التجديد
المجلد 21، العدد 41 (ب) (2017/1439) 177-222
ISSN 1823-1926 (Print)
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

قضايا التعايش بين المسلمين وغيرهم في الواقع الاجتماعي والسياسي المعاصر: دراسة فقهية تأصيلية في ضوء مقاصد الشريعة

The Issues of Coexistence between Muslims and Others in the Contemporary Social and Political Reality: A Doctrinal Study based on Maqasid al-Sharī'ah

Isu-Isu Kewujudan Bersama antara Orang Islam dan Non Muslim dalam Realiti Sosial dan Politik Kontemporari: Satu Kajian Fiqh Doktrinal Berdasarkan Maqāṣid al-Sharī'ah

منتهى أرتاليم*

ملخص البحث

قضايا التعايش بين أتباع الأديان أو ما يصطلح عليه حاليًا بـ"فقه التعايش" لا يزال جديدًا في الدراسات الفقهية المعاصرة، ومع ذلك فإن التاريخ الإسلامي قد أثبت مدى انشغال الإسلام والمسلمين بـ"الآخر"، وتضمنت الشريعة الإسلامية أصولاً وقواعد للعلاقات والعيش المشترك بين المسلمين وغيرهم، وقد بحث الفقهاء في أحكام العلاقة مع غير المسلمين في كثير من الأبواب الفقهية بدءًا من باب الطهارة إلى أحكام عتق رقبة. وفي هذه الدراسة سيتناول الباحث دور الاجتهاد المقاصدي في معالجة قضايا التعامل مع غير المسلمين في ضوء الواقع السياسي والاجتماعي المعاصر، مستخدمًا المنهج الاستقرائي والتحليلي النقدي من منظور الاجتهاد المقاصدي، وذلك في شقين: شق نظري تأصيلي يقوم فيه الباحث بتوضيح الأساس الفكري لمفهوم التعايش في المنظور الإسلامي من حيث الأصول الكلية والمبادئ العامة التي يقوم عليها ومن حيث القيم العليا التي توجه مساره، وذلك كله في إطار

* أستاذ مساعد بقسم الفقه وأصول الفقه، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني: muntaha@iium.edu.my

منظومة مقاصد الشريعة، أما الشق الثاني فالسعي لتنزيل ما سيتم تأصيله في الجانب النظري في أبعاده السياسية والاجتماعية لبيان الصور العملية التي يمكن أن يتحقق بها التعايش بين المسلمين وغيرهم وهم يعيشون تحت النظام السياسي والواقع الاجتماعي غير النظام الذي يعيش فيه الفقهاء القدامى. والهدف من هذه الدراسة معرفة الأصول العامة لفقه التعايش بين المسلمين وغيرهم ومعالمه، وضوابطه، ومرتكزاته، ولإثبات صلاحية الشريعة الإسلامية في مواكبة الظروف الراهنة في المجال السياسي والاجتماعي في ظل النظام العالمي الجديد.

الكلمات الأساسية: التعايش، أتباع الأديان، غير المسلمين، مقاصد الشريعة، الاجتهاد المقاصدي، القضايا السياسية، القضايا الاجتماعية، الواقع.

Abstract

The issue of coexistence between different religious groups or what is termed today as the *"Fiqh al-Ta'āyush"* of coexistence is still new in the contemporary Fiqh studies. Despite that, the history of Islam had revealed that how Muslims had indeed been concerned with the "Other". The Islamic Syariah itself contains principles and rules on coexistence and relationship between Muslims and the others. Scholars as well had been discussing about the rulings on the relationship with non-Muslims in various number of the topics in Fiqh beginning from the topic of *al-ṭahārah* (hygiene) to the topic of liberating slaves. In this paper, the role of the opinion of the scholars in the context of serving Maqāṣid al-Sharī'ah in treating the issues on the relationship with non-Muslims in the context of the current social and political settings will be discussed. A library research on the related contents will be critically analyzed from the point of view of the opinion of the scholars in the context of serving the Maqāṣid al-Sharī'ah. This would be done in two aspects: first is the theoretical approach to find the basic thought on the understanding of coexistence from the point of view of Islam that would reveal its general principles and the values that determined its directions; within the context of Maqāṣid al-Sharī'ah. The second aspect is to relate the findings from the first aspect with the social and political aspects to arrive at some practical maxims for the coexistence of Muslims with the others since they are now living in a different context than those traditional scholars. The objectives of the study are to uncover the general principles on the coexistence between Muslim and the others, the criteria, rules and issues. It is also to prove the relevance of the Syariah in dealing with some of the most pressing issues in the new global era.

Keyword: Coexistence, Non-Muslims, Followers of Religions, Maqāṣid al-Sharī'ah, al-Ijtihad al-Maqāṣidī, Political Issues, Social Issues, Reality.

Abstrak

Isu-isu kewujudan bersama masyarakat berbilang agama atau istilah terkini "Fiqh Taayush" masih lagi satu cabang baru dalam bidang pengajian fiqh kontemporari, walaupun sejarah Islam telah menunjukkan bahawa ada ulama yang mengambil berat tentang orang-orang Islam dengan yang lain, Shariah Islam mengandungi prinsip dan peraturan untuk hubungan dan hidup bersama antara orang-orang Islam dengan yang lain. Para ulama telah membincangkan hukum hubungan antara orang bukan Islam dalam banyak bab-bab bermula dari bab ṭahārah hinggalah membebaskan hamba sahaya. Dan kajian ini membincangkan peranan ijtihad yang memelihara Maqāṣid al-Sharī'ah dalam menyelesaikan isu-isu pergaulan antara kaum bukan muslim dalam kerangka politik dan sosial kontemporari dengan menggunakan kaedah induktif, analisa dan kritikal dari perpektif ijtihad yangmemelihara objektif Shariah. Dan ia ada dua bahagian. Bahagian pertama membincangkan sudut teori asas fundamental yang mana pengkaji akan menerangkan asas pemikiran dalam konsep kewujudan bersama dalam perpektif islam berdasarkan prinsipnya secara umum dan nilai-nilai murni yang akan menjadi penunjuk arah. Dan kesemua itu ada dalam kerangka Maqāṣid al-Sharī'ah. Manakala bahagian kedua tentang pelaksanaan teori asas yang ditetapkan dari sudut politik dan sosial untuk menerangkan aspek-aspek praktikal yang boleh direalisasikan dalam kewujudan bersama dengan orang bukan Islam yang mana mereka hidup dalam sistem politik dan sosial semasa yang berbeza konteks dengan ulama terdahulu. Dan tujuan kajian ini adalah untuk mengetahui prinsip-prinsip umum, garis panduan, peraturan, dan paksi untuk fiqh kewujudan bersama antara orang Islam dan bukan Islam untuk membuktikan bahawa undang-undang Islam seiring dengan keadaan-keadaan semasa dunia dalam bidang politik dan sosial.

Kata Kunci: Kewujudan Bersama, Orang Bukan Islam, Penganut Agama, Maqāṣid al-Sharī'ah, Ijtihad Berteraskan Maqāṣid al-Sharī'ah, Isu Politik, Isu Sosial, Realiti.

مقدمة

مصطلح "التعايش" لا يزال جديدًا في الدراسات الفقهية المعاصرة، كما أن المصطلحات المتصلة به مثل "العيش المشترك" أو "العيش مع الآخر" لم تكن شائعة في التراث الفقهي الإسلامي، ومع ذلك فإن التاريخ الإسلامي قد أثبت مدى انشغال الإسلام والمسلمين بغير المسلمين، وتضمنت الشريعة الإسلامية أصولاً وقواعد للعلاقات والعيش المشترك بين المسلمين وغيرهم، وقد بحث الفقهاء في العلاقة مع غير المسلمين في أحكام العبادات والمناكحات والمعاملات، ففصلوا القول في أحكام التعامل مع غير المسلمين في كثير من الأبواب الفقهية بدءًا من باب الطهارة إلى أحكام عتق رقبة، فقضية التعايش بين أتباع الأديان ليست مسألة جديدة في الفقه الإسلامي مهما كان

من حداثة مصطلح "التعايش"، بل التعايش ومظاهره نشأ يوم ظهور الإسلام نفسه، حيث بدأ المسلمون أقلية مغلوبة في مكة إلى أن صاروا أغلبية حاكمة في الجزيرة العربية في العهد المدني، علمًا أن الفقهاء القدامى في الغالب لم يتركوا شاردة ولا واردة في قضية من قضايا العلوم الشرعية إلا وقتلوها بحثًا، إلا أن الموضوعات الخاصة في العلاقة بين المسلمين بغيرهم جاءت منثورة في مواضع وموارد مختلفة في المصادر الفقهية، بحيث لا يستطيع الوصول إليه إلا المتمرسون المختصون بالدراسات الفقهية، وبحسب اطلاع الباحث يعدّ الإمام أبو بكر الخلال (ت311هـ) أول من صنف كتابًا مستقلاً في هذا الموضوع،[1] ثم أتى بعده بأربعة قرون الإمام ابن قيم الجوزية (ت751هـ) فألف كتابه المشهور "أحكام أهل الذمة"،[2] ثم توالت بعده دراسات معاصرة عدة في أحكام التعامل مع غير المسلمين من حيثيات مختلفة.[3]

---

[1] الخلال، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد، **أهل الملل والردة والزنادقة وتارك الصلاة والفرائض من كتاب الجامع للخلال**، تحقيق إبراهيم بن حمد بن سلطان (الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 1416هـ/1996م). ويمكن إدراج "**كتاب الخراج**" للإمام أبي يوسف (ت183هـ) في هذا النطاق، رغم انحصار مباحث هذا المصدر في جباية الخراج، والعشور والصدقات من غير المسلمين، إلا أن في بعض المواضع تطرق أبو يوسف على باب التعامل مع غير المسلمين، مثل دور العبادة وزي أهل الذمة وغيره، انظر: أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد الأنصاري، **كتاب الخراج** (بيروت: دار المعرفة، د. ت)، ج3، ص127-128.

[2] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، **أحكام أهل الذمة**، تحقيق صبحي الصالح (بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1994م).

[3] انظر نماذج ذلك في الدراسات الآتية: زيدان، عبد الكريم، **أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1408هـ/1988م)؛ النمر، نمر محمد الخليل، **أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي** (عَمان: المكتبة الإسلامية، ط1، 1409هـ)؛ فياض، عطية، **فقه المعاملات المالية مع أهل الذمة: دراسة فقهية مقارنة** (القاهرة: دار النشر للجامعات، 1420هـ/1999م)؛ القرضاوي، يوسف، **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1983م)؛ البهنساوي، سالم، **قواعد التعامل مع غير المسلمين** (المنصورة: دار الوفاء، 1425هـ/2004م)؛ الطريقي، عبد الله بن إبراهيم، **التعامل مع غير المسلمين أصول معاملتهم واستعمالهم: دراسة فقهية** (الرياض: دار الفضيلة، 1428هـ)؛ وله أيضا: **الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1414هـ)؛ عثمان، عبد الحكيم أحمد محمد، **أحكام التعامل مع**

وفي هذه الدراسة سيتناول الباحث دور الاجتهاد المقاصدي في معالجة قضايا التعامل مع غير المسلمين، وذلك لأن "المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها..."،[1] وبناء على استقراء النصوص الشرعية توصل الإمام ابن عاشور إلى أن المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة، فقال في ذلك: "إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع؛ استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقراة أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان"،[2] فمقاصد الشريعة بهذا يمكن أن توفّر الإطار المناسب للتعامل مع المسائل والقضايا التي تتعلق بالتعايش بين المسلمين وغيرهم من أصحاب الأديان الأخرى، بل هو كفيل بحفظ نظام شؤون الإنسان والمجتمع بكل مكوناته.

ومن أهم الدواعي التي حدت بالباحث إلى محاولة تطوير إطار نظري لموضوع التعايش من خلال فقه المقاصد أن المدونات الفقهية تتسم في أحيان كثيرة – ولا سيما ما يتعلق منها بمسائل العلاقات بين المسلمين وغيرهم – بنزعة جزئية[3] لا تساعدنا كثيرًا على حلّ كثير من المشكلات التي تواجهنا اليوم، وبعد تتبع الباحث المصادر الأساس في مقاصد الشريعة؛ لم يعثر على كلام العلماء عن "مقصد حفظ الأمة" أو "حفظ المجتمع"، ولعلهم يرون أنه بحفظ الضروريات الخمسة كفيل لحفظ الأمة ونظامها، إلا أن

غير المسلمين والاستعانة بهم في الفقه الإسلامي: دراسة فقهية مقارنة (الإسكندرية: العلم والإيمان للنشر والتوزيع، 2007م)، وغيرها، فإنها لا تزال تضع الهيمنة السياسية الإسلامية على غير المسلمين، على الرغم من الفرق الشاسع بين النظام السياسي الإسلامي القديم والنظام السياسي في هذا العصر.

[1] الفاسي، علال، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها** (الدار البيضاء: مكتبة النجاح الحديثة، 1411هـ/1991م)، ص45.

[2] ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق محمد الطاهر الميساوي (عمّان: دار النفائس، ط2، 1421هـ/2001م)، ص273.

[3] انظر مقدمة الشيخ بدران أبي العينين في: بدران، بدران أبو العينين، **العلاقات الإجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين في الشريعة الاسلامية واليهودية والمسيحية والقانون** (بيروت: دار النهضة العربية، 1984).

بعض المعاصرين كابن عاشور،[1] وعلال الفاسي،[2] وعبد المجيد النجار،[3] وجمال الدين عطية،[4] عدّوا الأمة (بما فيها المسلمون وغيرهم) معيارًا وأساسًا معتمدًا، بل ألف ابن عاشور كتابا خاصًّا بعنوان "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام"؛ لمعالجة الموضوع، فمعالجة واقع التعايش المعاصر في ظرف الواقع الاجتماعي السياسي المعاصر من منظور الاجتهاد المقاصدي تضمن بقاء أمن المجتمع وتحفظه من الفوضى والاضطرابات.

علمًا أن القضايا الاجتماعية والسياسية معظم أحكامها يتعلق بالاجتهاد، وكثيرًا ما يدور في فلك الظنيات من دون القطعيات، فمنذ نشأة الدولة الإسلامية وجدنا اجتهادات مختلفة وفتاوى مختلفة في التعامل بين المسلمين وغيرهم، ذاك في يوم هيمنة السلطة الإسلامية على غير المسلمين، فكيف بحالنا اليوم، وفي هذا العصر المعقّد، يوم ضعف المسلمين وتفرقهم، وقد ازداد الأمر صعوبة؟

والباحث في هذه الدراسة سينظر في قضايا التعايش المعاصر بين المسلمين وغيرهم في ضوء الاجتهاد المقاصدي في القضايا المهمة في المجتمع المعاصر، مستخدمًا المنهج التحليلي النقدي التقويمي؛ حيث يقوم الباحث بدراسة الأطروحات التي تتحدث عن أصول التعايش والعلاقات الإنسانية وأسسها عند القدامى والمحدثين، وكما قد ذكرنا أن معظم المؤلفات في مجال التعايش بين أتباع الأديان قد عالجها الفقهاء في عهود الخلافات الإسلامية من وجهة واحدة، وهي عدُّ غير المسلمين في دار الإسلام أهل الذمة، علمًا أن تلك المدونات الفقهية دوّنت في ظل سيادة دولة إسلامية، فإن هذا البحث سيقوم بالمقارنة بين النظام العالم القديم وبين النظام العالمي الجديد وتقويمهما وفق نظرية المقاصد.

ومما سبق في التوطئة يتضح أن إشكالية البحث ذات شقين: شق نظري تأصيلي يقوم فيه الباحث بتوضيح الأساس الفكري لمفهوم التعايش في المنظور الإسلامي من

---

[1] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص273.

