بسم الله الرحمن الرحيم

مصطلحات ومفاهيم

إعداد

الشيخ عبد الآخر حماد الغنيمي

تم تنـزيل هذه المادة من
منبر التوحيد والجهاد

sw.dehwat.www//:ptth
moc.esedqamla.www//:ptth
ofni.hannusla.www//:ptth
moc.adataq-uba.www//:ptth

منبر التوحيد

مقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بـالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده اللـه فلا مضـل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحـده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليـه وعلى آله وصحبه وسلم.

وبعد:

فإن أصدق الحديث كتاب الله عز وجل، وخيـر الهـدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم وشر الأمور محـدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

ثم أما بعد:

فهذه مجموعة مقـالات ودراسـات متنوعـة كتبـت فـي فترات متفاوتـة، وأحـوال متباينـة، غيـر أنـه يجمـع بينهـا أن الحديث فيها يدور حول بعض المصطلحات والمفاهيم الـتي كثر الحديث عنها فـي الفـترات الأخيـرة، وقـد كـان الهـدف العام من كتابة تلك الموضوعات هو تحرير القول فـي تلـك المفاهيم والمصطلحات، وبيان ما قد يقع عنـد البعـض مـن خطأ أو لبس في فهمها.

وكانت هذه الدراسات قد نشرت فـي بعـض الـدوريات الإسلامية من قبل فرأيت أن أجمعها فـي كتـاب لعـل نفعـاً عاماً يقع من وراء ذلك، وقد اقتضى الأمر إعادة النظر فـي مادتها من بسط لمختصـر أو حـذف لمكـرر أو زيـادة فائـدة ونحو ذلك.

والله من وراء القصد، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

عبد الآخر حماد الغنيمي
11/6/1419
1/10/1998

تمهيد

أرى قبل البدء في ما نحن بصدده أن أشير إلى أمرين أراهما وثيقي الصلة بموضوع هذه الدراسات:

1) أمـا الأمـر الأول فيتعلـق بقضـية المصـطلحات ووجوب تحديد المقصود منها ذلك أننا تعلمنا من علمائنا أنه لا مشاحة في الاصطلاح، وكان مقصود أهل العلم من ذلـك أن العبرة بالمسمى لا بمجرد الاسـم، فحينمـا يكـون هنـاك عقد شركه مثلاً ينص على أن يساهم شخص بعمله والآخـر بماله والربح على ما اصطلحا عليه، فإن هـذا العقـد صـحيح إذا ما استوفيت شروط معينة، ولا يضر بعد ذلك أن يُسـمِّيَه أهلُ الحجاز قراضاً بينما يسميه أهل العراق مضاربةً.

غيـر أن هـذه القاعـدة صـارت تسـتعمل الآن فـي غيـر موضعها؛ فعلى سبيل المثال تجد من الإسلاميين من ينـادى بالنظام الـديمقراطي زاعمـا أن الإسـلام لا يمنـع مثـل هـذا النظام، فإذا سألته عن الديمقراطية الـتي يجيزهـا الإسـلام راح يشرح لك قواعد الشورى الإسـلامية لتكتشـف أن تلـك الديمقراطية الجائزة ليست هي الديمقراطية الـتي نعرفهـا في كتابات الغربيـن وواقعهـم، ويبقـى بعـد ذلـك أن لبسـاً كبيراً قد حدث عند طائفة من الناس لم يأخذوا من الفتـوى إلا عنوانها الذي يجيز الديمقراطية دون نظر إلى مضمونها.

ولو أنصف الكتاب والعلماء لرجعـوا إلـى الاصـطلاحات الشرعية، فإن ((التعبير عن الحق بالألفاظ الشرعية النبوية الإلهية، هو سبيل أهل السنة والجماعة)) [1]، كما قال شارح الطحاوية، وليس يعني ذلك أن نهجر كل مصطلح جديد فإن ((السـلف لـم يكرهـوا التكلـم بـالجوهر والجسـم والعـرض ونحـو ذلـك لمجـرد كـونه اصـطلاحاً جديـداً علـى معـان صحيحة... بل كرهـوه لاشـتماله علـى أمـور كاذبـة مخالفـة للحق)) [2]، والواجب حينئذ أن نتوقف في هذه الألفاظ التي لم يرد نفيهـا ولا إثباتهـا فـي النصـوص الشـرعية فلا تطلـق ((حتى ينظر في مقصود قائلها فإن كان معنى صحيحاً قبـل لكـن ينبغـي التعـبير عنـه بألفـاظ النصـوص دون الألفـاظ المجملة إلا عند الحاجة مع قرائن تبين المراد والحاجة)) [3].

---

[1] شرح الطحاوية ص: 70-71.
[2] المصدر السابق ص: 20.
[3] المصدر السابق ص:261.

وهذه النصوص التي نقلناها تبين لنا كيف كان علماؤنا يهتمون بتحديد معاني المصطلحات قبل الحكم عليها وكيف كانوا يتحاشون الألفاظ المجملة التي قد يحمل معناها حقاً وباطلاً فكيف إذا كان اللفظ يحمل في أصل معناه محادة الله ورسوله كما سيأتي بمشيئة الله عند الحديث عن الديمقراطية؟

2) وأما الأمر الثاني الذي أود التنبيه إليه فيحسن أن أستعير له مقولة الإمام أحمد: ((لا نزيل عن الله صفة من صفاته لأجل شناعة المشنعين)) [4].

وكان مقصوده رحمه الله الرد على أهل البدع الذين يفترون على أهل السنة مثبتة الصفات فيرمونهم بأنهم مشبهة مجسمة، فبين رحمه الله أنه مهما شنع بنا المشنعون فلن نتردد في إثبات ما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تشبيه ولا تكييف ولا تحريف ولا تأويل.

ووجه استعارة هذا القول هنا أنك لا تزال تطالع بين الفينة والفينة كتابات يتولى كبرها قوم من العلمانيين وفلول الشيوعيين تمارس على دعاة الحق نوعاً من الإرهاب الفكري، يهدف إلى منعهم من الصدع بالحق وبيان حكم الله في ما تموج به حياتنا من خروج على الشرع الحنيف؛ فكلما بيَّن عالم أو طالب علم حكم الله في شيء من هذه الأمور المخالفة لشرع الله انبرى له هؤلاء القوم متهمين إياه بأنه يكفِّر المسلمين وأنه أصولي متطرف يحمل فكر الخوارج، إلى غير ذلك من التشنيعات والأكاذيب.

وعلى كل حال فهذه شنشنة نعرفها من أخزم كما يقول المثل العربي، غير أن المشكلة هنا تكمن في تأثر بعض الدعاة بهذا الإرهاب الفكري، حتى صارت كلمات بعضهم أقل حسماً ووضوحاً في الحكم على ما يخالف شرع الله، وصرنا نرى البعض يردد بمناسبة وبغير مناسبة أنه ليس من أهل التفكير ولا علاقة له بمن يسمونهم بالمتطرفين.

والحق أننا نعلم جيداً ما جاء في وعيد من كفَّر مسلماً بغير حق، غير أنه لا يصح أبداً أن تمنعنا شناعة المشنعين

---

[4] انظر مدارج السالكين لابن القيم: (2/359).

مـن إطلاق الحكـم بـالكفر علـى كـل مـا دلـت النصـوص الشرعية على أنه كفر.

وإنه لا ينبغي أن نعبأ كثيراً بأساليب التشـنيع والإرهـاب الفكري التي يلجأ إليها أولئك العلمانيون، فهم ما بين معانـد وجاهل لا يعرف من أمر الدين شيئاً.

وعلى سبيل المثال فقد دار بالقاهرة منذ سنوات حوار بين الإسلام والعلمانية في مقر جمعية تسمى جمعية نهضة المرأة العربية، حيث ألقت الكاتبة صافيناز كاظم محاضـرة عـن الحجـاب ووجـوبه وأهميتـه ومـا تتعـرض لـه المـرأة المسـلمة مـن مـؤامرات، فـانبرى لهـا جماعـة مـن أولئـك العلمانيين يردون عليها فانظر ماذا قالوا؟

قـال أحـدهم: ((إن العلمانيـة المصـرية لهـا خصوصـية تخالف بهـا غيرهـا؛ فـإن الدسـتور المصـري ينـص علـى أن رئيس الدولة يجب أن يكون مسلماً))، ولقد كذب والله في ما قال؛ فإن كان صادقاً فليقل لنـا فـي أي مـادة مـن مـواد الدستور يوجد هذا النص؟

وقالت إحـداهن فـي معـرض دفاعهـا عـن العلمـانيين: إنهم - أي العلمانيين - يتحدثون العربية جيداً، ويقولون عـن السـيارة (عربيـة) وليـس (أوتومبيـل).وهـذا باطـل تغنـي حكايته عن تكلف الرد عليه، لكني أشير فقط إلـى أن هـذه المتحدثة لفرط جهلها لا تعلم أن إطلاق كلمة (عربية) على السيارة ليس عربياً؛ لأن الكلمة مأخوذة من التركية وأصلها (عربـة)، فلمـا نُقلـت إلـى اللهجـة المصـرية حُرِّفـت إلـى (عربية).

أما فرج فودة فقد قام يعطي الحاضرين محاضرة فـي الفـرق بيـن الحلال والـواجب، فجـاء بكلام يجـافي العقـل والمنطق، فضلاً عن مخالفته لما أجمعت عليه الأمـة وبينـه علماء الأصول، ذلك أنه يفرق بين الحلال والـواجب فيقـول إن الشيء قد يكون حلالاً بمعنى أنه قد فعله الرسول صلى الله عليه وسلم لكنه لا يكون واجباً إذا كانت ظروف عصرنا لا تقبله، ويضرب على ذلـك أمثلـة منهـا أن الرسـول صـلى اللـه عليـه وسـلم قـد أمـر العُرنيـين بشـرب ألبـان الإبـل وأبوالها، وعليه فذلك حلال لكنه ليس بـواجب، ثـم يتسـاءل في سخرية ووقاحة: ((هـل كـون ذلـك حلالاً يجعـل واحـداً يأتي في شارع سليمان وينشيء محلاً للعصير ويقـول بـول البعير شِفا وخمير؟)).

وهـذه وقاحـة منقطعـة النظيـر، لا يجـدي مـع أمثـال صـاحبها حـوار ولا نقـاش، وإنمـا ذكرناهـا ومـا قبلهـا لنـبين للقاريء مدى ما وصـل أمـر العـداء لشـرع اللـه لـدى قـوم يزعمون الإسلام، وتقوم قيامتهم إذا تجرأ بعض أهـل العلـم فقال لهم إن ما تقولونه يخالف عقيدة الإسلام.

ولذا فالواجب على دعاة الإسلام أن لا يلقوا بالاً لأمثال هؤلاء القوم وأن لا يحملهم ضغط الواقع وضعف المسلمين على مسـايرة دعـاوى العلمـانيين، فإننـا لـو سـرنا وراء مـا يدَّعون لأوشكنا أن نخالف ما هو معلوم بالضرورة من ديــن الإسلام ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

(1)
لماذا نرفض الديمقراطية

هـذه مناقشــة هادئــة لقضـية الديمقراطيــة وموقــف الإسـلام منهـا، دفعنـي إلـى كتابتهـا مقـالات كتبهـا الكـاتب الأســتاذ فهمــي هويــدي دعــا فيهــا إلــى التصــالح مــع الديمقراطية بدلاً من مخاصمتها والاشتباك معها.

وكانت بداية إحدى تلك المقالات أنـه يـرى أن الإسـلام يُظلم حين يقـال إنـه ضـد الديمقراطيـة وكـانت نهايـة تلـك المقالــة إنكــاره علــى مــن يرفضــون الديمقراطيــة مــن الإسلاميين واعتبـاره ذلـك الرفـض شـذوذاً علـى الخطـاب الإسلامي العام.

ولمـا كـانت قضـية الديمقراطيـة إحـدى القضـايا الـتي تطرح نفسها على الساحة الإسـلامية ويكـثر حولهـا الجـدل هذه الأيام، ولما كـان إطلاق القـول بـأن الإسـلام لا يرفـض الديمقراطية، وكذا القول بشذوذ مـن رفـض الديمقراطيـة يحتاجـان إلـى شـيء مـن التعقيـب والبيـان فقـد رأيـت أن أنـاقش هنـا تلـك القضـية المهمـة وذلـك مـن خلال النقـاط التالية:

1) بيان الموقـف الشـرعي مـن الديمقراطيـة مـدعماً بالدليل.
2) بيان مدى موافقة هذا الموقف لخطاب الإسـلاميين العام أو شذوذه عنه.
3) الديمقراطية هي الوجه الآخر للديكتاتورية.

أولاً: الموقف الشرعي من الديمقراطية:

حينما سُئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن التتار بيَّن أن الحكم عليهم مبنى على أصلين: أحدهما المعرفة بحالهم، والثاني معرفة حكم الله في أمثالهم[1].

والواقع أن هذا المسلك الذي سلكه شيخ الإسلام هو المسلك الواجب الاتباع في كل حالة يراد معرفة حكم الشرع فيها، ولذلك نقول في القضية التي نحن بصددها: لابد من التعرف على الديمقراطية نظرية وتطبيقاً ثم بناء على ذلك نستطيع معرفة حكم الله فيها من خلال نصوص الشرع الحنيف:

ما الديمقراطية؟

إن المعروف لكل مبتديء في دراسة الفكر السياسي أن الديمقراطية كلمة مشتقة من لفظتين يونانيتين: (Demos) وتعني الشعب و (Kratas) وتعني السلطة فيكون معنى الديمقراطية أنها ذلك النوع من الحكم الذي تكون السلطة فيه للشعب.

وأول من مارس الديمقراطية هم الإغريق وذلك فيما سُمي بحكومة المدينة في مدينتي أثينا وإسبرطة حيث كان كل أفراد الشعب من الرجال يشاركون في كل أمور الحكم من انتخاب الحاكم وإصدار القوانين وغير ذلك، وهذه الصورة الأولية من الديمقراطية هي التي يطلق عليها الديمقراطية المباشرة أي التي يشارك فيها الأفراد بصورة مباشرة في الحكم والتشريع دون الحاجة إلى اختيار من ينوب عنهم في ذلك.

وقد انتهت هذه الصورة من الديمقراطية تقريباً، وذلك بانتهاء حكومتي المدينة في أثينا وإسبرطة، ولكن ظلت فكرة الديمقراطية محفوظة في ذاكرة التاريخ حتى كان عصر النهضة في أوربا وخاصة بعد الثورة الفرنسية حيث بدأت أوربا تبحث عن بديل لما كانت تعيشه من بطش الملوك وظلم الكنيسة، وكان ذلك البديل هو استخراج الديمقراطية من مخزن التاريخ؛ إذ لم يكن لديهم من الدين الحق ما إليه يحتكمون.

---

(1) مجموع الفتاوى (28/554).

وتم إدخال بعض التعديلات على الصورة الأولية للديمقراطية فصار منها ديمقراطية غير مباشرة تعني أن الشعب يختار نواباً عنه يمثلونه في الحكم وتشريع القوانين، وصار منها ديمقراطية شبه مباشرة تعني أن يختار الشعب ممثلين ينوبون عنه ويحتفظ مع ذلك لنفسه بممارسة بعض السلطات عن طريق الاستفتاءات العامة ونحوها.

واقتضى ذلك وجود أحزاب سياسية تتنافس فيما بينها على الفوز بأصوات الجماهير للوصول إلى سدة الحكم.

وتم أيضاً إدخال بعض الضمانات والحقوق التي تكفل للأفراد حرياتهم ومن ذلك الحقوق السياسية كحق الفرد في التصويت والترشيح للمجالس النيابية والمناصب العامة وغير ذلك.

غير أن جوهر الديمقراطية بقي كما هو مشتقاً من الأصل اللغوي للكلمة فالشعب هو الذي يسن القوانين والتشريعات إن لم يكن بصورة مباشرة فبصورة غير مباشرة.

والمفترض في ظل الأنظمة الديمقراطية وفق ما يقرره منظورها أن يكون النواب المنتخبون معبرين عن إرادة الشعب ولكن هذا ما لا يحدث في معظم الأحيان أو على حد قول الأستاذ المودودي عن نظام الانتخابات في البلاد الغربية: ((فلا ينجح فيه إلا من يغري الناس ويستولي على عقولهم وألبابهم بماله وعلمه وذكائه ودعايته الكاذبة... ثم يصبح هؤلاء الناجحون آلهة لهم يشرعون ما يشاءون من القوانين لا لمصالح الجمهور بل لمنافعهم الشخصية ومصالح طبقاتهم المخصوصة التي ينتمون إليها فهذا هو الداء العضال الذي أصيبت به أمريكا وإنجلترا وسائر البلاد التي تدَّعي اليوم أنها جنة الديمقراطية)) [2].

هذا ما يحدث في ظل الديمقراطية في صورتها الأصلية فإذا انتقلنا إلي الديمقراطية في نسختها المزورة وأعني بها تلك الديمقراطية العرجاء التي تسود بعض بلاد المسلمين والتي هي في حقيقتها مجرد قناع تستر به الأنظمة ديكتاتوريتها واستبدادها فسنكتشف أن الجوهر باق كما هو وهو أن الناس يشرعون للناس فمجلس الشعب في مصر مثلاً هو الذي يتولى سلطة التشريع بحسب ما

(2) نظرية الإسلام السياسية ص: 18.

جاء في المادة (86) من الدستور وقد كُتب على مبناه عبارة: (الديمقراطية هي توكيد السيادة للشعب).

وسواء كانت المجالس النيابية في هذه البلدان تسن القوانين بإرادة أعضائها الحرة أو بإملاء من الحاكمين فالنتيجة التي نريد أن نصل إليها واحدة وهي أن الناس يُعطون الحق في التشريع ووضع القوانين.

وبعد هذا العرض لمعنى الديمقراطية وشيء من تاريخها وواقعها نستطيع توضيح الحكم الشرعي فيها على النحو التالي:

1) قضية التشريع

إن جوهر الديمقراطية كما رأينا هو إعطاء الناس حق التشريع وأن يَحكم الناس أنفسهم بما يشاءون وهذا القدر كما رأينا متحقق في كل ما نعلمه من صور الديمقراطية.

وهذه القضية هي لب الخلاف بين الإسلام والديمقراطية فالإسلام يقرر في جلاء ووضوح أن حق التشريع هو حق خالص لله عز وجل، فالحرام ما حرمه الله والحلال ما أحله الله، وليست هذه القضية مسألة فرعية كما قد يظن البعض بل هي قضية متعلقة بأصل العقيدة، وعلى من يمارى في ذلك أن يتدبر قول الله عز وجل: {**أَمْ لَهُمْ شُرَكَاء شَرَعُواْ لَهُم مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللّهُ**} (الشورى: 21)، وقوله: {**أَلَمْ تَرَ إِلَى الذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلاَلاً بَعِيداً**} (النساء: 60)، وقوله تعالى: {**فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً**} (النساء: 65).

يقول الشيخ محمد بن إبراهيم رحمه الله في رسالة تحكيم القوانين عن هذه الآية: ((وقد نفى الله سبحانه الإيمان عمن لم يحكموا النبي صلى الله عليه وسلم فيما شجر بينهم نفيا مؤكدا بتكراره أداة النفي وبالقسم))[3].

---

(3) رسالة تحكيم القوانين ص: 5.

وقد نقل ابن كثير رحمه الله الإجماع على كفر من اتخذ لنفسه شريعة غير شريعة الله فقد قال عند حديثه عن الياسا التي وضعها جنكيز خان ليحكم بها بين أتباعه: ((فمن ترك الشرع المنزل على محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء وتحاكم إلى غيره من الشرائع المنسوخة كفر، فكيف بمن تحاكم إلى الياسا وقدمها عليه؟ من فعل ذلك كفر بإجماع المسلمين))[4]

فإذا كان الأمر بهذه المثابة فإن السؤال الذي نطرحه على من ينادون بالديمقراطية من الإسلاميين هو: لمن تكون الحاكمية في المجتمع الديمقراطي الذي تنشدونه؟ وهل يجوز للناس أن يشرعوا لأنفسهم من دون الله؟

إن قلتم إن للبشر الحق في أن يشرعوا لأنفسهم ما يشاءون، قلنا أغضبتم ربكم وخالفتم إسلامكم وقلتم قولاً عظيماً، وإن قلتم بل نريد ديمقراطية لا تعطي للناس حق التشريع من دون الله فإنه لا حكم إلا لله، قلنا فهذه ليست ديمقراطية إذن وإنما هي الإسلام فلم تبحثون عن أسماء أخر أو لا يكفيكم ما سماكم الله به؟

وإذا كان هناك من العلماء المعاصرين من يقول: ((ليس يلزم من المناداة بالديمقراطية رفض حاكمية الله للبشر فأكثر الذين ينادون بالديمقراطية لا يخطر هذا ببالهم وإنما الذي يعنونه ويحرصون عليه هو رفض الدكتاتورية...))[5] فإننا نقول له: ونحن لم يخطر ببالنا ونحن نرفض الديمقراطية أنه يمكن أن تكون هناك ديمقراطية تتخلى عن جوهرها وهو إعطاء البشر حق التشريع لأنفسهم وهذا النوع من الديمقراطية لم يوجد بعد حسب علمنا بالتاريخ وبالواقع، ومن شاء أن يفترض هذا النوع من الديمقراطية في ذهنه ثم يحكم عليه بالقبول فليفعل، لكن ليس من حقه أن يُخطِّيء غيره ممن استند إلى واقع ملموس رأى فيه مخالفة شرع الله فرفضه.

ونحن حين نرفض الديمقراطية ونراها نقيضاً للإسلام، فلسنا نوقع هذا الحكم علي الذين ينادون بالديمقراطية من الإسلاميين، الذين خُدعوا فظنوا أنه يمكنهم أن ينادوا بالديمقراطية نظاماً للحكم وأن يحتفظوا في نفس الوقت

---

(4) البداية والنهاية (13/128).

(5) نقل ذلك الأستاذ فهمي هويدي عن الدكتور يوسف القرضاوي في أهرام 18/8/1992.

بأصولهم الإسلامية، ولكنا نقول لهم ما قاله الأستاذ محمد قطب: ((وفي العالم الإسلامي كتاب ومفكرون ودعاة مخلصون مخدوعون في الديمقراطية يقولون نأخذ ما فيها من خير ونترك ما فيها من شرور، يقولون نقيدها بما أنزل الله ولا نبيح الإلحاد ولا نبيح التحلل الخلقي والفوضى الجنسية، إنها إذن لن تكون ديمقراطية إنما ستكون الإسلام، إن الديمقراطية هي حكم الشعب بواسطة الشعب، إنها تولي الشعب سلطة التشريع فإذا ألغى هذا الأمر أو قيد بأي قيد فلن تكون هي الديمقراطية التي تقوم اليوم بهذا الاسم. واسألوا الديمقراطيين، قولوا لهم: نريد أن نحكم بما أنزل الله ولا يكون للشعب ولا لممثليه حق وضع القوانين إلا فيما ليس فيه نص من كتاب أو سنة ولا إجماع من علماء المسلمين... سيقولون علي الفور إن هذه ليست الديمقراطية التي نعرفها ففي الديمقراطية يشرع الناس في جميع الأمور... سيقولون ابحثوا عن اسم آخر لما تريدون.. اسم غير الديمقراطية، فإذا كان كذلك فلماذا نصر نحن على تسمية نظامنا الذي نريده باسم الديمقراطية؟ ولماذا لا نسميه باسم الإسلام)) [6].

2) قضية التعددية الحزبية:

إن النقطة الثانية التي نرفض لأجلها الديمقراطية هي موضوع التعددية الحزبية بما تعنيه من إفساح المجال لكل من شاء أن يشكل حزبا، فإنه وإن كانت النقطة الأولى كافية في هدم بناء الديمقراطية باعتبارها مسألة عقدية إلا أنه لا يمكن إغفال قضية الأحزاب عند الحديث عن الديمقراطية فنحن نعلم أن حرية تكوين الأحزاب سمة أساسية من سمات الأنظمة الديمقراطية الغربية، اللهم إلا في تلك الصورة المباشرة من الديمقراطية والتي انتهت ولم يعد لها وجود إلا في بعض مقاطعات سويسرا وبعض المدن الصغيرة في ولاية (نيو انجلند) الأمريكية [7].

وإذا كانت حرية تكوين الأحزاب مكفولة في ظل النظام الديمقراطي فإن السؤال الذي نوجهه للمنادين بالديمقراطية من الإسلاميين هو: هل توافقون على تشكيل حزب ماركسي أو علماني في الدولة الإسلامية الديمقراطية التي تنشدونها؟

---

(6) مذاهب فكرية معاصرة ص:253-254.

(7) انظر كتاب مشكلات في العلوم السياسية للدكتور أحمد جمال ظاهر (2/40).

وقد كنت أظن الإجابة عن هذا السؤال سهلة ومحـددة حيث لا مفر أمام الإسلاميين من القول بأن الإسلام لا يجيـز تكوين حزب من هـذا القبيـل؛ إذ كيـف يسمح فـي مجتمـع مسلم أن يقوم حزب يطالب بالردة عن ديـن اللـه؟ وأرجـو أن لا يستغرب البعض قولي هذا فإن هـذا الـذي يـدعو إليـه الماركسيون والعلمانيون ما هو إلا ردة عن شرع الله إذ قـد بينا من قبل أن من دعا إلى نبذ شريعة اللـه وتحكيـم أهـواء البشر فقد دعا إلى الكفر ومن دعا مسـلماً إلـى كفـر فقـد دعاه إلى الردة عن دينه، ونحن وإن كنا لا نكفر كـل مسـلم انتمى لتلـك الأحـزاب الكفريـة لاحتمـال قيـام مـانع كجهـل ونحوه فإننا نقول: إنه لا يجوز لنا أن نتردد في الحكـم علـى فكرهم وأقوالهم المناقضة لشرع الله بأنها كفـر، كمـا بيـن العلماء في التفرقة بين إطلاق القول بأن من فعل كذا فقد كفر، وبين تكفير الشخص المعين الـذي فعـل ذلـك الفعـل، حيث لا يكفـر الشـخص المعيـن إلا بتـوافر شـروط وانتفـاء موانع[8]، والواجب في دولـة المسـلمين أن يناقش هـؤلاء الذين يفعلون كفرا أو يقولون كفرا وأن يبين لهم الأمر فإن أصروا بعد الحجة والبيان فحكم المرتد معروف: **(من بدل دينه فاقتلوه)** [9]

وعلى نفس المستوى تكـون الإجابـة لـو كـان السـؤال عـن حـزب نصـراني مثلا فـإنه ليـس لهـم أن يكونـوا حزبـا يطلبون من خلالـه أن يحكمـوا المسـلمين لأنـه لا يجـوز أن يحكم المسلمين غير مسلم، ولأن هؤلاء سيعرضون برنامج حزبهم بما يتوافق مع معتقداتهم الباطلـة ثـم يطلبـون مـن النـاس انتخـابهم وإقرارهـم علـى بـاطلهم هـذا، والكـافر الأصلي وإن كان يقر على كفـره ويكـون لـه بمـوجب عقـد الذمـة أن نحميـه ونـدافع عنـه إذا مـا أدى مـا عليـه مـن الواجبات التي يلزمه إياها عقد الذمة فإنه ليس من حقه أن يطالب بأن يكون له الحكم في بلاد المسلمين.

هذه الإجابة ما كنت أظن أن سيكون عليهـا خلاف بيـن من يحتكمون جميعاً إلى النصـوص الشـرعية، وعليـه كنـت سأقول كما قلت في النقطة الأولى: إذن ليـس مـا تـدعون إليه ديمقراطية بالمعنى المعروف للديمقراطية، هكذا كنت

---

(8) انظر في ذلك مجموع فتاوى ابن تيمية (12/484)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز ص:437.

(9) أخرجه البخاري (3017)، (6922) وأبو داود (4351) والترمذي (1458) والنسائي (7/104) وابن ماجه (2535) من حديث ابن عباس مرفوعاً.

أظـن ولكـن ملخصـاً نشـره الأسـتاذ فهمـي هويـدي لنـدوة عقدت بالقاهرة شـارك فيهـا بعـض الإسـلاميين حـول هـذه القضية أصابني بخيبة أمل شديدة.

فإنَّ هنـاك مـن قـال: ((إننـا لا نسـتطيع أن نمنـع تيـارًا سياسيا قائماً في زماننا علمانياً كان أم ماركسيا لمجرد أنه يتعارض مع مـا يتصـوره البعـض للإطـار الإسـلامي، وليكـن صندوق الانتخابات هو الحكـم بيننـا)) [10]. هكـذا قيـل وكـأن الخلاف بين الإسلام والماركسية عنـد هـؤلاء كـالخلاف بيـن الشـافعية والحنابلـة. وهنـاك مـن قـال إنـه ((طالمـا الـتزم الجميـع بقطعيـات الشـريعة فضـلاً عـن العقيـدة فلتتعـدد الأحـزاب ولتختلـف علمانيـة كـانت أم قوميـة أو ماركسـية وليتنافس الجميع لأجل الصالح العام)) [11].

وكان رأي الكاتب أنه يكفى في ذلك الالـتزام بالعقيـدة فقـط، وفـرّق بيـن فريقيـن مـن العلمـانيين والماركسـيين فهناك فريق يخاصم الدين والعقيـدة فهـؤلاء لا مكـان لهـم، وهناك فريق آخر هم مؤمنون موحدون بـالله ولكـن لـديهم تحفظات على علاقة الدين بالسياسة، وفيهم شرفاء اتخذوا موقفهم ذلك دفاعاً عن قيم شريفة كالحرية والديمقراطية والمساواة، وهؤلاء في نظر الكاتب ينبغي أن يقبلـوا ضـمن الخريطـة السياسـية وأن يعـترف لهـم بـالوجود والشـرعية والحق في المشاركة [12].

والأدهى من ذلك أنه افترض في مقـال آخـر أن يكـون الإسـلاميون قـد وصـلوا إلـى الحكـم فـي بلـد مـا، ثـم فـي الأنتخابات التالية فاز بالأغلبية تيار علماني يتبنى الفصل بين الدين والسياسة فماذا يجب على الإسلاميين حينئذ؟ وكانت إجـابته السـريعة أنـه يتعيـن علـى الإسـلاميين أن يسـلموا السلطة إلـى الفريـق الـذي اختـاره الشـعب، ثـم ذكـر أنـه استفتى الشيخ القرضاوي فأجابه بأنه ((ما دام الإسـلاميون قد وصلوا إلى السلطة وملكوا أدواتها ثم فقدوا ثقة النـاس فإن هذا يعني أن ثمة قصوراً شديداً فـي أدائهـم ينبغـي أن يتحملوا المسئولية عنه وأن يتركوا السـلطة لغيرهـم ممـن أولاهم الناس ثقتهم)) [13].

---

(10) جريدة الأهرام عدد 25/8/1992 م.
(11) المصدر السابق نفس العدد.
(12) المصدر السابق نفس العدد.
(13) جريدة الأهرام عدد 8/9/1992.

وهذه الأقوال كلها لا تستند إلى دليل صحيح من كتاب أو سنة أو إجماع، وعلى أصحابها أن يراجعوا أنفسهم وأن لا يسمحوا لضغط الواقع المرير أن يؤثر على الرؤية الشرعية التي يجب أن تستند أولاً وقبل كل شيء إلى الدليل الشرعي.فأما القول بأنه طالما التزم الجميع بقطعيات الشريعة فضلاً عن العقيدة فلتتعدد الأحزاب... الخ، فإني أقول لصاحبه: إن الشيوعي أو العلماني أو غيره ما دام قد التزم بالعقيدة وبقطعيات الشريعة فإنه لن يكون شيوعياً ولا علمانياً؛ لأنه قد التزم الإسلام منهجاً للحياة وهذا ما تقرره العقيدة وقطعيات الشريعة، بل أقول إن صاحب هذا الحزب سيصير إسلاميا قد يختلف مع إخوانه الآخرين في بعض الفروع لكنه لا يمكن بحال أن يسمى شيوعيا أو علمانيا. وأما القول بأنه يكفى أن يلتزم الجميع بالعقيدة فإني أسأل صاحبه: وما العقيدة في نظرك؟ أهي أن يقر الناس بأن هناك ربا خلق هذا الكون وأنه سبحانه الرازق المحيى المميت..؟، إن كنت تعنى ذلك فمشركو العرب كانوا يقرون بذلك كما قال تعالى: {**وَلَئِن سَأَلتَهُم مَّن خَلَقَ السَّمَوَاتِ والأرضَ لَيقُولُنَّ خَلقَهُنَّ العَزِيزُ العَلِيمُ**} (الزخرف: 9).

