

الباب الثاني

تأويل النصوص والمفاهيم الشرعية في قراءات المعاصرين

ويحتوي على الفصول التالية:

الفصل الأول: قراءات المؤولين المعاصرين.

الفصل الثاني: قراءة في قراءات المؤولين.

الفصل الأول قراءات المؤولين المعاصرين

ويحتوي على المباحث والمطالب التالية:

- المبحث الأول: التأويل في مجال العقيدة.
- المبحث الثاني: تأويلهم في مفهوم القرآن وعلومه .
- المبحث الثالث: التأويل في مفهوم السنة الشريفة .
- المبحث الرابع: التأويل في أصول الفقه .
- المبحث الخامس: التأويل في النظام الاجتماعي الإسلامي:
 - المطلب الأول : التأويل في حرية الاعتقاد والراي والفكر 0
 - المطلب الثاني: التأويل في مفهوم المواطنة (أحكام أهل الذمة).
 - المطلب الثالث: تاويل النصوص الموجبة للحجاب الشرعي والمحرمة للاختلاط والسفور 0
- المبحث السادس: التأويل في النظام السياسي الإسلامي. (شرعية القوانين والسلطة)
- المبحث السابع: التأويل في النظام الاقتصادي (مفهوم الربا وحكمه).

المبحث الأول

التأويل في مجال العقيدة

مجال التجديد في العقيدة:

حين قلت في بداية البحث إنني لن أتطرق إلى التأويل المعاصر في مجال العقيدة فقد انصرف ذهني إلى صفات الله عز وجل، وأسمائه وأفعاله، والتي

خاض فيها المتكلمون الأولون وأكثروا، حتى أنهم لم يدعوا قولاً لقاتل يأتي بعدهم ويزيد في هذا المضمار.

أضف إلى ذلك أن الكلام والبحث في صفات الله عز وجل وأسمائه وأفعاله قد كفانا الله شره في هذه الأزمنة ولم يعد يشكل محورا للفكر الإسلامي المعاصر، أعني لم يعد هو محور السجلات والمطارات الفكرية بين العلماء والمفكرين.

ولكن جرباً على سنة الله -تعالى- أن يكون لكل زمان قضاياه وإشكالياته الفكرية والاجتماعية، فقد نبتت نابتة في هذا الزمان أخذت على عاتقها إعادة قراءة وتفسير النصوص الشرعية من القرآن والسنة حسب ما تمليه عليها عقولها وأهواؤها، دون تقيد بالضوابط والقيود والشروط التي اجتمعت عليها الأمة وعلمائها، وارتضوها خلفاً بعد سلف، بل تفلتوا حتى من عقال اللغة ودلالاتها ومنطقها الذي تواتر عن العرب قبل الإسلام. مما يجعل الباحث حائراً بل ساخراً من الاجتهادات والتأويلات الفجة التي خرج بها هؤلاء القوم.

"إن من أخطر القضايا التي تطرح نفسها على الدعاة والمفكرين المسلمين بحق هذه الأيام هي محاولة خصوم الفكر الإسلامي التشكيك في المسلمات، وبذل الجهد في تحويل (اليقينيات) إلى (ظننيات) و (القطعيات) إلى (محتملات) قابلة للأخذ والرد والجدب والشد، والقييل والقال. وحسبهم الوصول إلى هذه النتيجة (زحزحة الثوابت) أو مناطحتها بغية (تذويبها) حتى لا تقف سداً منيعاً أمام الذين يريدون أن يهدموا حصون الأمة أو على الأقل: يخرقوا أسوارها"⁽¹⁾.

هذا وإن الانحراف في فهم العقيدة يعد أكثر خطراً من غيره، ولقد كان هذا الانحراف أساس كل الانحرافات الفكرية التي تلت في حياة المسلمين. ولا أكون مبالغاً إذا قلت إن ما يعانيه المسلمون من ضعف عام في كل جوانب الحياة إنما يرجع إلى سوء فهم للعقيدة.

ولقد حذرنا الله تبارك وتعالى من الاختلاف في أصل الدين لأنه يقود صاحبه إلى الكفر الصريح وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (*) مِنَ الَّذِينَ قَرَّبُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شَيْعًا كُلُّ جَزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ قَرِحُونَ

⁽¹⁾ د. يوسف القرضاوي: موقف الإسلام العقدي من كفر اليهود والنصارى ص 5.

(الروم/31-32)، وحذرنا من هذه الفرقة والاختلاف رسولنا ﷺ بقوله ﷺ والذي نفس محمد بيده لتفترقن أمتي على ثلاث وسبعين فرقة فواحدة في الجنة، واثنان وسبعون في النار ﷺ⁽¹⁾ وما ذلك إلا لخطورة الاختلاف في أصل الدين. وما يقوم به كثير ممن ينتسبون إلى عالم الفكر والثقافة هذه الأيام من إعادة صياغة لمفاهيم الدين والعقيدة هو عين التبديد لا التجديد وهو جوهر الابتداع لا الإبداع.

ذلك أن التجديد في العقيدة يقتصر على التنقية والتصفية، أي تنقية العقيدة وتصفيتها مما شابها وداخلها من أوهام الناس وأباطيلهم وبدعهم وخرافاتهم وتأويلاتهم، كما تعني تصحيح فهم المسلمين لها كما فهمها سلفهم الأول، وإبراز دور التوحيد وأثره في إشعال جذوة النفوس بالإخلاص والمراقبة وحثها على الجهاد والنهوض بدورها. ولا يعني تجديد العقيدة بحال، إضافة مفاهيم جديدة أو تغيير مفاهيمها الأصلية لأن العقيدة لا تقبل جديدا بهذا المعنى، وليست هي محل اجتهاد ونظر⁽²⁾.

تأويل النصوص القاضية بتكفير اليهود والنصارى:

وآتي الآن إلى موضوع البحث المقصود هنا ألا وهو تأويلهم وتحريفهم لمفهوم الإيمان والإسلام والعمل الصالح الذي تكون به النجاة يوم القيامة. فقد خرج علينا نفر جديد من الكتاب والمفكرين بمفهوم جديد للإيمان والإسلام والعمل الصالح، ومضمون تلك الدعاوى أن لا تفاضل بين الناس مهما اختلفت أديانهم ومعتقداتهم، فلا أفضلية ولا تميز للمسلم على اليهودي أو النصراني أو المجوسي أو المشرك أو الصابئ لمجرد كونه مسلما. فهذا الإسلام " مجرد لافطة " لا تنفعه ولا تكفيه وإنما التمييز هو بالعمل الصالح أولا وأخيرا!. والطريق إلى السماء ليس حكرا على نفر من الناس، والجنة ليست وقفا على من يسمون أنفسهم بالمسلمين، ولا يعقل أن يحابي الله من يسمي نفسه مسلما ويفضله على من يسميه يهوديا أو نصرانيا بمجرد " اللقب " لأن الجميع أمام الله سواء، ومن يؤمن من تلك الطوائف بالله واليوم الآخر فله أجره عند

⁽¹⁾ رواه أحمد 2/332 وصححه الألباني، انظر: صحيح الجامع الصغير وزيادته رقم (1082).
⁽²⁾ انظر: عباس حسني محمد: الفقه الإسلامي آفاقه وتطوره ص 86، الشيخ خالد العك: الفرقان والقرآن ص 751.

ربه ولا خوف عليه ولا حزن، وأنساب الشعوب وما تدين به من دين وما تتخذه من كل ذلك لا أثر له في رضا الله ولا غضبه، و الناس في منطقة الشرق الأوسط. كلهم موحدون بطريقة أو بأخرى، لأنه حتى الأقاليم الثلاثة في الفكر المسيحي تختم باله واحد، حتى الفراعنة في مصر القديمة كانوا موحدين لأن الآلهة وإن كانت متعددة ظاهرا كان لها إله كبير.

وأصحاب هذه الدعاوى والأقوال هم الكاتب الصحفي فهمي هويدي ، ومنهم المنسوب للمشيخة محمود أبو رية صاحب الهجوم المعروف على السنة ومصنفاتها، والشيخ عبد العزيز جاويش من رواد الإصلاح والدكتور عبد العزيز كامل، والدكتور محمد عمارة الذي ينعت دوما " بالمفكر الإسلامي الكبير"، والمستشار محمد سعيد عشاوي، وروحيه جارودي وسيأتي تفصيل قوله، والدكتور مصطفى محمود الطيب المعروف⁽¹⁾.

وأما الدليل على إسلام تلك الطوائف ودخولها في مسمى " المسلمين " عند هؤلاء، وان ما تقوم به من أعمال وهي على عقائدها هو من العمل الصالح ف قوله تعالى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة / 41) حيث وعد الله بالأجر والمثوبة كل من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا ولو بقي على يهوديته أو نصرانيته.

كما يدل له عموم قوله تعالى ﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظَلَّمُونَ تَقِيرًا ﴾ (النساء / 124) وعموم قوله تعالى ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ﴾ بدون تفصيل ما إذا كان على ملة محمد ﷺ أم على ملة أخرى.

(1) انظر:

- فهمي هويدي: القرآن والسلطان ص 192 وما بعدها، يوسف كمال: العصريون معتزلة اليوم ص 108-112.
- عبد السلام بسيوني: العقلانية هداية أم غواية ص 46-129، 48، روجيه جارودي: الإسلام الحي ص 16-18.
- جارودي: الإسلام في الغرب ص 8.
- د. عبد العزيز كامل: الإسلام والعصر ص 57-69.
- د. مصطفى محمود: محاولة لفهم عصري للقرآن ص 134-137.
- د. محمد عمارة: الإسلام والوحدة الوطنية ص 113-114، دار الهلال - مصر عدد 338 - ربيع أول 1399هـ - فبراير 1979م.

ودليل آخر يضاف - بزعمهم- إلى الأدلة السابقة قوله تعالى ﴿ وَمَنْ يَتَّبِعْ
عَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُعْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ (آل
عمران /85).

فقالوا المراد بالإسلام أصل التسليم والانقياد الذي كان عليه الأنبياء جميعهم من لدن نوح حتى محمد صلى الله عليهم ومنهم بالطبع موسى وعيسى فأتباعهم مسلمون أيضا⁽¹⁾.

ويتساءل أبو رية متعجبا - في مناظرة مع بعض المشايخ - كيف يعقل أن يدخل أديسون مخترع الكهرباء النار بعد أن أضاء العالم كله حتى مساجدنا وبيوتنا⁽²⁾.

وعلى منواله يتهم فهمي هويدي ويتعجب كيف يدعو أحد الخطباء على اليهود والنصارى بالتدمير وتفريق الشمل وسجاد المسجد مصنوع في ألمانيا و المكيفات في أمريكا ومكبرات الصوت في هولندا... الخ⁽³⁾، هذه الترهات.

وسيدكر الرد على هذه التأويلات الباطلة في النقاط التالية:

أولا:- اليهود والنصارى كفار بنصوص لا تحصر

وهذه الدعاوى وان كانت من التهافت بدرك لا تحتاج معه إلى نقد و نقض، إذ أن كفر اليهود والنصارى وكل من لا يدين بالإسلام المنزل على محمد ﷺ من الأمور البديهية المعلومة من الدين بالضرورة، ومع ذلك فلا أرى بأسا في ردها لشيوعها بين فئة من الكاتبين.

فمعلوم أن لفظ " الإسلام " إذا أطلق فإنما يراد به ما أنزل على محمد ﷺ، وأن لفظ :مسلم" إذا أطلق انصرف إلى من اتبع ملة محمد ﷺ دون سائر الأديان والملل.

وخير من عرّف الإسلام والإيمان هو رسول الله ﷺ لما سأله جبريل فأخبره بأن الإسلام هو أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وأن تقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا، والإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، والحديث معروف⁽⁴⁾.

(1) المراجع السابقة بأرقامها المثبتة.

(2) العصريون معتزلة اليوم ص 112.

(3) نفس المصدر السابق: ص 110.

(4) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي 1/157.

أما الآية التي استدلووا بها وهي قوله تعالى ﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا... ﴾ فقال ابن كثير في تفسيرها " ... نبه تعالى على أن من أحسن من الأمم السالفة وأطاع، فإن له جزاء الحسنى، ولا خوف عليهم فيما يستقبلونه ولا هم يحزنون على ما يتركونه ويخلفونه ... إلى ان قال: نزلت في أصحاب سلمان الفارسي بينما هو يحدث النبي ﴿ إذ ذكر أصحابه فأخبره خبرهم فقال: كانوا يصلون ويصومون ويؤمنون بك ويشهدون أنك ستبعث نبيا، فلما فرغ سلمان من ثنائه عليهم قال له نبي الله ﴿: يا سلمان هم من أهل النار " فاشتد ذلك على سلمان فأنزل الله هذه الآية. فكان إيمان اليهود: أنه من تمسك بالتوراة وأخذ بسنة موسى عليه السلام حتى جاء عيسى، فلما جاء عيسى كان من تمسك بالتوراة وأخذ بسنة موسى فلم يدعها ولم يتبع عيسى كان هالكا، وإيمان النصارى أن من تمسك بالإنجيل منهم وشرائع عيسى كان مؤمنا مقبولا منه حتى جاء محمد ﴿، فمن لم يتبع محمدا ﴿ منهم ويدع ما كان عليه من سنة عيسى والإنجيل كان هالكا.

ثم قال ابن كثير: وهذا لا ينافي ما روى علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في هذه الآية قال: فأنزل الله بعد ذلك ﴿ ومن يتبع غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين ﴿ - أي أنها منسوخة - فان هذا الذي قاله ابن عباس إخبار عن انه لا يقبل من أحد طريقة ولا عملا إلا ما كان موافقا لشريعة محمد ﴿ بعد أن بعثه الله بما بعثه به، فأما قبل ذلك فكل من اتبع الرسول في زمانه فهو على هدى وسبيل ونجاة " (1).

فالآية محكمة لا منسوخة، ومعناها أن عمل هؤلاء الأقسام يعتبر صالحا ومقبولا بشروط قبل بعثة محمد ﴿، فأما بعد بعثته ﴿ فلا يقبل عمل ولا يكون صالحا إلا أن يكون خالصا صوابا، أما إخلاصه فبأن يقصد به وجه الله وحده لا شريك له، وأما صوابه فبأن يوافق شريعة محمد ﴿.

وقال في موضع آخر في تفسير الآية التي تشبهها في سورة المائدة وهي قوله تعالى ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**

(1) تفسير القرآن العظيم 1/179-180، بتصرف، وانظر: جامع البيان 1/252-257، الجامع لأحكام القرآن 1/432-436، الشوكاني: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير 1/93-94، روح المعاني 1/253-252.

﴿ (المائدة /69) ، قال: والمقصود أن كل فرقة آمنت بالله واليوم الآخر وهو الميعاد والجزاء ويوم الدين وعملت عملا صالحا، ولا يكون ذلك كذلك حتى يكون موافقا للشريعة المحمدية بعد إرسال صاحبها إلى جميع الثقليين، فمن اتصف بذلك فلا خوف عليهم فيما يستقبلونه، ولا على ما تركوا وراء ظهورهم ولا هم يحزنون⁽²⁾ .

ومن الآيات الصريحة في كفر اليهود والنصارى قوله تعالى ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَنَكْفُرُ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾

(البقرة/ 91) وهذا نص على أن إيمانهم بما أنزل الله من قبل كان إيمانا مزعوما لا صحة له، وهو نص أيضا على تكفير من لم يؤمن منهم بما أنزل الله بعد ذلك على محمد⁽³⁾ .

وقال تعالى ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ ﴾ (*) قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُوتَهَا عَوجًا وَانْتُمْ شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِعَاقِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ (آل عمران/98-99). وهو نص في الحكم على أهل الكتاب بأنهم كافرون.

وإن الذي أوقع هويدي وأمثاله في هذا الفهم الخاطئ هو القراءة التجريبية للقرآن الكريم، أو ما دعاه بعضهم "بالقراءة العضيئية" التي تلتفت إلى بعض النصوص، وتهمل بعضها الآخر تماما كما كان يفعل أهل الكتاب، الذين عاب الله عليهم هذا المسلك، الذي يفتقر إلى العلمية والموضوعية

التي يحرص هؤلاء على التزيي بها ﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِعَاقِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ (البقرة / 85). وقد

حكم الله على أصحاب هذا النهج بأنهم هم الكافرون حقا ﴿ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ﴾ (*) أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا ﴿ (النساء/150-151) وكان الواجب عليهم رد المجمل إلى المفسر، والاستعانة بسبب النزول في فهمها وتفسيرها، والاسترشاد بأقوال المفسرين. قبل طردها على عمومها وكأنه لم ينزل في اليهود والنصارى إلا تلك الآيات التي استشهدوا بها.

(2) تفسير القرآن العظيم 1/614، وانظر: جامع البيان 4/6/311.
(3) وميض العمري: فقه الإيمان، 219.

ولقد بين القرآن الكريم أن المؤمنين الذين يعملون الصالحات ويتبعون الحق هم من آمنوا بما أنزل على محمد ﷺ، وأما من لم يؤمن بما نزل عليه ﷻ فهو من الكافرين، ومن أهل الباطل

وعمله ليس عملاً صالحاً، بل هباءً منثوراً، وفي ضلال مبين، قال تعالى: **الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ (*) وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ** (محمد / 1-3) .

كما بين -تعالى- أن فلاح أهل الكتاب من اليهود والنصارى لا يكون إلا باتباع الرسول ﷺ **الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوزًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** (الأعراف/157) .
فكيف يستحل هويدي لنفسه بعد كل هذه الآيات البينات أن يقول " أن

الله لا يحابي من يسمي نفسه مسلماً ويفضله على من يسميها يهودياً أو نصرانياً بمجرد اللقب. وأي عمل صالح يبقى لأهل الكتاب - وقد ثبت كفرهم - بعد قول الله تعالى **وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ سَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ** (النور/39) وبعد قوله تعالى **مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ البَعِيدُ** (إبراهيم/18)، وبعد قوله تعالى عن أعمال الكفار **وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا** (الفرقان/23).

لا يصح هذا في الأفهام إلا إذا كان الإيمان والإسلام والاعتقاد مجرد ألقاب ولافتات وشعارات كما قال.

وأما المؤمنون من أهل الكتاب فهم الذين آمنوا بمحمد ﷺ وبما أنزل عليه **ذَلِكَ بَأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيَسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ (*) وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنْ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ** (المائدة / 82 - 83) وقال تعالى **لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا** (النساء / 162).

وكيف يكونون مسلمين مؤمنين، والله يخاطبهم بأن يؤمنوا بما أنزل علي محمد حتى يكونوا من المؤمنين ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آوْتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا ﴾ (النساء/47).

وكيف يوصفون بالإيمان والإسلام وقد نص القرآن على تحريفهم كلام الله من بعد مواضعه، وبعد قول اليهود عزير بن الله وبعد قول النصارى المسيح ابن الله وأنه - تعالى الله عما يقولون - ثالث ثلاثة وأنه هو المسيح ابن مريم، وأنهم أبناء الله وأحباؤه، وأن الله فقير وهم أغنياء، وأن يد الله مغلولة، وبعد أن شهد عليهم القرآن بقتل الأنبياء؟

أبعد هذا الكفر المركب يكونون من أهل الجنة لأنهم اخترعوا الكهرباء وصنعوا لنا السجاد والمكيفات؟!.

لو أن هؤلاء " المجتهدين " قد قالوها صراحة من البداية: لا نؤمن بمرجعية القرآن والسنة. والبشر كلهم أخوة في الإنسانية لأراحوا واستراحوا - على الأقل في الدنيا - أما أن ينكروا الشمس في رابعة النهار، فذلك ما يخرجهم ليس من دائرة المسلمين فحسب بل من دائرة العقلاء الأسوياء.

وقد صح في الحديث عن رسول الله ﷺ قوله ﷺ والذي نفسي بيده لا يسمع بي رجل من هذه الأمة ولا يهودي ولا نصراني ثم لم يؤمن بي إلا كان من أهل النار. قال الألباني: " والحديث نص في أن من سمع بالنبى ﷺ وما أرسل به، وبلغه على الوجه الذي أنزله الله عليه، ثم لم يؤمن به ﷺ، أن مصيره إلى النار ولا فرق في ذلك بين يهودي أو نصراني أو مجوسي أو لا ديني " (1)

وقد يقول قائل أن هذه القضية - كفر اليهود والنصارى وكونهم من أهل النار - هي من أبين البينات وأوضح الواضحات، ولا تحتاج إلى حشد الأدلة والبراهين.

فأقول:

كونها من اليقينيات والقطعيات يجعل محاولة المساس بها أو التشكيك بقطعياتها أمرا خطيرا جدا لا يُحتمل. ولو لم تكن من الخطورة بمكان في هذا الزمان لما كلف شيخ جليل كيوسف الشيخ يوسف القرضاوي نفسه عناء تأليف

(1) الشيخ الألباني محمد ناصر الدين: سلسلة الأحاديث الصحيحة م 1/ق 1/ص 291-292، رقم (157).

كتاب فيه ردأ على كاتبة تدعى "سراب الحافظ" نشرت مقالا مطولا في إحدى صحف الخليج ذهبت فيه إلى أن اليهود والنصارى "مؤمنون" بصفتهم أهل كتاب" وسماه "موقف الإسلام العقدي من كفر اليهود والنصارى" والذي حذر فيه - كما سبق وبينت- من محاولة خصوم الفكر الإسلامي التشكيك في المسلمات وبذل الجهد في تحويل (اليقينيّات) و (القطعيّات) إلي (محتملات) .

ومما قاله فيه " فان كفر اليهود والنصارى من أوضح الواضحات بالنسبة لأي مسلم عنده ذرة من علم الإسلام، ومما أجمعت عليه الأمة على اختلاف مذاهبها وطوائفها، طوال العصور، لم يخالف في ذلك سني ولا شيعي ولا معتزلي ولا خارجي.

وكل طوائف الأمة الموجودة اليوم من أهل السنة والزيدية والجعفرية والإباضية، لا يشكون في كفر اليهود والنصارى، وكل من لا يؤمن برسالة محمد عليه الصلاة والسلام، فهذا من المسلمات الدينية المتفق عليها نظرا وعملا بل هي من (من المعلوم من الدين من الضرورة) أي مما يتفق على معرفته الخاص والعام، ولا يحتاج إلى إقامة دليل جزئي للبرهنة على صحته. وسر ذلك: أن كفر اليهود والنصارى لا يدل عليه آية أو آيتان، بل عشرات الآيات من كتاب الله تعالى، وعشرات الأحاديث عن رسول الله ⁽²⁾ .

ثانيا: الإيمان الإبراهيمي، والحوار بين الأديان، وخطورة الدعوة إليهما.

وقد نشطت هذه الدعوة - إيمان اليهود والنصارى - في الآونة الأخيرة تحت لافتات وشعارات مختلفة منها: شعار الحوار بين الأديان و"الأديان التوحيدية الثلاث" أو "الديانة الإبراهيمية" ومقولة أبناء إبراهيم " وممن حملوا لواء هذه الدعوة - كما ذكرت - المفكر "المسلم"⁽¹⁾ الفرنسي الأصل روجيه جارودي.

وملخص هذه الفكرة أن الإسلام هو دين إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وإبراهيم هو أبو الأنبياء: محمد وموسى وعيسى، ولذلك فالديانات السماوية

(2) موقف المسلمين العقدي من كفر اليهود والنصارى ص 6-7 .
(1) واسلامه مجرد دعوى سوقها على المسلمين وانطلت عليهم ليسهل عليه دس السم في الدسم، وقد صدر بيان في حكم مقالاته المناقضة لأسس العقيدة لعبد العزيز بن باز - رحمه الله - وحكم بكفره فيها وإلحاده.
- وانظر: ابن باز عبد العزيز: مجموع فتاوى ومقالات متنوعة 9/193،
- وانظر د. مصطفى حلمي: اسلام جارودي بين الحقيقة والافتراء ص 45.

الثلاثة لها جذر واحد وأصل مشترك يجمعها وهو توحيد الله عز وجل، فعلى أصحاب هذه الديانات أن يتعايشوا معا بسلام، لكونهم ينحدرون من أصل واحد نسبا ودينا.

أي أنه تجب الدعوة إلى إيجاد صيغة توفيقية لإنهاء الصراع بين المسلمين واليهود على أرض فلسطين وهذه الدعوى - أبناء إبراهيم - التي طالما دعا إليها كثير من الملوك والزعماء.

وفي كتابه " الإسلام الحي " فقد دعا إلى ضرورة بلورة مفهوم جديد للإسلام لا يقف عند حدود الإسلام " المعروف " وضوابطه، وإنما إسلام عصري، إسلام القرن العشرين، إسلام يفتح على الديانات كلها حتى البوذية والهندوسية " ويستوعبها " و" يحتويها "، وليس هذا فحسب بل يفتح حتى على المذاهب الوضعية من الشيعية والعلمانية وغيرها.

وقد ذكرت في بداية هذا المبحث ما ذهب إليه من أن الله أرسل النبي محمدا ﷺ "ليؤكد" الرسائل السابقة عليه وليتممها ويطهرها من التشوهات التي لحقت بها عبر التاريخ، وان إبراهيم -عليه الصلاة والسلام- هو أبو "جميع المؤمنين" ومن أن الرسالة الأساسية والكونية للإسلام تقوم على سمو الله ووحديته وعلى وحدة جميع البشر، وأن محتوى سورة الإخلاص يتطابق تماما مع محتوى مقولة النصارى في التثليث⁽²⁾، ومن دعوته للحوار بين الأديان الأخرى انطلاقا من القواعد "المشتركة" التي هي أصل الرسائل "المقدسة" وهي توحيد الله وذلك من أجل انتشار جديد للإسلام⁽³⁾. فهذا هو الإسلام المنفتح، والذي كان موجودا ومزدهرا في الأندلس، والذي استوعب اليهود والنصارى في بوتقته، هذا الإسلام دمره الفقهاء الذين استنجدوا بالقوى الأجنبية -المرابطين- لمقاومة النصارى، والفقهاء أساءوا إلى الرسالة الكونية للقرآن- والتي تستوعب أهل الأديان والملل -وقلدوا "قسما" من أقسام الأمة الإسلامية- يقصد العرب. والإسلام " المعروف " هو مجرد تقاليد وفلكلور للعرب -قسم من أقسام الأمة الإسلامية- ولا يمثل الرسالة القرآنية.

(2) الإسلام الحي ص 16-18.

(3) نفس المصدر ص 71.

ويدعو إلى العثور على نقطة "التقاء" التقاليد الروحية الثلاثة للإيمان الإبراهيمي: اليهودية، المسيحية، الإسلام⁽¹⁾.

ومما قاله المترجم د. محمد مهدي الصدر في تلخيصه لمحتوى كتاب جارودي (الإسلام في الغرب) أنه يقوم على أمور منها:

1. وحدة الأديان السماوية والثقافات "الحقة": أي أن كل الأديان السماوية هي وحدة متكاملة، لا تنفصم عراها ولا تتناقض لأنها رسالات منبعها واحد، وكل الأنبياء والمرسلين بدءاً بإبراهيم ومروراً بعبسى وموسى وانتهاءً بمحمد -صلوات الله عليهم- هم رسل الله الواحد. وقد جاء محمد " ليؤكد " الرسالة السماوية وينفي عنها التحريفات التاريخية وليتمها، وقد أنجبت هذه الأديان ثقافات خالدة تندرج في هذا الخط الرسالي ذاته. ويمكن اعتبارها -هي الأخرى- ثقافات مترابطة يكمل بعضها بعضاً من حيث أنها جميعاً تصدر عن التصور ذاته للعالم والإنسان.
2. إن الله سبحانه وتعالى واحد أحد، لم يلد، ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد. والديانات الإبراهيمية الثلاث: الإسلام والمسيحية واليهودية، هي أديان سماوية موحّدة⁽²⁾.

هذه هي دعاوى وطروحات دعاة "الدين الملقق" بلسان كبيرهم جارودي وقد خالفت هذه الدعوات قطيعات الإسلام في الأمور التالية:

- دعوته إلى بلورة مفهوم جديد للإسلام يحتوي الأديان والمذاهب كلها.
- رفضه " للإسلام المعروف واعتباره إياه تقاليد وفلكلورا خاصاً بالعرب.
- وصفه لرسالة محمد ﷺ بأنها "مؤكدة" و "ومتمة" للرسالات السابقة. وفي هذا إنكار لهيمنتها ونسخها للشرائع السابقة.
- اعتباره اليهود والنصارى "مؤمنين".
- إن محتوى سورة الإخلاص يطابق مفهوم التثليث.
- إن الرسالة الإسلامية تقوم على وحدة جميع البشر، وفي هذا مساواة للكافرين بالمسلمين وإلغاء للفروق العقائدية.
- اعتباره الرسالات السماوية "مقدسة" على ما هي عليه - وموحدة.

(1) انظر: روجيه جارودي : الإسلام في الغرب - قرطبة عاصمة الروح والفكر ص 249-252.
(2) نفس المصدر ص 7،8.

- انطلاقه من مفهوم قطري قومي للإسلام حين جعل المسلمين خارج حدود الأندلس قوى أجنبية.

إن فكرة الحوار بين الأديان التي يروج لها اليوم هي فكرة غربية خبيثة دخيلة لا أصل لها في الإسلام، لأنها تدعو إلى إيجاد قواسم مشتركة بين الأديان، بل تدعو إلى إيجاد دين جديد ملفق، يعتنقه المسلمون بدلا من الإسلام، لأن أصحاب الفكرة والداعين لها هم من الكفار الغربيين⁽¹⁾. وكان من أهم توصيات المؤتمرات التي عقدت باسم الحوار بين الديان والحضارات وبين الإسلام وأوروبا ما يلي:

- إيجاد معان وأبعاد جديدة لكلمات الكفر والإلحاد والشرك، والإيمان والإسلام والاعتدال والتطرف، والأصولية، بحيث لا تكون تلك الكلمات عامل تفرقة بين أصحاب الأديان.

- إيجاد جوامع مشتركة بين الأديان الثلاثة، تشمل العقيدة والأخلاق والثقافة، والتأكيد على المشترك الإيجابي بين الأديان والحضارات، لأن جميع أهل الكتاب مؤمنون، يعبدون الله.

وهم في ذلك يهدفون إلى صبغ العالم بصيغة الحضارة الرأسمالية، ومحو الثقافة الإسلامية الأصيلة، وتجريد الإسلام من أهم خصائصه التي تميزه عن سائر الأديان. كما يهدفون من وراء ذلك إلى صياغة شخصية المسلم صياغة جديدة، وإفساد ذوقه وزرع معايير جديدة للأفكار والأشياء.

وباختصار، أن هذا الحوار الذي يريعه الكفار وبعض المضبوعين من علماء المسلمين القصد منه إيجاد دين جديد للمسلمين مبني على عقيدة فصل الدين عن الحياة، فيه التشريع للبشر بدل أن يكون لله -تعالى- خالق البشر⁽²⁾.

ولم يذهب بعض الباحثين بعيدا حين أكد أن خلفية هذه الدعوات ماسونية، تهدف إلى تغيير عقيدة المسلمين في اليهود والنصارى وكتبهم، من اجل الاعتراف بهم كاتباع أديان سماوية، وتهدف إلى تزويد المسلمين في غيرهم،

(1) للإطلاع على تاريخ نشأة الفكرة والمؤتمرات التي عقدت من أجلها، انظر: مفاهيم خطيرة لضرب الإسلام وتركيز الحضارة الغربية ص 18 وما بعدها، من منشورات حزب التحرير.

(2) نفس المصدر ص 20-28.

كما بينوا، أنها دعوة نشأت في أحضان التبشير والاستعمار⁽³⁾. وما قيل في إبطال دعوى إسلام اليهود والنصارى يقال في إبطال الدعوة إلى "وحدة الأديان". وقد صدر في هذه الدعوة فتوى من اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية رأيت أن اجعلها كخلاصة لهذا المبحث: **أولاً:** أن من أصول الاعتقاد في الإسلام المعلومة من الدين بالضرورة، والتي أجمع عليها المسلمون، أنه لا يوجد على وجه الأرض دين حق سوى دين الإسلام، وأنه خاتمة الأديان وناسخ لجميع ما قبله من الأديان والملل والشرائع.

ثانياً: ومن أصول الاعتقاد في الإسلام أن كتاب الله تعالى (القرآن الكريم) هو آخر كتب الله نزولا وعهدا برب العالمين، وأنه ناسخ لكل كتاب أنزل من قبل من التوراة والإنجيل وغيرها،

ومهيمن عليها قال تعالى ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَخُكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ﴾ (المائدة/48).

ثالثاً: يجب الإيمان بان (التوراة والإنجيل) قد نسخا بالقرآن الكريم، وأنه قد لحقها التحريف والتبديل بالزيادة والنقصان، كما جاء بيان ذلك في آيات من كتاب الله الكريم منها قوله تعالى

﴿ فَبِمَا نَقُضَهُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ ﴾ (المائدة /13). ولهذا

فما كان منها صحيحا فهو منسوخ بالإسلام، وما سوى ذلك فهو محرف ومبديل، وقد ثبت عن النبي ﷺ انه غضب حين رأى مع عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- صحيفة منها شيء من التوراة، وقال عليه الصلاة والسلام ﴿ أفي شك أنت يا ابن الخطاب؟ ألم آت بها بيضاء نقية؟ ولو كان أخي موسى حيا ما وسعه إلا اتباعي⁽¹⁾ ﴾.

رابعا: ومن أصول الاعتقاد في الإسلام أن نبينا ورسولنا محمدا ﷺ هو خاتم الأنبياء والمرسلين، كما قال تعالى ﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴾ (الأحزاب /40) ونبي الله عيسى إذا نزل في آخر الزمان يكون تابعا لمحمد ﷺ، كما أن من أصول الاعتقاد أن بعثة محمد ﷺ عامة للناس أجمعين

(3) انظر: محمد عبد الرحمن عوض : الإسلام والأديان 35-41.
(1) مصنف ابن أبي شيبة 5/312

قال تعالى ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (سبا / 28).

خامسا: ومن أصول الإسلام أنه يجب اعتقاد كفر كل من لم يدخل في الإسلام

من اليهود والنصارى وغيرهم و تسميته كافرا، وأنه عدو لله ورسوله والمؤمنين، وأنه من أهل النار كما قال تعالى ﴿ لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ﴾ (البينة/ 1) وقال جل وعلا ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي تَارِجِهِمْ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ ﴾ (البينة/6) وغيرها من الآيات - ولهذا فمن لم يكفر اليهود والنصارى فهو كافر طردا للقاعدة الشرعية "من لم يكفر الكافر فهو كافر".

سادسا: وأمام هذه الأصول الاعتقادية والحقائق الشرعية فان الدعوة إلى "وحدة الأديان" والتقارب بينها، وصهرها في قالب واحد دعوة خبيثة ماكرة، والغرض منها خلط الحق بالباطل وهدم

الإسلام وتقويض دعائمه وجر أهله إلى ردة شاملة، ومصداق ذلك في قوله تعالى ﴿ وَلَا يَرَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَمْتَأْغُوا ﴾ (البقرة/217) وقوله: -جل وعلا- ﴿ وَذُوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً ﴾ (النساء/89).

سابعا: وإن من آثار هذه الدعوة الآثمة إلغاء الفوارق بين الإسلام والكفر، والحق والباطل، والمعروف والمنكر، وكسر حاجز النفرة بين المسلمين والكافرين، فلا ولاء ولا براء، ولا جهاد ولا قتال لإعلاء كلمة الله في الأرض.

ثامنا: إن الدعوة إلى وحدة الأديان " إن صدرت من مسلم تعتبر ردة صريحة عن دين الإسلام، لأنها تصطدم مع أصول الاعتقاد، فترضى بالكفر بالله عز وجل، وتبطل صدق القرآن، ونسخه لجميع ما قبله من الشرائع والأديان، وبناء على ذلك فهي فكرة مرفوضة شرعا محرمة قطعاً بجميع أدلة التشريع في الإسلام من قرآن وسنة وإجماع.

ومما يجب أن يعلم أن دعوة الكفار بعامّة، وأهل الكتاب بخاصة إلى الإسلام واجبة على المسلمين بالنصوص الصريحة من الكتاب والسنة، ولكن لا يكون إلا بطريق البيان والمجادلة بالتي

هي أحسن، وعدم التنازل عن شيء من شرائع الإسلام:
﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ (آل عمران/64).
أما مجادلتهم واللقاء معهم ومحاورتهم لأجل النزول عند رغباتهم وتحقيق أهدافهم ونقض عرى الإسلام ومعاقد الإيمان فهذا باطل يأباه الله ورسوله والمؤمنون ﴿ وَاحْذَرُهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ﴾ (المائدة/49)⁽¹⁾.

ويضاف إلى ما سبق أن مقولة " أبناء إبراهيم " دعوة إلى الرابطة القومية القائمة على النسب والعرق، وهي غير إنسانية لأنها لا تصلح لربط الإنسان بالإنسان إذا اختلفا في النسب.

وهي رابطة قد عفى عليها الزمن، فلم تعد موجودة في واقع الحياة، لأن الذين ينتسبون إلى إبراهيم وذريته، قد اختلفوا بغيرهم من الأقاليم الأخرى، بسبب المصاهرة والمخالطة والهجرة والحروب فيصعب، بل يستحيل الآن فرزهم عن بقية الناس، ولأن اتباع الأديان الثلاثة من جميع شعوب وقبائل العالم، قد تم الامتزاج بينهم على أساس ديني لا على أساس عرقي فيكون إطلاق: (أبناء إبراهيم) على المسلمين واليهود والنصارى، وعلى الذين يعيشون حول المسجد الأقصى أو على غيرهم إطلاقاً عشوائياً غير صحيح، المقصود منه محاربة الإسلام وتبرير عمليات السلام المزعوم والتطبيع مع اليهود وكيانهم القائم على اغتصاب أرض المسلمين.

وهي رابطة مرفوضة شرعاً لأن الله نهى عن اتخاذ الآباء والأبناء أولياء إن استحبوا الكفر على الإيمان، وابن نوح في مقياس الشرع ليس من أهله، والظالمون من ذرية إبراهيم مستثنون من عهد الله بالإمامة⁽²⁾.

(1) نشرة رقم (92): (ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه)، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، نشر دار الوطن: الرياض.
(2) انظر: مفاهيم خطيرة ص 33-35.

المبحث الثاني تأويلهم في مفهوم القرآن وعلومه

لم يقتصر الكتاب المعاصرون على تأويل الآيات والأحاديث بصفاتها أدلة جزئية، وتحريفها عن معانيها الأصلية التي دلت عليها وفق لسان العرب ومقررات الشرع، لأن ذلك يكلفهم جهدا ليس بالقليل في تكلف التأويلات لرد كل نص بعينه في الموضوعات المختلفة العقائدية والتشريعية. فرأوا أن يتجاوزوا ذلك إلى جنس النص القرآني فيؤولوا القرآن جملة وفق نظريات تجعله فاقدا لإطلاقته وهيمنته على الحياة وسلوك الإنسان. بحيث يغدو " القرآن الكريم " ليس هو المعروف المعهود عند المسلمين من حيث ماهيته ووظيفته.

وجل هذه التأويلات قائم أساسا على محاولة إثبات أن النص القرآني المكتوب هو نص بشري من حيث الصياغة وليس إلهيا، فهو نص لغوي أدبي كسائر النصوص الأدبية وذلك ليتسنى لهم إسقاط القداسة عنه، وبالتالي نقده دون ضوابط ودون مراعاة لخصائصه التي انفرد بها عن سائر النصوص. وإذا كان الكلام عن تأويل النصوص من حيث هو صرف لظاهر الألفاظ إلى معان مرجوحة تحتملها تلك الألفاظ بدليل، نجد أن مسلك المؤولين في هذا الموضوع قد تجاوز كل الضوابط التي تعارف عليها العقلاء، ناهيك بالضوابط اللغوية أو الشرعية، إذ أنهم لا يناقشون هنا نصا معينا أو قضية بعينها أشكلت عليهم، أو لم ترق لبعضهم، فحاولوا رد النص الذي يحملها، ولا يحاولون مناقشة معنى مرجوحا يحتمله اللفظ ليقووه بدليل من المعقول أو المنقول. إنما يبتدعون مذهبا جديدا بتحويل القرآن كنص الهي أزلبي مقدس معجز إلى نص بشري تاريخي عادي يعتوره ما يعتور أي نص بشري مماثل من السهو والغفلة والزيادة والنقص. والنسيان وقلة الإحكام وتأثير البيئة والثقافة والزمان والمكان.... الخ تلك المؤثرات.

وسنعرض لأهم أقوال من تكلموا في هذا الموضوع من المعاصرين - وهم كثر - ثم نأتي على نظرياتهم واقتراحاتهم بالتنفيذ والإبطال.

أولاً: مفهوم النص عند نصر حامد أبي زيد (*)

يدعو أبو زيد إلى البحث عن البعد المفقود في التراث، وهو البحث عن مفهوم " للنص " عن طريق التأويل المفتوح غير المنضبط، وذلك لتحقيق وعي علمي بالتراث حسبما يدعي، ويصف الفكر الإسلامي المستنبت وفق أصول الاستنباط والتفسير المعروفة بالفكر الرجعي، ومنهجه في البحث عن مفهوم للنص يتم عن طريق تناول القرآن وتفسيره باعتباره كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الخالد.

وهذا - في رأيه - هو المقصد الأول، والغرض الأبعد من إنزاله، أي اعتبار القرآن كتاباً أدبياً لا غير " ثم لكل ذي غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبي أن يعتمد إلى ذلك الكتاب، فيأخذ منه ما يشاء، ويقتبس منه ما يريد ويرجع إليه فيما احب من تشريع أو اعتقاد أو أخلاق " (1).

ويزول العجب إذا عرفنا الهدف الذي يسعى إليه أصحاب هذه المدرسة - ومنهم أبو زيد بالطبع - من وراء دعوتهم لبلورة مفهوم جديد للنص، وهو لم يتركنا في حيرة، بل قالها صراحة أن هدفه هو استبعاد تطبيق الشريعة الإسلامية، يقول: "إن المطالبة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية وثب على الواقع وتجاهل له" (2).

ويسمى هذا الحل حلاً سلفياً، يتنكر لمقاصد الوحي وأهداف الشريعة، وهو فكر رجعي اختلقته الثقافة المسيطرة، تيار الثقافة الرسمية. ولذلك كله فهو يشدد النكير على من يقول أن خلاصنا الحقيقي يتمثل في العودة إلى الإسلام بتطبيق أحكامه وتحكيمه في حياتنا (3).

ولنأت إلى مفهومه للنص الذي حاول بلورته بجدل وحجاج على مدار " 260 " صفحة هو مجموع صفحات كتابه مفهوم النص.

مفهومه للنص:

(*) هو كاتب مصري وأستاذ علوم اللغة في الجامعات المصرية، يقول بان القرآن منتج ثقافي وقد حكمت عليه محكمة الاستئناف المصرية بالكفر والردة؛ لأرائه في القرآن وقضت بالتفريق بينه وبين زوجته فترك مصر، وهو يقيم الآن في هولندا، وبعد من أبرز الداعين لإعادة تحديد مفهوم ووظيفة القرآن الكريم.

(1) انظر: أبو زيد نصر حامد: مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن ص 11-12.

(2) نفس المصدر ص 17.

(3) نفس المصدر ص 16، 18.

يقول: "إن النص في حقيقته وجوهه منتج ثقافي والمقصود بذلك انه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما". وهو ينكر وجود القرآن في اللوح المحفوظ قبل إنزاله لأن من شأن ذلك -حسب زعمه- طمس إمكانية فهمه كمنتج ثقافي.

ويقول: "إن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها، إن الله حين أوحى إلى رسوله ﷺ بالقرآن اختار النظام اللغوي الخاص بالمستقبل الأول.

وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع، إن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه، ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر، إن القول بأن النص منتج ثقافي يكون في هذه الحالة قضية بديهية لا تحتاج إلى إثبات"⁽¹⁾.

أي انه يدعي أن القرآن ينتمي إلى ثقافة البشر، لأن الله أنزله بلغة البشر، وهو محمد ﷺ.

ولتأكيد أن النص القرآني نص بشري قابل للنقد كسائر النصوص البشرية، يقول بأن: "الله أوحى بالقرآن إلى محمد ﷺ بمعناه فقط، وليس بلفظه ومعناه كما هو شائع عند كل المسلمين، ومحمد ﷺ قام بترجمة هذه المعاني إلى لغة قومه بما يفهمونه، فهو في النهاية نص بشري.

وذهب إلى أن ادعاء وجود نص خطي سابق في اللوح المحفوظ فيه إهدار لجذلية العلاقة بين النص والواقع، وهو يرفض هذا الادعاء لتلايقع في محذورين - كما يزعم:-

1- المبالغة في تقديس النص.

2- تحوله من نص لغوي دال قابل للفهم إلى أن يكون نصا تصويريا".

فالصياغة اللغوية للوحي كانت مهمة جبريل مرة ومهمة محمد ﷺ مرة أخرى ويصرح بان جبريل نزل على النبي ﷺ بالمعاني الخاصة وانه ﷺ تملك المعاني وعبر عنها بلغة العرب.

(1) المرجع السابق: ص 27-28.

وهو يؤكد انتساب القرآن إلى الثقافة التي تشكل من خلالها، إلا انه حاول التمييز عنها بإطلاقه على نفسه هذا الاسم غير المؤلف. ويتمنى لو أن العلماء القداماء لم يحرصوا هذا الحرص الشديد على التفريق بين النص القرآني والنصوص الأخرى، وإذا أمكنهم أن يفسروا الحروف المقطعة بربطها بالسياق الثقافي للنص⁽²⁾. ويذهب إلى أن مفهوم النسخ ينفي أن تكون الآيات المنسوخة في اللوح المحفوظ لأنه يبطل

⁽²⁾ المرجع السابق ص 36-38,42,46,48,49,50,60,92.

كونها قرآناً⁽¹⁾.

ودرس قضية الإعجاز لينفي التمايز بين النص القرآني والنصوص الأخرى⁽³⁾.

وادعى أن العرب المعاصرين لتشكيل النص لم يكونوا قادرين على استيعاب التغير والمخالفة بين النص والنصوص التي لديهم ولذلك وصفوه مرة بالشاعر وأخرى بالكاهن.

ولذلك فهو يدعو إلى فتح باب التأويل على مصراعيه، وينفي أن يؤدي ذلك إلى الشقاق والخلافات بين الأمة. ويقول أن بالإمكان اكتشاف دلالات جديدة للنص بتطور أدوات التحليل وطرائقه في كل عصر. ويرى أن العلوم النقلية والعقلية قديمة أو حديثة مجرد أدوات للتأويل، وهي وإن كانت لا بد منها إلا أن عقل القارئ أو المؤول ذو دور أساسي في حركة التأويل. ويرى أن تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجح مرهون بأفق القارئ وعقله.

"فإن تاج دلالة النص فعل مشترك بين النص والقارئ، ويكون من ثم فعلاً متجدداً بتعدد القراء من جهة، ومتجدداً باختلاف ظروف القراءة من جهة أخرى".
"فالثقافة تعيد تشكيل دلالة النصوص، ولا تعيد تشكيل معانيها اللغوية"⁽⁴⁾.

ويقاربه في الطرح روجيه جارودي حين يرفض مدلولات النصوص وفق ما يدل عليه لسان العرب - يقول " يجب استبعاد كل قراءة حرفية - وفرض البحث عن المعنى الداخلي خارج حدود اللغات التي ليست إلا زمنية والكلمات التي ليست إلا رموزاً"⁽⁵⁾.

ثانياً: مفهوم النص عند علي حرب (*).

(1) المرجع السابق: ص 131.

(3) المرجع السابق: ص 137.

(4) المرجع السابق: ص 239, 240, 241, 182, 178.

(5) الإسلام الحي، مرجع سابق ص 43.

(*) كاتب لبناني، له عدد من المؤلفات، منها:- التأويل والحقيقة، مداخلات، الحب والفناء، لعبة المعنى، نقد الحقيقة، نقد النص، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، وله عدة ترجمات منها:- أصل العنف والدولة لمراسيل غوشية وبيار كراستر، ومنطق العالم الحي لفرانسوا جاكوب، مختص بالفلسفة - تفكيره يقرب من المدرسة السفسطائية - يظهر ذلك مما ذكرته عنه ومن عناوين كتبه.
- انظر: علي حرب: سلسلة النص والحقيقة (1)، نقد النص - 286.

يدعو علي حرب إلى إعادة النظر في كل شيء والسعي إلى قلب كل المفهومات⁽⁶⁾. وضمن هذه الرؤية فإن الخضوع للنصوص التراثية هو سبب أزمنا الفكرية التي نعانيها فالنصوص تسجننا في زنانتها، وهو يرى أننا أسرى قراءات ومفاهيم ونماذج أو صور تحتاج إلى إعادة نظر ويدعو للتخلي عن قراءة التراث قراءة جوهريّة ثبوتية مينة، والتحول إلى قراءة عصرية حية تقوم على تفكيك بنى الثقافة العربية واستكشاف أصولها ومكوناتها من اجل إعادة تركيبها وتحديثها.

كل ذلك من اجل التحرر من كل وصاية ومن أي وجهة تأتي سواء كانت وصاية الفلسفة وأهلها أم وصاية الشريعة وأئمتها⁽¹⁾. ويبلغ به الشطط حدا يصف فيه متبعي النصوص بعباد الأوثان، ويدعو للتمرد والتحرر من سلطة هذه النصوص. ... بل هو ما نتحرر به من سلطة النصوص، ونكف عن التعامل معها كأوثان تعبد، ويسمى المتصددين لسفسطاته من العلماء " أهل الرمز والحجب الناطقين باسم الغائب وحراس النصوص".

ويضيق ذرعا بالنص الذي يحاول أن يفرض نفسه عليه ولذلك فهو يعالجه ويسعى " للتحرر من وطأته". ولأنه يريد أن يتخلص من قيود النصوص فإنه يريد أن يقرأ النص بوصفه " فضاء للتأويل الحر المفتوح سعيا إلى التحرر من النص به وله " حسب زعمه⁽²⁾.

لذلك فهو يصف مناهج التفسير المعهودة عند أهل الأصول وعلماء التفسير بالقراءة الميتة، لأنهم يقرؤونه بوصفه مجموعة أحكام مبرمة، أو جملة قواعد مقررة، أو يقرؤونه بوصفه معرضا للمعلومات الجاهزة والحقائق النهائية الثابتة، وهو يكبر حسن حنفي لجرأته على نقد المقدسات ودعواه " بانسحاب الآلهة والأنبياء من مسرح الحياة " وحيلولة الإنسان مكانهم بعقله وإرادته، ذلك لأن النبوة انتهت، وسلم الزمام إلى العقل الذي يقدر بذاته على بلوغ اليقين، وعلى تحقيق رسالة الإنسان دونما تدخل من إرادة خارجية⁽³⁾.

ولا يخفي على حرب امتعاضه من الذين يشغلون أنفسهم بنقد العقل، ويدعوهم إلى نقد النص ذاته والكشف عن آليات الخطاب وقواعده.

(6) نقد النص: ص 29.

(1) المرجع السابق: ص 43,44.