[2] الفاسي، علال، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها** (الدار البيضاء: مكتبة النجاح، 1411هـ/1991م)، ص45.

[3] النجار، عبد المجيد، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2006)، ص98.

[4] عطية، جمال الدين، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة** (دمشق: دار الفكر، ط1، 2001)، ص166.

حيث الأصول الكلية والمبادئ العامة التي يقوم عليها ومن حيث القيم العليا التي توجه مساره، وذلك كله في إطار منظومة مقاصد الشريعة بما توفره من رؤية شمولية للموضوع وما تقدمه من معايير كلية وضوابط عامة لمفاهيم المصلحة والمفسدة بأنواعها ومراتبها المختلفة من حيث هي مناط التصرفات والمعاملات والعلاقات الإنسانية جوازًا وحظرًا، أما الشق الثاني من الإشكالية فهو السعي لتنزيل ما سيتم تأصيله في الجانب النظري في أبعاده الدينية والثقافية والسياسية والدستورية والاجتماعية لبيان الصور العملية التي يمكن أن يتحقق بها التعايش بين المسلمين وغيرهم على نحو لا يكون فيه من المسلمين تنازل عن أصول عقيدتهم وأحكام شرعهم أو تعدٍّ على حرماتهم ولا إجحاف بحقوق غير المسلمين أو تعدٍّ على خصوصياتهم.

ولهذا البحث أهميته التي يمكن أن يلخصها الباحث في أمرين: الأول معرفة الأصول العامة لفقه التعايش بين المسلمين وغيرهم ومعالمه، وضوابطه، ومرتكزاته، من الجانب النظري يعتمد على منهجية الفقه المقاصدي ومن ثم تنزيل تلك النظرية في قضايا التعايش في الواقع الراهن في العالم الإسلامي، والثاني إثبات صلاحية الشريعة الإسلامية في مواكبة الظروف الراهنة في المجال السياسي والاجتماعي في ظل النظام العالمي الجديد؛ ويتم كل ذلك بالعودة إلى التراث الإسلامي وفي الوقت نفسه يراعي الاجتهادات للمعاصرين، فالدراسة تجمع بين القديم والجديد، مما يتفق مع مقاصد الشريعة.

ويهدف البحث إلى تجلية الأسس والكليات الشرعية العامة التي يقوم عليها فقه التعايش وتحليل علمي لقضيتيْ التعايش بين أتباع الأديان في ضوء الاجتهاد المقاصدي، وبيان كيفية استخدام الاجتهاد المقاصدي وتنزيله في معالجة قضايا التعايش بين أتباع الأديان في ضوء الواقع السياسي والاجتماعي المعاصر من منظور مقاصد الشريعة بما فيها من الشمولية وبيان ضوابط تفعيلها عند تنزيلها في الجانب التطبيقي، وتوظيف الاجتهاد المقاصدي في مواكبة المستجدات والنوازل التي تتعلق بقضايا العلاقات الإنسانية في المجتمع، فضلاً عن إثبات قدرة الفقه الإسلامي على

مواكبة التغيرات الحديثة في مجال العلاقات الإنسانية في عصر العولمة وتحدياته وأن الفقه الإسلامي لن يبخل بالحلول الشرعية.

إن كثيرًا من الدراسات التي تداولتها المكتبات الإسلامية يتحدث عن العلاقات بين المسلمين وغيرهم، ولا سيما ما يتعلق بأهل الذمة في عصر السيادة الدولة الإسلامية،[1] ولكن الدراسات التي تتناول أحكام العلاقة بين المسلمين وغيرهم في ضوء الواقع الاجتماعي والسياسي المعاصر من منظور الاجتهاد المقاصدي لم نجد منها إلا القليل،

---

[1] من المؤلفات التي تتحدث عن العلاقات بين المسلمين وغيرهم:

أولاً.. المؤلفات التي تُنظّر فقه التعايش وأصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم:

إن الكتب والبحوث التي تتحدث عن علاقة المسلمين وغير المسلمين مؤلفات كثيرة جدًا، ولكن إذا تعمقنا في النظر أننا سنجد أن معظم المؤلفين ينظر فقط من حيثية واحدة، وهي أنهم وضعوا غير المسلمين الذين عاشوا في دولة إسلامية في إطار **"أهل الذمة"**، وهي مؤلفات كثيرة، نذكر منها: ابن الدريهم، أبو الحسن علي بن محمد، **منهج الصواب في قبح استكتاب أهل الكتاب**، تحقيق سيد كسروي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ/2002م)؛ ابن النقّاش، أبو أمامة محمد بن علي، **المذمة في استعمال أهل الذمة**، تحقيق سيد كسروي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ/2002م)؛ طبليه، القطب محمد القطب، **الإسلام وحقوق الإنسان (غير المسلمين في الدولة الإسلامية)** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1407هـ/1987م)؛ أحمد، نريمان عبد الكريم، **معاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية** (القاهرة: الهيئة المصرية العادلة للكتاب، 1996)؛ الزحيلي، محمد، **الإسلام وغير المسلمين** (دمشق: دار المكتبي، ط1، 1418هـ/1998م)؛ بركة، عبد المنعم أحمد، **الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين في عصور التاريخ الإسلامي وفي العصر الحديث** (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ط1، 1410هـ/1990م)؛ هدايات، سُورَحْمَنْ، **التعايش السلمي بين المسلمين وغير المسلمين داخل دولة واحدة** (القاهرة: دار السلام، ط1، 1421هـ/2001م)؛ صيني، إسماعيل، **علاقة المسلمين بغير المسلمين** (المدينة المنورة: مكتبة دار الفجر الإسلامية، ط2، 1426هـ)؛ وغيرها.

ثانيًا.. المؤلفات التي تتحدث عن المفاصلة والولاء والبراء:

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أهل الجحيم** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1408هـ/1988م)؛ القحطاني، محمد بن سعيد، **الولاء والبراء في الإسلام**، تقديم الشيخ عبد الرزاق عفيفي (الرياض: دار الطيبة للنشر والتوزيع، ط10، 1422هـ)؛ الجلعود، محماس بن عبد الله بن محمد، **الموالاة والمعاداة في الشريعة الإسلامية** (الدمام: مكتبة ابن الجوزي، ط2، 1410هـ/1989م)، وغيرها.

منهـا أطروحـة الـدكتوراه للباحـث بعنـوان: "فقـه التعـايش بـين المـسلمين وغـيرهم في إندونيسيا: دراسة مقاصدية"،[1] تناولت هذه الرسالة موضوع تفعيل الاجتهاد المقاصدي في قـضايا التعـايش بـين أتبـاع الأديـان في إندونيـسيا، وتطـرق إلى قـضايا الاجتماعيـة والسياسية ولكن في حاجحة إلى تطوير، كما أن الرسالة محددة في دراسة واقع إندونيسيا بخاصة، وهنـاك مجمـوع بحوث بعنوان: "مقاصـد الشريعة والاتفاقـات الدوليـة"؛ أصـدرتها مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي؛[2] تحتوي على جملة من البحوث التي تعتني بالقضايا المعاصرة في السياسة الشرعية، وحقوق الإنسان، والاتفاقات الدولية في مجالات معينة، وتركز البحوث على المنظور المقاصدي لمعالجة تلك الموضوعات.

وقد تتبع الباحث في مدونات المقاصد المعاصرة، كتبًا وأبحاثًا ورسائل جامعية، وما أكثرهـا، ولكـن وجـد الباحـث التكـرار في كثـير مـن البحـوث والدراسـات، كتكـرار التقسيمات والتفريعات التي قُتلت بحثًا، وقد وجد الباحث إضافات جديدة أحيانًا نجدها في ذيـل الدراسـة، ومـن النـادر أن يـؤتى بأفكـار جديـدة في تفعيـل المقاصـد في معالجـة القضايا الاجتماعية والسياسية، والغريب أن بعض الباحثين في مجال الفقه الاجتماعي أو السياسي ما زالوا يطبقون المراجع من عهد الخليفة هارون الرشيد في بلدان منظمة المؤتمر الإسلامي اليوم! وللأسف ما زلنا نجد أمثلة في العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين مثل الخـراج، والجزيـة، والعـشور، فتنحـو البحـوث المعاصـرة أكثرهـا منحـى التمثيـل العملـي المتوارث، ناهيك عن التقعيد والبحث المتأصل، ولا زالت هذه الظاهرة للأسف الشديد تمثل تصور الغالبية – وربما العظمى — في بحوث المعاصرين، ولذلك لم يستفد الباحث من الدراسات المقاصدية التي تتعلق بالتعايش بين الأمم وأتباع الأديان في الدراسات

[1] رسالة الدكتوراه أجيزت في قسم الفقه وأصول الفقه بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا في سبتمبر 2014م.

[2] مركز دراسات مقاصد الشريعة، **مقاصد الشريعة والاتفاقات الدولية (مجموعة بحوث)** (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط1، 1434هـ/2013م).

المعاصرة، وكثيرًا ما رجع بعد مطالعتها بخفي حنين.

والباحث هنا لا بد من أن يذكر جهدًا متميزًا قام به الأستاذ الدكتور محمد الطاهر الميساوي حيث قام بدراسة كتاب ابن عاشور في عام 1418هـ/1998م، وعقد مطلبًا مهمًّا يتعلق بعلاقة مقاصد الشريعة بالقضايا الاجتماعية، فحدد مطلبًا بعنوان: "مقاصد الشريعة وقضايا التنظير الاجتماعي"،[1] وقد طرح الأستاذ الميساوي قبل سنوات ضرورة إجراء مزيد من البحوث والدراسات للعلوم الاجتماعية الإسلامية أو "التأصيل الإسلامي للدراسات الاجتماعية"،[2] وبين أن ابن عاشور قد وضع أربع محاور لبناء هذا العلوم، وهي: الفطرة، والسماحة، والحرية (وتربط بها المساواة) والحق (بمعناه الاجتماعي القانوني، ويرتبط بالعدل)،[3] ولكن ابن عاشور لم يفصل الدراسة فيه، وإنما مهد الطريق إلى ما يمكن عدُّه الأساس المعرفي لتلك القواعد، وتحدث عن تفعيل المقاصد وبعدها الاجتماعي عند ابن عاشور، وحدد محاور المطلب ببسط مفاهيم الفطرة، والسماحة والحرية والمساواة والحق والعدل ودررها في منظومات الاجتهاد المقاصدي في القضايا الاجتماعية.

ثم بعد بضع سنوات حظي الباحث بدراستين متميزتين فيما يخص المقاصد الخاصة التي تتعلق بالتعايش بين المسلمين مع غيرهم، حيث ظهر كتابان مهمان يوليان اهتمامًا بهذا المجال، وهما: "نحو تفعيل مقاصد الشريعة" للأستاذ الدكتور جمال الدين عطية طُبع لأول مرة عام 1422هـ/2001م، وكتاب "مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة" للأستاذ الدكتور عبد المجيد النجار طُبع لأول مرة عام 2006م، وهما في الحقيقة كتابان جديدان لعالمين

---

[1] الطبعة الأولى للكتاب في عام 1418هـ/1998م، بدار البصائر من دون ذكر مكان الناشر، انظر: الميساوي، محمد الطاهر، **الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية** (د. م: دار البصائر، ط1، 1418هـ/1998م)، ص55-69، ثم طبع مع التعديلات القليلة بدار النفائس بيروت، انظر: الميساوي، محمد الطاهر، "الشيخ محمد الطاهر بن عاشور والمشروع الذي لم يكتمل" في الجزء الأول من كتاب **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص113-139.

[2] انظر: الميساوي، محمد الطاهر، "الشيخ محمد الطاهر بن عاشور والمشروع الذي لم يكتمل" في الجزء الأول من كتاب **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص114.

[3] السابق نفسه.

كبيرين يمثلان الشرق الإسلامي والمغرب الإسلامي. تطرق الكتابان إلى موضوع مهم يخص دراستنا هذه، حيث تحدثا عن "مقصد المجتمع"، و"مقصد حفظ إنسانية الإنسان"، و"مقاصد الشريعة فيما يخص الأمة"، ولكن هذه المعلومات لا تعد أن تكون مجرد تلميح وإشارات لطيفة للموضوع، فهناك إذن ثغرة لم تسد بعد؛ وهي دراسة في القضايا الفقهية التي تتعلق بالقضايا الاجتماعية والسياسية بخاصة.

أولاً: مفهوم التعايش في الدراسات الفقهية وموضوعه والحاجة إليه

كلمة التعايش مصدر "تَعَايَشَ" على وزن تَفَاعَلَ، والتعايش من "العَيْش" أي الحياة، ويقال "الأَرض مَعاشُ الخلق والمِعاشُ مَظِنَّةُ المعيشة"،[1] وأما التعايش فالحياة "على الألفة والمودة، ومنه التعايش السلمي، وعايشه، عاش معه، والعيش معناه الحياة، وما تكون به الحياة من المطعم والشرب والدخل".[2]

أما من الناحية الاصطلاحية، فإن هذا المصطلح جديد في الفقه الإسلامي، رغم شيوعه في المجال السياسي، فقد استخدم تحديدًا بعد الحرب العالمية الثانية، ومنهم من ذهب إلى أن أول من أطلق شعار التعايش السلمي (Peaceful Coexistence) رئيس الاتحاد السوفييتي المشهور نيكيتا خروتشوف (Nikita Khrushchev)،[3] وذلك بشأن السياسة الخارجية السوفييتية في مواجهة التغيرات التي تطرأ على المسرح الدولي،[4] وانقسام الدول الغربية إلى معسكرين (المعسكر الرأسمالي والمعسكر الشيوعي) يتناحران على أساس أيديولوجي، ثم ظهور المعسكر الثالث وهو مجموعة دول الحياد الإيجابي وعدم الانحياز، ومن ثَمَّ أتت الرغبة في أن يكون التعايش السلمي، وهو السبيل إلى تنسيق العلاقات

---

[1] ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن على، **لسان العرب**، (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ)، مادة "عيش"، ج6، ص321.

[2] مصطفى، إبراهيم، وآخرون، **المعجم الوسيط**، (بيروت: دار الدعوة، د. ت)، ج2، ص239-240.

[3] Polly Manguel, *501 Must-know Speeches* (London: Bounty Books – Octopus Publishing Group Limitred, Reprinted 2010, 1st edition 2009), pp. 392, 405, 453.

[4] **الموسوعة السياسية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1974)، ص108.

الدولية في العالم، وإلى نبذ الحرب الباردة وسياسة حافة الهاوية والتلويح باستخدام معدّات الدمار الشامل،[1] وأصبح بعد ذلك شعارًا سياسيًّا يعني البديل من العلاقة العدائية بين الدول ذات النظم الاجتماعية المختلفة.[2]

وقد توسّع الباحثون في استخدام هذا المصطلح في مجال العلاقات الاجتماعية بين أتباع الديانات المختلفة، ولا سيما بعد أن أصبح العالم مثل قرية صغيرة لا تعرف الحدود، ولأن هذا المصطلح في الدراسات الفقهية ما زال فتيًا فلا غرابة أن يفهمه بعضهم فهمًا ذا دلالات سلبية حيث يرى بأنه تنازل عن العقيدة، وتذويب لتعاليم الإسلام،[3] لذلك حاول العودة تصحيح هذه النظرة، فقال في تعريف التعايش بأنه: "قبول التصالح الدنيوي والوجود والجوار في الاتفاق على جملة من الأخلاق الإنسانية التي تتيح فرصة لتبادل الحوار والإقناع"،[4] ثم زاد الأمر توضيحًا فقال: "إن التعايش هو نوع من التعاون والتعارف المشترك الحضاري والإنساني، وتبادل الخبرات التي تعين الإنسان على عمارة الأرض، ونشر قيم الخير التي يتفق الناس على الاعتراف بها...".[5]

وأما محمد بشاري، أمين عام المؤتمر الإسلامي الأوروبي فيرى أن فقه التعايش بالنسبة إلى الأقليات المسلمة هو "مدى توافق الأحكام الشرعية مع معايشتها مع أهل الديانات السماوية، والفلسفات الوضعية ومكونات المجتمع المدني – عمومًا – وما هي

---

[1] انظر: عطية الله، أحمد، **القاموس السياسي**، (القاهرة: دار النهضة، ط3، 1968)، ص310.

