أن يكفي الله من نفسي ما هو أملك به مني»^(١٢)، وهذه العبارات هي من أصرح العبارات الدالة على مشروعية المعارضة السياسية المنضبطة بضوابط سبقت الإشارة إليها. ولا يريد الإمام (عليه السلام) بقوله: «إني لست في نفسي بفوق أن أخطئ..» إلا الإشارة إلى أنه لو ترك ونفسه وعزل عن العناية الإلهية لن يكون بفوق أن يخطئ، ولا ينافي هذا عصمته (عليه السلام) مع سبق العناية الإلهية.

ومنها ما جاء في عهد الأشرتر^(١٣)، وفيه الكثير من الإشارات إلى هذه الحرية مثل:

(١١) نهج البلاغة شرح محمد عبده: ج ١ ص ٢٣١ طباعة دار الهدى الوطنية.

(١٢) نهج البلاغة: ج ٢ ص ١-٢.

(١٣) نهج البلاغة: ج ٢ ص ٨٣.

«وليكن أحب الأمور إليك أوسطها في الحق وأعمها في العدل وأجمعها لرضا الرعية؛ فإن سخط العامة يجحف برضا الخاصة، وإن سخط الخاصة يفتقر مع رضا العامة». وهذه العبارة من لطائف العبارات في باب الحكم؛ فإن ترجيح رضا العامة على رضا الخاصة لهُ من أظهر ما يدل على أن الإسلام يلاحظ الأمة والأفراد ولا يلاحظ ذوي المناصب والمقربين.

ومثل: «ليكن أثرهم عندك أقولهم بمرّ الحق لك».

ومثل: «ثم احتمل الخرق منهم والعي، ونحّ عنك الضيق والأفـف؛ يبسط الله عليك بذلك أكفاف رحمته، ويوجب لك ثواب طاعته».

إلا أن حق الاعتراض والنقد يختلف تماماً عن حق التخلف عن إجراء القوانين، وتنفيذ الأحكام الصادرة عن الحاكم الشرعي، سواء كان حكم المعصوم، أم ولاية الفقيه العدل الكفاء. وإذا كان هذا الحق مستهجناً إذا كان الحاكم هو المعصوم (عليه السلام)، فهو طبيعي لو كان غير معصوم. وكلية «الراد عليه كالراد على الله تعالى» الواردة في مقولة عمر بن حفظة، مختصة بمجال العمل، لا بمجال القناعات. ولقد سمح الإمام (عليه السلام) للآخرين بالاعتراض والنقد. ولم يواجههم إذ لم يخرجوا عن دائرة التعبير السلمي، لكنه واجههم عندما تحركوا عملياً، وقاموا باضطرابات وتحركات عسكرية، حينما اعتبر الخوارج بلاد المسلمين بلاد حرب، وعندما خرج المارقون والقاسطون.

إذن ليس في الفكر الإسلامي السياسي عقدة من كلمة معارضة بل المشكلة تكمن في المعادة فكل معارضة لا تصل إلى حد المعادة ينبغي أن تكون مسموحاً بها والمعارضة لا تعني بالضرورة المعادة، والكيدية على مستوى الممارسة، وتحريض على ضرب النظام، وضرب مصالح المسلمين، كما أشار إليه أمير المؤمنين (عليه السلام) بقوله: «فلا تكونوا أنصاب الفتن وأعلام البدع.. واتقوا مدارج الشيطان ومهابط العدوان»^(١٤).. والفقيه الولي هو الذي لا يتعاطى مع أفراد المجتمع على أساس مبدأ المعارضة والموالات بل يتعاطى على أساس الحق والعدل وصلاح الأمة وتطبيق المعايير الإسلامية والقوانين الشرعية ويقود الأمة بكل فتاتها نحو شاطئ الأمان، مع تنبيه لكل ما يقوله الناس وإعطاء الفرص للناس بالتعبير عن آرائهم بشكل مخلص وفعال.

ومن وجوه التعددية مسألة الأقليات في ظل الحكم الإسلامي، والحديث عن الأقليات في ظل الحكم الإسلامي يستتبع قهراً الحديث عن الحقوق وهو حديث الحرية نفسه المنوحة للأقليات في ظل ذلك الحكم. وهو حديث شائك وطويل. هو شائك لأنه قد يستفز بعض الاتجاهات من جهة والأقليات نفسها من جهة أخرى، وهو استفزاز ينشأ من الفرق المبدئي

(١٤) المصدر السابق: ج ٢ ص ٣٩.