أما العقيدة بمعناها الصحيح فتشمل توحيد الألوهية والذي من مفرداته أنه لا حكم إلا لله وقد بينا من قبل كيف نفى الله الإيمان عمن لم يحتكم إلى شريعة الله ونقلنا الإجماع على كفر من احتكم إلى غير شرع الله، ومتى اعتقد أهل حزب معين أنه لا حكم إلا لله فقد خرجوا عن اسم العلمانية أو الشيوعية وصاروا إسلاميين.

وأما التفرقة بين العلمانيين الرافضين للشريعة والآخرين الذين يسميهم الكاتب مؤمنين موحدين ولكن لهم بعض التحفظات على الشريعة فإننا نقول: ما دام هؤلاء القوم مؤمنين موحدين فما الذي يخوفهم من إقامة شرع الله؟ إن المؤمن الموحد لا يمكنه أبداً أن يتخوف من شرع الله عز وجل، وتحفظ هؤلاء على علاقة الدين بالسياسة يخشى أن يكون معناه أنهم يتخوفون من حكم الله ورسوله، وهذا من الحرج الذي نفى الله عز وجل الإيمان عن أصحابه في قوله تعالى: {**فلا وربك لا يُؤمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُم ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِم حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسلِيماً**} (النساء: 65).

وعلى كل حال فإن الحديث هنا ليس عن أفراد بعينهم يوافقون أو يتحفظون، ولكن الحديث عن أحزاب وبرامج وأفكار، فهؤلاء المعتدلون من العلمانيين والماركسيين ماذا سيحوي برنامجهم؟ هل سيقبلون تحكيم شريعة الله أم لا؟ وعلى ضوء إجابتهم يكون الحكم عليهم، أما التحفظ والتوجس فلا أدري كيف سيعبر عنه أولئك المعتدلون في برامجهم.

إن البرامج لابد أن تتسم بالوضوح، وشريعة الله لا تقبل التمييع ولا أنصاف الحلول، فليعلن هؤلاء رأيهم واضحاً في قضية القضايا وهي مسألة الحاكمية والتشريع حتى يحكم عليهم حكماً صحيحاً.

وأصل الآن إلى الذين قالوا بأنه لا مانع من قيام حزب ماركسي أو علماني وليكن صندوق الانتخابات فيصلاً بيننا وبينهم، وكذلك الفتوى الخاصة بأن على الإسلاميين إن كانوا في الحكم وانتخب الشعب غيرهم أن يتركوا الحكم لمن اختاره الشعب، فأقول: لن أعيد ما قلته من أدلة على بطلان قيام حزب على مثل هذه الأسس الأرضية، ولكني أذكر آية واحدة من كتاب الله هي قوله عز وجل: {**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً مُبِينًا**} (الأحزاب:36)، فإن هذه الآية تبين في جلاء ووضوح أن المسلمين ليس لهم الخيار في تنفيذ شريعة الله بل هم ملزمون باتباعها بلا مناقشة ولا جدال، وقد ذكر الإمام ابن القيم رحمه الله أن من الكفر الأكبر المخرج من الملة أن يعتقد المرء أنه مخير في حكم الله[14] – (أي في العمل به أو تركه)، والقول بأن الحَكَم بيننا وبينهم صندوق الانتخابات معناه أن يقال للناس هل تريدون أن تُحكموا بشريعة الله أم بالماركسية أو العلمانية أو البعثية، أي تخييرهم في الأمر بعد إذ قضى الله فيه قضاء شرعياً مبرماً فقال سبحانه: {**إن الحكم إلا لله**} (يوسف: 40).

وأخطر من هذا أن يقال: إن الإسلاميين الذين وصلوا إلى الحكم عليهم أن يتركوه إذا اختار الشعب غيرهم؛ فإن معناه أن الحاكم المسلم الذي مكن الله له أن يحكم البلاد بشرع الله، عليه أن يسلم الأمر لمن يسوسه بشرعة الشيطان.

---

(14) مدارج السالكين (1/327).

إن القضية هنا ليست قضية أفراد ولكنها قضية منهج فإذا رأت الأمة أن حاكمها قد قصر فيما أوجبه الله عليه وصار لا يصلح للولاية فإنها تعزله وتأتي بغيره ممن يتبعون نفس المنهج الإلهي ولا يصح أن يُترك للناس الخيار في اتباع أي منهج يشاءون، وحينما قلنا إن الديمقراطية تعني حاكمية الشعب غضبتم منا وقلتم لا يلزم من المناداة بالديمقراطية ذلك، فها أنتم رجعتم إلى ما نفيتموه من قبل فأعطيتم الشعب الحق في اختيار أن يحكمه الإسلاميون بشرع الله أو أن يحكمه العلمانيون بغير شرع الله، فهل هناك تحكيم لغير الله أوضح من هذا؟

3) قضية المساواة:

إن من الأمور المعروفة في ظل الأنظمة الديمقراطية الغربية أن أبناء الوطن الواحد يكون لهم نفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات دونما تفرقة بين شخص وآخر بسبب اللون أو الجنس أو العقيدة، وهذا مما يتعارض مع الإسلام فإن الإسلام وهو دين العدل المطلق لم يأت بالمساواة التامة المطلقة بين البشر، وهناك الكثير من الأحكام القطعية التي لا يسوي فيها الإسلام بين المسلم وغير المسلم، والله تعالى يقول: {**أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ**} (القلم:35)، وليست هذه الآية خاصة بأمر الآخرة كما قد يفهم البعض؛ فإنه وإن كانت الآية في سياق الحديث عن الآخرة فإن لفظها عام في أن الله لا يجعل المسلمين كالمجرمين لا في الدنيا ولا في الآخرة، ويؤيد ذلك عدم المساواة بين المسلمين وغيرهم في كثير من الأحكام ألا ترى أن المسلم يجوز له أن يتزوج كتابية بينما لا يجوز أن يتزوج كتابي بمسلمة، وقد صح في الحديث أنه **(لا يقتل مسلم بكافر)**[15].

وأنا أضرب هنا مثالاً يتعلق بما نحن بصدده؛ وهو أنه في ظل الأنظمة الديمقراطية فإن حق الترشيح لرئاسة البلاد مكفول لكل مواطن تنطبق عليه شروط معينة ليس من بينها شرط الديانة، وفي مصر فإن الدستور المصري ينص في مادته الثلاثين على أنه يشترط في من ينتخب رئيساً للجمهورية أن يكون مصرياً من أبوين مصريين ولم يشترط أن يكون مسلماً، وبناءً على هذه المادة فإنه يمكن

---

(15) قطعة من حديث أخرجه البخاري (111) والترمذي (1412) والنسائي (8/23) وابن ماجه (2658) من حديث علي مرفوعاً.

أن ينتخب يهودي أو نصراني رئيساً لمصر ما دام مصرياً من أبوين مصريين، وقد سبق أن حكم النصراني (سنجور) السنغال وهو بلد مسلم، والآن يحكم المسلمين في إريتريا النصراني (أسياسي أفورقي) وكل ذلك يتم تحت شعارات الديموقراطية.

أما في الإسلام فإن من البدهيات التي لا تحتاج إلى بيان أنه لا يجوز أن يرأس دولة المسلمين غير مسلم، وأدلة الشرع واضحة في ذلك فالله تعالى يقول: {**وأَطِيعُوا اللَّهَ وأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِى الأَمرِ مِنكم**} (النساء: 59)، فأولو الأمر لا بد أن يكونوا منا أي من المسلمين، وقد وقع إجماع الأمة على هذه القضية فلا نظن أحداً يماري فيها[16].

---

(16) غير أن هذا الذي كنا نظن أنه لا يماري فيه أحد قد وجدنا للأسف من يماري فيه ؛ ففي مقال آخر للأستاذ فهمي نشر بعد كتابة مقالاته السابقة بحوالي سنتين أو ثلاث ذكر أنه شارك في ندوة عقدت بالقاهرة انتهى أصحابها إلى أنه لا يلزم الآن أن يكون رئيس البلاد مسلماً، وليس لديَّ الآن نص تلك المقالة، ولكن مضمونها أن مجموعة ممن يمثلون التيار الإسلامي شاركوا في تلك الندوة وتدارسوا ورقة قدمها أحدهم وخلاصتها أن الشرط الذي كان يشترطه الفقهاء من كون الحاكم مسلماً قد انتهى زمنه الآن باعتبار أن الدولة الآن لا تقوم على أساس ديني ومن ثم فإنه يجوز أن يتولى رئاسة الدولة غير مسلم وقد ذكر الكاتب أن الحاضرين قد وافقوا على هذه الورقة إلا الأستاذ مصطفى مشهور الذي قال إنه لابد أن يراجع إخوانه في الجماعة في ذلك.والملاحظ أنه قد كثر في كتابات الأستاذ فهمي هويدي الحديث عن مثل هذه الندوات التي يشارك بالحديث فيها خمسة أو ستة ممن يمثلون في نظره تيار الوسطية والاعتدال بين الإسلاميين، حتى إذا انتهى هؤلاء إلى رأي نشره على أنه الرأي الذي يتبناه مجمل الإسلاميين وأن ما عداه إنما هي هو أقوال شاذة باطلة.
والحق أن ما يصل إليه هؤلاء إنما هو مجرد أقوال لا تعبر إلا عن آراء أصحابها لا يمكن نسبتها إلى مجمل الإسلاميين في مصر أو غيرها، وإذا كان الأستاذ مصطفى مشهور وهو يمثل جماعة كبيرة لم يوافق على ما توصل إليه المجتمعون؟ بل إن أغلب فصائل العمل الإسلامي في مصر ترفض هذا الذي قيل، ثم أين رأي العلماء؟ فإنه لم يكن بين الحاضرين ممن ينسب إلى العلم الشرعي إلا الشيخ محمد الغزالي رحمه الله الذي نسب إليه الأستاذ فهمي الموافقة على هذا القول فإن صح عنه ذلك فإنه مجرد رأي لواحد من أهل

والمقصود أننا نرفض الديمقراطية في صورتها الأصلية لعدم أخذها في الاعتبار اختلاف الناس في الدين وتسويتها بينهم من كل وجه فكيف إذا وجدنا في ديمقراطيتنا العرجاء أنه يسمح لكل من هب ودب بأن يشكل حزباً إلا الإسلاميين، ونجد كثيراً من الكتاب العلمانيين الديمقراطيين يؤيدون ذلك بل ينادون بالمزيد من الكبت للإسلاميين وحدهم، وقد قال وحيد رأفت ذات يوم - وقد كان نائباً لحزب الوفد أعرق الأحزاب الديمقراطية العلمانية في مصر - قال: ((إن سلامة الأمة فوق الدستور))، وراح كبيرهم يستشهد بتلك المقولة على صحة ما يفعله نظامه من إجراءات قمعية ضد أبناء الحركة الإسلامية في مصر حتى وإن خالف ذلك دستورهم

العلم يخالف النصوص الشرعية وإجماع العلماء سلفاً وخلفاً.
ولست أريد أن أخوض هنا في جدال عقيم مع أولئك النفر الذين نقل عنهم الكاتب ما نقل ؛ فالأمر كما أسلفنا أوضح من أن يحتاج إلى بيان، ويكفينا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد شرع لنا القيام على الحاكم إذا بدا منه كفر كما في حديث عبادة بن الصامت (... وألا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان). [أخرجه البخاري (7055)، (70569) ومسلم (1709)]
فهل يعقل في شريعة تأمر بالخروج على الحاكم إذا خرج عن الإسلام أن ترضى بأن يكون الحاكم كافراً من حيث الأصل؟، وإذا كان المقصود من إقامة الحاكم في الإسلام أن يقيم الشرع وأن يحمي بيضة الإسلام وأن ينصر الدين فهل يقبل أن توكل تلك الأمور إلى غير مسلم؟ ورحم الله الجويني حيث يقول في غياث الأمم (ص 98): ((الإسلام هو الأصل والعصام فلو فرض انسلال الإمام عن الدين لم يخف انخلاعه وارتفاع منصبه وانقطاعه فلو جدد إسلاماً لم بعد إماماً إلا أن يجدد اختياره)) أهـ
أما الحجة التي سيقت لتبرير هذا الأمر فما أوهاها من حجة ؛ ذلك أن هذا الوضع الذي بنيتم عليه قولكم هو في شرعة الإسلام وضع مرفوض جملة وتفصيلاً، فالله تعالى لم ينزل شريعته إلا لتحكم بين عباده وتسود في أرضه ومتى كان الأمر كذلك كان بطلان هذا القول مما لا يحتاج إلى بيان لأنه مبني على باطل، وما بنى على باطل فهو باطل.
وإذا كان هؤلاء الإسلاميون (المعتدلون) يبنون حكماً شرعياً على واقع لا يقره الإسلام ولا يرضاه فما الفرق إذن بينهم وبين العلمانيين الذين لا يرون للدين شأناً في شؤون الحكم وأمور السياسة.

وقانونهم الذي وضعوه بأنفسهم، ولعل ذلك يفسر ما قاله سلفه من أن ديمقراطيتهم لها أنياب.

4) قضية الحريات:

وهي النقطة الأخيرة في مناقشتنا لحكم لديمقراطية في الإسلام، حيث نرى الديمقراطية الغربية تفتح للناس باب الحريات على مصراعيه حتى لتكاد تكون بلا ضوابط.

ولا شك أن الإسلام هو دين الحرية بمعناها الصحيح إذ يضع الضوابط المثلى لممارسة الحريات، الأمر الذي لا يرضى به الديمقراطيون، وأضرب لذلك مثالاً واحداً وهو حرية الاعتقاد ففي ظل الديمقراطية يحق للإنسان طبقاً لحرية الاعتقاد أن يغير عقيدته فينسلخ من دينه إلى دين جديد أو إلى لا دين.

أما حرية الإعتقاد في الإسلام فهي تختلف عن ذلك فالنصراني مثلاً يمكنه أن يبقى في دار الإسلام على دينه وهو آمن على نفسه وماله بشرط أن يؤدي ما يجب عليه طبقاً للنظام الإسلامي، أما المسلم فليس له أن يغير دينه فيصير نصرانياً مثلاً بدعوى حرية الاعتقاد، ومن فعل ذلك فحكمه في الشرع معروف: يستتاب وإلا قتل، ونحن نجد دعاة العلمانية في مصر مثلاً تثور ثائرتهم لمجرد الإشارة لمثل هذه القضية - قضية حد الردة - ويرون فيها نوعاً من الحجر على الحريات حتى اعتبر أحدهم[17] – مسألة تغيير الدين حقاً يجب أن يتساوى فيه الجميع واستنكر أن يكون للقبطي الحق في تغيير عقيدته بينما يرفض ذلك الحق بالنسبة للمسلم ويقول: ((وقد سألت مرة العالم الجليل الدكتور فرهود رئيس جامعة الأزهر الأسبق كيف يا سيدنا تطالبون بإعدام من يغير دينه من المسلمين لأي سبب؟ قال لي: لأنه أما وقد اختار الدين الإسلامي فيستحق العقاب إذا تركه. قلت: ومن قال إن 90% من المسلمين قد اختاروا أن يكونوا مسلمين، نحن لم نكن كفاراً حتى أسلمنا لقد ولدنا ووجدنا أنفسنا مسلمين حسب شهادة ميلاد آبائنا وكذلك المسيحيون واليهود، وإذا كنت ترى أن من حقي أن أختار أن أكون مسلماً فلماذا لا تسمح للإنسان أن يختار غير ذلك؟))[18]

---

(17) هو الكاتب اليساري عبد الستار الطويلة في كتابه أمراء الإرهاب ص 34.

(18) المصدر السابق ص: 34-35.

وهذا الباطل الذي يقول به ذلك الكاتب وأمثاله سببه ما أشربوه من فهم مغلوط لعدة قضايا: فَهُم لم يفهموا الدين إلا أنه علاقة بين العبد وبين إلهه يختار لها الفرد أي صورة يشاء، ثم فهموا قضية الحريات على أنها مطلقة - على الأقل في باب الاعتقاد - فبنوا على ذلك أن للإنسان أن يغير اختياره متى شاء ولا يصح أن يحجر عليه أحد في ذلك الاختيار، ناهيك عن فهمهم لقضية المساواة بين الأديان والمعتقدات التي تجعلهم لا يفرقون بين دين هو الحق وبين أديان باطلة لا يرضاها الله عز وجل.

وهذا مثال واحد من أمثلة الخلاف بين الإسلام والديمقراطية في باب الحريات وغيره كثير.

<u>وبعد:</u>

فهذه هي حيثياتنا في رفض الديمقراطية بصورتها التي نعرفها ونراها، وإنه لمن نافلة القول أن أذكر أن هذه الأمور الأربعة التي رفضنا لأجلها الديمقراطية ليست لازمة بنفس الدرجة لكل صور الديمقراطية؛ فإنه يمكن تصور ديمقراطية معدلة بدون النقطتين الثالثة والرابعة (المساواة والحريات) ولكن يعسر تصور ديمقراطية بدون إطلاق حرية تشكيل الأحزاب بينما يستحيل وجود ديمقراطية بدون العيب الأول (مسألة الحاكمية والتشريع) فإنها لو تخلت عنه لما صارت ديمقراطية كما أسلفنا مرارا.

وغني عن البيان أيضا أنه لا يلزم من رفضنا للديمقراطية رضاؤنا بالدكتاتورية والاستبداد، بل نقول: لا هذه ولا تلك إنما نريد الشورى الإسلامية التي وصفنا الله بها فقال: {**وأمرهم شورى بينهم**} (الشورى:38).

ومثل هؤلاء الذين يرمون من يرفض الديمقراطية بأنه يريد الدكتاتورية كمثل أولئك الذين كنا إذا قلنا لهم إننا لا نريد الاشتراكية، يقولون إذن أنتم تريدون العودة إلى الإقطاع واستغلال رأس المال.

والمسلم الحق إذا قيل له أتفضل العيش في ظل نظام ديمقراطي أم الحياة تحت سياط الدكتاتورية والاستبداد؟ فإنه سيقول بلا شك: إن الديمقراطية أفضل من الديكتاتورية، ولكنه تفضيل من باب بعض الشر أهون من بعض، وعلى سبيل المثال فإن المسلمين الذين هاجروا إلى الحبشة كانوا يعلمون أنهم لا يعيشون في مجتمع

مسلم حتى بعد إسلام النجاشي، ولم يكن التكييف الفقهي لهجرتهم تلك أنها هجرة من دار كفر لدار إسلام، بل كانت هجرة من دار خوف لدار أمن، ولذا كان المسلمون في الحبشة يتلهفون على العودة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وينتظرون أن يُمكّن له صلى الله عليه وسلم حتى يرجعوا إليه، ولذا فإنه لما وصلهم خطأ أن قريشاً قد أسلمت اتجهوا سريعاً إلى مكة فلما علموا بكذب الخبر رجعوا مرة أخرى حتى مكن الله لرسوله بالمدينة فهاجروا إليه هجرتهم الثانية رضي الله عنهم أجمعين.

وعلى هذا فالمسلم قد يقول إن الديمقراطية أفضل من الديكتاتورية ولكن لا يجعل الديمقراطية هدفاً يطالب به أو غاية يسعى إليها، وأجدى من مطالبته بالديمقراطية أن يطالب بالإسلام وأن يركز جهوده في الدعوة إلى الدين الحنيف.

وإذا كان البعض يذكرنا بأن هناك شعوبا ما نالت الديمقراطية إلا بدماء أبنائها فإننا نقول فأولى بكم أن تدعوا شباب الأمة إلى بذل دمائهم رخيصة في سبيل عزة دينهم لا في سبيل مذاهب أرضية وضعية قد يكون فيها صواب، ولكنه بالتأكيد ليس الصواب المطلق فإن ذلك لا يتأتى إلا لصبغة الله عز وجل: {**صِبغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ**} (البقرة:138).

ثانياً: هل يمثل هذا الموقف شذوذا:

والآن وبعد أن فرغنا من ذكر أدلة رفض الديمقراطية فإننا نريد أن نلقي نظرة على مجمل آراء الإسلاميين المعاصرين حول نفس القضية لنرى هل يمثل رفض الديمقراطية شذوذا على الخطاب الإسلامي العام.

ونحن وإن كنا نرى أن الشذوذ الحقيقي هو الشذوذ عما تقتضيه النصوص الشرعية، فإننا باستعراض سريع لآراء الإسلاميين سنجد أن رفض الديمقراطية ليس شذوذا ولا خروجاً عن المألوف، ويمكن تبين ذلك من خلال النقاط التالية:

1) نماذج من كتابات ترفض الديمقراطية:

إن هناك تياراً عريضاً من الإسلاميين المعاصرين قال بنفس ما قلناه في الديمقراطية:

فمن هؤلاء العالم الجليل الشيخ أحمد محمد شاكر الذي يقول في عمدة التفسير عند حديثه عن قول الله عز وجل: {**أفغير الله أبتغي حكما...**} إلى قوله: {**وهو أعلم بالمهتدين**} (الأنعام: 114 117): ((هذه الآيات وما في معناها تدمغ بالبطلان نوع الحكم الذي يخدعون به الناس ويسمونه الديمقراطية إذ هي حكم الأكثرية الموسومة بالضلال هي حكم الدهماء والغوغاء)) (19).

ومن هؤلاء الأستاذ المودودي الذي يقول بعد أن ذكر خصائص الدولة الإسلامية: ((إذا نظرنا إلى هذه الخصائص التي ذكرنا نجد أنها ليست ديمقراطية فإن الديمقراطية عبارة عن منهاج للحكم تكون السلطة فيه للشعب جميعاً فلا تغيرفيه القوانين ولا تبدل إلا برأي الجمهور ولا تسن إلا حسب ما توحي إليهم عقولهم.. هذه خصائص الديمقراطية التي عانينا من ويلات قراراتها العمياء وترى أنها ليست من الإسلام في شيء، فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية)) (20).

ومن هؤلاء الأستاذ عبد القادر عودة رحمه الله حيث يقول: ((ولقد بلغ الجهل ببعض المسلمين أن يقرن الإسلام بهذه المذاهب القائمة على الهوى والضلال فيقول ديمقراطية الإسلام واشتراكية الإسلام وشيوعية الإسلام وهو يقوله ليروج للإسلام ويرفع منه في أعين الناس، وهو دون شك يظلم الإسلام بهذه التسميات التي ما أنزل الله بها من سلطان إذ الإسلام أرفع وأفضل من الديمقراطية والاشتراكية والشيوعية متفرقة ومجتمعة وهو أوسع منها جميعاً وأجمع للخير وإنه ليجمع كل ما في هذه المذاهب من خير قليل إلى ما فيه من خير كثير لا يُحصى ولا يُستقصى كما أنه يخلو من الأهواء والأباطيل والشرور التي تعج بها هذه المذاهب وتقوم عليها)) (21).

ويقول أيضا: ((أما الديمقراطية فتترك للبشر أن يرسموا حدود كل شيء وأن يضعوا المقاييس للحياة البشرية ومن ثم جمحت بهم الأهواء والشهوات وتغلبت

---

(19) عمدة التفسير (5/89).
(20) نظرية الإسلام السياسية ص:16.
(21) الإسلام وأوضاعنا السياسية ص:294.

عليهم المصالح والمنافع وانقلبت المجتمعات الديمقراطية إلى مجتمعات متحللة فاسدة تشيع فيها الرذائل وتعيش على مسخ المعاني السامية والفضائل الإنسانية)) [22].

ومن هؤلاء الأستاذ سيد قطب حيث يقول في الظلال - بعد أن تكلم عن محاولة بلورة النظام الإسلامي في صورة مشروع على الورق -: ((وأذل من هذه المحاولة محاولة من يضعون على الإسلام أقنعة أخرى ويصفونه بصفات من التي تروج عند الناس فترة من الفترات كالاشتراكية والديمقراطية وما إليها ظانين أنهم إنما يخدمون الإسلام بهذه التقدمة الذليلة... إن الإسلام هو الإسلام والاشتراكية هي الاشتراكية والديمقراطية هي الديمقراطية، ذلك منهج الله ولا عنوان له ولا صفة إلا العنوان الذي جعله الله له والصفة التي وصفه بها... وهذه وتلك من مناهج البشر وإذا اختاروها فليختاروها على هذا الأساس ولا ينبغي لصاحب الدعوة إلى دين الله أن يستجيب لإغراء الزي الرائج من أزياء الهوى البشري المتقلب وهو يحسب أنه يحسن إلى دين الله)) [23].

أما الأستاذ محمد قطب فإنه في كتابه (مذاهب فكرية معاصرة) قد بين مناقضة الديمقراطية للإسلام من ناحيتين: الأولى قضية العبودية فالمعبود في الإسلام هو الله وفي الديمقراطية تُعبد عشرات الآلهة من الدولار إلى المودة إلى الشهوات إلى غير ذلك، والقضية الثانية هي قضية إنسانية الإنسان فالإسلام يحفظ إنسانية الإنسان التي تهبط في ظل الديمقراطية الليبرالية إلى الحضيض)) [24].

ثم قال: ((هذا هو الإسلام وهذه هي الديمقراطية في نظر الإسلام ومن ثمَّ فلا سبيل إلى مزج الإسلام بالديمقراطية، ولا سبيل إلى القول بأن الإسلام نظام ديمقراطي أو أنه يتقبل النظام الديمقراطي أو يسايره لمجرد وجود شبه عارض في بعض النقاط. إن هذا الالتقاء العارض بين الديمقراطية والإسلام في الحقوق والضمانات وفي بند الشورى لا يجوز أن ينسينا حقيقتين اثنتين: الأولى أنه لا ينبغي لنا من الوجهة العقيدية أن نقرن النظام الرباني إلى نظام جاهلي فضلاً عن أن نحاول سند النظام

---

(22) المصدر السابق ص: 104.
(23) في ظلال القرآن (2/1083).
(24) انظرمذاهب فكرية معاصرة ص:221-237.

الرباني بنسبته إلى النظام الجاهلي... والحقيقة الثانية أن هذا الشبه العارض في بعض النقاط لا يجوز أن ينسينا الفارق الضخم في القاعدة: إن القاعدة التي يقوم عليها الإسلام تختلف اختلافاً جذرياً عن القاعدة التي تقوم عليها الديمقراطية؛ في الإسلام يعبد الله وحده دون شريك وتحكم شريعة الله عنوانا على التوحيد... وفي الديمقراطية يعبد غير الله وتحكم شرائع البشر عنواناً على عبادة غير الله...)) (25).

ويقول الدكتور عبد الحليم محمود شيخ الأزهر الأسبق: ((إنه لا اجتهاد لأحد من البشر مع النص الشرعي، ولا يجوز لأهل الإيمان أن يقدموا بين يدي الله ورسوله، ولا أن يرفعوا أصواتهم فوق صوت النبي، وهذا هو الفيصل بين الشورى في ديمقراطية الأرض والشورى في الإسلام؛ الشورى في الإسلام حيث لا نص بينما هي في ديمقراطية الأرض قد تصادم المقدسات الشرعية، وواقعنا حافل بالدلائل على هذا للأسف الشديد، ولقد تابعنا مناقشات مجلس الشعب حول تحريم الخمر مثلاً فعجبنا لكل هذا الكلام الكثير في أمر قضى الله عز وجل فيه، ثم عجبنا لتشريع يجعل الأمر الواحد حلالاً في مكان حراماً في آخر...)) (26).

وبعد:

فهذه عينة من كتابات رافضة للديمقراطية وغيرها كثير فهل كل هؤلاء في نظر الكاتب شواذ خارجون عن حد الاعتدال؟!

2) نظرة على موقف المتصالحين مع الديمقراطية:

ونحن نقصد من هذه النقطة أنه بالقاء نظرة على بعض أقوال من سماهم الكاتب بالمتصالحين مع الديمقراطية من الإسلاميين، فسنجد أنه حتى هؤلاء في مجملهم لا يقبلون الديمقراطية برمتها، ولكنهم يرفضون ما فيها من مخالفة لشرع الله وأول ذلك قضية التشريع، ويبدو

---

(25) المصدر السابق ص:251-252.

(26) من رسالة وجهها الشيخ عبد الحليم محمود إلى سيد مرعي رئيس مجلس الشعب المصري في وقته وقد نشرتها مجلة الدعوة المصرية في عددها رقم (375) الصادر في رجب 1396ه.

ذلك واضحاً في ما نقله الأستاذ فهمي هويدي نفسه عن الدكتور ضياء الدين الريس في كتابه (النظريات السياسية الإسلامية) حيث ذكر من الفروق بين الإسلام والديمقراطية: ((أن سلطة الأمة في الديمقراطية الغربية مطلقة فالأمة حقا وعلى الإطلاق هي صاحبة السيادة هي أو المجلس الذي تنتخبه التي تضع القانون أو تلغيه والقرارات التي يصدرها هذا المجلس تصبح قانونا واجب النفاذ وتجب له الطاعة... ولكن في الإسلام ليست سلطة الأمة مطلقة هكذا وإنما هي مقيدة بالشريعة بدين الله الدين الذي اعتنقه والتزم به كل فرد منها فهي لا تستطيع أن تتصرف إلا في حدود هذا القانون، وهذا القانون هو الذي يحتويه الكتاب والسنة)) [27].

بل إن الفتوى التي نشرها الكاتب للدكتور القرضاوي في إباحة الديمقراطية تؤكد على أن الحاكمية لله مبدأ إسلامي أصيل وأن الدعوة إلى الديمقراطية إنما هي باعتبارها شكلاً للحكم يجسد مبادىء الإسلام في اختيار الحاكم وإقرار الشورى والنصيحة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ومقاومة الجور... الخ[28].

والمقصود أن الكثيرين ممن يمكن أن يسموا بالمتصالحين مع الديمقراطية رفضوا فيها ما رفضناها لأجله وهو قضية التشريع، وهذا القدر من الاتفاق كاف في نفي الشذوذ عمن رفض فكرة الديمقراطية برمتها فقد تم الاتفاق على مبدأ أساسي وهو رفض ما في الديمقراطية الغربية من إعطاء الحاكمية للشعب، ثم حدث بعد ذلك الخلاف؛ فهم قالوا إننا سنأخذ من الديمقراطية ما يتوافق مع الإسلام وندع ما يخالفه، ونحن قلنا إن ذلك إنما يكون لو كانت الخلافات في مسائل فرعية، أما والخلاف في مسألة التشريع - وهي عندنا مسألة عقيدة وعند الديمقراطيين قاعدة أساسية لابد منها للبناء الديمقراطي - فإن الحق الذي لا محيص عن القول به أننا نكتفي بإسلامنا ونرفض ما عداه، وكل ما عند غيرنا من خير لا يخالف إسلامنا فلنا أن نأخذه ونعمل به ولن نكون بذلك قد خرجنا عن إسلامنا ولن نحتاج إلى أن نسمي ذلك باسم غير الإسلام.

---

(27) النظريات السياسية الإسلامية للدكتور ضياء الدين الريس نقلاً عن جريدة الأهرام عدد 11/8/1992.

(28) جريدة الأهرام عدد 18/8/1992.

3) موقف الإسلاميين الذين يخوضون الانتخابات النيابية:

إننا نزعم أنه حتى الإسلاميين الذين يرون خوض غمار الانتخابات واستغلال العملية الديمقراطية في الوصول إلى تطبيق الشريعة، حتى هؤلاء في مجملهم لا يقبلون بالنمط الديمقراطي الغربي ويرفضون ما فيه من مخالفات لشرع الله، وأولها مسألة الحكم والتشريع، والكثيرون منهم يرون أن الضرورة هي التي ألجأتهم إلى سلوك هذا السبيل، وعندنا على ذلك أمثلة كثيرة:

فها هو الشيخ صلاح أبو إسماعيل وقد ظل رحمه الله عضواً في مجلس الشعب المصري لعدة دورات متعاقبة - يقول في مقال نشر في مجلة الدعوة بعنوان (جناية الديمقراطية على الشريعة الإسلامية) بعد أن بين ملامح الشورى الإسلامية يقول: ((ولكن الديمقراطية الحديثة تأخذ برأي الغالبية دون قيد ولا شرط ولو جاء قرار الغالبية معارضاً لأحكام الله تعالى وقضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن هنا استقرت في مصر قوانين تستند إلى حكم الغالبية باسم الديمقراطية تجند لها السلطة القضائية والسلطة التنفيذية مع أنها مخالفة للشريعة الإسلامية)) [29].