(2) نفس المصدر ص 12,23,24,25-13.

(3) نفس المصدر ص 24, 28, 29.

و حين يتكلم عن النص هكذا بإطلاق، فإنه يعني به النص القرآني لا غير، ويسميه "النص النبوي" غمزا بقديسيته وإلهيته وتلميحا إلى بشريته: "هنا يمكن الجمع بين النص الفلسفي والنص النبوي"⁽⁴⁾

أما عن رؤيته لماهية النص وكيفية تفسيره، فإنه يعتمد على قراءة عصرية تقوم على النظريات البنيوية الحديثة في نقد النصوص، والبني الثقافية وتفكيك مكوناتها من أجل إعادة تركيبها. وهذه النظرية تقوم على معاملة النص أي نص بوصفه نصا لغويا صرفا، ولذلك فهم لا يفرقون بين النصوص، ويسوون القرآن بالنصوص الإبداعية البشرية من شعر ونثر "قصارى القول في نقد النص، تستوي النصوص بصرف النظر عن الثقافات واللغات والمجالات".

ويقول: "لا يهم اختلاف النصوص وتباعدها ما دامت المسألة تتعلق بالاشتغال على النص بغية العلم به " ويقصد بالاشتغال على النص نقده وتفكيكه. "فلا يهم هنا الفرق بين نص وآخره من حيث المضامين والمحتويات، ولذلك فهو يعامل النص القرآني كأى نص بشري ويحلله كما يحلل أي نص إبداعي بشري لكاتب من الكتاب، اعتمادا منه على المنهجية الحديثة في النقد التي تنظر إلى النص على أنه كائن منفصل عن قائله، وإن القراءة الإبداعية للنص هي إبداع ثان للنص حيث يمكن منها استنباط وقراءة نصوص أخرى لم تأت في صلب النص الأصلي"⁽¹⁾.

فقراءة النصوص لا تتم وفق مقتضيات ودلالات اللغة التي كتبت بها "القارئ حر أن يفهم ما يريد من النص حتى لو لم يرد القائل، ولم يخطر له " لأنه - حسب زعمهم- القراءة للنص تنتج نصا جديدا " فالنص يحتاج إلى عين ترى فيه ما لم يره المؤلف، وما لم يخطر له ".

ولا عجب في ذلك ما دام يعتبر أن النص كائن منفصل ومستقل عن قائله "ونقد المؤلف يبين إن الأثر مستقل عن مؤلفه، كما مستقل المخلوق عن خالقه"⁽²⁾ وكأنه يلمح أن القرآن مخلوق.

والنص عنده ممثل يحجب ما يمثله ويتلاعب به " هو لاعب في النهاية ولهذا لا ينبغي الوثوق بالكلام ثقة مفرطة فالخطاب حجاب".

(4) نفس المصدر ص 11.

(1) المرجع السابق: ص 11، 12، 43.

(2) نفس المصدر. ص 22.

والنص عنده كلام مخادع مخاتل، وهو عمل متشابه مراوغ يقع أبدا بين الوضوح والغموض أو بين الجد واللعب ولذلك "فلا ينبغي التعامل مع النصوص بما تقوله وتنص عليه أو بما تعلنه وتصرح به، بل بما تسكت عنه ولا تقوله وبما تخفيه وتستبعده".

والنص لا ينص بطبيعته على المراد، والدال لا يدل مباشرة على المدلول، وهذا سر النص أن له صحته وفراغاته وزلاته وأعراضه وليس هو خادما للمعنى، ومن هنا يتصف بالخداع والمخاتلة ويمارس آلياته في الحجب والمحو. وباختصار للنص ألعيبه السرية وإجراءاته الخفية وهي ما يمكن تسميته باستراتيجية الحجب⁽³⁾.

⁽³⁾ نفس المصدر ص 10-11، 15 (بتصرف يسير).

ويعتبر النص المحكم ذا البعد الواحد والمعنى الواحد إمبيرالي التصور وهو عمل لا يستدعي القراءة بل يحتاج إلى قارئ سلبي يعمله أو يحكم عليه سيطرته، إفحامه وإسكاته⁽¹⁾.

وتبلغ به السفسطة حدا يستحي منه العقلاء حين يدعو إلى "نقد الحقيقة واليقين" ويرفض الإيمان والوثوق بهما لأنهما مغلقتان، والإيمان بهما يولد التعصب والعنف والإرهاب ومن يدعي حسب زعمه انه يعلم بعض الأمور علم اليقين فهو يمارس سفسطة مغلقة⁽²⁾.

ثالثاً: مفهوم القرآن عند محمد شحرور: (*)
وقد أتى محمد شحرور بمفهوم وتقسيم جديد للقرآن لم يسبق إليه، فقد قسم الكتاب "المصحف" إلى كتب كما يقول حسب تعريفه للكتاب:

1. القرآن والسبع المثاني و تفصيل الكتاب:

واعتبر أن ما أسماه القرآن والسبع المثاني - وهي حسب تعريفه سبع فواتح للسور، وتفصيل الكتاب هي قصص الأنبياء والرسول، وهي الآيات التي وقع فيها الإعجاز القرآني فقط.
ووصف آيات القرآن والسبع المثاني بالمتشابهات، وآيات تفصيل الكتاب بالآيات التي ليست محكمة ولا متشابهة، ولكنها من النبوة حيث تحتوي على معلومات، إلا أنها جميعها معجزة. وحصر نبوة سيدنا محمد ﷺ بهذه الآيات فقط، وعرف التشابه بأنه ثبات النص وحركة المحتوى.

(1) المرجع السابق: ص 20

(2) نفس المصدر ص 23.

(*) واسمه محمد بن ديب شحرور، سوري ويحمل دكتوراه في الهندسة المدنية، وقد جاءت دعاواه في كتابه الذي سماه "الكتاب والقرآن قراءة معاصرة" والذي طبع في دمشق عام 1990، وقد أحدث قلقاً عميقاً لدى عامة المثقفين وخاصة العلماء والباحثين ولم يظهر له من يؤيده، وظهرت ردود عديدة عليه منها مقالات وأبحاث، ومنها كتب مطولة أفردت للرد عليه وكشف أباطيله، أبرزها: كتاب "تهافت القراءة المعاصرة" للدكتور محامي منير محمد طاهر الشواف بين فيه الأصول الماركسية لفكر الكاتب، و"الفرقان والقرآن" للشيخ خالد عبد الرحمن العك، و"القراءة المعاصرة: مجرد تنجيم" لسليم الجابي، و"القرآن وأوهام القراءة المعاصرة" للمهندس جواد عفانة، أحصى فيه ما يزيد على ستمائة خطأ فاحش عقدي وفقهي، و"بيضة الديك" ليوסף الصيداوي وهو نقد لغوي بين فيه أخطاءه اللغوية وكان قصده إثبات عدم أهليته للاجتهد والتفسير لجهله الفاضح باللغة نحوها وصرفها. انظر: مقدمات الكتب المذكورة.

وانظر: د. محمد شحرور: الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة، الصفحات: {55-58,68,72-75,86,95-87,113,112,96}، تهافت القراءة المعاصرة ص 17-19 باختصار.

2. الرسالة: وهي آيات التشريع، وهي الآيات المحكمات، وهي أيضا أم الكتاب، أي هي الآيات التي تعالج مشاكل الناس وتعطي الحلول لأعمال العباد وسلوكهم اليومي حسب الحاجة والظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

3. قرر الكاتب أن آيات ما أسماه بالقرآن: هي آيات قوانين الوجود وظواهر الطبيعة وأحداث التاريخ وهي موجودة خارج الوعي الإنساني فهي قوانين حتمية، ولذلك عبر عنها بالقدر.

4. أما القضاء: فهو حركة إنسانية واعية بين النفي والإثبات ضمن هذا الوجود وهو من أم الكتاب (التشريع) وهي مواعظ وأحكام ووصايا ونصائح، حُيِّر الإنسان بالقيام بها أو بعدم القيام بها ولذلك فهي مناط القضاء الإنساني وتدخل ضمن الحرية الإنسانية، ولذلك فإن قضاء الله غير أزلي ويمكن أن يتغير بتغير أحوال الناس، لذا جاء الأنبياء والمرسلون منذرين للناس، وإن قضاء الله النافذ في الإنسان هو قضاء مشروط بموقف الإنسان، ولو كان قضاء الله أزليا مبرما لأصبحت الرسائل والنبوات والدعاء ضربا من ضروب العبث.

ونظرا لأن القضاء هو من آيات أم الكتاب - "التشريع"، وإن آيات أم الكتاب ليست من القرآن فتكون آيات أم الكتاب والتشريع - ليست مطلقة وتخضع للتبديل والاجتهاد وهي قابلة للتزوير وقابلة للتقليد، ولا يوجد فيها أي إعجاز.

5. قرر بأن النواميس العامة التي تحكم الوجود تشكل ما في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المكنون:

ففي الكتاب المكنون يوجد البرنامج العام للكون، وفي اللوح المحفوظ يوجد هذا البرنامج، وهو يعمل، أما الإمام المبين فيوجد فيه قوانين الطبيعة الجزئية التي يتم التصرف من خلالها، وأحداث التاريخ بعد وقوعها، وبناء على ذلك يقرر أن القرآن - حسب تعريفه - هو فقط المخزن في اللوح المحفوظ وفي إمام مبين.

أما الكتاب الذي يحتوي على الحدود ومنها العبادات والمواظب والوصايا والتعليمات وتفصيل الكتاب فليس لها علاقة باللوح المحفوظ أو إمام مبین، أي ليست من القرآن وإنما من الكتاب. وبستدل على ذلك بأنه لو كان صوم رمضان مخزناً في إمام مبین لأصبح من ظواهر الطبيعة ولصام رمضان الناس شاؤوا أم أبوا، وكذلك مواضع الكتاب المتعلقة بالتشريع⁽¹⁾.

6. يرى الكاتب أن الفرقان هو القاسم المشترك بين اليهودية والتقاليد المسيحية والتعاليم الإسلامية.

ويميز الكاتب بين نوعين من الفرقان هما:

- الفرقان العام: وهو الحد الأدنى من التعاليم الأخلاقية الملزمة لكل الناس، وهو القاسم المشترك بين الأديان، ومنها تتحقق التقوى الاجتماعية - ومن يلتزم بها (من النصارى أو اليهود أو المسلمين) يصبح من المتقين.

- والفرقان الخاص: وهو جاء لمحمد ﷺ وهو فقط للذين حققوا التقوى الاجتماعية بحدها الأدنى (أي الفرقان العام) ويريدون زيادة في ذلك ليصبحوا "أئمة المتقين فيلتزموا بالفرقان الخاص، إضافة إلى التزامهم بالفرقان العام.

أما أئمة المتقين في زمانه ﷺ فهم أئمة العلم المادي، وليس منهم فقهاء المسلمين لأنهم حرموا كثيراً مما أحل، وابقوا الأمة في حالة تأخر وجمود⁽¹⁾.

رابعاً: مفهوم النص عند محمد أركون^(*).

(1) تهافت القراءة المعاصرة 17-19.
(1) المرجع السابق: ص 26-27.
(*) محمد أركون: جزائري من مواليد عام 1928 حاصل على الدكتوراه من جامعة السوربون بباريس عام 1969 حول الأنسية العربية في القرن الرابع الهجري وحاضر بالعديد من الجامعات الفرنسية والعربية.
معظم مؤلفاته بالفرنسية وترجمت إلى العربية - يصفه بشيخ العلمانيين العرب - ينكر قداسة القرآن ويكثر من شتم الفقهاء والصحابة، ويفسر القرآن وفق مناهج لقيطة خليطة لغوية وتاريخية، متفنن في اجتراف مصطلحات الإرهاب الفكري - ينكر العديد من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة باسم الاجتهاد كما سيتبين.
وانظر: العقلانية هداية أم غواية - 126.

إذا كان نصر حامد أبو زيد يرى في النص القرآني نصاً بشرياً من حيث الصياغة، وكان علي حرب يرى فيه نصاً أدبياً منفصلاً عن قائله، فإن محمد أركون كسابقه يقع في تناقض مع نفسه، فبينما نجده يعترف مرة أن القرآن كلام الله⁽²⁾ نجده في مكان آخر يحاول أن يخلق تقسيماً جديداً للقرآن، ليتسنى له التشكيك في ثبوت النص القرآني، ويمكن تلخيص موقف أركون من القرآن الكريم في النقاط التالية:-

1. أن القرآن الكريم مر بأربعة مراحل أو مستويات

- مرحلة وجوده في اللوح المحفوظ.
- مرحلة تحول هذا النص المكتوب في اللوح المحفوظ إلى خطاب قرآني شفهي عبر جبريل ومن ثم محمد ﷺ.
- مرحلة إعادة هذا " الخطاب القرآني الشفهي " إلى نص مكتوب أي تدوين القرآن في عهد عثمان رضي الله عنه، وهي ما يسميه المسلمون " المصحف " وما يسميها هو " المدونة النصية الرسمية الناجزة والمغلقة. " (إذ أنه ينكر ويتجاهل جمع القرآن في عهده ﷺ).
- مرحلة تحول النص المكتوب إلى مجموعات التفسير الكلاسيكي⁽³⁾.

⁽²⁾ محمد أركون: الفكر الإسلامي-نقد واجتهاد ص 194.
⁽³⁾ نفس المصدر ص 88، الفكر الإسلامي- قراءة علمية ص 269، له أيضاً.

2. وهو يفرق بين القيم والميزات والدلالات التي يحتويها كل

مستوى من هذه المستويات:

ويدعي أن "الإسلام التقليدي" حشر كل هذه القيم والميزات فيما سماه "المصحف" فصار المصحف مادة للتلاعب اللامحدود⁽¹⁾، وصار أداة من أدوات السلطة تستعيز به على تثبيت شرعيتها".

أي أنه يفرق بين الخطاب القرآني والنص القرآني من حيث أن الأول هو الخطاب المسموع والثاني هو نص مكتوب، بمعنى آخر يفرق بين دلالة القرآن المتلو والقران المقروء، اعتمادا على منهجية المدارس النقدية والألسنية الحديثة في التفريق بين المادة المسموعة والمقروءة⁽²⁾ وضمن هذه الرؤية فهو يحاول إعادة تأويل لمفهوم الوحي عن طريق التمييز الحاصل في اللغة العربية بين أم الكتاب وبين القرآن، وهو يعني بأم الكتاب اللوح المحفوظ⁽³⁾. وهو يعيب على المفكرين المسلمين فهم القرآن وقراءته حسب ما يعنيه مباشرة أو حسب أصول القراءة التي تواضع عليها علماء القرآن. والأصح في رأيه أن يقرأ ضمن مناهج الألسنيات الحديثة، التي تكشف وتعري آليات القراءة التقليدية، التي تقوم على فصل النص التأسيسي عن العملية الاجتماعية، وذلك لإنجاز عدد من النصوص الأخرى⁽⁴⁾.

3. أما حجه في هذا التفريق المزعوم:

أنه قد حصل مرور من الحالة الشفهية (المرحلة الثانية) إلى حالة النص المكتوب. وحالة المرور هذه استغرقت وقتا طويلا نسبيا، حيث أن كتابه القرآن وتدوينه لم تحصل إلا في عهد عثمان رضي الله عنه، وهي فترة متأخرة نسبيا حيث "جمعوا كلية الوحي في المدونة النصية" وثبتوا النص بشكل لا يتغير أبدا "في المدونة النصية الرسمية المغلقة والناجزة". ويناقض نفسه حين يعلن أن جمع القرآن ابتداءً أثر موت النبي ﷺ في عام (632م) "بل ويبدو أنهم قد دونوا في حياته بعض الآيات". ويشكك في دقة التدوين وصحة التوثيق للنص القرآني فيعلن أن هذا الجمع والتدوين "تم في

(1) الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد ص 88.

(2) نفس المصدر ص 77، 89.

(3) نفس المصدر ص 80.

(4) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، تحت عنوان: حساب ختامي للدراسات القرآنية وآفاقها ص 245.

مناخ سياسي شديد الهيجان". ويؤكد قصده هذا قوله "وهكذا تشكلت نسخ جزئية مدونة على أشياء غير كافية أو مرضية كالزرق والعظام المسطحة"⁽⁵⁾. ولعدم دقة وصحة توثيق النص القرآني بسبب الظروف السياسية والمواد التي نسخ عليها فهو يدعو ويلج على وجوب النقد والضبط والتحقق من النص وظروف جمعه "حصل تثبيت بوساطة الكتابة للرسالة التي تم جمعها ضمن ظروف تاريخية، ينبغي أن تتعرض للنقد التاريخي، والضبط التاريخي والتحقق التاريخي"⁽¹⁾.

وضرورة هذا النقد تكمن في البحث: هل نقل النص القرآني بحذافيره وبأمانة؟ يتساءل مستبعدا ذلك، والسبب حسب رأيه أن النص المكتوب يغفلُ حيثيات الخطاب ودوافعه ومناسباته "أسباب النزول"، وهي في رأيه جزء من النص⁽²⁾.

لهذا "من الصعب تحديد مضمون القرآن ومحتواه" بسبب الظروف التي مر بها والمراحل التي انتقل فيها من مرحلة اللوح المحفوظ - أم الكتاب-، إلى حالة المصحف أو المدونة النصية.

ويعزز هذه الشكوك بأن "ترتيب السور والآيات غير عقلاني وغير منطقي ولا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي فهو ترتيب فوضوي"⁽³⁾.

ويدعي بأن ابن مجاهد هو المسؤول عن الإصلاح النهائي للمصحف الذي حصل عام 324هـ، وأنه صنع ذلك ليضع حدا لتنافس الفقهاء في القراءات القرآنية، وان السيوطي في كتابه الإتقان تجاهل حلقات الصراع التي أدت إلى هذا الإصلاح الذي أدى إلى تثبيت النص القرآني، ولو عمل ذلك لساعد في حل مشكلة تاريخية الخطاب، الذي أصبح نصا رسميا مولدا للتعالي، هذه المشكلة التي عمل الفكر الإسلامي على رميها في ساحة اللامفكر فيه.

من هنا اكتسب القرآن صفة المقدس والمطلق المحترم، وما جعله يحمل هذه الصفات طباعته في القاهرة عام 1924م، فدخل منذئذ في الحياة اليومية للناس⁽⁴⁾.

(5) الفكر الإسلامي-نقد واجتهاد ص 81،85،86.

(1) المرجع السابق: ص 81.

(2) نفس المصدر 89.

(3) نفس المصدر 90-92.

(4) الفكر الإسلامي- قراءة علمية ص 257-258.

4. وهو يطالب المفكرين بنقل التراث كله -بما فيه القرآن وصحيح

السنة- من ساحة اللامفكر فيه إلى ساحة المفكر فيه:

أي من ساحة المسلمات إلى ساحة المشكوك فيه القابل للنقد، ولذلك فلا يصح اعتبار الإسلام ولا النظر إليه كنموذج حقيقي مكتمل، لأن التراث بنظره مفتوح وغير محدد بشكل نهائي مغلق، فهو قابل للزيادة خاضع للتغيير المستمر الذي يفرضه التاريخ⁽⁵⁾.

فالإسلام عنده لا يكتمل أبدا بل ينبغي إعادة تجديده وتعريفه داخل كل سياق تاريخي اجتماعي ثقافي معين. لأن الإسلام عملية صيرورة تاريخية، شكّلت مع جملة صيرورات أخرى تراثا موصوفا بأنه إسلامي، وهذا يعد جزءا من عملية النقد والتفكيك للخطاب القرآني والفكر الإسلامي⁽¹⁾. وإذا كان القرآن والسنة تراثا تاريخيا، فكل الأعمال الاجتهادية التي فهمت من القرآن بما فيها الفقه وفهم الصحابة والتابعين تاريخية من باب أولى⁽²⁾. ويستمر في دعواه إلى نقد الثوابت والمسلمات، فيدعو إلى عقلنة جميع مستويات الفكر العربي، ابتداء من كلام الوحي المقدس، وتفاسير هذا الوحي والتطبيق العملي له على أرض الواقع. وهذا يعني أن يصبح القرآن موضوعا للتساؤلات النقدية والتحريات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية والتاريخية، مثل المكانة المعرفية للوحي والشروط التي تمت فيها عملية نقله، ثم الشروط التي تمت فيها عملية تأويله، بما يشكل أساسا لإعادة التفكير في الإسلام ذاته، والوصول إلى ممارسة اجتهادية جذرية على مستوى الحدائث العقلية السائدة حاليا في العالم المعاصر⁽³⁾.

5. وفي محاولة منه لهدم أصول القراءة الصحيحة التي أصلها علماء

الإسلام في أصول التفسير وعلوم القرآن:

(5) الفكر الإسلامي- نقد واجتهاد ص 18.
(1) محمد رشيد أحمد ريان : الحدائث والنص القرآني رسالة ماجستير غير منشورة ص 123.
(2) نفس المصدر ص 121.
(3) الفكر الإسلامي- قراءة علمية ص 246 وما بعده، الحدائث والنص القرآني ص 115،128،142.

يقوم بدراسة حول كتاب الإتيقان للسيوطي ويوجه له انتقادات ليصل إلى نتيجة مفادها "أن كتب علوم القرآن أدبيات إما بالية وإما غير مطابقة (غير صحيحة) وإما غير كافية". ويقول هذه المعارف "علوم القرآن" هي التي خلقت النظرة التقديسية (الأرثوذكسية) للقرآن. وكأن القرآن لم يكن مقدسا قبل نشوء هذه المعارف.

والسيوطي في رأيه "صاحب عقل ديني أرثوذكسي، وهو دغمائي مهلوس، وانهزامي ويستشهد بالأحاديث المزورة"⁽⁴⁾.
وكان أركون يقبل الأحاديث الصحيحة، وهو الذي رد نصوص القرآن الصحيحة الصريحة.

6. وفي طعن صريح وتشكيك واضح في صحة النص القرآني:

يلج على المقارنة بين جمع القرآن الكريم وتوثيقه، وبين جمع التوراة والإنجيل، بجامع أن كلا منهما جمع في عهد متأخر بعد موت الرسول المبلغ. وذلك ليرسخ في وعي القارئ أن القرآن الكريم شابه نقص وزيادة مثلما حدث مع التوراة والأنجيل يقول "وهكذا تشكلت النصوص الكبرى: التوراة، الإنجيل، والمصحف... ثم رسخت على هيئة مدونات نصية مغلقة"⁽¹⁾.
ويستطرد في مغالطاته بإمكانية تسرب بعض الإسرائيليات إلى القرآن ذاته، حين يصرح بان القرآن استعار آية ١ وعلم آدم الأسماء كلها من التوراة⁽²⁾.

7. وترتبا على هذه الحقائق -كما يظنها- فإنه يجب النظر "

للكتابات المقدسة " من الزاوية التاريخية والاجتماعية
والأنثروبولوجية:

لزعزعة التركيبات التقديسية والتمتعالية للعقل اللاهوتي التقليدي"⁽³⁾.
فالنص القرآني لا يحمل تقديسا ذاتيا -ليس مقدسا بذاته - والقدسية إنما

(4) الفكر الإسلامي - قراءة علمية ص 246-262.

(1) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ص 78،81.

(2) نفس المصدر ص 80.

(3) نفس المصدر ص 87.

أضفاها عليه "الإيمان الأرثوذكسي"، ولذلك فإن "نزع الرؤى الأسطورية عن الكتابات المقدسة أمر حتمي لا مفر منه" (4).

ولأنه لا يعترف بقدسية القرآن فقد سمى الفقهاء الذين كانوا يستنبطون الأحكام من القرآن والسنة "مديري شؤون التقديس"، أي أن القداسة خلعة خلعها الفقهاء على القرآن، وليس هو مقدس لذاته. ولا يخفي أسفه أن الرأي العام الإسلامي لا يزال يرفض هذا النقد "من المؤسف أن النقد الفللوجي اللغوي التاريخي للنصوص المقدسة لا يزال مرفوضا من قبل الرأي العام الإسلامي" (5).

8. ولأن القرآن قد شابه الزيادة والنقصان -حسب زعمه-

بسبب ظروف الجمع وتحوله من نص شفهي إلى نص مقروء، فإنه لا يؤمن ولا يعتقد أن المصحف الذي بين أيدينا هو كلام الله بالذات لذلك فهو ينعى على المسلمين اعتقادهم اليقيني بان ما بين دفتي المصحف هو كلام الله بالذات (6).

9. والمصحف عنده لم يكن مقدسا ولا منتشرا:

وأنه بتحوله من النص الشفهي إلى النص المكتوب، قد صار جزءا من التاريخ الأرضي، مما يخلع عنه صفة التعالي والقداسة " إن التوسع الثقافي للكتاب المقدس وانتشاره بسبب الطباعة في كل الأوساط يؤدي إلى انخراطه في التاريخ الأرضي وبالتالي اقتلعه تدريجيا من ذروة تعاليه" (1).

10. ويرفض التصور الإسلامي للوحي الذي يعني التنزيل:

وبرى أن " كل قراءة للنص القرآني تنتج نصوصا ثانوية أو تفاسير" (2)، وهو هنا يتطابق مع علي حرب وأبي زيد. وهذه القراءات والفهوم هي وحي كذلك " يمكننا القول بوجود وحي في كل مرة تظهر فيها لغة جديدة ... إن

(4) نفس المصدر ص 88.

(5) نفس المصدر ص 88.

(6) نفس المصدر ص 86.

(1) المرجع السابق: ص 82.

(2) نفس المصدر ص 92.

الوحي يعني حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان (القلب بمفهوم القرآن) " (31).

بل إنه توسع في مفهوم الوحي حتى ادخل فيه تعاليم اليهود والنصارى والحكماء الأفارقة وتعاليم بوذا وكنفوشيوس، وحتى آراء وأهواء المذاهب الوضعية الأرضية " وتحديدنا الخاص الذي نقدمه عن الوحي يمتاز بحقيقة فريدة هو انه: يستوعب بوذا وكنفوشيوس والحكماء الأفارقة. وكل الأصوات الكبرى التي جسدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما، من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد وإغناء التجربة البشرية عن الإلهي انه يستوعب كل ذلك، ولا يقتصر فقط على أديان الوحي التوحيدي، وعلى هذا النحو يمكننا أن نسير باتجاه فكر ديني آخر غير السائد: أقصد باتجاه فكر ديني يتجاوز كل التجارب المعروفة للتقديس " أو للحرام باللغة الإسلامية الكلاسيكية " (4).

11. وعندما وُوجه في إحدى المقابلات عن كيفية التعامل مع بعض النصوص الصريحة القاطعة التي لا تحتمل التأويل بحال كقوله تعالى ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ﴾ (النساء -11) قال: " بالعقل. ففي هذه الحالة لا يمكن فعل أي شيء إلا إعادة طرح مسألة التفسير القرآني: لا يمكننا أن نستمر في قبول ألا يكون للمرأة قسمة عادلة، فعندما يستحيل تكييف النص مع العالم الحالي، عندما يكون منبثقا عن وضع اجتماعي لا يتناسب في شيء مع عالمنا الحاضر، ينبغي العمل على تغييره.

(31) نفس المصدر ص 83.

(4) نفس المصدر ص 84.

إن التفسير يبقى دائما جائزا بشرط أن يعاد التفكير في مسألة التنزيل على ضوء التاريخانية"⁽¹⁾.

خامسا: مفهوم النص عند محمد أحمد خلف الله^(*)

محمد احمد خلف الله لا يفهم القرآن على انه كتاب دين كما يفهمه الناس، بل يفهمه على أنه كتاب نزل من السماء ليحرر العقل البشري من قيود سلطات الآلهة، وسلطات الأنبياء والمرسلين، وسلطات رجال الدين⁽²⁾.
وتحرير العقل من سلطات الآلهة يعني عنده أن تكون أعمال الإنسان غير مرتبطة بمشيئة الآلهة ورغباتها ورضائها⁽³⁾.

وأما تحريره من سلطات الأنبياء والمرسلين، فبالقضاء على الهالة التي يراها الناس قدسية وحيطون بها الأنبياء والمرسلين، ويردهم إلى مكانهم الطبيعي وهو انهم مجرد بشر لا أكثر ولا أقل⁽⁴⁾. وإذا كان القرآن أعطى العقل البشري سلطة في مناقشة سلطة السماء فكيف يمنعه من الحق في مناقشة سلطة الأرض⁽⁵⁾.

فالقرآن نزل لينهي ما سمي على مر الزمن بمؤسسة الآلهة والنبوة ورجال الدين ينهيها مرة واحدة وإلى الأبد، أو بعبارة أخرى يحيلها على التقاعد - بعد أن يسلم زمام الحياة وإدارة شؤون الناس للعقل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه - وهي ذات الدعوة التي حمل لواءها حسن حنفي وما زال.

فهو لا ينكر وجود " مؤسسة الآلهة والنبوة ورجال الدين " ولكنه لا يعترف بدورها ووظيفتها، فالعقل البشري وصل سن النضج، ولم يعد بحاجة إلى هداية

(1) العقلانية هداية أم غواية ص 128.

(*) محمد أحمد خلف الله، مصري من أركان الفكر القومي المتطرف الذي يعتبر المعايير الماركسية أسسا وضوابط له - طعن في قداسة القرآن وقطعية ثبوته - وذهب إلى أن قصصه خيال وأساطير - وان الإسلام دين للعرب خاصة - وأجاز تزوج المسلمة من الكافر. انظر: العقلانية هداية أم غواية ص 134.

(2) انظر: مجموعة من الكتاب: القرآن نظرة عصرية جديدة، ص 7

(3) نفسه: ص 11

(4) نفسه: ص 17، 18

(5) نفسه: ص 17

وإرشاد من الآلهة والماورائيات لننظر إليه وهو يقول: " الموقف الحقيقي للقرآن، إنما يتمثل في إعلان القرآن بانتهاء هذا نظام النبوة والرسالة... والقرآن الكريم ينهي وصاية السماء على الأرض بإنهاء النبوة والرسالة"⁽¹⁾.

ويقول: " وذلك ليتحمل العقل المسؤولية، وبمضي قدما في إدراك كنه الحياة، ووضع النظم والقوانين التي تمارس بها الحياة " بشرع مكان الله - أن معنى هذه الوثيقة - يقصد القرآن - أن الإنسانية قد بلغت سن الرشد ومرحلة تحمل الأعباء، وليست في حاجة بعد اليوم إلى وحي السماء"⁽²⁾.

انه بهذه الصراحة قد كفانا مؤنة التحليل للكشف عن خلفيات وأهداف نظرتة العصرية للقرآن - إنه " التشريع "، إقصاء الشريعة وقوانينها وأحكامها عن إدارة شؤون الحياة إنها الحساسية الشديدة، بل العداوة المفرطة من هاجس الدعوة إلى تطبيق الشريعة وأحكامها والضيق ذرعا بالنظام الإسلامي. "نظام النبوة انتهى ليعطي للعقل دوره في التشريع وسن القوانين !!!" أرأيت إلى "المنهجية العلمية" التي يصمون بها آذاننا، يضع أحدهم لنفسه هدفا ثم يروح ينقب عن أدلة كخيوط العنكبوت وفي طريقه إلى ذلك يتعسف في طمس حقائق ساطعة كالشمس.

والقرآن عنده أول وآخر كتاب سماوي يعمل على القضاء على الدولة الدينية وإحلال الدولة المدنية الديمقراطية محلها"⁽³⁾.

ولأن نظام التوجيه الإلهي أسلم زمامه إلى العقل البشري، وأحيلت الأحكام الشرعية وتعاليم الرسول ﷺ على التقاعد، لذا فان العقل يرى ترك المعتقدات وأمر العبادات للاجتهادات الشخصية التي يقوم بها الإنسان بنفسه لنفسه.

فالدين عنده هو العبادات، الحلال والحرام والمعتقدات، وحتى هذه الأمور أمور شخصية بين العبد وخالقه وهو الذي يحددها، والعقيدة وكون الإنسان مؤمنا أم كافرا أمر ذاتي نفساني لا يدركه إلا هو وخالقه.

⁽¹⁾ المرجع السابق: ص 24.

⁽²⁾ نفس المصدر: ص 20.

⁽³⁾ نفس المصدر ص 7.

أما أمور الحياة من القضاء والسياسة والحرب وسائر شؤون الدنيا فهي من المسائل الدنيوية المفوضة إلى أولي الأمر و اجتهاد الجماعة⁽⁴⁾.

سادسا: محمد عمارة والنص القرآني^(*)

في بحث له بعنوان (المعتزلة والقرآن: منهج عقلي جريء في فهم القرآن) تكلم عن المعتزلة ومنهجهم في البحث في تفسير القرآن، ووصفه بأنه منهج عقلاني جريء، وتكلم على قولهم في خلق القرآن، ووصفه بأنه قدم نظرة معاصرة ومتقدمة لكتاب الله، ودافع عن قولهم في خلق القرآن، واعتبر أن حجتهم فيها أقوى من حجة خصومهم - أي أنه يقول بخلق القرآن⁽¹⁾.

وملخص هذه النظرة "أن القرآن من حيث هو كلمات وحروف وأصوات ومداد مكتوب في الصحف هو محدث مخلوق، بل هو بهذه الصفات فعل الإنسان المتكلم به والقارئ له والكاتب لآياته، وعليه فالقرآن كما "نحكيه" نحن الآن ليس هو ذات "المحكي" من الله سبحانه، وان "الحكاية" في "المحكي" والذي "نحكيه" نحن: كلام وأصوات وحروف ومداد، أما "المحكي" عن الله سبحانه فهو المعنى، ولقد عبر الرسول ﷺ عن هذا المعنى بلغة العرب التي جاء بها القرآن الكريم⁽²⁾.

وهو يعتبر القول بخلق القرآن ذا علاقة وثيقة بالنظرة العصرية للقرآن، ذلك أنها تعني، في مقدمة ما تعنيه "القول ببشرية هذا الكتاب من حيث اللغة والأصوات والحروف واللهجات".

وبما أن الأشياء هي ثمرة جهد بشري أثمر قواعد اتفق عليها الناس، ووضعوا لها القواعد والأصول ... فان ذلك "يجعل للعقل الإنساني مجالا أكبر في النظر إلى هذا الكتاب بالتفسير والتأويل"⁽³⁾.

⁽⁴⁾ نفس المصدر ص 22-23.

^(*) محمد عمارة: مصري من مواليد عام 1931 - تخرج من كلية دار العلوم - جامعة القاهرة، ونال منها الماجستير والدكتوراه.

له جهود حثيثة لتأصيل المفاهيم العلمانية والشعوبية والقومية - وإبراز الحركات الباطنية والمنحرفة بثوبي الثورية والعقلانية، له العشرات من المؤلفات الفكرية والمئات من الإنحراقات العقائدية والفقهية والفكرية، وقد مر بعضها وسيأتي المزيد منها.
انظر: العقلانية هداية أم غواية / 129. وإعادة النظر في كتابات العصريين، أنور الجندي ص 294.

¹ ضمن كتاب: القرآن نظرة عصرية جديدة، ص 87-89.

² نفس المصدر 88.

³ نفس المصدر 90.

فالله عز وجل - عنده - أوحى إلى الرسول ﷺ القرآن بالمعنى وأما اللغة
والصياغة - نظم القرآن - فهي فعل للإنسان تحكي ذلك المعنى⁽⁴⁾.
هذه هي النتيجة التي انتهى إليها عمارة بعد توظيفه الخاطئ لمقولة
المعتزلة السيئة أساسا وهي خلق القرآن.

⁴ نفس المصدر 91.

وما الفرق يا ترى بين هذه النتيجة التي تجعل القرآن نصا بشريا من حيث النظم والصياغة وبين قول أبي زيد السابق بأنه منتج ثقافي وينتمي إلى ثقافة البشر:!!! وقول علي حرب أنه نص نبوي وقول "أركون" أنه نص تشكل في الواقع السياسي والاجتماعي والسياق التاريخي؟!!!

سابعاً: قراءات أخرى

وهناك قراءات أخرى للنص القرآني متعددة ومتنوعة بتعدد أهل الأهواء والبدع الفكرية المعاصرة، ومتنوعة تنوع ثقافات هؤلاء وخلفياتهم الفكرية. وهذه القراءات منها ما يتركز على تقديم مفهوم جديد للنص القرآني كما مر -وهي الأخطر- ومنها ما يحاول تقديم تفاسير جديدة لبعض النصوص القرآنية التي تصطدم بها آراؤهم المسبقة في بعض القضايا. وتختلف هذه الدراسات في مناهجها، وأساليبها وعمقها وخطورتها وجراءتها من واحدة لأخرى. إلا أنها تجتمع على شيء واحد هو محاولة التخلص من بعض أحكام الشريعة أو كلها بتأويلها وتحريفها.

ومن هذه القراءات:

1. قراءات الطيب مصطفى محمود:

قدم بعضاً منها في كتابه (القرآن: محاولة لفهم عصري للقرآن) حاول فيها أن يطابق بين بعض الآيات من جهة وبين الاكتشافات العلمية والمخترعات العصرية من جهة أخرى، كما حاول أن يقدم توصيفاً جديداً لبعض الأحكام الشرعية والمفاهيم الدينية التي ظنّها لا تتفق مع روح العصر المصبوغة بالصبغة الغربية.

ومن طاماته في محاولاته تلك:

- قوله بجواز النظر إلى عورة النساء -الصدر والنحر والشعر- باعتباره -تأملاً في الجمال الذي خلقه الله، ولأن الحرمة في نظرة مقيدة بالضرر الذي يحدث في قلب الناظر وعقله⁽¹⁾.
- قال بنظرية التطور في خلق آدم مما ينفي خلقه بكلمة ومن تراب⁽²⁾.

¹ د. مصطفى محمود: محاولة لفهم عصري للقرآن ص 95.
² نفس المصدر ص 42،46،240.

- أول مفهوم الجن بالقوى الخفية الموجودة في الكواكب الأخرى⁽¹⁾.
- أول مفهوم الملائكة بالقوانين الفيزيائية⁽²⁾.
- وصف الله تعالى بما لا يليق، حيث وصفه بما لم يصف به نفسه، فوصفه بالمعماري العظيم والمهندس الأعظم وسائق قطار الحياة - والفنان المبدع⁽³⁾.
- وصف القرآن بما لا يليق حيث سماه المعمار القرآني - سمفونية سورة الفاتحة⁽⁴⁾.
- ويظهر من كتابه انه يقول بأن اليهود والنصارى مؤمنون⁽⁵⁾.
- إلى غير ذلك من التأويلات والتحريفات.

وقد ردت منهجه في القراءة وفندت أقاويله بنت الشاطيء في كتابها (القرآن والتفسير العصري) لأنه دعوة إلى تفسير عصري للقرآن غير الذي بينه الإسلام، ووصفت الدعوة إلى تفسير عصري للقرآن بأنها نعمة جديدة خلافة، وسبيل لتحريف القرآن وتأويله بعد أن عرفوا أنه لا سبيل إلى تحريف نصه الثابت وتبديل كلماته الموثقة⁽⁶⁾.

وتكلم على هذا المنهج في التفسير كثير من المعاصرين غيرها. ومنهم الأستاذ العقاد، حيث رفض حمل نصوص القرآن على النظريات العلمية، كلما ظهرت منها نظرية بعد نظريه حسبها العلماء ثابتة مقررة، وهي بعد قليل عرضة للنقض والتعديل، فقال تحت عنوان (تفسير القرآن في العصر الحديث) " لا نعلق إيماننا بتفسير النظريات العلمية وهي لا تستقر عصرا واحدا على تفسير غير قابل للنقض أو التعديل أو التحويل"⁽⁷⁾.

2. القراءة التاريخية:

وتعني تفسير النص القرآني والنص النبوي وتحليله وفق معطيات التاريخ و الواقع الذي كان سائدا عند نزوله. فيحلل النص ويبين دوافعه وحكمته ودلالاته

⁽¹⁾ المرجع السابق: ص 116 وما بعده.

⁽²⁾ نفس المصدر 146-147.

⁽³⁾ نفس المصدر 48.

⁽⁴⁾ نفس المصدر 9، 22.

⁽⁵⁾ نفس المصدر ص 134-137.

⁽⁶⁾ انظر: عائشة عبد الرحمن: القرآن والتفسير العصري ص 5-8.

⁽⁷⁾ موسوعة أعمال عباس محمود العقاد 6/547.

بدراسة الواقع والبيئة والعادات والتقاليد التي كانت سائدة. ومن ثم قصر دلالة النص وتطبيقه على ذلك الواقع ومعطياته، وعدم تعديتها إلى المراحل التاريخية اللاحقة، وبذلك يفقد النص ديمومته وإطلاقته. ويصبح قاصرا على مكان معين وأشخاص معينين. مما يفقد النص إلزاميته أيضا ويكون موقفنا منه الاستثناس والاستهداء الاختياري لا التسليم والتنفيذ الإجباري.

وممن يحمل لواء هذه الدعوة من المعاصرين -وهم كثر- أركون كما تبين مما أوردناه من نقول من كتبه، والدكتور محمد عابد الجابري وهو من أشد المتحمسين لها والدكتور محمد عمارة، وروجيه جارودي وغيرهم، ونأتي الآن إلى الرد على دعاوهم حول القرآن الكريم.

الرد على تأويلهم في مفهوم القرآن:

تاريخ إثارة المطاعن والشبهات على القرآن الكريم قديم جدا، ومتنوع جدا أيضا⁽¹⁾، والجديد في هذه المطاعن أنها تقوم على محاولة نفي القدسية والأزلية عن القرآن الكريم، وإثبات أنه نص بشري أو منتج ثقافي حسب عبارة نصر حامد أبي زيد، أو على الفصل بين النص القرآني وقائله -حسب مفهوم علي حرب- وعلى عدم وثاقة نصه، والفرق بين المتلو والمقروء أو بين المسموع والمكتوب كما هو عند أركون، أو على الفرق بين الكتاب والقرآن كما يرى شحرور، أو على تاريخيته كما يرى الجابري و جارودي ومحمد عمارة وأركون، أو على أنه محكي بالمعنى كما يرى أبو زيد ومحمد عمارة، أو على انتهاء دوره كما يرى خلف الله وحسن حنفي، أو على جاهزيته للانطباق على النظريات العلمية الحديثة كما يرى مصطفى محمود ... الخ.

وكل واحدة من هذه الشبهات كما يبدو جليا، هي مجرد دعاوى، لا دليل على أي منها ولا برهان - وتخالف صراحة نصوص القرآن الكريم الصريحة والقطعية - وهم على كل حال يسلمون- ولو ظاهريا بأنه الهي المصدر، وان تخطبوا في تفسير حقيقة هذه المصدرية، وبالتالي فلا حرج من إلزامهم بنصوص القرآن نفسه في بيان ماهية هذا النص الإلهي، وإليك الرد على شبههم واحدة تلو الأخرى.

عقيدة المسلمين في القرآن الكريم:

⁽¹⁾ انظر في تفنيد بعض هذه المطاعن د. عبد الرحمن بدوي: "دفاع عن القرآن ضد منتقديه".

1. **يعتقد المسلمون أن القرآن الكريم هو "كلام الله المعجز المنزل على النبي ﷺ المكتوب في المصاحف المنقول عنه بالتواتر، المتعبد بتلاوته".**
وتعريف القرآن على هذا الوجه متفق عليه بين الأصوليين والفقهاء وعلماء العربية⁽¹⁾.

والقرآن الكريم: "كلام الله، منه بدأ بلا كيفية قولاً، وأنزله على رسوله وحياً" وصدقه المؤمنون على ذلك حقاً، وأيقنوا أنه كلام الله -تعالى- بالحقيقة، ليس بمخلوق ككلام البرية، فمن سمعه فزعم انه كلام البشر، فقد كفر، وقد ذمه الله وعابه وأوعده بسقر حيث قال تعالى ﷻ **سَأُضْلِيهِ سَقَرَ** (المدثر/26) فلما أوعد الله بسقر لمن قال ﷻ **إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ** (المدثر/25) علمنا وأيقنا أنه قول خالق البشر، ولا يشبه قول البشر⁽²⁾.

وما دعوى من يقول بأن القرآن الهي المصدر من حيث المعنى، بشري من حيث العبارة إلا إعادة إنتاج وتطوير لمقولات المعتزلة والفلاسفة، الذين قالوا بخلق القرآن الكريم خلقاً منفصلاً عن ذات الله كما هو قول المعتزلة، أو بأنه فيض المعاني على النفوس مثلما هو قول الفلاسفة⁽³⁾.
هذا مع الفارق أن المعتزلة حين قالوا بخلق القرآن أرادوا أن يفروا من مشكلة تعدد القدماء ومن مشكلة التشبيه والتجسيم، أما المعاصرون فقالوا بخلقه لكي يجر ذلك إلى التسليم بكونه بشرياً مما يسهل نقده وتفسيره كأى نص بشري.

ونحن نؤمن أن الله -عز وجل- يتكلم كما يليق بجلاله كما قال تعالى ﷻ **الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ** (بس/65) فنحن نؤمن أنها تتكلم ولا نعلم كيف تتكلم.
ومما يدل على فساد وبطلان قول محمد عمارة وأبي زيد بأن القرآن هو ترجمة النبي ﷻ للمعاني التي فهمها عن الله قوله تعالى ﷻ **وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ** (التوبة/6) وهو لا يسمع كلام الله من الله وإنما يسمعه من مبلغه عن الله، مما يقطع بان الرسول ﷻ بلغ عين كلام الله لا ترجمته، لأن الله لم يقل: حتى يسمع ما هو عبارة عن كلام الله والأصل الحقيقة ولا يجوز صرفها إلى المجاز إلا بدليل

⁽¹⁾ الإتيان في علوم القرآن ص 21.

⁽²⁾ ابن أبي العز الدمشقي علي بن علي: شرح العقيدة الطحاوية 1/172، تحقيق وتعليق د.

عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرنؤوط.

⁽³⁾ نفس المصدر 1/173.

معتبر، قال في شرح الطحاوية " ومن قال: إن المكتوب في المصاحف عبارة عن كلام الله أو حكاية كلام الله: فقد خالف الكتاب والسنة وسلف الأمة وكفى بذلك ضلالاً"⁽¹⁾.

وقال تعالى ﴿ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ﴾ (الزمر/1) وقال ﴿ وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾ (السجدة/13).

وقد رد شارح الطحاوية على من قال بان صياغة القرآن كانت من الرسول ﴿ أو من جبريل كما يقول عمارة وأبو زيد، قال: " فان قيل: فقد قال الله تعالى ((إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ)) (الحاقة/40) (التكوير/19) وهذا يدل على أن الرسول أحدثه إما جبريل أو محمد.﴾

قيل: ذكر الرسول معرّف انه مبلغ عن مرسله، لأنه لم يقل: أنه قول ملك أو نبي، فعلم أنه بلغه عن مرسله به، لا أنه أنشأه من جهة نفسه"⁽²⁾.

وأیضا فالرسول في إحدى الآيتين جبريل وفي الأخرى محمد، فإضافته إلى كل منهما، تبين أن الإضافة للتبليغ إذ لو أحدثه أحدهما امتنع أن يحدثه الآخر. وأیضا فوصف الرسول بأنه أمين ﴿ مُطَاعٌ تَمَّ آمِينَ ﴾ (التكوير/21) دليل على أنه لا يزيد في الكلام الذي أرسل بتبليغه، ولا ينقص منه، بل هو أمين على ما أرسل به يبلغه عن مرسله.

وأیضا فإن الله قد كفر من جعله قول البشر ومحمد ﴿ بشر، فمن جعله قول محمد بمعنى انه أنشأه فقد كفر، ولا فرق بين أن يقول أنه قول البشر أو جني أو ملك، والكلام كلام من قاله مبتدئا لا من قاله مبلغا، ومن سمع قائلا يقول: "قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل" قال هذا شعر امرئ القيس ومن سمعه يقول ﴿ إنما الأعمال بالنيات ﴾ قال هذا كلام الرسول ومن سمعه يقول ﴿ الحمد لله رب العالمين - الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، إياك نعبد وإياك نستعين ﴾ قال هذا كلام الله....

وبالجملة فأهل السنة كلهم من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم من السلف والخلف متفقون على أن القرآن كلام الله غير مخلوق⁽³⁾، وأیضا فان القرآن لما كان مقصودا منه مع العمل بمضمونه شيء آخر وهو التحدي بأسلوبه والتعبد بتلاوته احتيج لإنزال لفظه، و إنما إنزال المضمون كان شأن الحديث القدسي،

⁽¹⁾ نفس المصدر 1/194.

⁽²⁾ المرجع السابق: 1/183.

⁽³⁾ نفس المصدر 1/183-185 باختصار، والبيت مطلع معلقته في ديوانه ص 8، والحديث أخرجه البخاري 1/9.

الذي كان معناه ووجهه من عند الله، ولفظه من عند الرسول. و صدره بـ بقوله قال الله تعالى.

ولا يصح وصف القرآن بالبشرية، لأن لفظنا به مخلوق، أو لأنه مكتوب بمداد مخلوق، أو مكتوب بخط بشر، فكل معنى من هذه المعاني لا ينافي كون القرآن كلام الله، المحفوظ في الصدور المقروء بالألسنة، المكتوب في المصاحف، ففرق بين القراءة التي هي فعل القارئ والمقروء الذي هو صفة البارئ.

ولو أن إنسانا وجد في ورقة مكتوبا: ألا كل شيء ما خلا الله باطل، من خط كاتب معروف، لقال هذا من كلام لبيد حقيقة، وهذا خط فلان حقيقة، وهذا حبر حقيقة، ولا تشبه هذه الحقيقة بالأخرى، والمعنى أن كون هذه الأمور مخلوقة حقيقة لا يدل على أن القرآن مخلوق.

. والقرآن في الأصل مصدر:

فتارة يذكر ويراد به القراءة، قال تعالى ﴿ وَقُرْآنَ الْعَجْرَانِ قُرْآنَ الْعَجْرِ كَان مَشْهُودًا ﴾ (الإسراء/78)⁽¹⁾. وتارة يذكر ويراد به المقروء قال تعالى ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴾ (النحل/98) وقال تعالى ﴿ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ (الأعراف/204).

والكتاب تارة يذكر ويراد به محل الكتابة، وتارة يذكر ويراد به الكلام المكتوب.. وحقيقة كلام الله -تعالى- هي ما يسمع منه، أو من المبلغ عنه فإذا سمعه السامع، علمه وحفظه، فكلام الله مسموع له معلوم محفوظ، فإذا قاله السامع فهو مقروء له متلو، فإن كتبه فهو مكتوب له مرسوم، فهو حقيقة في هذه الوجوه كلها لا يصح نفيه⁽²⁾.

وهذا الكلام وإن ساقه شارح الطحاوية للرد على من جعل القرآن مخلوقا لأنه مكتوب بمواد مخلوق ومقروء من بشر مخلوقين، فإنه يصلح للرد على من جعل القرآن بشريا أو منتجا ثقافيا وأنه من صياغة الرسول.

كما انه رد على دعوى محمد أركون القائمة أساسا على التفريق بين المقروء والمكتوب أو بين (الخطاب القرآني) و (والنص القرآني) إذ أنه

⁽¹⁾ المرجع السابق: ص 190-191، والبيت للبيد بن ربيعة وتمامه (وكل نعيم لا محالة زائل)، انظر ديوانه ص 254.
⁽²⁾ نفس المصدر ص 192-194، بتصرف وانظر: د. محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم ص 12.