بين دين الحكم وبين معتقد الأقليات نفسها، والحكم في الإسلام لا يمكن عزله عن الدين الإسلامي، كما أنه لا يمكن أن يرضى بتضييع هوية المجتمع الإسلامي المفترض أن الحكم قد شيد في داخله، من أجل أقلية دينية تعيش في ذلك المجتمع، على الرُحْب والسَّعة. ولأنه يستفز الحرية الشخصية بشكل مباشر، وقد ذكرنا في المقدمة أن طبع الإنسان ميال إلى التفتل من كل قيد، فكيف إذا كان القيد آتياً من دين لم يعترف به، جهلاً أو عناداً. من المعلوم أن الإسلام لا يعترف بأقلية عرقية أو قومية، أو طبقية أو عائلية، فالمسلمون سواسية في الحقوق والواجبات، أمام الله، وأمام الحكم، وهذا من بديهيات الدين الإسلامي، لذا يرفض أي توجه للأقلية العرقية المسلمة نحو الخروج عن المجتمع المسلم. والإسلام عندما ينطلق في الحياة بين الناس، ينطلق من أسس عقائدية جوهرية أهمها التوحيد، ومن كونه رسالة عامة للحياة، وقد شكَّلت السلطة السياسية مقوماً أساسياً من مقومات نشر تلك الرسالة، وحفظها حركة حية في الحياة. فمن الطبيعي ألا تكون السلطة إلا إسلامية، لأن سلطة غير إسلامية لن تلتزم الأهداف والقيم نفسها، فلا أمان بغير إسلامية الحكم التي تعني إسلامية التشريع وإسلامية الحاكم.

لقد اتخذت الكثير من الدول دستورها على أساس إقصاء الدين عن الحياة، ولذا شرَّعت التشريعات التي تصون هذا المبدأ لديها، حتى أنها منعت من الكثير من الحريات تحت هذا الشعار، رغم أنها تتغنى بالديمقراطية، ولذا تحتاط لنفسها ببعض التشريعات، مثل كثير من الدول العربية، وبعضها قد يحتاط لنفسه بإبقاء جهوزية عسكرية معينة مثل ما هو حاصل في تركيا. والإسلام أولى من هؤلاء جميعاً في أن يشرِّع التشريعات التي تضمن سير المسلمين على هدى إسلامهم لأنه الحق الذي أنزله الله تبارك وتعالى، ولأنه الطريق الوحيد الموصل إلى نجاتهم وسعادتهم ونيل حقوقهم والوصول إلى العدل والمساواة ورفع الظلم ومعاقبة الظالمين. ورغم أن الإسلام سمح بكل حوار فكري فعال، لكنه لن يسمح بأي سلطة فعلية على المسلمين من قبل أهل الباطل، لأنه يناقض هدفه والحكمة من وجوده. وعلى هذا الأساس لن يكون بإمكان ملحد أو مشرك أو منتهم لأهل الكتاب أن يصل إلى موقع من مواقع القيادة في الحكم الإسلامي أو في المجتمع الإسلامي، كما لن يكفي الإسلام بالنسب ليتبوا المرء مقعداً قيادياً في سلم الحكم وقيادة المجتمع الإسلامي.

ثم إن الإسلام دعوة عالمية ورسالة عالمية، يدعو الجميع للانضمام إليه، بالحكمة والموعظة الحسنة، والحوار الجاد والفعال، وليس ديناً مختصاً بالمسلمين بحيث لا شأن له بغيرهم من بني البشر، ولو كان الأمر كذلك، لما كان بالإمكان أن يوجد الإسلام أو المسلمون لأنه عندما جاء ما كان على وجه الأرض إلا القليل النادر من المسلمين بدين إبراهيم (عليه السلام) ولكن الدعوة والعقل هما اللذان جعلوا عقول الناس وقلوبهم تهوي إليه وتتقاد إليه وتتضم تحت جناحيه، ولا زالت الدعوة والعقل هما اللذان يجعلان عقول الناس وقلوبهم تهوي إليه

وتتقاد إليه وتتضم تحت جناحيه، ولا زالت الدعوة والعقل يدعوان كل امرئ للحاق بهذا الركب. فليس الإسلام مجرد رأي مطروح على الساحة للنقاش والحوار منعزل عن مشروع الحياة بل هو صاحب مشروع يريد أن يهيئ كل المناخات المطلوبة لتعميمه. لكنه مع ذلك احترم انتماء أتباع الكتب السماوية إلى الأديان الأم فاعترف بمواطنة أتباع تلك الأديان في المجتمع الإسلامي. وهو وإن لم يسمح لهم بحرية سياسية على مستوى حق المشاركة في الحكم والقرار، لكنه سمح لهم بكثير من الأمور، وهو سماح يشير إلى دائرة الحرية الممنوحة لهم في ظل الحكم الإسلامي.

إن العلاقة بين أهل الكتاب وبين الحكم الإسلامي هي علاقة محكومة في ضمن عقد اجتماعي يسمى في الإسلام بعقد الذمة، ومعناه العقد الذي بموجبه يصير أتباع الأديان الأخرى في ذمة الحكم الإسلامي وفي حمايته، وليس في هذا المصطلح ما يؤذي، إنما الممارسات هي التي تؤذي. وهذا العقد لا يشمل غير الكتابيين لأنه فيه مميزات يحرم منها غير الكتابيين من الملحددين والمشركين. أما غير أهل الكتاب من غير المسلمين كالملاحدة والمشركين من وثنيين وغيرهم فإنه لو لم تكن هناك حالة حرب بينهم وبين المسلمين، مع غض النظر عن كثير من تفاصيل مسألة الحرب والجهاد، لكن يمكن إجراء أنحاء أخرى من العقود التي تحكم العلاقة، مثل عقد الأمان، وعقد الهدنة. وليس هنا محل التفصيل في هذه العقود □