[2] مجموعة من أساتذة معهد الفلسفة وأكاديمية العلوم بالاتحاد السوفيتي، "مشكلة الحرب والسلام"، ترجمة شوقي جلال وسعد رحمي، (القاهرة: دار الثقافة الجديد، د. ت)، ص210، نقلاً عن هدايات، سورحمن، **التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم**، ص7.

[3] العودة، سلمان، "التعايش"، **أبحاث المؤتمر الإسلامي العالمي للحوار 4-2008/6/6م** (مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، 2008)، ج2، ص115.

[4] المصدر نفسه، ج2، ص117.

[5] المصدر نفسه، ج2، ص118.

مقاصد الشارع في التنوع والاختلاف".[1]

ويرى عبد العزيز بن عثمان التويجري "أن التعايش الديني أو الحضاري أن تلتقي إرادة أهل الأديان السماوية والحضارات المختلفة في العمل من أجل أن يسود الأمن والسلام العالَم، وحتى تعيش الإنسانية في جو من الإخاء والتعاون على ما فيه الخير الذي يعمّ بني البشر جميعًا، من دون استثناء".[2]

وقد تناول العلماء المعاصرون قضايا التعامل بين المسلمين وغيرهم، ولكن – حسب علم الباحث – أول من اقترح دراسة "فقه التعايش" هو الأستاذ الدكتور طه جابر العلواني في كتابه "من فقه الأقليات المسلمة"، حيث قال: "لم يعش فقهاؤنا الوحدة الأرضية التي نعيشها اليوم، حيث تتداخل الثقافات، وتعيش الأمم في عالم يكاد يكون واحدًا، ولكنهم عاشوا في عالم من جزر منفصلة، لا تعايش بينها ولا تفاهم، فكان "فقه الحرب" طاغيًا بحكم مقتضيات الواقع يومذاك، وما نحتاجه اليوم هو بناء "فقه التعايش" بين الأمم في واقع مختلف كمًّا ونوعًا".[3]

ففي هذا الصدد يقترح الباحث تعريف فقه التعايش بأنه: "العلم الذي يبحث في ضوابط تعامل المسلمين مع غيرهم من أتباع الأديان والمعتقدات والحضارات الأخرى ليعيشوا على أساس تبادل الاحترام والخبرات والمنافع لعمارة الأرض وتحقيق السلام مع الحفاظ على الهوية الإسلامية".

وقد بذل العلماء المسلمين جهودا مباركة في بناء هذا النوع من الفقه وقاموا بتنزيل أحكام التعامل مع غير المسلمين في مؤلفاتهم، ولكن تلك الكتب أُلِّفت في عصرٍ كان

---

[1] بشاري، محمد، "في فقه الحوار وفقه التعايش"، **أبحاث المؤتمر الإسلامي العالمي للحوار 4-2008/6/6م**، ج2، ص166-167.

[2] التويجري، عبد العزيز بن عثمان، **الإسلام والتعايش بين الأديان في أفق القرن الحادي والعشرين** (الرباط: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة – إيسيسكو، 1998)، ص9.

[3] انظر: العلواني، طه جابر، **في فقه الأقليات المسلمة** (القاهرة: نهضة مصر، 2000م)، ص40 وما بعدها، والعلواني، "مدخل إلى الأقليات المسلمة"، **مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**، العدد 4، ص84.

المسلمون آنذاك ذوي شوكة ومنعة، فالخلافة الإسلامية قائمة، كما أنها عالجت موضوع تواجد أهل الذمة في داخل الدولة الإسلامية، ولكن اليوم الأمر مختلف تمامًا، فالمسلمون ليست لهم هيمنة سياسية، والخلافة الإسلامية زالت، قد انقسمت البلدان الإسلامية إلى 57 دولة ذات أنظمة سياسية مستقلة.

وفي الدراسات الشرعية في مثل هذا الموضوع لا يمكن تجاهل الظروف الخاصة في واقعنا المعاصر، وتطبيق الاجتهادات السابقة التي ترتبط بواقعها في واقعنا اليوم قد يؤدي إلى إحداث فتنة في المجتمع الإسلامي بخاصة والمجتمع العالمي بعامة، ولذلك فإننا الآن كما أشار إليه العلواني بحاجة ماسة إلى بناء فقه التعايش لمعالجة واقعنا المعاصر، وليس ذلك من باب التنطع أو الترف العقلي، أو لمحاباة غير المسلمين أو لتمييع الأحكام من العزائم إلى الرخص، كل ذلك لن يكون، فهذا الفقه مرتبط بالفقه الأكبر، وهو جزء لا يتجزأ من إطار الفقه العام، وإنما الفرق تكييفه للواقع المعيش اليوم، فبيننا وبين اجتهاد الإمام أحمد بن حنبل مدة زمنية طويلة، إنه أمد بعيد جدًا، وبيننا وبين ابن تيمية وابن القيم حوالي سبعة قرون؛ والحياة قد تغيرت والنظام قد تغير والواقع لا شك قد تغير، والزمان قد تبدل وتغير، أليس من الجائز — إن لم يكن واجبًا – أن نسلك مسلك الفقهاء السابقين في تقريرهم لقاعدة: "لا يُنكر تغير الأحكام بتغير الزمان"؟ والإمام الشافعي قد غير فتواه في حياته من القول القديم إلى القول الجديد، ولم يحدث ذلك إلا لاختلاف واقع بغداد من واقع مصر.

ثانيًا: دواعي تأسيس فقه لمعالجة قضايا التعايش في هذا العصر

إنه واقع المسلمين اليوم، فمعظمهم يعيشون في ظل دولة دستورها غير إسلامي، إلا في بعض البلدان التي تعلن بأنها دولة إسلامية أو تحكم بالشريعة الإسلامية، من مثل: المملكة العربية السعودية، وجمهورية إيران الإسلامية، وجمهورية موريتانيا الإسلامية، وجمهورية باكستان الإسلامية، علمًا بأن التطبيق الشرعي في تلك البلدان محل نظر، فضلاً عن أن تلك البلدان لا تمثل المسلمين بعامة، بل تمثل مواطنيها بخاصة، ومن أجل

ذلك يرى الباحث ضرورة العمل على تأسيس فقه التعايش لأهميته، وليس لبلد أو شعب معين فقط، بل للأمة المسلمة كلها، ومن أهم دواعي تأسيس فقه التعايش ما يأتي:

1. زوال الخلافة الإسلامية وظهور الدول القطرية في العالم الإسلامي

عاش فقهاؤنا الأجلاء مؤلفو المدونات الفقهية الإسلامية في ظلال الخلافة الإسلامية، وهذا النظام ينفرد عن سائر الأنظمة السياسية حيث إنها تحمل رسالتها لتبليغ الدعوة الإسلامية، وامتدت العصور الإسلامية وهي تسير على هذا النظام إلى أن زالت وتشتتت الخلافة إلى دويلات، ولا بد من أن نجزم بأن الدولة الإسلامية الحديثة ليست وريثة لدولة الخلافة، بل هي دولة إقليمية وطنية وعرقية، حيث صار الإقليم، والوطن، والعرق مركزًا أساسًا ومحورًا جوهريًا في الدولة، وأصبحت رابطة الشعب بالدولة رابطة "الجنسية"، بل إحدى البلدان الإسلامية تسمى باسم رجل معين، وجنسية الرعية منسوبة إلى ذلك الرجل، والواقع الحالي في أكثر البلدان الإسلامية هو السعي نحن تحقيق المساواة بين سائر أفراد الشعب من دون النظر إلى الدين أو العقيدة،[1] لذلك كان التكييف الفقهي للدولة الإسلامية الحديثة وقياسها بالخلافة الإسلامية قياسًا مع الفارق، اللهم إلا إذا تحقق في يوم من الأيام في المستقبل أن الخلافة الإسلامية تحيا من جديد – مع استبعاد ذلك أن يحدث في زمن قريب – فإن التعامل مع غير المسلمين ربما يتغير، والمسلمون يسودون العالم، وإن ظهرت الخلافة في هذه الأيام فإن جمهور المسلمين لن يوافقوا عليها، كما حدث في "الدولة الإسلامية" التي أُسست في بغداد وكذلك مشروع "حزب التحرير" للعودة إلى نظام الخلافة.

2. توقّف الجهاد الإسلامي المسلح وانحلال عقد الذمة

إن الجهاد الإسلامي الذي يهدف إلى هز الباطل وهدم كيانات الفساد والظلم، ويهدف إلى تحقيق حرية العقيدة للناس بغض النظر عن العرق والجنس، قد توقف في

[1] الطيار، علي بن عبد الرحمن بن علي، **حقوق غير المسلمين وواقعهم الحالي في البلاد الإسلامية** (د. ن: حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، ط2، 1427هـ/2006م)، ص163.

العصر الحاضر، إلا جهاد مشروع لرد الأرض الإسلامية المغتصبة من مثل ما حدث في فلسطين وغيرها، أما جهاد الطلب فقد توقف حاليًا، ويترتب على هذا توقف عقد الذمة والموادعة بين المسلمين وغير المسلمين، وأنه في حالة توقف الجهاد المسلح لم يعد هؤلاء الذميون مكلفون بالجهاد – فيما لو طلب منهم – حتى يقال إنهم امتنعوا عن الجهاد، ولذلك انتفى طرفا عقد الذمة بزوال الخلافة الإسلامية، وقد أصبحت الأفراد من غير المسلمين في كثير من البلدان الإسلامية جندًا رسميًا يتقاضون الأجر على ذلك،[1] وهذه الظاهرة لا بد من أن تؤخذ في الحسبان في التكييف الفقهي، فلذلك عقد الذمة اليوم قد انتهى بحكم الواقع.

3. شيوع الحوار بين أتباع الأديان

لا أحد ينازع أن الساحة الفكريّة المعاصرة تزخر بالفعاليات التي تتمحور في النقاط الأساس "الحوار"، أو "الحوار مع الآخر"[2]، ولا شك في أن الحوار أحد أسباب التعايش، والحوار إحدى الوسائل للتعايش بين الأمم، إلا أن الباحث يجد قصورًا بالغًا في تنزيل هذا الحوار إلى الواقع المعيش، وكأن الحوار في تلك الساحة العلمية تحول من وسيلة إلى غاية، وأصبح مقصدًا في ذاته، ولا شك في أن للحوار أثره البالغ في تأسيس فقه التعايش وتدشينه، ولكن أنّى للحوار أن يمدنا بالحلول فيما يتعلق بمشكلات الحياة اليومية المتجددة.

4. الانفتاح العالمي

لم يعش فقهاؤنا القدامى مثل حياتنا اليوم، فالآن حياة الأمم تتشابك، وفيها انفجار المعلومات، وحياة من غير حدود، وقنوات فضائية، وشبكة معلوماتية، ولم يعد هناك حدود واضحة بين دار حرب ودار إسلام، كما لم يعش فقهاؤنا في الوحدة

---

[1] الطيار، **حقوق غير المسلمين وواقعهم الحالي في البلاد الإسلامية**، ص162.

[2] انظر: الأسد، ناصر الدين **نحن والآخر: صراع وحوار** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1997م)، ص69، وانظر: بن بيه، عبد الله، **حوار عن بعد حول حقوق الإنسان في الإسلام**، (جدة: دار الأندلس الخضراء، 2003م)؛ القاسم، خالد عبد الله، **الحوار مع أهل الكتاب: أسسه ومناهجه** (الرياض: دار المسلم، ط1، 1414هـ).

الأرضية، بل كانوا يعيشون في عالم غير عالمنا اليوم. من جانب آخر، فإن الظروف السياسية التي عاشها غير المسلمين سابقًا لم تدفعهم إلى الانتقال والتجنس والاستيطان في دول غير إسلامية اختيارًا أو جبرًا، بل إنهم كانوا يعيشون مطمئنين بين ظهراني المسلمين أكثريةً مستقلةً في دولتهم الإسلامية، وهم بمنزلة مواطن واحد مهما اختلفت أوطانهم إذ كانوا تحت مظلة الخلافة الإسلامية، كما أن نُدْرة أدوات التنقل وضعف الوسائل التكنولوجية المعلوماتية في العصور السابقة سبب مهم في قلّة معرفة المسلمين بما للأمم الأخرى من المزايا، مما أدّى إلى قلّة الدوافع والمغريات للسفر والانتقال من دولة إسلامية، بخلاف اليوم، حيث فتح التجنّس والاستيطان مجالا لاقتراب العالم بعضه مع بعض وتغير النظام السياسي.

ولأن فقهاءنا القدامى عاشوا نمط حياة غير نمطنا اليوم وعالما غير عالمنا؛ فقد غلب على استفتاءاتهم وفتاوى فقهائهم بالفردية والمحلية بل ربما المفاصلة، والقضايا التي بحثوا فيها قضايا ذات طابع جزئي، ونادرًا ما تحدثوا عن القضايا الكبيرة الشاملة العالمية مما يتعلق بالحضارة الإسلامية وكيف ينبغي للمسلمين أن يعيشوا في كل ركن من أركان الأرض المعمورة، هذا هو ما وجدناه في كثير من مسائل الفقه الموروث، رغم أنه لا بد من أن يتصف الفقه الإسلامي بالتوازن بين الفردية والجماعية، فلا يكون الفقه "فردي النزعة" ولا "جماعي النزعة".[1]

5. الأقليات المسلمة

إنَّ وجود المسلمين في مجتمع غير المسلمين ليس بجديد في الإسلام ولا في فقهه،[2] إنها حركة تاريخية انطلقت مع الدعوة الإسلامية منذ لحظاتها الأولى، حين اندفع الدعاة يبلغون، ويجاهدون، ويقيمون في مجتمع الأقليات إقامة مؤقتة أو دائمة، وهؤلاء في حاجة

[1] انظر خصائص الفقه الإسلامي في: القرضاوي، يوسف، **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد** (القاهرة: مكتبة وهبة، ط2، 1419هـ/1999م)، ص15.

[2] انظر إحصاء الأقليات المسلمة في العالم وتحليلها في: أرتاليم، منتهى، "معالم التيسير في فقه الأقليات المسلمة عند الشيخ يوسف القرضاوي"، رسالة ماجستير في قسم الفقه وأصوله في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا عام 2006، ص55-59.

إلى فقه التعايش ليساعدهم على التكيف في التعامل مع غير المسلمين.