تفريق قائم على غير برهان ولا تعضده أدلة اللغة إذ أن القرآن يطلق على ما هو مقروء وما هو مكتوب بحسب الاعتبار السابقة.

كما انه يؤكد بطلان دعوى شحور، والقائمة على التفريق بين الكتاب والقرآن ومما يؤكد بطلان هذه الدعوى أيضا قوله تعالى ﴿ وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفْرًا مِنَ الْجَنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلُوا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ ﴾ (*) قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿ (الأحقاف/ 29 - 30)

فالقرآن في الآية الأولى هو نفس الكتاب في الآية الثانية والمتحدث عنه هو كلام الله في الآيتين، فالقرآن هو كتاب أنزل من بعد موسى⁽¹⁾.

وبإثبات هذه البديهة - وبا للعجب من بديهيات تحتاج إلى إثبات - وهي أن الكتاب هو القرآن وهو ذاته الفرقان - تنهار نظرية شحور وتنهار كل استنتاجاته التي رتبها على التفريق بين القرآن والكتاب.

ومما يزيد هذا تأكيدا وتوضيحا قوله تعالى ﴿ قُلْ أُوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ﴾ (*) يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا ﴿ (الجن/ 1- 2) فالمتكلمون هم نفر من الجن بعينهم وقد أنصتوا وسمعوا الشيء نفسه وسموه في آية الأحقاف (الكتاب) وهنا ب (القرآن)⁽²⁾.

وأما الفرقان فهو من أسماء القرآن، وتفيد مادته معنى التفرقة، كأن في التسمية إشعارا بتفرقة هذا الكتاب بين الحق والباطل، فليس الفرقان قسما أو كتابا آخر غير القرآن المعروف وإلا يلزم أن يكون معنى الفرقان في قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّبِعُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴾ (الأنفال / 29). إن تتقوا الله يجعل لكم قسما من كتاب الله وهذه الآية كتمها شحور

حين بنى دعواه على أن كلمة (فرقان لم تأت إلا في ستة مواضع معرفة، وكم هذا الموضوع، لأن معنى فرقانا هنا هو التفريق حصرا - أي المصدرية ولا سبيل إلى غير ذلك، أي لا سبيل إلى تفسير كلمة فرقانا في الآية بأنها قسم من كتاب الله مغاير لقسمه الآخر⁽³⁾.

ودعوى أركون اختلاف دلالة القرآن من حيث هو نص مكتوب عن دلالة من حيث هو خطاب مسموع هي دعوى سفسطائية لا معنى لها.

⁽¹⁾ جواد عفانة: القرآن وأوهام القراءة المعاصرة ص 29-30.

⁽²⁾ المرجع السابق: ص 30.

⁽³⁾ نفس المصدر ص 63 وانظر: الدكتور صبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن ص 20.

ومن يقول بذلك نقول له أوجدنا فرقا في الدلالة والمضمون بين أن يقرأ الرسول ﷺ مثلا قوله تعالى **وَإِلَّا سَارِقٌ وَالسَّارِقُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** (المائدة-38) وبين أن يقرأها أحد كتاب الوحي بعد كتابتها في أحد الرقاع؟.

نحن لا ننكر أن الملابس والحوادث والقرائن التي احتفت بنزول آيات معينة تعين على فهم تلك الآيات وتجليها، بل أن بعض الآيات لا يتضح معناها دون الوقوف على سبب نزولها، ولم يُغفل العلماء أهمية سبب النزول في تجلية معنى الآية، وقد ذكر الواحدي أنه يمتنع معرفة تفسير بعض الآيات دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها⁽¹⁾.

وكان المفسرون دوما يذكرون أسباب نزول الآيات عند تفسيرهم لها، وأفرد بعضهم كتبا في أسباب النزول كالسيوطي والواحدي، بل التزم بعض العلماء ببيان المناسبات بين الآيات المتتابعة وبيان التناسب بين السور مثلما فعل برهان الدين البقاعي الدمشقي في كتابه نظم الدرر في تناسب الآيات والسور.

لكن ما من أحد قال بان الواقع الذي احتف بنزول الآية هو جزء من الآية، فضلا أن يرتب على ذلك أن القرآن لم ينقل بدقة وأمانة أو انه ناقص لأنه لم يذكر الواقع والملابس التي صاحبت أو كانت سببا في نزوله كما افترى أركون. ونحن نعلم أن غالب آيات القرآن نزلت بدون حادث أو سبب أو سؤال، و إنما نزلت تقرر عقائد وتشريعات ... الخ، على أن ما احتفظت به كتب الحديث والسير وما كتبه علماؤنا في بيان المناسبات، وما احتفظ به تراثنا من كتب الأدب فيه كفاية في بيان صورة الواقع وعادات العرب وتقاليدهم مما يعين على فهم القرآن.

ومع ذلك فهذا الواقع وأحداثه وأشخاصه ليسوا جزءا من القرآن، وقبل هذا وذاك فإن الله -عز وجل- أنزل هذا القرآن وتعهده بحفظه من التغيير والتبديل فقال تعالى **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** (الحجر/9). وهؤلاء جميعا يصدر عن هاجس تشكيكي واحد، والدليل على ذلك أنه بينما يحاول أبو زيد إثبات عدم أزلية القرآن وعدم وجوده في اللوح المحفوظ، وأنه نزل وفق أحداث طارئة هي التي شكلته ولولا حدوثها لكان القرآن مختلفا، نجد أن محمد أركون يعبر عن هذا المعنى بالقول أن الواقع والملابس هي جزء

⁽¹⁾ انظر: الواحدي أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري: أسباب النزول ص 3.

من النص، والهدف واحد في الحالتين وهو إثبات نسبة القرآن وبيئته وبالتالي
تغيره، وعدم إطلاقيته.

وهو المحور الذي بنى عليه أبو زيد دراسته عن مفهوم النص، والتقط له
كل شاردة وواردة حتى جعل وجود الفاصلة التي تشبه السجع من جملة براهينه.
ولو تفتن إلى حقيقة بسيطة لما أرهق نفسه وعناها هذا العناء، وهي أن
علم الله عز وجل بالوقائع والأحوال والأحداث كائن في الأزل، والله عالم بطباع
الناس وقدراتهم وأنه سينزل آيات وينسخها تدريجيا، وتيسيرا في التشريع، وهو
مقارن لكلامه تعالى بالقرآن، وكلاهما العلم والكلام صفتان لله سبحانه وتعالى،
ولم يكن كلامه تعالى حادثا بسبب تلك الوقائع والحوادث والأوضاع، حتى يكون
ذكره لها وتنزله بحسبها دليلا على تشكيلها له وتشكله بها، وإلا لكان القرآن حادثا
مخلوقا وهو من أبطل الباطل.

وأما توسيع أركان لمفهوم الوحي ليشمل نصوص التوراة والإنجيل بما
هي عليه الآن وكتب بوذا وكونفوشيوس وأفكار الفلاسفة فهو من عجائب هذا
الفكر المخترّف.

لأننا نعلم أولا أن الوحي الذي أمرنا باتباعه، والذي هو ملزم لنا وحجة علينا
هو ما أنزله الله عز وجل على محمد ﷺ دون غيره، مع إقرارنا بأن أصل التوراة
والإنجيل هما وحي من عند

الله، قال تعالى ﷻ **وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا
يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي ﷻ** (الأعراف/ 203) وقال تعالى ﷻ **إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا
أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالتَّيِّبِينَ مِنْ بَعْدِهِ ﷻ** (النساء/ 163) وقال تعالى ﷻ **وَمَا
يَنْطَلِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (*) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﷻ** (النجم- 3).

ومفهوم أركان هذا للوحي متأثر بما جاء في قاموس الكتاب المقدس في
تعريف الوحي: "بأنه حلول روح الله في روح الكتاب الملهمين، لاطلاعهم على
الحقائق الروحية والأخبار الغيبية من غير أن يفقد هؤلاء الكتاب بالوحي شيئا من
شخصياتهم، فلكل منهم نمطه في التأليف وأسلوبه في التعبير" وهو أبعد ما
يكون عن المعنى المصطلح عليه لمفهوم الوحي، وأقرب ما يكون لمفهوم
الكشف المعروف عند الشعراء والمتصوفين⁽¹⁾.

وإذا كان ما قاله بوذا وكونفوشيوس وكل رجل دين، أو فيلسوف وحيّا
وكانوا بذلك أنبياء، فلم أرسل الله الرسل وأنزل الكتب؟ وإذا كان كلام البشر

⁽¹⁾ مباحث في علوم القرآن ص 25.

مساويا لكلام الله سبحانه وتعالى، فما حاجة البشر إلى وحي الله؟ فهل هذا ما أراد أركون أن يصل إليه؟

واعتقد أن حملته على الشريعة وأئمتها وتبرمه بها وبأحكامها، وبالمناداة بتطبيقها هو وأبو زيد وعلي حرب وأشباههم؟ إضافة إلى إشادته بالنموذج الأتاتوركي يقدم الإجابة الوافية القاطعة.

3. أما نفي حامد أبي زيد لإعجاز القرآن الكريم بنفي التمايز بينه وبين النصوص الأخرى ودعواه بأن العرب لم يكونوا قادرين على استيعاب التباين بينهما:

فهي دعوى باطلة وغير علمية ومن ينكر تحيّر العرب ومحاولتهم الإتيان بمثله وعجزهم عن ذلك؟ ومن ينكر قول الوليد بن المغيرة في القرآن بل من ينكر الآيات التي نصت صراحة على تحدي العرب ولو كان بمستطاعهم ذلك لفعلوا ووفروا على أنفسهم حروبا وأرواحا أزهقت في سبيل إبطال دعوة محمد .

وهذه حقائق تاريخية، ومن ينكرها فلن يشفع له تمسحه الكاذب بالعلمية، ولن يصدقه أحد في دعوته لوعي علمي بالتراث.

إن الله عز وجل قد تحدى العرب أولا أن يأتوا بمثل كامل القرآن فقال تعالى ﴿ أَمْ يَقُولُونَ تَقْوَاهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (*) فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ ﴿ (الطور/ 33 - 34).

ثم تنازل لهم عن التحدي بجميع القرآن الصادق، الذي لا يخالف الواقع في شيء إلى التحدي بعشر سور مثله، ولو كانت مفتريات لا أصل لها ولا سند، فقال تعالى ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ، قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مَفْتَرِيَاتٍ وَاَدْعُوا مِنْ اسْتِطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿ (هود/13).

فلما عجزوا عن السور العشر المفتريات تنازل إلى تحديهم بسورة من مثله فقال تعالى ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (*) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِالنَّارِ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿ (البقرة/ 23 - 24).

حتى إذا عجزوا عن معارضة سورة واحدة من سوره وهم أمة الفصاحة والبلاغة - جلجل صوته في الآفاق، وتحدى أمم العالم قائلا في ثقة وبقين:

﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ (الإسراء/88)⁽¹⁾.

⁽¹⁾ المرجع السابق: ص 46-47، وانظر: مقدمة الأستاذ محمود شاكر لكتاب الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي ص 17.

وإذ قد ثبت لدينا إعجاز القرآن بجملمته وفي كل سورة من سورته - وآية من آياته بطلت دعوة أبي زيد السابقة ودعوى شحرور التي نفت الإعجاز عن آيات التشريع ليتوصل بنفيه ذلك إلى أنها متغيرة متبدلة.

4. ونأتي الآن إلى دعوى أركون حول جمع القرآن وعدم وثاقه النص القرآني، لأنه جمع على مواد غير مرضية، وان ابن مجاهد ادخل عليه اصلاحات نهائية:

فمن المعلوم أن جبريل عليه السلام كان يعلم الرسول ﷺ القرآن في بدء نزوله، وكان الرسول ﷺ بدوره يعلمه ويقرئه للمسلمين، ويقومون هم بتعليم بعضهم بعض، بأمر من الرسول ﷺ، ولقد وجدت جماعات من الصحابة عرفوا بتعهدهم القرآن الكريم وتلاوته وحفظه.

ويعد الذهبي في كتابه (معرفة القراء) سبعة ممن حفظوا القرآن في حياة النبي ﷺ وهم أبي كعب وعبد الله بن مسعود، وأبو الدرداء عويمر بن زيد، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وأبو موسى الأشعري، وزيد بن ثابت. وعقّب بقوله: "فهؤلاء الذين بلغنا أنهم حفظوا القرآن في حياة النبي ﷺ وأخذ عنهم عرضا وعليهم دارت أسانيد قراءة الأئمة العشرة"⁽¹⁾.

والصحيح أن حفظ القرآن في الصدور تيسر لغير هؤلاء من الصحابة، فضلا عن أن الرسول ﷺ سيد الحفاظ وأول الجماع، حيث كان جبريل عليه السلام يعارضه بالقرآن في كل عام مرة وفي العام الذي توفي فيه عارضه به مرتين⁽²⁾. والجمع في الصدور هو أحد معنيي الجمع.

والمعنى الثاني للجمع هو الكتابة: فمن المعلوم أن القرآن كله كتب في عهد الرسول ﷺ غير مجموع في مصحف واحد، بل كان مفرقا في الصحائف، وقد اتخذ النبي ﷺ كتابا للوحي فيهم الخلفاء الأربعة ومعاوية وزيد بن ثابت وأبي بن كعب وخالد بن الوليد وثابت بن قيس، وكان يأمرهم بكتابة كل ما ينزل من القرآن، حتى تُظاهر الكتابة جمع القرآن في الصدور، وكانت إذا نزلت آية قال لهم رسول الله ﷺ ضعوا هذه الآية في موضع كذا من سورة كذا، وثبت عن زيد بن ثابت أنه قال: كنا عند رسول الله ﷺ نؤلف القرآن من الرقاع " و الرقاع جمع

⁽¹⁾الذهبي شمس الدين: معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار 1/31.
⁽²⁾ الإتيان في علوم القرآن 71-1/70.

رقعة وقد تكون من جلد أو ورق أو كاغد، ومعنى تأليف الرقاع ترتيب السور والآيات وفق إشارة النبي ﷺ وتوقيفه.

فكانوا يكتبون الآيات في اللخاف والعسب والأكتاف والأقتاب، واللخاف جمع لخفة وهي الحجارة الدقاق أو صفائح الحجارة، والعسب جمع عسيب وهو جريد النخل، والأكتاف جمع كتف وهو عظم البعير أو الشاة يكتبون عليه بعد أن يجف، والاقتاب جمع قتب وهو الخشب الذي يوضع على ظهر البعير ليركب عليه، وقطع الأديم هي الجلد⁽¹⁾.

فقد توفي الرسول ﷺ والقرآن كله محفوظ في الصدور مكتوب على مواد متفرقة، وهذا ينقض ما ذهب إليه أركون من أنه لم يكتب في عهده ﷺ إلا بضع آيات وانه لم يجمع كاملاً إلا في عهد عثمان رضي الله عنه. ودعواه بعدم كفاية المواد مما قد يعرض القرآن للزيادة والنقص منقوضة بحفظ الصحابة له في الصدور وروايتهم له بالتواتر مما يجعل الخطأ غير وارد أساساً.

وأما جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق فلم يزد على أن نسخها من مكان إلى مكان مجتمعاً وكان ذلك بمثابة أوراق وجدت في بيت رسول الله ﷺ فيها القرآن منتشراً فجمعها جامع وربطها بخيط حتى لا يضيع منها شيء⁽²⁾. وكان زيد حين كلفه أبو بكر بجمع القرآن يشفع الكتابة بحفظ الصدور، ولا يثبت آية إلا بعد إثباتها بالجهتين، إلا آخر آية من سورة التوبة حيث لم يجدها مكتوبة إلا مع أبي خزيمة ولكن الصحابة كانوا يحفظونها، فكان لا بد لقبول آية أو آيات من شاهدين هما الحفظ والكتابة⁽³⁾.

وأما جمعه في عهد عثمان فلم يَعدُ أن أخذ المصحف الذي جمعه أبو بكر، والذي كان عند حفصة بنت عمر أم المؤمنين فنسخه سبع نسخ، وأرسلت إلى الأمصار وبعث مع كل مصحف مقرئاً خاصاً لكل مصر من الأمصار التي بعث إليها المصحف، وتوخى أن يكون مع كل مصحف قارئ توافق قراءته أهل ذلك المصر في الأكثر الأغلب، ومن هنا كانت قراءة كل أهل قطر تابعة لرسم مصحفهم⁽⁴⁾.

¹ انظر: الإمام الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن 1/235-237، والإتيان في علوم القرآن 1/57 ومباحث في علوم القرآن ص 70.

⁽²⁾ انظر: البرهان 1/238 والإتيان 1/57.

⁽³⁾ انظر: الإتيان 1/58 ومباحث في علوم القرآن ص 75-76.

⁽⁴⁾ انظر: الدكتور عبد الهادي الفضلي: القراءات القرآنية تاريخ وتعريف ص 22-23.

فهذا كان دور أبي بكر ودور عثمان، جمع للمتفرق ونسخ للمجموع، فليس هناك صحة على الإطلاق للدعوى المتهافة التي ابتدعها أركون من مثل " المدونة النصية الناجزة والمغلقة " فالقرآن كان مدونا على عهد ﷺ، وليس هناك نص رسمي وآخر غير رسمي، كما يوحي مصطلحه، والقرآن كان تاما مكتملا وليس عثمان هو الذي أنجزه وأغلقه، والنص كان ثابتا من أساسه وليس الصحابة هم الذين ثبتوه، والقرآن كان محفوظا في الصدور ولا يضره أن كانت المواد المكتوب عليها بدائية.

إذن فليس من الصعب معرفة محتوى القرآن كما يدعي أركون، ثم إنه لا يصح المقارنة بين ظروف جمع القرآن والظروف التي جمعت فيها التوراة والإنجيل لأن الأخيرين لم يكتبوا إلا بعد عهود متطاولة من وفاة موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام.

وتأسيسا على ما سبق، فإن كل عاقل منصف يقطع بأن ما بين دفتي المصحف هو كلام الله بالذات. وإنما لم يجمع القرآن الكريم في مصحف واحد في عهد ﷺ لأنه كان يترقب نزول الوحي عليه، وإمكان ناسخ لبعض أحكامه فكان معرضا للإضافة والنسخ⁽¹⁾.

والمحصلة النهائية أنهم يريدون أن يرفعوا القداسة عن القرآن، وإثبات أن فيه كلاما بشريا، وان بعضه قد سقط عند الجمع، شأنه في ذلك شأن الكتب السماوية السابقة. وهو الأمر المرفوض حتى من أكثر الناس تعصبا ضد الإسلام⁽²⁾.

5. وأما عن دعوى أركون بأن ابن مجاهد هو الذي أدخل الإصلاح النهائي على القرآن الكريم:

فانه يشير بأن من القرآن تعرض لإصلاحات عدة كان آخرها ما قام به ابن مجاهد. وهذه دعوى باطلة ما سبقه بها من أحد من العالمين.

لقد بين مكّي بن أبي طالب أن دور ابن مجاهد في القرآن الكريم لم يزد على تسبيح السبعة، أي انه اختار سبع قراءات من القراءات الكثيرة والمتعددة، والتي توافق رسم المصحف لسبعة من القراء، اختارهم حسب الأمصار، وكانوا معروفين مشهورين بالثقة والأمانة وحسن الدين وكمال العلم، قد طالت

⁽¹⁾ انظر البرهان 1/235،261.

⁽²⁾ انظر هذا الأمر مفصلاً: الشيخ خالد عبد الرحمن العك: تاريخ توثيق النص القرآني.

أعمارهم واجمع أهل العصر على إمامتهم فيما نقلوا، وثقتهم فيما قرأوا ورووا، وعلمهم بما يقرأون، فهم كانوا ناقلين راويين للقراءات ولم تخرج قراءتهم عن خط المصحف، وكان هدفه الاقتصار من القراءات التي توافق رسم المصحف على ما يسهل حفظه وتنضبط القراءة به⁽¹⁾.

وذكر الطبرسي في سياق بيانه لسبب اجتماع الناس على قراءات سبعة قراء، أنهم تجردوا لقراءة القرآن أكثر من غيرهم من العلماء، الذين كانوا يغلب عليهم الاشتغال بالفقه والحديث. وسبب آخر " أن قراءتهم وجدت مسندة لفظا وسماعا، حرفا حرفا من أول القرآن إلى آخره مع ما عرف من فضائلهم وكثرة علمهم بوجوه القرآن"⁽²⁾.

فقراءاتهم وجدت مسندة لفظا وسماعا حرفا حرفا من أول القرآن إلى آخره ولم يكن عمل ابن مجاهد سوى جمع تلك القراءات المسندة المحفوظة لأئمة تجردوا طول عمرهم لقراءة القرآن وإقراءه وتعليمه.

وقد ذكر ابن مجاهد نفسه السبب الذي دعاه لاختيار قراءات الأئمة المذكورين، وبين أن الأمر الهام الذي دفعه إلى تسبيع السبعة هو الحفاظ على منهج القراءات القرآنية، لئلا تخرج عن طريق النقل الموثوق به إلى النقل المشكوك فيه أو عن طريق الرواية والنقل عن الرسول الأعظم ﷺ إلى طريق الاجتهادات الشخصية⁽³⁾.

ومن المعروف أن من شرط القراءة حتى تكون مقبولة متفقا عليها:
- أن توافق رسم المصحف.
- أن توافق اللغة.
- أن تكون متواترة صحيحة السند إلى الرسول ﷺ.
فإذا لم توافق رسم المصحف، أو لم تكن متواترة نقلا، فلا تصح ولو وافقت العربية⁽⁴⁾.

والحقيقة أن أركون وغيره ممن يثرون مسألة القراءات في سياق بحثهم لتوثيق النص القرآني إنما يحاكون المستشرقين الأوربيين وبقلدونهم تقليدا

⁽¹⁾ انظر: القراءات القرآنية تاريخ وتعريف ص 33.

⁽²⁾ الشيخ الطبرسي أبو علي الفضل بن الحسن: مجمع البيان في تفسير القرآن 1/11.

⁽³⁾ القراءات القرآنية ص 36.

⁽⁴⁾ نفس المصدر ص 38-39.

أعمى. حيث أن المستشرقين ينظرون إلى القراءات كنسخ متعددة للنص الواحد.

والصحيح أن هناك فرقا كبيرا بين القراءات والنسخ - ولعل هذا الاتجاه الاستشراقي هو الذي دفعهم أن يعدوا القرآن نصا قديما قابلا للدراسة والبحث على نحو ما أشار إليه جفري ومن نقل عنهم⁽¹⁾.

6. منهجية قراءة النصوص وتفسيرها عند أبي زيد وعلي حرب وأركون:

يقوم هؤلاء وغيرهم من الكتاب المعاصرين بمحاولة تفسير وتحليل للنصوص القرآنية وفق أحدث النظريات اللغوية والنقدية الغربية كالبنوية واللسانية.

وتقوم هذه المنهجية على قراءة النصوص ودراستها دراسة لغوية صرفة، أي أن التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد المعتمد للتعامل مع النصوص، لاستخلاص معطيات ونتائج صحيحة. وانه ينبغي لذلك تفكيك النصوص تفكيكا تحليليا إلى وحدات بنائية، ثم العمل على غربتها وإعادة بنائها وتشكيلها من جديد.

وهذه المنهجية: تعطي للنص كينونته الخاصة به واستقلاله التام عن مؤلفه، وقطع كل علاقة بين النص وقائله، وانتزاع النص عن واقعه المحيط به ليتحول النص بهذا "الاستقلال" إلى حقيقة لها وجودها الخاص. وينبغي التعامل معها على هذا الأساس. أي أساس أنها حقيقة مستقلة عن الحقائق الأخرى (تجريد النص من كل العلائق والظروف المحيطة به قبل قراءته).

وهذه المنهجية لا تفرق بين نص وآخر، فلا فرق عندها بين نص أدبي ونص فلسفي أو نص علمي ونص ديني - فكل النصوص مهما اختلفت مستوياتها وتباينت موضوعاتها نصوص لغوية ينبغي التعامل معها ضمن مناهج التحليل اللغوية نفسها، حتى القرآن الكريم والسنة النبوية يدخلان ضمن هذا الإطار⁽²⁾. وهذه المنهجية في تحليل النصوص وقراءتها لا يجوز اعتمادها في تحليل وقراءة النصوص الدينية عامة والنص القرآني خاصة وبيان ذلك:

⁽¹⁾ السيد أحمد خليل: دراسات في القرآن ص 12.
⁽²⁾ الحدائث والنص القرآني ص 71-72.

- أن تناول النصوص كلها بنفس المنهجية ليس سليماً، ولا علمياً فلكل نص خصائصه وسماته التي يجب مراعاتها عند تحليله.

- لا يمكن تفسير القرآن والسنة بوصفها نصوصاً لغوية وحسب، ولا يمكن بحال المساواة بين النص القرآني والنصوص الأخرى في التفسير والتحليل.

فقائل النص القرآني هو الله عز وجل العليم الحكيم والنصوص الأخرى -مهما- أوتي صاحبها من العلم فهي في النهاية نصوص بشرية. ويترتب على هذه الخصيصة أن النص القرآني لا يشوبه ولا يعتريه ما يعتري النصوص الأخرى من أثر الجهل أو العلم النسبي أو الغفلة أو السهو أو النسيان أو عدم الإحاطة بالموضوع.

وبما أن قائل النص هو العليم الحكيم فالنص مطلق من الزمان والمكان، لأن المكان والزمان ليس لهما اعتبار بالنسبة إلى الله تعالى، لأن الله مطلع وكاشف على كل الزمان وكل المكان، فلا ماضي ولا حاضر ولا مستقبل ولا قريب ولا بعيد بالنسبة إليه سبحانه. أما النصوص البشرية فصاحبها محدود التفكير بالزمان والمكان والبيئة والمؤثرات الأخرى.

- وعليه فلا يمكن فهم النص-أي نص- بمعزل عن مؤلفه أو قائله فهما سليمان -حسب ما يروج أصحاب هذه النظرية- بل لا بد لحسن الفهم من دراسة ظروف نشأة النص ومعرفة صفات **قائله** و**غرضه** من قوله، فكل نص له ارتباط وثيق بصاحبه وهو مقياس صاحبه ومعياره لأنه به يتمثل وبه ينطق⁽¹⁾.

- هذه المنهجية تفسح للقارئ قراءة متعسفة للنص، فيسقط عليه ما يريد وما يتخيله من الظنون والآراء ويقول ما لم يقل. وهو جنائية على إرادة صاحبه⁽²⁾.

- النص القرآني مع أنه نص لغوي وكتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الخالد إلا أن أهميته تكمن في بعده الديني، حيث أسس شريعة ونظاماً قامت عليها حضارة عظيمة - وهو ما لم يتوفر لنص آخر بشهادة أبي زيد نفسه⁽³⁾. إلا أن أبا زيد أراد من وراء هذه الدعوة إسقاط قدسية القرآن الإلهية لأن الأثر الأدبي قابل للنقاش والتداول والتمحيص، أي أنه بكل بساطة -تدعو إلى حد الفجور- يرى أن الأمر متروك للأهواء لتأخذ من هذا الأثر الأدبي "ما تريد وتترك ما تريد"⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ المرجع السابق: ص 73.

⁽²⁾ من مناقشة د. مصطفى المشني للرسالة المذكورة.

⁽³⁾ الحداثة والنص القرآني ص 75.

⁽⁴⁾ د. عمر عبد الله كامل: العواصم من قواصم العلمانية ص 23.

- النص القرآني نص مقدس معجز وبالتالي فلا يتأتى نقده، إذ النقد هو إبراز العيوب، والنص القرآني صفة لقائله المنزه عن العيوب والنقائص، وكيف للعقل المحدود أن ينقد المطلق واللامحدود.
- إن النص القرآني يمثل الإطار المرجعي والمعياري النهائي والمصدر المعرفي الأول والأخير الذي سلمت وخضعت له أجيال على مر قرون متطاولة وبخضع له الآن ما يزيد على مليار مسلم وهو ما لم يتحصل لنص آخر.
- تصور إمكانية الفصل بين النص القرآني وقائله سفسطة فارغة، لا تحتاج إلى كدح عقلي "لتفنيدها"، بل لا يتقبلها عقل سوي، وإن عُلفت - من باب الإرهاب الفكري بمنظومة من المصطلحات والنظريات التي توصف بالعلمية.
- النص البشري يعتري صاحبه ويؤثر فيه المكان والزمان والبيئة - وهو متأثر برموز ومعان وانفعالات وعواطف ومشاعر من غضب ورضا وخوف ورهبة وحب وكره وآلام وآمال، والنص القرآني برئ من هذه المؤثرات⁽¹⁾، لأن الوحي منزه عن هذه الآفات بما فيه النص النبوي الصحيح، لأنه ﷻ وان كان بشرا فانه كما صح عنه لا ينطق ولا يقول إلا حقا.
- لا يمكن التسليم بحال بمقولة علي حرب وأركون بأن قراءة النص تنتج نصا ثانيا، أو بأنه بالإمكان أن تقرأ من النص وتفهم منه ما سكت عنه، أو ما لم يخطر على بال صاحبه فضلا عن أن تفهم منه ما نفاه.
- لأن النص القرآني " نص عربي يُفسَّر وفق قواعد اللغة ولا يصرف عن ظاهره بالتخمين.." ⁽²⁾ كما قال العقاد، ويفهم حسب أساليب العرب و معهودهم في الكلام وهذه القاعدة تشكل ألف باء التعاطي والتناول للنص القرآني كما سبق وبيناه.
- ولغة العرب قائمة أساسا على فهم المعنى المتبادر من اللفظ، والذي يحدد أن هذا المعنى متبادر أم لا هو عادة الناس في الخطاب وقرائن الأحوال. أما أن تفهم من النص ما نفاه صاحبه وعكس ما رمى إليه فهذه باطنية جديدة. تهدف إلى إبطال الظواهر ومن ثم إبطال التفاهم بين الناس، وتفسير النص القرآني كما يحلو لهم ⁽³⁾.

⁽¹⁾ الحداثة والنص القرآني ص 88.

⁽²⁾ موسوعة أعمال عباس محمود العقاد 6/533.

⁽³⁾ للتوسع في معرفة خصائص القرآن: انظر: السيد خليل: دراسات في القرآن ص 17 وما بعده، والحداثة والنص القرآني ص 76.

- وإذا كان يمكن أن يفهم من النصوص القرآنية والحديثية العربية ما لا تجيزه أساليب العرب وعاداتهم في الخطاب، فلم يخاطبوننا بلغة عربية، وكيف يطلبون منا فهم تحليلاتهم ونظرياتهم؟ ولم يخاطبوننا وهم يعلمون أننا يمكن أن نفهم من نصوصهم ما لم يخطر على بالهم بل ما نفوه ورفضوه؟ وهل يريدون إلا إرجاع الناس إلى لغة الحيوانات والرموز. مادامت اللغة لا تدل على مدلولاتها؟.

إن شخصا لا يسلم بالدلالات والمعاني التي يدل عليها نص واضح، والتي يفهمها منه الأغلبية المطلقة من الناس خاصتهم وعامتهم لا يمكن أن تجد معه وسيلة للحوار.

وكيف تحاوره وهو لا يسلم بظاهر الكلام ومعناه الذي يفهمه أي عاقل؟ وهل الناس حين يتخاطبون فيما بينهم - بأية لغة - يوغلون في الرمزية والمجاز حتى لا يفهمه إلا النادر من الناس؟ إذن لتعقدت الحياة ولا نشغل الناس بفك حجب الكلام وحل رموزه.

وعليه فإنني أرى من العبث أن يجادل هؤلاء إذا ما ردُّوا دلالة آية أو حديث على أمر واجب أو محرم. فمن يُقارَع بحجج الشرع وبراهين اللغة هو من يسلم باللغة أساسا، فذلك يمكن أن تقارعه إذا ما انفلت في الاستدلال، بأنه خرج عن ضوابط وقواعد التفسير أو التأويل الذي تسوغه لغة العرب التي نزل بها القرآن. وكيف يمكن أن تحتج عليهم بأية أو حديث والحال كذلك، فضلا عن أن تحتج عليهم بإجماع العلماء وسلف الأمة؟

وضمن هذه المعطيات فلا غرابة لما يدعو إليه علي حرب من إعادة النظر في كل المفهومات ومن دعواته لنقد الحقيقة واليقين!! ودعواه المساواة بين النصوص إلهية أو بشرية، أو دعواه أن النص كائن منفصل عن ذاته، أو سفسطته بان الخطاب حجاب ومخادع ومخاتل، ومن تسميته للمسلمين للنصوص بعباد الأوثان وأهل الرمز والحجب، ودعوته لسيادة العقل مطلقا، ولانسحاب الإلهة والأنبياء من على مسرح الحياة.

ولا غرابة فيما يدعو إليه هو وأركون وأبو زيد من أن قراءة النص تنتج نصا آخر وأن النص هو فضاء للتأويل الحر المفتوح، أو أن دلالات النص متطورة حسب تطور أدوات التحليل، أو أن عقل القارئ له دور أساسي في حركة

التأويل، أو أن التراث مفتوح وغير محدد ويخضع للتفسير المستمر عبر التاريخ.. الخ تلك الأباطيل.

والحقيقة أنني لا أجد ما أصف به هذه الدعوات سوى ما قاله العقاد من أن: معاندة الحقائق، والمغالطة المتعمدة تدل على الغباوة والمرض النفساني والهوى الدفين⁽¹⁾. وما قاله صاحب "النبأ العظيم" في أشباههم: هكذا ضاقت بهم دائرة الجد، فما وسعهم إلا فضاء الهزل، وهكذا أمعنوا في هزلهم حتى خرجوا عن وقار العقل⁽²⁾.

- أن التأويل فرع التصحيح والتسليم: بمعنى أن من يلجأ للتأويل يفهم منه بالضرورة أنه مسلم بنص له سلطة لا يملك لها دفعا ولا ردا، ولذلك يلجأ لتأويله أو تحريفه أما من يسقط القداسة عن النص القرآني ويعامله كنص بشري فمثله لا ينتظر منه أن يعبا بقواعد التفسير أو التأويل الصحيح. ولا عجب أن يتدع قواعد لتفسير النصوص الشرعية العربية بطريقة لم يعهدها فصحاء العرب. ومثل هذا لا يفزع عن من قريب ولا من بعيد، أن يخرج باجتهادات وأحكام لم يسبقه إليها سلف، ولا تخطر على بال خلف. فبأي معيار يمكن أن يسمى هذا اجتهادا وإبداعا، اللهم إلا بمعيار العبثية والباطنية المعاصرة.

- إن محمد أركون في الوقت الذي يدعي فيه أن النص القرآني يحتم عليه اختيار منهج ملائم لتفسيره القرآن، فإن الواقع الذي تحفل به كتبه يدل على أنه يطبق منهجا ملفقا من عدة مناهج لتفسير القرآن، بل اعترف هو نفسه بأنه يتعسف في تطبيق هذا المنهج الخليط⁽³⁾.

- إن هذه المنهجية تفتح النص على دلالات ومعان -خصوصا في اللغة العربية- لا يترجح أحدها على الآخر، مما يؤدي إلى اختلاط النتائج وتمييع الأحكام والنتائج لوقوعها في دائرة الاحتمالات.

⁽¹⁾ موسوعة أعمال العقاد 6/506.

⁽²⁾ د. دراز محمد عبد الله: النبأ العظيم ص 64.

⁽³⁾ الفكر الاسلامي قراءة علمية ص 230، انظر: الحداثة والنص القرآني ص 114.

- إن هذه المنهجية تقوم على نظريات حديثة غربية في التحليل اللغوي، وهذه النظريات لم تنضج، ولم تكتمل حتى الآن، وهي بين القبول والرفض في بلاد منشئها⁽⁴⁾.

وتفسير النص القرآني وفقاً لهذه النظريات حينئذ، هو بمنزلة حمله على النظريات العلمية التجريبية التي لم تصل إلى درجة الحقائق وهو أمر مرفوض.

- يلاحظ أن هذه المنهجية في قراءة النصوص كان أول من دعا إليها، وقعد قواعدها، ووضع أصولها، شلاير ماشر المستشرق الألماني، حيث دعا إلى كسر احتكار رجال الدين لتفسير نصوص الكتاب المقدس، وإلى ضرورة دراسة شخصية صاحب النص وبيئته التي عاش فيها، والتيارات الفكرية السائدة في عصره - كما دعا إلى تفسير النص الديني على هدي من دراسة اللغة وتاريخ نشأتها وتطور دلالاتها وعلاقاتها باللغات ذات العلاقة مع الكتاب المقدس، وإلى تبيين الوحدة الأدبية للنص، والترابط بين وحداته المختلفة⁽²⁾. وهو يريد أن يضيف من وراء هذه الدعوة شيئاً آخر، هو نقد النص نفسه وبيان وثاقته، والإبانة عما قد اعتراه أحياناً من تزيد أو نقص، نتيجة اختلاف العصور عليه، ولمس الأيدي الكثيرة له، وعمل العقول المختلفة فيه، وفكرة الوحدة الأدبية من آثار ما دعا إليه العالم الألماني وولف.

كما نبه شلاير إلى فكرة النقل والاقْتباس من النصوص الأخرى السابقة، وهل يتم ذلك النقل بدقة أم وقع خطأ وسهواً أو تزويراً.. مما يشوب حالات النقل. كما نبه إلى قضية توثيق النص وتحريره، وأهمية التأكد من ذلك لما يشوب عمليات النسخ من غفلة وأغلاط.

وقد ظهر إلحاح أركون الشديد على هذه القواعد والأسس إلى حد التطابق، فلا يعدو دوره دور المقلد الناقل لهذه الأسس ومحاولة تطبيقها على النص القرآني، دون أن يشير من قريب أو بعيد لوضعها لا هو ولا نصر حامد أبو زيد.

⁽⁴⁾ انظر: بحث السيميائية في البحث اللساني العربي الحديث - النشأة والمفهوم والمصطلح، عبد الله بوخلخال، جامعة قسنطينة، ضمن كتاب: قطوف دانية مهداة إلى ناصر الدين الأسد تحرير د. عبد القادر الرباعي 1/800.

⁽²⁾ السيد خليل: دراسات في القرآن ص 135-141.

ومما يجدر التنبيه إليه أن أمين الخولي رائد الدعوة إلى التفسير اللغوي الأدبي للقرآن والذي قلده أبو زيد قد قلد هو الآخر شلاير ماشر دون أن يشير إليه أو يذكره⁽¹⁾.

وقد سبقهما في التقليد محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا حيث دعوا وقادا حركة تجديد في التفسير القرآني - لم تكن غير نوع من التقليد لحركات إصلاحية في أوروبا، دعت إلى تفسير النص الديني عندهم بعيدا عن رجال الدين، باعتبار أن هذا النص نزل بلغة، وأنه ينبغي أن يفهم على هدي من أسرار اللغة وطرائقها في البيان، كذلك دعت هذه الحركات إلى إحياء دراسة اللغات القديمة التي بينها وبين لغة النص وشائج من قرابة أو جوار أو اتصال⁽²⁾.

أما دعاوى محمد أحمد خلف الله و طروحاته فلن نطيل في الرد عليها لإسرافها في التهافت، ويكفي في الرد عليها تذكر ما قلته من نزول القرآن كخاتم للكتب السماوية، ومن كون الشريعة الإسلامية خاتمة للشرائع السابقة، وما ذكرته من وجوب اتباعه واتباع شريعته، مما ينسف دعواه بانتهاء دور القرآن والنبوة في التوجيه والإلزام ودعواه بسيادة العقل المطلقة في التشريع وإدارة شؤون الحياة.

أما تقسيمه للأحكام الشرعية إلى دينية ودينية فهي نعمة بتنا نسمعها ممن يوصفون برواد الفكر الإسلامي المعاصر - وعلى رأسهم محمد عمارة وستعرض لها بالرد والتفنيد عند الكلام على التأويل في الأصول وكذلك الدعوى العريضة بتاريخية النصوص الشرعية التي يقول بها الجابري وأركون ومحمد عمارة وجارودي وغيرهم.

وأكتفي هنا بالقول:

إن النصوص الشرعية قرآنا وسنة هي نصوص مطلقة عامة دائمة شاملة، تشمل كل الزمان والمكان، ولا علاقة لها -من حيث قوة الإلزام بالبيئة ولا بالأشخاص ولا بالأحوال- وإنما تنزل على واقعها المناسب حسب مناهج الاستنباط الصحيح وهو ما يعرفه الأصوليون بتحقيق المناط.

⁽¹⁾ المرجع السابق: ص 13.
⁽²⁾ نفس المصدر ص 12.

والقول بتاريخيتها يفقدها الإطلاق والعموم والشمول، ويجعلها قاصرة على الزمان والمكان والبيئة التي نزلت فيها، ويجعل المسلمين الآن في حل من الالتزام بأحكامها.

وهو قول يتفق في نتيجته مع قول خلف الله وغيره بانتهاء دور ونظام النبوة والرسالة، ويتفق مع قولهم بسيادة العقل مطلقا وهو من أبطل الباطل. وأما دعوى خلف الله بان القرآن نزل ليقضي على الدولة الدينية، فسوف نتبين بطلان هذه الدعوى وفسادها عند الكلام على شرعية السلطة، وعندها سنعلم أن القرآن أول كتاب وآخر كتاب نزل ليؤسس الدولة القائمة على الدين، وليسحب هذه الشرعية عن كل دولة مدنية ديمقراطية بالمفهوم المعاصر. وأما جعله الأحكام الشرعية في أمور القضاء والسياسية والحرب من أمور الدنيا البحتة التي مرجعها إلى العقل ولا علاقة لها بالشرعية فهي دعوى متهافئة.

ويكفي هنا أن نعلم أن الشريعة جاءت أحكامها عامة شاملة لأمر العقيدة والعبادات والمعاملات، وما هذا التقسيم إلا أمر مستحدث جعل لتسهيل الدرس الفقهي، ولا يعني بحال أن المرجعية في أمور الدنيا لغير الشرع، ولو كان الأمر كذلك لكان للعقل والهوى، ولما كان هناك معنى أن تزدهم مصنفات الحديث بكتب وأبواب في الجهاد والقضاء والبيوع والإجارة وسائر المعاملات ومثلها كتب الفقه.

وأما دعوى أركون بان كتب علوم القرآن هي كتب بالية لا تتيح معرفة صحيحة للقرآن، فحسبنا هذا الكم الهائل من المعارف والموسوعات التفسيرية الثرية والغنية والمتنوعة، والتي كانت نتاجا طيبا لأصول التفسير التي احتوت عليها كتب علوم القرآن "كالبرهان" و"الإتقان".

هذه التفاسير التي ضمت خلاصة الفكر البشري وعصارة أفضل العقول في فهم كتاب الله، كل ذلك بتوجيه وضبط من أصول التفسير التي احتوت عليها كتب علوم القرآن.

ونظرة إلى أنواع الفنون وأقسام العلوم التي اشتملت عليها كتب علوم القرآن تترك انطباعا بان علماءنا لم يدعوا شاردة ولا واردة مما يعين على فهم كتاب الله وإيضاح مراده -تعالى- إلا وتكلموا عليه بإسهاب، مثل أسباب النزول،

والمناسبات بين الآيات، والمناسبات بين السور، ومعرفة المكي والمدني،
والناسخ والمنسوخ، والحقيقة والمجاز، وإنزال القرآن وجمعه، وتوجيه قراءاته
ورسمه وأحكامه.. الخ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ انظر: مقدمة البرهان لتقف على أنواع تلك العلوم التي جعلها (47) نوعاً، والتي أوصلها
السيوطي في الإتيان إلى (80) نوعاً.

المبحث الثالث

التأويل في السنة الشريفة

منذ الصدر الأول للإسلام تعرضت السنة الشريفة إلى طعون الفرق المختلفة، بدءاً بالخوارج الذين كفروا الصحابة و استحلوا دماءهم و استحيوا نساءهم، ورفضوا بالتالي قبول رواياتهم، و تذرعوها في ذلك بتأويلات واهية من آيات قرآنية. و مروراً بالشيعة الذين دأبوا دأبهم فكفروا الصحابة ورفضوا تحديثهم عن الرسول ﷺ، و ردوا مصنفات أهل السنة الحديثية كالبخاري و مسلم، و صنّفوا لأنفسهم جوامع و مسانيد حديثية من مرويات أهل البيت " كما يزعمون ". و صولاً إلى المعتزلة، الذين تساهلوا في رد الأحاديث الصحيحة لأدنى شبهة، زاعمين تعارضها مع العقل، بناء على أصلهم الفاسد: إذا تعارض العقل و النقل قدم العقل مطلقاً.

و تولى الرد على تلك الفرق كلها و خاصة المعتزلة جهابذة أهل العلم و الحديث مثل الإمام ابن قتيبة، و ابن فورك و غيرهما⁽¹⁾.

و بقيت السنة الشريفة كما أرادها الله الوحي غير المتلو، المبين لوجي الله المتلو (القرآن) المفسرة لمجمله الموضحة لغامضه، المؤكدة لأحكامه، المستقلة بتشريعات لم يأت بها القرآن.

و قد لجأ بعض المحدثين و المعاصرين إلى التأويل في السنة الشريفة، بعد أن أعادوا إنتاج مقولات الخوارج و الشيعة و المعتزلة و غيرهم من فرق الضلال و المعاندة. و ألبسوها حلاً جديدة و صبغوها بمفاهيم غريبة تدعو إلى سيادة العقل و التعالي عما سموه " الغيبات ". و شمرّ حماة السنة و سدنة الحديث عن سواعدهم - و ردوا السهام إلى نحور المبتدعين.

ولست الآن في معرض ذكر تلك الشبهات و المقولات و الرد عليها كلها فذلك ما تكفلت به الكتب المخصوصة التي ألفت لهذا الغرض.

ولكنني سأتكلم على قضية لم تحظ بالاهتمام الكافي و الرد الوافي من قبل المتصدين للدفاع عن السنة، وهي وإن كانت من التهافت و الوهء بحيث لا

(1) و من هذه الكتب: تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة، و مشكل الآثار و بيانه للحافظ أبي بكر بن فورك، و العواصم و القواصم و مختصره: الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم لمحمد بن إبراهيم الوزير اليماني.

و من الكتب الحديثية: دفاع عن السنة ورد شبهة المستشرقين و المعاصرين و بيان الشبه الواردة عن السنة قديماً و حديثاً للشيخ محمد أبو شهبه، و الرد على من ينكر حجية السنة للشيخ عبد الغني عبد الخالق، و السنة المفترى عليها للمستشار سالم علي البهنساوي.

تنطلي حتى على العوام من المسلمين. إلا أنها تبدو في عقول أصحابها البراهين التي لا تدفع، فصارت تلقى رواجاً، وتكراراً في كتابات المعاصرين حتى انزلق إليها بعض أهل العلم. أما تلك القضية فهي تقسيم السنة إلى قسمين:

1. سنة تشريعية: أي أن الرسول ﷺ قالها أو فعلها أو أقرها على سبيل التشريع والإلزام، وهي محصورة فيما يتعلق بالثوابت الدينية، والثوابت الدينية عندهم محصورة فيما يتعلق بالعقائد (الغيبات) كالإيمان بالله واليوم الآخر والجنة والنار والملائكة والجن.. الخ، وبالعبادات، كالصلاة والصوم والزكاة والحج. فما ورد في هذين الجانبين من أحاديث، هو سنة تشريعية ملزمة لأنها تشكلت ثوابت الدين وأسسها، وهي لا تتغير ولا تتبدل ولا تُعدّل إلى أن تقوم الساعة. فعلى المسلمين أن يلتزموا بهذه العقائد ويؤدوا تلك العبادات والشعائر كما جاءت.

2. سنة غير تشريعية: أي أن الرسول ﷺ قالها أو فعلها أو أقرها ليس على سبيل التشريع والإلزام بل بمقتضى طبيعته البشرية وجبلته الفطرية، وفي حدود معرفته وخبرته البشرية في ذلك الوقت، وفي تلك البيئة. أو قالها ليس بصفته نبياً رسولاً مبلغاً عن الله رسالته، بل قالها أو فعلها بصفته إماماً وقائداً سياسياً أو عسكرياً، أو حَكَمَ بها بصفته قاضياً، حسبما توفر له من أدلة وبيانات، وحسبما أحاط بتلك الأقضية من ملابسات.

قالوا: وما كان هذا شأنه فليس ملزماً للمسلمين من بعد، لأنه متعلق بما سموه "المتغيرات الدنيوية" و "الشؤون الحياتية" أو ما يسميه الفقهاء بالمعاملات، والتي من طبيعتها التغير والتبدل حسب الزمان والمكان والبيئة والأعراف. فما يختص بشؤون السياسية والاقتصاد والحرب وتنظيم المجتمع والعلاقة مع الآخرين دولا وأفراداً هو من هذا الباب، ولا علاقة له بالدين، ولا يجوز أن يزوج الدين فيه!

ويستدلون على ذلك بقوله ﷺ للمسلمين في قضية قصة تأبير النخل ﷺ أنتم أعلم بأمور دنياكم ﷺ وبقوله تعالى ﷻ قل إنما أنا بشر مثلكم ﷻ حيث بينت هذه الآية طبيعة ووظيفة الرسول ﷺ.

كما يستدلون بنص للإمام القرافي فرق فيه بين ما قاله الرسول ﷺ بصفته مبلغاً، وما قاله بصفته إماماً، وما قاله بصفته قاضياً، وهو الذي يكثر د. محمد عمارة

من الدندنة عليه وحوله، في معظم كتبه فيعيد ويزيد⁽¹⁾. ومن الجدير ذكره أن تقسيم السنة الى تشريعية وغير تشريعية أمر مسلم من حيث المبدأ وتكلم عليه أهل العلم وليس هو الأمر المحدث، وإنما المحدث في هذه القضية هو التوظيف غير المقبول لهذا التقسيم حيث رتبوا عليه نتائج خاطئة مفادها أن السنة في الأمور الدنيوية ليست دينتا ولا شرعا.

ومن هذه المقولات المنادية بإسقاط السنة بهذه الذريعة:

1. أن الإسلام لم يعطنا تصورا قياسيا لمجتمع يمكن أن نقيمه خارج حدود الزمان والمكان، فنحن كما قال رسول ﷺ أعلم بأمر دنيانا، ونحن مع الذين سبقونا بمنزلة الإمام أبي حنيفة من الذين قال عنهم هم رجال ونحن رجال، وأمور الدنيا التي نحن أعلم بها أوسع وأعقد وأجل شأنًا من تأبير النخل، أو اختيار موقع نزول الجيش في موقعه، وهي الحالات التي حاول البعض أن يوهمنا أنها حدود علمنا بدنيانا.

إن أمور دنيانا تتسع لتشمل كل ما يلي العقائد الدينية والعبادات الدينية والحلال والحرام الدينيين وهي تكاد تشمل كل ما بوب في الفقه تحت باب التسمية العامة: المعاملات"⁽¹⁾.

2. إن ما ورد عن رسول الله ﷺ ليس كله تشريعا لازما للأمة في كل حين.. يغلب على الظن أن أغلب المروي عنه في شؤون الدنيا خارج نطاق العبادات والمقدرات المحرمات - ليس من الشرع"⁽²⁾.