وها هو الأستاذ مصطفى مشهور المرشد العام للإخوان المسلمين يقول في الندوة التي نشرها الأستاذ هويدي حول التعددية: ((الأمر يحتاج إلى التفرقة بين مرحلة الدعوة حيث هناك أوضاع مفروضة ولا خيار للإسلاميين فيها، وبين نموذج الدولة التي يتصورها الإسلاميون، وأنا لا أرى محلاً في الواقع الإسلامي لفتح الأبواب أمام المخالفين للإسلام للدعوة إلى مبادئهم سواء كان هؤلاء من العلمانيين أو الشيوعيين...)) [30].

وهذا كلام واضح في رفض فكرة التعددية الحزبية بصورتها الديمقراطية الغربية، كما أن موقف جماعة الإخوان في رفض فكرة إعطاء الناس حق التشريع من دون الله معروف، وقد أصدرت جماعة الإخوان وثيقة بعنوان (موجز عن الشورى) جاء فيها: ((الناس لا يملكون الحكم إلا بما أنزل الله، وبمقتضى شريعة الإسلام، ومن ثم

---

(29) مجلة الدعوة العدد(50) شعبان 1400ه.
(30) جريدة الأهرام عدد 25/8/1992.

فالأمة الإسلامية لا تملك أن تفوض من اختارته ليلي أمراً من أمورها إلا فيما قرره الشرع لها ولا يجوز لها أن تفوضه فيما لا تملكه ولا حق لها فيه فإذا ما اختارت والياً لبعض شؤونها فليسوس الأمور على مقتضى أحكام الدين؛ لأن الدين هو الأساس والسلطان حارس)) [31].

فإذا انتقلنا إلى الجزائر فسنجد أن جبهة الإنقاذ رغم خوضها للانتخابات البرلمانية فإنها كانت رافضة للديمقراطية الغربية وتصريحات الأخ الشيخ علي بلحاج فك الله أسره كانت قوية في رفض الديمقراطية، وفي أنهم إنما دخلوا حلبة العمل السياسي مضطرين وأنهم إن مكن الله لهم فسوف يغيرون الدستور وكل الأوضاع المخالفة لشرع الله، وقد صدرت له رسالة بعنوان (الدمغة القوية لنسف عقيدة الديمقراطية).

وفي السودان نجد الجبهة الإسلامية التي كانت مشهورة بتبنيها الخط الديمقراطي والتغيير السلمي نجدها تلجأ لاستخدام القوة من أجل إقامة الحكم الإسلامي، و يدل ذلك على أن سلوكهم النهج الديمقراطي سابقاً إنما كان مجرد وسيلة يحاولون من خلالها التوصل إلى ما يريدون دون اقتناع حقيقي بقواعد اللعبة الديمقراطية.

وأما في لبنان فإننا نجد الأستاذ فتحي يكن - والذي كان نائباً برلمانياً - يقول في كتابة مشكلات الدعوة والداعية: ((إن الشورى غير الديمقراطية تماماً وهى تخالفها من وجوه عدة، فالديمقراطية كلمة يونانية تعني حاكمية الشعب وسيادته في الدولة الديمقراطية، وهي تجعل الشعب مصدر السلطات فهو الذي يشرع القوانين ويسن الدساتير، أما في الشورى في الإسلام فإنها لا تعدو أن تكون استطلاع رأي فرد أو فريق من الناس في تفسير حكم شرعي أو فهمه أو اجتهاد في أمر من الأمور في ضوء التشريع الإسلامي وفي حدود أصوله وقواعده)) [32]. إن الحقيقة أن الكثرة الكاثرة ممن يرون سلوك طريق الانتخابات من الإسلاميين غير منحازين لقيم الديمقراطية المعروفة، وقد فهم الحكام العلمانيون وأشياعهم هذه الحقيقة، ومن هنا كان التشنيع الشديد على هؤلاء

---

(31) نقلاً عن كتاب الحركات الإسلامية في مصر وقضايا التحول الديمقراطي لعبد العاطي محمد أحمد
ص:137.

(32) مشكلات الدعوة والداعية ص: 170.

الإسلاميين واتهامهم بأنهم إنما يتخذون الديمقراطية مطية يتوصلون بها إلى ديكتاتورية لا تسمح لغيرهم بممارسة الحياة السياسية، هكذا قيل عن جبهة الإنقاذ في الجزائر وهكذا يقال عن الإخوان في مصر.

ففي تعليق على موقف جماعة الإخوان من الديمقراطية يقول عبد العاطي محمد أحمد: ((.. أي أن الديمقراطية ما هي إلا وسيلة فقط وليست فكراً وفلسفة معينة تعبر عن الحياة السياسية المنشودة للمجتمع، ولا مانع لدى الإخوان من أن يستعيروا هذه الوسائل ما داموا لن يأخذوا مضمون الديمقراطية وفلسفتها، الأمر الذي يكمل الموقف المراوغ والانتهازي للإخوان في رؤيتهم للديمقراطية..)) (33).

وبعد..

فلعله قد استبان الأمر بعد هذا الذي ذكرناه، وعُلم أنه يمكننا القول بكل حسم ووضوح: إن الديمقراطية، سواء كانت بمعناها الغربي أم بصورتها الموجودة في بعض البلاد الإسلامية، ليست من الإسلام في شيء وإن الشذوذ الحقيقي هو في قول من قال إن الشورى هي الديمقراطية أو جعل الديمقراطية هدفاً يسعى إليه وغاية يتمنى الوصول إليها، والله أعلم.

ثالثاً: الديمقراطية هي الوجه الآخر للديكتاتورية:

لقد كان حديثنا في الصفحات الماضية منصباً على بيان الحكم الشرعي في قضية الديمقراطية، ومعنى ذلك أن الحديث كان موجهاً في الأساس إلى أولئك الذين ينطلقون معنا من خلفية الاحتكام إلى نصوص الشرع الحنيف واعتبار الكتاب والسنة هما المرجعية العليا التي يُرجع إليها عند الخلاف، ونود في السطور التالية أن نخاطب عقول الآخرين الذين يرون في احتكامنا إلى الشرع ونصوصه نوعاً من التخلف والرجعية، وبعبارة أخرى فإننا نريد أن نهدم خرافة أن الديمقراطية هي خير نظام عرفه العالم، وأنه النظام الذي يكفل للشعب أن يحكم نفسه عن طريق اختيار ممثليه باعتبار أن من اختارته

---

(33) الحركات الإسلامية في مصر وقضايا التحول الديمقراطي ص: 138.

الأغلبية فهو الممثل لإرادة الشعب ويكون له بناء على ذلك التعبير عن إرادة ذلك الشعب.

وأنا أزعم هنا أنه طبقاً لنظام الانتخابات، الذي هو آلية تنفيذ الديمقراطية، فإن هؤلاء الذين يُنتخبون لا يمثلون الأغلبية الشعبية، بل يمثلون الأقلية؛ وإليك البيان:

أولاً: من المعلوم أنه ليس كل الأفراد يكون لهم الحق في أن يسجلوا أسماءهم في جداول الناخبين، فكل الدول تشترط شروطاً معينة في من يكون له ذلك الحق، من أهمها اشتراط سن معينة لابد أن يبلغها الشخص حتى يحق له ذلك، وفي الديمقراطيات الغربية تتراوح نسبة من لهم الحق في تسجيل أسمائهم ما بين 60%، 70% من مجموع السكان.

ثانياً: ليس كل من له ذلك الحق يمارسه فعلاً؛ فكثير من الناس يعزفون عن السياسة برمتها فلا يهتمون بممارسة حقهم الدستوري في تسجيل أسمائهم في سجلات الناخبين، وفي فرنسا على سبيل المثال فإن عدد أولئك العازفين عن التسجيل ممن لهم الحق فيه يبلغ حالياً حوالي مليونين من الأشخاص، وأما في الولايات المتحدة الأمريكية فإن من لهم حق الاقتراع أي المسجلين في جداول الانتخابات كانوا 54% من مجموع السكان في عام 1980م، ثم تناقصت تلك النسبة إلى 53% في عام 1984م، ثم إلى 52.1 في عام 1985م.

ثالثاً: ثم إنه ليس كل من سجل اسمه في دفاتر الناخبين يقوم فعلاً بالإدلاء بصوته في الانتخابات، وقد ازدادت في السنوات الأخيرة نسبة المتغيبين عن الانتخابات في البلاد الغربية بصورة لافتة للنظر.

ففي الولايات المتحدة على سبيل المثال وصلت نسبة المتغيبين عن الانتخابات الرئاسية عام 1996 إلى 51% من مجموع الناخبين المسجلين[34]، وفي بريطانيا كانت نسبة المتغيبين عن انتخابات مجلس العموم عام 1992 هي 23%، وفي فرنسا كانت نسبة المتغيبين عن انتخابات رئاسة الجمهورية عام 1995 هي 20%، بينما بلغت هذه

---

(34) كل ما يرد هنا من نسب وأرقام مصدره ما كانت تبثه أجهزة الإعلام إبان الانتخابات المشار إليها.

النسبة فـي الانتخابـات التشـريعية عـام 1993 نحـو 20% بينما بلغت 29% في الانتخابات التشريعية عام 1997م.

رابعاً: ليس كل من حضر وأدلى بصـوته يكـون صـوته معتبراً؛ وذلك بسبب نسبة الأصوات الباطلة التي قـد يكـون سببها خطأ من الناخب، ولكن أكثرية تلك الأصوات الباطلـة في أوربا وأمريكا تكون متعمـدة، أي أن النـاخب يلجـأ إلـى إبطـال صـوته لأسـباب عـدة، منهـا اسـتياؤه مـن جميـع المرشحين وعدم رضاه عن أي منهم.

وفي الانتخابات التشـريعية الفرنسـية عـام 1993 بلـغ عـدد الأصـوات الباطلـة نحـو مليـون ونصـف المليـون مـن الأصوات.

وعليه فإن الحاصـل علـى أغلبيـة الأصـوات ليـس فـي الحقيقة حائزاً على الأغلبية الشعبية؛ لأنه إنمـا حصـل علـى أغلبية الأصوات الصحيحة من إجمالي أصـوات الحاضـرين، والحاضرون ليسوا هم كل من له حق الانتخاب، والذين لهم حق الانتخاب ليسوا هم كل من له حق تسـجيل اسـمه فـي كشوف الناخبين، والذين لهم حق التسجيل ليسـوا هـم كـل أبناء الشعب.

خامسـاً: وأيضـاً فـإن الحـائز علـى أعلـى عـدد مـن الأصوات الصحيحة لا يمكن اعتباره دائماً حائزاً على أغلبيـة الأصوات الصحيحة؛ وذلك أننا لو افترضنا مثلاً أن هناك ثلاثة مرشحين يتنافسون على مقعد واحد، ففـاز أحـدهم بنسـبة 40% مـن الأصـوات الصـحيحة، بينمـا حصـل كـل مـن المتنافسين الآخرين على 30% مـن الأصـوات الصـحيحة، فإن الذي يعد حاصلاً على ثقة الأغلبية هو الأول مـع أنـه لـم يحصل إلا على 40% من الأصوات، وأن 60% من أصحاب الأصـوات الصـحيحة لا يريـدونه، وإذن فهـو يمثـل الأقليـة لا الأكثرية.

ويمكننا أن نضرب مثالاً عمليـاً يوضـح مـا ذكرنـاه فـي النقاط الخمس السابقة:

ففـي الانتخابـات التشـريعية الفرنسـية عـام 1993، والتي فاز فيها تحالف اليمين بأغلبية المقاعد، فـإنه وطبقـاً لما أوردته وكالات الأنباء كانت النتائج كما يلي:

1) عـدد مـواطني الجمهوريـة الفرنسـية حـوالي 57 مليون شخص.
2) عدد الذين يحق لهم تسجيل أسـمائهم فـي جـداول الانتخابات حوالي 40.5 مليون شخص.
3) عدد المسجلين فعلاً حوالي 38.5 مليون شخص.
4) عدد من أدلوا بأصواتهم حوالي 26.5 مليون ناخب.
5) عدد الأصوات الصحيحة 24 مليون صوت.
6) عـدد الأصـوات الـتي حصـل عليهـا تحـالف اليمـين حوالي 13.5 مليون صوت.

ومعنى ذلك أن الذين صوتوا لصالح تحالف اليمين أقـل من 24% من مجموع السكان، وحوالي ثلث من لهم الحق في أن يكونوا ناخبين، كما أنهـم لا يمثلـون أكـثر مـن 35% من مجموع المسجلين فعلاً، ومع ذلك اعتبر تحـالف اليمـين حائزاً على الأغلبية التي مكنته من تشكيل الحكومة.

وفي بعض الأنظمة الانتخابية تتم عملية الانتخاب علـى جولـتين، وكـثيراً مـا تغيـر الجولـة الثانيـة نتيجـة التصـويت، فتجعل صاحب أعلى الأصوات هو صاحب أقلها؛ وذلك مثلما حدث في انتخابـات الرئاسـة الفرنسـية عـام 1995؛ فقـد كانت نتيجة الجولة الأولى حصول المرشح جوسبان على ما نسبته 23.2% من الأصوات، بينما حصل جاك شيراك على نسـبة 20.5%، وحصـل بـالادور علـى 18.5%، وتـوزعت النسبة الباقية على مرشحين أقل حجماً.

ومعنـى ذلـك أن جوسـبان هـو الحاصـل علـى أعلـى الأصوات، ولو اكتُفي بتلك الجولة لفاز بالرئاسة، لكن طبقاً لنظامهم الرئاسي فقد أجريت جولـة ثانيـة مـن الانتخابـات بيـن المرشـحيْن الحـائزين علـى أعلـى الأصـوات وهمـا جورسبان وشيراك، وكانت النتيجة أن حصـل شـيراك علـى 51.84% من الأصوات بينمـا حصـل جوسـبان علـى نسـبة 48.16%، ومعنى ذلك خسارة جوسبان مع أنه كان الأعلى في الجولة الأولـى، ومعنـى ذلـك أيضـاً أن شـعبية شـيراك الحقيقية هي فقط نسبة العشرين بالمائة التي حصل عليها أول مرة، أما الزيادة التي جاءته في الجولة الثانية فإنها لـم تأته حباً فيه، ولكنها جاءته كراهية في منافسه.

سابعاً: ثم لا ننسى ما كنا قد ذكرناه مـن قبـل مـن أن الذي يفوز في الانتخابـات ليـس هـو الأكفـأ، وإنمـا هـو مـن يستطيع أن يخدع الناخبين ويستولي على عقـولهم بـدعايته ووعوده، وكم أوصلت الديمقراطية إلى سدة الحكم أناسـاً

يفسدون أكثر مما يصلحون، أو لا يصلحون للحكم أصلاً؛ فهل ننسى أن هتلر قد وصل إلى سدة الحكم بطريقة ديمقراطية، ومذ فترة تمت إقالة الرئيس الإكوادوري (عبد الله بو كرم) لأنه مختل عقلياً، مع أنه قد جاء إلى الحكم بانتخابات ديمقراطية، وما ذلك إلا لما أسلفناه من أن الفوز في تلك الانتخابات إنما يعتمد على القدرة على خداع الجماهير وتخدير مشاعرهم بالوعود البراقة والأماني الكاذبة.

ثامناً: ويساعد على ذلك أن الأكثرية من الجماهير ليست على مستوى من الذكاء يتيح لها أن تفرق بسهولة بين الغث والسمين، وفي لقاء مع الدكتور أحمد عكاشة رئيس الجمعية المصرية للطب النفسي أجرته معه مجلة روزا ليوسف في عددها الصادر في 12/5/1997 ذكر أن 60% من مجموع الشعب درجة ذكائهم متوسطة وأن 20% درجة ذكائهم دون المتوسط، وذكر أن هؤلاء الثمانين بالمائة هم الذين يدلون بأصواتهم في الانتخابات ثم قال: ((ولذا فإن السياسيين حينما يقولون باسم الشعب فإن 60% سيصفقون ولأي أحد طالما يأكلون، و 20% لا يهمهم شيء طالما يحصلون على الفلوس، وبهذا فإن الذين يقومون بالانتخاب هم أغبى الناس، وهم ينتخبون من يستطيع أن يكلمهم وليس بالضرورة أشطر الناس، والواقع أن هناك 20% هي التي تحكم فعلاً، أي أنه توجد دكتاتورية ذكاء)).

تاسعاً: وإذا كانت الديمقراطية في صورتها الأصلية ليست إلا لوناً من الدكتاتورية، فإنها في صورتها التي تطبق في بعض بلاد المسلمين أسوأ حالاً ولا شك؛ ذلك أن حال الديمقراطية في بلادنا يضاف إليه جملة من المساوىء من أهمها:

1) منع اتجاهات معينة من ممارسة اللعبة الديمقراطية، ومن أوضح الأمثلة على ذلك ما نجده في مصر وغيرها من البلدان من حظر قيام حزب على أساس ديني، ونحن هنا نحاكم أولئك الحكام، الذين يدَّعون الديمقراطية، إلى ديمقراطيتهم المزعومة التي كان ينبغي بمقتضاها أن يسمح للإسلاميين الراغبين في خوض غمار اللعبة الديمقراطية بتشكيل حزب يعملون من خلاله.

وإنه لمن أعجب العجب أن يسمح في مصر بقيام أحزاب لا جذور لها في المجتمع، كحزب الخضر، وكحزب

الأمة الذي يرى بدلاً من الاهتمام بالأمور السياسة أن نهتم بتفسير الأحلام، وقد عقد مؤتمراً خاصاً بذلك، ثم قرأنا أنه قرر إنشاء معهد لتدريس تفسير الأحلام، هذا في الوقت الذي تحرم فيه الحركة الإسلامية من المشاركة في الحياة السياسية مع أن الكل يجمع على مدى قوة الحركة الإسلامية وتغلغلها في المجتمع.

والواضح أن غالبية تلك الأنظمة التي تدعي الديمقراطية في البلاد الإسلامية تتفق على محاصرة الحركة الإسلامية بشتى السبل، ولكن هذه السبل تختلف من بلد لآخر؛ فإنه إذا كانت غالبية الحكومات في البلاد الإسلامية تمنع قيام حزب إسلامي، فإنه في الحالات القليلة التي يسمح فيها بذلك تتبع وسائل أخرى للتضييق على الإسلاميين ومحاصرتهم؛ فيوم أن فازت الجبهة الإسلامية بالأغلبية البرلمانية في الجزائر تدخل العسكر لمنعها من الوصول للحكم، ويوم أن فاز حزب الرفاه في تركيا وسمح له على مضض بتشكيل حكومة ائتلافية مع حزب علماني ألزم زعيم حزب الرفاه (نجم الدين أربكان) أن يترك للشريك الآخر كل الوزارات السيادية، ثم توالت التضييقات حتى اضطر أربكان إلى تقديم استقالته وترك مقاعد الحكم بالكلية، ثم حل حزبه ومنع هو من ممارسة العمل السياسي، ثم قدم للمحاكمة بعد ذلك.

2) عمليات التزوير التي تمارسها الحكومات لصالح مرشحيها والتي قد تأخذ شكل الضغط على الناخبين لاختيار مرشح معين، أو التدخل في أثناء العملية الانتخابية بتزوير الأوراق الانتخابية، أو التلاعب في النتائج أثناء فرز الأصوات، وقد اكتشفت حالات استخدمت فيها أسماء الموتى في الإدلاء بالأصوات.

وهذا مما صار معلوماً للكافة ولا ينكره إلا مكابر، ويكفي أن نعلم أنه قد عُرض أمام القضاء المصري أكثر من تسعة آلاف طعن بالتزوير في انتخابات مجلس الشعب للعام 1995، ولا نزال نسمع عن أحكام قضائية ببطلان بعض أعضاء مجلس الشعب بسبب التزوير، ومع ذلك لا يستجيب المجلس لذلك بدعوى أنه سيدُ قراره.

3) سيادة النزعة القبلية والعصبية في كثير من المناطق الريفية ويتجلى ذلك واضحاً في صعيد مصر، حيث يختار كثير من الناخبين أقاربهم وزعماء قبائلهم دون النظر إلى الكفاءة أو المصلحة العامة.

4) تفشي الجهل والأمية بين الناخبين مما يجعل اختيارهم لممثليهم غير نابع عن مفاضلة حقيقية بين المرشحين، هذا مع العلم بأنه في مصر مثلاً فإن نسبة المشاركة في الانتخابات تقل بين المتعلمين وفي المناطق الحضرية بينما تكون نسبة المشاركة في أعلى معدلاتها في الريف وبين غير المتعلمين، حيث نشاهد أولئك المساكين يُخرجون بالمئات (رجالاً ونساءً) ليُذهب بهم إلى لجان الانتخاب، وهم لا يدرون إلا ما قيل لهم من أن عليهم أن يختاروا رمز كذا حتى يفوز قريبهم أو حليفهم أو من دفع لكبيرهم.

5) وجود بعض القوانين والنصوص الدستورية التي تقوض ما قد يوجد من حسنات في النظام الديمقراطي، ومثال ذلك النص في الدستور المصري على أن يكون نصف أعضاء المجالس المنتخبة من العمال والفلاحين، ذلك النص الذي لا يزال موجوداً منذ العهد الناصري.

والعجيب أنهم قد تخلوا في الحقبة الحالية والتي سبقتها عن غالبية القواعد السياسية التي كانت سائدة قبل ذلك، غير أنهم لم يفكروا يوماً في التخلي عن نسبة الخمسين بالمائة المشار إليها، والتي يلزم منها أنه بدلاً من أن يصل الأكفأ والأعلم إلى عضوية المجالس النيابية، فإنه ينبغي أن يصل إليها الأقل علماً وثقافة وفهماً للأمور؛ لأننا إذا افترضنا مثلاً أنه قد تنافس ثلاثة مرشحين في دائرة معينة على مقعدين، وكان أحد الثلاثة فلاحاً يحسن بالكاد قراءة بعض الجمل أو كتابتها، وكان الثاني موظفاً قد حصل على تعليم متوسط، وكان الثالث أستاذاً بالجامعة، وكانت نتيجة فرز الأصوات أن حاز الموظف صاحب التعليم المتوسط على أعلى الأصوات، يليه أستاذ الجامعة ثم الفلاح شبه الأمي، فإنه سيفوز بأحد المقعدين صاحب التعليم المتوسط أما المقعد الثاني فإنه سيؤول طبقاً لقاعدة الخمسين بالمائة إلى الفلاح ويحرم منه الأستاذ الجامعي مع أنه الأولى من حيث عدد الأصوات ومن حيث العلم والكفاءة، وينتج عن ذلك أن تكون الأكثرية في المجلس من هؤلاء الذين لا يعرفون من الوصول إلى المجلس إلا أنه وسيلة للوجاهة، وإلا التصويت بالموافقة على كل ما تعرضه الحكومة والحزب الحاكم.

ومن جراء هذه القاعدة وأمثالها فإننا لا نزال نسمع عن فضائح أولئك النواب، فمن فضيحة نواب الكيف، إلى العضو الأمي، إلى نواب القروض، وهلم جرا.

وهذا قليل من كثير مما يحفل به تطبيقنا للديمقراطية من مساوىء، والذي لا يشك عاقل في أنه ديكتاتورية مقنعة يصير معها القول بوجود حكم الأغلبية نوعاً من الكذب المفضوح الذي لا يحتاج بيانه إلى بيان.

(2)
مصطلح الحاكمية بين الشكل والمضمون

لم يثر استعمال مصطلح الحاكمية لأول مرة على يد الأستاذ المودودي رحمه الله تلك العاصفة التي أثارها نقل ذلك المصطلح إلى العربية على يد الأستاذ سيد قطب رحمه الله خصوصاً تلك التي حدثت إبان محاكمة الأستاذ سيد سنة 1966 م.

ومنذ ذلك الحين، والجدال لا يزال يثور بين الحين والآخر حول ذلك المصطلح، خاصة وأن فكرة الحاكمية قد صارت قاسماً مشتركاً بين كثير من فصائل العمل الإسلامي على اختلافٍ بينها في الوسائل والأساليب.

وكثيراً ما كان هذا الجدال يدور حول صحة هذا المصطلح، وهل يمثل فكرة إسلامية صحيحة أم أنه يُعد نوعاً من الغلو المرفوض؟

وفي محاولة للإجابة عن ذلك كانت كتابة الصفحات التالية والتي نركز فيها حول النقاط الآتية:

1) الحاكمية لغة.
2) الحاكمية في الاصطلاح الشرعي.
3) بين الإمرة والحاكمية.
4) حكم الجاهلية.

أولاً: الحاكمية من الناحية اللغوية:

أول ما يلفت النظر في مصطلح الحاكمية أنه من الناحية اللغوية مصدر صناعي من حاكم، كما أن جاهلية مصدر صناعي من جاهل، وعالمية مصدر صناعي من عالم، لكن صيغة حاكمية صيغة محدثة لم تعهد في الاستعمال العربي القديم، الأمر الذي حدا بالبعض إلى أن يقرر أن المودودي حين صاغ مصطلح الحاكمية لم يلتزم الأصول العربية الصحيحة، وربما يُستشهد لذلك بأن لفظة حاكمية لم ترد تحت مادة (حكم) في المعاجم العربية المعتمدة.

بيد أنه يضعف من هذا القول أن صيغة المصدر الصناعي صيغة قياسية وليست سماعية، كما هو مقرر عند أهل النحو والصرف، أي أنه لا يلزم لصحة الكلمة لغوياً أن تكون قد سمعت من العرب مادامت موافقة لقياس المصدر الصناعي، ولذلك عمم مجمع اللغة العربية بالقاهرة الحكم فقرر في دور انعقاده الأول أنه: ((إذا أريد صنع مصدر صناعي من كلمة فإنه يزاد عليها ياء النسب والتاء))[1].

وقد قال أبو بكر الأنباري في لمع الأدلة: ((اعلم أن إنكار القياس في النحو لا يتحقق لأن النحو كله قياس))[2].

وعقد ابن جِنَّي في كتابه الخصائص باباً في أن ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب، ومما ذكره فيه قول أبي عثمان المازني: ((ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب؛ ألا ترى أنك لم تسمع أنت ولا غيرك اسم كل فاعل ولا مفعول، وإنما سمعت البعض فقست عليه غيره))[3].

كما نقل - أي ابن جني - عن شيخه أبي علي الفارسي أنه قال: ((لو شاء شاعر أو ساجع أو متسع أن يبني بإلحاق اللام اسماً وفعلاً وصفة لجاز له ولكان ذلك من كلام العرب وذلك نحو قولك: خَرْجَجٌ أكرم من دَحْلَل، وضربب زيد عمراً، ومررت برجل ضربب وكرمم ونحو ذلك.

---

(1) النحو الوافي لعباس حسن (3/187).
(2) نقلاً عن المصدر السابق (3/ 190).
(3) الخصائص (1/ 357).

قال ابن جني: فقلت له: أفترتجل اللغة ارتجالاً؟ قال:ليس بارتجال، لكنه مقيس على كلام العرب فهو إذن من كلامهم))[4].

وقال أبو منصور الجواليقي في شرحه على أدب الكاتب لابن قتيبة: ((قولهم يدي من ذلك فَعِلَة: المسموع منهم في ذلك ألفاظ قليلة وقد قاس قوم من أهل اللغة على ذلك فقالوا: يدي من الإهالة سنِخَة ومن البيض زهِمَة ومن التراب تربَة..)) [5] إلخ ما ذكره وهو يزيد على الثلاثين قياساً، ولذا قال الأديب مصطفى صادق الرافعي تعليقاً على كلام الجواليقي: ((فالمسموع من هذه الألفاظ عن العرب لا يتجاوز سبعاً فيما نرى والباقي كله أجراه علماء اللغة وأهل الأدب على القياس، فأبدع القياس منها أربعاً وثلاثين كلمة...))[6].

وبهذا الذي نقلناه يتضح أنه لا ضير في استعمال مصطلح الحاكمية لأنه مقيس على كلام العرب فهو إذن من كلامهم.

ثانياً: الحاكمية في الاصطلاح الشرعي:

من الناحية الشرعية يلاحظ أن كلمة حاكمية لم ترد في كتاب الله ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ولذلك فقد اعترض البعض على هذا المصطلح باعتبار أن أصحابه يستعملونه في موضوعات مهمة تمس العقيدة الإسلامية، ولا يسوغ في مثل هذه الموضوعات الخطيرة أن نعتمد على مصطلح لا أصل له في الكتاب والسنة.

والحق أن تاريخ المسلمين العلمي قد شهد تولد مصطلحات كثيرة لم تكن مألوفة من قبل، وكان منهج علماء المسلمين في ذلك هو النظر في مضمون تلك المصطلحات وما يقصد بها، فإن قصد بها معنى صحيح قُبلت وإلا رُدت كما قال ابن أبي العز في مقدمة شرح الطحاوية: ((والسلف لم يكرهوا التكلم بالجوهر والجسم والعرض ونحو ذلك لمجرد كونه اصطلاحاً جديداً على معان صحيحة كالاصطلاح على ألفاظ لعلومٍ صحيحة...بل كرهوه

---

(4) المصدر السابق (1/358-359).
(5) شرح أدب الكاتب ص: 170.
(6) مقدمة الرافعي لشرح الجواليقي ص: 12، ووحي القلم (3/254).

لاشتماله على أمور كاذبة مخالفة للحق ومن ذلك مخالفتها للكتاب والسنة))[7].

فهذا هو المقياس الذي تقاس به صحة الاصطلاحات الحادثة، ولذا نجد كلمة مثل كلمة (زنديق) لم ترد في الكتاب والسنة بل إنها ليست عربية الأصل فهي فارسية عربت كما في صحاح الجوهري وقد ذكر ابن حجر في الفتح: أن أصل هذه الكلمة بالفارسية (زنده كرداي) أي من يقول بدوام الدهر، ثم بين أن هذا اللفظ استعمل في الإسلام بمعنى المنافق حتى قال مالك رحمه الله: الزندقة ما كان عليه المنافقون، ونقل مثل ذلك عن جماعة من الشافعية وغيرهم[8].

فهاهم علماء السلف قد استعملوا لفظة فارسية الأصل في موضوع لا يقل خطورة عن موضوع الحاكمية فهو أيضاً يخص أمر العقيدة ويترتب على الحكم بزندقة إنسان أن يقتل، بل قال كثير من أهل العلم إنه يقتل وإن أظهر التوبة، أي لا تقبل توبته[9].

وأيضاً فقد بين الإمام ابن القيم في (بدائع الفوائد) أنه وإن كانت أسماء الله وصفاته توقيفية فإن باب الإخبار عنه سبحانه أوسع من ذلك، ففي حين لا يصح أن نسمي الله باسم أو نصفه بصفة لم ترد في القرآن والسنة فإننا يمكن أن نخبر عنه سبحانه بألفاظ لم ترد إن كانت تحمل معنى صحيحاً، ولذا أجاز ابن القيم رحمه الله أن يطلق على الله تعالى أنه قديم وأنه موجود إذا كان القصد من ذلك الإخبار عنه سبحانه فقط[10].

وعلى ذلك فمن أخبر عن الله بأنه الحاكم أو أن الحاكمية له وحده لم يكن مجاوزاً حد الصواب إن كان يعني بهذا معنى صحيحاً من الناحية الشرعية، بل إن اصطلاح الحاكمية أولى من لفظة قديم وموجود لأن صفة الحكم ثابتة لله عز وجل في القرآن والسنة واسم الحَكَم ثبت له سبحانه في السنة الصحيحة.

ماذا يقصد بمصطلح الحاكمية؟

---

(7) شرح الطحاوية:ص:20.
(8) انظر فتح الباري (12/270-271).
(9) شرح صحيح مسلم للنووي (1/206).
(10) بدائع الفوائد (1/162).

فلننظر الآن في المعنى الذي يقصده أصحاب مصطلح الحاكمية لنرى هل هو مقبول شرعاً أم مرفوض؟

إن سيد قطب يحدد لنا في مواضع عدة من الظلال ما يقصده باصطلاح الحاكمية ولنختر من هذه المواضع تفسيره لقول الله تعالى: {**إن الحكم إلا لله**} سورة يوسف: 40، حيث يقول: ((الحاكمية من خصائص الألوهية، من ادعى الحق فيها فقد نازع الله سبحانه أولى خصائص ألوهيته...وادعاء هذا الحق لا يكون بصورة واحدة... فليس من الضروري أن يقول {ما علمت لكم من إله غيري} أو يقول {أنا ربكم الأعلى}... ولكن يدعي هذا الحق وينازع الله فيه بمجرد أن ينحي شريعة الله عن الحاكمية ويستمد القوانين من مصدر آخر، وبمجرد أن يقرر أن الجهة التي تملك الحاكمية أي التي تكون هي مصدر السلطات جهة أخرى غير الله سبحانه...)) (11).