والمسلمون المهاجرون الأوائل بذلوا جهودهم للتكيف مع ظروفهم الجديدة، وقضاياهم المستجدة التي كانت تختلف عن بيئتهم الأولى، علمًا أن النصوص الشرعية لا تبخل بالحلول رغم عظم المشكلات، ومنها مشكلات الأقليات المسلمة، وذلك بظهور العلماء الراسخين في العلم، مما يدل على سعة أفق الشريعة وصلاحيتها للتطبيق في كل زمان ومكان.[1]

وإذ إن ملايين المسلمين عاشوا تحت حكومة غير إسلامية فمن الضروري إيجاد ما نسميه "فقه التعايش" بين المسلمين وغيرهم، وتأصيله تأصيلاً علميًا شرعيًا، وهذا التأصيل يهدف إلى مساعدة الأقليات للمحافظة على هويتهم، حتى لا تشعر بأنها أمة تعيش في ظل إطار الضروريات والأمة "المستثناة"؛ ومعاونتها على المرونة والانفتاح المنضبط، ومساعدتها على أداء واجباتها المختلفة مع معالجة مشكلاتها المتجددة.[2] فضلاً عن ذلك هناك أسباب ضرورية منهجية لإيجاد هذا النوع من الفقه، نذكر منها:

أ. أن الفقه الموروث يتسم بالجزئية، ولم يتطرق إلى فقه الحضارات للأمم الأخرى، فلذلك وجدنا أن الفقهاء كانوا ينظرون إلى العالم عندما كان المسلمون وحدهم المسيطرين عليه، وذلك بحكم حياتهم في ظلال الخلافة الإسلامية، ويرى الباحث أن ذلك بسبب انغلاق العالم في ذاك الوقت، كما أن الفقهاء يدونون كتبهم لحل مشكلات المسلمين وحدهم، ولم يتحدث عن غير المسلمين إلا بوصفهم، "أهل الذمة"، أو "أهل الحرب"، أو "المستأمنون"، وكل هذا يبين مدى حساسية العلاقة بين المسلمين وغيرهم، فلم نجد في الفقه الموروث ما سميناه الآن "المشاركة الاجتماعية الفعالة لبناء الوطن" مثلاً، اللهم إلا في حالة محدودة مثل استخدام أهل الذمة في دوائر ومهن خاصة وضيقة، لذلك يجب علينا في تناول فقه التعايش أن نستوعب وضع الجماعة والكيان

---

[1] القرضاوي، يوسف، **شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان** (القاهرة: دار الصحوة. د.ت)، ص176.

[2] القرضاوي، يوسف، **في فقه الأقليات المسلمة حياة المسلمين وسط المجتمعات الأخرى** (القاهرة: دار الشروق، ط1، 1422هـ/2001م)، ص34-35.

الإسلامي في دولة ما، بل العالم كله، وليس الفرد والشخص. كل ذلك حتى يكون خطاب الفقه الإسلامي خطابًا شاملاً يتبنى على القواعد الشرعية الكلية، وليكون خطابًا واعيًا عالمية الإسلام وشهادة أمته على الناس.

ب. لا شك في أن الإسلام دين عالمي، والأمة الإسلامية أمة أخرجت للناس، والمسلمون دعاة الخير والهدى، ولكن وجدنا أن فقهنا الموروث ينظر إلى غير المسلمين أعداء لا مدعوين، واجتهادات الفقهاء تتسم بالمفاصلة الشعورية بل المفاصلة الجسدية، فكيف للدعاة أن يقوموا بالأعمال الدعوية وهم منعزلون عن غير المسلمين، والمسلمون دعاة وهم أطباء الأمة، فهل للطبيب أن يعالج المرضى وهو يبتعد عنهم؟

ج. إن تقسيم الدار الذي ملأ المدونات الفقهية بأن المعمورة تنقسم إلى "دار الإسلام" و"دار الكفر" أو "دار الحرب" قد زاد في علاقات المسلمين بغيرهم شدة وتوترًا، وكأن الإسلام محجوز بالبقعة المعينة، ولا شك في أن تقسيم المعمورة إلى تلك التقسيمات التقليدية سيُعرقل العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين اليوم، كما ينبغي لنا أن نراجع الحالة في البلدان الإسلامية الحالية، فبعض من عاشوا فيما يُسمى "دولة إسلامية" عاشوا في خوف على دينهم، بل هاجر بعض الدعاة إلى "دار الحرب" فرارًا بدينهم، واستوطنوا فيها ودعوا إلى الإسلام فيها بأمن وسلام، فضلاً عن ذلك فإن تكييف حالة البلدان الإسلامية الآن قد تغيرت، وذلك لأن "الأمة الإسلامية اليوم على مستوى جميع دولها قد دخلت في معاهدات سلمية مع دول العالم الموصوف قديمًا بـ(دار الحرب)، تلك المعاهدات نقلت وصف (حرب) إلى (عهد) و(سلم)، فهي (بلاد عهد) أو (بلاد سلم)"،[1] فالخبرات التاريخية السابقة تجب مقارنتها بالأوضاع المعاصرة والراهنة لتستقيم عملية الاجتهاد.

د. كما لا يخفى أن الإمام الماوردي قد بين أهمية الإمامة ووظيفتها من حيث إنها جعلت لحراسة الدين وسياسة الدنيا،[2] فالدنيا وسياستها لا شك تتغير وتتبدل، والآن

---

[1] الجديع، عبد الله بن يوسف، **تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي وأثره في الواقع** (د.ن: مؤسسة الريان)، ص256.

[2] انظر: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1394)، ص10.

ونحن في صدد الحديث عن التعايش بين أتباع الأديان وجدنا ما يسمى "المواطنة" و"الجنسية" في النظام السياسي الجديد، وفقهاؤنا الأقدمون لم تخطر في بالهم هذه الفكرة، فالجنسية وقتذاك هي الإسلام والمواطنون هم المسلمون وأهل الذمة، طبعًا على اختلاف الحقوق والواجبات بين النوعين من المواطنين، وهذا يختلف تمامًا عما جرى اليوم، فالمواطنون الآن على درجة واحدة وانتماؤهم الأساس إلى الوطن.

هـ. تجاوز ما سموه "فقه مرحلة مؤقتة"، أو "فقه ضرورة"، أو "فقه نوازل"، إلى فقه ثابت دائم، فاندماج المسلمين مع غيرهم الآن ليس نازلة من النوازل، بل أصبح ظاهرة لا يمكن الفرار منها، ولذلك تحدث فقهاؤنا اليوم عن "الجنسية" و"المواطنة" في بلد غير إسلامي أو بعبارة أخرى في "دار الكفر".[1]

و. كانت السيادة العليا في أيام الفقهاء الأقدمين للخلافة الإسلامية، والأمة الإسلامية أمة غالبة قوية، فلا يعلى عليها، ولكن الآن أيام ضعف المسلمين وتفتت حكوماتهم، اضطرت البلدان الإسلامية إلى الانضمام إلى السيادة المشتركة بين الشعوب والبلدان تحت هيئة الأمم المتحدة التي أصبحت المرجع في العلاقات الدبلوماسية.

وعدم مراعاة هذه الأمور قد أثرت في نظر الأصوليين والفقهاء في موقفهم من الشريعة نفسها، فنظروا إلى الشريعة في نطاق الفرد، وللأسف قد أثرت هذه النظرة التجزيئية في وجهة علم الأصول وبنيته، حيث إننا لا نجد قضايا التعايش بين الأمم واللقاء الحضاري، ناهيك عن الاشتراك الحضاري الذي لا ذكر له، والباحث لا يرى في هذا عيبا في الفقه الموروث، بل كل هذا بسبب الفارق الزمني–الظرفي، فبيننا وبينهم قرون، والعالم اليوم غير عالمهم. فلذلك لا بد من أن تؤخذ تلك الأمور المذكورة بالحسبان في صياغة فقه التعايش، وينبغي لأي باحث في فقه التعايش أن يولي اهتمامًا

---

[1] انظر نماذج ذلك في: الحسن، سميع عواد، الجنسية والتجنس (بيروت: دار النوادر، ط1، 2008)؛ الغنوشي، راشد، **حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي** (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1413هـ/1993م)؛ النجار، عبد المجيد، **فقه المواطنة للمسلمين في أوروبا** (د. ن: المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، 2009).

في دراسة هذا الفقه وبلورة منهجيته وبناء أصوله وقواعده ونصل إلى بنية أصولية وهي توضع وفق واقع الأمة بكاملها وبكل قضاياها المحلية والعالمية.

ثالثًا: مصادر فقه التعايش وأصوله وقواعده وعلاقته بالفقه العام

إن الانتفاع بالفقه الموروث في بناء فقه التعايش لا يعني بحال من الأحوال التعصب والجمود والتقليد، ولاختلاف الظروف كما قد أسلفنا في دوافع بناء هذا الفقه، يمكن القول إن مشكلات التزاحم الاجتماعي والتشابك الاتصالي والاندماج المكثف بين المسلمين وغير المسلمين اليوم لا يمكن أن تواجه إلا باجتهاد جديد، ينطلق من كليات القرآن الكريم وغاياته وقيمه العُليا ومقاصد شريعته ومنهاجه القويم، ويستنير بما صحّ من سنة الرسول ﷺ وسيرته في تطبيقاته للقرآن وقيمه وكلياته، وفي بعض الأحيان تجاوز الفقه الموروث، أما الفقه الموروث في مجال التنظير لعلاقة المسلمين بغيرهم فهو – على ثرائه وتنوعه وغناه وتشعبه – قد أصبح أغلبه جزءًا من التاريخ، لأسباب تتعلق بالمنهج، وأخرى بتحقيق المناط. [1]

وفي تأصيل فقه التعايش لا بد من أن يعود المرء ويعتمد على المصدر الأول وأصل الأصول – وهو القرآن الكريم – وترسيخ قواعده فيه، بحيث ترد الأصول أو المصادر كلها إلى القرآن، حتى السنة النبوية يجب أن تفهم في ضوء القرآن الكريم،[2] ومن خلال القرآن الكريم الذي لن يبخل بالحلول، يستطيع المجتهد أن يستنبط الأحكام ومن ثم تنزيلها في الواقع المعيش، وقديمًا قال علي ﷺ: "إن القرآن إنما هو خطّ مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال."[3]

---

[1] القرضاوي، **في فقه الأقليات المسلمة**، ص37، وانظر: العلواني، "مدخل إلى فقه الأقليات (نظرات تأسيسية)"، مجلة **إسلامية المعرفة**، العدد 19، ص10؛ صوالحي، البشير "الضوابط المنهجية لفقه الأقليات في العصر الحديث"، **مجلة المقدمة**، دورية محكمة، العدد الأول، السنة الأولى، محرم، 1426هـ/2005م، ص181-182، وقد يُستأنس بما كتبه جمال البنا عن التجديد ونبذ الفقه الموروث، رغم أن الباحث لا يوافق على فلسفته وبعض مواقفه الإحجافية تجاه العلماء الأقدمين، انظر: البنا، جمال، **نحو فقه جديد** (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، د.ت)، ص5-7.

[2] القرضاوي، **المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة**، ص19.

[3] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ج3، ص110.

وفي السنة المطهرة وجدنا أن النبي ﷺ غير فتاويه لاختلاف الظروف، فقد نهى عن زيارة القبور ثم أمر بالزيارة، وقد نهى عن ادخار لحوم الأضاحي ثم أجازها، فقال: «نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم»،[1] كما استفاد النبي ﷺ من تجربة الأمم الأخرى فأباح الغيلة، كما جاء عن جدامة الأسدية أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لقد هممت أن أنهى عن الغيلة حتى ذكرت أن الروم وفارس يفعلون ذلك فلا يضر أولادهم»،[2] واستقصاء تغيرات فتاوى النبي ﷺ أمر عسير، فيمكن الرجوع إلى المصادر المتخصصة في ذلك، خاصة في موضوع مختلف الحديث ومشكله.[3]

فالسنة مصدر غني وثري، إلا أن الانتفاع بها في كثير من الأحيان انتفاع انتقائي بحكم مسايرة العادات في المجتمع، وخوفًا من التهمة بالزلل أو التجرؤ من قبل التقليديين.

وعلماء الصحابة ساروا على منهاج رسول الله ﷺ وتفاعلوا مع عصرهم وفهموه جيدًا، فاجتهدوا وفق الظروف والوقائع التي تحيطهم، فوجدنا في فقه الصحابة، ولا سيما في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه اجتهادات كثيرة، وذلك لطول مدة خلافته واستقرار الوضع السياسي وانتشار الإسلام في عهده، وهذا بخلاف عهد أبي بكر لقصر مدة خلافته، وكذلك في عهد عثمان وعلي للاختلافات الداخلية وانشغالهما بإطفاء الفتنة.

ففي عهد الخلفاء الراشدين — ولا سيما في عهد عمر رضي الله عنه – وجدنا التعديلات

---

[1] **صحيح مسلم**، كتاب الجنائز، باب استئذان النبي ربه عز وجل في زيارة قبر أمه، رقم الحديث: 977/106، ص377.

[2] أبو داود، **سنن أبي داود**، كتاب الطب باب في الغيلة، رقم الحديث: 3882، ج 6، ص 30. قال شعيب الأرناؤوط: "إسناده صحيح"؛ والترمذي، **سنن الترمذي**، كتاب الطب، باب ما جاء في الغيلة، رقم الحديث: 2077.

[3] من مثل: كتاب **شرح مشكل الآثار** للإمام أبسي جعفر الطحاوي، وفي الدراسات المعاصرة: **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي** لعبد المجيد محمد السوسوه، و**أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء** لمحمد عوامة، و**مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين والفقهاء** لأسامة عبد الله خياط، و**تعدد الروايات في متن الحديث النبوي: أسبابه عند المحدثين وموقف المستشرقين منه** و**آثار تعدد روايات الأحاديث في الحديث وعلومه والفقه وأصوله** كلاهما للدكتور سيوطي عبد المنان وغيرها من الدراسات.

والتغييرات والإضافات في الفتاوى مقارنة بما جاء في عهد النبي ﷺ، من مثل قضية ميراث الجد مع الإخوة التي ملأت مدونات كتب الفرائض، فقد كانت قضية جديدة لم تكن في عهد النبي ﷺ، وإلغاء سهم المؤلفة قلوبهم وهو منصوص ثابت في القرآن، وعدم إقامة الحدود في الحرب وهي ثابتة بنص القرآن، وإسقاط الحد عن السارق الجائع، وزيادة حد شارب الخمر، والمنع من تزوج الكتابيات، وإمضاء الطلاق ثلاثًا في زمن عمر وغيره كثير، كل ما ذكرنا من الفتاوى إما الإضافات الجديدة وإما "العدول" عن ثوابت قطعية منصوصة في القرآن لا شكّ لاختلاف العلل في الأصل والفرع ولتباين المصدر والواقع.

والتابعون ساروا على منهج الصحابة، فعالجوا قضايا مجتمعهم وأصدروا فتاوى خاصة بهم لم تكن في عهد النبي ﷺ وعهد الصحابة، مثل إجازة التسعير، ورد شهادة بعض الأقارب، وفتاوى حول الغناء وآلات الطرب وغيرها.

إن هذه التغيّرات والتعديلات والإضافات في فتاوى النبي ﷺ والصحابة والتابعين يوصلنا إلى خلاصة قاطعة لا مرية فيها، أن للشريعة وأحكامها عللاً وحِكمًا ومقاصد، ولذلك أفتوا وفق الغايات والمقاصد للشريعة الإسلامية ولم يتجمدوا في يوم من الأيام على الوقوف على ظاهر النصوص.

فمجتمعنا اليوم غير المجتمع الذي عاش فيه رسول الله ﷺ والصحابة والتابعون، والنظام السياسي يختلف، ونمط الحياة يختلف، والعادات والأعراف تختلف، والتركيب الاجتماعي يختلف، أليس غريبا أن تكون الفتوى واحدة؟

ومصادر فقه التعايش هي مصادر الفقه العام، الكتاب والسنة والإجماع والقياس، كما أنه تستخدم المصادر المختلف فيها بين الأصوليين، من مثل: المصلحة المرسلة، والاستحسان، والاستصحاب، والعرف، وسد الذرائع، وشرع من قبلنا ومذهب الصحابة، أو إن أراد التوسع فهناك عمل أهل المدينة وعموم البلوى وغيرها.