3. فلأي شيء حمل المتأخرون جميع أوامره عليه الصلاة والسلام فيما يرجع إلى المعاملات الدنيوية على الباب الثاني (تعبد) دون الأول الناظر إلى المصالح الدنيوية.

ولأي شيء لم يحملوا أوامره ونواهيه المتعلقة بالأوامر الدنيوية كالبيع والإجارة والشركة والسلف والقرض والزراعة ونحوها على أنها أوامر إرشادية سياسية من حيث إمامته العظمى، الناظرة للمصالح الدنيوية مرتبة

(1) سيأتي ذكر نص القرافي في الصفحات التالية وانظر الحديث في صحيح مسلم بشرح النووي 15/118.

(1) مجلة المسلم المعاصر: د. محمد رضا محرم، عدد 15 - رمضان/1399هـ- عن العصريون: معتزلة اليوم ص 12.
(2) السنة التشريعية والسنة غير التشريعية: د.أحمد سليم العوا، مجلة المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي، عن العصريون معتزلة اليوم ص 54.

على مصالح حربية أو مدنية أو سياسية، بحسب ما يقتضيه مقام كل أمر أو نهى بحسب مقتضيات الأحوال فيما لم يظهر فيه نص ولا إجماع على التعبد، فتكون أحكاما مصلحية من حيث ما له من الإمامة والأخلاق مربوطة بمصالح تتغير بتغيرها⁽³⁾.

4. ومنها قول د. عبد الحميد متولي الذي يخرج الأحكام الدستورية - أحكام الإمامة والقضاء- من السنة التشريعية يقول: ما يعد تشريعا وقتيا أو زمنيا ما صدر عن الرسول ﷺ باعتبار ما له من الإمامة والرياسة العامة لجماعة المسلمين،.. مثل بعث الجيوش وتولية القضاة.. ولا ريب أن الأحكام الدستورية تعد كذلك"⁽⁴⁾. وبيني على ذلك أن المناداة بوضع دستور إسلامي مصادره

القرآن والسنة هو بعيد كل البعد عن الصواب⁽¹⁾. وسيأتي معنا إنكاره لحد الردة مع ثبوته في السنة الصحيحة باعتباره من الأحكام الدستورية.

5. ومنها قول د. كمال أبو المجد " ... والوحي إليه ﷺ هو جميع القرآن وبعض ما صدر عنه ﷺ من قول أو فعل أو تقرير... وليس كل ما صدر عنه من هذه الأحوال الثلاثة وحيا، فهذا باطل بالعقل وباطل بالنقل " ويستدل بالحديث ﷺ أنتم أعلم بأمور دنياكم⁽²⁾

6. أما د. محمد عمارة فيستدل على هذا التفريق الفاسد بنقل عن الإمام القرافي في كتابه الإحكام، يفرق فيه بين السنة التي صدرت عنه ﷺ بوصفه نبيا ورسولا ومبلغا عن الله، وبين ما صدر عنه بوصفه قاضيا أو إماما.

هذا التفريق الذي تكلم عنه القرافي ليس من حيث أنه تشريع ملزم أو أنه تشريع غير ملزم، بل من حيث أن الفرد المكلف يباشر الأول بنفسه دون وساطة، والثاني لا يتحملة إلا بعد أمر الإمام أو حكم الحاكم.

(3) مجلة البنوك الإسلامية، العدد التاسع ص 45، مقال: الاقتصاد الإسلامي أصوله ومناهجه، د. حسن عبد القادر، عن العصريون: معتزلة اليوم ص 56-57.

(4) مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة ص 40-41.

(1) المرجع السابق: ص 43.

(2) مجلة العربي أغسطس سنة 1977: د. كمال أبو المجد، عن العصريون معتزلة اليوم ص 58، وانظر مقولات أخرى لغير هؤلاء في "العصريون معتزلة اليوم" ص 53-72.

إلا أن د. محمد عمارة فهم كلام القرافي واستنتج منه استنتاجات خاطئة، ولطول النص نأخذ مواضع الشاهد منه ثم نذكر ما فهمه منه د. محمد عمارة.

يقول القرافي: " إن تصرف الرسول ﷺ بالفتيا هو إخباره عن الله تعالى بما يجده في الأدلة من حكم الله تبارك وتعالى ... وتصرفه ﷺ بالتبليغ هو مقتضى الرسالة، والرسالة هي أمر الله له بذلك التبليغ ... فهو في هذا المقام مبلغ وناقل عن الله تعالى.

وأما تصرفه ﷺ بالحكم، فهو مغاير للرسالة والفتيا، لأن الفتيا والرسالة تبليغ محض واتباع صرف، والحكم إنشاء وإلزام من قبله ﷺ بحسب ما يسنح من الأسباب والحجاج... فهو ﷺ في هذا المقام منشئ، وفي الفتيا والرسالة متبع مبلغ، وهو في الحكم أيضا متبع لأمر الله تعالى له بان ينشئ الأحكام على وفق الحجاج والأسباب...

وأما تصرفه ﷺ بالإمامة، فهو وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء، لأن الإمام هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق، وضبط معاهد المصالح ودرء المفاسد، وقمع الجناة وقتل الطغاة... فما فعله عليه السلام بطريق الإمامة، كقسمة الغنائم وتفريق أموال بيت المال على المصالح وإقامة الحدود، وترتيب الجيوش، وقتال البغاة، وتوزيع الإقطاعات في القرى والمدن، ونحو ذلك. فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر، لأنه ﷺ إنما فعله بطريق الإمامة وما استبيح إلا بإذنه، فكان ذلك شرعا مقررًا لقوله تعالى ﷻ **وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ** ﷻ (الأعراف-158).

وما فعله عليه الصلاة والسلام بطريق الحكم كالتملك بالشفعة وفسوخ الأنكحة والعقود، والتطبيق بالإعسار عند تعذر الإنفاق، والإيلاء والفيئة ونحو ذلك: **فلا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم الحاكم في الوقت الحاضر**، اقتداء به ﷺ لأنه لم يقرر تلك الأمور إلا بالحكم فتكون أمته بعده ﷻ كذلك. وأما تصرفه عليه الصلاة والسلام بالفتيا والرسالة والتبليغ، فذلك شرع يتقرر على الخلائق إلى يوم الدين.

يلزمنا أن نتبع كل حكم، فما بلغه إلينا عن ربه بسببه من غير اعتبار حكم حاكم، ولا إذن إمام (.. كالصلوات و الزكوات وأنواع العبادات، ثم تحصيل الأملاك بالعقود من البياعات والهبات وغير ذلك من أنواع التصرفات). لكل أحد أن يباشره ويحصل سببه، ويترتب له حكمه من غير احتياج إلى حاكم ينشئ حكماً أو إمام يحدد إذناً⁽¹⁾.

ويفهم د. محمد عمارة من النص السابق أن القرافي قسم السنة إلى قسمين " تشريعية (أي من الشرع) تتعلق بالغيب وما لا يستقل العقل بإدراك علته.. وبالتوايت الدنيوية ولم يضرب لها مثلاً وهذه أحكامها دائمة، لا يجوز معها اجتهاد ولا تغير، وهي شاملة لكل تصرفات الرسول ﷺ بالرسالة أي بحكم كونه رسولا يبلغ رسالة ربه وللفتاوى النبوية. أي أنها شاملة للوضع الإلهي في السنة، الخارج عن إطار اجتهاد الرسول ﷺ في فروع المتغيرات الدنيوية.

وسنة غير تشريعية (أي ليست من الشرع).. تتعلق باجتهادات الرسول ﷺ في فروع المتغيرات الدنيوية. سواء في السياسة أو الحرب أو المال، وكل ما يتعلق " بإمامته " للدولة الإسلامية. أو بقضائه في المنازعات الذي هو اجتهاد مؤسس على حجج أطراف النزاع، وليس وحياً معصوماً، ... وفيها ومعها يجوز الاجتهاد الذي يأتي بجديد الأحكام⁽²⁾.

فالأول ملزم دون توقف على مصدر جديد، وسلطة جديدة لاجتهاد جديد، والثاني لا إلزام فيه إلا إذا عرض على إمام الوقت، والدولة القائمة فأجازته لموافقته للحال وتحقيقه للمصلحة،.. وكذلك الأمر مع قضائه ﷺ في المنازعات.. فموقوف على إجازة القضاء المعاصر⁽³⁾.

(1) القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ص 99-109 ، بحذف وتصرف.

(2) معالم المنهج الإسلامي ص 115.

(3) نفس المصدر ص 115-116.

فهي إذن (السنة غير التشريعية) اجتهاد، لا تبليغ رسالة ولا فتيا في الرسالة، تستأنف من جديد، ويتوقف مضائها على تحقيق المقاصد التي استهدفتها"⁽¹⁾.

ولقد كان خطؤه أكثر وضوحا في كتابه الإسلام والسلطة الدينية. ولم يتوخ الحذر هناك، كما فعله في كتابه هذا معالم المنهج الإسلامي المجاز من قبل الأزهر والمعهد العالمي للفكر الإسلامي. يقول في كتابه (الإسلام والسلطة الدينية).

" ... العصمة فقط في أمور التبليغ، وإن الرسول ﷺ غير معصوم في أمور الدنيا، وضيق بذلك من السنن التي يؤخذ بها في أمور المعاملات، حتى وصل بعضهم إلى تركها جملة... فما اندرج من السنة النبوية تحت باب التبليغ عن السماء والأداء لأمانة الوحي، أو التفسير له، والتفصيل لمجمله، أو الفتيا في أصول الدين وعقائده، كان دينا يتلقاه المؤمن بالتسليم...**أما ما اندرج من السنة النبوية تحت أمور السياسية جميعا، وشؤون الدنيا كلها، فهو ليس دينا،** ومن ثم فإنه قد كان وحتى على العهد النبوي موضوعا للشورى والرأي والاجتهاد والأخذ والعطاء والقبول والرفض والإضافة والتعديل"⁽²⁾.

" فليس الحكم والقضاء، وليست السياسة وشؤون المجتمع السياسية دينا وشرعا وبلاغا يجب فيها التأسسي والاهتداء بما في السنة من وقائع و أوامر ونواهٍ وتطبيقات، لأنها أمور تقرر بناء على بينات قد نرى غيرها، وعالجت مصالح هي بالضرورة متطورة ومتغيرة"⁽³⁾.

وسياتي معنا في مبحث " الاجتهاد" تفريق د. محمد عمارة حتى بين النصوص القرآنية القطعية، فبعضها - عنده - متعلق بالثوابت الدينية من عقائد وعبادات وهي غير خاضعة للاجتهاد. (نصوص عالم الغيب - نصوص تعبدية).

(1) المرجع السابق: ص 116.

(2) د. محمد عمارة : الإسلام والسلطة الدينية ص 104، عن العصريون معتزلة اليوم ص 61-62.

(3) نفس المصدر ص 120.

ونصوص متعلقة بالمتغيرات الدنيوية – نصوص دنيوية -نصوص مصلحة-
نصوص عالم الشهادة، وهي تدور مع حكمتها وعلتها ومع مصالح العباد
المقدرة بالعقل المجرد طبعا).

واستدل بتوزيع عمر لأراضي السواد، وعدم قسمتها، كما قسم ﷻ خير،
على أنه "رفض الالتزام بحرفية "سنة توزيع أرض خير" لأنها سنة موضوعها
فروع المتغيرات الدنيوية، لا الثوابت الدينية أو ثوابت المعاملات، ولأن
للعقل في تحديد علة حكمها مدخلا، فليست من الأمور الغيبية أو التعبدية
"⁽¹⁾. فالسبب في رفض عمر التوزيع هو كون موضوع السنة من لمتغيرات
الدنيوية المدركة بالعقل. كما يفهم د. محمد عمارة.

7. واعتبر أن حد الخمر أربعون، وأنه ثابت بالسنة العملية، وأنه قام عليها إجماع
على عهده ﷻ؟ وعهد الصديق، وأن عمر حدّ الشارب في عهده ثمانين، وما
ذلك إلا لأنه رأى المصلحة في ذلك، وهو من المتغيرات الدنيوية. فالمصلحة
تجيز تغيير الأحكام المتعلقة بالمتغيرات الدنيوية حتى لو كانت حدودا ثابتة
بالنص، وقام عليها الإجماع؟.

وذلك لا يلغي النص السابق، بل يجعله فقط مع وقف التنفيذ. وانه

اجتهاد جديد دعت إليه مصلحة استجدت.. ومن الممكن أن تدعو مصلحة
مستجدة إلى العودة إلى الحكم السابق.. أو إلى حكم متميز عن كلا الحكمين
(جلد أربعين – أو ثمانين) فالمعيار هو العلة والحكمة التي يدور معها الحكم
وجودا وعدما).⁽²⁾

وجرى على هذا المنوال في اجتهادات عمر كلها، وقد تكلمت عليها مطولا
في الباب الأول.

وعلى الرغم من أنه تكلم على ثوابت في المعاملات، إلا أنه لم يذكر لنا
مثلا واحدا من احكام الدنيا يعتبره ثابتا لا يتغير.
فما دامت الحدود الشرعية المقدرة هي عنده من المتغيرات الدنيوية،
التي تخضع للتعليل والمصالح فما بالك بغيرها؟.

الرد على تأويلهم في السنة

(1) معالم المنهج الإسلامي ص 106.

(2) نفس المصدر ص 112.

أولاً: السنة كلها تشريع بالكتاب والسنة والإجماع
السنة بيان للقرآن، وشرح لأحكامه، وبسط لأصوله، وتمام لتشريعته،
والسنة متى تثبت عن المعصوم ﷺ، فهي تشريع وهداية وواجبة الاتباع لا محالة.
والسنة بعضها بوحي جلي عن طريق أمين الوحي جبريل عليه السلام،
وبعضها بالإلهام والقذف في القلب، وبعضها بالاجتهاد على حسب ما علم النبي ﷺ
من علوم القرآن، وقواعد الشريعة، وما امتلأ به قلبه من فيوضات الوحي ...
ومتى اجتهد النبي ﷺ وسكت الوحي عن اجتهاده، اعتبر هذا إقراراً من الله
سبحانه وتعالى له، واكتسب صفة ما أوحى إليه به. وبهذا المعنى يعتبر كل ما
صدر عن النبي ﷺ وحياً كما قال تعالى: **﴿ وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ۖ مَا صَلَ صَاحِبُكُمْ
وَمَا عَوَىٰ ۖ وَمَا يُنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۖ ﴾** (النجم/1-
4).

ولذلك كانت حجية السنة كلها من الضرورات الدينية، التي لا يجادل فيها
مسلم، قال الإمام الشوكاني "أن ثبوت حجية السنة المطهرة، واستقلالها
بتشريع الأحكام ضرورة دينية، ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظ له في
الإسلام" (2).

وقد استفاض القرآن والسنة الصحيحة الثابتة بحجية كل ما

ثبت عن الرسول ﷺ ومنها:

1. قوله تعالى **﴿ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ﴾** (آل عمران
31-) فجعل الاتباع دليل المحبة، وأطلقه، ولم يخصه بالعبادات أو العقائد.
2. قوله تعالى **﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي
الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ
كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾** (النساء -
59).

فأوجب الله -جل وعلا- طاعة رسوله باستقلال، ولم يقيد بها بجانب من
جوانب الدين أو بنوع من الأوامر دون غيره. وأوجب الرد إليه عند التنازع في
شيء، وشيء نكرة في سياق الشرط، فتعم كل أمور الدين دون فرق أو
تميز، وجعل ذلك الرد شرطاً للإيمان.

(1) د. محمد محمد أبو شهبة: دفاع عن السنة ص 5-6.
(2) إرشاد الفحول ص 33.

3. قوله تعالى ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ (النساء / 65).

فنفى الإيمان عن لا يحتكم إلى الرسول ﴿ في حياته أو إلى سنته بعد وفاته في كل ما شجر بينهم، " وما " عامة لا تخص العبادات ولا العقائد، بل الغالب الشجار على أمور الدنيا وفي نطاق " المعاملات " كما هو الواقع المشاهد، وليس في مسائل فقهية تخص العبادات.

4. والآيات التي توجب طاعة الرسول ﴿ واتباع سنته وتحذر من مخالفة أمره يصعب حصرها ومنها ﴿ مَنِ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ﴾ (النساء/80). وقوله تعالى ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (النور/63) وقوله تعالى ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ (الحشر /7).

وهي نصوص عامة، تقضي بوجوب اتباع سنته ﷺ كلها دون تمييز.
ومن الأحاديث التي توجب اتباع سنته ﷺ بشكل مطلق دون تمييز بين
العبادات والمعاملات قوله ﷺ
5. قوله ﷺ عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عضوا
عليها بالنواجذ⁽¹⁾.

6. وقد أجمع الصحابة والتابعون والعلماء في كل عصر على الاحتجاج بسنة
المصطفى ﷺ كلها⁽³⁾، دون فرق بين نص يتعلق بشؤون العبادات والعقائد، أو
نص يتعلق بشؤون الدنيا، بل لم يعرف لديهم هذا التفريق أصلا.

قال ابن تيمية:

"السنة هي ما قام الدليل الشرعي عليه، بأنه طاعة لله ورسوله، سواء
فعله رسول الله ﷺ، أو فَعَلَ على زمانه، أو لم يفعله، ولم يُفَعَل على زمانه لعدم
المقتضى حينئذ لفعله أو وجود المانع منه"⁽⁴⁾.

ويقول: "كل ما قاله عليه الصلاة والسلام بعد النبوة، وأقر عليه، ولم
ينسخ، فهو تشريع.. والمقصود" أن جميع أقواله يستفاد منها شرع، وهو ﷺ لما
رآهم يلقحون النخل قال لهم ﷺ أنتم أعلم بأمر دنياكم.. ﷺ وهو لم ينههم عن
التلقيح لكنهم غلطوا في ظنهم أنه نهاهم"⁽⁵⁾.

ويقول محمد فاروق النبهان: "من الأمور المتفق عليها أن السنة تعتبر مصدرا
رئيسا من مصادر التشريع سواء كان هذا التشريع عاديا أو دستوريا، لا فرق بين
حكم وحكم.. ولم يخالف في ذلك أحد ما عدا فئة قليلة ظهرت في القرن الثاني
الهجري، وشككت في إمكانية الاعتماد على السنة، غير أن هذه الفئة اختفت
فيما بعد أمام الأدلة الدامغة التي ووجهت بها"⁽⁶⁾.

ثانيا: الفهم الخاطئ لكلام الإمام القرافي

(1) الترمذي في سننه 5/44، وقال حديث حسن صحيح.

(3) دفاع عن السنة ص 16.

(4) مجموع الفتاوى الكبرى 21 / 317 - 318.

(5) نفس المصدر 21/12.

(6) محمد فاروق النبهان: نظام الحكم في الإسلام ص 317.

فالإمام القرافي فرّق بين ما جاء عنه ﷻ بوصفه مبلغاً وإماماً وقاضياً، من أجل أن يبين ما يجوز للمسلم تحمله والقيام به بنفسه، دون توقف على إذن من قاض أو إمام، وبين ما لا يجوز له تحمله ولا مباشرته بنفسه، بل بإذن من قاض أو إمام.

فأحكام العبادات والعقائد مما يتوجه خطاب الشارع بها إلى المكلف مباشرة، ليتحملها ويقوم بتنفيذها بنفسه. وكذلك بعض أمور المعاملات كالبيع والشراء والتوكيل وغيره.

وهناك كثير من الأحكام لا يتوجه الشارع بالخطاب فيها إلى الفرد المكلف مباشرة للقيام بها وتنفيذها. بل بوساطة. وهذه الوساطة إما الإمام أو القاضي. ومثّل القرافي لذلك بيعت الجيوش لقتال الكفار، ومن تعين قتاله، وقسمة الغنائم ونصب الولاة والقضاء وإقامة الحدود وعقد العهود مع الكفار ذمة، أو صلحا. فهذه الأحوال وأشباهها مما لا يجوز للفرد مباشرتها بنفسه، ولم يتوجه خطاب الشارع إليه فرداً لإقامتها. بل توجه خطاب الشارع بها إلى الإمام والقاضي، وهو الذي يأمر الفرد بإقامتها.

فهذا ما أراد الإمام القرافي من تفريقه بين تصرفه ﷻ بصفته مبلغاً ورسولاً ومفتياً، وبين تصرفه قاضياً أو إماماً.

ولم يخطر على بال القرافي ويستحيل عليه ذلك، أن يكون مراده ما فهمه أو أراد أن يفهمه قسراً د. محمد عمارة من كلامه. وهو إخراج ما جاء عنه ﷻ فيما عدا العقائد والعبادات - من دائرة التشريع والحجية. بل لم يتكلم القرافي على إقامة السنة من حيث إفادتها للتشريع من عدمه ولم يكن هذا همه ولم يتطرق إليه. كما أراد أن يصل إليه د. محمد عمارة.

ويتبين قصد القرافي هذا. إذا رجعنا إلى عرضه لهذه المسألة في كتابه الفروق يقول " غالب تصرفه ﷻ بالتبليغ، لأن وصف الرسالة غالب عليه، ثم تقع تصرفاته ﷻ منها ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعاً، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالقضاء، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالإمامة، ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردده بين رتبتين فصاعداً.. فكل ما قاله ﷻ أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكماً عاماً على الثقلين إلى يوم القيامة، **فإن كان مأموراً به أقدم عليه كل أحد بنفسه وكذلك المباح وإن كان منهيًا عنه اجتنبه كل أحد**

بنفسه. وكل ما تصرف فيه عليه السلام بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم اقتداء به **** ولأن السبب الذي لأجله تصرف فيه **** بوصف القضاء يقتضي ذلك هذه هي الفروق بين هذه القواعد الثلاث⁽¹⁾. فعند د. محمد عمارة أن السنة التي جاءت عنه **** في العقائد والعبادات والغيبات هي السنة التشريعية التي قالها **** بوصفه مبلغا ورسولا ومفتيا، وهي تمثل الثوابت الدينية التي لا تتغير. وما سوى (العقائد والعبادات) فهو من السنة غير التشريعية لأنه **** قالها بوصفه إماما وقاضيا، وهي من المتغيرات الدنيوية الخاضعة للاجتهاد. ويجوز الخروج فيها باجتهد قد يوافق قضاءه **** وأمره، وقد يخالفه. وهذا ليس تأليا منا على الرجل فهو قد صرح في غير موضع أن أمور السياسة والحرب والقضاء والمال هي من القسم الثاني أي من السنة غير التشريعية.

بل إنه قد اعتبر الحدود الشرعية المقدرة هي من السنة غير التشريعية ومن المتغيرات الدنيوية الخاضعة للاجتهد، والتي يجوز الخروج فيها بحكم مغاير تماما لما سنه ****، واجمع عليه الصحابة، بحجة مراعاة المصلحة. كما مثل لذلك في حدِّ عمر شارِبَ الخمرِ ثمانين جلدة بعدما حده **** أربعين.

ثالثا: السنة تشريع في السياسة والاقتصاد والقضاء

ويحق لنا أن نسأل د. عمارة وغيره من حملة هذه الدعوى هل أحكام الولاية العامة مثل وجوب نصب إمام مسلم للمسلمين، ووجوب تطبيقه للشريعة، وحرمة موالاته للكفار وعدم جواز نصب إمامين، ووجوب قيامه على رعاية المسلمين. هل ذلك من السنة غير التشريعية وغير الملزمة، وهل هي من المتغيرات الدنيوية الخاضعة للاجتهد؟ وهل يجوز فيها الخروج برأي جديد بذريعة مراعاة المصلحة وحكمة التشريع؟.

وفي أمور الحرب (الجهاد): هل كون الجهاد فريضة شرعية، وأنه ماض إلى يوم القيامة، وخاصة إذا اعتدي على ديار المسلمين، وعند النفي العام، وتخمس الغنائم.. ووجوب كونه لإعلاء كلمة الله وفك الأسرى: هل ذلك هو من

(1) الفروق 207-1/205.

السنة غير التشريعية، وغير الملزمة، ومن المتغيرات الدنيوية الخاضعة للاجتهاـد والتبديل حسب المصلحة؟.

وفي أمور المال: هل حرمة الغش والاحتكار وحرمة الربا بكل أنواعه ربا الفضل وربا النسئئة (الديون) وحرمة الاستغلال.

هل ذلك كله من السنة غير التشريعية وغير الملزمة؟ وهل هو من المتغيرات الدنيوية الخاضعة للاجتهاـد والتبديل حسب النظريات الاقتصادية الغربية؟ وفي أمور القضاء: هل وجوب كون القاضي رجلا ومسلما، ووجوب حكمه بالشريعة لا بالقانون الوضعي في الدماء والأموال والأعراض، هل هو من السنة غير التشريعية وغير الملزمة؟ وهل هو من المتغيرات الدنيوية الخاضعة للاجتهاـد؟.

قد قضى رسول الله ﷺ في الجنايات بنظام الديات المعروف، وكذلك في الجنايات على الأعضاء وفيها ديات مقدرة، فهل هي سنة غير تشريعية وغير ملزمة؟ وهل هي من المتغيرات الدنيوية؟.

وقضى ﷺ بقطع يد السارق وجلد الزاني البكر ورجم المحصن وجلد شارب الخمر والقاذف للمحصنات، بالحدود المعروفة. فهل هذه الأفضية والتي فعلها ﷺ بوصفه إماماً وقاضياً، هل هي من السنة غير التشريعية وغير الملزمة؟ وهل هي من المتغيرات الدنيوية الخاضعة للاجتهاـد والتبديل إذا دعت المصلحة التي نقدرها بعقولنا؟.

وأحكام البيوع والوقف والكفالة والوكالة والرهن والحوالة والحجر والنكاح والطلاق والنفقات والميراث. هي قطعاً ليست من العقائد ولا من العبادات (بالمعنى الاصطلاحي) فهل هي من السنة غير التشريعية وغير الملزمة؟ وهل هي من المتغيرات الدنيوية الخاضعة للاجتهاـد والتبديل؟

رابعاً: هذا التفريق بدعة جديدة لتأصيل العلمانية (فصل الدين عن الحياة)

إن بعض المؤولين قد رأوا، وآمنوا بعقيدة فصل الدين عن الحياة. فصل العقائد والعبادات (علاقة العبد بربه) عن المعاملات (علاقة الفرد بالعباد)، وهي جوهر العلمانية ومضمونها. فذهبوا يلتمسون لها تأصيلاً. وكان سرورهم عظيماً

أن عثروا على نص لفقيه مسلم له وزنه واعتباره. يفرق بين ما يجب على الفرد المسلم القيام به بنفسه بدون وساطة ولا أمر من إمام أو قاض (وهو ما قاله □ في أمور العقائد والعبادات وبعض المعاملات كالبيع).
وبين ما لا يجوز له مباشرته بنفسه بل بوساطة أمر من إمام أو قاض (وهو ما قاله □ وفعله بوصفه إماماً أو قاضياً).
فلما عثروا على هذا النص راحوا يؤولونه، ويحرفونه، ويزورونه، ويقولونه، ما لم يقل، ويرتبون عليه نتائج لم تخطر على بال القرافي ولا من بعده.
وكيف تخطر على باله فكرة لم تنشأ إلا حديثاً بعد الثورة الصناعية، وما نتج عنها من ثورة على الدين والكنيسة؟.
ثم لماذا نسي د. عمارة عن قول القرافي في الفروق: إن غالب تصرفه □ كان بالتبليغ، لأن وصف الرسالة غالب عليه؟

خامساً: هذا التفريق فيه إبطال للقرآن وليس للسنة فحسب

إذا كان المعيار في تميز ما هو تشريع، وما هو غير تشريع، هو كون هذا من أمور العقائد والعبادات وكون ذلك في أمور المعاملات. فماذا يصنع د. عمارة بأحكام الولاية العامة و أحكام الجهاد والحدود والقصاص والنفقات والطلاق والنكاح التي جاءت في القرآن.
فهل هي من الثوابت الدينية التي لا تنسخ، ولا تتبدل، ولا تتغير. أم هي من المتغيرات الدنيوية، ومن القرآن غير التشريعي (وغير الملزم)..
إنه ما دام قد جعل المعيار بين ما هو تشريعي وغير تشريعي، هو الفرق بين العبادات والمعاملات، فإنه لا يستطيع أن يتوقف به عند حدود السنة، بل هو يصدق على القرآن، ولا مناص له من ذلك.
وهذا الذي فهم من كلامه بدلالة اللزوم على وجل نجده، قد نطق، وصرح به حين قسّم النصوص القطعية ثبوتاً ودلالة قرآناً وسنة، إلى ما هو متعلق بأمور العبادات والعقائد (نصوص تعبدية تتعلق بعالم الغيب)، أو ثوابت المعاملات، وهي غير خاضعة للاجتهاد.

ونصوص متعلقة بالمتغيرات الدنيوية، وهي معلة بالمصالح، وتدور معها وجودا وعدما، ويجوز الاجتهاد فيها حتى لو أدى إلى تغييرها وجعلها مع وقف التنفيذ⁽¹⁾. وسيأتي مزيد تفصيل لهذا في المبحث التالي. إن شاء الله تعالى.

سادسا: حجية تصرفه ۞ بالإمامة والقضاء

إن تصرف الرسول ۞ بوصفه قاضيا أو إماما لا يعني بحال أن تصرفاته تلك ليست حجة أو لا يستفاد منها تشريع.

بل كل ما في الأمر أنه لا يجوز لأحد أن يتصرف إلا بإذن القاضي أو الإمام فهي أحكام منوطة بالقاضي والإمام، وليس بالمسلم بصفته فردا. فمثلا قضى ۞ بالشفعة في كل ما لم يقسم، فهذا لا يعني أن الشفعة هي سنة غير تشريعية وغير ملزمة، وأنها من المتغيرات الدنيوية، وأنه كذلك يجوز إلغاء حكم الشفعة أو تبديله.

بل كل ما في الأمر أن الشريك إذا باع حصته دون علم شريكه، فإن هذا الأخير (الشفيع) لا يبطل البيع بنفسه، بل يرفعه إلى القاضي، فحكم الشفعة باق، ولكن المكلف لا يباشره بنفسه، بل بإذن القاضي وحكمه.

وقضى ۞ بإقامة حد الرجم على الزاني المحصن فليس معناه ان رجم الزاني هو سنة غير تشريعية وغير ملزمة لأن الرسول ۞ فعله بوصفه إماما وقاضيا، وأنه لذلك يجوز الاجتهاد فيه والخروج بحكم مغاير.

بل كل ما في الأمر أن إقامة الحد غير موكول إلى أي فرد يباشره بنفسه إذا شاء، بل لا بد فيه من حكم الحاكم - القاضي،

وهذا مراد القرافي، وقس على ذلك كل ما ذكره من بعث الجيوش وقسمة الغنائم ونصب الولاة والقضاة.

ولو كان كل حكم شرعي أنيط فعله بالقاضي أو الإمام تشريعا غير ملزم، أو كان من المتغيرات الدنيوية التي يجوز الخروج فيها باجتهاد جديد، لعفت هذه الشريعة، واندرست أحكامها منذ أمد بعيد، ولما وصلت إلينا أحكامها غضة كما أنزلت.

(1) وهذا الطرح لا يمكن قبوله لأنه يهدف كما هو واضح من كتابه إلى إلغاء الثوابت الدينية في الشؤون الحياتية وجعلها معلة بالمصالح العقلية المجردة مما قد يقلب الحلال حراماً ويجعل الربا استثماراً مثلاً، والذي يؤكد هذا التوجه لديه اعتباره حتى الحدود المقدرمة معلة بالمصالح وعدم ذكره ولو مثلاً واحداً لما دعاه بثوابت المعاملات.

إن د. محمد عمارة كان يعلم أن كلام القرافي لا يحتمل ولا يسوغ النتائج التي رتبها عليه وحمله إياها. ولذلك نجده يستشعر أن البعض " سيماري فيه وفي نتائجه ".⁽¹⁾

أقول:

- أما فيه فلا أماري، لأنه ليس فيه مطعن، أما في نتائجه التي رتبها عليه. فمراء ظاهر لا أستفتي فيه أحدا.
- إن د. محمد عمارة وغيره لا يرى في تصرفه بوصفه قاضيا (حاكما) سنة تشريعية، - **والسؤال:** هل كان رسول الله ﷺ يقضي بشهوته وهواه حتى لا يكون قضاؤه تشريعا؟
- إن الله عز وجل قد خاطب رسوله ﷺ وأمره أن يحكم بينهم (بما أراه الله) وفي آية أخرى (بما أنزل الله) ويقول رب العالمين " وان احكم بينهم بما أنزل الله و احذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك " فهي صريحة في انه ﷺ، كان يحكم، ويقضي بينهم بما أنزل الله ولا يتبع أهواءهم؟ فهل (ما أنزل الله) تشريع أم لا؟
- وهل (ما أنزل الله) تنتفي عنه صفة التشريع فجأة لأنه تحول إلى فعل له ﷺ أي سنة؟

إن تصرفه ﷺ بوصفه إماما وقاضيا يغطي مساحة كبيرة من التشريع الإسلامي (المعاملات) ومن حياته ﷺ، فإذا كان ما جاء عنه ﷺ في أبواب المعاملات ليس تشريعا فلم حفل الصحابة والتابعون وكل المسلمين بعدهم باحاديث المعاملات في البيع، والشراء والجهاد ورعاية المسلمين والربا؟ ولم غصت بها مصنفات الحديث حتى أنها لتغطي الغالبية العظمى منها؟

- وإذا لم تكن تشريعا فكيف غفل علماء الأمة قاطبة فلم يتفطن لها إلا بعض الدخلاء على العلم في هذا الزمن؟

سابعا: السنة غير التشريعية عند أهل العلم

إن السنة غير التشريعية التي يعلمها طالب العلم المبتدئ، والتي نبه عليها علماؤنا هي ما صدر عنه ﷺ بمقتضى الطبيعة البشرية كالأكل والشرب والقيام

⁽¹⁾ معالم المنهج الإسلامي ص 116.

والقعود، فهذا لا يكون تشريعاً للأمة، لأن هذه الأمور تصدر عن الإنسان بمقتضى طبيعته البشرية، ولكن كيفية أكله وشربه وقيامه وقعوده ونومه تدخل في دائرة الأفعال المستحبة، فتستحب للمسلم متابعة النبي ﷺ في هذه الكيفيات، ولا شيء عليه إن لم يتابعه فيها.

وكذلك ما صدر عنه بمقتضى خبرته وتجاربه في الأمور الدنيوية مثل تنظيم الجيوش وتديير الحرب والتجارة ونحو ذلك، فهذا لا يعد تشريعاً. ولهذا أمر النبي ﷺ الجيش في موقعة بدر بالتحول إلى مكان معين أشار به أحد الصحابة بعد أن أراد النبي ﷺ أن ينزل في مكان غيره.

وكذلك ما كان خاصاً بالنبي ﷺ مثل وصاله في الصوم، والتزوج بأكثر من أربع زوجات ووجوب التهجد بالليل وقبوله شهادة خزيمة وحده⁽¹⁾. إن السبب في تلك الاستنتاجات يعود إلى عدم تفريق هؤلاء المعاصرين بين ما يعتبر أمراً تنفيذياً وأسلوباً إجرائياً - نحو استخدام وسيلة مادية معينة كالسيف للقتال أو الخيل للكر والفر أو رسم خطة معركة ما أو موضع تأبير النخيل بهدف لقاح الثمر ونحو ذلك مما ذكر علماء الأصول عدم اعتباره تشريعاً لوجود القرينة على أنها أفعال دنيوية محضة وأساليب ووسائل لا يقصد بها التشريع. وبين الأحكام الشرعية الجزئية والتفصيلية التي تبين الأحكام التنظيمية للدولة.

وذلك الخلط والتشويش ناشئ عن عدم معرفة عميقة بالفقه الإسلامي وواقع التشريع الإسلامي من ناحية. وإلى سيطرة أحكام الأنظمة الغربية التي تجعل من الصعوبة بمكان تصور حكم إسلامي مشتق من مصادره الأصلية⁽²⁾.

ثامناً: دلالة حديث تأبير النخل

أما حديث تأبير النخل الذي اتخذته العلمانيون تكأةً لإنكار الشريعة، فنصه:
"..... عن سماك أنه سمع موسى بن طلحة يحدث عن أبيه قال:
"مررت مع النبي ﷺ في نخل المدينة، فرأى أقواماً في رؤوس النخل يلقحون النخل، فقال: ما يصنع هؤلاء؟ قال: يأخذون من الذكر فيحطون في الأنثى يلقحون به، فقال: ما أظن ذلك يغني شيئاً، فبلغهم فتركوه

(1) د. عبد الكريم زيدان: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ص 193.
(2) انظر: د. محمد أحمد المفتي، ود. سامي صالح الوكيل: التشريع وسن القوانين في الدولة الإسلامية - دراسة تحليلية ص 80-81.

ونزلوا عنها، فلم تحمل تلك السنة شيئاً، فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: إنما هو ظن ظننته، إن كان يغني شيئاً فاصنعوا، فإنما أنا بشر مثلكم، والظن يخطئ ويصيب، ولكن ما قلت لكم قال الله عز وجل فلن أكذب على الله (1) .

وفي رواية أخرى ﷺ فإني إنما ظننت ظناً، فلا تؤاخذوني بالظن (2) .
وفي رواية أخرى عن أنس ﷺ أنتم أعلم بأمور دنياكم (3) .

قال الشيخ أحمد شاكر في تعقيبه على هذا الحديث:

"وهذا الحديث مما طنطن به ملحدو مصر، وصنائع أوروبا فيها من عبيد المستشرقين وتلامذة المبشرين، فجعلوه أصلاً يحجون به أهل السنة وأنصارها، وخدام الشريعة وحمايتها، إذا أرادوا أن ينفوا شيئاً من السنة، وأن ينكروا شريعة من شرائع الإسلام في المعاملات وشؤون الاجتماع وغيرها، يزعمون أن هذه من شؤون الدنيا يتمسكون برواية أنس ﷺ أنتم أعلم بأمور دنياكم ﷺ، والله يعلم أنهم لا يؤمنون بأصل الدين، ولا بالألوهية ولا بالرسالة، ولا يصدقون القرآن في قرارة أنفسهم، ومن آمن منهم فإنما يؤمن لسانه ظاهراً، ويؤمن قلبه فيما يخيل إليه، لا عن ثقة وطمأنينة ولكن تقليداً وخشية، فإذا ما جد الجد، وتعارضت الشريعة، الكتاب والسنة مع ما درسوا في مصر أو في أوروبا، لم يترددوا في المفاضلة، ولم يحجموا عن الاختيار فوّضوا ما أخذوه عن سادتهم، واختاروا ما أشربته قلوبهم، ثم ينسبون نفوسهم بعد ذلك أو ينسبهم الناس إلى الإسلام، والحديث واضح صريح لا يعارض نصاً، ولا يدل على عدم الاحتجاج بالسنة في كل شأن لأن رسول الله ﷺ لا ينطق عن الهوى، فكل ما جاء عنه فهو شرع وتشريع، ﷺ وإن تطيعوه تهتدوا ﷺ وإنما كان في قصة تلقيح النخيل أن قال لهم " ما أظن ذلك شيئاً " فهو لم يأمر ولم ينه، ولم يخبر عن الله، ولم يسن في ذلك سنة، حتى يتوسع في هذا المعنى إلى ما يهدم به أصل

(1) مسند الإمام أحمد بشرح وتحقيق الشيخ أحمد شاكر 2/366، وانظر: صحيح مسلم بشرح النووي 15/116.

(2) نفس المصدر 2/364 ح 1395. وصح الشيخ شاكر إسنادها.

(3) صحيح مسلم بشرح النووي 15/118.

التشريع، بل ظن، ثم اعتذر عن ظنه، قال ﷻ فلا تؤاخذوني بالظن ﷻ فأين هذا مما يرمي إليه أولئك؟ هداانا الله وإياهم سواء السبيل" (1)

وأضيف إلى ما قاله الشيخ أحمد شاكر:

انه ﷻ صرح وبين أنه قال ذلك وظن الظن بصفته البشرية ﷻ فإنما أنا بشر مثلكم ﷻ. ثم إن مسارعة الصحابة الذين كانوا يؤبرون النخل إلى ترك التأبير بمجرد ما سمعوا قوله ﷻ - وهو غير صريح ولا ظاهر ولا يفهم منه تحريم - مسارعتهم تلك، دليل على أن الأصل عندهم فيما يقوله ﷻ هو للتشريع، وأنه وحي، وإلا لما سارعوا إلى تركه. فهو دليل لا يسعف المؤولين في دعواهم، بل على العكس فهو ينقضها من أساسها، وبدل على انه كان مترسحا لديهم أن كل ما قاله ﷻ فهو تشريع ملزم، حتى أخبرهم ﷻ أنه إنما قال ذلك من قبل ظنه وحسب تجربته البشرية، وليس إخبارا وتشريعا عن الله.

المبحث الرابع التأويل في أصول الفقه

(1) مسند أحمد بشرح شاكر 364-2/365.

أصول الفقه بين التجديد والتبديد:

كان لأصول الفقه ومسائله و مباحثه نصيب وافر من محاولات التأويل والتحريف تحت دعاوى التجديد والعصرنة وإعادة فتح باب الاجتهاد، والتبرم من الجمود وعصور الانحطاط الفقهي إلى آخر المعزوفة التي ملت منها الآذان وسئمت منها القلوب.

وإذا عرف السبب بطل العجب، فكل محاولات الهدم والتخريب في الفقه (الأحكام الشرعية) لم ولن يكتب لها النجاح إلا إذا دخلت من باب الأصول، بصفته الأساس الذي بنيت عليه تلك الأحكام، وإذا تسنى هدم الأسس إنهار البناء من تلقاء نفسه.

أيضا، فإنه إذا ألبس التحريف حلة التأصيل كان أبهج، وإذا عضد بنقول لأئمة أعلام في الأصول كالعز بن عبد السلام وابن تيمية وابن قيم الجوزية والشاطبي والقرافي كان أخلب للنظر وأذهب لللب، وأسهل لابتلاع الطعم المسموم.

ولذلك فإن كل من حاول " التجديد " في الأصول يتكئ على كلام لهؤلاء الأعلام بتره من سياقه الذي يعطيه معناه الصحيح ليقوي به مزاعمه. "فالأحكام تتغير بتغير المكان والزمان والنية والحال"، "وأينما تكون المصلحة فثم شرع الله" وليس العكس، "والنظر في المآلات معتبر" و "الشرعية إنما جاءت بكليات ومقاصد هي ثوابت، وما سوى ذلك فجزئيات متغيرة، وتطرح إذا عارضت الكليات "... "والإجماع المعهود هو أمر نظري خيالي لا يتصور وقوعه أصلا" والقياس عقده الفقهاء بالضوابط والشروط، والسنة غالبها ليس حجة، بل هي سنة غير تشريعية قالها الرسول ﷺ بصفته قاضيا وإماما وليس بصفته مبلغا ورسولا، والقرآن ذاته حمال أوجه ودلالاته القطعية نادرة ... الخ ما هنالك.

ودعاة " تجديد الأصول " ليسوا سواء، لا من حيث الدوافع، ولا من حيث الأهداف، وهم أصحاب مشارب مختلفة ومتفاوتة. ولا يمكن وضعهم تحت خانة واحدة، ولذلك رأيت من العجب أن يسلك في هذا المضمار " بعض أهل العلم" ومفكرون إسلاميون وقوميون، بل حتى ماركسيون ومرتدون". ويدخل تحت هذه القائمة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والشيخ عبد العزيز جاويش الذين

أعلوا من شأن النظر العقلاني وجعلوه مقدما على ظاهر الشرع حتى سماهم أنور الجندي "معتزلة العصر الحديث"⁽¹⁾.

وفي هذا الإطار نطالع بحثا للأستاذ الدكتور محمد الدسوقي -أستاذ ورئيس قسم الفقه والأصول في جامعة قطر- بعنوان "نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه"، فبعد أن بين أهمية علم الأصول، وأنه يمثل الميزان الذي يضبط البحث الفقهي، ويعرف طريقه الاجتهاد الصحيح من الاجتهاد الباطل، عاد ليحمل عليه، وبتهمه بالجمود، وأنه لم يقدم شيئا يذكر بعد القرن السادس، سوى ما كتبه الشاطبي، ذاهبا إلى ضرورة التركيز على فقه المقاصد، وإن كتب الأصول لم تتعرض لها إلا عرضا مطالبا - وهذا أخطر ما في الأمر - بتطوير مفاهيم بعض الأدلة.

فالإجماع: وضع له علماء الأصول شروطا جعل حديثهم عنه حديثا مثاليا لا يعبر تعبيرا صحيحا عن الإجماع الذي تؤيده النصوص والتطبيقات العملية التي عرفت خيرا القرون.

والقياس: حصره هؤلاء العلماء في دائرة ضيقة، وهي دائرة تعدية حكم الأصل إلى الفرع بجامع العلة المنضبطة.

إن الإجماع كما يدرس في علم الأصول ينبغي أن يعاد النظر فيه، والتوسع في مفهوم القياس ضرورة منهجية تقود إلى فقه المصالح العامة، والأمة في أمس الحاجة إلى هذا اللون من الفقه في العصر الحاضر.

ويصل في النهاية إلى أن الاجتهاد في علم الأصول ضرورة دينية وعلمية، وأن الأمة في حاجة إلى منهج أصولي جديد، يقوم على تناول الأدلة تناولا يوضح كيفية دلالتها على الأحكام مع دراسة المقاصد والقواعد⁽²⁾.

ورأيت وإن لم يكن بنفس الدرجة في الوضوح والحدة على التراث -فقطها وأصولا وأئمة- بحثا بعنوان "نحو منهجية اجتهادية في فقه الإقلاع والتجاوز الحضاري"، "فقه السياسة الشرعية بين الضروريات والمجالات والضوابط"

(1) انظر: د. فهد بن عبد الرحمن الرومي: اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري 2/731.

(2) انظر كتاب: مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات، تحرير د. فتحي حسن ملكاوي و د. عبد الكريم أبو سل ص 161-164.

لكل من د. علي جمعة ود. عبد الخبير عطا، والأستاذ حازم سالم، يراد منه التأصيل في فقه السياسة الشرعية، استجابة للضرورات الذاتية، باحياء الاجتهاد الفقهي تنزيلا للشريعة على الواقع المبتلى، واستجابة للتحديات الخارجية المفروضة على المجتمع الإسلامي والأمة المسلمة في سياق عالمية النموذج العلماني الغربي⁽³⁾.

وبحثا آخر بعنوان "نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية" للدكتور لؤي صافي من الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا هدفه -كما يقول- تطوير منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، تمكن الباحث من اعتماد التنزيل مصدرا معرفيا⁽¹⁾.

وبحثا آخر قريبا من الباب ذاته بعنوان "نحو منهجية منضبطة في تفسير القرآن الكريم" للدكتور زياد الدغامين - من الجامعة العالمية في ماليزيا يدعي كاتبه أن المفسرين -هكذا بإطلاق- أخذوا بمنهج التعامل مع القرآن، وقصروا في معالجة واقع الأمة من خلال التفسير بسبب المنهج التجزيئي في فهم النصوص، ويسعى إلى إثبات أن تفسير القرآن الكريم ما كان ينبغي له أن ينفصل عن الواقع الحياتي للأمة ليصل في النهاية إلى أن المنهج الأمثل في التفسير هو التفسير الموضوعي⁽²⁾.

هذا ومن دعاواهم في أصول الفقه:

أولاً : الاجتهاد سهل المنال مباح للعالمين

يرى دعاة التجديد والعصرنة أن الاجتهاد في علوم الشريعة كان مطلقا دون قيد في عصر الصحابة لا يحده إلا المصلحة، وإن تخطى النص، ويستدلون لذلك باجتهادات عمر التي تكلمت على بعضها في أول البحث. ويحملون على الشافعي -رضي الله عنه- تقييده هذا الاجتهاد الحر الطليق بما وضعه له من أصول وشروط وضوابط. ولهذا فانهم يلحون بشدة على تطوير أصول الفقه، فيرفضون الإجماع والقياس والفقه والتراث⁽³⁾.

(3) نفس المصدر ص 107.

(1) المرجع السابق: ص 137.

(2) نفس المصدر ص 152-154.

(3) العصريون معتزلة اليوم ص 8-9.

وكان من أوائل الذين نادوا بجعل الاجتهاد الشرعي مباحا للجميع، الشيخ محمد عبده، حيث كان يرى أن الاجتهاد حق لكل إنسان مسلم، وأنه لا صحة للشروط التي وضعت له، وأنه سهل المنال على الجمهور الأعظم من المتدينين، لا تختص به طبقة من الطبقات، ولا يحتكر مزيبته وقت من الأوقات وأن الناس في ذلك سواء.

ولأنه في رأيه سهل المنال فان تلميذه السيد محمد رشيد رضا عدَّ ما اشترطه العلماء من علوم لأجل بلوغ درجة الاجتهاد افتياتا على الله، ونسخا لكتاب الله، وشرعا لم يأذن به الله⁽⁴⁾.

⁽⁴⁾ محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم المسمى (المنار) 1/114، واتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري 738-2/739.

ولذا فانك ترى الحرص الشديد لدى رجال المدرسة العقلانية الاجتماعية الحديثة على ذم التقليد والتشنيع على المقلدين⁽¹⁾.

بل وصل بعض أصحاب هذا الاتجاه إلى حد إحلال العقل مطلقا محل الشرع. فمحمد عبده عدّ أصل الإسلام الأول هو النظر العقلاني والأصل الثاني تقديم النظر العقلاني على ظاهر الشرع. وعبد العزيز جاويش يرى استقلال العقل بالتشريع، حيث ذهب إلى أنه: بإمكان العقل بالبحث والتجارب والتنقيب إدراك ما تصبوا إليه النفس الإنسانية، من مراتب الكمال في الأحكام والتصورات، والنظم الاجتماعية والمسائل العملية والآداب الخلقية⁽²⁾. وهذا د. عثمان أمين يفتي بحق الاجتهاد في تفسير القرآن لأي عصري، دون دراسة أو تأهيل، بل أنه بارك كل خطأ يحتمل أن يتورط فيه مثل هذا المفسر، لأن القرآن لم ينزل في رأيه (للمتخصصين) وإنما نزل " للعالمين " وأن ابن عباس لم يدرس في معاهد، ولم يكن له من المؤهلات إلا الفطرة السليمة⁽³⁾.

ثانيا: الصادق المهدي والأصول

ولم يفرد لموقفه بحثا خاصا إلا أنه يمكن أن يتبين موقفه من بعض تلك القضايا من خلال نظرة عاجلة إلى كتابه " العقوبات الشرعية وموقفها من النظام الاجتماعي الإسلامي " فهو يرى أن:

- نصوص الشريعة ومقاصدها ثابتة، ولكن الفقه، وهو فهم الناس لتلك النصوص والمقاصد وتفسيرهم لها متحرك ومتغير⁽⁴⁾ (تفريق مطلق بين الشريعة والفقه)، ونصوص الآيات لم تؤخذ كما هي مجردة، بل فهمت في إطار مقاصد الشارع، واختلفوا في ماهية تلك المقاصد⁽⁵⁾ (إبطال لظواهر النصوص باسم المقاصد).