ومن هذا النقل يتضح أن الحاكمية لا تعني عند سيد قطب إلا التشريع، فالتشريع حق خالص لله عز وجل وبتعبير آخر فإن الذي يملك أن يقول هذا حرام وهذا حلال هو الله وحده، ولذا يقول سيد قطب في تفسير قوله تعالى: {**حرمت عليكم أمهاتكم...**} (سورة النساء: 23)

((إن هذا الدين يقرر أن التحليل والتحريم هو من شأن الله وحده لأنهما من أخص خصائص الألوهية)) (12).

وحين ننظر في كتاب الله عز وجل، ثم كتب المفسرين القدامى والمحدثين فسوف نجد أن المودودي وسيد قطب لم يأتيا ببدع من القول حين قالا بأن الحاكمية أي التشريع لله وحده:

فالله عز وجل يقول: {**أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون**} (المائدة: 50)، ويقول الإمام ابن كثير في تفسير هذه الآية: ((ينكر تعالى على من خرج على حكم الله المحكم المشتمل على كل خير الناهي عن كل شر، وعدل إلى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله...كما يحكم به التتار من السياسات الملكية

---

(11) في ظلال القرآن (4/1990).
(12) المصدر السابق (1/610).

المأخوذة عن ملكهم جنكيز خان الذي وضع لهم (الياسا) وهو عبارة عن كتاب مجموع من أحكام قد اقتبسها من شرائع شتى: من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية وغيرها وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظره وهواه فصارت في بنيه شرعاً متبعاً يقدمونها على الحكم بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فمن فعله منهم فهو كافر يجب قتاله حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله، فلا يحكم سواه في قليل ولا كثير)) (13).

بل إن ابن كثير رحمه الله قد نقل الإجماع على كفر من احتكم إلى غير شرع الله فقد نقل في (البداية والنهاية) نتفاً من ذلك الكتاب الذي وضعه جنكيز خان وما فيه من الأحكام المخالفة لشرع الله، ثم قال: ((فمن ترك الشرع المحكم المنزل على محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء وتحاكم إلى غيره من الشرائع المنسوخة كفر، فكيف بمن تحاكم إلى الياسا وقدمها عليه؟ من فعل ذلك كفر بإجماع المسلمين)) (14).

ويعقب الشيخ أحمد شاكر رحمه الله في كتابه عمدة التفسير على كلام ابن كثير الأسبق فيقول: ((إن الأمر في هذه القوانين الوضيعة واضح وضوح الشمس هي كفر بواح لا خفاء فيه ولا مداورة، ولا عذر لأحد ممن ينتسب إلى الإسلام كائناً من كان في العمل بها أو الخضوع لها أو إقرارها)) (15).

وقال تعالى: {**فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً**} (النساء:65).

فقد نفى الله الإيمان عمَن لم يحكِّم رسول الله صلى الله عليه وسلم وحكَّم غيره.

يقول الشيخ محمد بن إبراهيم رحمه الله: ((وقد نفى الله سبحانه الإيمان عمَّن لم يحكموا النبي صلى الله عليه وسلم فيما شجر بينهم نفياً مؤكداً بتكرار أداة النفي

---

(13) تفسير القرآن العظيم (2/68).
(14) البداية والنهاية (13/128).
(15) عمدة التفسير(4/174).

وبالقسم، قال تعالى: {**فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم...**}...)) [16].

ويقول الشيخ رشيد رضا: ((ومن المسائل المجمع عليها قولاً واعتقاداً: أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وإنما الطاعة في المعروف، وأن الخروج على الحاكم المسلم إذا ارتد عن الإسلام واجب، وأن إباحة المجمع على تحريمه كالزنا والسُكر واستباحة إبطال الحدود وشرع ما لم يأذن به الله كفر وردة)) [17].

فأي فارق بين ما ذكره سيد قطب وبين ما نقلنا عن ابن كثير وغيره من العلماء؟ في الحقيقة لا نجد فارقاً؛ فالقضية مجمع عليها كما ذكر ابن كثير ورشيد رضا، وقد أكثرت هنا من النقل عن العلماء وما ذلك إلا لأمرين:

الأمر الأول أن أبين أنها قضية عقيدة، قضية كفر وإيمان، وبالتالي فلا يلام المودودي وسيد قطب على إبرازها والتركيز عليها.

الأمر الثاني: أن فكرة الحاكمية بمضمونها ليست من بنات أفكار المودودي ولا سيد قطب، ولكنها قديمة قدم الإسلام نفسه، فالنصوص الشرعية وأقوال العلماء متضافرة على أن حق التشريع لله وحده فلم يبق للمودودي وسيد إلا الاصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح كما يقولون.

وعليه فلا حاجة إلى تبرير حديث المودودي عن الحاكمية بالظروف التي كانت سائدة في شبه القارة الهندية إبان الاحتلال الإنجليزي، كما أنه لا حاجة إلى القول بأن ظروف السجن هي التي أملت على سيد قطب أن يردد نفس المقولة، وعلى من يقول ذلك أن يلتمس مبرراً لابن كثير وغيره من العلماء قديماً وحديثاً لقولهم بنفس الفكرة، وهب أن ظروفاً معينة نبهت عالماً أو كاتباً مسلماً إلى فكرة إسلامية فاهتم بها وأبرزها فهل يكون من الإنصاف أن نقصر قوله على تلك الظروف فقط؟ أم أن العبرة كما يقول الأصوليون بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؟

ثالثاً: بين الإمرة والحاكمية:

---

(16) رسالة تحكيم القوانين ص: 5.
(17) تفسير المنار (6/ 303).

نأتي الآن إلى نقطة مهمة في هذا الموضوع، وكثيراً ما يثيرها معارضو فكرة الحاكمية، ومجمل تلك النقطة أن القول بفكرة الحاكمية قد أحدث خلطاً بين مفهوم الحاكمية ومفهوم الإمرة والإمارة، حيث صادر أصحاب مصطلح الحاكمية حق الناس في تنظيم شؤون حياتهم، وألغوا حق ولاة الأمر في الاجتهاد والتفسير والسلطان السياسي، ويقرر بعض هؤلاء المعارضين أنهم لا يعارضون فكرة أنه لا حكم إلا لله، ولكنهم يقولون كما قال علي رضي الله عنه عن الخوارج لما قالوا: لا حكم إلا لله، فقال: (نعم لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله، وإنه لابد للناس من أمير بر أو فاجر).

فهل حقاً حدث هذا الخلط عند القائلين بمفهوم الحاكمية؟

إننا حين نرجع إلى كتابات سيد قطب لا نجد أثراً لهذا الخلط، فهو يقول في تفسير قوله تعالى: {**إن الحكم إلا لله**} (يوسف:40) - بعد أن قرر مبدأ أن الحاكمية لله وحده - يقول: ((وكثيرون حتى من الباحثين المسلمين يخلطون بين مزاولة السلطة وبين مصدر السلطة، فالناس بجملتهم لا يملكون حق الحاكمية إنما يملكها الله وحده والناس إنما يزاولون تطبيق شرع الله بسلطانه)) [18].

وفي موضع آخر يعطينا توضيحاً أكبر لدور الحكام في مزاولة السلطة فيقول عند تفسير {**وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم...**} (النساء: 59)، يقول: ((وطاعة أولي الأمر.. في حدود المعروف المشروع من الله والذي لم يرد نص بحرمته ولا يكون من المحرم عندما يرد إلى مباديء شريعته)) [19].

ومعنى ذلك أن للحاكم أن يصدر من القرارات ما ينظم به شؤون الناس وعليهم أن يطيعوه في ذلك ما دامت تلك النظم لا تصادم نصاً صريحاً، ولا تتعارض مع مبدأ من المباديء العامة للشريعة الإسلامية.

وبصفة عامة فهو يقرر أن الإسلام لابد له من رجال يقومون به، وقد خصص الفصل الأول من كتابه **(هذا الدين)** لهذه القضية ومن كلامه في ذلك: ((هذا المنهج

---

(18) في ظلال القرآن (4/1990).
(19) المصدر السابق (2/691).

الإلهي الذي يمثله الإسلام في صورته النهائية..لا يتحقق في الأرض وفي دنيا الناس بمجرد تنزله من عند الله، لا يتحقق بكلمة كن الإلهية. إنما يتحقق بأن تحمله جماعة من البشر تؤمن به إيماناً كاملاً وتستقيم عليه بقدر طاقتها وتجتهد لتحقيقه في قلوب الآخرين وفي حياتهم كذلك)) [20].

أما المودودي فله كلام صريح جداً في هذه المسألة وكأنه يرد على ما قيل من أنه صادر حق البشر في تنظيم شئونهم وإدارة حياتهم؛ ففي كتابه (الحكومة الإسلامية) وبعد أن بين الحقائق المتعلقة بأن الحاكمية لله وحده قال:

((قد يظن البعض حين يسمع هذه الحقائق الرئيسية أن الدولة الإسلامية بهذه الصورة لا مجال فيها أمام الإنسان على الإطلاق لقيامه بالتشريع والتقنين.. غير أن الأسلام في الواقع لم يغلق باب التشريع تماماً في وجه الإنسان، وإنما حدده وضيق إطاره بأن جعل الحاكمية والسيادة للقانون الإلهي)).

ثم يوضح المودودي الدائرة التي يقوم فيها الإنسان بالتشريع فيجملها في أربعة أقسام:

القسم الأول: توضيح الأحكام ويعني به معرفة الأحكام الشرعية، وتحديد الحالات التي يختص بها كل حكم شرعي لتطبيقه عليها.

القسم الثاني: القياس ويعنى به ما هو معروف في الأصول من إلحاق فرع غير منصوص على حكمه بأصل نُص على حكمه لأتحاد العلة بينهما.

القسم الثالث: الإستنباط ويكون في الحالات التي لم تبين فيها الشريعة أحكاماً بعينها، وإنما وضعت في شأنها بعض المباديء العامة الجامعة، ومهمة التشريع هنا فهم مباديء الشريعة في تلك المسائل، وكذا قصد الشارع مما بينه من مباديء، ثم وضع القوانين في الأمور الواقعية الفعلية بحيث تبنى على ما أوضحته الشريعة من أصول ومباديء.

القسم الرابع: دائرة التشريع الحر وهو خاص بما سكتت عنه الشريعة تماماً، فليس فيه حكم صريح أو

---

(20) هذا الدين ص:9.

قياسي أو مستنبط، وهذا السكوت في حد ذاته على أن الحاكم الأعلى أعطى الإنسان حق إبداء رأيه في أمور ومسائل هذا القسم، ومن ثم يمارس الإنسان التشريع فيه بحرية تامة شريطة أن يتلاءم مع روح الإسلام ومبادئه العامة ولا يشذ في مزاجه عن مزاج الإسلام العام الذي يكسو نظام الحياة الإسلامية ويسوده (21).

فهل نستطيع بعد ما نقلناه عن سيد قطب والمودودي أن نقول إنهما يقصدان أنه لا إمرة إلا لله كما قال علي رضي الله عنه عن الخوارج؟!

إن الخوارج الذين قال فيهم علي رضي الله عنه ما قال كانوا قد رفضوا حكم الحكمين مع أنهما لم يحكما بغير شرع الله، ولذا قال علي رضي الله عنه رداً عليهم فيما رواه ابن جرير الطبري في تاريخه: **(إنا لم نحكّم الرجال وإنما حكّمنا القرآن وهذا القرآن خط مسطور بين دفتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال)** (22).

وإذن فقد اعترض الخوارج على حكم رجال حكموا بالقرآن، ومن ثم كانت قولتهم: لا حكم إلا لله، **(كلمة حق أريد بها باطل)** (23)، كما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، أما أصحاب شعار الحاكمية فقد رفعوا شعار (لا حاكمية إلا لله) في وجه من حكموا قوانين أوربا ونبذوا حكم القرآن، فهل يستطيع دعاة القوانين الوضعية أن يقولوا إنهم لم يحكموا أهواء البشر، وإنما حكموا القرآن، وهل حكم القرآن هو تعطيل الحدود الشرعية وإباحة الزنا والربا وغير ذلك من المحرمات؟

إن البون في الحقيقة شاسع بين فكر الخوارج وفكرة الحاكمية التي نادى بها المودودي وسيد قطب، وليس من العدل المساواة بينهما.

وإذن فلا مجال للتهكم على فكرة الحاكمية بالقول: ((هل يسير الدين على قدمين ليمتنع الناس عن ولاية الحكام...))، كما جاء في تقرير لجنة الفتوى بالأزهر في الرد على سيد قطب أثناء محاكمته.

---

(21) الحكومة الإسلامية ص: 173-174.
(22) تاريخ الأمم والملوك (5/66).
(23) أخرجه مسلم (1066).

لا مجال لهذا التهكم لأن سيد قطب لم يقل إن الدين يسير على قدمين بل قال إن هذا الدين يقوم على جهود البشر، وسيد قطب والمودودي من قبله لم يطالبا الناس بالامتناع عن ولاية الحكام، ولكنهما بينا أن طاعة الحكام إنما تكون في حدود المعروف من الشرع، وهذا عين ما بينه الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قال: **(إنما الطاعة في المعروف)** (24).

فهل على هذا اعتراض؟

وهذا الذي نقلناه عن المودودي وسيد قطب من بيان لدور ولاة الأمر في ظل مفهوم الحاكمية، لا يختلف عما ذكره أهل العلم من قبل، فقد نقل الإمام ابن القيم عن ابن عقيل تعليقه على قول من قال: لا سياسة إلا ما وافق الشرع، فقال ابن عقيل: ((إن أردت بقولك لا سياسة إلا ما وافق الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة)) (25).

فالسياسة المقبولة شرعاً هي التي لا تخالف منطوق الشرع، سواء كان هذا المنطوق حكماً خاصاً في مسألة أو قاعدة عامة جاءت بها الشريعة.

ومن المعاصرين يقول عبد القادر عودة: ((إن أولي الأمر بحسب مباديء الإسلام ليس لهم حق التشريع المطلق، وحقهم في التشريع قاصر على نوعين من التشريع:

الأول: تشريعات تنفيذية يقصد بها ضمان تنفيذ نصوص شريعة الإسلام.

الثاني: تشريعات تنظيمية لتنظيم الجماعة وحمايتها وسد حاجتها على أساس مباديء الشريعة، وهذه التشريعات لا تكون إلا فيما سكتت عنه الشريعة فلم تأت بنصوص خاصة فيه، ويشترط في هذه التشريعات أن تكون متفقة مع مباديء الشريعة العامة وروحها التشريعية فهي تشريعات توضع بقصد تنفيذ مباديء الشريعة العامة، وإذن فهي في حقيقتها نوع آخر من التشريعات التنفيذية)) (26).

---

(24) أخرجه البخاري (4340) ومسلم (1840) من حديث علي ﷺ.
(25) الطرق الحكمية ص:13.
(26) الإسلام وأوضاعنا القانونية ص: 61.

وبهذا يتفق عبد القادر عودة مع المودودي وسيد في بيان أن حق التشريع المطلق هو لله عز وجل، وأن دور الحكام لا يتعدى مزاولة السلطة وتنظيم شؤون الحياة في حدود ما شرعه الله.

ومع هذا فإن عودة يقرر في موضع آخر أن: ((الحكومة الإسلامية لا تستمد سلطانها من الله وإنما تستمده من الجماعة)) [27].

وهذا التقرير قد دفع البعض إلى أن يصنف الرجل في صف المخالفين لفكرة الحاكمية بالمعنى الذي أسلفنا بيانه.

والصواب أنه يقصد فقط أن ينفي عن الحكومة الإسلامية أن تكون حكومة ثيوقراطية، أو أن يكون للحاكم فيها أن يحكم بما يسمى بنظرية الحق الإلهي، تلك النظرية التي كان الحاكم بمقتضاها يقرر ما يشاء ويحكم بهواه زاعماً أنه يستمد سلطانه من الله، ولذلك نجده يقول: ((... ولو كانت الحكومة الإسلامية ثيوقراطية لكان للخليفة أن يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء، ولكن الخليفة وكل حاكم إسلامي مقيد فيما ورد فيه نص بنصوص القرآن والسنة، وفيما لم يرد فيه نص بما تسفر عنه الشورى)) [28].

وهو حين يقول: إن الحكومة الإسلامية تستمد سلطانها من الجماعة، فإنما يريد أن يقرر مبدأ الشورى، وهو يقصد بالجماعة تلك التي قامت على أساس الكتاب والسنة وليس لها منهج سواهما، ولذا فهو يقول: ((فليس لهم أن يخرجوا عما تدين به الجماعة؛لأن الجماعة لم تقمهم حكاماً إلا لإقامة الدين وحكم الجماعة على أساس الشريعة الإسلامية)) [29].

ومن هنا ندرك أن استمداد السلطة من الله الذي نفاه عبد القادر عودة غير الذي أثبته سيد قطب، فعبد القادر عودة ينفي الاستمداد الذي بمعنى نظرية الحق الإلهي، وسيد يثبت الاستمداد الذي بمعنى أن حق التشريع المطلق هو حق خالص لله وحده، وهو المعنى الذي وجدنا عبد القادر عودة يثبته أيضاً.

---

(27) الإسلام وأوضاعنا السياسية ص: 101.
(28) المصدر السابق ص: 103.
(29) الإسلام وأوضاعنا القانونية 0 ص: 61

رابعاً: حكم الجاهلية:

لقد ارتبط بموضوع الحاكمية القول بجاهلية المجتمعات التي لا تحتكم إلى شرع الله، تشبيهاً لها بحال الناس قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم.

ولا شك أنه إن كان المقصود بهذا القول إعطاء المجتمعات الإسلامية الآن كل أحكام مجتمع الجاهلية الأولى فهذا غلو مرفوض، ولقد رأينا من الغلاة من ينهج ذلك النهج فيحكم على عامة الناس في بلاد المسلمين بالكفر، أو أن يعتبر المساجد كلها مساجد ضرار ومعابد للجاهلية، ولكن هذا التيار المغالي قد شهد بحمد الله انحساراً كبيراً في غالبية بلاد المسلمين وخصوصاً في مصر.

أما إن كان المقصود بيان ما وقعت فيه الأمة من الأمور الجسيمة التي تشبه في بعض جوانبها فعل الجاهلية، فلاشك أن الأمر حينئذ يحتاج إلى وقفةٍ متأنية، ذلك أنه ينبغي أن نعرف ما المقصود تحديداً من إطلاق هذا المصطلح حتى يتسنى لنا الحكم عليه.

وحين نرجع - على سبيل المثال - إلى كتابات سيد قطب في موضوع الجاهلية نجد أنه لم يكن يهدف من إطلاق هذا القول الحكم على عامة الناس بالكفر، أو أنهم قد ارتدوا جميعاً إلى ما كان عليه الحال في الجاهلية الأولى، وإنما كان يقصد أن هذه المجتمعات صارت تحتكم إلى غير شرع الله فهي إذن في جاهلية لأن الجاهلية عنده هي الحالة التي يكون فيها الناس متحاكمين إلى غير منهج الله، ولذلك نجده يقول: ((والجاهلية ليست فترة تاريخية إنما هي حالة توجد كلما وجدت مقوماتها في وضع أو نظام، وهي في صميمها الرجوع بالحكم والتشريع إلى أهواء البشر، لا إلى منهج الله وشريعته للحياة، ويستوي أن تكون هذه الأهواء أهواء فرد، أو أهواء طبقة، أو أهواء أمة، أو أهواء جيل كامل من الناس))[30].

ومما يبين ذلك أنه في تفسير قوله تعالى: {**والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من وَلايتهم من شيء حتى يهاجروا وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق**} (الأنفال: 72)، يقول: ((ثم وجد أفراد آخرون دخلوا في هذا الدين

(30) الظلال (2/891).

عقيدة، ولكنهم لم يلتحقوا بالمجتمع المسلم فعلاً، لم يهاجروا إلى دار الإسلام... فهؤلاء الأفراد ليسوا أعضاء في المجتمع المسلم ومن ثم لا تكون بينهم وبينه ولاية ولكن هناك رابطة العقيدة...)) [31] إلخ.

والمقصود أنه حين يبين أن هؤلاء الأفراد ليسوا أعضاء في المجتمع المسلم، فإنما يقرر أنهم لا يزالون يعيشون في ظل المجتمع الجاهلي - وذلك حسب تقسيمه المعروف للمجتمعات بأنها إما مجتمعات إسلامية وإما مجتمعات جاهلية - ومع ذلك فهم عنده مسلمون، أي أنه ليس هناك تلازم عنده بين الحكم على مجتمع ما بأنه جاهلي وبين الحكم على أفراده بالكفر.

كما أن الأستاذ محمد قطب وهو ولا شك أقرب الناس إلى شقيقه قد بين أنه لم يكن يقصد بما كتب إطلاق الحكم على الناس وذكر أنه سمعه أكثر من مرة يقول: ((إن الحكم على الناس يستلزم وجود قرينة قاطعة لا تقبل الشك، وهذا أمر ليس في أيدينا، ولذلك فنحن لا نتعرض لقضية الحكم على الناس فضلاً عن كوننا دعوة ولسنا دولة، دعوة مهمتها الحقائق للناس لا إصدار الأحكام عليها)) [32].

ولا شك أنه قد جاء في أقوال سيد قطب ما فهم منه البعض غلواً في قضايا التكفير، غير أن مثل تلك الأقوال إما أنها فهمت على غير ما أراده صاحبها، أو أنها قد خرجت مخرج التغليظ الذي يقصد به بيان خطورة الأمر مع عدم إرادة حقيقة اللفظ الذي أطلق، ويفهم ذلك من سياق الكلام وقرائنه، وهو أمر معهود عند السلف؛ وقد قال الإمام الشافعي لحفص الفرد لما قال بخلق القرآن: ((كفرت بالله العظيم))، لكن لما كانت الحجة لم تتبين له، فإن الشافعي رحمه الله لم يكن يقصد الحكم بردته وإنما كان يقصد التغليظ والتخويف؛ إذ أنه لو كان يعتقد ردته لسعى في قتله كما بين ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية [33]، كما أنه لابد من الإشارة إلى أنه قد وقع في أقوال سيد ما غلبت عليه الصياغة البلاغية بحيث افتقر إلى الدقة اللفظية التي

---

(31) المصدر السابق (3/ 1558-1559).

(32) من رسالة وجهها الأستاذ محمد قطب إلى مجلة المجتمع، نقلاً عن كتاب الحكم وقضية تكفير المسلم لسالم البهنساوي ص: 173.

(33) انظر مجموع الفتاوى (23/ 349).

يجب أن تتحلى بها أبحاث العقيدة خصوصاً في مجال الكفر والإيمان.

وإذا كان من يطلق تسمية المجتمع الجاهلي على المجتمعات التي لا تحتكم إلى غير شرع الله لا يرتب على ذلك محظوراً شرعياً من مثل تكفير المسلمين، أو القول بأن الأصل في الناس الكفر حتى يثبت العكس، أو نحو ذلك فإن تسميته هذه لا تعدو أن تكون أمراً اصطلاحياً قد لا نستحسن إطلاقه لما قد يحدث من جرائه من لبس، ولكنه في النهاية مجرد اصطلاح لا تصح المشاحة فيه والله أعلم.

وبعد:

فما المودودي وسيد قطب وغيرهما إلا بشر يخطئون ويصيبون، وكل إنسان يؤخذ من قوله ويرد إلا المعصوم صلى الله عليه وسلم كما قال الإمام مالك رحمه الله، ولكنها كلمة حق - في قضية بعينها - كان ينبغي أن تقال، ونسأل الله أن نكون قد وفقنا فيها إلى الصواب والله المستعان.

(3)

يسر الإسلام وأخطاء الناس في فهمه

من الأمور التي تكاد لا تخفى على مسلم كون الإسلام هو دين اليسر ورفع الحرج، وكيف تغيب عن المسلم هذه الحقيقة وها هي النصوص الشرعية قد تضافرت على النطق بتلك الحقيقة حتى بلغت مبلغ القطع واليقين.

فمن تلك النصوص قوله تعالى: {**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**} (البقرة:185)، وقوله: {**هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج**} (الحج: 78).

ومنها قول النبي صلى الله عليه وسلم: (**إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه**) [1]، وقوله صلى الله عليه وسلم: (**أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة**) [2].

مظاهر اليسر في شريعة الإسلام:

وتتجلى هذه الحقيقة في أمور كثيرة يمكن إجمالها فيما يلي:

أولاً: عدم التكليف بما لا يطاق:

فإن الله عز وجل - رحمة بعباده - لم يكلفهم إلا بما يطيقون، كما قال تعالى: {**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها**} (البقرة: 286).

أي أنه تعالى لم يكلف عباده بأمر مستحيل، سواء كانت استحالته عقلاً أو عادة: فالمستحيل العقلي هو ما لا يتصور العقل وجوده كالجمع بين الضدين، والمستحيل العادي هو ما يتصور العقل وجوده ولكن ما جرت سنن

---

(1) أخرجه البخاري (39) والنسائي (8/122) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(2) أخرجه البخاري تعليقاً في كتاب الإيمان: باب الدين يسر (1/93- فتح)، وأخرجه أحمد (1/236) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وقال الحافظ: إسناده حسن (فتح الباري: 1/94).

الكون بوجوده كطيران الإنسان في الهواء من غير آلة ونحو ذلك.

ثانياً: نسخ الأحكام الشاقة التي كانت على الأمم السابقة:

فلئن كان عدم التكليف بما لا يطاق عاماً في الشرائع كلها فقد اختص الله هذه الأمة بأن رفع عنها التكاليف الشاقة التي كانت على الأمم قبلها، استجابة لما أرشد الله المؤمنين أن يدعوا به فيقولوا: {**ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا**} (البقرة: 286).

وقد ثبت أن الله تعالى قال في جواب هذا الدعاء: **(قد فعلت)**[3].

ومن أوضح الأمثلة على ذلك ((أن توبتهم كانت بقتل أنفسهم، وتوبة هذه الأمة بالإقلاع والعزم والندم))[4]، ومن أمثلة ذلك أيضاً التكليف بقرض موضع النجاسة من الثوب وعدم جواز الصلاة في غير المساجد فقد نسخ ذلك في شريعتنا.

ثالثاً: المشقة تجلب التيسير:

فإنه وإن كانت الشريعة الإسلامية هي شريعة اليسر على وجه العموم، فإن هناك حالات خاصة نظرت إليها الشريعة نظرة تخفيف أكثر من ذلك اليسر العام، ومن أهم القواعد المتعلقة بذلك كون المشقة تجلب التيسير.

ومن فروع هذه القاعدة الرخص التي شرعها الله تخفيفاً على المكلف لسبب من الأسباب المقتضية لذلك كمشروعية الفطر للمسافر والمريض ومشروعية التيمم لفاقد الماء والعاجز عن استعماله.

---

(3) أخرجه مسلم (126) والترمذي (2992) والحاكم (2/286) والنسائي في الكبرى (11059)
والبيهقي في الأسماء والصفات (1/ 237-238) وأبو عوانة في مسنده (1/75) من حديث ابن عباس.

(4) فتح الباري (1/93).

ومن فروعها أيضاً العفو عما عمت به البلوى فلا يمكن التحرز عنه مما هو محرم أصلاً، وذلك مثل العفو عن نجاسة طين الشوارع وغيره مما لا يمكن الاحتراز عنه.

رابعاً: الضرورات تبيح المحظورات:

ومن أمثلة ذلك جواز التلفظ بكلمة الكفر عند الإكراه على ذلك كما في قوله تعالى: {**... إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان}** (النحل: 106)، ومن أمثلته أيضاً مشروعية أكل المحرمات عند الاضطرار إليها كما في قوله تعالى: {**... فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه}** (البقرة 173).

خامساً: النهي عن التشدد والغلو في الدين:

ومما ورد في هذا الباب ما قدمناه من قول النبي صلى الله عليه وسلم: **(إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه)**، وحديث الثلاثة الذين سألوا عن عبادته صلى الله عليه وسلم فلما أخبروا عنها كأنهم تقالوها فقال أحدهم: (أما أنا فأنا أصلي الليل أبداً)، وقال آخر: (أنا أصوم الدهر ولا أفطر)، وقال آخر: (أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبداً)، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: **(أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني)** [5].

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: **(صنع النبي** صلى الله عليه وسلم **شيئاً ترخص فيه وتنزه عنه قوم فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: ما بال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه؟ فوالله إني أعلمهم بالله وأشدهم له خشية)** [6].

أخطاء في فهم قضية التيسير:

---

(5) أخرجه البخاري (2494)، (5063) ومسلم (1401) والنسائي (6/60) وأحمد (3/241، 259،285) من حديث أنس.

وإذا كان هناك من أفرط فشدد وتنطع في الـدين فـإن هناك من فـرط وتسـاهل حيـث لا مجـال للتسـاهل، فربمـا أوقعه ذلك في ما لا يجوز شرعاً.

ومن أخطاء الناس في فهـم هـذه القضـية مـا يلي:

1) اعتبار التأسي برسول الله صلى الله عليه وسلم في أمور العادات نوعاً من التشدد

وذلك أننا نجد أقواماً - ومنهـم للأسـف بعـض الـدعاة - يزهدون الناس في اتباع هدي النبي صلى الله عليـه وسـلم في مأكله ومشربه وملبسه وأشـباه ذلـك، بـدعوى أن ذلـك نوع من التشدد والتعنت.

والحـق أن التزيـد والتشـدد الـذي ورد النهـي عنـه هـو التزام أمـور لـم تـرد فـي الشـرع الحنيـف، ولا دلـت عليهـا نصوصه، فهي إذن من قبيل البدع المذمومة، وضـابط ذلـك قول النبي صلى الله عليه وسلم: (**من أحدث في أمرنـا هذا ما ليس منه فهو رد)** [7]،

والاقتداء به صلى الله عليه وسلم في أموره العاديـة لا يخرج عن (أمرنا) الذي أشار إليـه الحـديث الشـريف، فهـو مطلوب إذن إن لم يكن على سبيل الوجوب والفرضية فهو على جهة الاستحباب الذي يثاب المـرء عليـه إذا مـا أخلـص نيته لله سبحانه.

وقد كان من هدي سلفنا الصالح التأسـي برسـول اللـه صلى الله عليه وسلم في أموره العادية، فقد روى البخاري عـن أنـس بـن مالـك رضـي اللـه عنـه: **(أن خياطاً دعـا رسول الله صلى الله عليـه وسـلم لطعـام صـنعه، قال أنس: فذهبت مع رسول الله صلى اللـه عليـه وسلم فرأيته يتتبع الدباء من حوالي القصعة قال: فلم أزل أحب الدباء من يومئذ)** [8].

---

(6) أخرجه البخاري (6101)، (7301) ومسلم (2356) وأحمد (6/45)

(7) أخرجه البخاري (2697) ومسلم (1718) وأبو داود (4606) وابن ماجه (14) من حديث عائشة.

(8) أخرجه البخاري (2092) (5379) ومسلم (2041) وأبو داود (3782) والترمذي (1850).

قال الحافظ في شرح هـذا الحـديث: ((وفيـه الحـرص على التشبه بأهل الخير والاقتداء بهم في المطاعم وغيرها، وفيه فضيلة ظـاهرة لأنـس لاقتفـاءه أثـر النـبي حـتى فـي الأشياء الجبلية، وكان يأخذ نفسـه باتبـاعه فيهـا رضـي اللـه عنه)) (9).

وعلى ذلك فإنه لا يجـوز الإنكـار علـى مـن أخـذ نفسـه بالتأسـي برسـول اللـه صـلى اللـه عليـه وسـلم فـي أمـور الجبلة، إلا أن يكـون ذلـك الأمـر شـاغلاً لـه عـن غيـره مـن عظائم الأمور، كمهمات العقيـدة والواجبـات العينيـة ونحـو ذلـك، فينكـر عليـه حينئـذ تركـه لتلـك المهمـات لا التأسـي المذكور والله أعلم.

<u>2) اعتبـار الزيـادة فـي النوافـل نوعـاً مـن التشدد:</u>

فهناك من المسلمين من يهتـم أكـثر مـن غيـره بـأمور النوافل والمندوبات، فيكثر من قيام الليل وصـيام النوافـل، ويكثر من ذكر اللـه وقـراءة القـرآن الكريـم، فربمـا اعتـبر البعـض ذلـك نوعـاً مـن التشـدد المنـافي ليسـر الإسـلام وشريعته السمحة.