وأما ما يتعلق بالقواعد الفقهية، فقد توسع الفقهاء في التنظير الأصولي والتقعيد الفقهي، فنتج عن ذلك مدونات فقهية، وقد حظيت الشريعة الإسلامية بعقول عظيمة،

وصاغ العلماء من خلال دراساتهم قواعد التشريع على ضوء ما استخلصوه من مقاصد الدين، وجملة المقاصد تدور حول مصالح العباد، يقول الشاطبي: "إنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره". فإن الله تعالى يقول في بعثة الرسل وهو الأصل: ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء: 165)، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 107).[1]

وفي هذا يقول الغنوشي – وسينقل الباحث كلامه رغم طوله، وذلك لأهمية تنظيره في الأوضاع وواقع الأمة في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية –: "والاتجاه العام في الفكر الإسلامي المعاصر إلى قبول أصول الشاطبي إطارًا عامًّا لمعالجة المشكلات المستجدة في حياة المسلمين، انطلاقًا من هذا الأصل العظيم؛ أن الدين إنما أنزل للتحصيل وللمحافظة على مصالح الناس في الدنيا والآخرة، وفي هذا المنظور العام والمقصد العام للشريعة أمكن لجزئيات الدين أن تجد مكانها اللائق بها كفرع من أصل، وفي هذا المنظور نفسه يمكن أن تجد المشكلات المستجدة في حياة المسلمين حلولها المناسبة التي تضمن تحقيق مصالح المسلمين بل مصالح البشرية وتدرأ عنهم الشرور والمفاسد دونما حاجة إلى التمرد قليلاً أو كثيرًا عن شرع الله..."،[2] وعلل في موضع آخر فقال: "ولأن من سمات المنهج الإسلامي الواقعية والمرونة بما يحقق خلوده وصلاحه لكل زمان ومكان، ولأن حياة الجماعات البشرية عامة، ومنهم جماعة المسلمين في حركية دائمة مثل حياة الأفراد تتوارد عليها حالات الصحة والمرض، والنصر والهزيمة، والتقدم والتأخر، والضعف والقوة؛ فلا مناص لدين جاء ليغطي حياة البشرية في كل أصقاعها على امتداد الزمان أن يتسع لتغطية كل أوضاع التطور التي يمكن أن تمر بها جماعة أو جماعات المسلمين دائما راسمًا أمامها الخط العريض والخطوط المتعرجة، فلا يكفي برسم القواعد الكلية لأوضاع التطور السوية، وإنما يضع بين أيدينا قواعد وآليات تغطي الأوضاع الاستثنائية، أوضاع

---

[1] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج1، ج2، ص4.

[2] الغنوشي، راشد، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1993)، ص309.

الاستضعاف، حتى يكون المؤمنون أبدًا في علاقة وطيدة مع قواعد الشريعة، في حال اليسر والقوة كانوا، أو كانوا في حال العسرة والاستضعاف".[1] فلذلك ينبغي لمن يقوم بالاجتهاد في فقه التعايش أن يرجعوا إلى القواعد الفقهية التي أصلها الفقهاء، وتبنى الأحكام عليها، والقواعد الفقهية رغم أنها ليست دليلاً مستقلاً، إلا ما استنبطت من صيغ القرآن أو السنة، فالقواعد الفقهية إذن شواهد يستأنس بها في تخريج أحكام القضايا الجديدة، ولكن إذا كانت الحادثة ليس فيها نص فقهي أصلاً لعدم تعرض الفقهاء لها، ووُجدت القاعدة التي تشملها، فيمكن عندئذ استناد الفتوى إليها.[2] ولذلك اعتمد الفقهاء والمفتون والقضاة عليها في حل المشكلات الفقهية.[3]

هنا قد يتساءل المرء: أين إذن موقع فقه التعايش من الفقه العام والفقه الموروث؟ أو هل نحتاج إلى تجديد الفقه في التعايش؟ أو نحتاج إلى فقه جديد مستقل؟ أسئلة جدُّ وجيهة.

إن فقه التعايش ليس "بدعًا" في الفقه الإسلامي، وإنما الجديد هو الظروف، والأحوال، والأزمان، وكيفية التعامل معها، ورغم ظهور المسائل والنوازل الجديدة في عصرنا بما ليس لها مثيل أو نظير في الماضي؛ إلا أنه ليس معنى ذلك أن نؤسس فقهنا بمعزل عن الفقه الإسلامي العام، كما لا يعني أن هذا الفقه الجديد مستمد من مصادر غير مصادر الفقه الإسلامي المعلومة، وإنما هو فرع من فروعه، وفي نطاق الفقه الإسلامي العام وقواعده، استفادةً منه وبناءً عليه، وتطويرًا له فيما يتعلق بموضوعه، وذلك سواء من حيث ثمرات ذلك الفقه من الأحكام، أو من حيث الأصول والقواعد التي بُنيت عليها واستُنبطت بها.[4]

---

[1] المرجع نفسه، ص358.

[2] الندوي، علي أحمد، **القواعد الفقهية: مفهومها، نشأتها، تطورها، دراسة مؤلفاتها، أدلتها، مهمتها، تطبيقاتها** (دمشق: دار القلم، ط7، 1428هـ/2007م)، ص329-331.

[3] المرجع نفسه، ص333-347.

[4] حاول الباحث أن يأتي بأوجه الشبه بين فقه الأقليات المسلمة وفقه التعايش، ووجد أن بينهما شبه في بعض النواحي، انظر ما أصله الشيخ القرضاوي بشأن خصائص فقه الأقليات المسلمة في: القرضاوي، يوسف، **في فقه الأقليات المسلمة** (القاهرة: دار الشروق، ط1، 1422هـ/2001م)، ص30-37.

والباحث يرى أن العلاقة بين فقه التعايش في المجتمعات الإسلامية الراهنة وبين فقه الأقليات علاقة ذات صلة، بحكم زوال الخلافة الإسلامية وغياب الدستور الإسلامي في المجتمعين كليهما.[1]

والباحث يرى كذلك أن لا حاجة إلى نزع فقه التعايش من الفقه الموروث، كما أنه لا يمكن الفصل بينه وبين الفقه الموروث بحجة وجود فروق نوعية جوهرية. وذلك لأن أصول الفقه الإسلامي والقواعد الكلية الفقهية كفيلة بحل المشكلات في المجتمعات الإسلامية التي تعيش مع غير المسلمين في أي بلد من البلدان. إضافة إلى ذلك ما ستحاول هذه الدراسة من تفعيل مقاصد الشريعة تفعيلاً إيجابيًا مع الموضوع.

رابعًا: منهجية الاجتهاد في قضايا التعايش وضوابطه

جاءت شريعة الإسلام حاكمة على حياة الناس في كل ظرف زماني ومكاني كانوا فيه، تطبيقًا في ذلك لنص من نصوص الوحي، أو لاجتهاد من اجتهادات العقول وفق إرشادات الدين وتوجيهاته العامة. والناظر في عموم تعاليم الدين، وفي مبانيه الكلية ومقاصده العامة يجد أنه دين جاء لبناء المجتمع الإنساني، وهو المغزى الذي انفرد به الإسلام من بين سائر الأديان، وكأنما هو مغزى مندرج ضمن الخاتمية التي أرادها الله لهذا الدين.[2]

وكما قد بينا بأن الإنسان لا يمكن أن ينعزل عن مجتمعه، حيث إن المجتمع الإنساني يعدّ شبكة معقّدة من العلاقات بين مكونات عدة فيه، من مثل العلاقات بين الأفراد والجماعات والكيان الاجتماعي كله، وقد بيَّن ذلك الأستاذ عبد المجيد النجار فقال:

---

[1] انظر مناهج أصولية لفقه الأقليات في: القرضاوي، **في فقه الأقليات المسلمة**، ص13؛ البشري، العربي، منطلقات لفقه الأقليات، **مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**، العدد 4، ص234، العلواني، "مدخل إلى فقه الأقليات"، **مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**، العدد 4، ص65؛ انظر: أرتاليم، "معالم التيسير في فقه الأقليات المسلمة"، ص68-69.

[2] النجار، عبد المجيد، **فقه المواطنة للمسلمين في أوروبا** (د. ن: المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، 2009)، ص129-130، بتصرف.

"وقد جاء الدين في سبيل حفظ الكيان الاجتماعي يشرّع أحكامًا كثيرة غايتها أن يكون المجتمع مبنيًا على ثقافة المؤسسة وأن يكون قائمًا في هيكله العام على نظام مؤسسي... ومن خلالها تدار الحياة. ومن يستقرئ ذلك في أحكام الدين يثبت لديه على وجه القطع أن قيام البنية الاجتماعية على المؤسسية هو مقصد من مقاصد الشريعة يفضي إلى تحقيق مقصد أعلى وهو حفظ المجتمع".[1]

فنظرة الشريعة الإسلامية ليست تجزيئية، وإنما تنظر إلى القضايا والنوازل وفق التصور الكلي والرؤية الشاملة للكيان الاجتماعي الإسلامي، ومن هنا تأتي ضرورة التثبت في إصدار الأحكام التي تتعلق بالجماعة الإسلامية بخاصة والجماعة الإنسانية بعامة، والحديث عن التعايش بين أتباع الأديان حديث مرتبط بفقه الجماعة الإنسانية، فبعض الدعاة والباحثين اليوم رغم ما لهم من مميزات فردية – قد لا يمكن أن يلحق بهم آخرون – إلا أن بعضهم تنقصهم الرؤية الكلية للكيان الاجتماعي،[2] فلذلك أكد العلواني بأن المسلمين اليوم في حاجة إلى فقه معاصر يأخذ بالحسبان عندما يكيّف أي واقعة جميع ما يتعلق بها ويساعد على حسن تكييفها ودقة النظر فيها، وألا تؤخذ أقوال الفقهاء المتقدمين الذين قالوا ما قالوه في ظل ظروف أخرى، ويوم كانت الدولة الإسلاميَّة أو دول المسلمين هي الدولة الأولى في العالم وهي صانعة القرار المهيمن في كل أنحاء المعمورة، إذ إنّ ذلك الفقه أو تلك الأقوال لا يمكن أن تحمل الفقه الملائم المناسب للمرحلة التي نحن فيها.[3]

---

[1] النجار، عبد المجيد، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2006)، ص158-159.

[2] مثّل لذلك الأستاذ العلواني في موقف أحد الدعاة في بريطانيا، وقد سُئل عن سبب لجوئه إلى بريطانيا وإقامته فيها، وهو المسلم المحارب، بأن يجيب السائلين على الفضاء بذلك الجواب الفجّ: "إنّني لم ألجأ لبريطانيا لإعجابي بها أو بنظم الحياة فيها، بل إنّني لجأت إليها كما يلجأ الإنسان إلى دورة المياه عندما تغلبه الضرورة وتفرض عليه الذهاب إليها". فهذا الجواب – الذي يدل على قسوة قلب وكثافة طبع – لا يُبشّر بأنَّ هناك استعدادًا لدى طوائف من المسلمين لتفهم أو تعايش أو حسن تقديم للإسلام، انظر: العلواني، طه جابر، "ما المستهدف: النقاب والمآذن أو الوجود الإسلامي كله؟"، **التجديد**، المجلد 14، العدد 27، ص188-189.

[3] المرجع نفسه، ص210.

ولا شك في أن الأحكام التي تتعلق بالتعامل مع غير المسلمين يعتريها التغير لاختلاف الأزمان أو فسادها، والعلماء جعلوه سببًا من أسباب تغير الفتوى، كما ذكر العلامة ابن عابدين وغيره. فقال ابن عابدين في رسالته "نشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف": "إن كثيرًا من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً، للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنيةَ على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد."[1]

وإذا كانت الشريعة – بنصوصها المحكمة، وقواعدها الكلية، وأحكامها القطعية – ثابتةً لا تتغير بتغير البشر: زمانًا ومكانًا وحالاً، ويجب أن يظهر هذا التغير إذا عُرض في صورة تأليف أو فتوى أو قضاء. ففرق ما بين الشريعة والفقه؛ إذ إن الشريعة وحي الله، والفقه عمل العقل الإسلامي في ضوء الوحي، وإن كانت الشريعة داخلة الفقه في مجموعه، فلا بد من أن يكون الفقه مادةً حيَّةً مَرِنةً، تتسع لكل حاجات العصر، وتغيرات الحياة المتجددة؛[2] لذلك يجب أن يضع المفتون (المجتهدون) في مجتمع متعدد الأديان في البلدان الإسلامية نصب عينيهم بأنهم دعاةٌ قبل كل شيء، حتى يعرفوا الأولويات في دعوتهم وفتاويهم، ففي الدعوة كليات وجزئيات، وواجبات ومستحبات ومحرمات ومكروهات، وقضايا كبرى وصغرى، يجب أن تُعرف مواقفها وتوضع في مواضعها.

خامسًا: الضوابط العامة للاجتهاد المقاصدي في قضايا التعايش

إن التعايش بين أتباع الأديان لا يعني بحال من الأحوال التحرر من القيود العقدية، وطرح الثوابت الدينية، إن التعايش السلمي السليم أن يعيش المسلم مع غيره من

---

[1] ابن عابدين، **مجموعة رسائل ابن عابدين**، ج2، ص125.

[2] القرضاوي، يوسف، **نحو أصول فقه ميسر**، قطر: كليات الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية جامعة قطر، العدد 14، 1417هـ/1996م، ص50-51؛ القرضاوي، يوسف، **الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط** (بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1418هـ/1998م)، ص112-113.

المجتمعات الأخرى في أرض واحدة مع احترام المبادئ من دون أن يتنازل عن مبادئه الدينية. ولا يمكن أن يحصل ذلك إلا أن يعرف المسلم تعاليم دينه، فالتعايش العاري من العلم والفهم تعايش هين سرعان ما يذوب لأتفه سبب؛ لذلك وضع الشيخ رضا النحوي قواعد التعامل مع غير المسلمين، ويصلح أن تكون تلك القواعد ضوابط للاجتهاد المقاصدي في فقه التعايش، فبين ضوابط مهمة، ومن أهمها:

1. معرفة المسلم بدينه والالتزام به،
2. فهم الواقع من خلال منهاج الله،
3. أن يدرك المسلم أنه داعية يحمل الرسالة ليبلغها للناس،
4. ألا ينعزل عن الجماعة الإسلامية،
5. أن يعرف المرحلة التي هو فيها ودوره الشرعي في تلك المرحلة،
6. إقامة الدين والدعوة إلى عدم التفرق فيه،
7. التعاون فيما أمر الله بالتعاون فيه ويعذر بعضهم بعضا فيما أذن الله بالاختلاف فيه،
8. إدراك المسلم مسؤوليته الفردية،
9. بناء نهج خطة،
10. ألا يقر باطلاً ولا يقرن الإسلام بغيره ولا يحاول التوفيق بين الإسلام والمذاهب المنحرفة،
11. ألا يتنازل المسلم عن شيء من دينه تحت ضغط المساومة والقهر.[1]

وبهذه الضوابط يمكن أن يبنى فقه التعايش بين المسلمين وغيرهم ليعيش المسلمون في أي مجتمع من المجتمعات الأخرى، من دون أن يخافوا منه الانحراف والانزلاق في مسيرة حياتهم، بل إنهم سيؤثرون في المجتمعات الأخرى.

وإن الخطر الواضح أمامنا اليوم أن بعض المسلمين يستسلمون لضغط هذا الواقع، فيحاولون التوفيق بين حق وباطل مكشوف، متنازلين عن بعض حقائق الإسلام، إرضاءً

[1] النحوي، عدنان علي رضا، **التعامل مع مجتمع غير مسلم من خلال الانتماء الصادق إلى الإسلام** (الرياض: دار النحوي، ط1، 1417هـ/1997م)، ص175-181.