(1) المرجع السابق: 2/739.

(2) عبد العزيز جاويش : الإسلام دين الفطرة والحرية ص 127-137، وانظر: اتجاهات

التفسير للرومي 2/731 - 732.

(3) عائشة عبد الرحمن: القرآن والتفسير العصري ص 67-69.

(4) السيد الصادق المهدي: العقوبات الشرعية وموقفها من النظام الاجتماعي الإسلامي ص

119.

(5) نفس المصدر ص 120.

- ويحاول إثبات الخلاف في كل الأدلة الشرعية ومقرراتها، ويحرص على إبراز الخلاف حتى ممن لا يعتد بخلافهم من الأباضية والشيعة والمعتزلة، كذريعة للتحلل من وجوب التزام ما هو متفق عليه بين الفقهاء، فيميل إلى عدم حجية الإجماع، وإلى استحالة وقوعه، مستدلاً برأي الشيعة في ذلك، ويذهب أن ما يمكن الإجماع عليه هو الأمور البديهية، وهي قليلة⁽¹⁾ غافلاً عن أن الشيعة يطعنون في مفهوم الإجماع عند أهل السنة، لتثبيت إجماع آخر هو إجماع العترة.

- ويميل إلى رفض القياس المعهود مستنداً إلى دعوى بعض الفقهاء الذين لم يسمهم، وأظنهم الظاهرية- باستحالة معرفة العلة وإن عرفت فهي ظنية⁽²⁾.

(وكان الظني لا يوجب العمل باتفاق الفقهاء)!

- ويطلق القول باعتبار العرف مصدراً من مصادر التشريع، ويصف المصلحة باعتبارها مصدراً أساسياً للأحكام، ويستدل بفعل عمر-رضي الله عنه- في وقفه أرض السواد على مراعاة المصالح والمقاصد، ويدعي أن اجتهادات الفقهاء كانت متأثرة بالبيئة⁽³⁾. وهي كلمة أراد بها التفلت من اجتهاداتهم واعتبارها تاريخية غير ملزمة.

- وتحت عنوان " الحاجة إلى اجتهاد جديد " يذهب إلى أن الأحكام التي " اتفق عليها جمهور الفقهاء " في كثير من القضايا لا تلائم عصرنا مما يوجب اجتهاداً جديداً، لأن تلك الاجتهادات كانت مناسبة لزمانها وظروفها، وأما الآن فيجب إعادة النظر فيها.

ويمثل لهذا الأحكام " المتفق عليها " والتي يتوجب إعادة النظر فيها في

زعمه بعدة قضايا:

1. الأحكام الخاصة بغير المسلمين: والتي تجعل غير المسلمين أقل درجة

(1) المرجع السابق: ص 125.

(2) نفس المصدر ص 126-127.

(3) نفس المصدر ص 128-132.

{يعني المساواة والمواطنة التامة وإسقاط الجزية}.

2. الأحكام الخاصة بالمرأة: مثل عدم ولايتها القضاء ومنع شهادتها في الحدود والقصاص.

3. أحكام الرق: ويقول بأنها طارئة.

4. الأحكام المتعلقة بولاية الأمر: ويطعن على الفقهاء لقولهم بقرشية الخليفة وتأصيلهم لولاية العهد وولاية المتغلب { لتأصيل الديمقراطية }.

5. أحكام الردة والمرتين: حيث ينتهي إلى أنه لا قتل بسبب الردة، لعدم وجود نص قطعي، وأن الأحاديث الواردة في ذلك ظنية { لتأصيل حرية الرأي والاعتقاد كما يقرها الغربيون }.

6. تطبيق الأحكام على رعايا الدول الأخرى المقيمين في الدولة الإسلامية كالمستأمنين:

{حتى لا تطبق الحدود الشرعية مثلا على الأجانب}.

فكل هذه الأحكام تجوز مخالفتها باستنباط من الشريعة نفسها فهذه أحكام فقهية {تراث تاريخي} مناسب لزمانه فحسب، ولكن الفقهاء هم الذين أضفوا عليه القداسة حتى صار هو الشريعة "المذاهب صارت هي الشريعة" بينما الشريعة أوسع من الفقه الذي نما في أحضانها قديما مراعى لظروفه.⁽¹⁾ ويخلص في النهاية إلى أن " تطبيق الشريعة " ليس تطبيقا للفقه المعروف، ونحن بحاجة إلى هيئة تشريعية يكون لها صلاحية سن القوانين " والمطلوب ثورة فكرية ثقافية تحترم الفقه القديم وتتجاوزه "⁽²⁾. وفي رسالة له إلى إحدى الصحف السودانية يطالب فيها بإقامة فقه جديد بإعادة النظر في أربع قضايا رئيسة من أجل التوافق مع القوانين والأعراف والمواثيق الدولية، وهي قضية نظام الحكم، وقضية الاقتصاد، والعلاقات الدولية

(1) المرجع السابق: ص 137-149.

(2) نفس المصدر ص 151.

والجهاد، والمواطنة، حتى لا تقع الحركات الإسلامية في مشاكل بين متطلبات المرجعيات الدينية وحقائق الواقع⁽³⁾.

ثالثاً: د. حسن الترابي والفقہ الشعبي

وهو من أشد المتحمسين لدعوى "تجديد أصول الفقه" وأكثرهم إلحاحاً عليه، حتى أنه ليسهل عليه رمي الأمة في كل تاريخها بفقهاؤها ومفسريها وكل علمائها بالجمود والإهمال للأصول الصحيحة التي تقوم عليها الحياة، يدرك ذلك بل يصدم به من تأمل كتابه "تجديد الفكر الإسلامي" والذي قرر فيه أن الاجتهاد في أمور الدين هو حق لكل الناس حتى جهالهم.

وأن الإجماع إنما هو ما يعرف الآن "بالاستفتاء الشعبي" و "رأي الأكثرية" أو "الأغلبية البرلمانية"، وأن الفقهاء عقدوا القياس حين وضعوا له أركاناً وشروطاً وضوابط، وأن الصحيح -في نظره هو- هو القياس الفطري الحر، فإذا رأيت شيئاً يشبه شيئاً فقس عليه، ودعك من المقيس عليه ومن العلة ومسالك العلة... الخ.

دعواه أن الاجتهاد حق للعوام أيضاً:

فعنده أن أصول الفقه الجديد -الصحيح- ينبغي أن يقوم على النظر في نصوص القرآن ثم أصل المصالح العامة وقاعدة الاستصحاب والبراءة الأصلية، ثم السنة، لأنها زادت النصوص بياناً.

فتحت عنوان "أصول ضوابط للفقہ الاجتهادي - الشورى والسلطان- "كتب يقول: إن الاجتهاد عملية مركبة لأن على المجتهد أن ينظر إلى مآل تطبيق النص، وأنه قد يؤدي إلى حرج عظيم أو تفويت مصلحة أخرى مقدرة في الدين " فلا بد من النظر في الأسباب والعواقب والمصالح لا سيما في مجال الأحكام العامة حيث لا يغني المنهج التفسيري وحده وحيث التطبيق وما يؤدي إليه تصور أكمل للمصالح والمقاصد أمر لازم⁽¹⁾.

راح ينقد التراث بأن أصوله المقترحة الآنفه عطلت في الفقه الإسلامي التقليدي، وجوانب الحياة العملية أهملت من قبل الفقهاء، ولذلك ينبغي إحياء

(3) من مقال بعنوان: الصادق المهدي يدعو إلى ابتداء فقه جديد في المعاملات " مجلة الوعي " العدد (155) ص 19، السنة الرابعة عشرة، ذو الحجة 1420هـ - آذار 2000م.

(1) د. حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي 85-86.

هذه الأصول ولتكن أصولاً فقهية واسعة جداً فلا بأس⁽²⁾ " في السعي نحو تجديد التدين، لا بد أن نواجه صور وأوضاع الحياة الإسلامية الموروثة التي أضفى عليها التراث طابع القداسة " و "نظام الإسلام التقليدي المتمكن في كثير من البلاد الإسلامية يشكل أوضاعاً أشبه بوضع الكنيسة في المجتمع النصراني"⁽³⁾.

ولإحياء هذه الأصول فإنه يدعو إلى فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، وهو لا يريد لهذا الاجتهاد أن يكون مجرد تخريج على فروع الأقدمين، بل لا بأس أن يخرج المجتهد برأي لم يقل به أحد من قبل مطلقاً من السلف أو غيرهم، ولأنه يستشعر أنه بهذا بجانب للحق والصواب، فإنه برأيه يتطلب الجرأة في الرأي وقوة الصبر على ضغوط المحافظين، لا سيما وأن الاجتهاد لن يكون محدوداً بل واسعاً، ويشكل ثورة تطال الأصول ولا تقف عند الفروع⁽⁴⁾.

بل هو يدعو صراحة إلى تخطي الحدود في الاجتهاد، وإن لا يشغل

المرء نفسه بالاعتدال في الاجتهاد، لأن الحس الإسلامي العفوي - برأيه - سيتكفل بتعديل الميزان في هذه الفوضى الاجتهادية، كما أكد ذلك التاريخ⁽⁵⁾. وإطار الاجتهاد هذا يتسع لكل فرد في الأمة، فله أن يشارك - بالاجتهاد - في تطوير رأي الجماعة بنصيبه من العلم، وعليه أن يحصل لنفسه علماً خاصاً بقدر ما يمكنه من تمييز ما هو معروض في سوق العلم⁽⁶⁾. ولعلمه أن دعوته هذه إلى "الاجتهاد الحر والخلاف الواسع"⁽¹⁾، ستؤدي إلى تباين في الآراء والمذاهب والأحكام بشدة { فوضى فقهية اجتهادية } فإنه يقترح التصويت أو الاستفتاء سبيلاً للخروج من هذه التعددية أو الفوضوية على الأصح... " تسوية الخلاف في هذا التباين بالشورى والنقاش حتى يتبلور رأي عام أو إقرار يجمع عليه المسلمون أو يرحه جمهورهم وسوادهم الأعظم"، وأما إن كانت مسألة فرعية فتفوض إلى السلطان⁽²⁾.

(2) نفس المصدر ص 87، 97.

(3) نفس المصدر ص 99.

(4) نفس المصدر ص 93-94.

(5) نفس المصدر ص 96.

(6) نفس المصدر ص 89.

(1) المرجع السابق: ص 99.

(2) نفس المصدر ص 87.

وتحت عنوان " أهلية الاجتهاد وإطاره"، وبعد ما قرر أن الاجتهاد حق لكل فرد في الأمة ليشارك في تطوير رأي الجماعة، راح ينتقد الشروط التي وضعها العلماء لأهلية الاجتهاد:

فهو يقول: "إذا عيننا بدرجة الاجتهاد مرتبة لها شرائط منضبطة، فما من شيء في دنيا العلم من هذا القبيل، وإنما أهلية الاجتهاد جملة مرنة من معايير العلم والالتزام، تشيع بين المسلمين، ليستعملوها في تقويم قاداتهم "فالمجتمع" هو الذي ينظم ويتخذ لنفسه مقاييس في تقويم المفكرين والمجتهدين والترجيح بين آرائهم كالشهادات العلمية مثلاً".

ويحمل على "الكتاب" الذين يتنطعون، ويتحفظون في ضبط شروط الاجتهاد إلى درجة تميز المجتهدين من عامة الفقهاء في حين أن أهلية الاجتهاد مسألة نسبية وإضافية.

وجمهور المسلمين هو الحكم، وهم أصحاب الشأن في تمييز الأعلام و الأقوم، وليس في الدين كنيسة أو سلطة رسمية تحتكر الفتوى أو تعتبر صاحبة الرأي الفصل⁽³⁾.

ويرى أن تلك الشروط التي وضعها المتنطعون هي شروط تعجيزية " فما ينبغي الإحاطة به من علوم التراث والعصر أصبح معجزاً للذم من العلماء "وأنه لحد عسير على " مجتهد أو مفكر واحد أن يلم بكل هذه العلوم من تلقاء كسبه الخاص".

فمن لم يعرف علم الإحصاء لا يستطيع ترجيح رأي في الطلاق على رأي آخر، لأنه لا بد من معرفة مدى النتائج الاجتماعية المترتبة على فتواه. ويستشهد على ذلك بفعل عمر في الطلاق بلفظ الثلاث حيث أمضى حكماً غير معهود لما رأى ما يترتب عليه من آثار اجتماعية⁽⁴⁾.

الإجماع هو الاستفتاء الشعبي وليس اتفاق المجتهدين

فالكلمة للمسلمين -لا لمجتهديهـم- و الإجماع إجماعهم، والإجماع المعروف طراً عليه انحراف في مفهومه، فالإجماع الصحيح هو معنى الشورى

⁽³⁾ نفس المصدر ص 88-89.

⁽⁴⁾ نفس المصدر ص 90.

بالضبط، فالإجماع هو "سبيل المؤمنين" أي مجموعهم، وهو ذات الأمر الذي دلت عليه آية الشورى التي جعلت الشورى بين المسلمين، فكما أن الشورى هي لعامة المسلمين فكذلك الإجماع⁽¹⁾.

وقد "بدأ الإجماع فقها تتداول فيه الاجتهادات حتى تستقر على وجه غالب ثم غدا من بعد رصدا تقليديا لنقول من السلف، إذا تواترت لا يجوز الخروج عليها باجتهد جديد"⁽²⁾.

وفكرة الإجماع هذه يمكن أن نعبر عنها بفكرة الاستفتاء الحديث أو الإجماع غير المباشر، وهي نظام النيابة الحديث، مجلس برلماني ينتخبه المسلمون انتخابا حرا يكون هو الخطة الإجماعية عند المسلمين⁽³⁾. فهو يرفض الشرط الذي وضعه الأصوليون لاعتبار الإجماع، وهو أن يكون الاتفاق واقعا من "المجتهدين".

ويعلل رفضه هذا بأن من شأن ذلك أن يقسم الناس إلى طبقات فقهاء وعامة، والأصل عنده -أن يكون الاجتهاد حقا لجميع الناس لا يختص بطبقة دون أخرى. ويتهم الأصوليين بأنهم قننوا هذا السلب- سلب حق الاجتهاد من الناس-⁽⁴⁾.

وقال "إن الإجماع الذي تكلم عليه الأصوليون مستحيل الوقوع، وغير ممكن لتشعب فرق المسلمين فضلا عن عدم وجود دليل ينص عليه. ولذلك لا بد من إيجاد صيغة أخرى للإجماع في العصر الحاضر للإفادة منه في الوصول إلى الحق.

وهذه الصيغة هي ما يسميه بإجماع الشورى، أو الأغلبية أو السواد الأعظم، وذلك بان يختار كل تجمع نائبا لهم ووكيلا يمثلهم - لم يشترط فيه العلم - فإذا اتفق هؤلاء النواب والوكلاء على أمر، فهو حكم الله تعالى، لأنه حكم الإجماع، أي البرلمان الإسلامي هو الذي يقرر لنا الإجماع

(1) المرجع السابق: ص 27 وما بعده.

(2) نفس المصدر ص 50.

(3) نفس المصدر ص 27.

(4) انظر: عمر بن محمود أبو عمر: الجهاد والاجتهاد - تأملات في المنهج ص 262، نقلا عن وثيقة حسن الترابي إلى المؤتمر الشعبي في السودان.

فلو قال لنا البرلمان المنتخب حكماً من الأحكام فهو حكم الله المراد، ولو كان يخالف الكتاب والسنة "فرأي الجمهور هو الحكم"⁽⁵⁾. ويتخبط في مدى حجية هذا الإجماع، حين يرى أنه ملزم وفي ذات الوقت لا يرقى لدرجة الحاكمية والخلود التي يختص بها نص الوحي أو بيانه بالسنة المعصومة⁽¹⁾. هذا، وإن كتابه مليء بنقد تراث الأمة وعلمائها في مختلف الفنون، وهو كثير الكلام كغيره على إهمال الجزئيات لصالح فقه المقاصد والكليات، وكثير الحديث عن أثر العرف في تغير الأحكام، وعن ندرة النصوص في أمور الدنيا أو المعاملات وتراكمها في العبادات والغيبات، وعن إهمال الفقهاء لأمور السياسة الشرعية وانكبابهم على فقه العبادات... الخ تلك المعزوفة⁽²⁾.

القياس الفطري الحر من الشرائط المعقدة التي وضعها الفقهاء:

فقد بدأ القياس في رأي الترابي في عهد الصحابة والتابعين قياساً حراً، كلما رأوا شبهاً بين حادث وقع في عهد الرسول ﷺ وحكم منه، وحادث وقع من بعده كانوا يعدون ذلك الحكم إلى هذه الحادثة، ولكن خشية من أن يضل الهوى بهذا القياس غير المنتظم، عطل الناس ذلك القياس الفطري، واستعملوا المنطق الصوري التحليلي الدقيق حتى جمدوا القياس في معادلات دقيقة عقيمة لا تكاد تولد فقهاً جديداً⁽³⁾.

ويقترح أصولاً واسعة للفقهاء الاجتهادي، ويرى أن القياس التقليدي أغلبه لا يستوعب حاجتنا لأن فقهاءنا عقدوه بالشروط التي استقوها من المنطق الإغريقي، تأثراً منهم بالغزو الفكري في عهود الترجمة. ولأن النصوص نادرة والقياس التقليدي لا يسعنا فلا بد من "القياس الواسع" الاعتبار العفوي بالسابقة، ولأن هذا القياس المحدود ربما يصلح في تبين أحكام النكاح والآداب والشعائر، أما المجالات الواسعة من الدين فلا يكاد يجدي فيها إلا القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقدة،

(5) انظر: الترابي: تجديد الفكر الإسلامي له ص 27-29، والعصريون معتزلة اليوم ص 25-27 نقلاً عن رسالة له في أصول التشريع الإسلامي وزعها الاتجاه الإسلامي بجامعة الخرطوم، الجهاد والاجتهاد ص 262، الخواص الشيخ العقاد: الاجتهاد والتجديد في الشريعة الإسلامية بين تأكيد الحقائق وتفنيد المزاعم ص 245.

(1) الترابي: تجديد الفكر الإسلامي ص 149.

(2) انظر: الاجتهاد والتجديد في الشريعة الإسلامية ص 240-248.

(3) تجديد الفكر الإسلامي ص 50-51.

التي وضعها له مناطقه الإغريق واقتبسها الفقهاء، الذين عاشوا مرحلة ولع الفقه بالتعقيد الفني وولع الفقهاء بالضبط في الأحكام حرصا على الاستقرار والأمن في عهود كثر فيها الاختلاف والفتن⁽⁴⁾.

وتحت عنوان " القياس الواسع " يقترح التوسع في القياس على الجزئيات، لتعتبر طائفة من النصوص، وتستنبط من جملتها مقصدا معينا من مقاصد الدين، أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم

⁽⁴⁾ المرجع السابق: ص 82.

نتوخى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة، وهذا يقربنا من فقه عمر الذي كان فقه مصالح عامة واسعة لا فقه واقعات جزئية. وكليات الشريعة نجد فيها هداية واسعة للمصالح، وتحكيم مقاصد وقواعد العدل والظلم والعرف والقسط حسبما تستشعرها الفطرة السليمة، والوجدان مع "تصويبات" من الدين المنزل⁽¹⁾.

ثالثاً: محمد عمارة والاجتهاد حتى في القطعيات

يرى محمد عمارة أن الأحكام المستفادة من النصوص القطعية الثبوت والدلالة هي إما ثابتة وإما متغيرة. فالثابت منها ما يتعلق بالأمور التعبدية والشعائرية وبعض أصول المعاملات الدنيوية، وهذه الأحكام لا يمكن إدراك العلة أو الحكمة أو المصلحة التي شرعت لأجلها ولذلك فهي أحكام ثابتة لا تتغير ولا تتبدل ويكون الاجتهاد في هذه النصوص فقط بالفهم والاستنباط وربط الفروع بالأصول وترجيح الأحكام. ومنها -أي من الأحكام التي دلت عليها نصوص قطعية الثبوت والدلالة- ما هو متغير، وهو ما تعلق بالمعاملات الدنيوية المتغيرة، والتي يمكن إدراك العلة والحكمة والمصلحة من وراء تشريعها. فهذه النصوص التي حملت هذه الأحكام ليست مراده لذاتها، بل لما اشتملت عليه من مصالح و مقاصد شرعية. ولذلك فالاجتهاد في هذه الأحكام -التي ارتبطت بعلة تغيرت أو بعادة تبدلت أو بعرف تطور- قائم، ولو كانت هذه الأحكام تستند إلى نص قطعي الثبوت والدلالة من القرآن أو السنة، وتم عليها إجماع الأمة في العصر الذي سبق تغير العلة وتبدل العادة⁽²⁾.

وهذا الاجتهاد لا يرفع وجود النص بل يرفع حكمه فقط -، ولا يرفعه دائماً، بل رفعا مؤقتا، فهو اجتهاد لا يتجاوز النص فيلغيه، وإنما يتجاوز الحكم المستنبط منه تجاوزا مؤقتا بما يحقق المصلحة والمقصد، كل ذلك والنص قائم نتلوه ونتعبد به ... فالنص قائم أبداً و الحكم متراوح بين التنفيذ ووقف التنفيذ دون تجاوز دائم

(1) نفس المصدر ص 83. وانظر: العصريون معتزلة اليوم ص 22-23.
(2) وسياتي معنا في مبحث الربا، إباحتهم للربا بحجة أنه إنما حرم بسبب الظلم، وأنا الإقراض بفائدة الآن فلا ظلم فيه فتتوجب إباحته رعاية للمصلحة والأحكام تدور مع عللها وجوداً وعدمياً

أو إلغاء⁽³⁾. كل ذلك ليصل إلى هدم القاعدة المتفق عليها: لا اجتهاد في مورد النص فهذه قاعدة لا صحة لها في رأيه " فوجود النص لا يلغي الاجتهاد بل لا يكون الاجتهاد إلا مع وجود النص "⁽¹⁾.

ثم راح يستدل لفهمه ذلك باجتهادات عمر في المؤلفة قلوبهم، وحد السرقة، وأرض السواد، والزواج من الكتابية، والطلاق بلفظ الثلاث، وإسقاط اسم الجزية عن نصارى بني تغلب، - وإباحة التسعير ... وغيرها⁽²⁾. واستنتج من تلك الاجتهادات أن عمر -رضي الله عنه- اجتهد في تلك النصوص على الرغم من كونها قطعية الثبوت والدلالة، وانه - حاشاه - تجاوزها (!! تحقيقا للمصالح والمقاصد الشرعية (التي يتوهمها هو)، ودوراناً مع العلة الغائية في هذه النصوص وجوداً وعدمًا، على الرغم من انعقاد الإجماع على خلاف فعله رضي الله عنه، ووجود السنة العملية في توزيع أرض خيبر، ووجود السنة القولية في تحريم التسعير.

معللاً إقدام عمر على ذلك التجاوز بان تلك النصوص موضوعها فروع المتغيرات الدنيوية وليس الثوابت الدينية ولا أصول المعاملات الدنيوية، وبأن للعقل مدخلا في تحديد علة حكمها وحكمتها لأنها ليست من الأمور التعبدية⁽³⁾. ونجد هذا الاتجاه -إلغاء أثر الإجماع والتعليل العقلاني المجرد بالمصالح- يتردد صداه عند كثيرين، منهم د. عبد العزيز كامل، حيث يرى جواز إلغاء وإنهاء أثر الإجماع الأول، المبني على المصلحة بإجماع ثان بسبب اختلاف الظروف والأحوال وإذا وجدت المصلحة، فثم شرع الله "⁽⁴⁾.

وما قاله في كتابه معالم المنهج الإسلامي. كرره، وأفرده بكتابه المذكور "النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية " من سلسلته في نقد العقل المعاصر - أراد فيه الرد على جهتي الغلو - كما يقول - في موقفهما من النص الإسلامي. وهما: النصوصيون الحرفيون السلفيون الذين يقفون عند ظواهر النص، وينكرون النظر العقلاني في النصوص الدينية.

(3) د. محمد عمارة: معالم المنهج الإسلامي ص 100-102، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية ص 33-48.

(1) معالم المنهج الإسلامي ص 99 والنص الإسلامي ص 38.

(2) معالم المنهج الإسلامي ص 103-114، النص الإسلامي ص 48-73.

(3) نفس المصدر، نفس الصفحات.

(4) الإسلام والعصر د. عبد العزيز كامل 167.

والجهة الأخرى: الباطنية الغنوصية التي لا ترى في النصوص إلا رموزا، وتبطل المعاني والأحكام الثابتة، والتي يمثلها حديثا دعاة تاريخية النص الديني الذين يرون في الأحكام الشرعية أنها مؤقتة ومحلية، جاءت مناسبة وملمية لحاجات زمان محدد ومكان محدد وبيئة محددة ووعي معين، وبالتالي لا إطلاقية لها⁽⁵⁾. ورغم أنه كتبه ليكون موقفا وسطا بين النزعتين فإذا هو ينجذب نحو المدرسة الثانية حين يقرر تجاوز وتخطي النصوص حتى القطعية الثبوت والدلالة، والمتعلقة بالمتغيرات الدنيوية، وجعلها نصوصا مع وقف التنفيذ، حتى الحدود المقدرة حتى والتي هي بإجماع العلماء ليست محل اجتهاد يرى إمكان تجاوزها باسم فقه المصالح والمقاصد والكليات والنظر العقلي.

هذا إضافة إلى توظيفه السيئ لنصوص القرافي في وجود سنة غير تشريعية كما سبق وبينته في موضعه.

وقد أكثر في كتابه معالم المنهج " والنص الإسلامي " السابق ذكره من اصطلاحات لها مدلولات سلبية جدا ما أنزل الله بها من سلطان، بل لا أكون مبالغا إذا قلت أنها إعادة إنتاج لجوهر العلمانية وثنائياتها و إلباسها ثوبا إسلاميا، وإلا فما معنى هذه الثنائيات، ومن جاء بهذا التقابل؟

نصوص تتعلق بعالم الغيب ونصوص تتعلق بعالم الشهادة، ونصوص تتعلق بالأمور التعبدية ونصوص تتعلق بالأمور المعاشية ونصوص تتعلق بأمور الآخرة ونصوص تتعلق بأمور الدنيا.

وليس هذا تقسيما مدرسيا للتعليم والتمييز مثلما قسم العلماء الفقه إلى فقه عبادات ومعاملات، بل هو تقسيم يقصد به فرز الأحكام الثابتة من المتغيرة، فالأحكام المتعلقة بأمور الغيب والعبادات والآخرة هي الثابتة التي لا تتغير والثانية متبدلة متغيرة بحسب العلل والمصالح والمقاصد التي اشتملت عليها، ويجوز تجاوزها وتغييرها حتى، ولو كانت ثابتة بأدلة قطعية⁽¹⁾.

ومع انه تكلم في الأحكام الثابتة التي لا تتغير عن حقوق وواجبات وأصول المعاملات الدنيوية إلا انه لم يذكر مثلا واحدا للثابت من الأحكام الدنيوية، ومن المعلوم بدهاءة من دين الإسلام أنه دين ودنيا، ويتفق المسلمون وحتى أعداؤهم

(5) انظر: نفس المصدر ص 15 وما بعدها.
(1) انظر: النص الإسلامي ص 92-93.

على أن الإسلام تضمن تنظيمًا لشئون الدنيا في المعاملات المالية والتجارية والحياة المدنية.

رابعاً: محمد شحور والخراج على البديهيّات

محمد شحور، وكما ذكرت في موقفه من النص القرآني الذي جعله نصاً بشرياً، وأنكر بعضه، وقسمه تقسيماً غريباً عجيباً، لا ينتظر منه هنا أن يلتزم بالمعايير العلمية لأصول الفقه، فهو لا يعبأ بأقدس المقدسات وهو القرآن فما بالك بغيره. ولذلك نجده قد اخترع مفهوماً جديداً للأوامر الإلهية فقسمها إلى حدود وتعليمات. أما التعليمات فيجوز الفعل بخلافها، لأنها مجرد إرشادات ونصائح غير ملزمة، وأما الحدود - وليس المراد بها الحدود الشرعية الستة المعروفة فقط - فليس معناها كما فهمه الفقهاء، وهو عدم جواز تعديها ومخالفتها، بل تعني عنده أن بعض الأوامر لها حدود عليا لا يمكن تجاوزها وحدود دنيا لا يمكن النزول عنها، والمسلم مخير في الحركة بين الحدين فيطبق ما يراه مناسباً. فقطع يد السارق مثلاً هو الحد الأقصى لعقوبة السرقة وليس الحد الواجب التنفيذ دون غيره ولذلك يجوز الحبس والغرامة ويجوز العفو في بعض الأحيان وقس على ذلك كل العقوبات بل كل الواجبات⁽¹⁾، وهو لا يلوم فقهاء السلف على عدم فهمهم للحدود، هذا الفهم المعاصر على اعتبار أنه مفهوم رياضي معاصر لم يظهر إلا على يد إسحاق نيوتن⁽²⁾.

وقد قام بتطبيق نظريته الحدية هذه للأوامر الإلهية على فقه المرأة فخرج باجتهادات مضحكة منها جواز كشف المرأة كل جسدها أمام الأجانب ما خلا السواتين، أما أمام المحارم فيجوز أن تجلس عارية كما خلقت⁽³⁾!

أما عن رأيه في الإجماع: فهو يرى أن مفهوم الإجماع الموروث وهو ما أجمع عليه السلف أو جمهور الفقهاء هو مفهوم وهمي، فقد أجمع هؤلاء العلماء على أمور كانت تخص الناس وتناسبهم في مكان محدد وزمان محدد وبيئات وأعراف معينة ولا علاقة لنا بها.

(1) الكتاب والقرآن ص 581-591.

(2) نفس المصدر ص 579.

(3) نفس المصدر ص 551، 606، 607، وانظر: تهافت القراءة المعاصرة ص 24-26.

أما الإجماع الحقيقي: فهو إجماع أكثرية الناس على قبول التشريع المقترح بشأنهم ... لذا المجالس التشريعية المنتخبة والمنابر التشريعية الحرة، وحرية التعبير عن الرأي هي جزء لا يتجزأ من النظام السياسي في الإسلام وذلك حتى يتحقق مفهوم الإجماع⁽⁴⁾.

وإذا كان التشريع بالرأي والتصويت، فلا تعجب أن وضع أساسا وشروطا للتشريع الإسلامي المعاصر لم يُبق فيها على شيء من الأصول، فنفي مبادئ الشريعة وأصولها وفروعها، ونفي القياس وسد الذرائع، والمذاهب الفقهية، وجعل أساس التشريع هو الحرية والإباحة والعقل وعلم الإحصاء والعلوم التجريبية كالطب والفيزياء⁽⁵⁾ ... الخ. وهذا ليس غريبا على من جعل التشريع ذاته متطورا متغيرا بالمطلق. بحسب الزمان والمكان⁽⁶⁾.

خامساً: وعلى ذات الدرب ... نصر حامد

من رفض المفاهيم البدهية مثل مفهوم القرآن، ورآه منتجا ثقافيا ونصا بشريا ليس بالكثير عليه أن يخترع هو الآخر مفهوما للإجماع تحت ذرائع شتى. فهو يرى أن المؤول - الفقيه - يجب أن يبني اجتهاده على مصالح الأمة، والتي تمثل مصالح الأغلبية كما كان يفعل الفقهاء قديما (!! لا كما يفعل الفقهاء الآن، حيث يدورون في فلك الحكام، وبينون الفقه على مبدأ رعاية مصالح الطبقات المستغلة المسيطرة!! ومن أجل تحقيق هذا الهدف فانه من المحتم إعادة النظر في مفهوم الإجماع، فلا يكون إجماع " أهل الحل والعقد " هو الإجماع الذي يعمل به، ذلك أن أهل الحل والعقد في عصر سيطرة وسائل الإعلام هم من يملكون هذه الوسائل بحكم سيطرتهم على مقدرات المجتمع، وعلى ذلك يكون الفقهاء الممثلون لهم معبرين عن مصالحهم.

إن الإجماع الذي يجب أن يعتد به في تأويل النصوص الدينية، يجب أن يستند إلى مناخ ديمقراطي شعبي حقيقي، بحيث يكون معيار " الإجماع " هو

(4) نفس المصدر ص 582.

(5) المرجع السابق: ص 582.

(6) نفس المصدر ص 585.

الأغلبية المعبرة عن القوى المختلفة، ويكون معيار " مصالح الأمة " هو معيار
مصلحة الأغلبية " (1).

سادساً: هويدي وفقه المصالح والمقاصد والكليات

يعرف عن الكاتب الصحفي فهمي هويدي أنه يتكلم في كل ميادين
المعرفة، ويجلس نفسه منها مجلس المتصدر والمعلم والموجه والمنتقد
والمرجح ... الخ.

فقد أفتى بإسلام اليهود والنصارى وأهل الأديان حتى المجوس، وبرى أنهم
من أهل الأعمال الصالحة، وأنهم من أصحاب جنات النعيم، لأن الله ليس منحازاً
لأحد.

وهنا يقحم نفسه في علم الأصول، مفندا رأي هذا، ومرجحا رأي ذاك،
ورادا لنصوص الكتاب والسنة، مسفها الفقهاء، محتقرا للفقهاء، متعصبا لبعض
نقول، حرفها واجتزأها من سياقها، ليؤسس نظرية خاصة في فقه المقاصد
والكليات.

فتحت عنوان " وثنيون أيضا: عبدة النصوص والطقوس " يسمي متبعي
النصوص من القرآن والسنة وكلام أئمة الفقه بعباد النصوص والوثنيين الجدد،
فاتباع النصوص عنده وثنية يجب التبرؤ منها، ويعود بعد طول جلد وقذف، ليحفظ
خط الرجعة على نفسه ليقرر أن النصوص يجب احترامها إلا أنه لا يجوز تقديسها
إلى المدى الذي قد يوقعنا في " محذور " عبادة هذه النصوص، ومحاولة تعطيل
عقولنا أمامها (1).

وهو لا يرى النصوص ذات أهمية إنما " المهم هو المحافظة على مقاصد
الشريعة، ويتساءل: ما العمل إذا لم تحقق النصوص المصلحة تحت أي ظرف؟
فيقدم الإجابة مشفوعة بكلام الفقهاء الذين يسفهم في العادة: الثابت عند

(1) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن ص 241.
(1) انظر: القرآن والسلطان 35-41، وهو يتطابق تماما مع د. علي حرب في تسمية
النصوص أوثاناً وجعله اتباعها وثنية كما مره في بحث مفهوم القرآن عند علي حرب، ولا
أظنه يُسعد " المفكر الاسلامي الكبير " هويدي أن يتقاطع مع من يجعل القرآن نصاً نبوياً
بشريا.

(2) يريد الحديث " ستبلغكم عني أحاديث، فأعرضوها على القرآن، فما وافق القرآن فالزموه،
وما خالف القرآن فارفضوه " ، قال الألباني : ضعيف جداً، انظر: سلسلة الأحاديث
الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء على الأمة 3/210، وقال الشافعي: هو من وضع
الزنادقة، انظر: د. عبد العظيم المطعني : الشبهات الثلاثون المثارة لإنكار السنة ص
153.

أغلب الفقهاء أن المصلحة تقدم على النص - ويستشهد على ذلك شأنه شأن الكثيرين من الصحفيين والكتاب باجتهادات عمر في المؤلفلة قلوبهم وحد السرقة، ويستنتج أن المصلحة تقتضي أن يؤجل العمل بالنص القرآني. ويتكلم على قاعدة تغير الأحكام بتغير الأزمان، وينقل عن الدواليبي مستشهدا ومؤيدا أنها تعني أن يجري العمل بنفس النص الثابت، ولكن بحكم جديد مبني على دليل مستوحى من ظروف النص تبعا للمصلحة، فإذا تغيرت المصلحة تغير الحكم معها من غير حاجة لتغيير النص ويكمل: وهذا يحتاج لحس مرهف وذوق حقوقي ممتاز ..

كل هذا ليخرج بالنتيجة "القاعدة" التي قررها سلفا " أن اجتهاد عمر في حد السرقة والمؤلفة قلوبهم، فيه تغيير لحكم السرقة الثابت بنص القرآن عملا بتغير الظروف التي أحاطت بالسرقة".

ويتساءل عما إذا تعارضت النصوص الجزئية التي بأيدينا مع الكليات والقواعد الفقهية؟ فيرى رد تلك النصوص حتى لو كانت صحيحة، ويستشهد بما ظنه حديثا " إذا روى لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله، فاقبلوه، وإلا فردوه " (2) وعنده " أن الباب مفتوح على مصراعيه للاجتهاد " بالقياس والمصالح المرسلة - وهي في نظره - مسألة تقديرية يترك حسابها للمجتهد " والمشرع ". وبالاستحسان حيث يجوز للمجتهد أن يعدل عن حكم إلى حكم آخر رأى فيه ترجيحا على ما علم من قصد الشارع في الجملة كما قال الشاطبي، ويستدل بقول ابن القيم أينما تكون المصلحة، فثم شرع الله، ويستدرك على نفسه فيقرر أنه لا يجوز مخالفة القطعيات... ثم إنه يجوز تأجيلها وفرق بين التأجيل والإلغاء.

والشريعة ما هي إلا مبادئ عامة وقواعد كلية، وأما النصوص المحددة لأحكام بعينها فنادرة، ولذلك فان الفرعيات والجزئيات معظمها مبني على اجتهاد الفقهاء في الإجماع (!!) والقياس وغيرهما. وقد ملأت - في رأيه - هذه الفرعيات والجزئيات مجلدات ضخمة من كتب الفقه، وطغت أحيانا على المبادئ العامة واتخذت مع التقليد التاريخي طابعا شكليا جامدا بعيدا عن الجوهر الأصلي، وهكذا طغى الفرع على الأصل وحجب الشكل الجوهر (1).

(1) المرجع السابق.

وفي بحث له حول مفهوم المواطنة قرر فيه المساواة المطلقة بين رعايا الدولة الإسلامية مسلمين ويهودا ونصارى ومجوسا وغيرهم، و نراه (يهدر) النصوص والأحكام الشرعية الثابتة التي قررت التفريق بين حقوق وواجبات المواطنين في الدولة الإسلامية على أساس العقيدة. وحثه في ذلك أن تلك النصوص والأحكام مخالفة لمقاصد الشريعة وکلياتها التي قررت كرامة الإنسان من حيث هو إنسان. ويرى أن أحكام أهل الذمة التي قررها العلماء أمثال ابن القيم في كتابه الخاص بهم استوجبتها ظروف بيئية وتاريخية متمثلة في الحروب الصليبية، وليست أحكاما شرعية مبرمة.

فهي من الفقه، وليست من الشريعة، ويجب أن نفرق بين ما هو فقه، وما هو شريعة، فالأول ملزم والثاني هو اجتهاد بشري لا يلزمنا في شيء⁽²⁾. وهكذا فليكن الاجتهاد في الأصول، وهكذا فلتقرر الأدلة ولتهدر النصوص والأحكام باسم فقه المقاصد والكليات والمصالح، ولتهدم بمعول " التاريخية " الذي صنعه قبلهم أركون وعشماوي وأبو زيد والجابري وأخيرا هويدي والبقية تأتي.

وتسري حمى هدر النصوص لتصل حتى العقيدة، حين يقرر د. عبد المجيد النجار أن حرية العقيدة والفكر والرأي ترتقي إلى اعتبارها مقصدا من مقاصد الشريعة⁽³⁾ وبالتالي تؤول كل الأحكام والنصوص التي تخالف ذلك المقصد كحد الردة والنصوص التي تضمنته.

وممن نحا هذا المنحى في رفع شعار ندرة النصوص العينية وعدم كفايتها وضرورة التركيز على فقه الكليات والمقاصد وتجاوز المنهج التقليدي في الاستنباط راشد الغنوشي وغيره.

وسنرى أن اجتهادات المعاصرين كلها تدور حول هذه المبادئ التي يطرحونها بصيغ عامة وغامضة وضبابية دون أن يحققوا مراد العلماء بها. كل ذلك نتيجة لعدم الجدية والأمانة وبذل الوسع الكافي في البحث، أو تعبير عن فقرهم المدقع

(2) انظر: ندوة الصحوة الإسلامية - رؤية نقدية من الداخل ص 131-134.

(3) انظر: د. عبد المجيد النجار: دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين ص 45، والذي قدم له د. طه جابر العلواني وأقره على أغلب ما قاله والله المستعان، وسيأتي مفصلاً ذكر آراء الغنوشي في المبحث التالي إن شاء الله.

وضحالة (مداهم في) "الشرعيات" حتى لو حازوا على أعلى الشهادات، وجادت عليهم دور النشر ووسائل الإعلام بأسمى الألقاب.

المناقشة والرد

علم أصول الفقه هو علم خص الله-تعالى- أمة الإسلام به من سائر أمم الأرض، وهو "أم العلوم الشرعية" والأصل فيها، وهو العاصم من كل انحراف في الفهم والتفكير، وهو الضابط لجميع الحقائق واستدلالاتها، وهو الآلة في بيان المعاني وإظهار المقاصد، وتوضيح الدلالات، وإن كل محاولة يقصد بها النيل من هذا العلم الشامخ الواسع السامي الأصل مآلها الخيبة والفشل الذريع والعاقبة الوخيمة والضلال المشين⁽¹⁾.

هذا وإن علم الأصول بشهادة المبرزين من أهله علم قد استوت أركانه واكتمل بناؤه ولم يعد هناك ما يضاف إليه، حتى وإن قيل بأن مسأله ليست كلها قطعية.

والتجديد في علم الأصول لا يكون الآن بتبديد الأصول التي دلت عليها نصوص الكتاب والسنة، وتلقته الأمة على طول تاريخها المديد بالقبول، فذلك لا يجدي علينا لا نهضة ولا تقدما ولا إقلاعا حضاريا ولا غيره من تلك الشعارات. نفي وإهدار حجية ما لا يروق لنا من السنة بدعوى أنها سنة غير تشريعية لا يسمى تجديدا، وتطوير مفاهيم الأدلة ليصبح إجماع المجتهدين هو رأي الغالبية من العوام، والقياس المضبوط الصحيح هو القياس الفطري والاعتبار العفوي هذا هدم للدين وتبديد له. والإزراء على العلماء والفقهاء وتفسيرهم دعوات لا يجرؤ عليها مسلم. ورد النصوص المحكمة بتعليلها بالمصلحة العقلية المجردة تحكيم للعقل واتباع للهوى ودعوة علمانية، تستر بثوب الاجتهاد والتجديد. وإنما يكون الاجتهاد في الأصول الآن بتمحيص بعض المسائل وتحريرها، والترجيح بين أقوال العلماء، أو بالتقريب والتوضيح والتوطئة واليسير كما قرر ذلك الشيخ الخواص العقاد⁽²⁾.

وها نحن نأتي على أهم ما اشتملت عليه دعاواهم من الخطأ بالدحض والتفنيد:

(1) الفرقان والقرآن ص 68.
(2) انظر: مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات ص 224-231.

أولاً: الاحتجاج بندرة النصوص عموماً أو بندرتها في أبواب المعاملات

رفع لواءها حسن الترابي وفهمي هويدي والصادق المهدي وقبلهم كثيرون، فهي دعوى باطلة وقد ذكرت عند بحث مفهوم النص عند الجمهور رد الإمام الجويني على تلك الدعوى،

وملخصه أن القطعيات لا تثبت فقط بالنص بمعناه الأصولي، وإنما تثبت بالتواتر المعنوي وبقرائن الأدلة والأحوال، فهناك من المعاني الشرعية ما لم يثبت بنص معين قطعي الثبوت قطعي الدلالة، ولكن تتوارد على تقريره وتأكيدده عدد من الأدلة ترفعه إلى مرتبة القطعي، وهو ما أسماه الشاطبي، بالتواتر المعنوي، وأكد ابن تيمية أن غالب ما يحتاج إليه الناس من الأحكام، إنما ثبت بأدلة قطعية، وإنما يقع النزاع في قليل مما يحتاج الناس إليه⁽¹⁾.

هذا إضافة إلى أن " النص " بالمعنى الأصولي، ليس شرطاً أن يكون قطعياً من حيث الثبوت ، فخير الآحاد إذا لم يحتمل إلا معنى واحداً، فهو نص لا يجوز تأويله، كما نص عليه الجويني وغيره، وأما أن النصوص بمعناها العام نادرة في أبواب المعاملات، فهذه دعوى تدل على أن صاحبها إما جاهل وإما متجاهل، فالقرآن الكريم فصل في أحكام البيوع والشهادات والزواج والطلاق والحدود والجهاد ما لم يفصله في أحكام الصلاة والزكاة والحج. وإطلاعة يسيرة على مصنفات الحديث، ترينا ذلك الكم الهائل الزاخر من نصوص الحديث الصحيح والحسن في شتى أبواب المعاملات الدنيوية من البيوع والإجارات والشركات والغصب والكفالة والرهن ... الخ. ومصنفات الفقهاء زاخرة هي الأخرى بالتفصيل في هذه الأمور، وهو أمر معلوم حتى لطالب علم مبتدئ، فكيف خفي على هؤلاء المفكرين الجهابذة!! والحقيقة أن هذه دعوى يراد من ورائها إطلاق العنان للعقل، ليشرع على هواه في أمور الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية بدعوى أن الدين لم يأت فيها بنصوص تفصيلية كثيرة، بل أتى فقط بمبادئ عامة وقواعد كلية وترك للعقل الميدان، ليصول، ويجول، كما يحلو له من غير قيد ولا ضبط. وهو ما يستشف من تأكيد كثير من الكتاب على مقولة أن الشريعة جاءت في أمور الحياة والمعاملات بكليات وقواعد عامة فحسب، فيقبلون على الاستدلال بالكليات والمقاصد معرضين عن الأدلة الجزئية التفصيلية لا يلتفتون إليها إلا عندما تسند آراءهم. وهو ما ذكرته عن الصادق المهدي وفهمي هويدي، وما سنراه في كتابات الغنوشي في بحث المواطنة.

(1) راجع مبحث النص عند الجمهور من هذا البحث.

ولن استرسل هنا في إبطال هذه المقولة، فقد صنعت ذلك عند الكلام على التأويل بدليل القواعد الفقهية، وهي الكليات التي يتكلمون عنها، وعرفنا أنها إنما ثبتت عن طريق استقراء الجزئيات أصلاً.

وتكلمت على ذلك في التأويل بدليل المصالح والمقاصد وهي كليات أيضاً، وعرفنا أنها لا تثبت أصلاً إلا عن طريق الأدلة الجزئية التفصيلية.

ولا بأس هنا بإيراد نقل للإمام الشاطبي في وجوب اعتبار جزئيات الشريعة وكلياتها معا وحرمة إهدار النصوص الجزئية قال رحمه الله.

"... وكما أن مَنْ أخذ بالجزئي معرضاً عن كليه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه. وبيان ذلك أن تلقي العلم إنما هو من عرض الجزئيات واستقراءها، فالكلي - من حيث هو كلي - غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مضمّن في الجزئيات، حسبما تقرر في المعقولات.

فإذا الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد دون العلم بالجزئي، والجزئي هو مظهر العلم به.

وأيضاً فإن الجزئي لم يوضع جزئياً إلا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة. وذلك تناقض".

إلى أن قرر أنه " لا بد من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي، ودل ذلك على أن الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي ... فلا بد من اعتبارهما معا في كل مسألة⁽¹⁾.

فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة، فلا بد من الجمع في النظر بينهما، لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد⁽²⁾.

إلى أن قال "فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاق، لدخلت مفاصد ولفات مصالح، وهو مناقض لمقصود الشارع " و" الحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص

(1) الموافقات 9-3/8.

(2) نفس المصدر 3/9.

الجزئيات مع اعتبار كلياتها وبالعكس، وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طلقهم في مرامي الاجتهاد"⁽³⁾.

من هنا يتبين لنا المغالطة الفاحشة التي يكررها هؤلاء من إقبالهم على الاستدلال بالكليات مع طرح الأدلة الجزئية التفصيلية من نصوص القرآن والحديث.

مع أن الاستدلال بالكليات لا يقوم له إلا من وقف على الجزئيات وأحاط بها علما وفهما ونظرا. وكيف لهؤلاء الذين أفنوا ماضيهم في دراسة الصحافة والقانون وشتى العلوم واستغرقوا حاضرهم في ملاحقة الواقع وتدايعاته أن يرتقوا إلى هذه المنزلة. ما مثل هؤلاء إلا كمن يفني عمره في معمل للكيمياء ثم يأتي آخر عمره لينصب نفسه معلما وأستاذا وشارحا لدستور البلاد قواعده ودقائقه.

ثانياً: الاجتهاد قصر على أهله من العلماء وليس مباحا للعالمين

فلاجتهاد كما سبق: هو بذل الفقيه وسعه.. وليس يقبل الاجتهاد في الدين من أي شخص بل من الفقيه حصرا. والأصل أن هذا الأمر لا يحتاج إلى بيان لما علم أن المفتي والمتكلم في أحكام الدين لا يعطي رأيه الخاص ولا وجهة نظره الشخصية، ولا يسأل عن مزاجه أو هواه، وإنما هو يسأل عن حكم الله أو حكم رسوله ﷺ في هذه المسألة أو في تلك الواقعة.

لذلك عبر الإمام القرافي - وهو من فقهاء المالكية وكبار الأصوليين عن المفتي بأنه ترجمان عن الله تبارك وتعالى، كأنه مترجم للنص الشرعي⁽¹⁾. ولعل ابن القيم كان أكثر تسديدا حين وسم كتابه الشهير بـ "إعلام الموقعين عن رب العالمين" فاعتبر أن المفتي والمتكلم في مسائل الشرع كأنه موقع عن رب العالمين.

ومن هذا المنطلق قال: إذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا ينكر فضله، ولا يجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السنيات، فكيف بمعنى التوقيع عن رب الأرض والسموات⁽²⁾.

(3) نفس المصدر 3/13.

(1) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص 29.

(2) إعلام الموقعين 1/10 طبعة دار الجيل بيروت.

إذن فالمفتي والمتكلم في مسائل الدين موقع عن رب العالمين، ومخبر عما يعتقد أنه حكم الله ورسوله في مسألة معينة أو نازلة أو موضوع. وكيف يتسنى ذلك لغير العالم المتضلع من علوم القرآن والحديث والأصول واللغة؟ وقد ذكرت شروط الاجتهاد وأهميتها وضرورتها للمجتهد، والتي هي بمنزلة الآلة له، وبغيرها يستحيل عليه أن يتمكن من الاجتهاد والفتيا في أي مسألة. وهل تحصيل اليسير من تلك العلوم يجزيء للاجتهاد، " حتى وإن قيل بتجزؤه، وكم من الجهد والسنين يحتاج طالب العلم حتى يحكم الحد الأدنى من علوم القرآن وتفسيره وناسخه ومنسوخه ومطلقه ومقيده وحقيقته ومجازه ومكيه ومدنيه " الخ تلك المباحث، وقل مثلها في نصوص الحديث وعلوم اللغة والأصول ومواضع إجماع العلماء؟

وإذا كان حملة الشهادات العليا في الشريعة لا يجروا غالبهم على دعوى الاجتهاد، فكيف يجيز التراخي وغيره للعامي أن يتقحم هذه المهالك؟. وكم هي الآيات والأحاديث وآثار السلف التي نهت عن القول على الله بغير علم، وعن الجرأة على الفتيا، لا كما يدعو التراخي أن هذا الاجتهاد يحتاج إلى الجرأة في الرأي في وجه المتزمتين.