وأقول: إن الزيادة في أنـواع الطاعـات والعبـادات مـا دامت لا تخرج عن الحـد المشـروع فـإنه لا يمكـن اعتبارهـا تشدداً، ولذلك ذكر في الفتح في شرح حـديث **(إن الـدين يسر):** ((وليس المراد منع طلب الأكمل في العبـادة فـإنه من الأمور المحمودة، بل منع الإفراط المـؤدي إلـى الملال والمبالغة في التطوع المفضي إلى ترك الأفضل، أو إخـراج الفرض عن وقته كمن بات يصلي الليل كلـه ويغـالب النـوم إلى أن غلبته عيناه في آخر الليل فنام عن صلاة الصبح فـي الجماعـة، أو إلـى أن طلعـت الشـمس فخـرج وقـت الفريضة)) (10).

ويمكن أن يضاف إلى ذلـك مـا إذا كـانت المبالغـة فـي التطوع مؤدية إلتضييع حقوق أخـرى واجبـة علـى المكلـف، ومثال ذلك مـا جـاء فـي حـديث أبـي جحيفـة قـال: **(آخى النبي صلى اللـه عليـه وسـلم بيـن سـلمان وأبـي الدرداء فزار سلمان أبـا الـدرداء فـرأى أم الـدرداء**

---

(9) فتح الباري (9/ 526).
(10) فتح الباري (1/94).

متبذلة فقال لها ما شأنك؟ قالت أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا. فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاماً فقال له: كل. قال فإني صائم. قال: ما أنا بآكل حتى تأكل. قال: فأكل. فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم، قال: نم. فنام، ثم ذهب يقوم فقال: نم، فلما كان من آخر الليل قال سلمان: قم الآن، فصليا، فقال له سلمان: إن لربك عليك حقاً، ولنفسك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً، فأعط كل ذي حق حقه، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: صدق سلمان) [11].

أما إذا لم يكن في الأمر شيء من تلك المحاذير فإنه لا يعد تشدداً، خصوصاً إذا كان الشخص لديه الاستعداد النفسي والبدني المؤهل لذلك، ومن أجل هذا ذكر الإمام الشاطبي صنفاً من الناس يمكنه تحمل المشقة الشديدة وأن من شأنه ((أن لا يدخل عليه ذلك الملل ولا الكسل لوازع هو أشد من المشقة أو حادٍ يسهل به الصعب)) [12]، وذكر في ذلك قيامه صلى الله عليه وسلم الليل حتى تفطرت قدماه وقوله لما سئل عن ذلك **(أفلا أكون عبداً شكوراً)** [13]، كما ذكر أحوال بعض السلف في الزيادة من الطاعات ثم قال ((ولم يكونوا بذلك مخالفين للسنة بل كانوا معدودين في السابقين، جعلنا الله منهم؛ وذلك لأن العلة التي لأجلها نهي عن العمل الشاق مفقودة في حقهم، فلم ينتهض النهي في حقهم)) [14].

3) الترخص في الأحكام الشرعية بحجة التيسير:

وذلك أنه تحت دعوى التيسير ورفع الحرج نجد البعض يتساهلون في كثير من الأحكام حتى يوقعهم ذلك في

---

(11) أخرجه البخاري (1968)، (6139) والترمذي (2413).
(12) الموافقات (2/139).
(13) أخرجه البخاري (1130) ومسلم (2819) والترمذي (412) والنسائي (3/219) وابن ماجه (1419) وأحمد (4/ 251) من حديث المغيرة بن شعبة، وأخرجه البخاري (4837) ومسلم (2820) وأحمد (6/115) والطبراني في الأوسط (2939)، (7430) من حديث عائشة، وأخرجه ابن ماجه (1420) والطبراني في الأوسط(4199) من حديث أبي هريرة.
(14) الموافقات (2/141).

المحظورات الشرعية، وهم يحتجون بأن الشرع لـم يكلفنـا بما يشق علينا وأن الرسول صلى الله عليه وسلم **(ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما)** [15]– كما قـالت عائشـة رضي الله عنها.

ونحن نود قبل ذكر بعض الأمثلة على هـذا الـترخص أن نُذكر ببعض النقاط المهمة التي تعين في فهم هذه القضـية والتي نرى أنه ينبغي أن لا يكون عليها خلاف:

أولاً: ليس معنى أن شريعة الإسلام هي شريعة اليسر أنها لا تكلف بما فيـه مشـقة؛ فـإن المشـقة علـى ضـربين: فـالنوع الأول منهـا هـو المشـقة المعتـادة الـتي يسـتطيع الإنسان تحملهـا دون إلحـاق ضـرر بليـغ بـه، وهـذا النـوع لا ينـافي صـحة التكليـف، والتكـاليف الشـرعية لا تنفـك عـن الكلفة والمشقة التي من هذا النوع.

أما النوع الثـاني فهـو المشـقة الغيـر المعتـادة الـتي لا يستطيع الإنسان تحملها دون إلحاق الضرر والأذى به، وهذا النوع هو الذي ينافي صحة التكليف.

وضابط ذلـك مـا ذكـره الشـاطبي مـن أنـه: ((إن كـان العمل يؤدي الدوام عليه إلى الانقطاع عنـه، أو عـن بعضـه، وإلى وقوع خلل في صاحبه: في نفسه أو ماله، أو حال من أحواله، فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد، وإن لم يكـن فيهـا شيء من ذلك في الغـالب فلا يعـد فـي العـادة مشـقة وإن سميت كلفة؛ فأحوال الإنسان كلها كلفة في هذه الـدار)) [16].

ثانيـاً: إن علمـاء الأصـول حيـن بينـوا أن الشـريعة لا تكلف بما لا يطاق، ولا تكلف بمـا فيـه مشـقة غيـر معتـادة، فإنهم جعلوا ذلك من شـروط صـحة التكليـف، أي أنـه أمـر ينصرف إلى أصل التشريع لا إلى الفتوى والحكم الشرعي، وعلـى ذلـك فمهمـة المفـتي أن يـوجه نظـره أولاً إلـى النصوص الشرعية فما قضت بحرمتـه فهـو حـرام وإن بـدا للناظر أنه شاق أو كرهته النفوس واستصعبته؛ فإن الله قد فـرض علينـا الجهـاد وهـو يعلـم مـا فيـه مـن مشـقة علـى النفوس كما قال تعالى: {**كتب عليكم القتال وهو كره**

---

(15) أخرجه البخاري (3560) ومسلم (2327) وأبو داود (4785) ومالك (2/902-903) (ك حسن الخلق: 2).

(16) الموافقات (2/ 123).

لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم} (البقرة: 216).

ثالثاً: إن قول عائشة رضي الله عنها **(ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما)**، هذا القول متوجه إلى المباحات؛ فما كان من أمرين مباحين وخير رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهما إلا واختار أيسرهما، فأما إن كان الأيسر حراماً فإنه لم يكن ليختاره أبداً؛ ولذا قالت عائشة في تتمة الحديث السابق **(ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً كان أبعد الناس عنه).**

رابعاً: إنه وبناء على ما سبق فإنه بورود النص بحرمة شيء فإن المشقة التي يظنها البعض مانعة من التحريم هي مشقة متوهمة، وإن ما يظنه البعض يسراً وسماحة ليس في الحقيقة إلا ترخصاً لا مبرر له.

<u>مثالان للترخص بلا دليل:</u>

وإني أضرب هنا مثالين من واقعنا المعاصر فبالمثال يتضح المقال:

<u>أما المثال الأول:</u> فهو أن بعضاً من المسلمين تعودوا أن يشاركوا غير المسلمين احتفالهم بأعيادهم، فتراهم يذهبون إليهم مهنئين مباركين، بل قد يشاركونهم طقوسهم وعاداتهم ويزعمون أن هذا من باب يسر الإسلام وسماحته، وأن من ينكر عليهم ذلك متشدد متزمت.

وأما المثال الثاني: فهو أن البعض يقول بحل الفوائد الربوية التي تتعامل بها البنوك، وهي نسبة محددة سلفاً من رأس المال، فإذا سألته عن دليله في ذلك قال: إن التعامل مع البنوك صار من ضروريات الحياة، وعليه فنحن نبيح ذلك تيسيراً على الناس ورفعاً للحرج عنهم.

<u>مناقشة المثالين السابقين:</u>

في مناقشتنا للمثال الأول الخاص بمشاركة غير المسلمين في أعيادهم نركز على بيان الحكم الشرعي في ذلك؛ إذ أننا نرى أن الوقوع في هذا الخطأ إنما نشأ من الجهل بالنصوص الشرعية الواردة في هذا الأمر فنقول وبالله التوفيق:

قد ورد في الحديث قوله صلى الله عليه وسلم: **(إن لكل قوم عيداً وهذا عيدنا)** [17]، وهذا يقتضي بمفهومه أنه ليس للمسلمين - وقد جعل الله لهم عيداً خاصاً بهم - أن يشاركوا غيرهم في أعيادهم.

وعن أنس رضي الله عنه: **(قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما فقال: ما هذان اليومان؟ قالوا: كنا نلعب فيهما في الجاهلية، فقال رسول الله** صلى الله عليه وسلم: **إن الله قد أبدلكم بهما خيراً منهما يوم الأضحى ويوم الفطر)** [18].

قال ابن حجر بعد ما ذكر هذا الحديث: ((واستنبط منه كراهة الفرح في أعياد المشركين والتشبه بهم)) [19].

وقال الإمام ابن القيم: ((وأما التهنئة بشعائر الكفر المختصة بهم فحرام بالاتفاق، مثل أن يهنئهم بأعيادهم وصومهم فيقول: عيد مبارك عليك، أو تهنأ بهذا العيد ونحوه، فهذا إن سلم قائله من الكفر فهو من المحرمات، وهو بمنزلة أن يهنئه بسجوده للصليب، بل ذلك أعظم إثماً عند الله وأشد مقتاً من التهنئة بشرب الخمر وقتل النفس وارتكاب الفرج الحرام ونحوه)) [20].

بل بالغ بعض الحنفية فقال على ما نقله الحافظ في الفتح: ((من أهدى فيه بيضة إلى مشرك تعظيماً لليوم فقد كفر بالله تعالى)) [21].

وبهذا يتضح الحكم الشرعي في هذه المسألة، وعليه فلا يصح الادعاء بأن في هذا الفعل نوعاً من إظهار يسر الإسلام وسماحة شريعته، وموقف الإسلام من غير المسلمين في المجتمع الإسلامي قائم على العدل؛ فلا يجوز ظلمهم ولا إيذاؤهم ما داموا ملتزمين بحكم الإسلام فيهم، وهذا العدل شيء وما يراد من التودد إليهم والذهاب

---

(17) أخرجه البخاري (9 52) ومسلم (892) والنسائي (3/195) وابن ماجه (1898) وأحمد (6/99) من حديث عائشة.
(18) أخرجه أبو داود (1134) والنسائي (3/179-180) وأحمد (3/103)، وإسناده صحيح كما قال الحافظ في الفتح (2/442).
(19) فتح الباري (2/442).
(20) أحكام أهل الذمة (1/205).
(21) فتح الباري (2/442).

إلى كنائسهم لتهنئتهم بأعيادهم الشركية شيء آخر لا يقره الإسلام ولا علاقة له بكونه دين اليسر ورفع الحرج والله أعلم.

مناقشة المثال الثاني:

أما المثال الثاني فليس من غرضنا في مناقشته أن نستقصي شبهات القائلين بحل الفوائد الربوية البنكية، ولا الرد عليها، فقد أجمعت المجامع الفقهية على حرمة تلك الفوائد، ولكنا نريد أن نتناول الموضوع من الزاوية التي أشرنا إليها وهي قولهم إن ضروريات الحياة المعاصرة تستدعى مثل تلك المعاملات التي تتضمن هذه الفوائد الربوية، وعليه فإنه يكون من يسر الإسلام أن نبيح تلك التعاملات، ويمكن أن نفصل القول في هذه القضية على النحو التالي:

1) إن إعمال قاعدة الضرورة إنما يكون في حالات فردية خاصة ولا يتصور أن يقوم نظام كامل على ما حرمه الله من الربا بدعوى أن الضرورة تستدعي ذلك، فإن في ذلك اتهاماً للشريعة الغراء بأنها حرمت على الناس شيئًا هو من ضروريات حياتهم، وإن ((هناك استحالة اعتقادية في أن يحرم الله أمرًا لا تقوم الحياة البشرية ولا تتقدم بدونه، كما أن هناك استحالة اعتقادية كذلك في أن يكون هناك أمر خبيث ويكون في الوقت ذاته حتميًا لقيام الحياة وتقدمها)) [22].

2) إن إعمال قاعدة الضرورة في الحالات الفردية التي أشرنا إليها يقتضي أنه يجوز للفرد أن يقترض بالربا ليسد جوعه أو عريه أو ما شابه ذلك، لكن لا ضرورة تبيح له أن يقرض غيره بالربا؛ وإن وضع الشخص نقوده في البنك هو نوع من القرض كما ذكر أهل الفقه بل وأهل القانون أيضا.

3) ما هو حد الضرورة التي تبيح للإنسان أن يقترض بالربا؟

جاء في الحديث عن أبي واقد الليثي قال: **(قلت يا رسول الله: إنا بأرض تصيبنا بها مخمصة، فما**

---

(22) في ظلال القرآن (1/322-323).

يحل لنا من الميتة؟ قال: إذا لم تصطبحوا ولم تغتبقوا ولم تحتفؤوا بقلاً فشأنكم بها) [23].

وقوله: **(تحتفئوا بقلاً)** أي تقتلعوه من منبته، والمقصود أن الضرورة التي تبيح أكل الميتة هي أن لا يجد شيئًا يأكله في الصباح ولا في المساء، وأن لا يجد حتى بقلة يقتلعها فيأكلها، فهذا هو حد الضرورة التي تبيح أكل الميتة، ومعلوم أن الربا أعظم حرمة من أكل الميتة، فهل الحاجة إلى التعامل بالربا - كما يقول الشيخ محمد أبو زهرة - من هذا الصنف حتى نستحل ما حرمه الله[24]، ثم يضيف - رحمه الله - ((... قد يكون المقترض في حالة قريبة من هذا، ولكن المقرض لا يمكن أن يكون في مثل هذه الحال، قد يحتاج إنسان إلى الاقتراض لأجل قوته الضروري، ولكن لا يمكن أن يكون المقرض في مثل هذه الحال)) [25].

4) إن ادعاءهم بأن النظام الربوي لا بد منه لقيام المجتمعات واستمرارها هو ادعاء يكذبه التاريخ والواقع، فقد استقامت حياة المسلمين طوال القرون الماضية بغير بنوك ولا فوائد، ربوية وقامت دول في العصور الحديثة وعاشت طويلاً بلا بنوك ولا فوائد.

وكيف يكون النظام المصرفي الربوي ضروريًا لحياة الناس وها هم اقتصاديو الغرب أنفسهم يعترفون بمضار هذا النظام، ومن هؤلاء الاقتصادي الألماني شاخت حيث يقول: ((إنه بعملية رياضية غير متناهية يتضح أن جميع المال في الأرض صائر إلى عدد قليل جداً من المرابين؛ ذلك أن الدائن المرابي يربح دائماً في كل عملية بينما المدين معرض للربح والخسارة، ومن ثم فإن المال كله في النهاية لا بد بالحساب الرياضي أن يصير إلى الذي يربح دائماً، وإن هذه النظرية في طريقها للتحقق الكامل؛ فإن معظم مال الأرض الآن يملكه ملكاً حقيقياً بضعة ألوف، أما جميع الملاك وأصحاب المصانع الذين يستدينون من

---

(23) رواه أحمد (5/218) والدارمي (1912) وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد(4/165) وقال: ((رواه أحمد بإسنادين رجال أحدهما رجال الصحيح إلا أن المزي قال لم يسمع حسان بن عطية من أبي واقد))، كما أورده في المجمع أيضاً (5/50) وقال: ((رواه الطبراني ورجاله ثقات)).

(24) انظر: تحريم الربا تنظيم اقتصادي ص: 42.

(25) المصدر السابق نفس الصفحة.

البنوك، والعمال وغيرهم، فهم ليسوا سوى أجـراء يعملـون لحساب أصحاب المال)) [26].

بل إن كثيراً من هؤلاء الاقتصـاديين الغربيـين يـرون أن الفائدة تعوق النمو الاقتصادي، وأن التنميـة لا تتحقـق إلا إذا كان سعر الفائدة صفراً أو ما يقرب من ذلك.

وبهـذا يتضـح أنـه ليـس هنـاك ضـرورة للتعامـل بالربـا بالصورة التي فهمهـا مـن أراد تحليـل الفوائـد الربويـة وأن يسر الإسلام وإباحته المحظـورات عنـد الضـرورات لا يبيـح لهم أن يفتوا بمثل ذلك والله أعلم.

4) الإنكـار علـى مـن أخـذ بـالأحوط ورميـه بالتشدد:

وذلك أن هنـاك فريقـاً مـن النـاس يلـزم نفسـه جـانب الورع والاحتياط، فكلما اشتبه عليه أمر أو وجد فـي مسـألة رأيين أخذ بالأمر الأشد، فيأتي من يرميه بالتشدد والـتزمت بدعوى أن الإسلام دين اليسر ورفع الحرج.

والحقيقة أن الأخذ بالأحوط والبعد عن الشـبهات ليـس مـن الأمـور المذمومـة، وكيـف يـذم فاعـل ذلـك وقـد قـال رسـول اللـه صـلى اللـه عليـه وسـلم: **(... فمن اتقـى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه)** [27] وقـال: **(دع مـا يريبك إلى ما لا يريبك)** [28].

وقـد اشـتهر عـن كـثير مـن السـلف الصـالح الـتزامهم الورع والبعد عن الشبهات، ومن ذلك ما ورد من أنه **(كـان لأبي بكر غلام يُخرج له الخراج وكان أبو بكـر يأكـل**

---

(26) انظر: في ظلال القرآن (1/321).

(27) أخرجه البخاري (52) ومسلم (1599) وأبو داود (3330) والترمذي (1205) وابن ماجه (3984) وأحمد (4/269) والدارمي (2419) من حديث النعمان بن بشير.

(28) أخرجه الترمذي (2637) والنسائي(8/327) وأحمد (1/200) والحاكم (2/13)، (4/99) والطبراني في الكبير (2708)، (2711) وعبد الرزاق (4984) من حديث الحسن بن علي، قال الترمذي:حسن صحيح، وصححه الحاكم، وقال الذهبي: سنده قوي، وصححه أحمد شاكر في شرحه على المسند (3/169)، وأخرجه أحمد (3/153) من حديث أنس بن مالك.

من خراجه، فجاء يوماً بشيء فأكل منه أبو بكر، فقال له الغلام: أتدري ما هذا؟ فقال أبو بكر: وما هو؟ قال: كنت تكهنت لإنسان في الجاهلية، وما أحسن الكهانة إلا أني خدعته، فلقيني فأعطاني بذلك، فهذا الذي أكلت منه، فأدخل أبو بكر يده فقاء كل شيء في بطنه) (29).

وأمر الإمام أحمد من يشتري له سمناً فجاء به على ورقة فأمر برد الورقة إلى البائع (30).

أمور ينبغي التفطن إليها:

غير أن هناك أموراً مهمة ينبغي التفطن إليها في هذا الموضوع:

أول هذه الأمور أنه لا يصح أن يصل الورع بالعبد إلى تحريم ما أحل الله؛ فإن الإنسان قد يترك أمراً اشتبه عليه حكمه، وقد يتركه خروجاً من خلاف العلماء، وقد يترك الأمر المباح خشية أن يجره إلى شيء من الحرام، وفي كل هذه الحالات ليس له أن يعتقد حرمة ما ترك؛ لأنه لو كان حراماً لكان تركه لأجل حرمته لا ورعاً واحتياطاً.

وثاني هذه الأمور أنه ليس لمن أخذ بالأحوط أن يلزم الناس بذلك ولا أن ينكر على من لم يصنع صنيعه؛ لأنه لم يفعل ذلك استناداً إلى دليل قطعي وإنما فعله - كما قلنا - احتياطاً، وليس لأحد أن يلزم أحداً بشيء لم تلزمه به النصوص الشرعية.

وآخر هذه الأمور أنه قد يكون هناك وجه للإنكار على بعض من سلك طريق الورع والبعد عن الشبهات، وذلك في حالة ما إذا كان الشخص يرتكب المنكرات الظاهرة، ثم يأتي إلى بعض دقائق الشبهات فيتورع عنها؛ فإن ارتكابه للمحرمات الظاهرة يناقض ما أراد أن يثبته من كونه من أهل الورع والاحتياط.

وقد أشار ابن رجب الحنبلي رحمه الله إلى هذه النقطة في جامع العلوم والحكم (31) وأورد في ذلك ما صح عن ابن عمر من أن رجلاً من أهل العراق سأله عن دم

(29) أخرجه البخاري (3842) من حديث عائشة.
(30) انظر جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي ص: 96.
(31) المصدر السابق ص: 95.

البعـوض فقـال: **(انظروا إلـى هـذا يسـألني عـن دم البعـوض وقـد قتلـوا ابـن النـبي صـلى اللـه عليـه وسلم)** [32].

قـال ابـن رجـب: ((وكـان الإمـام أحمـد لا يسـتمد مـن محـابر أصـحابه، وإنمـا يخـرج معـه محـبرته يسـتمد منهـا، واستأذنه رجل أن يكتب من محبرته فقال: اكتب فهـذا ورع مظلم)) [33]، ثم بين ابن رجب أن الإمام أحمد مع أنـه كـان في نفسه يستعمل هذا الورع إلا أنه كان ينكره على من لم يصل إلى هذا المقام بل يتسامح في المكروهات الظاهرة[34].

5) تتبع رخص العلماء:

من مظاهر الفهم الخطأ لقضـية اليسـر أنـك تجـد مـن يبحث في كل مسألة عـن أخـف الأقـوال وأسـهلها بـدعوى التيسير على الناس، فتراه يقول برأي الإمام ابن حزم فـي إباحة الغناء، ورأي الحنفية في عدم اشتراط الولي في عقد الـزواج، ورأي الإمـام ابـن تيميـة فـي إيقـاع الطلاق بلفـظ الثلاث طلقة واحدة.

ولو أنه في هذه المسائل وغيرها وصـل إلـى مـا وصـل إليه بعد بحث ودراسة وافية للأدلة، لما كان لنا من اعتراض عليه إن كان مـن أهـل العلـم القـادرين علـى الترجيـح بيـن الأقوال، ولكن المشكلة أن هؤلاء ليس لهم من دليـل إلا مـا سقناه من قبل مـن الأدلـة العامـة القاضـية بيسـر الإسـلام ورفعه للحرج.

واستدلالهم هذا في غير موضعه؛ لأن الحنيفية السمحة - كما يقول الشاطبي رحمه الله -:

((إنما أتى فيها السماح مقيداً بما هو جارٍ على أصولها، وليس تتبع الرخص ولا اختيار الأقـوال بالتشـهِّي بثـابت مـن أصولها... ثم نقول: تتبع الرخص ميـل مـع أهـواء النفـوس، والشرع جـاء بـالنهي عـن اتبـاع الهـوى، فهـذا مضـاد لـذلك الأصل، المتفـق عليـه ومضـاد أيضـاً لقـوله تعـالى: {**فإن**

---

(32) أخرجه البخاري (3753)، (594) والترمذي (3770) وأحمد (2/93) (2/114) والبخاري في الأدب المفرد (85).

(33) جامع العلوم والحكم ص: 96.

(34) المصدر السابق نفس الموضع.

تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول} (النساء: 59)، وموضع الخلاف موضع تنازع فلا يصح أن يُرد إلى أهواء النفوس، وإنما يرد إلى الشريعة وهي تبين الراجح من القولين فيجب اتباعه لا الموافق للغرض)) [35].

ومن أجل ذلك وجدنا علماءنا يذمون ذلك الصنيع، فقد حكى ابن حزم الإجماع على أن ذلك فسق لا يحل[36]، وقال الأوزاعي: ((من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الإسلام)) [37]، وقال سليمان التيمي: ((إن أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله)) [38].

وبذلك يُعلم أنه إذا كان ليس من مقصود الشريعة العنت والمشقة، فإنه ليس من مقصودها أيضاً اتباع الأسهل والأخف دائماً؛ بل الواجب هو اتباع الدليل وأن ندور معه حيث دار.

(4)

---

(35) الموافقات (4/145).
(36) راجع الموافقات (4/134).
(37) انظر تذكرة الحفاظ للذهبي (1/180).
(38) الموافقات (4/169).

الحسبة والمفهوم المغلوط

أقر مجلس الشعب المصري عام 1996 قانوناً يمنع الأفراد من رفع دعاوى الحسبة في المحاكم

ومن الناحية القانونية فإن حق الأفراد في رفع دعوى الحسبة كان معمولاً به في المحاكم الشرعية قبل إلغائها، فلما ألغيت انتقل ذلك المبدأ إلى محاكم الأحوال الشخصية، والتي تختص بقضايا الأسرة من زواج وطلاق وإرث ونحوه، وهو الجانب الوحيد الذي تطبق فيه أحكام الشريعة وإن كان لم يسلم أيضاً من عبث العابثين؛ بسن قوانين مخالفة لأحكام الشريعة فيه.

والمقصود من هذا المبدأ أنه من حق أي فرد أن يرفع دعوى قضائية ضد أي شخص يرى أنه قد خالف أحكام الشريعة في مجال الأحوال الشخصية، حتى ولو لم تكن للمدعي مصلحة مباشرة في رفع تلك الدعوى، ولا هناك مضرة تلحقه من ارتكاب ذلك الشخص لتلك المخالفة.

واستناداً إلى هذا المبدأ قام بعض الإسلاميين في مصر برفع دعوى حسبة من أجل التفريق بين مدرس جامعي وزوجته؛ وذلك لردة هذا الرجل عن الإسلام، وقد صدر الحكم فعلاً بالتفريق بين الزوجين، وقيل إن هناك دعاوى أخرى من هذا القبيل سترفع على آخرين من أمثال هذا المدرس الجامعي، مما حدا بالحكومة المصرية إلى أن تسرع بسن القانون المشار إليه.

وفي غمرة الحديث عن دعاوى الحسبة والتفريق بين الأزواج، وتمهيداً لصدور القانون المشار إليه فإن أجهزة إعلام النظام المصري قد ملأت الجو ضجيجاً حول الموضوع وراح الكل يتكلم فيما لا يحسنه، وظهرت أقلام مسمومة تصل في غلوائها إلى حد التعدي على مبدأ إسلامي أصيل هو مبدأ الحسبة الشرعية الذي هو كما قال أبو حامد الغزالي - بحق -: ((القطب الأعظم في الدين، وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين)) [1].

ونكتفي هنا بالإشارة إلى ما نشرته مجلة المصور في عددها الصادر في 26/1/1996م تحت عنوان: ليس للحسبة أصل في الإسلام، حيث قالت إنه بحث كتبه لها

---

(1) إحياء علوم الدين (2/306).

الـدكتور: **أحمد صـبحي منصـور**[2]، وهـو مـدرس تاريـخ سابق بجامعة الأزهر تم فصله بسبب آرائه الشاذة وإنكـاره للسنة النبوية الشريفة.

وسـبب إختيارنـا لهـذا الموضـوع هـو الصـورة العلميـة الزائفة التي أراد الكاتب أن يظهـر بهـا تلـك الصـفحة الـتي نشـرها فـي المصـور زاعمـاً أنهـا بحـث علمـي وهـي فـي الحقيقة لا تحتوي على شـيء مـن مظـاهر البحـث العلمـي الجاد.

إن هذا الكاتب يزعم أن الحسبة بمعناها المعروف عند الفقهاء ليس لها أصل في الإسـلام، لا فـي القـرآن ولا فـي السنة ولا في أقوال الفقهاء القدامى، فهو وإن كان يعـترف بورود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكـر فـي القـرآن، إلا أنه يفسره تفسيراً سقيماً يسلب عن تلك الشعيرة معناهـا الإيجابي فيقصرها على مجرد النصح القـولي ثـم الإعـراض عن صاحب المنكر.

أما السنة حسب مفهومه فليس للحسبة فيهـا أصـل لا من حيث الاصـطلاح ولا مـن حيـث المعنـى المقصـود وهـو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وكذلك الفقهاء القدامى يزعم الكاتب أنه ليس للحسبة ذكر في فتـاواهم، ويقـف تحديـداً عنـد الأئمـة الثلاثـة: أبـي حنيفة ومالك والشافعي، فيذكر أنه ليس للحسبة أصل فـي أقوالهم وأنهم لم يقولوا بالتفريق بين الرجل وزوجه بسبب الردة.

ونحـن نـبين - بمشـيئة اللـه تعـالى - مـدى جهـل هـذا الكـاتب وتلبيسـه مـن خلال عرضـنا لقضـية الحسـبة فـي الإسلام، فنقول وبالله التوفيق:

أولاً: معنى الحسبة لغة واصطلاحاً:

---

(2) كان أحمد صبحي منصور شريكاً لفرج فودة في تأسيس ما سمي بحزب المستقبل الذي لم يتم التصريح به، كما أن له علاقة مشبوهة بالمدعو: محمد رشاد خليفة الذي كان قد ادعى النبوة في أمريكا ثم أهلكه الله. (ينظر تفصيل ذلك في كتاب: من قتل فرج فودة؟ للدكتور: عبد الغفار عزيز ص: 55)

الحسبة في اللغة هي الأجر، واحتسب بكذا أجراً عند الله: اعتده ينوي به وجه الله، واحتسب عليه: أنكر، ومنه المحتسب[3].

ومن هذا المعنى اللغوي جاء المعنى الاصطلاحي؛ فالحسبة في الاصطلاح هي كما ذكر الماوردي: ((أمر بمعروف ظهر تركه، أو نهي عن منكر ظهر فعله))[4].

وعليه فإن المقصود بالحسبة هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإذا سأل إنسان: هل في الحسبة أصل في الإسلام؟ فهو يسأل: هل للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصل في الإسلام؟

ولا شك أن الإجابة التي لا محيص عنها هي: نعم، بل إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب من أهم واجبات الإسلام، والنصوص الشرعية الدالة على ذلك أكثر من أن تحصى.

ثانياً: الأدلة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

من هذه الأدلة: قوله تعالى: {**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**} (آل عمران: 104)

وقال صلى الله عليه وسلم: **(من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فقلبه، وذلك أضعف الإيمان)**[5].

فهذه الآية وهذا الحديث نصان قاطعان في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على هذه الأمة، وفي معناهما آيات وأحاديث أخر.

---

(3) انظر القاموس المحيط (1/54-55).

(4) الأحكام السلطانية ص: 391.

(5) أخرجه مسلم (49) وأبو داود (1140) والترمذي (2172) وابن ماجه (1275) والنسائي (8/111-112) من حديث أبي سعيد الخدري.

وذلك مثل قوله تعالى: {**كنتم خير أمة أخرجت للناس؛ تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله**} (آل عمران:110) فقد رتبت هذه الآية خيرية الأمة على قيامها بهذه الشعيرة العظيمة: شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعد إيمانها بالله عز وجل.

وقال تعالى في ذم بني إسرائيل: {**لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون.كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبأس ما كانوا يفعلون**} (المائدة: 78 - 79)

وفي الحديث الصحيح: **(مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا، فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً)** (6).

ومن الأحاديث الصحيحة الواردة في ذلك أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم: **(ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون ويفعلون مالا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل)** (7).

وفي الصحيحين من حديث أبي سعيد الخدري مرفوعاً: **(إياكم والجلوس على الطرقات، قالوا: ما لنا بد، إنما هي مجالسنا نتحدث فيها. قال: فإذا أبيتم إلا المجالس فأعطوا الطريق حقها. قالوا: وما حق الطريق؟ قال: غض البصر وكف**

---

(6) أخرجه البخاري (2493)، (2686) والترمذي (2172) وأحمد (4/269) من حديث النعمان بن بشير.

(7) أخرجه مسلم (50) من حديث عبد الله بن مسعود.

الأذى ورد السلام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) [8].

وعن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **(انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً. قالوا: يا رسول الله: هذا ننصره مظلوماً. فكيف ننصره ظالماً؟ قال: تأخذ فوق يديه)** [9].

قال الحافظ ابن حجر: ((قوله: فقال: تأخذ فوق يديه؛ كنى به عن كفه عن الظلم بالفعل إن لم يكف بالقول، وعبر بالفوقية إشارة إلى الأخذ بالاستعلاء والقوة)) [10].