لأعداء الله الذين يحاربون الإسلام. وقد ظهر لنا في أكثر من موقف أن كل محاولات المجاملات والإرضاء على حساب الدين لم تعد بالخير على المسلمين، ولم تستلّ الحقد المغروس في نفوس الأعداء، ولم تمنع إجرامهم ولم توقِّف عدوانهم.[1]

ومن المعروف أن النصوص الشرعية لا تبخل بالحلول رغم عظم المشكلات، ومنها مشكلات العلاقات بين المسلمين وغيرهم، وذلك بظهور العلماء الراسخين في العلم، مما يدل على سعة أفق الشريعة وأنها صالحة للتطبيق لكل زمان ومكان، ولكن شكّك بعض المتعالمين بأن الفقه الإسلامي لم يعد قادرًا على إيجاد الحلول للمشكلات الناجمة عن العلاقات المتداخلة بين المسلمين وغيرهم، فلا بد من إيجاد مصدر جديد للفقه، وحجة هؤلاء أن النصوص الشرعية والاجتهادات الفقهية المدونة أصبحت ضيقة لمواكبة التطورات الحديثة في العلاقات الاجتماعية، ولا سيما ما بين المسلمين وغيرهم، ولذلك اقترح هؤلاء استخدام ما يسمونه "إعادة قراءة" أو "قراءة جديدة" للنصوص من قبل حركة محدثة عرفت بـ"التيار الحداثي"، وهذا التيار انضم إليه جمع من المنبهرين من أبناء المسلمين الذين غلبت عليهم الثقافة الغربية التي تهتم بالدراسات اللغوية واللسانية، فجعلوا "نظرية السياق" كشفًا جديدًا حرمت منه الدراسات الشرعية، وغاب عنهم أن ما يتحدثون عنه هو جزء مما بُنيت عليه النظريات الأصولية التي تمثل المنهج الإسلامي في فهم النصوص الشرعية وتفسيرها واستنباط الأحكام منها.[2] علمًا بأن العلماء قد تكفلوا بالكشف عن مقاصد الشريعة وبين كيفية الوصول إلى معرفتها من دون حاجة إلى الخروج عن منظومات علم الفقه العام وأصوله.[3]

---

[1] المرجع نفسه، ص181.

[2] انظر: الجيلاني، مفتاح، **الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم: دراسة نقدية** (دمشق: دار النهضة، 2006م).

[3] انظر مثلاً الكتب التي تتحدث عن الكشف عن مقاصد الشريعة، مثل: جغيم، نعمان، **طرق الكشف عن مقاصد الشارع** (عمان: دار النفائس، ط1، 1422هـ/2002م)، ص371.

فمحاولة هؤلاء الحداثيين باءت بالفشل، لأن الفقهاء قد تطرقوا إلى الفقه الاجتماعي من دون الحاجة إلى الدمج بين المعتقدات والأديان، وهذا هو الشيخ ابن عاشور الفقيه التونسي يؤكد بأن أهم مقصد للشريعة من التشريع "انتظام أمر الأمة، وجلب المصالح إليها، ودفع الضر والفساد عنها."[1] فلذلك دعا ابن عاشور الفقيه أن يتصوّر أحوال الأمة ويتخيلها كأنها في صورة الفرد الواحد، فقال: "فعلينا أن نتخيل الأمة الإسلامية في صورة الفرد الواحد من المسلمين، فنعرض أحوالها على الأحكام التشريعية كما تُعرَض أحوال الفرد، فهنالك يتضح لنا سبيل واضحة من الإجراء التشريعي في أحوال الأمة".[2] وقال: "وإن من أعظم ما لا ينبغي أن يُنسَى عند النظر في الأحوال العامة الاجتماعية [من وجهة الشريعة الإسلامية][3] باب الرخصة، فإن الفقهاء إنما فرضوا الرخص ومثلوها في خصوص أحوال الأفراد، ولم يُعرّجوا على أن مجموع الأمة قد تعتريه مشاق اجتماعية تجعله بحاجة إلى الرخصة".[4] هكذا، فعند ابن عاشور الفقه ليس فقهًا للأفراد فحسب، بل يشمل الفقه الهيئات والجماعات والدُّوَل والأمة كلها، ومن هنا رأى كثير من الفقهاء المعاصرين مثل الأستاذ عبد المجيد النجار، ضرورة تفعيل الاجتهاد المقاصدي في القضايا الاجتماعية، وهذا ما سيأتي بيانه في الصفحات القادمة.

---

[1] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص405.

[2] المصدر نفسه، ص406.

[3] الجملة بين المعكوفتين من إضافة الدكتور الميساوي، محقق الكتاب، وقال في الهامش: "وردت في هذا الموضع العبارة الآتية: "نحو التشريع هو"، فحذفناها، إذ لا يترتب عليها أي معنى، كما وردت لفظة "الإسلامية" بدل "الاجتماعية"، ولعل الأنسب ما أثبتناه. انظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص406. وأما الشيخ الخوجة فأثبت الصيغة التالية: "عند النظر في الأحوال العامة الإسلامية نحو التشريع هو باب الرخصة"، وهي الصيغة الأصلية من ابن عاشور، انظر: الخوجة، محمد الحبيب، **مقاصد الشريعة الإسلامية لشيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور** (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، 1420هـ/2004م)، ج3، ص392.

[4] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص406.

سادسًا: مقاصد الشريعة وقضايا التعايش بين أتباع الأديان

جاءت الشريعة الإسلامية للمحافظة على المقاصد الخمسة أو الكليات الخمس، وعلى رأسها الدين. والمراد بالدين هنا الدين الحق، فحديثنا بأن هذه الشريعة تحافظ على الدين وأنه ضروري للحياة المراد من ذلك هو دين الإسلام لا غير، وذكر الشاطبي أن "حفظ الدين حاصله في ثلاثة معان، وهي: الإسلام، والإيمان، والإحسان، فأصلها في الكتاب وبيانها في السنة. ومكمله ثلاثة أشياء، وهي: الدعاء إليه بالترغيب والترهيب، وجهاد من عانده أو رام إفساده، وتلافي النقصان الطارئ في أصله".[1]

من هنا يظهر أن التعايش بين أتباع الأديان لا يعني بحال من الأحوال ترك الدعوة الإسلامية لغير المسلمين والإهمال بواجبات حفظ هذا الدين من جانب الوجود بالمحافظة على ما يقيم أركانه ويثبت قواعده، أو من جانب العدم، بدرء الفساد الواقع أو المتوقع عليه. علمًا بأن الله قد تكفل بحفظ هذا الدين، ولكنه في الوقت نفسه شرع من الوسائل ما يتم به حفظ هذا الدين. ومن تلك الوسائل: العمل به، والحكم به، والدعوة إليه، ورد كل من يخالفه والجهاد من أجله.[2]

وبخصوص حفظ الدين، يرى الباحث أن العالم الإسلامي بعامة لم يقم بواجب حفظ الدين بشكل مرضي، بل حاول بعضهم الصد عن الدعوة الإسلامية وتطبيق الشريعة، ولعل السبب الأساس هو فقدان أهم وسائل حفظ الدين، وهو "الدولة الإسلامية" التي تقوم على الشريعة الإسلامية. وذلك لأن الحكم بالدين ضرورة ولن يتحقق ذلك إلا بوجود الدولة الإسلامية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

---

[1] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج4، ص347.

[2] اليوبي، محمد بن أحمد بن مسعود، **مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية** (الرياض: دار الهجرة، ط1، 1418هـ/1998م)، ص187. وللنظر في تأصيل هذا المقصد، انظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ)، ص174؛ جمعة، علي، **المدخل** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1417هـ/1996م)، ص129، وغيره.

يقول سيد قطب حين فسر قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ (التوبة: 39): "إن قوى الشر والضلال تعمل في هذه الأرض، والمعركة مستمرة بين الخير والشر والهدى والضلال؛ والصراع قائم بين قوى الإيمان وقوى الطغيان... فلا بد للإيمان والخير والحق من قوة تحميها من البطش، وتقيها من الفتنة وتحرسها من الأشواك والسموم. ولم يشأ الله أن يترك الإيمان والخير والحق عزلاً تكافح قوى الطغيان والشر والباطل، اعتمادًا على قوة الإيمان في النفوس وتغلغل الحق في الفطر، وعمق الخير في القلوب. فالقوة المادية التي يملكها الباطل قد تزلزل القلوب وتفتن النفوس وتزيغ الفطر، وللصبر حد وللاحتمال أمد، وللطاقة البشرية مدى تنتهي إليه. والله أعلم بقلوب الناس ونفوسهم. ومن ثم لم يشأ أن يترك المؤمنين للفتنة، إلا ريثما يستعدون للمقاومة، ويتهيؤون للدفاع، ويتمكنون من وسائل الجهاد. وعندئذ أذن لهم في القتال لرد العدوان".[1] هذا الكلام يصدقه واقعنا، فلم يتسلط الكفار اليوم على المسلمين إلا بسبب غياب قوى المسلمين المادية.

فالمسلمون مطالبون بالمحافظة على الدين في جميع مستوياتهم؛ أفرادًا وجماعات، الحفاظ الداخلي والخارجي، والمسؤولية الكبرى لحفظ الدين تكون على أيدي العناصر الاجتماعية: العلماء، والحكام، وذلك لأن مهمة الحكام حفظ الدين على أصوله المستقرة، وقمع من أراد أن يشوهه، وأخذه بما يلزم من الحقوق والحدود "ليكون الدين محروسا من خلل، والأمة ممنوعة من الزلل".[2] فالدولة الإسلامية أو الخلافة الإسلامية وظيفتها تنوب عن الشارع في حراسة الدين وسياسة الدنيا. فلذلك وضع كثير من الفقهاء في السياسة الشرعية أن أول واجبات الإمام حفظ الدين، مثل الإمام الماوردي

[1] قطب، سيد، **في ظلال القرآن**، (القاهرة: دار الشروق، ط9، د.ت)، ج4، ص2424.

[2] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص15.

في "الأحكام السلطانية"[1] والجويني في "الغياثي" وغيرهما كثير.[2]

وغياب هذا الركن المهم في الأمة الإسلامية اليوم نجم عنه الفوضوية المنتشرة في العالم الإسلامي، من التشتت، والتقاتل، والصراعات بين المسلمين أنفسهم أو بين المسلمين وغيرهم، ويرى الباحث أنه بسبب تطاول الأفراد أو الجماعات للقيام بالأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر أو الجهاد وفق التفسير الخاص والفقه المشوّه والتدين المغشوش والضلال للسعي، بحجة غياب السلطة المسلمة فنجم عن ذلك المشكلات والفوضى وسفك الدماء وإزهاق الأرواح من تفجير الكنائس، والمساجد، وقتل الأبرياء، والهجوم والرمي بالقنابل على المدنيين العزل، فالإسلام من كل ذلك بريء براءة الذئب من دم يوسف عليه السلام.

ورغم ضرورة حفظ الدين على المسلمين بوسائلها المذكورة، إلا أن الإسلام لا يقهر غير المسلمين على الدخول في الإسلام، بل دين الإسلام يضمن حرياتهم الدينية، بل يحميهم ويضمن خصوصياتهم الدينية وشرع الإسلام أسس التعامل الأمثل مع غير المسلمين للحفاظ على كرامتهم ودينهم.[3]

إن نصوص القرآن العظيم المتعلقة بهذا الموضوع وما ورد تطبيقًا لها وتنزيلاً لأحكامها على الواقع، مثل "وثيقة المدينة"، والاجتهادات الفقهية الخلفاء الراشدين وكبار الصحابة ومن بعدهم من التابعين وتابعي التابعين، كانت تتماشى مع واقعهم — كما قال العلواني – "تشير كلها — بوضوح شديد – إلى حرص الإسلام البالغ على مساعدة سائر أولئك الذين لم يقتنعوا بعدُ بالدخول في حظيرة الإسلام، على حماية

---

[1] السابق نفسه.

[2] الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، **غياث الأمم في التياث الظلم (الغياثي)**، تحقيق: جليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1423هـ/2003م)، ص85-86.

[3] الزحيلي، محمد، "مقاصد الشريعة... أساس لحقوق الإنسان"، ضمن كتاب الأمة بعنوان: **حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة** (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1421هـ)، ص89-95.

خصوصياتهم الدينية والعرقية والمحافظة عليها. فبالإسلام يستحق المسلم حماية ضرورياته الخمسة وحاجاته وكمالياته. وبعقد الذمة يستحق غير المسلم ذلك كله مع الاعتراف له بخصوصيته الملية والعرقية وحمايتها والدفاع عنها إلى حد القتال إذا هُددت من مسلمين أو غيرهم".[1] ثم يقرر العلواني وهو يصف حماية الإسلام لغير المسلم: "فالتشريع الإسلامي قام بحماية غير المسلم مرتين: مرة حين بسط عليه ظله الوارف كبقية المسلمين ومنحه مثل ما منحهم من حقوق، ثم نظر إليه مرة أخرى لحماية خصوصياته المالية والعرقية من الذوبان أو الإذابة، والدفاع عنها بالقوة نفسها التي يحفظ فيها المسلم. وإن كان لغير المسلم ميزة على المسلم في هذا الإطار فكيف ينظر إلى الميزة على أنها امتهان له؟! لا غرابة في أن يمنح الإسلام الذميَّ هذه الميزة وهذه الكرامة، فالإسلام دين عالمي ينظر للبشر نظرة واحدة ولمستقبل البشرية كلها نظرة تفاؤل وأمل بأن يومًا ما آت لا محالة، تتحد فيه هذه البشرية وتدرك أنها –كلها – لآدم وآدم من تراب".[2]

كما أنه يحلو لبعض الباحثين أن يصدم الشريعة الإسلامية بحقوق الإنسان، ولا سيما ما يتعلق بحرية العقيدة وتعامل المسلمين بغيرهم، وحينما يتحدث عن حياة غير المسلمين في داخل البلدان الإسلامية – أو في المصطلح القديم في دار الإسلام – يلقي الإسلام والمسلمين اليوم في قفص التهمة، ويصف الإسلام بأنه دين كره وعنف، ويصور المسلمين الملتزمين بأنهم إرهابيون.

ونحن هنا نؤكد بأن "الغاية الأساس أو المقصد الأساس من إرسال الرسل وإنزال القيم هو إلحاق الرحمة بالعالمين وتحقيق سعادة الإنسان في دنياه وآخرته... ويكاد يكون المنطلق أو المحور الرئيس لتحقيق هذه السعادة وإلحاق الرحمة وتوفير الحقوق التي تحفظ إنسانية الإنسان وتحمي كرامته، يتمثل في إيقاف تأله البشر بعضهم على بعض".[3]

---

[1] العلواني في تقديمه لكتاب الغنوشي، **حقوق المواطنة**، ص12-13.

[2] المصدر نفسه.

[3] تقديم الأستاذ عمر عبيد حسنة لكتاب **حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة** من تأليف أحمد الريسوني ومحمد الزحيلي ومحمد عثمان شبير (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1421هـ)، ص11-12.

ولذلك يرى الأستاذ الريسوني أن ما يسمى "حقوق الإنسان" السائد اليوم، فكرة وثقافة غريبة بغض النظر عن التقائها وتقاطعها المتداول اليوم، وذلك لأنها "تفتقر إلى المرتكزات الثابتة والغايات المقصورة الواضحة، وإلى المعايير الضابطة والموجهة، وهذا ما يجعلها في كثير من الأحيان تتأرجح وتتخبط وتسير في الاتجاه وضده حتى إنها تسير أحيانًا في خدمة الإنسان، وأحيانًا ضد الإنسان وفطرته".[1]

وبخصوص التعايش بين أتباع الأديان، يرى المناوئون أن الإسلام ينظر إلى غير المسلمين نظرة دونية، والحقيقة أن الإسلام ينظر إلى الإنسان من البعدين الديني والطيني، فأما من ناحية البشرية الطينية فالناس جميعًا سواسية. ولكن في البعد الديني يرى الإسلام أن هناك إنسانًا حقيقيًّا صاحب الرفعة والامتياز، وهو الإنسان الذي تحدث عنه الرسل ونزلت لأجله الرسالات، وهو الإنسان المؤمن بالله، مرتبط به، عابد له، والمسلمون ينظرون إلى هذا النوع من الإنسان بالأخوة والمحبة الدينية، وموقع ذلك كله في القلوب والضمائر، وهو ما يسمى الأخوة الإيمانية. وأما الإنسان في نظر ما يسمونه حقوق الإنسان اليوم، فإن الحقوق التي ينادونها ليست إلا مجموعة من الطلبات والرغبات والتطلعات التي تحقق احتياجات الإنسان المادية والجسدية الذاتية ولا صلة بأصل روحي وبُعد ديني، فلا ثوابت ولا مقدسات، بل حقوق مجردة من الأمور الروحية والدينية والخلقية.[2]

وإن من أخص خصائص الإنسان أنه كائن متدين عن طواعية واختيار، ولذلك كانت هذه الخاصية مقصدًا عامًّا وأساسيًّا من مقاصد الشريعة الإسلامية، وفيه يقول الإمام الشاطبي عند معرض حديثه عن بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف

---

[1] أحمد الريسوني، "إنسانية الإنسان قبل حقوق الإنسان"، ضمن كتاب الأمة بعنوان: **حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة** (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1421هـ)، ص39.