ألم يأمرنا الله بطاعة أولي الأمر منا وهم العلماء على أحد التفسيرين؟ فماذا تعني طاعة العلماء إذا كان الناس كلهم علماء.

وما معني قوله تعالى ﴿ **وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ** ﴾ (النساء-83) ما معناه إلا أن الناس درجات في العلم والفهم وهذا من أوضح الواضحات.

وكان ابن تيميه - رحمه الله - شديد الإنكار على الذين يتسرعون في الكلام والفتيا بغير علم، فسأله أحدهم يوما منكرا عليه فعله: أ جعلت محتسبا على الفتوى؟ فأجابه رحمه: يكون على الخبازين والطباخين محتسب ولا يكون على الفتوى محتسب؟⁽¹⁾.

وهل يقبل قضاة المحاكم النظامية أن يفسر ويشرح قانونهم الوضعي عابر طريق؟ فكيف بكلام رب العالمين؟

(1) المرجع السابق: 4/217.

ولم يطالب أهل كل فن باحترام اختصاصهم والرجوع إليهم في دقائقه إلا
الشرع، فيطالبون بفتحة على مصراعيه لكل من هب ودب، كما ينادي هويدي
والترابي؟

بهذا يتبين تهافت دعوى محمد عبده والترابي وهويدي بأن الاجتهاد حق
لكل مسلم حتى لو لم يكن أهلاً له، وبأن الاجتهاد سهل المنال على جمهور
المتدينين، وأن بابه مفتوح على مصراعيه وتنهار دعوة الترابي إلى الاجتهاد الحر.
أما قول الترابي بأن الإسلام ليس كنياسة تحتكر الفتوى فكلمة حق يراد
بها باطل، فالفتوى من حق كل مسلم ملك أدواتها، وليست كلاً مباحاً لكل عابر
طريق، فالاجتهاد كما قال الشيخ محمد الغزالي "خاص بالعلماء وطبائع العوام لا
تطبيقه، بل ليس يقبل منها إذا هي عالجتة"⁽²⁾.

واستغربت بنت الشاطئ - وحق لها - كيف ساغ للدكتور عثمان أمين -
ومثله كثر - أن يخلط بين التفسير ونزول القرآن للعالمين، فنزوله للعالمين لا
يعني أن تفسيره مباح للعالمين.

وتساءلت هل كان الاجتهاد مباحاً أيام السلف لعامة الناس في تفسير
القرآن والفتيا في أحكام الشريعة، ونقلت عن السيوطي قوله "كل لفظ احتمل
معنيين فصاعداً فهو الذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه وعليهم اعتماد
الشواهد والدلائل دون مجرد الرأي"⁽³⁾.

ثالثاً: شروط الاجتهاد ليست تعجيزية

شروط الاجتهاد التي فصلناها في بحث "شروط المؤول" ليست افتياتاً
على الله ولا شرعاً لم يأذن به الله، كما يقول الشيخ محمد رشيد رضا. وليست
تعجيزية ولا وضعها العلماء انفعالا منهم بالمنطق الأغريقي كما يقول الترابي بل
هي شروط دلت عليها نصوص الكتاب والسنة وعمل السلف، وفيما فصلناه في
موضعه، وما سقناه قبل قليل دليل كاف على ذلك⁽¹⁾.

ومن نفى الشروط اللازمة أجاز الاجتهاد للعامي، وقد تبين بطلان ذلك،
ولو كانت تعجيزية لما وجدت هذه القوافل المباركة المتعاقبة من المجتهدين

(2) الشيخ محمد الغزالي: هذا ديننا ص 205، وانظر بحثاً نافعاً للشيخ سلمان بن فهد العودة
بعنوان: من يملك حق الاجتهاد.

(3) انظر: القرآن والتفسير العصري ص 67-69.

(1) انظر: الاجتهاد والتجديد، للخواص العقاد ص 69-71، د. صبحي الصالح: معالم الشريعة
الإسلامية ص 33.

على تاريخ أمتنا المديد، صحيح أنها ليست سهلة المنال، ولكنها ليست مستحيلة، وإلا لجاز أن يخلو الزمان من قائم لله بالحجة على الخلق، وهذا من أبطل الباطل.

والترابي ينكر أن يكون في دنيا العلم شرائط منضبطة للاجتهد، ويراها معايير مرنة تشيع بين الناس، أو ينظمها المجتمع، يُقيمون بها علماءهم، وهذا غير صحيح لما علمنا أن شروط الاجتهاد هي أحكام استنبطها العلماء من الكتاب والسنة تماما، كما استنبطوا شروط الإمام أو الخليفة، وكما استنبطوا شروط صحة الصلاة. سواء بسواء، فهي معايير منضبطة، وإن لم تكن حدية، والعلماء كانوا أهل دربة يعلمون من بلغ تلك المنزلة ممن لم يبلغها، وكم قالوا لتلاميذهم: زبيت قبل أن تحصرم.

فليست هي أعرافا اجتماعية ينظمها المجتمع، فالأعراف تختلف من مجتمع لآخر، ومن زمان إلى آخر، ومن شخص إلى آخر، وما علمنا يوما أن لكل بلد شروطا للاجتهد خاصة به⁽²⁾.

وأخيرا فإن القيود التي قيد بها الاجتهاد، أحاطته بهالة من الجلال، ولكنها لم تكن في ذاتها كافية للحكم بفقده أو استحالته⁽³⁾.

رابعاً: لا اجتهاد في مورد نص مفسر

كان هدف محمد عمارة كما بيناه - أن يقرر أن الاجتهاد جائز وقائم حتى في النص بمعناه الأصولي، أي الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، ولو كان قطعي الثبوت والدلالة، بحجة أنها من فروع المتغيرات الدنيوية، وأنها معللة بالمصالح والأعراف والمقاصد دوماً.

(2) انظر على سبيل المثال من يكترون الاستشهاد بمقولة الطاهر بن عاشور في المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ص 141.
(3) معالم الشريعة الإسلامية ص 37.

وقد بينا عند كلامنا على النص في أقسام الألفاظ الواضحة، أن النص إذا كان مفسراً فإنه لا يجوز الاجتهاد فيه، بل يجب الوقوف عنده، وعدم تجاوزه وإلغائه، لأنه يمثل بأوضح صورة إرادة المشرع جل وعلا، ولأنه في هذه الحالة يعبر عن مبادئ كلية ونظام عام.

ولذلك فلا صحة على الإطلاق لقول محمد عمارة أن النصوص القطعية قد تفيد أحكاماً متغيرة.

وقد بينا باستفاضة أن من أركان التأييل أن لا يكون المعنى المستنبط بدليل التأييل مناقضاً لنص قطعي الثبوت والدلالة، لأن التأييل طريق اجتهادي ظني، والظني لا يقوى على معارضة القطعي⁽¹⁾.

ومن هذا الذي يحق له أن يجعل النصوص مع "وقف التنفيذ؟ أليس في هذا جرأة بالغة على الله ورسوله؟ وتعطيل النص ووقفه هو نسخ، ولكنه مؤقت ومن يملك نسخ النصوص بعد انقضاء الوحي؟ وإذا كانت النصوص لا تنسخ حتى بالإجماع، كما بينا ذلك في موضعه، فكيف تنسخ باجتهاد، وغاية ما يفيد هو الظن ليس إلا.

وكيف يترجح التأييل وأقصى ما يفيد الظن على النصوص القطعية والإجماع وهو حجة قطعية؟ وإذا كان من شرط دليل التأييل كما هو اتفاق الأصوليين أن يترجح على النص المؤول، فأى دليل يترجح على النصوص القطعية وعلى الإجماع؟.

وعلى كل فسقوط الاجتهاد مع وجود النص "أمر متفق عليه ولا نزاع فيه بين العلماء"⁽²⁾.

خامساً: الإجماع اتفاق المجتهدين ولا عبرة بموافقة العوام أو مخالفتهم

(1) انظر: المناهج الاصولية ص 190.

(2) انظر: الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، 1/206.

ذلك واضح من تعريف الإجماع والذي هو عند أكثرهم: اتفاق جميع مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته على حكم شرعي عملي في عصر من العصور⁽³⁾.

فالإجماع هو اتفاق المجتهدين ولا عبرة بموافقة أو مخالفة من سواهم. قال الخطيب البغدادي:

"ويعتبر في صحة الإجماع اتفاق كل من كان من أهل الاجتهاد سواء كان مدرسا مشهورا أو خاملا مستورا"⁽⁴⁾.

وأكد هذا المعنى الغزالي، وأفاض فيه فقال: "فما أجمع عليه الخواص - أي المجتهدون، فالعوام متفقون على أن الحق فيه ما أجمع عليه أهل الحل والعقد، لا يضمرون فيه خلافا أصلا، فهم موافقون أيضا فيه، ويحسن تسمية ذلك إجماع الأمة قاطبة، كما أن الجند إذا حكّموا جماعة من أهل الرأي والتدبير في مصالحة أهل قلعة، فصالحوهم على شيء يقال: هذا باتفاق جميع الجند.

فإذن كل مجمع عليه من المجتهدين فهو مجمع عليه من جهة العوام، وبه يتم إجماع الأمة. وعدم اعتبار قول العامي بموافقة أو مخالفة، لأن العامي ليس أهلا لطلب الصواب - يعني في الأحكام التي يختص بدركها العلماء - إذ ليس له آلة هذا الشأن، فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة، ولا يفهم من عصمة الأمة من الخطأ إلا عصمة من يتصور منه الإصابة والأهلية.

والسبب الثاني في عدم اعتبار قول العامي وهو الأقوى - أن العصر الأول من الصحابة قد أجمعوا على أنه لا عبرة بالعوام في هذا الباب، ولأن العامي إذا قال قولا عُلم أنه يقول عن جهل، وأنه ليس يدري ما يقول، وأنه ليس أهلا للوفاق والخلاف فيه، ولا يتصور صدور هذا - اعتبار قول العامي في الإجماع - من عامي عاقل⁽¹⁾، لأن العاقل يفوض ما لا يدري إلى من يدري فهذه صورة فرضت، ولا وقوع لها أصلا⁽²⁾.

(3) انظر: كشف الأسرار 3/226، والمستصفي بتحقيق محمد سليمان الأشقر 1/324.

(4) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، 1/170.

(1) وما علم الغزالي - رحمه الله - أنه سيقول بهذا القول مفكرون ودعاة بل وممن ينتسبون للعلم فلا حول ولا قوة إلا بالله.

(2) المستصفي بتحقيق محمد سليمان الأشقر، بتصرف يسير 1/342

وبدل لهذا الأمر أيضا - والكلام لا يزال للغزالي - أن العامي يعصي بمخالفته العلماء، ويحرم عليه ذلك، وهو مأمور بوجوب اتباعهم، وقد علم أن الله رد الناس عند التنازع إلى أهل الاستنباط لعلمه الذين يستنبطونه منهم⁽¹⁾. وكما انه لا يعتبر قول العامي فإنه لا يعتبر قول علماء الفنون الأخرى من غير الفقهاء والأصوليين كالنحويين والمتكلمين والمفسرين والمحدثين إن لم يكونوا يملكون آلية الاجتهاد في إدراك الأحكام.

ولا عبرة كذلك بقول المبتدع الذي بدعته مكفرة، فلا عبرة بوفاقه أو خلافه، وان كان يصلي إلى القبلة، ويعتقد نفسه مسلما، لأن الأمة ليست عبارة عن المصلين إلى القبلة بل عن المؤمنين، وهو كافر وإن كان لا يدري أنه كافر⁽³⁾. وهذه الأدلة الشرعية والعقلية التي ساقها العلماء، تجعل دعاوى الترابي وأبي زيد وشحرور، وكل من قال بأن الإجماع يعبر عنه حديثا بالاستفتاء الشعبي أو البرلمان التشريعي "الإسلامي" تجعلها هباء منثورا.

وتبطل دعاوى الترابي الساذجة أن اشتراط المجتهدين في اعتبار الإجماع يقسم الناس إلى طبقات علماء وعوام، وكأن الله خلقهم سواء، ولم يجعلهم درجات في كل شيء في العلم والجسم والرزق، والآيات في ذلك وافرة لا تحصر.

وأي عاقل - كما قال الغزالي - يجعل الإجماع هو رأي الأغلبية ممن ينتخبهم الناس في البرلمان؟ وهل هو تصويت على حكم شرعي وعلى "دين"؟ أم على تعبيد شارع وإقامة مستشفى؟ ومتى كانت الأحكام الشرعية تقرر بالتصويت؟ تصويت العلماء فضلا عن الغوغاء والدهماء؟ وهل ما اقترحه من تشريع للأحكام برأي الأغلبية البرلمانية، هل هو إلا تشريع لم يأذن به الله؟. وقد فصل بعض المفكرين المعاصرين في رأي الأكثرية ومتى يجوز الأخذ به ومتى لا يجوز، "وخلاصة الأمر أن الدين الإسلامي بنصوصه ووقائعه لا يدل على احترام رأي الأكثرية إذا لم يكن متفقا مع الشرع"⁽¹⁾.

ولا ندري هل يستثنى الترابي وغيره غير المسلمين في برلمان الإسلام من التصويت على الأحكام الشرعية أم أن الإجماع هو "إجماع وطني" بغض

(3) انظر: نفس المصدر 344-1/342.

(1) انظر: سميح عاطف الزين: الإسلام وأيديولوجية الإنسان ص 86.

النظر عن العقيدة والجنس والعرق؟ وهل يستثنى من التصويت الشيوعيين والعلمانيين أم لا؟ لا سيما وهو كما نعلم من أشد المتحمسين للتعددية السياسية؟.

وسؤال يطرح نفسه: ما سر هذا التوافق إلى حد التطابق بين رأي الصادق المهدي الذي يقترح هيئة تشريعية لسن القوانين، ورأي الترابي الداعي إلى إجماع الشورى } والذي فسره بالاستفتاء الشعبي أو البرلمان الإسلامي، ورأي محمد شحرور القاضي بأن الإجماع هو المجالس التشريعية المنتخبة ورأي المرتد نصر حامد أبي زيد القاضي بأن الإجماع هو رأي الأغلبية، وكلها كما ترى تعبر عن مضمون واحد وفحوى واحدة؟!

ما الذي أداهم جميعا إلى نفس النتيجة والتشابه في الهجوم على الفقه والفهاء والتراث والأصول إن كانوا حقا ينتمون إلى مرجعيات متباينة ومنظومات ثقافية متباينة؟

الحقيقة أنني لا أجد تفسيراً لهذا إلا أنهم جميعاً يصدر عن مورد ثقافي واحد وهو الفكر الغربي ومنظومته الثقافية.

وإني لأتساءل عن مراد الترابي بقوله عن الإجماع أنه غدا من بعد العصر الأول رسدا لنقول السلف إذا تواترت لا يجوز الخروج عليها؟ فهل معنى هذا أن الترابي يرى جواز الخروج عن النقل المتواتر لحكم شرعي؟ بعدما استهانوا بالأدلة الظنية؟

سادساً: الإجماع ممكن الوقوع وليس مستحيلاً

ومن الشبه التي أوردت على الإجماع لنفي حجته، القول باستحالته وعدم إمكانه بسبب عدم إمكانية الوقوف على آراء جميع العلماء في العصر الواحد. وهذه شبهة قديمة تكلم عليها الأصوليون، إلا أن القدماء الذين قالوا باستحالة اتفاق الجميع، قالوا بحجية إجماع الكثرة أو الأغلبية، لا أغلبية العوام كما يقول محمد عبده وأشياعه من تلاميذه ولكن أغلبية العلماء المجتهدين. فأصبح الإجماع هو اتفاق الكثرة من العلماء، أو عدم العلم بالمخالف، وهو ما ذهب إليه الشيخ شلتوت ود. صبحي الصالح من المعاصرين⁽¹⁾.

(1) انظر: الشيخ محمود شلتوت: الاسلام عقيدة وشرعية ص 566-567، ومعالم الشريعة الاسلامية ص 21.

وتلقف هذه المقولة - الاستحالة - بعض المفكرين المعاصرين ليطوروها
ويزيدوا عليها بأن الإجماع مستحيل أصلا وبالتالي نفى حجته، والاستهانة به
وعدم التحرج من التشكيك فيه والخروج عليه.
فهذا الدكتور محمد الدسوقي يتهم العلماء بتعقيد شروطه حتى جعلوه
مستحيلا، وعلى منواله الصادق المهدي الذي شكك في حجية كل الأدلة ومنها
الإجماع، ولم تسلم منه حتى السنة، ولم يتورع عن المطالبة بإعادة النظر في
جملة من الأحكام " اتفق عليها العلماء " باعترافه، بحجة عدم ملائمتها لعصرنا -
هكذا - ومثله الترابي الذي نفى حجته ونفى وجوده أصلا على عهد السلف.
وقد رد الغزالي على شبهة استحالة الإجماع، وقال بأن الإجماع ممكن
التصور وممكن التحقق، ودليل تصوره وجوده، لأننا وجدنا الأمة مجتمعة على
أمور كثيرة كوجوب الصلوات الخمس، وأن صوم رمضان واجب ". وكيف يمتنع
تصوره والأمة كلهم متعبدون باتباع النصوص والأدلة القاطعة ومعرضون للعقاب
بمخالفتها؟

ورد قول من قال باستحالة وقوع الإجماع بحجة كثرة الأمة وعدم اتفاق
آرائها، بان الكثرة إنما تؤثر عند تعارض الأشباه والدواعي والصوارف، ومستند
الإجماع في الأكثر نصوص متواترة، وأمور معلومة ضرورة بقرائن الأحوال،
والعقلاء كلهم فيه على منهج واحد.
ويؤكد وقوعه أيضا أننا عرفنا أن مذهب جميع أصحاب الشافعي - على
سبيل المثال - منع قتل المسلم بالذمي وبطلان النكاح بلا ولي، ومذهب النصارى
التثليث، ومذهب المجوس التثنية⁽²⁾.

ولو كان الإجماع مستحيلا لما وجد ابن المنذر (765) مسألة أجمع عليها
العلماء وأفردها بكتاب خاص بها، وهو فقط في العبادات والمعاملات، وزاد عليها
ابن حزم المسائل المجمع عليها في باب الاعتقادات فكان جميعها عنده (1067)
مسألة مجمعا عليها في الدين.

(2) المستصفي بتحقيق محمد سليمان الأشقر 1/326، ومن الملاحظ أن الغزالي لا يتكلم
هنا عن إجماع الكثرة فذلك مسلم عنده، بل هو يدافع عن إمكان الإجماع من جميع
المجتهدين.

وقد أوصلها أبو إسحاق الإسفراييني إلى عشرين ألف مسألة، وأوردت موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي الحديثة (9588) مسألة مجمعا عليها⁽¹⁾. مما يدل على أن ابن المنذر لم يستوعب المسائل المجمع عليها، وكم يصادف القارئ لكتب الفقه مسائل مجمعا عليها. وإذا أضفنا إلى ذلك ما قاله الجويني أن القطعيات ليست ما دلت عليها نصوص قطعية بعينها بل يعرف ذلك بالأدلة المتواردة على معنى معين وبقرائن الأحوال، وهو ما أكده الشاطبي - إذا عرفنا ذلك سلمت لنا مسائل وأصول لا تحصى من مهمات الدين، مما يجعل العبث به وتغييره غير متاح لأحد. وهذا سر خلود الإسلام.

يقول الشيخ محمد الغزالي: " هناك حقائق مسلمة في الشريعة لم يثر الخلاف في فهمها ولا في العمل بها طوال القرون التي خلت، ولا مكان للرأي في زيادتها أو نقصها، ومحاولة نقض هذه المسلمات أو الشغب عليها فتنة كبيرة وشر مستطير، وذلك معنى الإجماع وسر الشناعة في الخروج عليه"⁽²⁾. ويضيف: " ومن الخير بعد تجميد هذه الأشياء المجمع عليها، لفت الأنظار إلى طبيعة الاستقرار في أوضاعها حتى ينقطع هزل بعض الناس، فلا يحاولون الخوض فيها"⁽³⁾.

والشيخ يوسف القرضاوي يرى أن هذه المواضع الإجماعية في فقها هي التي تجسد الوحدة الفكرية والسلوكية للأمة، وتحفظها من عوامل التشتت والفرقة⁽⁴⁾.

وهو ما أكده قبلهم صاحب كشف الأسرار إذ قال: **من أنكر الإجماع - حجيته - فقد أبطل دينه، لأن مدار أصول الدين على الإجماع**⁽⁵⁾. وإذا كانت بعض الاعتراضات على إجماع العلماء لها وجهة عند البعض مثل صعوبة الوقوف على جميع آراء العلماء لتفرقهم. فان هذه الاعتراضات تبدو هشة ومردودة إذا كان الكلام يدور عن إجماع الصحابة. ومن المعلوم أن أصول

(1) من مقدمة الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد في تحقيقه لكتاب الإجماع لابن المنذر حاشية ص 18-16.

(2) هذا ديننا ص 206.

(3) نفس المصدر ص 208.

(4) د. يوسف القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص 36.

(5) كشف الأسرار 4/486.

الدين وأمّهات مسائله ومهماته التي يحاول بعض المعاصرين الشغب عليها والتشكيك فيها، قد ثبتت كلها بإجماع الصحابة، وليس بإجماع العلماء فحسب. وهذا يغلق في وجوههم تلك المحاولات إغلاقاً محكماً، وهنا أرى من اللازم بيان الأحكام المترتبة على ثبوت الإجماع.

سابعاً: الأحكام المترتبة على ثبوت الإجماع⁽¹⁾!

إذا صح الإجماع ترتبت عليه جملة من الأحكام، وهذا بيان أهمها:

أ) وجوب اتباعه وحرمة مخالفته:

وهذا معنى كونه حجة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية " وإذا ثبت إجماع الأمة على حكم من الأحكام لم يكن لأحد أن يخرج عن إجماعهم "⁽²⁾، ويترتب على هذا الحكم أنه لا يجوز للمجمعين مخالفة ما أجمعوا عليه، **وأنه لا يجوز لمن بعدهم أن يخالفهم.**

ب) إن هذا الإجماع حق وصواب، ولا يكون خطأ:

ويترتب على هذا الحكم أنه لا يمكن أن يقع إجماع على خلاف نص أبداً لأن مخالفة النص

ضلالة، والأمة لا تجتمع على ضلالة⁽³⁾. وانه لا يمكن أن يقع إجماع خلاف إجماع سابق فمن ادعى ذلك فلا بد أن يكون أحد الإجماعيين باطلاً لأن ذلك يستلزم تعارض دليلين قطعيين وهو ممتنع.

كما ويترتب على ثبوته حرمة الاجتهاد: فمتى ثبت الإجماع وجب اتباعه، لأنه لا بد أن يستند إلى نص ووجود النص وحده مسقط للاجتهاد، فإذا انضم إلى النص الإجماع سقط الاجتهاد من باب أولى.

ج) حكم منكر الحكم المجمع عليه:

إن كان الإجماع على أمر معلوم من الدين بالضرورة فإن مخالفه يكفر بلا شك، قال المحلي " جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة، كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والخمر كافر قطعاً لأن جرده يستلزم تكذيب النبي⁽⁴⁾ "، وأما إن كان الإجماع على غير ذلك فقد اختلف

(1) انظر: الخضير محمد بن عبد العزيز بن أحمد: الإجماع في التفسير، ص 82-85.

(2) مجموع الفتاوى الكبرى 20/10.

(3) نفس المصدر: 19/267.

(4) شرح المحلي على جمع الجوامع 2/238.

العلماء في حكم جاحده أو خارقه؟ والصحيح أنه لا يكفر. قال شيخ الإسلام ابن تيميه: والتحقيق أن الإجماع المعلوم يكفر مخالفه كما يكفر مخالف النص بتركه...، وأما غير المعلوم فيمتنع تكفيره⁽¹⁾. وهو ما رجحه الخطيب البغدادي حيث جعل من رد إجماع العامة كافراً يستتاب وإلا قتل، أما إجماع الخاصة - ما يدركه العلماء فقط - فلا يكفر إلا بعد تعريفه⁽²⁾.

وَقَصَّلَ الجويني بين من أنكر وجود الإجماع في مسألة، وبين من أقر بوجوده، ثم أنكره، فالأول لا يكفر، والثاني يكفر، لأن هذا التكذيب آيل إلى الشارع - عليه الصلاة والسلام - ومن كذب الشارع كفر⁽³⁾. وأما إن أنكر أصل الإجماع، أي أنكر كونه حجة فقد كفر، قال في كشف الأسرار: حكمه في الأصل - أي الإجماع - أن يثبت المراد به حكماً شرعياً على سبيل اليقين، **ومن أهل الهوى من لم يجعل الإجماع حجة قاطعة..** وهذا خلاف الكتاب والسنة والمعقول⁽⁴⁾.

وقال في موضع آخر: ... **فصار الإجماع كآية من الكتاب أو حديث متواتر في وجوب العمل والعلم به، فيكفر جاحده في الأصل قال الشارح " أي يحكم بكفر من أنكر أصل الإجماع بان قال الإجماع ليس بحجة⁽⁵⁾.**

ثامناً: الإجماع على حكم شرعي حجة قطعية لا يؤول ولا ينسخ ولا يتغير

أما عدم نسخه، فقد تكلمت عليه عند التأويل بدليل الإجماع، وأما أنه نفسه لا يؤول، فلأن غاية ما يفيد التأويل هو الظن الغالب أو الراجح، والإجماع بالاتفاق حجة قطعية، والظني لا يترجح على القطعي مطلقاً. وأما أنه لا يتغير، فلما قدمنا أن القطعيات هي من النظام الشرعي العام، والتي تشكل أصول الدين، وما كان سبيله ذلك، فلا سبيل إلى تغييره.

وأما تحليل د. محمد عمارة لاجتهادات عمر وتفسيرها على أنها تجاوز وتغيير للحكم الشرعي، على الرغم من وجود النص القطعي والإجماع والسنة العملية والقولية، بحجة أن تلك النصوص والإجماع كان معللاً بالمصلحة ومبنيًا

(1) مجموع الفتاوى الكبرى 19/270.

(2) الفقيه والمتفقه 1/172.

(3) البرهان في أصول الفقه 1/724.

(4) كشف الأسرار 3/464.

(5) نفس المصدر 3/479.

عليها، والحكم يدور مع العلة وجوداً وعدمًا⁽⁶⁾، فهو قول ينقض أوله آخره. لأن أحدا من العلماء لا يجادل في أن النص حتى لو كان قطعياً - إذا كان معللاً فان حكمه يتوقف على وجود تلك العلة، فقصر الصلاة مثلاً حكم شرعي، ولكنه معلل ومبني على السفر، فان وجد السفر جاز القصر، وإن لم يوجد السفر، وجب إتمام الصلاة وحرم القصر، ولا يقال حينئذ أن الحكم الشرعي في القصر قد تغير أو تبدل.

والعلماء الذين يكثر محمد عمارة من السخرية والاستهزاء بهم و يسميهم بـ " عوام الفكر الإسلامي والحشوية و النصوصيين الحرفيين الجامدين السلفيين"⁽¹⁾ هؤلاء هم من بينوا هذه القاعدة - دوران الأحكام مع عللها- قبل أن يظن محمد عمارة وأمثاله أنهم ابتكروها، وأتوا بما لم تأت به الأوائل. وليس الجدل في تقرير هذه القاعدة، ولكن المشكلة كما أسلفنا في بحث المصالح والمقاصد⁽²⁾ هي:

- كيف تدرك علل الأحكام ومقاصدها والمصالح التي اشتملت عليها؟
- هل تدرك بمجرد التوهم والدعوى؟ هل تدرك بالنظر العقلي الصرف والهوى الدفين؟

أم أن العلماء قد وضعوا للعلل والمقاصد والمصالح سبلاً ومسالك بها تعرف، وعن طريقها تدرك، سدا لباب دعوى الأدعياء على النصوص الشرعية ومراد الله تبارك وتعالى.

ولو كان تقدير المصالح من الأمور النسبية المتروكة للعقل الإنساني كما يقول محمد عمارة وهويدي والترابي وأشياءهم - لعلل النصوص الشرعية من شاء بما شاء، وما دامت الأمور متروكة للعقل، فلا عقل يلزم عقلاً آخر بتعليقه. والعقل - كما قال الشاطبي - لا يحسن ولا يقبح ولا يجاوز الشرع وليس هذا قولاً بقرول الظاهرية ولا هو إبطال للقياس⁽³⁾.

ثم إننا نعلم أن قول القائل: أن هذا النص أو هذا الإجماع بني على مصلحة تغيرت أو عادة تبدلت أو عرف تطور، مبني على النظر العقلاني المجرد، والذي لا يفيد إلا ظناً.

(6) انظر: معالم المنهج الإسلامي ص 103-113.

(1) انظر: معالم المنهج الإسلامي ص 99، 102، النص الإسلامي ص 15.

(2) انظر: ص 148 من هذا البحث.

(3) الموافقات 1/88.

فكيف يؤول به وتزال به دلالة النص الظاهر الراجح، فضلا عن النص القطعي والإجماع الذي هو حجة قطعية أيضا؟ وقول القائل أن هذا النص مغلل بكذا، هو مجرد دعوى تحتاج إلى دليل يثبت هذه العلة. وقد ذكرنا قول الشاطبي والرازي وغيرهم من العلماء في تأويل النص بدليل القياس الخاص، حين لم يجيزوا التأويل بالقياس إلا إذا كانت العلة منصوصة، أي جاء بها نص.

فإذن رجع الأمر إلى تأويل النصوص ببعضها وهو الصحيح، والذي أجاز قصر الصلاة في السفر هو كون العلة - السفر - قد جاء بها نص، ولو لم تكن منصوص عليها، لما جاز أن ترفع دلالة النصوص الموجبة لإتمام الصلاة، بعلّة عقلية مظنونة⁽¹⁾.

ومما يدل على تصور محمد عمارة الفاسد لتعليل الأحكام وإدراك المقاصد فضلا عما سبق، أنه يرى أن عمر زاد في حد الخمر أربعين جلدة على الرغم من وجود السنة العملية بجلده أربعين وقيام الإجماع على عهده - كذا⁽²⁾ - وعهد أبي بكر على ذلك.

لأنه اجتهاد جديد دعت إليه مصلحة مستجدة، ومن الممكن أن تدعو مصلحة مستجدة إلى العودة إلى الحكم السابق أو إلى حكم متميز عن كلا الحكمين (!!) فالمعيار هو المصلحة والمقصد والحكمة التي يدور معها الحكم وجودا وعدما⁽³⁾.

لم يحدد محمد عمارة هنا، ولا في أي موضع من كتابه المذكور، ولا غيره ممن يكثر اللهج بالمصالح والمقاصد وحكمة التشريع، كيف تدرك المصلحة والحكمة والمقصد التي يتجاوز بها النص، أو يلغي، أو يجعل مع وقف التنفيذ مما يعني أنها تدرك عنده بالنظر العقلاني المجرد. ويرى أن المصلحة المستجدة المقدرّة بالعقل المجرد يمكن أن تلغي حدا من حدود الله تعالى، وتجعل حكمه مع وقف التنفيذ، بل وأن تأتي بحكم مغاير تماما لحكم الله تعالى.

فإذا كانت الحدود المقدرّة شرعا في رأي عمارة هي من متغيرات الفروع الدنيوية، والتي يمكن الزيادة فيها والنقص منها بل وتغييرها كليا؟ فما بقاء أحكام الشريعة الأخرى بعد الحدود؟.

وقد ذكرنا فيما سبق قول الآمدي أن العلة إذا عادت على أصلها بالإبطال فهي باطلة⁽⁴⁾ وقول الشاطبي أن كل قصد ناقض قصد الشارع، فهو باطل

(1) انظر: دلالة الظاهر، والتأويل بدليل القياس الخاص من هذا البحث.
(2) ومن المعلوم بداهة أن الإجماع لا يكون في عهده - لعدم الحاجة إليه لوجود الوحي، وذلك واضح من تعريف الإجماع.
(3) انظر: معالم المنهج الإسلامي ص 111-112.
(4) انظر ص 113 من هذا البحث.

مردود⁽⁵⁾، وقصد الشارع ظاهر راجح في لفظه لا كما هو في ظن الناس، كما قال الجويني⁽⁶⁾.

وقد بدرت من هويدي كلمة لا أظنها زلة قلم، وهي افتراضه أن النصوص قد لا تحقق المصلحة بأي حال؟ فما العمل؟
ثم يجيب مزورا على العلماء أن الثابت عند أغلبهم أن المصلحة تقدم على النص؟ وهذا فوق أنه تزوير لم يقل به أحد من العلماء إلا ما نسب إلى الطوفي، افتراض باطل من أساسه، إذ أنه يجيز أن يكون كلام الله-تعالى- عبثا لا يحقق مصلحة بأي حال، وإذا فلم خاطبنا الله أساسا إذا كان تعالى سيكلنا إلى عقولنا نقدر بها المصالح والمقاصد والمفاسد؟

وإذا علمنا أن النصوص القطعية لا يجوز تأويلها وأن الإجماع لا يجوز تأويله أيضا لأنه حجة قطعية، بل وحتى النصوص الظنية لا يجوز تأويلها إلا بدليل أرجح منها علمنا أن كل استنتاجات محمد عمارة باطلة من أساسها، وقد تقدم أن المعنى المستنبط بدليل التأويل لا يجوز أن يعارض القطعيات بحال.
وإذا علمنا حقيقة الاحتجاج بالمصالح والمقاصد والحكمة وأن ذلك متوقف على طريق ثبوتها عن الشرع بنص صحيح معتبر، إذا علمنا ذلك أدركنا بطلان وتهافت مقولات المعاصرين التي تملأ الكتب والصحف والمجالات والفضائيات والقاضية بجعل المصالح والحكم والمقاصد المقدره بل المخترعة عقلا حجة برأسها.

من مثل قول هويدي أن العمل بالنص تابع للمصلحة، وتغير الأحكام بتغير الأعراف والمصالح -هكذا باطلاق- واستدلاله المحرّف لكلام ابن القيم: "أينما تكون المصلحة فثم شرع الله". وتزويره على العلماء أن أغلبهم يقول بتقديم المصلحة على النص أو أن المصلحة تؤجل النص كما يقول عمارة.
ونعلم بطلان آراء عمارة بتحكيم المصالح في النصوص وتأجيلها لها وجعلها مع وقف التنفيذ. ونعلم أيضا بطلان قول الصادق المهدي أن العرف والمصلحة مصدر أساسي للأحكام الشرعية.

(5) انظر ص 155 من هذا البحث.
(6) انظر ص 161 من هذا البحث.

ونعلم بطلان قول الترابي بأن الإجماع ملزم ولكنه لا يرقى لدرجة
الحاكمية والخلود كالنص وهو تلاعب غير مقبول بالألفاظ، لما علمنا أن الإجماع
دليل شرعي معتبر دل على حجته الكتاب والسنة، وأنه باق لا ينسخ ولا يؤول لا
بالمصالح ولا غيرها.

وأنه صار كآية من كتاب أو حديث متواتر في وجوب العلم والعمل به كما
قال صاحب كشف الأسرار، وعدم خلود الإجماع الذي قال به الترابي تعبير آخر
عما صرح به محمد شحرور بأن الإجماع تاريخي، وأن الفقهاء أجمعوا على أمور
تناسب زمانهم، وكأنهم لم يجمعوا على أحكام شرعية تشكل أصول ديننا، لا
يلحقها تبديل ولا تغيير.

ونعلم أيضا بطلان قول نصر حامد أبي زيد بأن الفقهاء بنوا الفقه على
مصالح الأمة، وهو يريد من هذا أن المصالح المتوهمة عنده، هي التي يجب أن
توجه الفقه المعاصر.

تاسعاً: اجتهادات عمر قائمة على استدلال صحيح، وليست تعطيلاً للنصوص باسم المصالح

أما احتجاجهم باجتهادات عمر رضي الله عنه، فقد تكلمت عليها بالتفصيل
فيما سبق، وبيت هناك أنها كانت قائمة على أدلة شرعية صحيحة، ترجحت في
قوتها على دلالة النصوص التي ظنها الكثيرون ومنهم محمد عمارة قطعية
محكمة، وأجبت هناك بأن عمر لم يخالف نصاً قطعياً ولا إجماعاً، وأن أفعاله منها
ما أسنده بالإجماع، ومنها ما أسنده بنصوص أخرى، ومنها ما كان تعزيراً، ومنها ما
كان تقييداً للمباح مما هو من حق الإمام، ومنها ما كان من باب الضرورات
الشرعية التي دلت عليها نصوص صحيحة معتبرة من الكتاب والسنة⁽¹⁾.

عاشراً: القياس الحر تشريع من دون الله

وذلك، لأن الأحكام تدور مع عللها وجوداً وعدمها، فإذا أعطينا أنفسنا
صلاحية تعليل الأحكام بالنظر العقلاني المجرد، فإننا نكون قد أعطينا أنفسنا
حتما صلاحية إمضاء الأحكام أو جعلها مع وقف التنفيذ كما قال محمد عمارة.
وهذه الاندفاع الشديدة في تعليل النصوص والأحكام بالمصالح العقلانية
الموهومة، هي التي تفسر الهجمة الشديدة على أصول الفقه عامة وعلى
الإجماع والقياس بصفة خاصة.

⁽¹⁾ راجع ص 32 من هذا البحث.

وهذا واضح في دعوة الدكتور محمد الدسوقي في تطوير مفهوم القياس والتوسع فيه بما يقود إلى فقه المصالح العامة.

وواضح في دعوة الصادق المهدي إلى رفض مفهوم القياس والتشكيك فيه، بحجة استحالة معرفة العلة أو ظنيتها - اعتمادا منه على مذهب الظاهرية. وكان د. حسن الترابي أشد صراحة وأشرس هجمة حين اتهم العلماء بأنهم عقدوه بالشروط المنطقية الإغريقية حتى صار القياس عقيما لا يولد فقها، وحين صرح بأن القياس التقليدي لا يستوعب حاجاتنا المعاصرة، وإنما يصلح في أحكام النكاح والشعائر فقط. وحين دعا إلى القياس العفوي والحر.

وإذا ألغينا أهم ركن في القياس وهو العلة، فكيف نميز القياس الصحيح من القياس الفاسد؟ وكيف نعدي حكما إلى حادثة أو نازلة بدون بيان العلة؟ وهل يتعدى الحكم إلى الحوادث إلا بعلّة توجب ذلك؟ إن ما يفهم من " القياس الفطري الحر والعفوي " هو العبثية والتلقائية، فإذا ظننت بعقلك أن هذا الحكم أو هذه الحادثة تشبه تلك، فقس عليها بلا جهد ولا نصب ولا تفكير، وإلا فما دلالة الفطرية والعفوية؟

إن هذه الفطرية والعفوية - يمكن أن يقوم بها أي شخص، وأصدق ترجمة لهذا القياس الفطري الحر العفوي ما نسمعه ونشاهده من قياس الصلح مع اليهود على صلح الحديبية، وعلى صلح صلاح الدين للصليبيين فيما عرف بصلح الرملة.

وما نشهده من قياس ساذج للشورى على الديمقراطية، وطاعة حكام هذا الزمان على طاعة ولاة الأمر العدول، ومن مشاركة في الحكم في الأنظمة الكافرة غير الشرعية على تولي النبي يوسف عليه الصلاة والسلام أمر خزائن العزيز، ومن قياس للتعددية السياسية على حرية الاعتقاد التي منحها الإسلام لأهل الذمة دون المسلمين، وهلم جرا..... وهذه ثمرة القياس المنفلت من الضوابط والشروط الصحيحة، فإنه يثمر تخبطا واضطرابا وتلفيقا وتوفيقا للأحكام مع شرائع الغرب وقيمهم ومفاهيمهم.

وإلا فما معنى هذا الإصرار على إعادة النظر في أحكام الجهاد والحرب والربا وشرعية الحكم وأهل الذمة دون غيرها!!؟

حادي عشر: التفريق بين الفقه و الشريعة

كثر الحديث عند أهل التأويل المعاصر على التفريق بين الفقه والشريعة فهم يقولون نسلم بالشريعة (نصوص القرآن والسنة) ونحترمها ونعتقد أنها ملزمة، وذلك منهم مداراة ونفاقا للمسلمين.

أما الفقه عندهم فهو اجتهادات فقهاء متأثرة بالظروف التي عاشوها، ومناسبة لبيئاتهم وزمانهم، فالفقه تراث تاريخي وليس من المنطق والعقل أن يكون حجة على زماننا ولا ملزما لنا.

نرى هذا واضحا فيما ذكرته من قول الصادق المهدي " أن نصوص الشريعة ثابتة أما الفقه فمتحرك ومتغير، وقوله أن اجتهادات الفقهاء متأثرة بالبيئة، وأن الفقه مناسب لزمانه فحسب، وأن الفقهاء هم الذين أضفوا عليه طابع القداسة، وإن الفقه يجب احترامه وتجاوزه.

ونراه واضحا في تركيز التراخي على ضرورة التفريق بين الفقه والتراث التاريخي والذي هو: خلاف منقول الشريعة الأصل " وهو كسب ديني بشري ... متطور مع الأزمان تبعا لاختلاف البيئات الثقافية والاجتماعية والمادية ... فهو تاريخ ... ومحاولات اجتهادية ... وهي للاستثناس فقط..... يأخذ منها ويترك، ولا تمثل حجة لملتزم.

وبين ما هو شرعي ينتسب إلى سنة الله ورسوله والمؤمنين لعهد تنزيل القرآن فهو نموذج قياس لازم، لأنه وحي معصوم⁽¹⁾.

كما نلاحظ هذا جليا في إلحاح د. محمد عمارة على مفهومه في بقاء النص قائما نتلوه ونتعبد به مع تغير حكمه حسب المصالح.

وفي موضع آخر كان أكثر صراحة حين قال أن الفقه الإسلامي هو من عمل الفقهاء صنعوه كما صنع فقهاء الرومان وقضاتهم القانون الروماني، فهم بشر يمارسون سن القوانين بالاجتهاد والحكم بموجبها والقيام على تنفيذها مع ادعائهم أنهم وكلاء عن الله في السلطة والحكم⁽²⁾.

وتكلم بوضوح أكثر فهمي هويدي، حيث اعتبر أن الشريعة ما هي إلا كليات ومبادئ عامة، وما سوى ذلك، فهو فرعيات واجتهادات فقهاء تاريخية، متغيرة وغير ملزمة. قال ذلك لتسويغ إلغاء أحكام أهل الذمة وتقرير مفهوم المواطنة،

(1) انظر: التراخي : تجديد الفكر الإسلامي 137، 136، 108.

(2) د. محمد عمارة: الإسلام والسلطة الدينية 39-79، عن العصريون معتزلة اليوم 10.

وسنرى عند بحث مفهوم المواطنة من يتفقون مع هذا الرأي ومنهم راشد الغنوشي وطه جابر العلواني.

وهذه الدعوى " تاريخية الفقه " يتفقون فيها مع محمد شحرور الذي قال بتاريخية الإجماع، وأن الفقهاء إنما اجمعوا على أمور تناسب زمانهم، وإن التشريع متطور أبداً.

ويتفقون في هذا مع أشهر حاملي لواء هذه الدعوة، وهم محمد أركون ومحمد عابد الجابري وعبد الهادي عبد الرحمن ومحمد سعيد العشماوي والدكتور نصر حامد أبو زيد وجارودي ومحمد إقبال وغيرهم.

أما أركون فقد صرح بذلك فيما ذكرته عنه في مفهومه للقرآن واعتباره له نصاً تاريخياً وتراثياً وإدخاله إياه تحت مسمى الفكر، ويدل عليه كتابه " تاريخية الفكر العربي ".

وأما الدكتور نصر حامد أبو زيد فاعتبر النص منتجاً ثقافياً صاغته وشكلته الثقافة البشرية والعقل العربي.

وأما الجابري فقد مثل لتاريخية الأحكام الفقهية بآية الميراث التي أعطت الذكر مثل حظ الانثيين فيرى أن ذلك راجع إلى العقلية العربية التي كانت سائدة آنذاك، والتي ترفض المساواة الكاملة، فجاء القرآن بحل وسط " وهو إعطاؤها نصف الذكر ".

وأما الآن فيجب إعطاؤها مثل الذكر تطبيقاً للمساواة التامة، لأن العقل

المعاصر يستوعب هذه المساواة⁽³⁾. ومثل له أيضاً بمدة العدة للمتوفى عنها زوجها، والتي جعلها القرآن أربعة أشهر وعشرة أيام، فيرى أن هذا التحديد بهذه المدة راجع إلى عدم وجود وسيلة أخرى للتأكد من براءة الرحم في ذلك الزمان، وما دما الآن نستطيع ذلك في فترة مبكرة جداً فيجب أن تتغير مدة العدة⁽¹⁾.

وأكد هذه التاريخية عبد الهادي عبد الرحمن حيث قال " إن الاجتهاد بمفهومه الديني لا بد أن يكون توظيفاً للنص الديني أو توظيفاً للموقف الديني لمقتضيات ودواعي اللحظة التاريخية"⁽²⁾.

(3) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة - دراسات ومناقشات ص 54.
(1) عبد الهادي عبد الرحمن: سلطة النص - قراءات في توظيف النص الديني ص 232.
(2) نفس المصدر 237، 238.
(3) نفس المصدر 238.

وضرب مثلا لهذه التاريخية بتعدد الزوجات، حيث ذهب إلى أن إباحة الإسلام للتعدد راجعة إلى عادة سبي النساء في الغزو، والصراعات القبلية مما يحتم ذلك التعدد، وهذا سبب لم يعد موجودا الآن⁽³⁾.

وأما الدكتور محمد سعيد عشناوي، فذهب إلى وقتية أحكام القرآن الكريم لأنها جاءت ملية لحوادث تاريخية محددة " أسباب النزول " ولذلك يرفض القاعدة الأصولية " العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب " ليؤسس على هذا الزعم دعواه في تاريخية أحكام وتشريعات القرآن فيقول: "... فأحكام التشريع في القرآن ليست مطلقة، ولم تكن مجرد تشريع مطلق فكل آية تتعلق بحادثة بذاتها، فهي مخصصة بسبب التنزيل، وليست مطلقة

وكل آيات القرآن نزلت على الأسباب -أي لأسباب تقتضيها- سواء تضمنت حكما شرعيا أم قاعدة أصولية أم نظاما أخلاقية، إنها أحكام مؤقتة تنطبق في وقت محدد وفي مكان بعينه، وبوفاة الرسول ﷺ انتهى التنزيل وانعدم الوحي ووقف الحديث الصحيح وسكتت بذلك السلطة التشريعية الإلهية. فاكتمال الوحي والتشريع عنده " انعدام "⁽⁴⁾.

أما جارودي فيرى - تبعاً لمحمد إقبال - تاريخية كل أحكام الشريعة ويضرب مثلا بأحكام الحدود والقصاص فيرى أنها جاءت خاصة بشعب وهم العرب، حيث كانت عادة الثأر تشكل قاعدة اجتماعية، فجاء القرآن ملائما لهذه العادة.

"وبما أن تطبيق هذه الأحكام ليس هدفا بحد ذاته، فلا يمكننا فرضها بحذافيرها على الأجيال القادمة"⁽⁵⁾.

كما وتبين هذا الإلحاح الشديد على التفريق بين الفقه والشريعة في طروحات الحركات النسائية في العالم العربي عامة، وفي فلسطين خاصة، كسبيل للتخلص من الأحكام الشرعية في مجال الأحوال الشخصية.

(4) معالم الإسلام ص 64، 165، ط القاهرة 1989م، والخلافة الإسلامية ص 149، ط القاهرة 1990م، والإسلام السياسي ص 43، 44، 131، 132، ط القاهرة 1989م، وجوهر الإسلام ص 148، ط القاهرة 1992م، نقلاً عن النص الإسلامي، محمد عمارة ص 17-19، بتصرف.

(5) انظر: الإسلام الحي 51، 56.

حيث ترى د. فريدة بناني - وهي مغربية أستاذة في القانون في جامعة مراكش جاءت في دورة تدريبية بدعوة من الحركة النسائية الفلسطينية - أن القراءة المعاصرة للفقهاء الإسلاميين يجب أن تفرق بين النص القرآني بصفته مقدسا وثابتا وبين ما يتعرض له النص من شرح وتفسير، فيتحول المفهوم منه مباشرة ورأسا إلى فعل إنساني بشري متحرك ونسبي ومتغير، فيفقد صفة الإلزام بل يستأنس به فحسب. فالفقه هو نتاج بشري وضعي نسبي ومتغير⁽¹⁾. وحتى الشيوعيون لهم رأي واجتهاد في الشريعة، فهذا خليل عبد الكريم وبعد أن صنف عدة كتب في الطعن في الرسول ﷺ وصحابه يضيف كتابا آخر يسميه الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية⁽²⁾ ذهب فيه إلى تاريخية النصوص والأحكام كلها بدون استثناء.

وهكذا نرى هذا التوافق والتطابق الغريب بين دعاة التأويل وإن اختلفت مدارسهم ومشاربهم وتوجهاتهم، توافقا على إقصاء ونفي وتحريف ما لا يتوافق مع مفاهيم الغرب وحضارة الغرب، توافقا على نفي ما لا يحبون وما لا يشتهون، ولا يعوزهم في ذلك توظيف كل المعارف البشرية من علم التاريخ والاجتماع واللغة وعلم الأديان المقارن لإسناد هواهم وإخراجه بثوب علمي خادع وبراق. وقد يظن القارئ لأول وهلة فرقا شاسعا بين من يقول بتاريخية النص ذاته، وبين من يقول بتاريخية أحكامه، فيحسب أن هذا الأخير يؤمن بالهية النص وقدسيته ولكن يقول بتاريخية أحكامه فقط، بعكس الأول الذي يرى النص ذاته نصا تاريخيا مثل أركون وأبي زيد وعلي حرب.

والتحقيق أن النتيجة التي يؤدي إليها كلا القولين واحدة، وهي أنه لا مجال للانقياد لتشريعات القرآن والسنة، لأنها تراث تاريخي ليس أكثر. وقد حمل الدكتور محمد عمارة على هؤلاء في مقدمة كتابه (النص الإسلامي) وفي ذات الوقت يقع فيما وقعوا فيه من حيث يدري أو لا يدري. وذلك حين جعل من صلاحية البشر تعليل الأحكام بالمصالح المجردة، مما يجعل الحكم مع وقف التنفيذ إلى إشعار آخر.

ونأتي الآن إلى الرد على هذه الفرية المستحدثة:

(1) راجع: صحيفة الحياة الجديدة التي تصدر في رام الله - عدد 1801 - تاريخ 23/8/2000 ص 8.

(2) طبع دار سينا للنشر، بدون ذكر مكان النشر، وبدون ذكر سنة النشر كذلك.

- الفقه من الشريعة وليس تراثا تاريخيا:

أما أن النص بذاته تاريخي، فقد أجابنا عليه عند كلامنا على تأويل مفهوم القرآن، وأما أن الأحكام الفقهية تاريخية فذلك يحتاج الى بيان العلاقة بين الفقه والشريعة.