ثالثاً: نفي الكاتب لوجود الحسبة في السنة:

إن الأحاديث الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما رأينا كثيرة جداً، ولذا فإن من أعجب العجب أن يقول صاحب المقال المشار إليه تحت عنوان (هل للحسبة أصل في السنة النبوية؟): ((أبداً ليس لها أصل على الإطلاق في السنة النبوية، فلم يثبت أن النبي أقام محاكم تفتيش لأحد من المنافقين...))، وهذا من قائله جهل مركب؛ فإن الأحاديث التي أوردناها واضحة وضوح الشمس في إثبات الحسبة أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولست أدري عن أي سنة يتكلم هذا الرجل؛ وقد كنت أسمع أن له منهجاً باطلاً في الحكم على الأحاديث، ولكني ما كنت أظن أنه تبلغ به الجرأة على تكذيب كل هذه الأحاديث الصحيحة الواردة في شأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتي هي قليل من كثير مما ورد في هذا الأمر العظيم.

أما قضية المنافقين التي أشار إليها الكاتب فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يحتاج إلى أن يقيم لهم محاكم تفتيش إذ قد أعلمه الله بهم وأمرهم ألا يصلي عليهم فقد كان صلى الله عليه وسلم يعرفهم بأعيانهم حتى إنه قد أخبر بهم حذيفة رضي الله عنه في غزوة تبوك، ومع معرفته بهم إلا أنه تركهم فلم يقتلهم لحكمة يعلمها أهل الفقه بسنة المصطفى صلى الله عليه وسلم وسيرته؛

---

(8) أخرجه البخاري (2465)، (6229) ومسلم (2121) وأبو داود (4815).

(9) أخرجه البخاري (2443)، (2444)، (6952).

(10) فتح الباري (5/98).

فقد قال عمر رضي الله عنه لرسول الله صلى الله عليه وسلم في شأن عبد الله بن أبي: (**يا رسول الله دعني أضرب عنق هذا المنافق، فقال النبي صلى الله عليه وسلم دعه لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه**) [11].

فقد أقر صلى الله عليه وسلم عمر في إثبات النفاق لعبد الله بن أبي، ولكنه بين له أن هناك مفسدة عظيمة سوف تحدث لو قتله، وهي أن هذا الرجل - مع نفاقه - يُظهر الإسلام والناس لا يظنونه إلا مسلماً فلو قتلناه لتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه، فلم يقل له صلى الله عليه وسلم إنه لا يجوز قتله، بل ذكر له العلة في ترك قتله.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية عند حديثه عن أهمية قياس المصالح والمفاسد قبل تغيير المنكر: ((ومن هذا الباب إقرار النبي لعبد الله بن أبي وأمثاله من أئمة النفاق والفجور لما لهم من أعوان، فإزالة منكره بنوع من عقابه مستلزمة إزالة معروف أكثر من ذلك بغضب قومه وحميتهم وينفور الناس إذا سمعوا أن محمداً يقتل أصحابه)) [12].

وكذلك نقول هنا: إننا قد نترك إقامة حد شرعي أو نترك منكراً فلا نغيره إذا كان سيترتب على القيام بذلك مفسدة أكبر، لكن ذلك لا يحملنا على الرضا بذلك المنكر أو تغيير حكم الله في وجوب إقامة الحدود الشرعية ووجوب تغيير المنكرات.

رابعاً: فهم الكاتب لقضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن:

الكاتب لا ينكر ذكر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن الكريم، لكنه يضع له فهماً ما أنزل الله به من سلطان؛ إذ نراه يقول: ((فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أبرز معالم التشريع القرآني، ولكنه محدد بمجرد النصح القولي بالأمر والنهي، ثم الإعراض عمن يستمر في المنكر ما دام لا يؤدي ذلك المنكر إلى عقوبة

---

(11) أخرجه البخاري (4905)، (4907) ومسلم (2584) من حديث جابر بن عبد الله.

(12) مجموع الفتاوى (28/131).

من العقوبات التي تتعلق بحقوق البشر في النفس والمال والعِرض، فإذا ارتكب ذلك عوقب، وما عدا ذلك وخصوصاً ما يتعلق بحقوق الله تعالى فمرجعها إلى الله تعالى يحكم فيها يوم القيامة)).

ويستدل الكاتب على أقواله تلك بقول الله عز وجل: {**يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم**} (المائدة: 105)، وقوله سبحانه وتعالى: {**خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين**} (الأعراف: 199)، وقوله سبحانه وتعالى: {**فإن عصوك فقل إني بريء مما تعملون**} (الشعراء: 216)، ويقول الكاتب: ((... لم يقل له: فإن عصوك فاضربهم بالسلاسل والجنازير مع أن عصيان النبي أمر فظيع)).

والحقيقة أنا لا ندري من أين أتى الكاتب بهذا الفهم العجيب، وإنا نسأله: أهو أعلم بالشريعة من صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم الذي قال: **(من رأى منكم منكراً فليغيره بيده...)؟**

فقد بيَّن لنا صلى الله عليه وسلم أن تغيير المنكر ليس بمجرد النصح القولي؛ بل قد يكون باليد وقد يكون باللسان وقد يكون بالقلب، ولم يفرق صلى الله عليه وسلم بين ما فيه عقوبة وما ليس فيه عقوبة.

كما أنه صلى الله عليه وسلم لم يفرق بين ما يتعلق بحق الله وما يتعلق بحق البشر في تحديد المنكر الذي يجب تغييره باليد أو اللسان أو القلب.

وما ذكره الكاتب من أدلة الصفح والإعراض إنما كان في العصر المكي حين كان المسلمون مأمورين بالصفح والعفو، ولم تكن قد نزلت الحدود بعد، فكانوا يصفحون ويعرضون ليس فقط عمن لم يستجب للنصح بل حتى عمن آذاهم ونال منهم، ثم لما قوي المسلمون في العصر المدني نُسخ ذلك وشُرع الجهاد وشُرعت الحدود فقال الله عز وجل مخاطباً المؤمنين: {**فإذا انسلخ الأشهر الحُرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد**} (التوبة: 5) بعد أن كان يقول لهم في العصر المكي: {**فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره**} (البقرة: 109).

قال ابن كثير: ((... وكان هذا في ابتداء الإسلام أُمـروا أن يصبروا على أذى المشركين وأهل الكتاب؛ ليكـون ذلـك كالتأليف لهم، ثم لما أصروا علـى العنـاد شـرع اللـه تعـالى للمؤمنين الجهاد والجلاد)) (13).

وأيضاً فقوله تعالى: {**يا أيها الـذين آمنـوا عليكـم أنفسكم... }**ليس معناه ما ذهب إليـه الكـاتب مـن تـرك المفسدين يفسـدون فـي الأرض إذا لـم يسـتجيبوا للنصـح؛ وإنما معنـاه أنـه بعـد قيـام المسـلمين بـواجبهم فـي الأمـر والنهي بكل ما أمكنهم من الوسائل فـإنهم لا يتحملـون وزر من بقي على ضلاله ولم يهتد.

ولذا فقد قال أبو بكر رضي الله عنه: (**يا أيها النـاس إنكـم تقـرؤون هـذه الآيـة وتضـعونها علـى غيـر موضعها، وإنا سمعنا النبي صلى الله عليـه وسـلم يقول: إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا علـى يديه أوشك أن يعمهم الله بعقابه**) (14).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((وإنمـا يتـم الاهتـداء إذا أطيع الله وأدي الواجب من الأمر والنهي وغيرهما)) (15).

فلا بـد إذاً مـن الأخـذ علـى يـدي الظـالم كمـا علمنـا الصديق رضـي اللـه عنـه مصـححاً للبعـض مـا قـد يظنـونه تفسيراً للآية الكريمة.

خامساً: قضية الردة:

وأدلف الآن سريعاً إلى قضية مهمة؛ وهـي الـتي أظـن الكاتب عناها بما كتب ألا وهي قضية الردة، ذلـك أنـه يـذكر فـي كلامـه الـذي نقلنـاه آنفـاً أن مـا يتعلـق بحقـوق اللـه فمرجعه إلى الله يحكم فيه يوم القيامة، وأن ذلك لا مـدخل للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيه، وأنه لا عقوبة عليه في الدنيا، ويقول بعد ذلك: ((وكل إنسان يرى نفسـه علـى الحق في اعتقاده؛ ولذلك فإن الله تعالى جعـل يـوم الـدين

---

(13) تفسير القرآن العظيم (4/150).
(14) أخرجه أبو داود (4338) والترمذي (2168)، (3057) وقال: حسن صحيح وأخرجه ابن ماجه (4005) وأحمد (1/2،5،7،9) وصححه الألباني في الصحيحة (1564).
(15) مجموع الفتاوى (14/480).

هو يوم الفصل بين العباد في أمور العقائد والاختلافات الدينية)).

فهل يريد الكاتب أن يلغي حد الردة من شريعة الله؟

إن عقوبة المرتد في الإسلام معروفة، بينها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: **(من بدل دينه فاقتلوه)** [16].

وفي الصحيح من حديث ابن مسعود مرفوعاً: **(لا يحل دم امرئ مسلم يشهد ألا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس والثيب الزاني والمفارق لدينه التارك للجماعة)** [17].

قال ابن حجر: ((والمراد بالجماعة: جماعة المسلمين؛ أي فارقهم، أو تركهم بالارتداد فهي صفة للتارك أو المفارق لا صفة مستقلة، وإلا لكانت الخصال أربعاً)) [18].

وعن عثمان رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: **(لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إسلام، أو زنا بعد إحصان، أو قتل نفس بغير نفس)** [19].

والأئمة الذين يتشدق الكاتب ببعض أقوالهم زاعماً أنها تفيده في منهجه الباطل مجمعون على وجوب قتل المرتد.

قال مالك - رحمه الله -: ((ومعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم - فيما نرى والله أعلم: **(من غير دينه فاضربوا عنقه)** ؛ أنه من خرج من الإسلام إلى غيره مثل الزنادقة وأشباههم فإن أولئك إذا ظهر عليهم قُتلوا ولم يستتابوا؛ لأنه لا تُعرف توبتهم وأنهم كانوا يسرون

---

(16) حديث صحيح أخرجه البخاري (3017)، (6922) وأبو داود (4351) والترمذي (1458) والنسائي (7/104) وابن ماجه (2535) من حديث ابن عباس.

(17) أخرجه البخاري (6878) ومسلم (1676) وأبو داود (4352) والترمذي (1402) والنسائي (7/90) وابن ماجه (2534) والدارمي (2451).

(18) فتح الباري (12/201).

(19) أخرجه أبو داود (4502) والترمذي (2158) والنسائي (7/90) وابن ماجه (2533).

الكفر ويعلنون الإسلام، فلا أرى أن يستتاب هؤلاء ولا يقبل منهم قولهم، وأما من خرج من الإسلام إلى غيره وأظهر ذلك فإنه يستتاب، فإن تاب وإلا قُتل)) [20].

وقال ابن عبد البر عند الكلام على نفس الحديث: ((وفقه الحديث أن من ارتد عن دينه حل دمه وضربت عنقه، والأمة مجتمعة على ذلك، وإنما اختلفوا في استتابته؛ فطائفة منهم قالت لا يستتاب على ظاهر الحديث ويقتل، وطائفة منهم قالت يستتاب)) [21].

سادساً: مشروعية محاكمة الفكر الضال:

إن النقطة التي يدندن حولها الكاتب وأشباهه هي حرية الفكر وأنه لا يُمنع أحد من إبداء رأيه وإن خالفه الآخرون، ولا شك أن هذا قول باطل؛ فإن حرية الفكر مقيدة بأن لا تخرج عن إطار الدين الذي شرعه الله لنا.

والكاتب الذي نحن بصدد الرد عليه يزعم أنه يتكلم بالنصوص وأقوال الأئمة، فيحاول تأصيل تلك الدعاوى الزائفة فيقول مثلاً: ((وفي الموطأ ما يؤكد رفض الحسبة عند الإمامين أبي حنيفة ومالك، ونقرأ في الموطأ صفحة 325 تحت عنوان: **الخصومة في الدين والرجل يشهد على الرجل بالكفر** أنه لا ينبغي الخصومة على رجل من أهل الإسلام بالكفر مهما عظم جرمه؛ أي ينفي محاكمة أي مسلم بسبب عقيدته وآرائه))، ويقول عن الشافعي: ((ومع ذلك فإن الشافعي ينسف الأساس التشريعي للحسبة حين يقول: ليس لأحد أن يحكم على أحد بخلاف ما أظهر من نفسه، وأن الله سبحانه وتعالى إنما جعل للعباد الحكم على ما ظهر لأن أحداً منهم لا يعلم ما غاب)).

ويقول: ((وكل إنسان يرى نفسه على الحق في اعتقاده، ولذلك فإن الله عز وجل جعل يوم الدين هو يوم الفصل بين العباد في أمور العقائد والاختلافات الدينية قال تعالى: {**قل اللهم فاطر السموات والأرض عالم**

---

(20) الموطأ (2/736).
(21) التمهيد (5/306).

الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون} (الزمر: 46)...)).

وأقول: إن هذا الكاتب ذو قدرة عجيبة على تزييف الحقائق والاستشهاد بالنصوص في غير موضعها.

فإن الظاهر من كلامه أنه يعترف بشيء اسمه الردة، لكنه لا يرى عقوبة عليها، والأخطر من ذلك أنه لا يعتبر الردة إلا من رجل أعلن ردته وخروجه من الإسلام.

والحق أن مفهوم الردة أوسع من ذلك؛ فمن قال: إني مسلم، ومع ذلك كذّب بشيء من كتاب الله عز وجل فهو كافر وإن صلى وصام وزعم أنه مسلم، وكذلك من استهزأ بالله تعالى أو كتابه أو رسوله فهو كافر وإن زعم الإسلام؛ وذلك أن الله يقول في شأن النفر الذين استهزؤوا بالرسول صلى الله عليه وسلم: {**ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم**} (التوبة: 65) 66)

فانظر كيف حكم القرآن بردتهم مع أنهم لم يقولوا إنهم يريدون الخروج من الإسلام إلى الكفر بل جاؤوا يعتذرون.

وكلام الأئمة الذين يقول الكاتب إنه يستند إليهم لا يخرج عن هذا الذي قلناه.

انظر مثلاً إلى قول مالك - رحمه الله - في الموطأ كتاب القدر باب القول في القدر حيث حدّث عن عمه أبي سهيل بن مالك أنه قال: ((كنت أسير مع عمر بن العزيز فقال: ما رأيك في هؤلاء القدرية؟ فقلت: رأيي أن تستتيبهم فإن تابوا وإلا عرضتهم على السيف. فقال عمر بن عبد العزيز: وذلك رأيي. قال مالك: وذلك رأيي))[22].

والقدرية هم نفاة القدر الذين يقولون إن الله لا يقدر الشر ولا يريده، فهم يثبتون أن شيئاً يقع في ملك الله دون أن يريده الله، ومع ذلك فهؤلاء القدرية لم يقولوا إنهم كفار أو إنهم يريدون الخروج من الإسلام، بل على العكس هم ينافحون عن عقيدتهم الضالة هذه بآيات من القرآن

---

(22) الموطأ (2/900).

يفهمونها على غير وجهها، ويزعمون أنهم أهل الحق، ومع ذلك قال فيهم مالك ومن قبله عمر بن عبد العزيز ما ترى.

ومثل هذا ما سبق نقله عن الإمام مالك من أن الزنادقة الذين يظهرون الإسلام ويسرون الكفر يقتلون بلا توبة، وقوله - رحمه الله -: ((ولا يقبل منهم قولهم))، أي لا يقبل منهم ادعاؤهم التوبة لأنهم كما قال - رحمه الله -: ((لا تعرف توبتهم)).

أما ما شنشن به الكاتب من أن في الموطأ باباً بعنوان الخصومة في الدين... إلخ، فلا حجة له فيه؛ فإن مالكاً - رحمه الله - ذكر في هذا الباب حديث ابن عمر مرفوعاً: **(أيما امرىء قال لأخيه كافر فقد باء بها أحدهما)** [23] ثم قال: ((قال محمد - أي ابن الحسن الشيباني -: لا ينبغي لأحد من أهل الإسلام أن يشهد على رجل من أهل الإسلام بذنب أذنبه بكفر وإن عظم جرمه، وهو قول أبي حنيفة والعامة من فقهائنا)) [24].

فالكلام كله لا علاقة له بالمحاكمة على العقيدة والآراء الفاسدة، إنما ينصب الكلام على قضية التكفير بالذنوب والكبائر التي كان يقول بها الخوارج، فكان أهل السنة يذكرون مثل هذا الحديث رداً عليهم.

ولا شك في ثبوت الوعيد الشديد لمن كفّر مسلماً بغير حق، لكن حين يكون التكفير بحق كأن يُكذّب شخص بشيء من كتاب الله سبحانه وتعالى أو ينكر معلوماً من الدين بالضرورة فإنه لا لوم حينئذٍ على من كفّره، وهذا هو الواجب الشرعي، فإن من ارتكب مثل هذا الذي قلناه فإنه يكفر وإن صلى وصام وزعم أنه مسلم، وهذا واضح مما نقلناه من قول مالك في القدرية.

وأما أبو حنيفة فقد قال أبو يوسف: ((ناقشت أبا حنيفة زمناً حتى استقر رأيي ورأيه على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر)) [25].

---

(23) أخرجه البخاري (6104) ومسلم (60) وأبو داود (4687) والترمذي (2637) وأحمد (2/60) ومالك في الموطأ (2/984).

(24) الموطأ برواية محمد بن الحسن الشيباني ص: 325 بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، ط دار القلم بيروت بدون تاريخ.

(25) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات (1/388) ونقل عن أبي عبد الله الحاكم أن رواته ثقات.

وقال الشافعي في الأم: ((... وسواء كان مولوداً على الإسلام ثم ارتد بعد عن الإسلام أو كان مشركاً فأسلم ثم ارتد بعد عن الإسلام، وسواء ارتد إلى يهودية أو نصرانية أو مجوسية أو جحد وتعطيل وديـن لا يظهره... ومتى أقام على الكفر في أي هذه الأحوال كان وإلى أي هذه الأديان صار استتيب فإن أظهر التوبة حُكم له حكم الإسلام، وإن امتنع منها وأقام على الكفر قُتل مكانه ساعة يأبى إظهار الإسلام)) (26).

فالواضح من كلام الشافعي أن الردة قد تكون بجحد شيء من شرع الله عز وجل أو تعطيل شيء منه، وفاعل ذلك لم يقل إنه ترك الإسلام إلى غيره من الأديان، وقد وضع الشافعي هذا الجاحد المعطِل بين من يخرج إلى دين من الأديان الباطلة المعروفة، وبين من يخرج إلى دين لا يظهره وهو المنافق، وكلهم في حكم الردة سواء وكلهم يُقتلون إذا لم يتوبوا.

فالشافعي إذاً لم ينسف الأساس التشريعي للحسبة كما زعم الكاتب، وحاشاه - رحمه الله - أن ينسف شيئاً قد استقر بكتاب الله سبحانه وتعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وإجماع الأمة، وكل ما يعنيه الشافعي بعبارته التي نقلها الكاتب أننا لا نفتش عن القلوب؛ فمن كان أصله الإسلام ولم يظهر منه كفر لا يجوز أن نحكم عليه بخلاف الإسلام، أما من ظهر منه كفر فإنه يؤخذ به، وظهور الكفر - كما أسلفنا - يكون بقول أو فعل ليس له معنى إلا الردة.

وثانياً: فإن الكاتب يخلط بين فصل القضاء الذي يكون يوم القيامة، وبين بيان الحق من الباطل في هذه الحياة الدنيا، ويرى أنه يجب أن يترك كل إنسان وما يعتقد حتى يفصل الله بين العباد يوم القيامة، وهذا باطل فإن الفصل الذي يكون يوم القيامة هو أن يقضي الله بين العباد فيجازي كلاً بما يستحقه من جنة أو نار، أما الفصل بمعنى بيان الحق من الباطل فقد جاء به القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، بل ما أرسل الله عز وجل رسوله صلى الله عليه وسلم إلا لبيان الحق من الباطل، وبيان أن الحق الذي لا يقبل الله سواه هو الإسلام، كما قال تعالى: {**وكذلك نفصل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين**} (الأنعام:55)، وقال: {**ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من**

---

(26) الأم (6/148).

الخاسرين} (آل عمران: 85)، إلى غير ذلك من الآيات التي تبين أن القرآن جاء فرقاناً بين الحق والباطل.

وواجب الأمة المسلمة أن تدعو الناس إلى الحق وأن تنهاهم عن الباطل بكل الوسائل الشرعية الممكنة من يد أو لسان أو قلب.

سابعاً: قضية التفريق بين المرتد وزوجه:

هذه القضية فرع على قضية الردة التي تحدثنا عنها آنفاً؛ فمتى ثبتت الردة فإن التفريق أثر من آثارها؛ لأنه لا يحل لامرأة مسلمة أن تبقى تحت رجل كافر، والأصل أن المرتد يقام عليه حد الردة وهو القتل، لكن إن لم يُقدر عليه لفراره أو لأي سبب من الأسباب فإن آثار الردة الأخرى يجب إعمالها، وذلك مثل منع التوارث بينه وبين المسلمين والتفريق بينه وبين زوجته المسلمة.

والدليل على وجوب التفريق بين المرتد وزوجه المسلمة قول الله تعالى: {**يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن وآتوهم ما أنفقوا ولا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتموهن أجورهن ولا تمسكوا بعصم الكوافر...}** (الممتحنة:10).

فهذا نص قاطع في وجوب التفريق بين الزوجين بسبب كفر أحدهما، وقد قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: ((هذه الآية هي التي حرمت المسلمات على المشركين)) [27].

وقد أراد صاحب المقالة المشار إليها أن يجعل الحالة التي نزلت فيها هذه الآية حالة خاصة وذلك حيث يقول: ((وهناك حالة استثنائية بالغة الخصوصية تعرض لها المسلمون وأعداؤهم بعد الهجرة؛ فقد هاجر رجال مسلمون للمدينة ورفضت زوجاتهم الهجرة تمسكاً بالدين والوطن، وهاجرت نساء مؤمنات للمدينة وتركن أزواجهن تمسكاً منهن بالإسلام وأصبحت المدينة ومكة في حالة حرب وتم الانفصال الفعلي بين أولئك الرجال والنساء... وكان لابد من تشريع يتحول به الانفصال الفعلي إلى فراق

(27) تفسير القرآن العظيم (4/352).

شرعي حتى تتزوج المسلمات في المدينة والمشركات في مكة ونزل حكم الله بأن يدفع الرجال مهور النساء للأزواج السابقين حتى يتزوجوا من أولئك النساء وأن يسري ذلك على المؤمنين والمشركين ويبدأ زواج جديد ومستقبل جديد لأولئك النسوة في مكة والمدينة ولولا حالة الحرب والقطيعة ما احتاج المسلمون والمشركون لهذا التشريع)).

وهذا من أبطل الباطل وأبعده عن الحقيقة؛ وذلك أن هذه الآية بالذات إنما نزلت بعد صلح الحديبية أي في وقت لم تكن هناك حالة حرب قائمة بين المسلمين والمشركين، وقد كان من شروط صلح الحديبية أنه من أتى المدينة من أهل مكة ولو كان مؤمناً فإن على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يرده إلى مكة، فجاءه صلى الله عليه وسلم نساء مؤمنات، فأنزل الله عز وجل في شأنهن هذه الآية مبيناً أن هؤلاء النسوة المؤمنات لا يُرجعن إلى الكفار، إما لأن الحكم لا يشملهن من حيث الأصل لأنه خاص بالرجال، وإما على سبيل التخصيص فكأن الآية جاءت مخصصة لعموم شرط الإرجاع فجعلته خاصاً بالرجال دون النساء بعد أن كان شاملاً لكليهما.

والمقصود أن هذه الآية إنما نزلت في وقت الصلح مع المشركين كما جاء في حديث المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم في قصة الحديبية: **(... ثم جاء نسوة مؤمنات فأنزل الله تعالى: {يأيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن}، حتى بلغ: {بعصم الكوافر} فطلق عمر يومئذ امرأتين كانت له في الشرك، فتزوج إحداهما معاوية بن أبي سفيان، والأخرى صفوان بن أمية...)** (28).

فتبين من ذلك بطلان ما ادعاه الكاتب من أن حالة الحرب هي التي استدعت التفريق المذكور في الآية الكريمة.

ثم إن الآية الكريمة قد بينت أن العلة في التفريق هي قضية الكفر والإيمان كما هو واضح من قوله تعالى: {**فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن**}، فالكلام كله حول الكفر والإيمان ولم تتعرض الآية من قريب أو بعيد لقضية الحرب التي يدعيها الكاتب.

---

(28) أخرجه البخاري (2731)، (2732).

والكاتب يزعم أنه لا يصح لأحد أن يفرق بين رجل وامرأته، وأن من فعل ذلك فهو داخل تحت قوله تعالى عن السحرة {**فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه**} (البقرة: 102)، ويقول: ((وهذا ينطبق على من يفعل ذلك تحت أي شعار))، كما يقول: ((.. ليس في القرآن أن يتدخل أحد للتفريق بين الزوجين فهذا عمل شيطاني كما أشارت إليه سورة البقرة)).

وهذا كلام تغني حكايته عن تكلف الرد عليه، وإنما ذكرناه لبيان تهافت هذا الكاتب وأمثاله، وإلا فما علاقة التفريق الشرعي الذي يقوم به القاضي عند توافر دواعيه بما يفعله السحرة من محاولة إفساد الحياة الزوجية بإيقاع البغض بين المرء وزوجه أو التأثير في مسألة الجماع بينهما أو غير ذلك؟

ثم إن الكاتب يزعم أنه ليس لمسألة التفريق بين الزوجين أصل في كلام الأئمة أبي حنيفة ومالك والشافعي، وإنما انفرد بذلك الحكم الإمام أحمد بن حنبل، ويقول في ذلك: ((ومع التفصيلات المطولة في موسوعة الأم فإن الشافعي لم يتعرض للتفريق بين رجل (يعلن إسلامه ويتهمه الآخرون في دينه) وبين زوجته وانصب حديثه على المرتد الذي يعلن ارتداده أو يهرب إلى بلاد الكفر تاركاً زوجته)).

وأقول: ليس صحيحاً أن الإمام أحمد قد انفرد بهذا الحكم، بل هو ثابت عن غيره من الأئمة فضلاً عن ثبوته بالكتاب والسنة كما أسلفنا.

ونحن نذكر هنا شيئاً من كلام الأئمة يبين صدق ما نقول:

فالإمام الشافعي رحمه الله يفرق بين الطلاق والفسخ فيبين أن الطلاق هو: ((ما ابتداه الزوج فأوقعه على امرأته بطلاق صريح أو كلام يشبه الطلاق يريد به الطلاق وكذلك ما جعل لامرأته من أمرها فطلقت نفسها أو إلى غيرها فطلقها فهو كطلاقه لأنه بأمره)) [29]، ثم يعرف الفسخ بأنه ((كل ما حكم فيه بالفرقة وإن لم ينطق بها الزوج ولم يردها، وما لو أراد الزوج أن لا توقع عليه الفرقة أوقعت،

---

(29) الأم (5/105).

فهذه فرقة لا تسمى طلاقاً؛ لأن الطلاق ليس من الزوج وهو لم يقله ولم يرضه بل يريد رده)) (30).

فهذا كلام صريح في أن هناك فرقة تقع من غير رضا الزوج، ومنها أن يفرق القاضي بين الزوجين لارتداد أحدهما، ولذلك فقد ذكر الشافعي بعد ذلك أمثلة للفسخ الذي يقع بغير رضا الزوج قال في نهايتها: ((فهل من تفرقة غير هذا؟ قلت: نعم ردة أحد الزوجين أو إسلام أحدهما والآخر مقيم على الكفر، وقد حرم الله على الكافرين أن يغشوا المؤمنات وعلى المؤمنين غشيان الكوافر سوى أهل الكتاب، وليس واحد منهما فراقاً من الزوج، هذا فسخ كله)) (31).

وهذا واضح في التفريق بين الزوجين بسبب ردة أحدهما، وليس فيه اشتراط هروب المرتد إلى دار الكفر؛ لأن الإمام رحمه الله قد استدل بأن الله حرم على الكافرين غشيان المؤمنات وعلى المؤمنين غشيان الكوافر، ومعنى ذلك أن الكلام منصب على حالة يوجد فيها الزوجان معاً فيتم التفريق بينهما لكون أحدهما مؤمناً والآخر كافراً، بل قد صرح الشافعي بهذا الذي قلناه وذلك حيث قال بعد أن ذكر انقطاع الزوجية بإسلام أحد الزوجين وبقاء الآخر على كفره: ((ولم أعلم مخالفاً في أن المتخلف عن الإسلام منهما إذا انقضت عدة المرأة قبل أن يسلم انقطعت العصمة بينهما وسواء خرج المتخلف منهما من دار الحرب وأقام المتخلف فيها، أو خرج المتخلف عن الإسلام، أو خرجا معاً، أو أقاما معاً، **لا تصنع الدار في التحريم والتحليل شيئاً، إنما يصنعه اختلاف الدين**)) (32).

وكذلك ليس في كلام الإمام أنه لا يتم التفريق إلا إذا أعلن الزوج الردة أي الخروج من الإسلام؛ فالشافعي تكلم عن المرتد بعمومه، وعليه فليست تخيفنا تلك العبارة التي جعلها الكاتب بين قوسين وهي قوله (يعلن إسلامه ويتهمه الآخرون في دينه)، إذ ليس المرتد هو فقط من أعلن الخروج من الإسلام بل كل من أتى بناقض من نواقض الإسلام فقد وقع في الردة وإن زعم أنه مسلم كما أثبتناه من قبل.

---

(30) المصدر السابق (5/106).
(31) المصدر السابق (5/107).
(32) المصدر السابق (5/39).

ثم إن تكييف الأمر على أنه قضية رجل يتهمه الآخرون في دينه بينما يعلن هو إسلامه، هذا التكييف فيه مغالطة كبيرة؛ إذ أن الكلام هنا ليس منصباً على مجرد اتهام قد يلقيه بعض الناس بلا دليل، بل على حالة تثبت فيها الردة بالأدلة الشرعية فيحكم فيها القاضي بترتب آثار الردة على هذا المرتد.

ومثل الشافعي في هذه القضية غيره من العلماء، ففي مدونة الإمام مالك رحمه الله (4/315) أنه إذا ارتد رجل انقطعت العصمة بينه وبين امرأته ساعة ارتد، أي أنه يرى الردة مفرقة بين الزوجين دون الحاجة إلى حكم قضائي بالتفريق، كما أنه رحمه الله لا يرى ما رآه الشافعي من أن الفرقة لا تكون إلا بعد انقضاء العدة دون أن يتوب المرتد بل يرى أنها قد بانت منه بمجرد ردته فقد جاء في المدونة في نفس الصفحة ((قال مالك: إذا ارتد الزوج كانت تطليقة بائنة لا يكون للزوج عليها رجعة إن أسلم في عدتها)).

ثامناً: تأصيل دعوى الحسبة:

وإذ فرغنا من بيان معنى الحسبة في الإسلام وأنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبينا حكم الإسلام في المرتدين، فإننا نريد في السطور التالية أن نسلط الضوء على الأصل الشرعي للقضية التي كانت وراء كل هذا الذي قيل، ونعني بها قضية دعوى الحسبة.

والمقصود بدعوى الحسبة أن يتقدم شخص - حسبة لله تعالى - إلى القاضي فيشهد بما رآه أو علمه من منكر طالباً تغييره، وهذا نوع من تغيير المنكر باللسان الذي دل عليه حديث أبي سعيد الخدري: **(من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه...)** إلخ.

بل إن في هذه الجزئية بالذات حديثاً خاصاً، وهو ما رواه زيد بن خالد الجهني أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: **(ألا أنبئكم بخير الشهداء الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسألها)** (33).

قال النووي رحمه الله: ((وفي المراد بهذا الحديث تأويلان أصحهما وأشهرهما تأويل مالك وأصحاب الشافعي

(33) أخرجه مسلم (1719) وأبو داود (3569) والترمذي (2297) وابن ماجه (2364) ومالك (2/720).