[2] الريسوني، **إنسانية الإنسان قبل حقوق الإنسان**، ص44-45.

عن داعية هواه، حتى يكون عبدًا لله اختيارًا، كما هو عبد لله اضطرارًا".[1] وزاد ابن عاشور وضوحًا حين قرر أن الإنسان بوصفه المستَخلَف في هذا العالم، فإن دعوة الإسلام ابتدأت بإصلاح الاعتقاد "الذي هو إصلاح مبدأ التفكير الإنساني الذي يسوقه إلى التفكير الحق في أحوال هذا العالم، ثم عالج الإنسان بتزكية نفسه وتصفية باطنه لأن الباطن محرك الإنسان إلى الأعمال الصالحة".[2] فالعقيدة –كما يراها الغنوشي – "أساس حقوق الإنسان في الإسلام".[3] ولذلك فإن في باب التعامل مع غير المسلمين يفرق الفقه الإسلامي بين المسلمين وغير المسلمين في بعض الحقوق، ومثل ابن عاشور بعض الأمور، منها: ولاية المناصب الدينية، وذلك لأن صلاح الاعتقاد من أصول الإسلام، فيكون اختلال اعتقاد غير المسلم موجبًا انحطاطَه في نظر الشريعة عن الكفاية لولاية المسلمين.[4]

والمقصود أنه شتان بين إنسانية الإنسان التي يسعى إليها الإسلام ومتطلبات حقوق الإنسان اليوم، فاليوم باسم حقوق الإنسان جُعل الدين سوقًا حرًّا، يدخل أي شخص إليه ويخرج منه متى شاء وكيفما شاء، وباسم حقوق الإنسان وحرية التعبير هوجم نبي الإسلام ﷺ هجومًا شنيعًا وصوروه بأبشع صورة، وباسم حقوق الإنسان دنست المقدسات الدينية باسم "الحرية".[5]

---

[1] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج1، ج2، ص128.

[2] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص276.

[3] الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص39.

[4] المصدر نفسه، ص332.

[5] فلذلك ما يسمونه اليوم "الحريات العامة" في الدراسات الإسلامية مصطلح غير دقيق، وذلك لأن المسلم ليس له حرية ذاتية مطلقة عامة، فحرية المسلم حرية مقيدة بحدود الشريعة، وكما بينه الشاطبي في نظرية الإباحة، فإن مفهوم "المباح" في الشريعة الإسلامية ليس من باب الحرية، وإنما مقيد بقبول العبد هذا التخيير من الشارع، فلذلك قام الشاطبي بعد التقديم بكتاب الأحكام، أول ما تناوله في كتابه قضية الإباحة، وأطال النفس فيه، وبين أن الإباحة عبارة عن العمل المأذون فيه، وهذا يعني وجود من أذنه. انظر: الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج1، ج1، ص76-105.

سابعًا: تفعيل الاجتهاد المقاصدي ومجالاته في قضايا التعايش

توصل الأصوليون والفقهاء باستقراء الأدلة والأحكام والقرائن والأمارات الشرعية إلى تقرير صفتين اثنتين للشريعة وأحكامها وتعاليمها، صفة الثبات والقطع، وصفة التغير والظن. وعدّوا الأحكام الثابتة غير قابلة للتعديل والتنقيح بموجب المصلحة الإنسانية مهما بلغت تلك المصلحة ما بلغت من درجات اليقين والقطع والظهور والأهمية والحاجة. وهذا بخلاف الأحكام الظنية التي اتسمت بمراعاة البيئات والظروف ومسايرة أعراف الناس وعاداتهم وحاجياتهم.[1]

ففي الاجتهاد المقاصدي في فقه التعايش لا يمكن لأي واحد أن يغير الأحكام القطعيات وتتمثل في الأمور الآتية: العقيدة، والعبادات، والمقدرات، وأصول المعاملات وهي مبادئ التعامل الكبرى وقواعد الأخلاق العامة، والقواطع العامة التي ثبتت بالإجماع أو ما علم من الدين بالضرورة.[2] وفي المقابل فإن الاجتهاد المقصدي يمكن استخدامه في الظنيات، مثل: الوسائل الخادمة للعقيدة، أي مجموع الطرائق والكيفيات الدعوية والخطابية والتعليمية التي تستخدم في بيان العقيدة الإسلامية، والوسائل الخادمة للعبادات، والتصرفات السياسية، والنوازل الاضطرارية، والمسائل الخلافية الفروعية، وعموم الظنيات التي لا نص ولا إجماع على أحكامها، والتي يحكم فيها بموجب النظر المصلحي والمقاصد الشرعية عن طريق القياس والاستحسان وسد الذرائع والعرف واعتبار المآل وغيرها من الأدلة.[3]

ونستخلص من هذه المبادئ أنه لا اجتهاد في القضايا العقدية والعبادات في فقه التعايش، اللهم إلا في باب الوسائل، ولكن مجال الاجتهاد في التعامل مع غير المسلمين فيما لا يتعلق بالقطعيات أمر سائغ وواسع.

ومع ذلك لا بد من الانتباه إلى خطورة الإفراط والتفريط في الاجتهاد المقاصدي،

---

[1] الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي**، ص184-185.

[2] المصدر نفسه، ص186-189.

[3] انظر: الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي**، ص184-185.

لأن فتح المقاصد على مصراعيه سيلغي ثوابت الشريعة وقدسيتها، وسيكون مسوغًا لكل سلوك غير سوي على مستوى الأفراد أو الجماعات أو الحكومات، ولذلك حذر ابن عاشور فقال: "على الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل ويجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي، وإياه والتساهل والتسرع في ذلك، لأن تعيين مقصد شرعي –كلي أو جزئي – أمر تتفرع عنه أدلة وأحكام كثيرة في الاستنباط، ففي الخطأ فيه خطر عظيم".[1]

وقد جعل الإمام الشاطبي الشرط الأول والأعظم لبلوغ مرتبة الاجتهاد هو معرفة المقاصد على كمالها، وهذا هو الشرط ليكون الرجل خليفة رسول الله ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله،[2] وإلا فإن الاجتهاد المقاصدي سيتولاه جاهل بمقاصد الشريعة وتوهم بلوغ مرتبة الاجتهاد فيأخذ ببعض جزئيات الشريعة في هدم كلياتها.[3]

فالواجب في الاجتهاد المقاصدي أن يسلك ذلك بمقداره وحدوده من دون إفراط ولا تفريط، من غير الوقوع في ما وقع فيه غلاة الظاهرية الحرفية، الظاهرية القديمة والحديثة، الذين أهدروا الأقيسة والتعليل وغطوا الواقع والظروف وغفلوا عن اختلاف الأعراف والأزمان والأماكن، فهم – إن صح التعبير – عُبّاد النصوص، كما أن الاجتهاد الصحيح في المقاصد ألا يسلك مسلك الغلاة في المصلحة، فزعموا أن اجتهادهم وفق مقاصد الشريعة، وفي الحقيقة مصالحهم ومقاصدهم، فأدى هذا النوع من الاجتهاد إلى مخالفة الوحي وتعطيل أحكامه، وليس ذلك إلا بسبب الإفراط في تفعيل المقاصد.

لا أحد يشك في أن المصلحة تندرج تحت مقاصد الشريعة، وذلك لأن كل ما يتضمن حفظ الكليات الخمسة وتحقيقها فهو مصلحة،[4] وإن الغلوّ والإفراط في اعتبار المصلحة المرسلة قد يؤدي إلى طرح النصوص الثابتة القطعية، فظهرت الدعوة إلى تحكيم المصلحة

---

[1] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص231.

[2] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج2، ج4، ص126-127.

[3] السابق نفسه.

[4] البوطي، محمد سعيد رمضان، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط4، 1402هـ/1982م)، ص119 وما بعدها.

بالنصوص الشرعية، وتقديم المصلحة على النصوص، فالمصلحة عند العلماء ما كانت ملائمة مقاصد الشريعة لا تعارض نصًّا أو إجماعًا مع تحققها يقينيًا أو غالبًا وعموم نفعها في الواقع، أما لو خالفت ذلك فلا اعتبار لها عند عامة الفقهاء والأصوليين.[1]

وكأن الحديث عن الإفراط في استخدام المصلحة والاجتهاد المقاصدي لم يكتمل قبل أن يذكر الباحث رأي الشيخ نجم الدين الطوفي[2] الذي عاش في القرن السابع الهجري، حيث وصل بمنهجه لاستنباط الأحكام إلى القول بتقديم المصلحة على النصوص القطعية إذا عارضتها وذلك لأنه لا يتردد في أن يوجب تقديم رعاية المصلحة على النص والإجماع إذا خالفاها.

ذكر الطوفي في شرح الأربعين النووية، في الحديث الثاني والثلاثين، بعد أن ذكر مصادر الحكم التسعة عشر في الشريعة الإسلامية، قال: "وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفاها، فإن وافقاها فبها ونعمت ولا نزاع، إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار». وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما، بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تُقَدَّم السنة على القرآن بطريق البيان".[3] فكلامه واضح لا يحتاج إلى

---

[1] القرضاوي، **السياسة الشرعية**، ص245-246؛ القرضاوي، **الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط**، ص72-78؛ البوطي، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، ص58 وما بعدها؛ الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابطه، مجالاته** (قطر: كتاب ضمن سلسلة دورية لكتاب الأمة، الصادرة من وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، السنة 18، العدد 66، رجب 1419هـ)، ص34-54.

[2] سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الصرصري، نجم الدين توفي عام 716هـ، الفقيه الأصولي المتفنن، انظر ترجمته المفصلة في: زيد، مصطفى، **المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي** (د.م: دار الفكر العربي، ط2، 1384هـ/1964م)، ص65-110؛ البوطي، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، ص202-206؛ الزركلي، خير الدين، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين** (بيروت: دار العلم للملايين، ط 15، أيّار/مايو 2002م)، ج3، ص127.

[3] انظر: زيد، **المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي**، ص208-209.

تعليق، فعنده المصلحة مقدمة على القرآن والسنة عند التعارض.

وقد رد عليه كثير من العلماء، ومعظم من كتب عن المصلحة لن ينس اسم الطوفي بسبب رأيه هذا، فالشيخ محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه "ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية" خصص مبحثًا للرد على الطوفي، وذكر أن ما قاله الطوفي ليس إلا أوهام، وأنه قد خرج على الإجماع، وكما أن افتراض الطوفي بأن المصلحة مخالفة للنص أو الإجماع محال وغير متصوّر الوقوع.[1] وبعد البوطي قام الدكتور حسين حامد حسان في كتابه "نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي" بالرد على الطوفي، وكذلك خصص فصلاً خاصًّا في نهاية الكتاب لبيان سذاجة رأي الطوفي، وبيّن أن دعوى الطوفي مردودة على نفسه، وأن رأيه متناقض ومزيف مكشوف.[2]

والغريب أن الطوفي لم يأت بتطبيق فقهي على نظريته، ولم يأت ولو بمثال واحد حقيقي عن التعارض الذي افترضه بين النص والمصلحة، فبقي رأيه مجرد افتراض نظري لم يمس أرض الواقع.[3] بل حتى الطوفي نفسه يقول في كتابه: "... وبالجملة، فما من آية من كتاب الله ﷻ إلا وهي تشمل على مصلحة أو مصالح،"[4] فكيف يُفترض وجود التعارض بين النص والمصلحة؟

وكذا ردَّ القرضاوي ردًّا قويًّا على من استند إلى الطوفي لتبرير سعيه لتعطيل النص فقال: "كل ما يؤخذ من كلام الطوفي أن النصوص الظنية تخصصها المصالح القطعية، فالمصلحة عنده لا تفتئت على النص ولا تلغيه، ولكنها تخصصه وتقيده. وهذا لا يكون في النصوص القطعية الثبوت الدلالة، لأن طبيعتها القطعية تأبى أن تقبل التخصيص أو التقييد، إنما يكون ذلك في العموميات والمطلقات من النصوص، فالعام قابل لأن يخصص،

---

[1] البوطي، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، ص202-215.

[2] حسان، حسين حامد، **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي** (القاهرة: مكتبة المتنبي، 1981)، ص525-551.

[3] الريسوني، أحمد، **الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة** (بيروت: دار الفكر المعاصر، ط1، 2000)، ص37-38.

[4] خلاف، عبد الوهاب، **مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه** (الكويت: دار القلم، ط3، 1972م)، ص116.

والمطلق قابل لأن يقيد؛ لهذا قال الجمهور: إن دلالة العام ظنية ودلالة المطلق ظنية. ثم إن الطوفي استثنى العبادات والمقدرات من تأثير المصالح عليها، والعبادات معروفة."[1]

ورغم أن رأي الطوفي شاذ، فقد كثرت الدعاوى من البعض للأخذ بالمصلحة عند تصادم النص مع المصلحة، فأجاز بعضهم زواج المسلمات بغير المسلمين، وعقدوا مجلس الصَّلاة الجماعية بين رجال الأديان بغية الوئام والتعايش بين أتباع الأديان، وغيرها من المصالح الملغاة والدعاوى الفارغة، ولعل سبب خلط هؤلاء عدم فهمهم لمصطلح "المصلحة"، فالمصلحة مصلح أصولي، وربما يظن هؤلاء أن المصلحة هي كل ما يشتهيه الناس حتى لو خالفت للشريعة. والأصل أن المصلحة في كتب أصول الفقه تنقسم إلى مصلحة معتبرة، ومصلحة ملغاة، ومصلحة مرسلة، وللمصلحة المعتبرة والمصلحة المرسلة شروط وضوابط.[2]

ولضمان النجاح في توظيف المقاصد كآلية للتعامل مع غير المسلمين في القضايا الاجتماعية والسياسية ينبغي أن تكون الثقافة المقاصدية إطارًا للتعايش مع غير المسلمين، وقد ذكر الأستاذ الخادمي عدة وسائل وأدوات بوصفها إطارًا شرعيًا مرجعيًا وأساسًا لتحقيق التعايش مع غير السلمين،[3] ومن جملة الكيفيات المهمة التي ارتبطت بالاجتهاد المقاصدي في قضايا التعايش التي يمكن توظيفها:

أ. "عدم الاقتصار على الظواهر والمباني في التعامل مع النصوص والحوادث والأفعال الإنسانية في قضايا العالمية، بل يلزم النظر فيما وراء هذه الظواهر والمباني من المعاني والخفايا والملابسات والقصود، بغية ملازمة العدالة وتحري الصدق في الحكم على الأمور، وقد قال العلماء: العبرة للمقاصد والمعاني وليس للألفاظ والمباني".

---

[1] القرضاوي، **السياسة الشرعية**، ص256-257؛ القرضاوي، **الاجتهاد المعاصر**، ص96؛ القرضاوي، **المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة**، ص355-366.