فالشريعة في الاصطلاح الشرعي هي " ما شرع الله لعباده من الدين، أي من الأحكام المختلفة " (1).

وسميت هذه الأحكام شريعة لاستقامتها، لأن الشريعة في اللغة، الطريقة المستقيمة (2).

والشريعة " نصوص الوحيين القرآن والسنة " من عند الله، ولذلك فهي تتصف بالعموم والبقاء والشمول وهذا لا جدال فيه، قال الآمدي " الأمر لا اختصاص له بزمان دون زمان، فليس حمله على بعض أولى من بعض فوجب التعميم " (3).

وأما الفقه فهو يطلق على جميع الأحكام الشرعية العملية الثابتة لأفعال المكلفين، سواء أكانت تلك الأحكام معروفة من الدين بالضرورة، ولا تحتاج إلى نظر واجتهاد كوجوب الصلاة وحرمة الزنا، أم كانت تلك الأحكام مستفادة عن طريق النظر والاجتهاد في الأدلة، أم كانت تلك الأحكام مستفادة عن طريق التقليد للفقهاء (4).

والفقه - وهو معرفة الأحكام الشرعية العملية، يعتمد على نصوص الشريعة أي على القرآن والسنة النبوية، كما يعتمد على المصادر التي شهدت لها الشريعة بالصحة والاعتبار كالإجماع والقياس.

والشريعة - وهي الأحكام المنزلة من الله تعالى على نبيه محمد ﷺ في القرآن والسنة تقوم على الوحي الإلهي، فهي تشريع إلهي لا مجال فيه لرأي الإنسان، وتحرم مخالفته.

**أما الفقه الإسلامي فليس كله كذلك، وبيان هذا أن الأحكام الفقهية
نوعان:
- النوع الأول:**

(1) الجامع لأحكام القرآن 16/163.

(2) نفس المصدر 16/10.

(3) الإحكام للآمدي 2/400.

(4) د. عبد الكريم زيدان: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ص 64-65.

ما يضعف فيه جانب الرأي والاجتهاد أو ينعدم، كمعرفة الأحكام المعروفة من الدين بالضرورة، والتي لا يجهلها أحد كوجوب الصلاة وحرمة الزنا وحرمة نكاح الأمهات وكل ما يستفاد من النص رأسا بلا أي كلفة أو بحث أو اجتهاد لظهوره ووضوحه، فهذه الأحكام الفقهية هي جزء من الشريعة الإسلامية أي تعتبر تشريعا إلهيا، ومن ثم لا تجوز مخالفته.

- النوع الثاني:

وهو ما يغلب عليه جانب الرأي والاجتهاد، وهذا النوع من الأحكام لا يعتبر جزءا من الشريعة الإسلامية بمعناها الاصطلاحي (المراد بها هنا نصوص الوحيين) ، أي لا يعتبر من قبيل التشريع الإلهي الذي لا تجوز مخالفته، بل تسوغ هذه المخالفة ما دامت مستندة إلى دليل أقوى من دليل الرأي الفقهي المتروك، لأن المخالفة المجردة من ذلك تعتبر من قبيل اتباع الهوى فلا يجوز أن يكون مستندا للأحكام، وهذا النوع من الأحكام أكثر من النوع الأول لكثرة الوقائع وتجددها، ومع هذا فإن الفقه الإسلامي بمجموعة يبقى مصبوغا بالصبغة الدينية لأنه قائم على الشريعة الإسلامية⁽¹⁾.

وهكذا نرى أن الفقه منه أحكام معلومة من الدين بالضرورة تشكل أساس الدين وأصوله لا يسع مسلما مخالفتها، أو القول بتاريخيتها لأن ذلك يشكل إلغاء ونسخا وإبطالا للدين. وهذه الأحكام كما أكدنا ذلك مرارا هي ما ثبت بدليل قطعي، أو بالإجماع، أو بالتواتر المعنوي، وهي ليست بالقليلة، وهي منتشرة في كل أبواب الفقه، وقد ذكرنا أن بعضهم أوصلها إلى ما يزيد على تسعة آلاف مسألة. فأحكام أهل الذمة ومنها وجوب الجزية على الأخص ليست أحكاما تاريخية بطل زمانها كما يقول هويدي والغنوشي وطه جابر العلواني وغيرهم. وحد الردة، ومدة العدة، وإباحة تعدد الزوجات، وحكم الميراث، ووجوب الجهاد في أحوال معلومة، وحرمة الربا أبدا. وكذلك ولاية المرأة الولاية العامة، وأن الطلاق حق خاص بالرجل، وأنه لا يشترط وقوعه أمام القاضي، وأن المرأة

(1) المرجع السابق: 65-66 بتصرف يسير.

لا تناصف زوجها ماله عند الطلاق، كل هذه ليست تراثا تاريخيا وأحكاما فقهية مضى زمانها وانقضت، بل هي أحكام معلومة من الدين بالضرورة. وليست هي أحكاما اجتهادية بشرية غير ملزمة كما تقول بذلك الحركات النسائية ودعاة التأويل.

أما ما سوى ذلك من الأحكام الاجتهادية فمنها ما هو ظاهر راجح فلا يجوز مخالفته أيضا وإن لم يكن قطعيا إلا إذا توفر لدى المجتهد - وليس المتشربين بثقافة غربية بحتة - دليل يرجح حكما آخر، فهذا لا بأس به وهو حقيقة التأويل الصحيح.

وبهذا يتبين لنا أن الفقه ليس كله متحركا كما يقولون، وأن منه ما هو مقدس بذاته، وليس لأن الفقهاء أضفوا عليه طابع القداسة، وإن الفقه يجب احترامه كله، ولا يجوز تجاوزه مطلقا، إلا ما كان ظنيا غير قطعي فيجوز بدليل أقوى.

وإنني لأعجب أيضا في هذا التوافق الغريب في إطلاق العبارات ذاتها "إضفاء طابع القداسة - النص ثابت والفقه متحرك - بيئية الأحكام وتاريخيتها" فقد سبق إطلاق هذه العبارات من قبل على لسان محمد أركون وعلي حرب ونصر حامد أبي زيد والآن نجدها على لسان من يحملون شارة المفكر والقيادي الإسلامي الكبير كالترابي والغنوشي وهويدي والعلواني والمهدي وغيرهم. وملاحظة أخرى تلفت الانتباه وتثير العجب في ذات الوقت، وهي ترك هؤلاء لأدلة قطعية من الكتاب والسنة وترك الإجماع ورأي جمهور العلماء، والتنقيب عن كل قول شاذ أو مذهب ضال بائد.

سبق ذلك في تعويلهم على رأي الشيعة في استحالة الإجماع، واستناد الجابري إلى رأي إخوان الصفا في مسألة الميراث. وسنراه في تعويل الشيخ يوسف القرضاوي على رأي غير صحيح لإبراهيم النخعي في نفي حد الردة. وسنراه في استناد الغنوشي إلى رأي الشيعة والإباضية في تجويزهم صرف الزكاة إلى اليهود والنصارى من أهل الذمة.

المبحث الخامس التأويل في النظام الاجتماعي الإسلامي

المطلب الأول: التأويل في مفهوم حرية الاعتقاد وحرية الرأي والفكر

تعريف حرية الاعتقاد والرأي:

مدلول " حرية الرأي " يشمل عنصرين مهمين في رأي د. عبد المجيد النجار وهما:

- حرية الإنسان في طرق النظر العقلاني وأساليبه، دون أن تفرض عليه من الآخرين معطيات وأدوات من شأنها أن تؤدي إلى الخطأ، أو يلزم بسلوك طرائق معينة من شأنها أن توصله إلى نتيجة مبتغاة سلفاً، حقا كانت أم باطلا، فإذا كان شيء من ذلك فإنه يعتبر وجها من وجوه السلب لحرية الرأي، لما فيه من توجيه مسبق من الآخرين إلى رأي معين قد لا يصل الناظر إليه لو ترك حراً في النظر، بل قد يصل إلى ضده، هذا العنصر الأول لمدلول " حرية الرأي ".

- حرية الإنسان في الإعلان عن الرأي الذي توصل إليه بالنظر والبحث، وإشاعته بين الناس والمنافحة عنه والإقناع به، ولعل هذا هو الوجه الأهم في حرية الرأي وهو المعنى أكثر من غيره في الاستعمال الشائع.. أن يكون طريقه سالكا بانعدام كل المعيقات التي تعيق التعبير عنه من قبل صاحبه، أو صيرورته إلى الآخرين، أو وسائل دعمه والإقناع به، وان وقع شيء من ذلك فهو يعتبر تقييدا لحرية الرأي⁽¹⁾.

هذا هو معنى حرية العقيدة وحرية الرأي حين تطلق وتستهمل على السنة المتحدثين والكاتبين في واقعنا المعاصر. وهو بالضبط المفهوم الغربي لهذا الاصطلاح الشائع: أن يعيش الناس أحرارا في عقائدهم، يفكرون كما يحلو لهم ويعتقدون ما توجيه إليهم شهواتهم وأهواؤهم، بدون عائق من أحد، وسواء عبد هذا الفرد إليها أو أنكر وجوده أو عبد غيره فالأمر سيان لديهم⁽²⁾.

(1) دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين ص 43-44.

(2) انظر: الإسلام وأيديولوجية الإنسان ص 12-13.

وأن يعيشوا أحرارا في آرائهم يعبرون عما يعتقدون سواء كان حقا أو باطلا، يدعون إليه وينافحون عنه ويقنعون به الناس، وينشئون على أساسه الأحزاب، وينشئون الصحف الداعية إليه، ويستقطبون الناس حوله وعليه. وتكلم على تعريفها كل من الطاهر بن عاشور ود. عبد الكريم زيدان ود. أحمد رشاد طاحون وان لم يكن بهذا التفصيل⁽¹⁾.

أين وجه الإشكال؟

لا شك أن الإسلام قرر حرية العقيدة لغير المسلمين بقوله تعالى ﴿ لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾ (البقرة/ 256) فلا يكرهون على الدخول في الإسلام، إلا مشركي جزيرة العرب جعلهم أمام خيارين: الإسلام أو السيف ﴿ تُغَايِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ﴾ (الفتح-16). كما أوجب الإسلام على المسلم قول الحق، وأن لا يخاف في الله لومة لائم، وأن يأمر بالمعروف وأن ينهى عن المنكر، ويديم النصيحة لأئمة المسلمين وعامتهم، لا يدخر وسعا في ذلك. بهذا يتبين أن " حرية الرأي " مكفولة في الإسلام بل واجبة في أحيان كثيرة، إذا فأين وجه الإشكال؟.

وجه الإشكال الأول:

في أن " حرية الرأي " في مفهومها الغربي كما يتضح من التعريف، تجعل المسلم في حلٍّ من الالتزام بالمسلّمات الدينية، والأحكام الشرعية التي تثبت بطريق شرعي صحيح. وتجعله حرا في أن يعتنق ما يشاء من الأحكام والأديان والمذاهب، حتى لو كانت مناقضة لما هو معلوم من دين الإسلام بالضرورة.

والإشكال الآخر:

أنها لا تكتفي بإعطاء المسلم الحرية في اعتناق ما يشاء، بل تعطيه الحق في أن يعلن هذه العقيدة بين المسلمين وأن يشيعها بينهم بأي وسيلة يرتأبها: بالتلفاز، بالصحف، بالمجلات، بل يدعو إليها المسلمين وبؤسس

(1) انظر في ذلك: المقاصد العامة في الشريعة الإسلامية ص 133-134، د. عبد الكريم زيدان: المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية ص 224 وما بعدها، د. أحمد رشاد طاحون: حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية ص 92-93.

عليها أحزابا ويستقطب عليها من أبناء المسلمين، وسواء كان هذا الداعي من غير المسلمين أساسا أو كان مسلما ثم ارتد عن الإسلام. أي باختصار شديد: تجيز الردة، واعتناق أفكار الكفر والدعوة إليها، وتنظيم أحزاب للدعوة إليها (دعوة المسلمين إلى الكفر). ولهذا نرى كل الذين تكلموا عن حرية العقيدة والرأي، وأرادوا أن يؤصلوا لها شرعا، وجدوا أنفسهم أمام تحريم الإسلام القاطع للردة بجميع أشكالها الاعتقادية والقولية والعملية، وتجريمه لكل دعوة تخالف أحكام الشرع الحنيف. ولذلك لم يكن أمامهم بد من أن يسوموا النصوص المتعلقة بحد الردة عسف تأويلهم الفج والساذج، والذي يتنافى كما سنرى مع أبجديات النزاهة والمنهجية العلمية الصحيحة، التي طالما دعوا إليها وتغنوا بها، فضلا عن منافاته للمعلوم من الدين بالضرورة الذي يدركه تلاميذ المدارس بل عجائز البيوادي لعمر الله.

ومن هؤلاء القائلين بحرية العقيدة والرأي بمفهومها الغربي السابق:

1. راشد الغنوشي رئيس حركة النهضة الإسلامية التونسي:

وبعد من أكثر المتحمسين لها، وأكثر المنظرين لها بين أوساط "الإسلاميين". حيث عدّ حرية الاعتقاد أسبق الحريات العامة، لأنها بمنزلة القاعدة والأساس، وهي أول حقوق الإنسان ويقرر حرية التعبير مطلقا لكل فرد في الدولة الإسلامية مسلما أو غير مسلم، بمن فيهم أهل الإلحاد، وتشمل هذه الحرية الدفاع عن عقيدتهم أو الدعوة إليها أو التبشير بها، والاستقطاب إليها أو نقدا لغيرها ولو كان الإسلام ذاته. لأنه إذا كان من حق بل من واجب المسلم أن يعرض دعوته على مواطنه غير المسلم، فإن لهذا الأخير الحق نفسه. كما يقرر أن لكل فرد -مطلقا- أن يختار عقيدته بعيدا عن كل إكراه، وأن كتب التفسير والفقهاء تكاد تجمع على أن آية [لا إكراه في الدين] تمثل قاعدة من قواعد الإسلام وركنا من أركان سماحته.

وأنه بلغ من تأكيد الإسلاميين المعاصرين على أن الحرية هي الأصل والأساس للاعتقاد، إلى حد الذهاب بأنها نسخت كل آيات القتال من اجل عدم إكراه أحد على الدخول في الإسلام⁽¹⁾.

⁽¹⁾ انظر: راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية ص 44-47.

ويستدل لتلك الحرية بمناظرات إبراهيم عليه السلام لأبيه وقومه، وأنه
سمح لهم بالتعبير عن آرائهم، ويستدل بمناظرات العلماء للزنادقة في بلاطات
الملوك وفي المساجد⁽²⁾.

وهو يقر ويرجح جواز تشكيل أحزاب غير إسلامية في الدولة الإسلامية،
حتى ولو كانت غير دينية -وثنية أو الحادية أو شيوعية أو علمانية- وان لها الحق
في أن تطرح آراءها، وأن تدافع

⁽²⁾ نفس المصدر ص 47.

عنها، وان تدعوا إليها كل أفراد المجتمع حتى المسلمين منهم، ولو جر ذلك إلى ردة بعضهم عن الإسلام⁽¹⁾.

وبخصوص جريمة الردة فإنه يرى أنها جريمة لا علاقة لها بحرية العقيدة التي أقرها الإسلام، وأنها مسألة سياسية قصد بها حياة المسلمين وحياطة تنظيمات الدولة الإسلامية من نيل أعدائها، وأن ما صدر عن النبي ﷺ في شأن الردة إنما هو باعتبار ولايته السياسية على المسلمين⁽²⁾. وبذلك تكون عقوبة المرتد تعزيراً لا حداً، وان قتال أبي بكر للمرتدين إنما كان بسبب خروجهم المسلح ضد الدولة، وليس لارتدادهم عن الدين.

وأنه لو كان خروجهم عن الدين هو الذي استوجب قتالهم لم يتردد الصحابة في ذلك من أول الأمر، وان الرسول ﷺ قبل شفاعة عثمان بن عفان -رضي الله عنه- في عبد الله بن أبي السرح الذي جاء النبي ﷺ مسلماً بعد أن ارتد، وأنه لو كان حد الردة حداً مقدراً لما سقط بالشفاعة لأن الحدود لا تقبل فيها الشفاعة⁽³⁾.

ويأتي بنقول للشيخ أبي الأعلى المودودي وللأستاذ سيد قطب موهما لقارئ أنهما يقولان بحرية الاعتقاد والرأي، مع أن كلامهما إنما يدور عن حرية غير المسلم في عقيدته، وأنه لا يكره على الإسلام⁽⁴⁾. وفي إنكاره لحد الردة يزور على الإمام السرخسي وابن القيم ومحمد أبي زهرة في أن عقوبة الردة تعزيرية وليست حدية.

وذكر عدداً من المفكرين المعاصرين الذين هم على هذا المذهب وعد منهم: محمد عبده وعبد المتعال الصعيدي وعبد الوهاب خلاف وعبد العزيز جاویش. ومن رجال القانون الدستوري فتحي عثمان وعبد الحميد متولي وعبد الحكيم حسن العيلي وحسن الترابي ومحمد سليم غزوري⁽⁵⁾.

2. محمد سليم العوا:

(1) نفس المصدر 293
(2) وهذا كما هو واضح توظيف سيء للتقسيم الباطل للسنة إلى سنة تشريعية وغير تشريعية كما وضحناه.
(3) نفس المصدر ص 49-50.
(4) نفس المصدر ص 44-48، 45.
(5) نفس المصدر ص 49-50.

حيث ذهب إلى أن عقوبة الردة تعزيرية مفوضة إلى السلطة تفعل ما تراه مناسباً حتى لو وصل الأمر إلى الإعدام، مستنداً إلى مذهب إبراهيم النخعي وسفيان الثوري القائل - حسب زعمه - باستتابة المرتد وعدم قتله⁽⁶⁾.

3. د. عبد المجيد النجار:

وقد أفرد حرية الرأي بالكتاب الذي ذكرته، وحاول فيه عبثاً أن يؤصل لحرية الرأي باستدلالات واهية. وأن يثبت أن حرية الرأي تكفل وحدة الفكر ووحدة الأمة.

فهو يرى أن التعاليم الإسلامية جاءت لتشريع لحرية الرأي، وتجعلها أمراً واجباً شرعاً لا مجرد حق فحسب، وأنه لكثرة ما جاء فيها من طلب مشدداً! فيمكن اعتبار أنها " ترتقي في سلم المقاصد الشرعية إلى درجة الضرورة، فهي مقصد ضروري من مقاصد الشريعة!" واستدل لذلك بأدلة منها:

- قوله تعالى ﴿ أَرَأَيْتَ الَّذِي بَنَىٰ عِبَادًا إِذَا صَلَّىٰ ﴾ (*) أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَىٰ الْهُدَىٰ ﴾ (*) أَوْ أَمَرَ بِالْتَّقْوَىٰ ﴿ (العلق 9-12). ففيه توبيخ على من عطل حرية الاعتقاد والعبادة والهداية بالمعتقد الجديد.

- إن التعاليم الإسلامية قررت أن حرية الرأي هي المدخل المعتبر إلى الإيمان الحق.

- إن الله أوجب الهجرة على المستضعفين فراراً من الظروف التي تمنعهم من حرية الرأي والتعبير في قوله تعالى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿ (النساء / 97).

- أن الله جعل حرية الرأي، بمعنى الصدع به وإفشائه بين الناس، أساساً من أسس الاجتماع بين الأمة وتمكين وحدتها في قوله تعالى ﴿ وَلِتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿ (آل عمران / 104) " والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو صميم الرأي في تبليغه والاحتجاج به "⁽¹⁾.

(6) انظر: د. محمد سليم العوا: في أصول النظام الجنائي في الإسلام ص 151-166، عن "العصريون معتزلة اليوم" ص 45.

(1) انظر: دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين ص 45-48.

ويرى أنه " لا يعاقب الإسلام بالقتل المرتد الذي لا يجاهر برده، ولا يدعو إليها غيره، ويدع عقابه إلى الآخرة إذا مات على كفره، وأنه قد يعاقب عقوبة تعزيرية مناسبة، إنما يعاقب المرتد المجاهر وبخاصة الداعية للردة⁽⁵⁾.
ومع تفريقه هذا، الذي لا أساس له في حد الردة، بين الداعي وغير الداعي فإنه فرق أيضا بين ما أسماه الردة الغليظة كردة سلمان رشدي وبين الردة الخفيفة، ولم يذكر مثلا لهذه الردة الخفيفة ولا من قال بها من العلماء⁽⁶⁾.

5. د. عبد الحميد متولي:

وهو ممن أنكر قتل المرتد حدا تقريرا منه لحرية الاعتقاد والرأي التي كفلها الإسلام، واستدل على ذلك بعدم وجود نص قرآني يوجب القتل على المرتد. ورفض الاحتجاج بالأحاديث الواردة في قتل المرتد، لأنها أحاديث آحاد تفيد الظن لا اليقين، آتيا بفرية لم يسبق إليها، وهي أن أحاديث الآحاد ليست حجة في المسائل الدستورية، معتبرا قتل المرتد تشريعا جاء به الرسول ﷺ بوصفه إماما ورئيسا وليس باعتباره مبلغا ورسولا⁽¹⁾.

6. الصادق المهدي:

واستدل في نفيه لحد المرتد تقريرا لحرية الاعتقاد والرأي، بنحو ما استدل به عبد الحميد متولي، وأضاف إليها تعميم قوله تعالى ﷻ لا إكراه في الدين ﷻ لتشمل المرتد من المسلمين، وأنه لا صحة لتخصيصها بأهل الكتاب. وذكر أنه يجب إيجاد عقوبة تعزيرية للمرتد على أن يوفق بينها وبين حرية الاعتقاد، أما ما اتفق عليه العلماء من قتل المرتد، فإنه لا يتناسب مع التسامح المطلوب في هذا الزمان، بل إنه يتنافى مع مصلحة الإسلام حسبما زعم⁽²⁾.

7. د. طه جابر العلواني:

وقد قرر حرية الاعتقاد والرأي في تقديمه للعديد من الكتب التي يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي - وهو رئيسه - ومنها كتاب د. عبد المجيد النجار

(5) نفس المصدر ص 55-56.

(6) نفس المصدر ص 52.

(1) د. عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة ص 304-311، وانظر: كايد يوسف محمد قرعوش: طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية ص 274-277.
(2) انظر: الصادق المهدي: العقوبات الشرعية ص 145-147.

السابق ذكره، حيث وافقه وأقره وأثنى عليه وعلى كل ما جاء فيه دون تحفظ على أي أمر. بل واستدل بأدلتها التي ذكرتها، ومنها جعله الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومشاورات الصحابة للرسول ﷺ ومراجعاتهم له دليلاً على حرية الاعتقاد والرأي⁽³⁾. ولم يفته - وللأسف الشديد - أن ينال مما سماه " التراث الفكري والثقافي الذي يؤصل لمصادرة حرية الرأي " ووصفه بأنه مبعث خزي لا افتخار⁽⁴⁾.

ولا ندري ماذا يعني الأستاذ الدكتور - وهو المتمرس في علم الأصول - بالتراث الفكري الثقافي؟ هل يدخل فيه إجماع الصحابة ثم إجماع العلماء على وجوب قتل المرتد؟ هل يعني به الحديث الصحيح الثابت في البخاري ﷺ من بدل دينه فاقتلوه ﷺ أم عشرات الأحاديث الأخرى والآثار الصحيحة والحسنة في وجوب قتل المرتد، وحرمة مخالفة الأدلة الراجعة بالرأي المجرد؟ وهل هذا التراث مبعث خزي لا افتخار؟ نسأل الله العافية. إن كان هذا مراده بالتراث الفكري الذي هو مبعث الخزي فلا يلام نصر حامد أبو زيد ولا علي حرب ولا أركون، ولم يعد ثمة فرق بين الفيلسوف والفقهاء، إذا التقى المؤولون جميعاً على طريق قد رسم..

وقد عد " التحرر والحرية بأنواعها المختلفة من المفاهيم الإسلامية الأساسية " والتحرير جوهر رسالة الإسلام ومحور عقائده وشعائره " و " حرية الرأي والتعبير عنده دعامة راسخة من دعائم الفكر والممارسة في حياة المسلمين " وعد حرية الرأي شرطاً موضوعياً لما سماه " بالإقلاع الحضاري"⁽¹⁾.

8. فهمي هويدي:

ومن حشر نفسه في قضايا العمق في الشريعة والأصول، فإنه لن يستنكف عما يعتبره قضية العصر " الحرية والديمقراطية "، وهما من أكثر المفاهيم تردداً وتكراراً في كتبه ومقالاته، وهو دائم التنظير لهما ولا يضع عليهما أي نوع من القيود أو الضوابط، بل يطلق القول باعتبارهما الرسالة العظمى

(3) انظر: مقدمة د. طه جابر العلواني لكتاب: دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين ص 11،13.

(4) نفس المصدر: ص 13.

(1) المصدر السابق ص 13،9،21.

للإسلام وانهما " الحرية والديمقراطية " المعيار الأوحده الذي يقاس به تقدم أي مجتمع وانحطاطه⁽²⁾.

ويرى أن توفر الحرية العقلية شرط لوجود اجتهاد ذي قيمة وقراءة واعية وعصرية للنصوص ومراجعة مفيدة للتراث الذي يخاطب زمانا غير زماننا⁽³⁾. ولأن تثبيت حرية الاعتقاد والرأي - يستلزم بالضرورة نفي حد الردة، فإنه كغيره لم يأل جهدا في تناول النصوص والأحكام الخاصة بالردة بالتأويل المتعسف.

فعلى أثر تداعيات الحكم بالردة الذي أصدرته إحدى المحاكم في القاهرة بحق د. نصر حامد أبي زيد وجدها هويدي وغيره مناسبة ساخنة للاجتهاد والتجديد وتقييم التراث، فكتب تحت عنوان صارخ يقول " لنغلق ملف الردة " دعا فيه إلى إعادة النظر في مفهوم " الردة " برمته، وعده من الأمور الثانوية التي تلهي الرأي العام وتشغله عن قضايا الوطن والمصيرية الهامة كحل مشكلة البطالة. واستدل على ذلك بما استدل به الشيخ يوسف القرضاوي من أنه تدبير سياسي وليس حكما شرعيا وأن ذلك هو مذهب علماء لهم وزنهم كإبراهيم النخعي وسفيان الثوري⁽⁴⁾. وهو موقف ليس بجديد عليه، إذ قد قال نفس الكلام عام 1978 حين كتب مقالا في مجلة العربي عدد أكتوبر عام 1978 دعا فيه إلى إعادة النظر في جريمة الردة، وتسليط الأضواء في مدلولها وفي دلالة النصوص الخاصة بالتحريم والعقاب، وهل هي مجرد جريمة رأي يكفي لقيامها اعتناق صاحبها لهذا الموقف السلبي من الإسلام بعد أن كان من معتنقيه، أم أن جريمة الردة تستلزم إيجابية أكثر بحيث يخرج السلوك المجرم من القول إلى فعل يخل بأمن المجتمع وسلامة الدولة⁽¹⁾.

أي أنه يرى تقييد حكم الردة بالخروج المسلح على الدولة. وهو تكرار لموقف راشد الغنوشي.

9. د. محمد عمارة:

(2) القرآن والسلطان ص 22.

(3) نفس المصدر ص 25-26.

(4) انظر: فهمي هويدي: مصر تريد حلاً ص 196.

(1) العصريون معتزلة اليوم ص 41.

وهو ممن اشترط الخروج المسلح وجعله قيذا على وجوب قتل المرتد، حيث رأى أن حروب الردة لم تكن دينية - ليست لإقامة حكم شرعي - وإنما كانت في سبيل الأمر والسلطان والتوسع⁽²⁾.

وفي كتابه " المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية " أكد على وجود النزعة للحرية والاختيار في الفكر "العربي" وأنها شهادة للإنسان العربي وتراثه بالأصالة في هذا الباب.

وقد حاول جاهدا كما هو بين، أن يؤصل لمفهوم الحريات العامة " وبخّرجه على مفهوم الحرية عند المعتزلة⁽³⁾.

ولأن باب تعليل النصوص بالعقل المجرد - وإن شئت قلت بالهوى - فُتح على مصراعيه، يرى بعضهم كالغنوشي والصادق المهدي أن آيات الجهاد منسوخة لأن فيها فرضا للإسلام على الآخرين وهو أمر مناف لمقاصد الشريعة (!! ومنها حرية العقيدة.

وعلى النقيض تماما من هذا التفسير يرى آخرون ومنهم د. عبد الحميد

أحمد أبو سليمان أن الجهاد إنما فرض لأجل تحقيق وترسيخ حرية العقيدة للناس، بل ذهب إلى أن حرية العقيدة مفهوم إسلامي أساس في تكوين العقلية والمنهجية الإسلامية الحضارية⁽⁴⁾. فهؤلاء عدوه منافيا لحرية العقيدة ولذلك نسخوه (!! وهذا رأى فيه دليل على حرية العقيدة وسبيل مهم من سبلها؟.

أرأيت كيف يقود تحكيم العقل في النصوص إلى التناقض والاضطراب في الحكم الواحد بشكل فاضح. فبأي رأى نأخذ. وأي تعليل يترجح على الآخر؟ إذا كان الملجأ هو العقل لا العلل المنصوصة المضبوطة؟

10. د. محمود محمد طه:

وهو وقد ممن تطرف بشكل فاضح في المناداة بالحرية المطلقة بمختلف أشكالها وأنواعها، فذهب تحت عنوان "الحرية الفردية المطلقة" إلى أن الإسلام يرى أن الأصل في الحرية -الإطلاق- بصرف النظر عن ملة الفرد وعنصره، وان الفرد له أن يفكر كما يريد، وان يقول كما يفكر، ويعمل كما يقول شرط أن لا

(2) المعتزلة وأصول الحكم ص 348، عن العقلانية هداية أم غواية ص 129

(3) انظر: د. محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ص 205-216.

(4) انظر: د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان: أزمة العقل المسلم ص 143.

يتعدى على حريات الآخرين⁽¹⁾. وأن " الشريعة في خدمة الحرية الفردية المطلقة "⁽²⁾.

11. محمد أحمد خلف الله:

رأى في مبحث التأويل في القرآن أن القرآن إنما أنزل ليحرر العقل البشري من سلطات الآلهة والأنبياء والمرسلين ورجال الدين جميعاً.

12. د. فتحي عثمان:

حيث قرر "حقوق الإنسان" بشكلها الذي جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة عام 1948، والمتضمن حرية الاعتقاد والحرية الفكرية والسياسية والشخصية... الخ⁽³⁾ بدون قيود ولا ضوابط، ولا تحفظات تستوجبها خصائص الأمة الإسلامية العقائدية والشرعية مع انه يتكلم عن حقوق الإنسان في ضوء الشريعة الإسلامية.

وقد أحسن د. إبراهيم المرزوقي إذ تجنب الزلل، فعلى الرغم من أنه حرص على الموازنة بين موثيق حقوق الإنسان والشريعة الإسلامية إلا أنه يحسب له أنه لم يفعل ذلك على حساب الأحكام الثابتة، فأوجب حد الردة وسائر الحدود، واعتبر جريمة الردة ضد النظام العام وضد مصلحة المجتمع⁽⁴⁾.

13. الأستاذ عبد المتعال الصعيدي:

وهو ممن قالوا بحرية العقيدة والرأي بإطلاق ويعد من أكثر المتحمسين -وقد باتوا لا يحصون- لهذه القضية، ولم يتوقف به حماسه إلى حد إنكار حد الردة، بل وصل إلى نفي تجريم المرتد، بحجة أن الرسول ﷺ لم يقتل المنافقين وأنه بسط لهم التوبة، وأما حديث ﷺ من بدل دينه فاقتلوه ﷺ فهو خاص بوقت الحرب، خشية ان يلحق المرتد بالكفار ويقاوم المسلمين، وأنه لا يقاس عليه من يرتد في حال السلم⁽¹⁾.

(1) انظر: محمود محمد طه: الرسالة الثانية من الإسلام، ص 38,39,41.

(2) نفس المصدر ص 42.

(3) انظر: د. محمد فتحي عثمان: أصول الفكر السياسي الإسلامي - دراسة لحقوق الإنسان ولوضع رئاسة الدولة (الإمامة) في ضوء شريعة الإسلام وتراثه التاريخي والفقهية ص 200 وما بعدها.

(4) انظر: د. إبراهيم عبد الله المرزوقي: حقوق الإنسان في الإسلام ص 447.

(1) انظر: عبد المتعال الصعيدي: الحرية الدينية في الإسلام ص 158-172، وحرية الفكر في الإسلام ص 61-78.

14. الأستاذ جمال البنا:

على هذا المنوال درج في كتابه حرية الاعتقاد في الإسلام حين ذهب إلى أن قتل المرتد أو حتى مجرد استنابته إنما هو إكراه في الدين⁽²⁾.
ومن هؤلاء من لم ينكر حد الردة صراحة بل أنكره ضمناً حيث جعل الحدود خمسة مستثنياً حد الردة مثل د. أحمد فتحي بهنسي في كتابه العقوبة في الفقه الإسلامي⁽³⁾.

وبرى موافقة مجلس الدولة المصري عام 1977 على مشروع قانون بإقامة حد الردة، ردة تشريعية حقيقية في مواجهة ردة إسلامية وهمية ويعتبرها فضيحة في تاريخ البلاد وتاريخ التشريع (نفسه ص 76).

كما يؤخذ على بعض العلماء إطلاقهم القول بحرية العقيدة والرأي دون أن ينصوا على استثناء المسلمين في المسائل القطعية، مثل الشيخ محمد أبو زهرة⁽⁴⁾ والشيخ محمد الغزالي حيث اعتبر (حرية الرأي) حقيقة لا تحتمل لغطاً ولا جدلاً، وإن كنا نحسن الظن بهم أنهم إنما يتكلمون عن الكفار الأصليين أو أهل الكتاب⁽⁵⁾.

هذا غيض من فيض من آراء مفكرين وكتاب وعلماء لم أستوعبهم وأنى لي بذلك. وقد انتشرت هذه البدعة حتى صارت رأياً عاماً بين المسلمين عامتهم وخاصتهم عالمهم وجاهلهم. والله المستعان.

وكم تعقد لها الندوات والحلقات في التلفزيونات الفضائية والأرضية، وتقام لها المؤتمرات، وتسن لها القوانين حتى لم يعد يجرؤ - فيما أرى وأشهد - على التبريء من هذه البدعة علانية لا أصحاب الأقلام ولا أصحاب العمائم إلا بقية لا يسمع لها صوت ممن عصم الله. هذا وان الاستبداد السياسي وكبت أهل الدين ومنعهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يبرر ولا يسوغ المطالبة المطلقة بحرية العقيدة والرأي، لأنه يدخل فيها تجويز الردة للمسلمين وإباحة الخروج عن الإسلام ونقده، للمسلم وغير المسلم، وهذا محذور محظور يكفي

(2) انظر: جمال البنا: حرية الاعتقاد في الإسلام ص 52-71.

(3) انظر: د. أحمد فتحي بهنسي: العقوبة في الفقه الإسلامي ص 124.

(4) محمد أبو زهرة: تنظيم الإسلام للمجتمع ص 182، محمد أبو زهرة: المجتمع الانساني في

ظل الإسلام ص 193، 199.

(5) محمد الغزالي: هذا ديننا ص 60.

لاعتبارها دعوة باطلة من أساسها، وعليه، فإن كل ما يشاهد من تصريحات ومواقف بعض الجماعات والحركات الإسلامية وقياداتها المطالبة بإشاعة حرية الرأي بإطلاق والسماح بالتعددية السياسية بما تعنيه من حرية إنشاء أحزاب على أساس كافر غير إسلامي، وبما تعنيه من استقطاب للمسلمين على أساس فكري وعقدي كافر، كل هذه التصريحات والمواقف فيها مخالفة صريحة لأصول الإسلام وقطعيته.

وهذا مناقض لما علم من دين الإسلام بالضرورة، من تحريم الردة، وتحريم إشاعة الكفر وتحسينه، وحرمة إعطاء المسلم ولاءه لجهة عقيدتها غير الإسلام.

وعلى سبيل التمثيل فقط أذكر قول عمر التلمساني - رحمه الله - الذي كان مرشدا عاما للإخوان المسلمين:

" أننا نقف من الأحزاب كلها موقف الاحترام الحر لرأي الآخرين، وإذا كنت حريصا على أن يأخذ الناس برأيي فلماذا أحرم على الناس ما أبيحه لنفسي، وهل من الحرية أن أحول بين الناس وبين الاعتداد بآرائهم بعد أن يمنحهم أحكم الحاكمين هذا الحق في وضوح لا لبس فيه ﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾⁽¹⁾ (الكهف/29)".

وقد سبق ذكر مناداة حسن الترابي رئيس الجبهة القومية الإسلامية بالسودان بالتصويت حتى على الأحكام الشرعية، وكذلك موقف راشد الغنوشي رئيس حركة النهضة التونسية، وأضرابهم في الأردن والمغرب والكويت وقيادات العمل الإسلامي في أوروبا وأمريكا تطالب كلها وتنادي بإطلاق الحريات دون قيد أو شرط، وهي لا تحتاج إلى تقييد واستدلال.

وذهب الشيخ رمضان شلح - وهو الآن الأمين العام لحركة الجهاد الإسلامي - ذهب في مقال بعنوان "حول حق إبداء الرأي" إلى أن الأغلبية الساحقة من قيادات العمل الإسلامي وعلمائه ومفكره أكدوا حرية الرأي والعقيدة وأصلوها بأدلة لا تدحض - حسبما قال - بالقرآن والسنة وسيرة الصحابة، وهي حقوق بدئية⁽¹⁾.

(1) د. أيمن طواهرى: الحصاد المر - الإخوان المسلمون في ستين عاماً ص 149.
(1) انظر: مجلة الإنسان ص 70 وما بعدها، دار أمان للصحافة والنشر - باريس، العدد الثامن، السنة الثانية، صفر 1413هـ - آب/1992م.

هكذا بكل ثقة واطمئنان (أدلة لا تدحض - حقوق بديهية)، وهكذا ينقلب جواز الكفر ونقد القرآن، وتجريح الأنبياء والصحابة إلى بدهيات لدى دعاة الإسلام والمجاهدين لرفع رايته!

فإن قلت إننا نعني أن لها حدودا وقيودا وضوابط قيل لكم فأين هي؟ ولم لم تنصوا عليها أو تلفتوا النظر إليها.

وهذا حسن ظن بهم، وإلا فإن سياق كلامهم يدل على أنهم لا يضعون على حرية الرأي لا قيودا ولا ضوابط مثل قول شلح " إن الإسلاميين ردوا على الاعترافات لبعض المشايخ ردودا مؤصلة ومعقدة؟ فما تراها هذه الاعتراضات سوى ما ذكرته من حرمة مخالفة القطعيات وحرمة الردة؟ فهذه في نظره مجرد "اعتراضات".

وسنرى الآن إن كانت أدلتهم مؤصلة ومعقدة لا تدحض من القرآن والسنة وسيرة الصحابة، أم أنها مجرد خيالات وأوهام.

1. مفهوم الحرية في الإسلام

الحرية في الإسلام لها مفهوم مغاير من حيث الجوهر والتفاصيل عن مفهوم الحرية الغربية التي دعا إليها هؤلاء المفكرون. فالحرية في النظام الإسلامي منبثقة من العبودية الكاملة لله عز وجل، على حين أن الحرية في النظام الديمقراطي منبثقة من اللاعبودية لله سبحانه وتعالى.

فالإنسان في الإسلام عبد لله ومخلوق له، ومن يعتنق عقيدة الإسلام، فقد ارتضى لنفسه أن يكون عبدا لله وان يكون أساس حياته قائما على التقيد بأوامر الله ونواهيه، فالأصل عند المسلم هو التقيد بالأحكام الشرعية، وسلوكه في الحياة مرتبط بخطاب الشارع له من أوامر ونواه.

وأساس الحرية في النظام الديمقراطي هي أن الإنسان هو سيد هذا الكون وهو بالتالي (خالق) نظمه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والسلوكية، وبالتالي فلا دور للدين ولا لأحكامه في حياته، فالدين مفصول عن الحياة، وهو مجرد علاقة وجدانية بين الإنسان والإله. وإذا كان الأساس الذي انبثقت عنه الحرية متباينا بهذه الحدية فلا عجب أن يختلفا في التفاصيل. وإذا كانت الحرية

الغربية مطلقة إلا من القوانين والأنظمة والتشريعات التي يتواضع عليها البشر فان الحرية في الإسلام مقيدة بالأحكام الشرعية من أوامر ونواه إلهية. فالحرية المطلقة من كل قيد هي كذبة كبرى لا وجود لها في عالم الواقع. فأي مجتمع لا ينفك عن وجود قوانين وأنظمة وتشريعات يلزم بها أفرادها ويعاقب الخارج عنها⁽¹⁾، والفرق بين المجتمع الإسلامي وغيره أن دستوره وقوانينه مستمدة من الله وقوانين هؤلاء هي أهواؤهم وشهواتهم التي تواطأوا عليها. فمن يطالب بعد هذا بالحرية المطلقة أو بالحرية بمفهومها الغربي، فانه يحاول إلباس الإسلام ثوبا ليس من صنعه ولا من مقاسه، وهي محاولة تهجين فاشلة لأنها تناقض منطق الأشياء، فالعقيدة الإسلامية لا تفرز ما يناقضها ولا ما ينفىها.

2. حدود حرية العقيدة وحرية الرأي

إذا كان الإسلام منح غير المسلمين حرية العقيدة فلم يكرههم على الدخول في الإسلام، فان لهذه الحرية التي يتمتع بها غير المسلم في المجتمع الإسلامي حدودا لا ينبغي له أن يتجاوزها، وأولها: انه لا يجوز له إظهار ما فيه طعن بالإسلام أو بنبي الإسلام أو بكتابه أو ما فيه تسفيه لعقيدة الإسلام وتعاليمه، وان كان هذا جائزا في اعتقاده. كما أنه لا يجوز لغير المسلم تحريض المسلم أو إغراؤه أو دعوته إلى دينه أو عقيدته شفاها أو كتابة أو بإلقاء محاضرات، لأن استجابة المسلم لهذه الدعوات و الإغراءات والتحريض يعني الوقوع في الردة عن الإسلام، وهي جريمة عقوبتها القتل في الإسلام، والتحريض على ارتكاب الجريمة محظور في شرع الإسلام وفي جميع القوانين الوضعية⁽²⁾.

ومن هنا يتبين بطلان مفهوم التعددية الحزبية والسياسية التي ينادي بها هؤلاء الكتاب، لأنها تسمح بإقامة أحزاب غير إسلامية تدعوا إلى الكفر، وتحرض المسلمين عليه، وتستقطبهم إليه مما يوقعهم في جريمة الردة. فلا يجوز تجاوز الحدود الشرعية في التعبير عن الرأي لا للمسلم ولا لغير المسلم، لأن من حق

(1) انظر: الفقه الإسلامي آفاقه وتطوره ص 190، الإسلام وأيديولوجية الإنسان ص 120، تهافت القراءة المعاصرة ص 612-614.

(2) انظر: د. عبد الكريم زيدان: المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية 4/225-226.

الآخرين - مجموعة المسلمين - عدم الإضرار بهم أو إيذائهم، ومن حق الشرع عدم التطاول والتجاوز عليه لأن الدار دار إسلام، ودار الإسلام يحكمها الإسلام، ومن أحكامه منع إظهار الكفر فيها، ومن الكفر الطعن في الدين وتسفيه أحكامه. ولأن المسلم بإسلامه التزم أن لا يخرج على الإسلام وأحكامه، ووفاء الشخص بالتزامه لازم له وواجب عليه فلا يشفع له ادعاؤه التشبث بحقه في حرية الرأي للطعن في الدين⁽¹⁾. فتصرفات العباد محدودة بقيود الشريعة، ومتى تجاوز المرء حرته، أوقف عند الحد الشرعي⁽²⁾.

3. ثبوت حد الردة بالدليل القطعي

القول بحرية العقيدة والرأي يستلزم نفي حد الردة أو حتى نفي تجريم المرتد. بالضرورة. ومعظم حجج القائلين بالحرية تلك تتمحور حول هذه القضية، وانه لم يثبت فيها دليل قطعي يوجب تحريمها وأن ما ثبت فيها لا يتعدى كونه أحاديث آحاد تفيد الظن، ولا تصلح لإقامة عقوبة كالإعدام، وان الأحاديث الثابتة في ذلك إنما هي من قبيل التدبير السياسي، وليس من قبيل الحكم الشرعي، وان عدم قتل المرتد هو مذهب بعض أئمة العلم كسفيان الثوري وإبراهيم النخعي، وكاستدلالهم بقوله تعالى ﴿ لا إكراه في الدين... الخ. ويكفي لإبطال هذه الحجج الداحضة أن ثبت وجوب قتل المرتد بالسنة الصحيحة والإجماع الصريح، وهما حجتان ليس بعدهما قول قائل ولا نزاع منازع. - أخرج البخاري في صحيحه عن عكرمة قال: أُتِيَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِزنادقة فأحرقهم فبلغ ذلك ابن عباس فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم، لنهي رسول الله ﷺ. لا تعذبوا بعذاب الله، ولقتلتهم لقول رسول الله ﷺ من بدل دينه فاقتلوه⁽³⁾﴾.

- وأخرج بسنده عن أبي موسى الأشعري حديثاً آخر - وفيه أنه ﷺ بعثه عاملاً إلى اليمن ثم اتبعه معاذ بن جبل، فلما قدم عليه ألقى له وسادة قال: انزل، فإذا رجل عنده موثق قال: ما هذا؟ قال: كان يهودياً فأسلم ثم تهود: قال: أجلس

(1) نفس المصدر 4/220.

(2) انظر: الطاهر بن عاشور: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص 130-134، عبد

السلام بسيوني: هل في الإسلام حرية للرأي؟ ص 24-29، 37، 83.

(3) صحيح البخاري بشرح العسقلاني 12/279.

قال: لا أجلس حتى يقتل قضاء الله ورسوله (ثلاث مرات) فأمر به فقتل...
الحديث⁽⁴⁾.

- وعن عثمان رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال ﷻ لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث، رجل كفر بعد إسلامه، أو زنى بعد إحصانه، أو قُتِلَ نفسٍ بغير نفس⁽⁵⁾.
قال ابن رجب:.. **والقتل بكل واحدة من هذه الخصال الثلاث متفق عليه بين المسلمين**"⁽¹⁾.

- وقد وقع في حديث معاذ، أن النبي ﷺ لما أرسله إلى اليمن قال له ﷻ أيما رجل ارتد عن الإسلام فادعه فان عاد وإلا فاضرب عنقه، وأيما امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها فان عادت وإلا فاضرب عنقها ﷻ قال ابن حجر وسنده حسن، وهو نص في موضع النزاع - يعني النزاع في قتل المرأة المرتدة - فيجب المصير إليه، ويؤيده اشتراك الرجال والنساء في الحدود كلها الزنا والسرقه وشرب الخمر والقذف⁽²⁾.

- وقتل أبو بكر في خلافته امرأة ارتدت والصحابة متوافقون فلم ينكر عليه أحد⁽³⁾.

- وقال ابن قدامة: **وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتد، وروي ذلك عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاذ وأبي موسى وابن عباس وخالد وغيرهم، ولم ينكر ذلك أحد فكان إجماعاً**"⁽⁴⁾.

- ولما تحدث ابن القيم عن الأصول التي تدور عليها العقوبات، عَدَّ منها عقوبة القتل ومثل لها بالجناية على الدين بالطعن فيه والارتداد عنه قال: وهذه الجناية أولى بالقتل⁽⁵⁾.

- قال السرخسي في باب المرتدين " وإذا ارتد المسلم، عُرض عليه الإسلام، فان أسلم وإلا قُتل مكانه إلا أن يطلب أن يؤجل، فإذا طلب ذلك أُجِّل ثلاثة أيام ... فكما لا يقبل من مشركي العرب إلا السيف أو الإسلام فكذلك من

(4) نفس المصدر 12/280.

(5) نفس المصدر 12/209.

(1) ابن رجب زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي : جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، ص 150.

(2) فتح الباري 12/284.

(3) نفس المصدر 12/284.

(4) المغني والشرح الكبير 10/74، دار الكتاب العربي.

(5) إعلام الموقعين 2/83 دار الكتب الحديثة.

المرتدين، إلا أنه إذا طلب التأجيل أُجل ثلاثة أيام لأن الظاهر أنه دخل عليه شبه ارتد لأجلها فعلياً إزالة تلك الشبهة" (6).

- قال الشوكاني في السيل الجرار " **قتل المرتد عن الإسلام متفق عليه**

في الجملة، وإن اختلفوا في تفاصيله، والأحاديث الدالة عليه أكثر من أن تحصر، لو لم يكن منها إلا حديث   من بدل دينه فاقتلوه   وهو في الصحيح وحديث   لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث   وهو كذلك في الصحيح لكفى، ولا فرق بين المرتدين من الرجال والنساء، وما ورد في النهي عن قتل النساء فذلك في نساء الكفر الباقيات على الكفر، وأما النساء المسلمات إذا وقعت منهن الردة فقد فعّل بالخروج من الإسلام سبباً من أسباب القتل، فبين الكافرة الأصلية والمرأة المسلمة المرتدة عن الإسلام في الكفر فرق أوضح من كل واضح، فلا يحتاج إلى الكلام على تعارض الأدلة الواردة في قتل المرتدين على العموم، والأدلة الواردة في قتل النساء الكافرات على العموم بل يقر كل في موضعه" (1).

وقال: "الأدلة التي قد دلت على أن الردة سبب من أسباب القتل، وإن

هذا السبب مستقل بالسببية، كما في حديث   من بدل دينه فاقتلوه   ونحوه ولم يصح في الاستتابة به أياماً شيء من المرفوع، ولا تقوم الحجة بغيره، فالواجب علينا عند ارتداد المرتد أن نأمره بالرجوع إلى الإسلام والسيف على رأسه، فإن أبى ضربنا عنقه حكم الله ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون وهذا القول هو بمنزلة تقديم الدعوة لأهل الكفر إلى الإسلام، فإن ذلك يحصل بمجرد قول المسلمين لهم أسلموا أو أعطوا الجزية فإن أبو عند جواب هذه الكلمة فالسيف هو الحكم العدل والفعل الفصل" (2).

ولا يقال إن هذا من الشوكاني تشدد بل هو منه اتباع للأدلة الصحيحة وهو دائماً إذ رد على صاحب المتن إيجابه القتل على الديوث لأنه " لم يرد في ذلك شيء يصلح للاستدلال به، ودماء المسلمين معصومة بعصمة

(6) شمس الدين السرخسي: المبسوط 5/10.

(1) السيل الجرار 4/372.

(2) نفس المصدر 4/372.

الإسلام لا ينقل عن هذه العصمة إلا ناقل صحيح وليس - قتل الديوث- ناقل صحيح ولا حسن" (3).

- وقال ابن عابدين عن المرتد: فان اسلم وإلا قتل لحديث ﷺ من بدل دينه فاقتلوه ﷻ وهذا بالإجماع لإطلاق الأدلة (4).