أنه محمول على من عنده شهادة لإنسان بحق ولا يعلم ذلك الإنسان أنه شاهد فيأتي إليه فيخبره بأنه شاهد له، والثاني أنه محمول على شهادة الحسبة، وذلك في غير حقوق الآدميين المختصة بهم، فمما تقبل فيه شهادة الحسبة الطلاق والعتق والوقف والوصايا العامة والحدود ونحو ذلك، فمن علم شيئاً من هذا النوع وجب عليه رفعه إلى القاضي وإعلامه به، والشهادة واجبة؛ قال تعالى: {**وأقيموا الشهادة لله**}، وكذا في النوع الأول يلزم من عنده شهادة لإنسان لا يعلمه أن يعلمه إياها لأنها أمانة له عنده))[34].

وفي مذهب أبي حنيفة أن الشهادة حسبة بلا دعوى تقبل في حقوق الله تبارك وتعالى كأسباب الحرمات من الطلاق وغيره وأسباب الحدود الخالصة حقاً لله تعالى[35].

ولكن يشترط في ذلك كله أن يكون القاضي الذي يرفع إليه الأمر حاكماً بما أنزل الله، وإلا لم تجز الشهادة عنده، لأن الأصل في الحسبة أنها جزء من شرع الله فلا يتلاعب بها برفع الأمر إلى من يحكم بغير شريعة الله، وقد سُئل الإمام أحمد عن الرجل يُرى منه الفسق والدعارة وينهى فلا ينتهي يرفعه إلى السلطان؟ فقال: إن علمتَ أنه يقيم عليه الحد فارفعه[36].

تاسعاً: جهالات أخرى:

قد ذكرنا في أثناء حديثنا عن الردة أدلة صحيحة صريحة على أن حد المرتد هو القتل، وبينا بطلان ما ادعاه الكاتب من أنه لا عقوبة على من ارتد عن الإسلام وأن ذلك الأمر متروك لله سبحانه يحاسب عليه يوم القيامة.

غير أني بعد الفراغ من كتابة ما سبق قد وقفت لنفس الكاتب على ما أسماه دراسة أصولية تاريخية حول حد الردة، نُشرت في مجلة القاهرة العدد (159) الصادر في

---

(34) شرح صحيح مسلم (6/258).
(35) بدائع الصنائع للكاساني (9/4048).
(36) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للخلال ص: 40.

فبراير 1996، فلما اطلعت عليها تيقنت من جرأة ذلك الرجل على شرع الله عز وجل بالإضافة إلى جهله بكثير من المسائل التي يتجرأ على الخوض فيها.

ولست هنا في مجال تفنيد ما ورد في تلك الدراسة، ولكني أشير فقط إلى شيء يسير مما ورد فيها يبين صحة ما أقول.

فهو على سبيل المثال يتعرض لحديثين من الأحاديث التي جاء فيها النص على قتل المرتد وهما حديث ابن عباس **(من بدل دينه فاقتلوه)**، وحديث ابن مسعود **(لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث...)**، ويرد الكاتب هذين الحديثين بأدلة واهية عجيبة.

1) فمما ذكره في ذلك أنه يتهم الأوزاعي رحمه الله بأنه هو الذي اخترع حديث **(لا يحل دم امرىء مسلم...)**، هذا مع أن سند الحديث عند البخاري ومسلم وغيرهما ليس فيه ذكر للأوزاعي، ولكنه يستدل على مقولته تلك بما ذكره ابن كثير في البداية والنهاية من أنه لما دخل الأوزاعي على عبد الله بن علي عم السفاح، سأله عبد الله عدة أسئلة منها السؤال عن دماء بني أمية؟ فقال له الأوزاعي: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **(لا يحل دم امريء مسلم إلا بإحدى ثلاث...)** الحديث.

واستدلال الكاتب بهذا الموقف استدلال باطل لا يحتاج إلى رد، فهل يكفي استشهاد رجل بحديث في موقف على أنه وضعه واخترعه؟!

يقول الكاتب: إن الأوزاعي اخترع هذا الحديث لكي يرضي بني العباس ويسوغ لهم ما كانوا يفعلونه من قتل الأمويين.

وادعاء الكاتب هنا من أبطل الباطل فإن سياق القصة كما أورده ابن كثير[37] يدل على أن الأوزاعي يريد أن ينكر عليه قتل الناس بغير حق كأنه يقول له: إنْ كان في بني أمية من فعل شيئاً من هذه الثلاثة فاقتلوه، وإلا فلا يحل لكم سفك دمائهم، وهو يعلم أن بني العباس لم يكونوا يكفرون بني أمية، بدليل أن أول سؤال وجهه له عبد الله بن علي هو: ((ما ترى في ما صنعنا من إزالة أولئك الظلمة عن العباد والبلاد))، فسماهم ظلمة ولم يجرؤ على أن

(37) انظر البداية والنهاية (10/120-121).

يقول أولئك الكفرة، فهذا موقف يحسب للأوزاعي لا عليه، ومما يقوي ذلك أيضاً أنه سأله بعد ذلك عن أموال بني أمية، فقال له الأوزاعي: ((إن كانت في أيديهم حراماً فهي حرام عليك أيضاً، وإن كانت لهم حلالاً فلا تحل لك إلا بطريق شرعي)).

فإذا كان الأوزاعي لم يحل له أموالهم بغير حق أفيخترع له حديثاً يحل له به دماؤهم؟ سبحانك هذا بهتان عظيم.

والقصة التي ذكرها ابن كثير ذكرها شيخه الذهبي بسنده في تذكرة الحفاظ بسياق أكثر بياناً لما ذكرناه من سياق ابن كثير، إذ جاء فيها أن عبد الله سأله عن دماء بني أمية فقال له: ((قد كان بينك وبينهم عهود، وكان يجب أن تفوا بها، قال ويحك اجعلني وإياهم لا عهد بيننا، فاجهشت نفسي وكرهت القتل فذكرت مقامي بين يدي الله فلفظتها فقلت: دماؤهم عليك حرام، فغضب وانتفخت أوداجه واحمرت عيناه فقال لي ويحك ولم؟ قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث: ثيب زانٍ ونفس بنفس وتارك لدينه**...)) (38).

وإذن فقد اتضح الأمر وظهر جلياً أن ذكر الأوزاعي للحديث إنما جاء في معرض بيان حرمة دماء المسلمين، أي على النقيض مما ادعاه الكاتب - عليه من الله ما يستحقه.

والكاتب يفتري على الإمام الأوزاعي رحمه الله زاعماً أنه كان يمثل فقيه السلطة الذي يفتي لها بما تريد في العصرين العباسي والأموي، وأنه قد استطاع أن يخدع الناس بادعاء الزهد والتقوى، إلى غير ذلك من الافتراءات التي افتراها على هذا الإمام العظيم الذي أجمع المسلمون على عدالته وإمامته كما ذكر الحافظ ابن كثير (39)، ((وقال مالك: كان الأوزاعي إماماً يقتدى به، وقال سفيان بن عيينة وغيره: كان الأوزاعي إمام أهل زمانه، وقد حج مرة فدخل مكة وسفيان الثوري أخذ بزمام جمله ومالك بن

---

(38) تذكرة الحفاظ (1/181).
(39) البداية والنهاية (10/119).
(40) المصدر السابق نفس الموضع.

أنس يسوق به، والثوري يقول: افسحوا للشيخ، حتى أجلساه عند الكعبة وجلسا بين يديه يأخذان عنه)) [40].

فإذا كان الأوزاعي قد بلغ من دهائه وخبثه - حسب ادعاء الكاتب - أن يخدع مالكاً والثوري وابن عيينة وغيرهم من أهل العلم والفضل في عصر الأوزاعي ومن بعده، فهل يدلنا الكاتب الألمعي على الطريقة العجيبة التي استطاع هو بها أن يكشف خداع الأوزاعي وزيفه الذي لم يستطع أحد أن يكشفه طيلة تلك القرون الماضية؟

ويستمر الكاتب في افترائه وتدليسه فيقول: ((وقد ظلت هيبة الأوزاعي في الشام تحتل قلوب أهله حتى إن الذهبي في الميزان تحرج من نقد الأوزاعي في ترجمته له واكتفى بأن يقول عن مسرور بن سعيد راوية الأوزاعي: غمزه أي هاجمه وطعن فيه ابن حبان فقال يروي عن الأوزاعي المناكير الكثيرة، أي أن الأوزاعي يروي الأحاديث المنكرة)).

والحق إن الإنسان ليعجب أشد العجب من جرأة هذا الرجل وأمثاله على الغش والتدليس، وذلك أن من يقرأ هذا الكلام يظن أن الذهبي كان يود أن يقدح في الأوزاعي ولكنه تهيب الأمر لمكانة الأوزاعي في قلوب الناس، بينما الصحيح أن الذهبي قد مدحه وأثنى عليه فقال: ((إمام ثقة وليس هو في الزهري كمالك وعُقيل)) [41]– فالذهبي قد وصف الأوزاعي بأنه إمام ثقة، وقوله إنه ليس في الزهري كمالك وعقيل ليس قدحاً فيه، بل هو يقصد أنهما أثبت منه في الرواية عن الزهري، مع كونه هو ثقة أيضاً، وهذا عند علماء الحديث لا يعد جرحاً فضلاً عن أن يوحي بشيء مما أراد الكاتب أن ينسبه للأوزاعي رحمه الله، ولو كان الأمر كما أراد الكاتب أن يوهمنا لما أورده في تذكرة الحفاظ ولما سماه هناك شيخ الإسلام [42].

ثم إن الكاتب يورد كلمة قيلت في أحد الرواة عن الأوزاعي وهي قول ابن حبان عن مسرور: ((يروي عن الأوزاعي المناكير)) ليستدل بها على أن الأوزاعي نفسه كان يروي أحاديث منكرة، وهذا من الكاتب جهل شنيع فهل كل من رويت عنه المناكير يقال فيه إنه يروي أحاديث

---

(41) ميزان الاعتدال (2/580).

(42) تذكرة الحفاظ (1/178).

منكرة؟ وهل إذا قلنا إن فلاناً يروي عن عمر رضي الله عنه أحاديث منكرة يكون عمر نفسه راوياً لأحاديث منكرة؟، وإنما قصد ابن حبان الطعن في ذلك الراوي لا في الأوزاعي، وقد ذكر ابن حبان أبا عمرو الأوزاعي في الثقات وقال: ((وكان من فقهاء الشام وقرائهم وزهادهم ومرابطيهم)) (43)

2) ومما سود به الكاتب دراسته المزعومة قدحه في الإمام البخاري رحمه الله الذي اتفقت الأمة على إمامته وعدالته وعلى أن كتابه أصح كتاب بعد كتاب الله عز وجل، ومن افتراءاته في ذلك قوله عن البخاري رحمه الله: ((وجعله الذهبي ضمن الضعفاء والمتروكين في كتابه الذي يحمل نفس الاسم)).

ولا شك أن هذا كذب مفضوح؛ لأن البخاري الذي جعله الذهبي ضمن الضعفاء والمتروكين هو شخص آخر غير البخاري صاحب الصحيح، فإن نص كلام الذهبي هو: ((محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري قدم بغداد بعد الخمسمائة وكتب عنه جماعة، قال ابن الجوزي: كذاب، قلت: أما محمد بن إسماعيل الإمام مؤلف الصحيح فثقة، بعد ذا فما سلم من الكلام لأجل مسألة اللفظ تركه لأجلها أبو زرعة وأبو حاتم وهجره الذهلي)) (44)، وفي كتاب المغني يذكر الذهبي نحو كلامه السابق، غير أنه يدافع عن الإمام البخاري بصورة أقوى فيقول: ((فأما أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري مولى الجعفيين فحجة إمام ولا عبرة بترك أبي زرعة وأبي حاتم له من أجل اللفظ لأنه مجتهد في المسألة بل ومصيب)) (45).

ومن افتراءاته على الإمام البخاري أيضاً زعمه أنه كان يقول إن القرآن مخلوق، وهذا كذب صريح؛ فإن غاية ما اتُهم به البخاري أنه كان يقول باللفظ أي يقول: إن لفظي بالقرآن مخلوق، وحتى هذه لم تثبت عنه، فقد حدث محمد ابن نصر المروزي أنه سمع البخاري يقول: ((من زعم أني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فهو كذاب)) (46).

---

(43) الثقات (7/62-63).
(44) ديوان الضعفاء والمتروكين (2/283) رقم الترجمة (3605).
(45) المغني في الضعفاء (2/165) رقم الترجمة (5311).
(46) انظر هدي الساري ص: 491.
(47) ينظر في قضية اللفظ كتابنا المنحة الإلهية تهذيب شرح الطحاوية هامش ص:119-120.

وسبب هذا الذي قيل عنه أنه لما قدم نيسابور سُئل في هذه المسألة فقال: ((أفعالنا مخلوقة وألفاظنا من أفعالنا))، وهو يقصد بقوله (ألفاظنا) هنا حركة اللسان والشفاه وهذه مخلوقة بلا جدال، لكن الناس شغبوا عليه فقالوا إنه يقول لفظي بالقرآن مخلوق[47]، ومن هاهنا حذر محمد بن يحيى الذهلي من مجالسة البخاري والأخذ عنه، ولا شك أن البخاري بريء من هذه التهمة، وأن الذهلي قد أخطأ في نسبة ذلك إليه، وقد يكون ذلك من نزغ الشيطان بين هذين الإمامين، أو أنه نوع من الغيرة التي قد تقع بين العلماء والتي ينبغي على المسلمين عدم الالتفات إليها، قال الثوري رحمه الله: ((عند ذكر الصالحين تنزل الرحمة، ومن لم يحفظ من أخبارهم إلا ما بدر من بعضهم في بعض على الحسد والهفوات والغضب والشهوات، دون أن يعيي بفضائلهم حرم التوفيق ودخل في الغيبة وحاد عن الطريق))[48].

ومن أجل ذلك فإنه لما حذر محمد بن يحيى من مجالسة البخاري وانقطع الناس عنه فإن مسلماً رحمه الله لم ينقطع عنه لعلمه بجلالة البخاري وعدم صحة ما نسب إليه، ثم لما قال الذهلي: ألا من قال باللفظ فلا يحل له أن يحضر مجلسنا أخذ مسلم رداءه فوق عمامته وقام على رؤوس الناس فبعث إلى الذهلي جميع ما كتبه عنه على ظهر جمال، ثم إن مسلماً رحمه الله قد أنصف - كما يقول ابن حجر - فلم يحدث في كتابه عن هذا ولا ذاك[49].

3) وكذلك لم يسلم مسلم رحمه الله من قلم ذلك الكاتب؛ فقد اتهمه في دراسته تلك بتلفيق سند لحديث **(لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث)**، إذ يقول عن هذا الحديث ((أعلنه الأوزاعي بدون سند وبدون رواة في موقف عصيب ثم ما لبث أن رواه مسلم في صحيحه بعد أن منحه السند والعنعنة)).

هذا مع العلم أن مسلماً لم ينفرد برواية الحديث بل أخرجه أيضاً البخاري وغيره، لكن لما كان الكاتب قد طعن في البخاري على ما سبق بيانه، فإنه أبى إلا أن يبحث عن

---

(48) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (2/199).

(49) راجع فيما وقع بين البخاري والذهلي هدي الساري ص:490-491.

تهمة يلفقها لمسلم أيضاً حتى تضيع هيبة الصحيحين من نفوس المسلمين ويسهل عليه الطعن في السنة برمتها.

وليس لنا من تعليق على هذا الهراء إلا أن نقول إن هذا الكاتب قد تفوق على رفيق دربه وزميل ضلاله الهالك فرج فودة؛ فقد كان من طريقة فرج فودة في معارضته لحكم الإسلام وشريعته أن ينتقي بعض صفحات التاريخ الإسلامي التي قد يكون وقع فيها شيء من الظلم والطغيان ليعلن أن التاريخ الإسلامي كله على تلك الشاكلة، وأنه لا يُنتظر إذا طبقنا الشريعة إلا أن تعود تلك المظالم مرة أخرى، أما هذا الضال فإنه يعمد إلى الصفحات النقية البيضاء من تاريخ المسلمين ليحاول تشويهها وتلطيخها بما يفتريه على أهل الحق والعدل من الأكاذيب والافتراءات.

4) ثم إن هذا الرجل يستمر في جهالاته فيتقمص شخصية علماء الحديث ليحكم على الإسناد الذي روى به مسلمٌ الحديثَ المذكور فيأتي في ذلك بالعجب العجاب.

فهو مثلا يتكلم عن أبي بكر بن أبي شيبة شيخ مسلم في هذا الحديث فيقول: ((لقد بدأ بأبي بكر بن أبي شيبة واسمه الحقيقي عبد الرحمن بن عبد الملك وقد مات في حدود 220ه، وقال عنه الحاكم ليس بالمتين، وقال عنه أبو بكر بن أبي داود: ضعيف...)) إلخ ما ذكره، ولكن هذا المسكين لا يعلم أن كل ما ذكره لا قيمة له؛ لأن هذا الراوي الذي نقل بعض الأقوال في جرحه ليس هو ابن أبي شيبة الذي روى عنه مسلم، فالذي روى عنه مسلم هو عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الحافظ الثقة الثبت (انظر تهذيب التهذيب 3/252)، وأما هذا الذي تحدث عنه الكاتب فهو عبد الرحمن بن عبد الملك بن **شيبة**، **وليس ابن أبي شيبة** (انظر تهذيب التهذيب 3/390).

5) كما أن هذا الكاتب قد شنع على عكرمة مولى ابن عباس متهماً إياه باختراع حديث **(من بدل دينه فاقتلوه)**، وقد استغل الكاتب بعض ما قيل في عكرمة من أنه كان يرى رأي الخوارج أو أنه كان يكذب على ابن عباس، والحق أن عكرمة ثقة ولا يلتفت إلى ما قيل فيه، والحق أيضاً أنه يندر أن تجد راوياً لم يُتكلم فيه، ولكن أهل الإنصاف يمحصون ويدققون ولا يقبلون قول كل أحد إلا بدليل، وقد صنف الإمام الذهبي كتاباً بعنوان (معرفة الرواة المتكلم فيهم بما لا يوجب الرد)، وقد ضمنه أسماء كثير من الرواة المشهورين الذين تكلم فيهم بغير حق، مبيناً عدم

صحة ما قيل فيهم، وعد منهم عكرمة حيث ذكره في ص: 147 من هذا الكتاب، وقال عنه: ((صدوق حافظ عالم))، وأيضاً فإن كتاب ميزان الاعتدال قد وضعه الذهبي ليشمل كل من تُكلم فيه من الرواة سواء كان هذا الكلام حقاً أو باطلاً[50].

والمقصود بيان أنه قلَّ من الرواة من سلم من القدح فيه، والعبرة بعد ذلك بما استقر عليه نظر أهل العلم بهذا الشأن الذين محصوا وحققوا وبينوا الصواب من الخطأ، كما قال الإمام الطبري: ((لو كان كل من ادُعي عليه مذهب من المذاهب الرديئة ثبت عليه ما ادعي عليه به، وسقطت عدالته، وبطلت شهادته بذلك، للزم ترك أكثر محدثي الأمصار؛ لأنه ما منهم إلا وقد نسبه قوم إلى ما يرغب عنه))[51].

ومجمل ما اتهم به عكرمة أنه كان يرى رأي الخوارج وأنه كان يكذب على ابن عباس، وقد بين الحافظ ابن حجر في هدي الساري عدم صحة ذلك عنه ونحن نورد هنا باختصار شيئاً مما ذكره الحافظ هناك.

فأما مسألة قوله برأي الخوارج فقد بين الحافظ عدم ثبوت ذلك عنه وأنه إنما كان يوافق في بعض المسائل فنسبوه إليهم، ونقل تبرئة عكرمة من هذه التهمة عن الإمام أحمد والعجلي وابن جرير الطبري وغيرهم.

وأما رميه بالكذب وخصوصاً على ابن عباس فإن منه ما لم يثبت عمن نقل عنه، وذلك كالذي روي عن ابن عمر أنه قال لنافع: ((لا تكذب عليَّ كما كذب عكرمة على ابن عباس))، فإن هذا لا يصح عن ابن عمر لأنه من رواية يحيى البكاء وهو متروك الحديث، ومنه ما قد قصد به الخطأ فإن أهل الحجاز كما يقول ابن حبان: يطلقون كذب في موضع أخطأ، وقد يقصد البعض الإنكار عليه في رواية معينة ولا يقتضي ذلك قدحاً فيه وتركاً لروايته بالكلية، وقد صحح

---

(50) ومن جهل الكاتب المذكور أنه لا يعلم هذه الحقيقة ولذا فإنه لما ذكر أيوب بن أبي تميمة قال: ((ولم يذكره الذهبي في ميزان الاعتدال مع شهرته))، ولم يدر المسكين أن عدم ذكره في الميزان إنما لأنه إمام حافظ لم يتكلم فيه أحد، أي أن هذه الشهرة هي السبب في عدم إيراده في الميزان لأنه إنما اشتهر بالحفظ والإتقان.

(51) انظر هدي الساري ص: 428.

الحافظ إسناد أثر فيه أن عكرمة قال لأبي أمامة بن سهل بن حنيف: أذكرك الله هل سمعت ابن عباس يقول ما حدثكم عني عكرمة فصدقوه فإنه لم يكذب عليّ، فقال أبو أمامة: نعم، ثم نقل الحافظ توثيق عكرمة عن جم غفير من أئمة الجرح والتعديل، منهم أبو حاتم ويحيى بن معين والنسائي وأحمد بن حنبل والبخاري وإسحاق بن راهويه وغيرهم، ونقل عن ابن منده أنه قد عدل عكرمةَ أمةٌ من التابعين منهم زيادة على سبعين رجلاً من خيار التابعين، وقال ابن عبد البر: كان عكرمة من جلة العلماء ولا يقدح فيه كلام من تكلم فيه لأنه لا حجة مع أحد تكلم فيه وقال يحيى بن معين: إذا رأيت إنساناً يقع في عكرمة فاتهمه على الإسلام[52].

6) وأخيراً يأبى ذلك الكاتب إلا أن يثبت جهله بلغة العرب وقواعدها؛ ففي معرض قدحه في حديث **(لا يحل دم امريء مسلم...)** يقول: ((... وصيغة الحديث ترى فيها الصنعة الأوزاعية التي تتيح للدولة العباسية قتل الثائرين عليها من الرجال، ولكن الأحكام التشريعية الإسلامية يأتي فيها النص على الرجال والنساء معاً كقوله تعالى: {**الزانية والزاني**}... أو يأتي لفظ الذين ليشمل الذكر والأنثى كقوله تعالى: {**والذين يرمون المحصنات**}... أما في حديث الأوزاعي الذي ذكره مسلم فهو يتحدث تحديداً عن الرجل الذي هو امرؤ مسلم يشهد، الثيب الزاني، التارك لدينه المفارق للجماعة، وعليه فإن المرأة لا عقوبة عليها في الأحوال الثلاثة، وبالتالي تصبح العقوبات القرآنية التي تحدثت عن النساء لاغية))، ومقصوده الطعن في الحديث لمخالفته للقرآن الكريم حسب فهمه السقيم.

والحق أن لفظ: امريء، وإن كان موضوعاً في أصله للرجل إلا أنه قد يشمل المرأة أيضاً من باب التغليب، وهذا باب معروف عند الملمين بلغة العرب، ومن أوضح الأمثلة على استعماله في حق الرجل والمرأة معاً قوله تعالى: {**كل امريء بما كسب رهين**} (الطور: 21)، أي كل إنسان مرتهن بعمله لا يُؤخذ بذنب غيره، ولا يمكن أن يكون هذا الحكم خاصاً بالرجل دون المرأة.

---

(52) انظر هدي الساري ص:426-430، وانظر أيضاً تهذيب التهذيب (4/167) وما بعدها،وتذكرة الحفاظ (1/ 95).

ومن أمثلة ذلك أيضاً قوله تعالى - في شأن الذين خاضوا في حديث الإفك -: {**لكل امريء منهم ما اكتسب من الإثم**} (النور: 11)، ولا شك أن لفظة امريء هنا قصد بها كل من خاض في الإفك من الرجال والنساء، وقد صح أنه كان من بينهم امرأة هي حمْنة بنت جحش؛ فقد قالت عائشة رضي الله عنها عن زينب بنت جحش: **(... فعصمها الله بالورع، وطفقت أختها حمنة تحارب لها فهلكت فيمن هلك من أصحاب الإفك)** (53).

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: {**يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك...**} (النساء:176). فالآية الكريمة تبين أن الرجل الذي يورث كلالة أي يموت ولا ولد ولا والد له، ترث أخته نصف التركة، والسؤال الذي نوجهه للكاتب هو: ماذا لو أن امرأة ماتت ليس لها ولد ولا والد ولها أخت واحدة فكم فرض هذه الأخت؟

ولست أدري ماذا سيكون جوابه، ولكني أعلم أن جواب أهل العلم هنا هو أن هذه الأخت فرضها النصف أيضاً كما لو كان الميت رجلاً، لأن لفظ امريء يراد به هنا الرجل والمرأة جميعاً.

ومن جهل هذا الكاتب أنه يظن أن لفظ (الذين) في أصل معناه يشمل الذكر والأنثى، والصواب أنه موضوع لجمع الذكور فقط؛ بدليل وجود اسم موصول خاص بجماعة النساء وهو اللاتي أو اللائي، وإنما قد يرد لفظ (الذين) مراداً به الذكور والإناث على سبيل التغليب أيضاً، قال الثعالبي: ((قال الله عز وجل: {**يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله**}، وقال عز وجل: {**وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة**}، فعم بهذا الخطاب الرجال والنساء، وغلب الرجال وتغليبهم من سنن العرب)) (54).

<u>وبعد:</u>

فقد كانت تلك إشارات سريعة لبعض ما ذكره ذلك الكاتب في دراسته المزعومة، وقد كان القصد هو فقط إظهار جهل هذا الكاتب وأمثاله وتجرئهم على الحديث في

---

(53) أخرجه البخاري (4750) ومسلم (2770).
(54) فقه اللغة وأسرار العربية ص: 220.

شرع الله بغير علم، حتى يكون القاريء على بينة من منهج أولئك القوم الذين ما فتئوا يبثون سمومهم وأباطيلهم، حتى إذا انبرى لهم من يكشف باطلهم ويبين زيفهم، قامت قيامتهم وعلا ضجيجهم زاعمين أننا نريد أن نكمم أفواههم وأن نكسر أقلامهم وأن نمنعهم من الاجتهاد والإبداع.

(5)
فقه الدعوة بين الأصول الشرعية والأفكار البشرية

دعوة الخلق إلى الله عبادة من أجل العبادات، وأهلها هم أحسن الناس قولاً إذا عملوا الصالحات وكانوا من المسلمين كما هو نص القرآن الحكيم: {**ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إنني من المسلمين**} (فصلت: 33).

وإذا استقر في ذهن الداعية هذا البعد التعبدي للدعوة إلى الله علم أنه لا يشرع في مجال الدعوة إلى الله إلا ما كان موافقاً لكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

وليس من شك في أن الحكمة ينبغي أن تكون منهاج المسلم في الدعوة إلى الله كما قال تعالى: {**ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة...**} (النحل: 125).

غير أننا لا نمل التذكير بأن مفهوم الحكمة أعم من أن يقصد به مجرد اتباع الرفق واللين كما يظن كثير من الناس في عصرنا هذا؛ وإنما تتمثل الحكمة في اتباع الأسلوب الأنسب في حينه، إذ الحكيم هو من يضع الشيء في موضعه، ولذا فقد عرف ابن القيم الحكمة بأنها ((فعل ما ينبغي على الوجه الذي ينبغي في الوقت الذي ينبغي)) [1]، وقال القرطبي في بيان معنى الحكمة: ((مصدر من الإحكام وهو الإتقان في قول أو فعل... وأصل الحكمة ما يمتنع به من السفه)) [2].

---

(1) مدارج السالكين (2/479).

كما أنه ليس من ضير على الداعية أن يتخير الأساليب المناسبة لمن يدعوهم وأن يستعين ببعض ما أفرزته العلوم الحديثة في علوم الاجتماع والإدارة وغيرها في معرفة أحسن الطرق للوصول إلى قلوب المدعوين وعقولهم، ولا شك أن هذا مما يعينه على أن يدعو بالحكمة التي هي كما أسلفنا وضع الشيء في موضعه.

غير أن ذلك كله يجب أن يكون في إطار ما أسلفناه من ضرورة تحكيم النصوص الشرعية في كل الأمور، حتى لا يقع الداعية في أمور يظنها من صميم الحكمة والصواب، وهي عند التحقيق أبعد ما تكون عن ذلك.

وقد قرأت منذ فترة كتاباً صدر في بعض بلاد الغرب يدعو إلى أن يستفيد الدعاة من الأساليب الحديثة في التنظيم والإدارة وغيرها[3]، وبدهي أنه ليس لنا من اعتراض على ذلك، غير أني قد وقفت في ذلك الكتاب على واقعة أوردها الكاتب تحت عنوان (الدعوة بين النظرية والتطبيق) رأيت أن فيها نموذجاً حياً يبين أهمية ما ذكرناه من ضرورة تقديم التأصيل الشرعي على ما قد يتوهم المرء بخبرته أنه من أسباب الحكمة في الدعوة إلى الله.

وملخص تلك الواقعة أن شيخاً كان يدرب طلابه على الدعوة إلى الله فكان يدرسهم نظرياً لمدة ستة أشهر، ثم يدربهم عملياً لمدة ثلاثة أشهر قبل أن ينطلقوا في مجال الدعوة، ولكن طالباً متعجلاً رأى أنه تكفيه الدراسة النظرية وأنه لا حاجة به إلى التدريب العملي، فانطلق رغم تحذير أستاذه يمارس الدعوة إلى الله، وذهب إلى قرية بعيدة فوجد خطيباً يخطب الجمعة، ولكنه ملأ خطبته بالكذب على الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ، فما كان من الطالب إلا أن وقف بعد الصلاة صائحاً أن هذا الإمام كاذب، فرد الإمام أن هذا الشاب كافر يستحق العقاب فقام جمهور المصلين على الشاب فأوسعوه ضرباً، فرجع إلى أستاذه بضمادات وعظام محطمة، فقال له شيخه دعني أرِك مثالاً عملياً في الدعوة إلى الله.

وفي الجمعة التالية ذهب الأستاذ مع تلميذه إلى نفس المسجد، وكرر الخطيب افتراءاته على الله ورسوله صلى

---

(2) الجامع لأحكام القرآن (3/330).

(3) هو كتاب دليل التدريب القيادي للدكتور هشام طالب، وهو من إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الله عليه وسلم ، فما كان من الأستاذ إلا أن وقف بعد الصلاة وخاطب الناس قائلاً: إن خطيبكم رجل من أهل الجنة، وكل من يأخذ شعرة من لحيته سينال الجنة.

وعلى الفور هجم الناس على الإمام ينزعون شعر لحيته بقوة حتى تركوه مدمى الوجه منتوف اللحية، وعندئذ همس الشيخ في أذن الإمام: هل ستتوقف عن قول الأكاذيب على الله ورسوله؟ أم تريد عقاباً أكثر؟

وعندئذ اعترف الإمام بسوء فعله وندم على ما فعل، وأدرك الطالب خطأه، والتمس من الشيخ أن يمنحه الشهور الثلاثة المخصصة للتدريب العملي.

هذه هي الواقعة كما جاءت في الكتاب المشار إليه، وقد عقب المؤلف عليها بقوله: إن الهوة واسعة بين النظرية والتطبيق.

ولعل النظرة العجلى في هذه القصة توحي للقارىء بمثل ما أراد راويها من إثبات خطأ الطالب الذي ظن أن الدراسة النظرية تكفيه، فكان من نتيجة ذلك أن لقي من أهل ذاك المسجد دروساً عمليةً شديدة ما بين ضرب ولكم، قبل أن يتعلم من أستاذه - عملياً - كيف تكون حكمة الشيوخ أقوى وأجدى من تسرع الشباب.

بيد أنني أزعم أن النظرة الفاحصة الموزونة بميزان الشرع ستحكم على الشيخ وتلميذه بغير ما سبق.

ذلك أن ما يؤخذ على التلميذ لا يزيد عن كونه قد أخطأ في ترتيب درجات النصح الشرعي؛ فقد بدأ بالقول الشديد، وقد كان الصواب أن يبدأ بالرفق واللين واللطف في العبارة، وكان يمكنه أيضاً أن يستميل مِن أهل المسجد في هدوء مَن يتوسم فيهم الخير حتى يعينوه على ما يريد.