[2] انظر مثلاً: خلاف، عبد الوهاب، **علم أصول الفقه** (القاهرة: مكتبة شباب الأزهر، د.ت)، ص8884.

[3] الخادمي، نور الدين، "الثقافة المقاصدية ودورها في التعايش المعاصر" ضمن **أبحاث في مقاصد الشريعة** (بيروت: مؤسسة المعارف، ط1، 1429هـ/2008م)، ص75-88.

ب. تأكيد كون التعايش لا يعني الذوبان في معتقدات غير المسلمين، وإنما يعني التعاون الحاصل بالندية والعزة والكرامة وتبادل الإفادات في المجال الإنساني المشترك وفي ما لا يقدح في الأديان والخصوصيات والثوابت.

ج. تأكيد أن المقاصد تتكون من المبادئ والقواعد والقيم الإنسانية والأخلاقية التي ينشدها الناس جميعًا، كقيمة التعاون والأمن والسلم والعدالة والانتظام والاحترام والنفع الخير... وفي كل هذا من المرونة والخصوصية ما يجعل المقاصد الثرية والمرنة بانضباطها المعهود إطارًا حيويًّا يرجع إليه في تفعيل التعايش والتعامل مع غير المسلمين.[1]

د. ينبغي تحكيم مقاصد الشرع في التواصل مع الآخر في الاجتهاد الفكريّ والفقهيّ، بحيث يتم الاعتداد الصارم بتلك الاجتهادات الفكريّة والفقهيّة التي تقوم على مراعاة جملة المقاصد الشرعيّة في التواصل والمتمثلة في مقصد الوسطية في التعامل مع الآخر، ومقصد الاعتراف بالآخر، ومقصد احترام الكرامة الإنسانيّة، ومقصد الانفتاح الإيجابيّ المتوازن على الآخر. كما ينبغي تجاوز الاجتهادات الفكريّة والفقهيّة التي تعمّق الجفوة والفجوة مع الآخر، وترى الحرب والصراع الأصل في العلاقة مع الآخر، والحال أن الحرب كل الحرب لم تكن ذات يوم أصلاً للعلاقة بين المسلم والآخر وذلك بشهادة محكمات النصوص والتاريخ. ولهذا، فلا بدّ من تجاوز تلك الاجتهادات الزمانيّة العاطفيّة تحقيقًا للتواصل المنشود مع غير المسلمين.

خاتمة

رغم قدم موضوع التعايش بين المسلمين وغيرهم، فإن الفقهاء لم يتناولوا فقه التعايش مع أتباع الديانات الأخرى إلا من خلال ما غلب في أبواب الجهاد، حيث صنفوا غير المسلمين بوصف أهل الذمة الذين يعيشون تحت السيادة الإسلامية. أما فيما يتعلق بالسياسية المتمثلة في الدولة القطرية (nation-state) التي سادت في العالم

[1] المصدر نفسه، ص80-83.

الإسلامي الحالي، فلم يعرض لأحكامها الفقهاء المجتهدون الذين تنسب المذاهب الفقهية إليهم؛ وقد حاول الباحث أن يبرز أهمية الاجتهاد المقاصدي في التعايش بين أتباع الأديان، وذلك بتوظيف مقصد الشريعة لضمان حفظ المجتمع الإنساني بشكل عام، حيث إن الباحث أكد أن أصل العلاقة بين الأمم علاقة التعارف والتعاون والسباق في الخير، وبخصوص المسلمين بغيرهم فإن علاقتهم علاقة الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن في إطار المعاملة بالحسنى، واقترح الباحث ما سماه "فقه التعايش" لمعالجة موضوع العلاقات بين المسلمين وغيرهم في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، علمًا أن لبناء فقه التعايش مسوغاته الكثيرة في هذا العصر، وذلك للحاجة الملحة إلى فقه يعمل على المشكلات الواقعية مستوى الأفراد والجماعة والدولة. وقد أثبت الباحث أن هذا الفقه ليس فقهًا مستقلاً عن الفقه العام، بل هو جزء منه.

المراجع: References:

Abū Bakr Aḥmad bin Muḥamamd bin Hārūn al-Khallāl, *Ahl al-Milal wa al-Riddah wa al-Zanādiqah wa Tārik al-Ṣalāh wa al-Farā'iḍ min Kitāb al-Jāmi' li al-Khallāl*, ed. Ibrahim bin Hamd Sultan (Riyadh: Maktabat al-Ma'ārif, 1st edition, 1416/1996).

Abū Yūsuf, Ya'qūb bin Ibrāhīm, *Kitab al-Kharāj* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, no date).

Al-Alwani, Taha Jabir, "Madkhal ila al-Aqalliyyāt al-Muslimah", *Majallat al-Majlis al-Ūrubbī li al-Iftā' wa al-Buhūth*, issue no. 4.

Al-Alwani, Taha Jabir, "Mā al-Mustahdaf: Al-Niqāb wa al-Ma'ādhin aw al-Wujūd al-Islāmī Kulluhu?", *at-Tajdid*, vol. 14, no. 27.

Al-Alwani, Taha Jabir, *Fī Fiqh al-Aqalliyyāt al-Muslimah* (Cairo: Nahḍat Miṣr, 2000).

Al-Asad, Nasir al-Din, *Naḥnu wa al-Ākhar: Ṣirā' wa Ḥiwār* (Beirut: al-Mu'assasat al-'Arabiyyah li al-Dirāsat al-Islāmiyyah, 1st edition, 1997).

Al-Audah, Salman bin Fahd, "Al-Ta'āyush", Abḥāth al-Mu'tamar al-Islāmī al-'Ālamī li al-Ḥiwār 4-6/6/2008 (Makkah: Islam World Ligue, 2008).

Al-Bahnasāwī, Sālim, *Qawā'id al-Ta'āmul ma'a Ghayr al-Muslimīn* (Al-Mansurah: Dār al-Wafā', 1425/2004).

Al-Bishri, Al-Arabi, "Munṭalaqāt li Fiqh al-Aqalliyyāt", *Majlis al-Ūrubbī li al-Iftā' wa al-Buhūth*, Issue no. 4.

Al-Buti, Muhamamd Said Ramadhan, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 4th edition, 1402/1982).

Al-Fāsī, 'Allāl, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā* (Casablanca: Maktabat al-Najāḥ al-Ḥadīthah, 1411/1991).

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muhammad, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, ed.

Muhamamd Abdul Salam Abdul Shafi (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 1413).

Al-Jal'ūd, Maḥmās bin 'Abdullah, *al-Muwālāt wa al-Mu'ādāt fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Dammam: Maktabat Ibn al-Jawzī, 2nd edition, 1410/1989).

Al-Jilani, Miftah, *al-Ḥadāthiyyūn al-'Arab fi al-'Uqūd al-Thalāthah al-Akhīrah wa al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Naqdiyyah* (Damascus: Dār al-Nahḍah, 2006).

Al-Juday', Abdullah Yusuf, *Taqsīm al-Ma'mūrah fī al-Fiqh al-Islāmī wa Atharuhū fī al-Wāqi'* (no date: Mu'assasat al-Rayyān, no date).

Al-Juwaynī, Abū al-Ma'ālī 'Abd al-Malik bin 'Abd Allāh, *Ghiyāth al-Umam fī Iltiyāth al-Ẓulam (Al-Ghiyāthī),* ed. Jalil al-Mansur (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2nd edition, 1423/2003).

Al-Khujah, Muhamamd al-Habib, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah li Shaykh al-Islām al-Akbar Muḥamamd al-Ṭāhir ibn 'Āshūr* (Qatar: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1420/2004).

Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan 'Alī bin Muḥamamd, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyat al-Dīniyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1394).

Al-Nadwi, Ali Ahmad, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah: Maſhūmuhā, Nash'atuhā, Taṭawwuruhā* (Damascus: Dār al-Qalam, 7th edition, 1428/2007)

Al-Nahwi, Adnan Ali Ridha, *al-Ta'āmul ma'a Mujtama' Ghayr Muslim min Khilāl al-Intimā' al-Ṣādiq ilā al-Islām* (Riyadh: Dār al-Naḥwi, 1st edition, 1417/1997).

Al-Najjar, Abdul Majed, *Fiqh al-Muwāṭanah li al-Muslimīn fi Ūrubbā* (no place: al-Majlis al-Ūrubbī li al-Iftā' wa al-Buhūth, 2009).

Al-Najjar, Abdul Majed, *Maqāṣid al-Sharī'ah bi Ab'ād Jadīdah* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1st edition, 2006).

Al-Qahtani, Muhammad bin Said, *al-Walā' wa al-Barā' fi al-Islām* (Riyadh: Dār al-Ṭaybah, 10 edition, 1422).

Al-Qardhawi, Yusuf, *al-Fiqh al-Islāmī bayna al-Aṣālah wa al-Tajdīd* (Cairo: Maktabat Wahbah, 2nd edition, 1999/1419).

Al-Qardhawi, Yusuf, *al-Ijtihād al-Mu'āsir bayna al-Inḍibāṭ wa al-Infirād* (Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 2nd edition, 1418/1998).

Al-Qardhawi, Yusuf, *Fī Fiqh al-Aqalliyyāt al-Muslimah* (Cairo: Dār al-Shurūq, 1st edition, 1422/2001).

Al-Qardhawi, Yusuf, *Fī Fiqh al-Aqalliyyāt al-Muslimah: Ḥayāt al-Muslimīn Wasat al-Mujtama'āt al-Ukhrā* (Cairo: Dār al-Shurūq, 1st edition, 1422/2001).

Al-Qardhawi, Yusuf, *Naḥwa Uṣūl Fiqh Muyassar, Kulliyat al-Shari'ah*, Qatar University, no. 14, 1417/1996.

Al-Qardhawi, Yusuf, *Sharī'at al-Islām Ṣāliḥah li al-Taṭbīq fi Kulli Zamān wa Makān* (Cairo: Dār al-Ṣaḥwah, no date).

Al-Qasim, Khalid Abdullah, *al-Ḥiwār ma'a Ahl al-Kitāb: Ususuhu wa Manāhijuhu* (Riyadh: Dār al-Muslim, 1st edition, 1414).

Al-Raisuni, Ahmad, "Insāniyyat al-Insān qabla Ḥuqūq al-Insān", in uqūq *al-Insān, Miḥwar Maqāṣid* al-Sharī'ah (Qatar: Wizārat al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1st edition, 1421).

Al-Raisuni, Ahmad, *al-Ijtihād, al-Naṣṣ, al-Wāqi', Maṣlaḥah* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āsir, 1st edition, 1420/2000).

Al-Turaiqi, Abd Allah ibn Ibrahim, *al-Ta'āmul ma'a Ghayr al-Muslimīn: Uṣūl Mua'āmalatihim wa Isti'mālihim: Dirāsah Fiqhiyyah* (Riyadh: Dār al-Faḍīlah, 1428).

Al-Tuwayjiri, Abdul Aziz Uthman, *al-Islām wa al-Ta'āyush bayna al-Adyān fi Ufuq al-Qarn al-Ḥādī wa al-'Ishrīn* (Rabat: Manshūrāt al-Munaẓẓamah al-Islāmiyyah li al-Tarbiyah wa al-'Ulūm wa al-Thaqāfah, 1998).

Al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr, *Tārikh al-Umam wa al-Mulūk* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, no date).

Al-Yubi, Muhammad bin Ahmad bin Mas'ud, *Maqāṣid al-Sharī'ah wa 'Alāqatuhā bi al-Adillah al-Shar'iyyah* (Riyadh: Dār al-Hijrah, 1st edition, 1418/1998).

Al-Zuhayli, Muhammad, "Maqāṣid al-Sharī'ah… Asas li Ḥuqūq al-Insān", in *Ḥuqūq al-Insān, Miḥwar Maqāṣid al-Sharī'ah* (Qatar: Wizārat al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1st edition, 1421).

Atiyyah, Jamaluddin, *Naḥwa Taf'īl Maqāṣid al-Sharī'ah* (Damascus: Dār al-Fikr, 1st edition, 2001).

Atiyyatullah, Ahmad, *al-Qāmūs al-Siyāsī* (Cairo: Dār al-Nahḍah, 3rd edition, 1968).

Badrān, Abū al-'Ainayn Badrān, *al-'Alāqāt al-Ijtimā'iyyah bayna al-Muslimīn wa Ghair al-Muslimīn fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa al-Yahūdiyyah wa al-Masīhiyyah wa al-Qānūn* (Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1984).

Bashari, Muhammad, "Fī Fiqh al-Ḥiwār wa Fiqh al-Ta'ayush", *Abḥāth al-Mu'tamar al-Islāmī al-'Ālamī li al-Ḥiwār* (Makkah: Islam World Ligue, 2008).

Ben Bayyah, Abdullah, *Ḥiwār 'an Bu'd Ḥawla Ḥuqūq al-Insān fī al-Islām* (Jeddah: Dār al-Andalus al-Khaḍrā', 2003).

Djeghim, Namaane, *Turuq al-Kashf an Maqāṣid al-Shāri'* (Amman: Dār al-Nafā'is, 1st edition, 1422/2002).

Goma, Ali, *al-Madkhal* (Cairo: IIIT, 1417/1996).

Hissan, Husayn Hamid, *Naẓariyyat al-Maṣlaḥah fī al-Fiqh al-Islāmī* (Cairo: Maktabat al-Mutanabbī, 1981).

Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, ed. Mohamed El-Tahir El-Mesawi (Amman: Dār al-Nafā'is, 2nd edition, 1421/2001).

Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Shams al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥamamd bin Abū Bakr. Aḥkam Ahl al-Dhimmah*, ed. Subhi Salih (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 4th edition, 1994).

Ibn Taimiyah, Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm, *Iqtiḍā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm li Mukhālafat Ahl al-Jaḥīm* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2nd edition, 1408/1998).

Khallaf, Abdul Wahhab, *Maṣādir al-Tashrī' al-Islāmī fī mā lā Naṣṣa Fīhī* (Kuwait: Dār al-Qalam, 3rd edition, 1392/1972).

Khallaf, Abdul Wahhab, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Cairo: Maktabat Shabāb al-Azhar, no date).

Markaz Dirāsat Maqāṣid al-Sharī'ah, *Maqāṣd al-Sharī'ah w ail-Ittifāqāt al-Dawliyyah* (London: Mu'assasat al-Furqān li al-Turāth al-Islāmī, 1st edition, 1434/2013).

Muntaha Artalim, Fiqh al-Ta'āyush bayna al-Muslimīn wa Ghayr al-Muslimīn fī Indūnisiyā: Dirāsah Maqāṣidiyyah, Ph. D thesis, IIUM, 2014.

Muntaha Artalim, Ma'ālim al-Taisīr fī Fiqh al-Aqalliyyāt al-Muslimah 'inda al-Shaikh al-Qarḍāwī, Master thesis, IIUM, 2006.

Ṣīnī, Ismā'īl, *'Alāqat al-Muslimīn bi Ghayr al-Muslimīn* (Medina: Maktabat Dār al-Fajr al-Islāmiyyah, 2nd edition, 1426).

Polly Manguel, *501 Must-know Speeches* (London: Bounty Books – Octopus Publishing Group Limitred, Reprinted 2010, 1st edition 2009).

Qutub, Sayyid, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān* (Cairo: Dār al-Shurūq, 9th edition, no date).

Rashid al-Ghannushi, *al-Ḥurriyyāt al-'Āmmah fī al-Daulah al-Islāmiyyah* (Beirut: Markaz Dirāsat al-Waḥdah al-Islāmiyyah, 1st edition, 1993).

Zayd, Mustafa, *al-Maṣlaḥah fī al-Tashrī' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-*Ṭūfī (no place: Dār al-Fikr al-'Arabī, 2nd edition, 1384/1964).