فهذا ونحوه هو الذي يؤخذ على ذلك الشاب، بينما يمكننا أن نحصر في أسلوب الشيخ عدداً من المخالفات الشرعية التي يهون أمامها - بل أمام واحدة منها - ذلك الخطأ الذي ارتكبه التلميذ.

ويمكننا أن نجمل أخطاء ذلك الأستاذ في ما يلي:

1) أنه قد أدَّب الرجل بنتف لحيته، وهذا لا يجوز شرعاً حتى ولو كان ذلك من باب التعزير، لأنه تعزير أتى على مخالفة أمر الشارع بإعفاء اللحية، قال الماوردي عند كلامه عن التعزير وأحكامه: ((ويجوز أن يُحلق شعره، ولا يجوز أن تُحلق لحيته)) [4]، وجاء في كتاب الدليل وشرحه منار السبيل في باب التعزير: ((ويحرم حلق لحيته، وأخذ ماله، وقطع طرفه؛ لأن الشرع لم يأت بشيء من ذلك)) [5].

2) أنه لم يبدأ مع هذا الإمام بالوعظ والنصيحة، وقد اتفق العلماء على أنه لا يُغَيَّر المنكرُ باليد إلا إذا لم يُجدِ الوعظ باللسان.

3) أنه ضلَّل الناس وكذَبَهم حيث أوهمهم أن شيخهم رجل صالح بينما هو في الحقيقة رجل يكذب على الله ورسوله.

4) أنه أدخل في أذهان الناس مفاهيم باطلة أو رسخها في عقولهم إن كانت موجودة لديهم، وأعني بذلك قضية التبرك بشعر لحية هذا الإمام، فإن هذا الفعل لا يجوز.

5) أنه قد قال عن الخطيب إنه من أهل الجنة، ولا يجوز في عقيدة أهل السنة والجماعة أن يُشهد على معين أنه من أهل الجنة أو أنه من أهل النار، إلا من جاء بخصوصه نص شرعي، ثم إن هذا القول كذب ولا شك، وهذا الأستاذ أول من يعلم أنه كاذب؛ لأنه في قرارة نفسه لا يرى في ذلك الخطيب إلاشخصاً يكذب على الله ورسوله.

6) أنه جزم للمصلين بأن من يأخذ شعرة من لحية الرجل سينال الجنة، وهذا كذب على الله ورسوله صلى الله عليه وسلم وقع فيه ذلك الأستاذ من حيث أراد أن ينكر على من وقع في مثله.

ويعد...

فلعلنا بعد هذا البيان السريع لأخطاء ذلك الأستاذ يمكننا أن نقول: إنه إن كانت الهوة وإسعة بين النظرية والتطبيق، فإن أوسع منها الهوة بين التأصيل الشرعي وبين الاعتماد على التجربة البشرية في معرفة الأصوب من أساليب الدعوة إلى الله.

---

(4) الأحكام السلطانية ص: 390.
(5) منار السبيل (2/ 383).

(6)
حول مصطلح التطرف الديني

ذم الإسلام التشدد وعاب أهله، ونهى عن التنطع والغلو في الدين، ففي صحيح البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قول النبي صلى الله عليه وسلم: **(إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه)**[1]، وعند مسلم من حديث ابن مسعود مرفوعاً: **(هلك المتنطعون) قالها صلى الله عليه وسلم ثلاثاً**[2]، والمتنطعون هم المتعمقون المشددون في غير موضع التشديد كما قال النووي رحمه الله[3].

وعن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **(إياكم والغلو في الدين، فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين)**[4].

وقد ظل المسلمون قروناً طويلة يعلمون أن دينهم قد نهى عن التشدد والغلو في الدين، حتى كانت هذه الأعصار الأخيرة ووفد علينا من بلاد الغرب ما وفد من أنماط

---

(1) سبق تخريجه ص: 77.
(2) أخرجه مسلم (2670) وأبو داود (4608) وأحمد (1/386).
(3) رياض الصالحين ص: 95.
(4) أخرجه النسائي (5/268) وابن ماجه (3029) وأحمد (1/215).

المعرفة والسلوك، وكان مما وفد علينا مصطلح جديد هو مصطلح التطرف.

وتلقف الكثيرون هذا المصطلح فصار - بعد إضافة كلمة الديني إليه - علماً على من يراد وصفهم بالتشدد والتزمت والغلو في الدين.

ثم صار كلٌّ يضع في سلة التطرف من يراه متشدداً بالنسبة لما يراه هو لا بالنسبة لما تقتضيه النصوص الشرعية.

فقوم يرون في ستر المرأة وجهها نوعاً من التطرف الديني، بل قال بعضهم: إن ذلك ليس من الإسلام في شيء(5).

وقوم يصمون كل من أعفى لحيته بأنه متطرف.

وقوم من العلمانيين يصفون بالتطرف كل من نادى بتطبيق شرع الله، ومنهم من ينادي بمنع أحاديث الشيخ الشعراوي من التلفاز لأنها تبذر في الشباب بذور التطرف.

وفريق من أهل الباطل يقسمون دعاة الإسلام إلى معتدلين ومتطرفين ثم يضغطون على (المعتدلين) ليكونوا معهم ضد هؤلاء المتطرفين، وإلا اتهموا بموالاة المتطرفين والدفاع عنهم، وما أدراك ما تعني هذه التهمة في بلاد قد غلب عليها الباطل والتنكر لشرع الله عز وجل.

وغني عن البيان أن أهل الباطل لا يريدون أن يروا من أصحاب الدعوة متطرفاً ولا معتدلاً، ولكنها سياسات مرحلية يجسدها القول السائر: أكلتُ يوم أُكِل الثورُ الأبيض.

وإذن فقد صار هذا المصطلح الوافد تعبيراً مطاطاً يفسره كلٌ على حسب رغبته وهواه.

وأود في السطور التالية أن أتناول في عجالة صحة استعمال هذا المصطلح من حيث الشكل ثم من حيث المضمون.

---

(5) القائل هو شيخ الأزهر الحالي الدكتور سيد طنطاوي، وقد سمعت منه هذا القول في حوالي العام 1409هـ حين كان مفتياً لمصر وذلك في برنامج تبثه إذاعة القاهرة بعنوان (لو كنت مكاني).

أولاً: من حيث الشكل:

فمن حيث الشكل فإن المتطرف كما في المعجم الوسيط ((هو من أتي الطرف، وتطرف في كذا جاوز حد الاعتدال ولم يتوسط)) (6).

فإذا كان المتطرف هو من أتى الطرف، فإنه ينبغي أن يطلق على كل من جافى الوسط سواء كان قد أتى الطرف الأيمن أو الطرف الأيسر.

ومعلوم أن أمة الإسلام هي بين غيرها الأمة الوسط، وكذلك أهل السنة والجماعة هم الوسط بين فرق الأمة، وشريعة الله وسط بين الغلو والتقصير، كما قال الإمام ابن القيم: ((وما أمر الله بأمر إلا وللشيطان فيه نزغتان، إما إلى تفريط وإضاعة، وإما إلى إفراط وغلو. ودين الله وسط بين الجافي عنه والغالي فيه، كالوادي بين جبلين والهدى بين ضلالتين والوسط بين طرفين ذميمين، فكما أن الجافي عن الأمر مضيع له فالغالي فيه مضيع له، هذا بتقصيره عن الحد وهذا بتجاوزه الحد)) (7).

والمقصود أنه لا يصح تخصيص أهل الغلو بوصف التطرف، بل يجب - إن كان لابد من إطلاق هذا الوصف - أن يوصف به كلا الطرفين الغالي والجافي، فمن أفرط فقال مثلاً بتكفير مرتكب الكبيرة بإطلاق، يقابله من فرَّط فقال إنه لا يضر مع الإيمان ذنب، وكلاهما متطرف هذا بإفراطه وذاك بتفريطه.

وكلا طرفي قصد الأمور ذميم

لذا نرى أنه ليس من العدل تخصيص أحد طرفي قصد الأمور بأنه متطرف، وإفراده بالذم والقدح دون الآخر.

ثانياً: من حيث المضمون:

هذا من حيث الشكل، أما من حيث المضمون فإن كثيراً مما يعده الناس تطرفاً وغلواً، ليس في الحقيقة كذلك بل هو محض الدين والإيمان، وذلك مثل القول بوجوب تحكيم شرع الله ونبذ القوانين الوضعية الكافرة التي ضربت على بلاد المسلمين، وكذلك إعفاء اللحية،

(6) المعجم الوسيط: مادة طرف.
(7) مدارج السالكين (2/ 496).

وستر وجه المرأة، فإن الكثيرين حتى من المنسوبين للعلم الشرعي يزعمون أن تلك الأمور من قبيل التطـرف والغلـو المذموم.

وكذلك من الأمور التي تعد عنـد النـاس غلـواً وليسـت كذلك قيـام بعـض الأفـراد بتغييـر المنكـرات بأيـديهم، فقـد صارت تهمة التطرف تطلق أكثر ما تطلق على أمثال هؤلاء المحتسبين، مع أن فعلهم هذا لا يعدو أن يكون تطبيقاً لأمـر النبي صلى الله عليه وسلم حيـث قـال: **(من رأى منكـم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسـانه فـإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)** [8].

ومن المعلوم أن قوله (مَن) مِـن صـيغ العمـوم، وذلـك يعني أن الخطاب موجه إلى كل فرد من المسلمين، وعلـى من ادعى تخصيص طائفة معينة بشيء مما ورد بالحـديث - كأن يكون التغيير باليـد للحكـام فقـط - عليـه أن يـأتي بمـا يخصص عموم الحديث.

وقد بين الإمام النووي فـي شـرح الحـديث السـابق أن الأمـر بـالمعروف والنهـي عـن المنكـر لا يختـص بأصـحاب الولايات بل ذلك جائز لآحاد المسلمين ثم قال: ((قال إمـام الحرمين: والدليل عليه إجماع المسلمين؛ فـإن غيـر الـولاة في العصر الأول والعصر الذي يليه كانوا يأمرون بالمعروف وينهـون عـن المنكـر، مـع تقريـر المسـلمين إيـاهم وتـرك توبيخهم على التشاغل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير ولاية)) [9].

وقال القرطبي عند تفسير قـوله تعـالى: {**إن الـذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغيـر حـق...}** (آل عمران:21)، قال: ((أجمع المسلمون فيما ذكره ابـن عبد البر أن المنكر واجب تغييره على كـل مـن قـدر عليـه، وأنه إذا لم يلحقه بتغييره إلا اللوم الذي لا يتعدى إلـى الأذى فإن ذلك لا يجب أن يمنعه من تغييره، فإن لم يقدر فبلسانه فإن لم يقدر فبقلبه ليس عليه أكثر من ذلك)) [10].

---

(8) سبق تخريجه ص:100.
(9) شرح صحيح مسلم (2/23).
(10) الجامع لأحكام القرآن (4/48).

ومن خلال هذه النصوص وغيرها مما لا يتسع المجال لبسطه[11]– نجد أن قيام أحاد الرعية بتغيير المنكر بأيديهم ليس غلواً ولا تنطعاً بل هو مما أوجبه الله على هذه الأمة.

لكن يبقى القول بأنه لابد من الالتزام في ذلك بالشروط الشرعية التي ذكرها أهل العلم في هذا الباب، ومن أهمها قياس المصالح والمفاسد حتى لا يترتب على تغيير المنكر منكر أكبر منه.

وعليه فقد يتوجه الإنكار على بعض من لم يلتزم في تغييره بتلك الضوابط الشرعية، لكننا لا يمكننا أن نعتبر المسألة من حيث الأصل تطرفاً ولا غلواً.

وصفوة القول أني أدعو الدعاة والعلماء وغيرهم إلى نبذ هذا المصطلح الواقد الذميم بعدما رأينا عليه من ناحيتي الشكل والمضمون، ولنستبدل به ما ورد من الاصطلاحات الشرعية كالغلو والتنطع، هذا بعد التأكد من وجود ذلك الغلو بمقاييس الشرع الحنيف.

وبعد...

فقد كان ما سبق حواراً شرعياً ونداء إلى من تجمعنا بهم أرضية الاحتكام إلى الأدلة الشرعية مهما اختلفت آراؤنا وتباعدت اجتهاداتنا، لكن يبقى فريق من الناس لا شأن لهم بهذه الأدلة الشرعية ولا يجدي معهم ما سبق من حوار، ونعني بهم أولئك العلمانيين الذين جعلوا هدفهم ومبتغاهم تشويه صورة الدعاة ووصمهم بالتطرف مرة وبالأصولية أخرى وبالإرهاب ثالثة... إلى آخر تلك القائمة التي لا تنتهي.

وإلى هؤلاء نقول: إن دعاة الحق لا ترهبهم تشنيعاتكم، ولا تخيفهم تسمياتكم، فوالله لئن كانت الدعوة إلى الرجوع إلى شرع الله تطرفاً فأهلاً بهذا التطرف وإنا حينئذ لأول المتطرفين، ولنا سلف في الإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي حين قال:

يا راكباً قف بالمحصب من منى واهتف بقاعد خيفها والناهض
إن كان رفضاً حب آل محمد فليشهد الثقلان أني رافضي

---

(11) ينظر كتاب حكم تغيير المنكر باليد لآحاد الرعية للمؤلف.

وعلى كل حال فيبدو أن هذه التهمة - تهمة التطـرف - كانت منذ نشأتها سلاحاً يشهره المستعمرون وأذنابهم فـي وجه كل من يحاول التصدي لهم ويطالب بحقوقه المضيعة، ثم صار أتباعهم اليوم يشهرونه في وجه دعاة الإسلام وهـم الذين يمثلـون الآن الصـخرة المنيعـة الـتي تقـف فـي وجـه مخططـات الغـرب الراميـة للقضـاء علـى الإسـلام وأهلـه؛ وذلك أني عثرت على نص خطبة لمصطفى كامل - الزعيم الوطني المعـروف - فـأحببت أن أنقـل طرفـاً منهـا، نظـراً لوجود بعض الشبه بين حاله وما نحن فيه الآن، وذلك حيـث يقول: ((يروق لبعض الجهلاء والمسـخرين لخدمـة الإنجليـز أن يلقبونـا بـالمتطرفين، نلقـب بـالمتطرفين لأننـا نطـالب بحقوق مصـر واسـتقلالها...متطرفـون لأننـا رفعنـا أصـواتنا محتجيـن علـى فظيعـة الفظـائع فـي دنشـواي وعارضـنا السياسة الإنجليزية في دعاويها، ووقفنا في وجـوه أعـدائنا، والحق سلاحنا والصراحة عدتنا والإقدام مطيتنا... فـإن كنـا نعتبر متطرفين لأننا نعلن ذلك كله، ولأن هذه خطتنا فـأكرم بالتطرف، ويا فخرنا أن نلقب بالمتطرفين)) [12].

هذا ما قاله مصطفى كامل لأذناب الاحتلال في عصره، وها نحن لا نزال نكرر مقالته لورثة أولئك الأذناب.

(7)
مفهوم الوسطية وحقائق لا بد من الالتفات إليها

وسطية الإسلام بدهية لا تحتاج إلـى كـثير بيـان، وكيـف يحتاج إلى بيان ما أوضحه محكم التنزيل بـأجلى بيـان؛ كمـا قال تعـالى: {**وكذلك جعلنـاكم أمـة وسـطاً لتكونـوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شــهيداً**} (البقرة:143)

وقد أفاض أهل العلم مـن السـلف والخلـف فـي بيـان وسطية هذا الدين وبراءته من كل إفـراط أو تفريـط، ومـن

(12) من كتاب مصطفى كامل لعبد الرحمن الرافعي ص: 468-500.

ذلك ما قاله الإمام الطبري رحمه الله: ((وأرى أن الله تعالى ذكرُه إنما وصفهم بأنهم وسط لتوسطهم في الدين، فلا هم أهل غلو فيه غلوَّ النصارى الذين غلوا بالترهب وقيلهم في عيسى ما قالوا فيه، ولا هم أهل تقصير فيه تقصير اليهود الذين بدلوا كتاب الله وقتلوا أنبياءهم وكذبوا على ربهم وكفروا به، ولكنهم أهل توسط واعتدال فيه، فوصفهم الله بذلك إذ كان أحب الأمور إلى الله أوسطها))[1].

ويقول الإمام ابن القيم: ((ودين الله وسط بين الجافي عنه والغالي فيه، كالوادي بين جبلين والهدى بين ضلالتين، والوسط بين طرفين ذميمين، فكما أن الجافي عن الأمر مضيع له فالغالي فيه مضيع له هذا بتقصيره عن الحد وهذا بتجاوزه الحد))[2].

وكما أن أهل الإسلام وسط بين أهل الملل، فإن أهل السنة والجماعة وسط بين فرق الأمة ((فهم وسط في باب صفات الله سبحانه وتعالى بين أهل التعطيل الجهمية وأهل التمثيل المشبهة، وهم وسط في باب أفعال العباد بين الجبرية والقدرية وغيرهم، وفي باب الوعد والوعيد بين المرجئة والوعيدية من القدرية وغيرهم، وفي باب أسماء الإيمان والدين بين الحرورية والمعتزلة وبين المرجئة والجهمية، وفي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الرافضة والخوارج))[3].

بيد أن مفهوم الوسطية في الإسلام قد تعرض كما تعرض غيره من المفاهيم إلى قدر غير يسير من الخلط والتشويه إنْ بحسن نية وإنْ بسوء نية.

فتحت دعوى وسطية الإسلام تميعت كثير من القضايا الإسلامية واختلط فيها الحق بالباطل، وضل عن معرفة الحق الكثيرون.

فنحن نجد بين الإسلاميين مثلاً من ينادي بالديمقراطية نظاماً للحكم، ثم لا يخجل من أن ينسب ذلك إلى الإسلام، بل يعتبر ذلك من وسطية الإسلام، وأنه لا يخالفه في ذلك

---

1) تفسير الطبري (3/142).
2) مدارج السالكين (2/496).
3) العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية، بشرح خليل هراس ص:124-132.

إلا من شذ عن مجمل الخطاب الإسلامي العام، ونجد بعض أهل العلم المعاصرين يفتي بأن الإسلام لا يحرم النهج الديمقراطي، بل يقول إنه إن وصل الإسلاميون إلى الحكم ثم اختار الشعب غيرهم في انتخابات تالية فعليهم أن يتنازلوا طواعيةً عن الحكم لمن يحكم الناس بالعلمانية أو الشيوعية أو غيرها من المذاهب الأرضية.

ويوم أن أُعلن أن تركيا قد سحبت اعترافها بجامعة الأزهر، لم يجد رئيس جامعة الأزهر دفاعاً عن جامعته إلا أن يقول إنها تمثل الوسطية وتنبذ التطرف، هذا مع أن الحكومة التركية لم تقدم على قرارها المذكور خوفاً مما يسمونه بالتطرف، وطلباً للوسطية والاعتدال، بل القاصي والداني يعلم أنها إنما فعلت ذلك تنفيذاً لمباديء علمانيتها المعادية لكل ما هو إسلامي.

وليس من غرضي في هذه العجالة أن أستقصي مظاهر الخطأ في فهم قضية الوسطية، وإنما أريد هنا أن أذكر بعدة حقائق أرى أنها لابد من أن تكون ماثلة في الأذهان عند كل حديث عن قضية الوسطية:

الحقيقة الأولى:

أن الوسطية من الناحية اللغوية مصدر صناعي من الوسط وهو العدل الخيار، قال في القاموس: ((الوسط محركة من كل شيء أعدله))، وقال في النهاية: ((يقال هو من أوسط قومه أي من خيارهم))، ومنه قول الصديق رضي الله عنه يوم السقيفة عن قريش: **(هم أوسط العرب نسباً وداراً)** (4).

وعلى هذا المعنى اللغوي ينبغي أن تُفسر وسطية الإسلام، وبهذا التفسير جاءت السنة المطهرة، ففي الصحيح عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **(يجيء نوح وأمته، فيقول الله تعالى: هل بلغت؟ فيقول نعم أي رب.فيقول لأمته: هل بلغكم؟ فيقولون: لا ما جاءنا من نبي.**

---

(4) أخرجه البخاري (6830).
(5) أخرجه البخاري (3339)،(4487)،(7349) والترمذي (2961) وابن ماجه (4284) وأحمد (3/58) وقد أخرج الحديث مختصراً مقتصراً على موضع الشاهد أحمد (3/9،32)، والطبري في التفسير (2165)،(2166)،(2167).

فيقول لنوح:من يشهد لك؟ فيقول: محمد صلى الله عليه وسلم وأمته. فنشهد أنه قد بلغ، وهو قوله جل ذكره {وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس} والوسط العدل) [5].

والشاهد من ذلك قوله (والوسط العدل)، وقد بين الحافظ في الفتح أن قوله (والوسط العدل) من كلام النبي: صلى الله عليه وسلم ، وليس مدرجاً كما توهم البعض[6].

وأيضاً فهذا التفسير هو المتسق مع كون هذه الأمة خير أمة أخرجت للناس، قال الشنقيطي في تفسير قوله تعالى: {**وكذلك جعلناكم أمة وسطاً }:** ((أي خياراً عدولاً، ويدل لأن الوسط الخيار العدول قوله تعالى: {كنتم خير أمة أخرجت للناس **}**...))[7].

ثم إن تفسير الوسطية بالعدالة والخيرية هو المتفق مع مرتبة الشهادة التي نالتها هذه الأمة، فالشاهد لابد أن يكون عدلاً، وفي فتح الباري: ((وشرط قبول الشهادة العدالة، وقد ثبتت لهم هذه الصفة بقوله وسطاً والوسط العدل)) [8].

وهذا التفسير مروي عن جمع غفير من السلف منهم ابن عباس ومجاهد وقتادة وعطاء وغيرهم.[9]

وقد قال الطبري رحمه الله: ((فمعنى ذلك: وكذلك جعلناكم أمة وسطاً عدولاً لتكونوا شهداء لأنبيائي ورسلي على أممهم بالبلاغ...)) [10].

وقال الحافظ ابن كثير: ((والوسط ههنا الخيار والأجود كما يقال قريش أوسط العرب نسباً وداراً أي خيرها، وكان رسول الله وسطاً في قومه، أي أشرفهم نسباً)) [11]، ثم استدل رحمه الله بحديث أبي سعيد السابق.

---

(6) فتح الباري (8/172).
(7) أضواء البيان (1/75).
(8) فتح الباري (13/316).
(9) انظر تفسير الطبري (3/144-145).
(10) المصدر السابق (3/145).
(11) تفسير القرآن العظيم (1/191).

الحقيقة الثانية:

أن هذا الذي ذكرناه من أن الوسطية هي الخيرية لا ينافي ما صدرنا به الكلام من كون الوسط هو الجزء بين طرفين؛ إذ قد ظهر بالاستقراء صحة هذا المعنى أيضاً، لكنا نقول –والله أعلم- إن هذا المعنى للوسطية هو كالنتيجة لكون الإسلام وسطاً بالمعنى الأول، ذلك أن الله تعالى قد جعل شريعته الغراء هي الحق في مقابل أهواء البشر وضلالاتهم كما قال تعالى لرسوله الكريم: {**ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون}.** (الجاثية: 18)، ولما كانت أهواء البشر متناقضة يميل بعضها إلى الغلو وبعضها إلى التقصير، فإن الحق الذي هو شريعة الله لابد أن يكون وسطاً بين هذه الأهواء المتضاربة.

والمقصود من ذلك بيان أنه وإن كان الغالب أن يوجد في كل قضية طرفان مذمومان بينهما وسط ممدوح، إلا أن ذلك ليس بحتم لازم، ولا يقدح ذلك في فكرة الوسطية لأن معناها الأصلي وهو الخيرية موجود على كل حال.

ولذلك فإن ما يقرره أهل الفلسفة من أن الفضيلة وسط بين رذيلتين، ليس صحيحاً على إطلاقه، فلئن صح أن تكون الشجاعة وسطاً بين الجبن والتهور، وأن يكون الكرم وسطاً بين الإسراف والبخل، إلى آخر ما ذكروه، فإن قاعدتهم لا تنطبق على مثل فضيلة الصدق وفضيلة العدل؛ فالصدق يقابله الكذب، ومثله العدل يقابله الظلم، وليس أي منهما وسطاً بين رذيلتين.

وربما يجد الناظر وسطاً بين باطلين، ومع ذلك فليس هو بالحق بل هو باطل مثلهما، ألا ترى أن المعتزلة قد توسطوا في باب الأسماء بين الخوارج القائلين بتكفير أهل الكبائر، وبين المرجئة القائلين بأن مرتكب الكبيرة مؤمن كامل الإيمان، حيث قال المعتزلة إن مرتكب الكبيرة فاسق خرج من الإيمان لكنه لم يدخل في الكفر، فوسطية المعتزلة في هذه الجزئية ليست مما يمدح لما اقترن بها من الباطل مثل الحكم على أهل الكبائر بالخلود في النار، فهي وسطية تخالف الوسط الذي بمعنى الخيرية وهو الذي جاءت به نصوص الشرع الحنيف.

الحقيقة الثالثة:

أن وسطية الإسلام ليست بمعنى الوسط الحسابي، الذي يُعرِّفونه في علم الإحصاء المعاصر بأنه ناتج قسمة مجموع القيم على عددها، ولا هو بمعنى الوسيط وهو القيمة التي تقسم المجتمع إلى قسمين بحيث يكون ما قبلها مساوياً لما بعدها، أي أن الإسلام ليس وسطاً بمعنى أنه يحتوي على نسبة متساوية من كل من الطرفين، أو أنه يقف في نقطة تبعد بنفس المسافة عن كل من الطرفين.

فنحن نعلم مثلاً أن أهل السنة والجماعة وسط في باب الصفات بين المشبهة والمعطلة، ومع ذلك فمسافة ما بين أهل السنة وأهل التعطيل أبعد من مسافة ما بين أهل السنة وأهل التشبيه؛ قال في شرح الطحاوية: ((وشبهة النفي أردأ من شبهة التشبيه، فإن شبهة النفي رد وتكذيب لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وشبهة التشبيه غلو ومجاوزة للحد فيما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم)) (12).

وفي واقعنا المعاصر كان يقال دائماً إن الإسلام وسط في باب المال والاقتصاد بين الرأسمالية والشيوعية، ومع ذلك فالرأسمالية مع فسادها وضلالها أقرب منهجاً إلى الإسلام من الشيوعية، ولا يصح أن يقال إن الإسلام يقف في المنتصف تماماً بين الرأسمالية والشيوعية.

الحقيقة الرابعة:

أن الوسطية وصف ثبت لهذه الأمة بالجعل الإلهي القدري كما قال تعالى: {**وكذلك جعلناكم..**}، أي أن الوسطية ليست منهجاً في استنباط الأحكام، ولا هي حتى طريقة من طرق الترجيح التي قد يلجأ إليها المجتهد عند تعارض الأدلة أو عند تناقض الأقوال الواردة عن السلف في مسألة ما.

ومعنى ذلك أنه ليس على طالب الحق أن يسعى إلى الرأي الوسط في كل أمر يعرض له، وإنما الواجب عليه أن يسعى لمعرفة حكم الشرع عن طريق الأدلة الشرعية، فإذا وصل إليه كان هذا هو الوسط الذي أراده الله سمة من سمات هذه الملة.

ويعد...

(12) شرح الطحاوية لابن أبي العز بتحقيق التركي والأرناؤوط ص: 259.

فلعله قد استبان من هذه الحقائق التي ذكرناها بطلان ما يدعيه دعاة العصرية، الذين ينهجون نهجاً توفيقياً يحاولون فيه المواءمة بين حقائق الإسلام وبين ما يفد إلينا من ثقافة الغرب وحضارته، ولعله قد استبان أيضاً عدم صحة ما يبديه بعض الإسلاميين من تنازلات وتساهلات في الأحكام الشرعية بدعوى الحفاظ على مبدأ الوسيطة.

وعلى ذلك فلا يصح أن يجعل البعض من قضية الوسطية سيفاً مسلطاً على كل من خالفه، فيرميه بأنه قد غلا وخالف الوسطية والاعتدال، وقد يكون الحق أن ذاك المتهم بالغلو هو الأقرب إلى الصواب، وأن هذا الذي يدعي الوسطية هو المتساهل المفرِّط.

وإذا كنا قد لا نجد حيلة في إقناع أولئك الذين يريدون أن يُخضعوا الدين لمقتضيات العصر، فإن واجب النصيحة يلزمنا أن ننصح المتساهلين من المنتسبين للعلم والدعوة بأن يراجعوا مواقفهم وأن لا يسمحوا لضغط الواقع المرير الذي تعيشه الأمة بأن يؤثر على الرؤية الشرعية التي يجب أن تحتكم إلى مقتضى الدليل الشرعي، فما قضى الدليل بأنه غلو يخالف الوسطية فهو كذلك وما لا فلا.

وليعلم هؤلاء أن مما يعدونه مخالفة لمبدأ الوسطية ما قد وقع الإجماع على أنه الحق الذي ما بعده إلا الضلال، وأكتفي هنا بذكر مثال واحد يبين صحة ما أقول، وهو ما يتعلق بالموقف من أهل الكتاب في ديار المسلمين:

فإن الشريعة المطهرة قد جاءت بأحكام واضحة في شأن معاملة أهل الكتاب المقيمين في دار الإسلام منها:وجوب إلزامهم بأحكام الإسلام فيهم وعلى رأسها دفع الجزية كما قال تعالى: {**قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون }.** (التوبة: 29)، ومنها أنه يجب على المسلمين بغضهم وعدم موالاتهم كما قال تعالى: {**يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض }.**(المائدة: 51)، وقال: {**لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله...} (**المجادلة:22).

لكن هذه الأحكام القطعية صارت عند بعض المنتسبين للعلم والدعوة في بعض بلاد المسلمين غلواً، وصار القائل

بها متطرفاً مخالفاً لوسطية الإسلام تجب البراءة منه إن لم نقل يجب تحريض السلطات عليه، فها هو شيخ الأزهر (الشيخ طنطاوي) يزور كاتدرائية النصارى في القاهرة ليهنيء (الأنبا شنودة) بما يسمونه عيد الفصح ويصرح طبقاً لما أوردته جريد الحياة بتاريخ 24/12/1418هـ بأن ((اللقاء مع شنودة وقيادات الكنيسة يعبر عن الإخاء الصادق والمحبة الخالصة لوجه الله))، ويقول: ((إننا دائماً نلتقي حيث لا عداوة ولا بغضاء بين أي مسلم وأي مسيحي في مصر والقيادات الإسلامية والمسيحية متحابة، بل وأصدقاء))، أما المفتي (الشيخ نصر فريد) فقد قال في نفس اللقاء: ((إن لقاءنا مع البابا وقيادات الكنيسة هو تجسيد لوحدة هدف المصريين جميعاً ونموذج عملي للعالم كله على تسامح مصر الديني ونبذها بل وتحريمها التعصب والفرقة والانقسام بسبب العقائد)).

وكذلك قد اعتادت إحدى الجماعات الإسلامية بمصر أن ترسل إلى الكنيسة وفداً في كل عيد من أعياد النصارى لتهنئتهم به، وقد أصدرت تلك الجماعة منذ سنوات بياناً تبين فيه موقفها من الأقباط فكان مما جاء فيه أن الجماعة ترى: ((أن المواطنة أو الجنسية التي تمنحها الدولة لرعاياها حلت محل مفهوم أهل الذمة، وأن هذه المواطنة أساسها المشاركة الكاملة والمساواة التامة في الحقوق والواجبات...))[13].

وهذا - الذي يزعمون أنه من وسطية الإسلام واعتداله - باطل بيِّن البطلان يرده ما أوردناه من الآيات وغيرها من أدلة بغض الكافرين وإلزامهم بدفع الجزية وعدم مساواتهم بأهل الإسلام، وقد جاء في فتاوى اللجنة الدائمة (1/541): ((وأما من لم يفرق بين اليهود والنصارى وسائر الكفرة وبين المسلمين إلا بالوطن وجعل أحكامهم واحدة فهو كافر)).

بل إن مجرد تهنئتة أولئك النصارى بأعيادهم مما وقع الاتفاق على تحريمه كما ذكر الإمام ابن القيم رحمه الله، كما بين أن فاعله إن سلم من الكفر فهو من المحرمات وهو بمنزلة أن يهنئهم بسجودهم للصليب[14]، فإنا لله وإنا إليه راجعون.

منبر التوحيد والجهاد
t.www
ww
www
ww

(13) نشر البيان بجريدة الحياة عدد 30/2/ 1415هـ
(14) انظر أحكام أهل الذمة (1/205).