- **ومعلوم بالإجماع أن مستحل الحرام يقتل، وقتله بسبب رده والدليل هو أن قدامة بن عبد الله شرب الخمر بعد تحريمها هو وطائفة، وتأولوا قوله تعالى ﷻ لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﷻ**
(المائدة- 93)

فلما ذكروا ذلك لعمر بن الخطاب - رضي الله عنه - اتفق هو

وعلي بن أبي طالب وسائر الصحابة على أنهم إن اعترفوا بالتحريم جلدوا، وان أصروا على استحلالها قتلوا" (5). - والناظر

في كتب أهل العلم لا يعثر البتة على وقوع خلاف بينهم في وجوب قتل المرتد، وإنما يجد خلافهم محصورا في عدد من المسائل منها: قتل المرأة المسلمة إذا ارتدت، والاستتابة، هل هي واجبة أو مستحبة؟ ومدتها ساعة أو يومًا أو ثلاثة أيام؟ وعدد المرات التي يستتاب فيها؟ هل يستتاب إذا ارتد للمرة الثانية أو الثالثة؟ (1).

هذه هي المسائل التي وقع فيها خلاف بين أهل العلم - وليس لنا غرض في بيان الأرجح منها، مع أنه بين مما قاله الشوكاني آفنا، إلا أن غرضنا مُنصبٌ على تأكيد عدم وقوع الخلاف إطلاقا في أن الردة جريمة لها عقوبة حدية لا تعزيرية، وهي القتل بالإجماع.

وابن حجر مثلا فرق بين الداعي إلى البدعة وغير الداعي إليها في قبول التوبة وعدم قبولها لا في وجوب قتله، كما قال الشيخ يوسف القرضاوي (2).

(3) نفس المصدر 4/374، والتمن هو حدائق الأزهار، وصاحبه هو أحمد بن يحيى الملقب بالمهدي.

(4) رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار 6/361، تحقيق محمد بكر إسماعيل.

(5) شرح العقيدة الطحاوية ص 324، بتحريج الألباني، بيروت - المكتب الإسلامي.

(1) انظر: أبو يوسف: الخراج 179-181.

(2) انظر: فتح الباري 12/281، 285.

وما نقلته من أحاديث صحيحة وإجماع الصحابة ثم إجماع العلماء والأمة بعدهم - إلى أن ظهرت هذه البدعة - يكفي لدحض شبهات المؤولين وجعلها هباء منثورا.

إلا أنني سأذكرها وأرد عليها بإيجاز

1. استدلالهم بقوله تعالى ﴿ لا إكراه في الدين ﴾

والذي استدل به الغنوشي وجعله ناسخاً لآيات القتال، وكذلك استدل به الصادق المهدي. وهو باتفاق أهل التفسير خاص بغير المسلمين من أهل الكتاب، ويدل لذلك سبب نزولها حيث كانت المرأة من الأنصار تكون مقلتا - لا يعيش لها ولد - فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوده، فلما أجليت بنو النضير كان فيهم من أبناء الأنصار - الذين هُودوا - فقالوا لا ندع أبناءنا، فأنزل الله تعالى ذكره ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ الآية⁽³⁾ (البقرة - 256) فالأنصار أرادوا أن يجبروا أبناءهم المتهودين في الجاهلية على الإسلام لما أجليت بنو النضير فنهاهم الله عن ذلك.

وهكذا ترى المؤولين يعممون الخاص ويطلقون المقيد، بل لم يكتفوا بذلك حتى جعلوا آيات القتال منسوخة لأجل حرية العقيدة، ويكفي لرد هذه الفرية أن نعلم أن سورة براءة - وهي من آخر ما نزل من القرآن - غاصة بالآيات التي توجب قتال المشركين كافة وقتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون. ويبدو أن الغنوشي استسهل دعوى النسخ لآية واحدة بل لعشرات الآيات الموجبة للقتال دون أن يبين المتقدم منها والمتأخر. ولا أدري كيف يفسر الغنوشي وغيره حركة الفتوح الإسلامية وكيف يصنع بحديث رسول الله ﷺ الجهاد ماض إلى يوم القيامة لا يبطله عدل عادل ولا جور جائر⁽¹⁾

وقد تقدم أنه من صيغ النصوص المحكمة التي لا تقبل النسخ حتى في عهد النبوة لأنه اقترن بالتأييد.

⁽³⁾ الوادعي مقبل بن هادي: الصحيح المسند من أسباب النزول ص 21.

وحتى لو كانت آية ﷻ لا إكراه... ﷻ محتملة، فإن الأحاديث السابقة وإجماع العلماء دفع هذا الاحتمال، وعين للآية معنى واحدا لا تحتمل غيره وهو حرية العقيدة لغير المسلمين فحسب.

2. أما الاستدلال بقوله تعالى ﷻ وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﷻ

فهو إما يدل على جهل صاحبه - وإما على تحريف متعمد ﷻ لأن تكلمة الآية تدل على معناها الصحيح، وهو التهديد لا الإباحة ﷻ **إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَعًا ﷻ** (الكهف/29).

روى الطبري في تفسير هذه الآية عن ابن عباس " ... وليس هذا بإطلاق من الله الكفر لمن شاء، والإيمان لمن أراد، وإنما هو تهديد ووعيد⁽²⁾.

فأما قول التلمساني لا أحرم على غيري ما أبيحه لنفسه فهو قول خاطئ لأن الانسان ليس له من أمر التحليل والتحریم شيء، فالله هو الذي حد حدود الحلال والحرام، وانه لا يسمح في دار الإسلام لمسلم ولا لغيره بالظعن في دينه ولا غمز شريعته - حسيما تقتضي حرية الاعتقاد -.

3. أما الاستدلال بأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام ناظر قومه فدل على أنه سمح لهم بحرية التعبير عن آرائهم:

فهو أوهى من سابقه، لأن هذا حصل مع كل الأنبياء لما دعوا قومهم إلى الإسلام وليس خاصا بإبراهيم عليه الصلاة والسلام، وما من قوم دعوا إلى الإسلام إلا ونطقوا بالكفر وأصروا عليه، وهو أمر لا يحتاج إلى إيراد الشواهد. ثم إن إبراهيم عليه الصلاة والسلام كان وحيدا مستضعفا ولم يكن حاكما ولا خليفة يستطيع إقامة الحد على المرتدين. ثم إن قومه كانوا مشركين عبدة أوثان أي أنهم كانوا كفارا أصليين، ولم يسبق لهم أن اسلموا ثم ارتدوا، والفرق بين الفريقين أوضح من كل واضح كما قال الشوكاني.

(1) سبق تخريجه.

(2) جامع البيان 15/238.

فكيف يصح قياس ردة المسلم على كفر قوم إبراهيم؟ فهذا قياس ليس مع فارق واحد بل عدد من الفروق. إلا إذا كان قياسا فطريا عفويا حرا كما أراده الترابي من قبل.

4. واستدلال د. عبد المجيد النجار بقوله تعالى ﴿أرأيت الذي ينهى عبدا إذا صلى﴾ بأن فيه توبيخا لمن صد عن حرية العبادة والعقيدة الجديدة.

فهذا استدلال معكوس مقلوب فالله وبخ من صد عن عبادته وحده لا شريك له كما هو واضح من الآية، والمعتقد الجديد هو الإسلام وليس الكفر. ثم انه ليس في الإسلام منع لأهل الكتاب من ممارسة عبادتهم في بيعهم وكنائسهم أصلا لتكون هذه الآية مبيحة له، وليس في الآية دليل على جواز ردة المسلم باسم حرية العقيدة ولا طعن الشريعة باسم حرية التعبير. فهو تحميل للآية ما لا تحتمله ولو بوجه ضعيف.

5. أما قوله أن الله أوجب الهجرة على المستضعفين فرارا من الظروف التي تمنعهم من حرية الرأي والتعبير. فاستدلال باطل.

فالآية أوجبت الهجرة على المسلمين المستضعفين الذين لا يستطيعون أن يقيموا شعائر الإسلام الأساسية كالصلاة والصيام وكانوا يكثرُّون سواد المشركين ويقاتلون معهم المسلمين فأوجبت عليهم الهجرة إلى دار الإسلام نصرة لأخوانهم المسلمين وتكثيرا لسوادهم وحماية لعقيدتهم قبل كل شيء⁽¹⁾. فالآية أوجبت الهجرة على المسلمين حماية لعقيدتهم الإسلامية، فكيف يستفاد منها جواز طعن هذه العقيدة والردة عنها؟ والله إن هذا لشيء عجاب.

6. ومثله قول النجار والعلواني وغيرهم أن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دليل على حرية الرأي والتعبير:

متغاضين عن أن الذي أوجبه الله هو الأمر بالمعروف والمعروف هو الإسلام وليس أي رأي، وان الذي أوجبه الله هو النهي عن المنكر والمنكر هو ما خالف الإسلام فكيف ينقلب وجوب الأمر بالإسلام والدعوة إليه إلى جواز الطعن فيه وغمز شريعته باسم حرية الرأي والتعبير؟ وكيف ينقلب في ذهن عالم

(1) انظر: الصحيح المسند من أسباب النزول ص 51.

الأصول - وجوب النهي عن كل ما خالف الإسلام من أفكار الكفر إلى جواز إشهارها وإعلانها والدعوة إليها والتنظير لها والاستقطاب إليها وعليها؟! وهل الدعوة إلى العلمانية والإلحاد والطقن في الشريعة وأحكامها هو معنى   يدعوون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر  ؟

7. أما استدلالهم بمشاورات النبي   لأصحابه:

فما علم أن رسول الله   شاورهم وأخذ رأيهم وسمح لهم بالتعبير عن آرائهم في حكم أوجبه الله ورسوله أو حكم حرمه الله ورسوله.

قال الله تعالى   **وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا** (الأحزاب /36)، وحرية التعبير بما يخالف الإسلام هي عصيان لله ورسوله وهي ضلال مبين.

وما علم أن رسول الله   شاورهم إلا في أمور إدارية ليس لها علاقة بالحلال والحرام كمشورة الحباب عليه يوم بدر في المكان الذي ينزل فيه، ومشورته إياهم يوم أحد في الإقامة في المدينة أو الخروج منها لقتال المشركين خارجها، ولم يقبل مشورتهم يوم الحديبية لما كان مأمورا من الله بالتحلل والعودة.

8. وأما استدلالهم بأن رسول   لم يقتل المنافقين وهم كفرة على الحقيقة، وبأن الزنادقة كانوا يجادلون العلماء في بلاطات الملوك والمساجد ومع ذلك فلم يقتلوهم مما يدل على حرية العقيدة والرأي:

فاستدلال في غير محله، ذلك أن المنافقين ببساطة كانوا يظهرون الإسلام ويخفون الكفر، وليس العكس، والرسول   والمسلمون من بعده لهم الظاهر والله يتولى السرائر، فمن أظهر لنا الإسلام سالمناه ومن أظهر الكفر بعد إسلامه أقيم عليه حد الردة وهو القتل.

وما قيل في المنافقين يقال في الزنادقة، فالزنديق هو الذي يظهر الإسلام ويسر الكفر، ولا يظهره إلا مع خاصته.

ومن العلماء من ذهب إلى عدم قبول توبة الزنديق وأنه يقتل حتما لعدم إمكان التأكد من صدقه إذا عرض على السيف، ولكن إذا أظهر كفره قتل كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية في قوله تعالى   **لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنافِقُونَ**

وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا (*) مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا نُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِلُوا تَفْتِيلًا (الأحزاب/60،61).

قال قتادة " ذكر لنا أن المنافقين كانوا يظهرن ما في أنفسهم من النفاق فأوعدهم الله بهذه الآية فلما أوعدهم بهذه الآية أسروا ذلك وكتموا وبهذا يجب من لم يقتل الزنادقة⁽¹⁾ - فالزنادقة أسروا كفرهم. ولم يظهره فضلا عن أن يدعوا إليه.

وقد مر معنا تحريق علي للزنادقة واعتراض ابن عباس عليه وبيانه له أن الواجب كان قتلهم حدا لا إحراقهم وهو في البخاري. وإنما أحرقهم لأنهم أظهروا كفرهم وادعوا أنه إلههم⁽²⁾. ولو ظلوا مسرين ذلك لما فعل ذلك بهم. فما يقال عن الزنادقة أنهم كانوا يظهرن كفرهم وآراءهم في بلاط الملوك ومساجد المسلمين في نقاشهم العلماء غير صحيح.

فقد قال ابن حجر عن الزنادقة:.. ثم كثروا في دولة المنصور واطهر له بعضهم معتقده فأبادهم بالقتل ثم ابنه المهدي فأكثر من تتبعهم وقتلهم⁽³⁾. وهذا منا تنزل في الحجاج وإلا فإن أفعال الخلفاء ليست حجة ولا دليلا شرعيا لازم القبول والتسليم.

9. أما استدلالهم بتقييد وجوب قتل المرتد بحالة الحرب أو بحالة الخروج المسلح:

فقد قال الغنوشي وهويدي ومحمد عمارة وعبد المتعال الصعيدي والشيخ يوسف القرضاوي أنه تقييد من غير دليل مقيد وهو من أنواع التأويل الباطل فالحديث " من بدل دينه فاقتلوه " عام ومطلق، "ومن " هي من صيغ العموم جاءت في سياق الشرط فكانت من أبلغ صيغ العموم، فلا يجوز تخصيصه بالرجل، ولا تقييده بحالة الخروج المسلح.

والزنادقة الذين حرقهم علي لم يكونوا محاربين ولم يحملوا السلاح، واليهودي الذي أسلم ثم تهود وأبى معاذ أن يجلس حتى يقتل لم يرفع سلاحا بل كان جالسا موثقا كما نص الحديث، وقوله " لمعاذ لما بعثه إلى اليمن: أيما رجل

(1) انظر: مجموع الفتاوى الكبرى 13/21.

(2) انظر: فتح الباري 12/283.

(3) نفس المصدر 12/283.

ارتد عن الإسلام فادعه فان عاد فاضرب عنقه، لم يقيده بحالة الحرب ولا حمل السلاح ولا بكون رده غليظة ولا خفيفة كما قيده بها الشيخ يوسف القرضاوي، ومعاذ حين أصر على قتل اليهودي لم يسأل عما إذا كانت رده غليظة أو خفيفة - ولو كان هناك فرق لوجب السؤال، لا سيما وفيه إنقاذ لنفس آدمية معاهدة.

وأبو بكر حين قتل المرأة المرتدة بحضرة من الصحابة لم تكن مقاتلة ولا حملت السلاح ولم يؤثر أن أحدا من الصحابة اعترض بأن ردها خفيفة أو غير مضرة بمصالح الدولة وأمنها واستقرارها كما يؤول المعاصرون. وهذه هي عادة المؤولين يعممون الخاص ويطلقون المقيد كما فعلوا في آية لا إكراه في الدين فعمموها على المسلمين وهي خاصة بأهل الكتاب. ويخصصون العام ويقيدون المطلق كما فعلوا هنا في الحديث. كل ذلك اتباعا للهوى وليس عن دليل.

10. أما الحجة الأكثر شهرة ورواجا وبريقا فهي اعتبارهم ما صدر عن رسول الله ﷺ في شأن الردة من باب السياسة الشرعية أو الأمر السياسي

الذي يقول عنه الغنوشي ليس له علاقة بحرية العقيدة، وانه قرار تنفيذي سياسي، وليس حكما شرعيا كما يقول الشيخ يوسف القرضاوي وتبعه هوبدي وغيره.

وهو نموذج ومثال تطبيقي حي لمبدأ التفريق بين السنة التشريعية وغير التشريعية الذي تكلمت عليه، مما يدل على خطورة الاستغلال السيئ لهذا المبدأ، و استبعاد ما لا تهواه الأنفس من الأحكام الشرعية بذريعة أنه من السنة غير التشريعية التي قالها رسول الله ﷺ أو فعلها بصفته إماما وقائدا لا مبلغا ورسولا.

والأخطر أن يُنسب هذا الفهم لعمر بن الخطاب رضي الله عنه - وهو الذي ثبت عنه وجوب قتل المرتد.

أما أنه فهم سقيم فلما قدمنا من أن الأحاديث عامة مطلقة لا يجوز تأويلها بتخصيص أو تقييد إلا بدليل صحيح، ولا دليل، بل في الأدلة ما يدل على عكس ذلك.

فحين أبى معاذ أن يجلس حتى يقتل اليهودي الذي تهود بعد إسلامه قال:
قضاء الله ورسوله وكررها ثلاث مرات، فهل قضى الله هذا الحكم بصفته إماما
وقائدا - تعالى الله عما يقولون.

ثم قوله ﷻ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن أيما رجل ارتد عن الإسلام فادعه فان
أبى فاضرب عنقه، وأيما امرأة....

فهذا الحديث جاء بلفظ نكرة " رجل " وُضد بأي وما ثم أكد مرة ثانية
بالنسبة للمرأة وهذا من أبلغ صيغ العموم كما قال الآمدي على حديث ﷻ أيما
امرأة نكحت بغير إذن وليها.....الحديث⁽¹⁾.

ثم إذا كان الحديث قاله ﷻ بصفته إماما، فلم قتل علي الزنادقة، ولم قتل
أبو بكر المرأة دون نكير من أحد، وهل جهل الصحابة رضوان الله عليهم ومن
بعدهم خير القرون هذه الحجة الواهية، ليتفطن لها أولئك المجددون؟! .
وهل يكون الصحابة ومن بعدهم الأمة على مدى أربعة عشر قرنا على
ضلالة حين أجمعوا على وجوب قتل المرتد، ليأتي أولئك المجددون ويكتشفوا
تلك الضلالة؟

وقد قدمنا في مبحث السنة قول شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره من أن كل
ما قاله عليه الصلاة والسلام بعد النبوة، وأقر عليه، ولم ينسخ، فهو تشريع، وبان
السنة هي ما قام الدليل الشرعي عليه بأنه طاعة لله ورسوله سواء فعله رسول
الله ﷻ أو فعل على زمانه، أو لم يفعله، ولم يفعل على زمانه لعدم المقتضى
لفعله أو وجود المانع منه⁽²⁾.

فوجوب قتل المرتد هو حكم شرعي ثابت لا يتغير ولا يتبدل، وليس قرار تنفيذيا
ولا سياسيا فليس هو إذن عقوبة تعزيرية كما يحلو لبعضهم وصفه، ولو كان قتل
المرتد عقوبة تعزيرية لوجد من أئمة المسلمين الراشدين من قضى فيها بعقوبة
مختلفة، ولما وقع الإجماع على وجوب القتل حدا.

وانظر إلى الهوى الواضح في استدلال هؤلاء، حيث جعل الحكم الشرعي
الثابت بأحاديث صحيحة صريحة لا تقبل التأويل وإجماع الصحابة ثم إجماع
العلماء، جعلوه من السنة غير التشريعية والقرارات السياسية التنفيذية غير
الملزمة.

(1) سبق تخريجه.

(2) مجموع الفتاوى الكبرى 317/21-318.

وفي المقابل جاءوا إلى مشاورات الرسول ﷺ لأصحابه في بدر وأحد - وهي بحق قرارات سياسية وعسكرية تنفيذية غير تشريعية فجعلوها أحكاما تشريعية ثابتة محكمة، وهي تحتل ما لا يحصى من التأويلات. فانظر إلى الهاوية والتناقض الذي يقود إليه الهوى والاعتقاد الفاسد.

11. احتجاجهم بأن الأحاديث في حد الردة هي أحاديث آحاد ظنية:

الشيخ يوسف القرضاوي استدل على القول بحبس المرتد بدلا من بسجن عمر لجماعة من بني بكر بن وائل- وتكلم عن قيام الضرورة الشرعية (خوف لحوقهم بالمشركين).

والمقام ليس مقام الكلام عن الضرورة، لأن أحدا لا يجادل في جواز تأجيل إقامة الحدود الشرعية إذا قامت الضرورة المعتبرة. وهو ما تكلمت عليه في اجتهاد عمر بإيقاف قطع يد السارق عام المجاعة.

وإنما يدور الكلام عن قتل المرتد من حيث المبدأ، وفي الأحوال العادية لا الاضطرارية. وأنها لذلك لا تصلح حجة في الأحكام الدستورية، كما ذهب إليه عبد الحميد متولي، وأنها لا تكفي لإيقاع عقوبة خطيرة كقتل المرتد.

فهذه بدعة أخرى تضاف إلى بدعة القول بعدم حجية خبر الآحاد في العقيدة، فأضاف إليها المعاصرون عدم حجيتها في الأحكام الدستورية، ولا ندري غدا هل يخرجونها من دائرة الحجية في العبادات أم لا؟ وعدم الاحتجاج بالأحاديث الظنية في الأحكام الدستورية قول مبتدع لم يقل به أحد من العلماء إطلاقاً، وهو قول واه لا يستوي على ساق ولا قدم.

ومعلوم عند المبتدئين من طلاب العلم أن حديث الآحاد هو حجة توجب العمل عند كافة أهل العلم، وإن كان وقع خلاف بينهم في إيجاب العلم والعمل معاً. ووجوب قتل المرتد هو حكم شرعي عملي وليس مما اصطاح عليه بعلوم العقيدة والقول بعدم حجية أحاديث الآحاد في الأحكام الشرعية العملية يفضي إلى هدم الدين كله إذ غالب الأحكام الشرعية التفصيلية. ثبت بأدلة آحاد.

ثم إن فريقاً من العلماء ذهب إلى أن أحاديث الآحاد تفيد اليقين والعلم فهي قطعية وليست ظنية، وخاصة إذا تلقتها الأمة بالرضى والقبول كما هو حال صحيح البخاري ومسلم.

وقد قطع ابن الصلاح في مقدمته بأن ما اتفق عليه البخاري ومسلم، بل ما انفرد به كل واحد منهما " مندرج في قبيل ما يقطع بصحته لتلقي الأمة كل واحد من كتابيهما بالقبول، ويقول في القسم المتفق عليه " وهذا القسم جميعه مقطوع بصحته، والعلم اليقيني النظري واقع به خلافاً لقول من نفى ذلك محتجاً بأنه لا يفيد في أصله إلا الظن..... قال: لأن ظن من هو معصوم من الخطأ - الأمة - لا يخطيء.

والأمة في إجماعها معصومة من الخطأ، ولهذا كان الإجماع المبني على الاجتهاد حجة مقطوعاً بها وأكثر إجماعات العلماء كذلك⁽¹⁾.

(1) انظر: الإمام ابن الصلاح أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري: علوم الحديث ص 27، 28.

وهذه " الظنية " عند من يقول بها لا تقتصر على أحاديث الآحاد بل تنسحب على دلالة كثير من آيات القرآن الكريم... فمن المعلوم أن آيات القرآن الكريم كلها قطعية من حيث الثبوت، أما من حيث الدلالة فمنها ما هو قطعي ومنها - وهو الغالب - ما هو ظني الدلالة. ومن يرفض حجية أحاديث الآحاد لكونها عنده ظنية، يلزمه رفض حجية الآيات ظنية الدلالة أيضا - ولا مفر. ما دامت العلة واحدة. فهل هذا ما أراده المهدي وغيرهم، وماذا تبقى من الدين وشرائعه إن أقرت هذه البدع. وقبل هذا وذاك فإن حد الردة قد ثبت بالإضافة إلى السنة بإجماع الصحابة ثم إجماع العلماء عصرًا بعد عصر. وإجماع حجة قطعية لا ظنية.

12. ونأتي الآن إلى أحد أركان استدلالهم على نفي حد الردة " القتل " وهو فهمهم الخاطئ لرأي الإمام إبراهيم النخعي والإمام سفيان الثوري. بل وراي عمر بن الخطاب القاضي أنهم لا يقولون بوجوب قتل المرتد.

ونبدأ بعمر رضي الله عنه.

- عمر بن الخطاب يقول بوجوب قتل المرتد مطلقا:

فقد ذكرنا أن أبا بكر قتل في خلافته امرأة ارتدت مع توافر الصحابة دون أن ينكر منهم أحد. وكان عمر في مقدمة هؤلاء ولا بد. إذ هو جليسه ووزيره. ونقلت قول ابن قدامة وقوع إجماع أهل العلم على قتل المرتد وأن ذلك مروى عن جملة من الصحابة، ومنهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع التصريح باسمه.

وهو ما ذهب إليه الشيخ يوسف القرضاوي بأن عمر ربما ظن أن قوله □ ليس للتشريع أو أنه فهم منه التعزير لا الوجوب، وأنه لذلك حبس من حبس من المرتدين من بكر بن وائل.

مما يدل أن عمر حبسهم للاستتابة لأيام، وأنه لم ير استبدال الحبس بحد القتل، ونقلت اتفاق عمر وعلى وسائر الصحابة على جلد قدامة بن عبد الله إن اعترف بتحريم الخمر واتفاقهم على قتله إن أصر على استحلالها، وذلك لأنه ردة عن الإسلام.

ومما يؤكد ما قلته أن عمر أراد من حبس هؤلاء مجرد الاستتابة لأيام وليس الحبس كعقوبة بدل القتل، انه قد روي عنه أن المرتد يستتاب ثلاثاً، فإن تاب ترك، وإن أبى قتل⁽¹⁾.

ومثله ما روي عن ابن عباس، أنه قال في الرجل يرتد عن الإسلام: من ارتد منهم فأبى - أي العودة إلى الإسلام بعد الدعوة إليه - فلا يقبل منه دون دمه⁽²⁾.

فكيف يجوز أن يترك الإجماع المنقول والثابت عن عمر، وهذه الروايات المفسرة لقوله وفعله

- إن صح عنه - ويتعلق بفعله المجرم - نفترض ذلك جدلاً - ، هذا مع تركه للأحاديث الصحيحة التي قدمناها وإجماع الصحابة، ومن بعده إجماع العلماء⁽¹⁾ - إبراهيم النخعي يقول بوجوب قتل المرتد حداً لا بحبسه مطلقاً:

المرتد إذا ارتد للمرة الأولى، وجبت أو استحبت استتابته - على خلاف بين العلماء - ولكن إذا ارتد للمرة الثانية والثالثة، فهل يدعى إلى التوبة؟ أم يقتل من فورهِ؟ في ذلك خلاف بين العلماء أيضاً. وإبراهيم النخعي يرى انه يستتاب أبداً، أي كلما ارتد دعي إلى التوبة حتى لو كان ارتداده عن الإسلام للمرة الثانية والثالثة والرابعة.

وقد نقل ابن حجر ما روى عن إبراهيم النخعي من أن المرتد يستتاب أبداً ثم قال -أي ابن حجر-: كذا نقل عنه مطلقاً، والتحقيق أنه فيمن تكررت منه الردة⁽²⁾، فهذا معنى ما نقل عن إبراهيم النخعي من أن المرتد يستتاب أبداً، وهذا مراده، وليس مراده أنه يودع في السجن أبداً حتى يتوب، ما يعني استبدال الحبس بحد القتل. وتفسير قوله هذا ليس ظناً ولا توهماً، بل دلت عليه آثار عنه مصرحة بقتل المرتد ومنها: ما ذكره البخاري في صحيحه من كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم - باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، وقال ابن عمر والزهري وإبراهيم تقتل المرتدة. وإبراهيم هو النخعي كما قال ابن حجر

(1) انظر: د. قلنجي محمد رواس: موسوعة فقه عمر بن الخطاب - عصره وحياته، ص 430.

(2) انظر: د. قلنجي: موسوعة فقه عبد الله بن عباس ص 346-347.

(1) مع أن الشيخ يوسف القرضاوي شنع في غير كتاب له على الذين يردون الأحاديث الصحيحة بالشبهات والادعاء أو لأنها تخالف ذوق العصر، انظر كتابه: المرجعية العليا للقرآن والسنة - ضوابط ومحاذير في الفهم والتفسير ص 131.

(2) انظر: فتح الباري 12/282.

في الشرح⁽³⁾، وهو ما رواه عنه عبد الرزاق وابن أبي شيبة عن المرأة تردت قال: تستتاب فإن تابت وإلا قتل⁽⁴⁾.

فإذا كان إبراهيم النخعي يرى قتل المرأة المرتدة - وهي قد وقع الخلاف في قتلها - فهل يعقل أنه لا يرى قتل الرجل إذا ارتد عن الإسلام؟ وذكر ابن قدامة إبراهيم النخعي فيمن يقول " لا يقتل المرتد حتى يستتاب ثلاثا "⁽⁵⁾. وذكر ابن حجر أثرا أخرجه سعيد بن منصور عن إبراهيم النخعي قال: إذا ارتد الرجل أو المرأة عن الإسلام استتيب فإن تابا تركا، وإن أبيا قتلا⁽⁶⁾.

فكيف يجوز لبعض اهل العلم أن يتابع كتابا و صحفيا وسياسيين على قولهم أن إبراهيم النخعي يرى حبس المرتد بدلا من وجوب قتله؟.

وكيف يجوز لهم تخطي الأحاديث الصحيحة القاضية بوجوب قتل المرتد وتخطي إجماع الصحابة وإجماعات العلماء جيلا بعد جيل، والروايات الصحيحة المفسرة عن إبراهيم النخعي بوجه خاص، والاتكاء على قول مجمل، هو رواية ضعيفة عنه كما حققه ابن حجر⁽¹⁾؟!

وأية منهجية أصولية هذه التي تهدر أحاديث الصحاح الصريحة وإجماعات الصحابة والعلماء ثم تتكئ على قول شاذ ورواية ضعيفة؟ وأي قيمة لمنهجية تصيد الأقوال الشاذة والآراء الضعيفة هذه؟.

وهل هذه القراءة العصرية للنصوص وللتراث التي تطرح منه، ما ليس مناسباً حسب شعار هويدي والصادق المهدي؟ ومن الذي يحدد أن هذا حكم مناسب وذلك حكم غير مناسب؟ هل هي قرارات الأمم المتحدة ومواثيق منظمات حقوق الإنسان؟.

نعم هذا ما صرح به الصادق المهدي وفهمي هويدي وغيرهم، مما يكشف عن مرجعياتهم في النظر الاجتهادي وهو تلك القرارات والمواثيق الكافرة، وليس استشهادهم بآيات وأحاديث من هنا، وهناك إلا تمسحا وتمويها على القارئ، وتشبها بأهل العلم في الاجتهاد.

(3) انظر: فتح الباري 12/279،280.

(4) انظر: المصنف لعبد الرزاق 10/176، و مصنف ابن أبي شيبة 7/602.

(5) المغني والشرح الكبير 10/74.

(6) فتح الباري 12/281.

(1) المرجع السابق: 12/281.

وأما تزوير الغنوشي على السرخسي وابن القيم، فأكتفي بما ذكرته صريحا عنهما في قطعهما بوجوب قتل المرتد إجماعا.

- سفيان الثوري يقول بوجوب قتل المرتد:

قد ذكرت ثبوت إجماع العلماء والمسلمين على وجوب قتل المرتد، ولو خالف فيه الثوري لما انعقد الإجماع عليه ولما صح نقله بهذا التواتر. ثم إن ابن قدامة قد صرح بأن الثوري يقول بوجوب قتل المرتد بعد استتابته ثلاثا⁽²⁾. ونقل عبد الرزاق عن سفيان الثوري قوله: إذا قتل المرتد قبل أن يرفعه إلى الإمام فليس على قاتله شيء⁽³⁾، وهذا يعني أنه يرى أن دمه هدر. وهذه النقول المصرحة برأيه في وجوب قتل المرتد تفسر ما ذكره عنه من أن المرتد يستتاب أبدا⁽⁴⁾. أي إن تكررت منه الردة، كما أجبنا على ذات المقولة لإبراهيم النخعي. وبهذا الإيضاح والرد يثبت أن الردة جريمة وأن عقوبتها القتل حدا لا تعزيرا، وأن ذلك ثابت بالسنة والإجماع، وأنه حكم محكم لا مجال لتأويله أبدا.

ويثبت أن حرية الاعتقاد والرأي بالمفهوم الغربي الذي وضحناه تجر إلى الكفر البواح، وأنه لا يحل القول بها ولا الترويج لها. ويثبت أن كل ما يسيء إلى الإسلام عقيدته وشريعته يجب منعه، ومنع الدعوة إليه ولو صدر ممن يعتقد حله كذمي. كما ويثبت أن ما يسمى بالتعددية الحزبية والسياسية ليست من الإسلام في شيء، لأنها دعوة إلى استقطاب الناس على الكفر.

المطلب الثاني: التأويل في مفهوم المواطنة

في سياق موجة التجديد والقراءات العصرية للشريعة الإسلامية والفقهاء الإسلامي التي تغص بها ساحة الفكر الإسلامي الحديث، لم يُقْتَفَ فرق التجديد والعصرنة إعادة قراءة الأحكام الخاصة بغير المسلمين في المجتمع الإسلامي والمعروفة بين أهل العلم بأحكام أهل الذمة؛ لأن مفاهيم المواطنة التامة

(2) المغني والشرح الكبير 10/76.

(3) المصنف لعبد الرزاق 9/418.

(4) نفس المصدر 10/166.

والمساواة وحقوق الإنسان ذات المنبت الغربي جاءت منافية لما قررته نصوص القرآن والسنة وفقه سلف هذه الأمة.

فشمروا ساعد الجد في تأويل تلك النصوص وتحريفها بتقييدها تارة، وتخصيصها تارة أخرى ونسخها طورا ثالثا وادعاء تعارضها مع القواعد الكلية والمقاصد العامة للشريعة الإسلامية طورا رابعا. أو بادعاء تاريخية تلك الأحكام، وأنها جاءت كإفراز طبيعي لحالة الحروب التي سادت في فترة الحروب الصليبية والغزو التتري لبلاد المسلمين، مما يجعلها خاصة مقيدة بتلك الفترة وأشباهها. غير صالحة في زمن المساواة بين المواطنين وفي زمن العلاقات الدولية الودية!

وسأستعرض أهم الآراء التي رأيت أنها انحرفت عن مدلولات النصوص الصريحة والصحيحة من القرآن والسنة، وخالفت إجماع العلماء وسلف الأمة، ولن أتعرض لكل المسائل المتعلقة بأحكام أهل الذمة ولا إلى ما كان فيه متسع للخلاف بين العلماء.

وقبل ذلك أرى ضرورة إيضاح مفهوم المواطنة ونشأته وأبعاد القول به، كما ينظر له دعائه من "المفكرين الإسلاميين".

تعريف المواطنة ونشأته:

إن كلمة "مواطن" تعبير لم يظهر ولم يجر تداوله إلا بعد الثورة الفرنسية سنة 1789م. أما قبلها فالناس ملل وشعوب وقبائل لا يعتبر التراب - إلا تبعا لشيء من ذلك- وسيلة من وسائل الارتباط⁽¹⁾.

فالمواطنة أساس الانتماء الذي أكد على الوطنية هوية للدولة الحديثة، والمواطنة انتماء إلى تراب تحده حدود جغرافية، فكل من ينتمون إلى ذلك التراب مواطنون يستحقون ما يترتب على هذه المواطنة من الحقوق والواجبات التي تنظم بينهم بمقتضى هذه النسبة -العلاقة- لا بمقتضى شيء آخر من سائر العلاقات فالرابطة بينهم رابطة علمانية دنيوية⁽²⁾.

(1) من مقدمة د. طه جابر العلواني لكتاب " حقوق المواطنة - حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي " ص 12، راشد الغنوشي،.
(2) المرجع السابق: ص 10.

فالمواطنة بمفهومها المذكور لا تتحقق عند أهلها إلا في ظل العلمانية الدنيوية وفي إطار سيادة مفاهيمها ونظامها ومنهجها في الحياة.

فهناك نوع من التلازم بين المواطنة وبين العلمانية، أي الدنيوية لتكون العلمانية الدنيوية مضمونها الفكري⁽³⁾. والعلمانية الدنيوية استهدفت إذابة الفوارق بين الناس⁽⁴⁾.

فتبني مفهوم المواطنة هذا يذيب الفوارق بين الناس في المجتمع الإسلامي ويفرض المساواة التامة بينهم بصرف النظر عن العقيدة والدين. فيساوي بين كل "المواطنين" في جميع الحقوق وفي جميع الواجبات، مما يعني بالنسبة لنا نحن المسلمين تجويز تولي كل الوظائف العامة بما فيها القضاء ورئاسة الوزراء وقيادة الجيش وحتى الإمامة العظمى لغير المسلمين من اليهود أو النصارى أو الدروز أو أية ملة أخرى في المجتمع الإسلامي. كما يعني إسقاط الأحكام الخاصة بهم والمتعلقة بحرمة إقامة معابد وكنائس وحرمة إظهار شعائرهم الدينية. إلا أن القضية التي احتلت مركز الاهتمام لدى المؤولين هي "الجزية" بسبب ورود نص صريح قطعي في القرآن بشأنها. فحاولوا التخلص من هذه "الضريبة المذلة المهينة" حسب عبارتهم -بشتى الوسائل.

هذا ويعد راشد الغنوشي وفهمي هويدي من أكثر المتحمسين لمفهوم المواطنة هذا. حيث أفرده الأول بكتابه المذكور، وأفرده الثاني بكتاب له سماه "مواطنون لا ذميون" وهذا العنوان الصارخ يختزل المواقف العلمانية الإحلالية، حيث يثبت مفهوم المواطنة بكل أبعاده ومضامينه الثقافية في ذات الوقت الذي يقصي ويستبعد مفهوم "أهل الذمة" بما يحمله من أحكام شرعية ثبتت بنصوص الوحي بعضها قطعي الثبوت والدلالة.

وتعد منظمات حقوق الإنسان برموزها العلمانية حاملة للواء هذه الدعوى، وصار مفهوم المواطنة منذ زمن ليس بالقريب يلقي رواجاً بين طائفة من "أهل العلم" والدعاة والمفكرين وقيادات العمل الإسلامي، حيث أصبحوا يفضل

(3) نفس المصدر ص 10.

(4) نفس المصدر ص 12.

الانهزامية النفسية والفكرية من أشد المتحمسين والمنادين بهذا الشعار المضلل.

ومن هؤلاء د. طه جابر العلواني وهو من علماء الأصول المعروفين، والدكتور حسن الترابي، والصادق المهدي، ود. عبد المنعم نمر، ود. توفيق الشاوي، ود. يوسف القرضاوي الى حد ما.

وأهم المحاور التي تتركز عليها مقولاتهم في موضوع

"المواطنة" هي:

1. إعادة النظر في أحكام أهل الذمة واعتبارها أحكاما تاريخية:

حيث يرى هؤلاء المؤولون أن "أحكام أهل الذمة" المعروفة في كتب العلماء أفرزتها ظروف تاريخية غير طبيعية، ظروف تخللتها الحروب والصراعات الدينية والسياسية؛ ولذلك جاءت تلك الأحكام ملبية ومناسبة لظلال تلك الحروب.

ويضرب هويدي مثلا على ذلك بكتاب "أحكام أهل الذمة" لابن قيم الجوزية حيث ألفه في ظلال الحروب الصليبية وزحف التتار. ولذلك فإن موضوع أهل الذمة عنده يحتاج إلى معالجة أوسع وأكثر عصرية، هذه المعالجة التي تتمثل في تنقية التراث من الشوائب التي تعتره في هذا الصدد، وفي مراجعة بعض الاجتهادات الفقهية.

ومع أنه أكد على ضرورة التفريق بين ما هو شريعة ملزمة، وبين ما هو فقه غير ملزم، إلا أنه لا يرى في أحكام أهل الذمة شيئا ملزما بدليل إنكاره لحكم الجزية على الرغم من ورود نص صريح به⁽¹⁾.

وبثقة مفرطة بأوهام، هي أوهى من خيوط العنكبوت يقرر محمد جلال كشك أنه "لم تعد هناك قضية ذميين أو أهل ذمة فتلك قضية تاريخية مصاحبة للفتح وللدولة التي قامت على أساس الفتح الإسلامي، ولا وجود لها اليوم، فكل الأوطان العربية يسكنها مواطنون شركاء في الوطن والتاريخ والحقوق والواجبات"⁽¹⁾.

أما الدكتور محمد عمارة فزعم أن الجزية إنما فرضت على طائفة خاصة من أهل الكتاب لا تدين بالتوحيد ولا تؤمن بالله واليوم الآخر، وبين سبب اعتقاده

(1) انظر: الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي ص 207-208.
(1) محمد جلال كشك: خواطر مسلم (الجهاد - الاقليات - الاناجيل) ص 80.

هذا بان جمهور المتحدثين باسم الدين يدعون إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، وغير معقول -في نظره- تطبيق الشريعة الإسلامية على غير أهلها، والجزية عنده من الأمور الدنيوية التي لا يحكمها دين، ويوحدها الوطن، وهو محور ولاء الجميع⁽²⁾.

ويؤيدهم في هذه المسالك راشد الغنوشي، حيث ذهب إلى أنه ليس في الإسلام ما يفرض استعمال مصطلح "أهل الذمة". ولذلك فلا حاجة للإبقاء عليه بعد أن استقرت العلاقة داخل المجتمع الإسلامي على أساس المواطنة وخارجه على أساس التعاهد، وعزاه إلى د. محمد سليم العوا وفهمي هويدي.

ولذلك فهو يرى كسابقه أنها أحكام ظرفية - تاريخية - اقتضتها ظروف الحروب ناسبا هذا القول للدكتور محمد عمارة⁽³⁾ أيضا.

ومع أن د. طه جابر العلواني يعي مثلهم أبعاد هذه المقولات، ويعلم أن هناك تلازما بين المواطنة وبين العلمانية الدنيوية، ويعلم أن المواطنة ذات مضمون فكري علماني، وأنها لا يمكن أن تتحقق إلا في ظل العلمانية الدنيوية، وفي إطار سيادة مفاهيمها ونظامها ومنهجها في الحياة.

كما أكد ذلك بنفسه فيما سبق، ومع انه عارض استعارة المفاهيم ذات النسق الحضاري المختلف وذات الجذور والأصول الوثنية والقواعد المغايرة، لأنها تكون مشحونة في العادة بجملة من الأفكار متصلة بكثير من القواعد، ومؤدية إلى كثير من الآثار في مختلف جوانب الحياة.

مع ذلك كله نجده -ويا للعجب- يمتدح راشد الغنوشي، ويثني على "اجتهاداته" التي خرج بها في موضوع "المواطنة" لأنه برأيه أعلن عن اتساع الإسلام لقبول مفهوم المواطنة كما هو في "الوعي المعاصر" ولأنه دلل لهذا القبول، وعلل له، وأصل له، ليكون اجتهادا معتبرا شرعا تستجيب له القلوب المسلمة، وتقبله العقول⁽⁴⁾. ولذلك يدعو العلواني إلى إعادة النظر في أحكام أهل الذمة، لأنها تعرضت في الحاضر لسخط العلمانية الدنيوية بكل فصائلها

(2) مجلة الهلال، عدد مارس سنة 1939، شهر محرم ص 64،84، نقلا عن: السنة المفترى عليها ص 189،251.

(3) حقوق المواطنة - مرجع سابق ص 57،29.

(4) من تقديمه لكتاب راشد الغنوشي - حقوق المواطنة ص 12.

وتوجهاتها⁽⁵⁾. وهو بأسف أن هؤلاء العلمانيين، لم يقابلوا ما قدمه الإسلاميون من "مواقع احتفادية تأويلية متقدمة"؛ لم يقابلوه بما يستحق.

وأنهم بدلا من ذلك احتلوا مواقع الماضويين، واحترسوا بذات النصوص التي يحترس بها الماضويون، والتي تنفي إمكان المساواة التامة بين كل المواطنين⁽¹⁾.

ويؤكد أن الإسلاميين يؤصلون ما يطرحه العلمانيون من إشكالات كالديمقراطية والتعددية ومفهوم الحريات والمواطنة، وأعلنوا بها وبقبولها، وأصلوا لها دون تحفظ، وشاركوا فيها. إلا أن العلمانيين للأسف، ما زالوا يرفضون الاستماع إليهم أو تصديقهم⁽²⁾.

وبمثل هذه النظرة الازدرائية للتراث والفقهاء الإسلاميين، وبمثل هذه العقلية الاستجدائية لرضا الغرب والعلمانيين والنصارى، وبمثل هذه التأويلات المتخلفة عن هدي القرآن والسنة لا المتقدمة وبمثل هذه المنهجية المعرفية الفوضوية لا العلمية، تنادي طائفة عريضة من مدرسة تعطيل النصوص المحكمة وتأويلها من المفكرين والدعاة و"أهل العلم"، وهم كثرة لا يكادون يحصون، منهم على سبيل المثال د. توفيق الشاوي حيث قدم لكتاب الغنوشي المذكور، وأثنى عليه وعلى اجتهاداته فيه⁽³⁾، والصادق المهدي، وحسن الترابي، وأمين شقير وغيرهم⁽⁴⁾.

2- إلغاء الجزية كحكم شرعي:

حيث يرى الغنوشي إسقاط الجزية عن أهل الذمة، إذا ساهموا مع المسلمين في حماية الوطن؛ لأنهم يدفعونها مقابل حماية المسلمين لهم، وليس بسبب الكفر.

ولذلك يقترح إنشاء جيش وطني تفرض فيه الخدمة على كل المواطنين بقطع النظر عن ديانتهم. كبديل لفرض الجزية على غير المسلمين، ثم توحيد الضرائب اسما ومقدارا على كل مواطني الدولة الإسلامية طالما أمكن فرض الخدمة العسكرية الإجبارية على الجميع⁽⁵⁾.

(5) نفس المصدر ص 14.

(1) نفس المصدر ص 19.

(2) نفس المصدر ص 11.

(3) انظر: تقديمه للكتاب ص 25، 26، 27.

(4) انظر: الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي ص 222-240، الصادق المهدي: العقوبات الشرعية ص 137.

(5) انظر: حقوق المواطنة - راشد الغنوشي ص 136.

ويتفق معه تماما في هذا الطرح عبد المنعم نمر معللا ذلك بأن الجزية ناتجة عن قتال دفاعي، يضطر فيه المسلمون إلى قتال النصارى، من غير أن يبدؤوهم به⁽⁶⁾. ومما خطر على بال محمد جلال كشك أنه "لا مجال للحديث عن الجزية، فهي قد شرعت من نص الآية على المحاربين الذين يهزمون ويرفضون الدخول في الإسلام، ونحن لا نحارب مواطنينا المسيحيين، ولا نعرض عليهم لا الإسلام ولا السيف"⁽¹⁾.

وهكذا بكل جراءة يلغى نص آية محكمة بخاطرة تخطر على بال مسلم؟! وفي استعراض فهمي هويدي لمواقف تيارات الصحوة الإسلامية، يلاحظ أن دستور الجبهة القومية الإسلامية التي يرأسها حسن الترابي لا تتضمن أية إشارة إلى عقد الذمة أو إلى مسألة الجزية⁽²⁾.

وفي تعقيبه على بعض آراء العلماء المسلمين المعاصرين، الذين أصروا على بقاء أحكام أهل الذمة، ومنها وجوب الجزية.

ويصف تلك الأقوال بأنها معالجة حادة وغير ودية، متهما إياهم بأنهم إنما يقبلون بغير المسلمين على مضض، وبأنهم يتعاملون معهم بنظرة فوقية محكومة برؤية الغالب للمغلوب، الأمر الذي يصادر أي حديث عن المساواة بين الطرفين⁽³⁾.

وفي الندوة المخصصة لهذا الموضوع، أكد معظم المتدخلين على وجوب المساواة التامة بين المسلمين والنصارى وسائر الطوائف. كما أكدوا جميعا على رفض حكم الجزية بوصفها ضريبة مهينة، وقال أحدهم وهو نصراني: لا نريد إسقاط الجزية مقابل الخدمة العسكرية لأنها ساقطة أصلا... إننا مواطنون لا ذميون، وإن هذا وطننا جميعا، ولا أسميه ديار المسلمين⁽⁴⁾. ومع أن هويدي لم ينكر حكم الجزية صراحة إلا أن وصفه لقول القائلين بوجوبه بالمعالجة الحادة وغير الودية، يفهم منه أنه لا يميل إليه، ولا يؤيده.

(6) انظر: د. عبد المنعم عز: شبابنا وقضايا دينهم ص 71-74.

(1) محمد جلال كشك: خواطر مسلم ص 80.

(2) انظر: الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي ص 202: اعمال ندوة عقدها منتدى الفكر العربي بالتعاون مع مؤسسة آل البيت لبحوث الحضارة الإسلامية بتاريخ 14-16/3/1987م، تحرير وتقديم د. سعد الدين إبراهيم - الناشر منتدى الفكر العربي.

(3) نفس المصدر 196-198.

(4) نفس المصدر ص 238، والقائل هذا هو د. فهد الفانك، كاتب أردني نصراني معروف.

ويتفق الشيخ يوسف القرضاوي مع القول بإسقاط الجزية مقابل الخدمة العسكرية، وفي حالة تَوَجُّبِ دفعها، فلا يلتزم أن تسمى جزية، بل تسمى ضريبة، ما داموا يأنفون من ذلك أسوة بعمر حين أخذ الجزية من نصارى بني تغلب باسم الصدقة تألفا لهم واعتبارا بالمسميات لا الأسماء.

كما يرى الشيخ يوسف القرضاوي أن "الصغار" في آية الجزية هو التسليم وإلقاء السلاح والخضوع لحكم الدولة الإسلامية وليس المهانة والذلة⁽⁵⁾. وفي كتابه "الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه" تعرض الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي لأحكام أهل الذمة ومنها الجزية، حيث نسب هذه التسمية إلى الفقهاء⁽¹⁾.

كما ذهب إلى جواز تسميتها بأي اسم آخر استدلالا بفعل عمر مع نصارى بني تغلب⁽²⁾، وقرر أن الصغار في الآية جزاء رتبته الله على الحرابة "ومعاذ الله أن يكون مرتبا على كفر أو انتساب إلى كتاب"⁽³⁾.

هذا ملخص ما قيل ويقال في موضوع الجزية أنها ضريبة مالية بدل الخدمة العسكرية، وليست مرتبة على الكفر، وأن الصغار قصد به الخضوع للأحكام لا الذلة والمهانة، وأنه يجوز أخذ الصدقة مكانها أسوة بفعل عمر مع نصارى بني تغلب، وعند بعضهم أنها حكم تاريخي واجتهاد فقهي عفا عليه الزمن، وهو يتناقض مع سماحة الإسلام ومقاصد الشريعة وقواعدها القاضية بالمساواة بين الناس، إضافة إلى عدم تناسبه مع مفاهيم حقوق الإنسان والأعراف الدولية الحاضرة.

ولذلك تجب إعادة النظر في أحكام أهل الذمة عامة والجزية على وجه الخصوص⁽⁴⁾.

فما حقيقة هذه الدعوى؟ وما هو رصيدها من المصادقية في ضوء نصوص القرآن والسنة وفهم سلف الأمة من الصحابة والتابعين والأئمة الأثبات؟ ذلك ما سنراه في الرد إن شاء الله.

(5) د. يوسف القرضاوي: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ص 56، 23، 32، 34.

(1) د. البوطي محمد سعيد رمضان: الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه ص 123.

(2) نفس المصدر ص 135.

(3) نفس المصدر 131.

(4) انظر: الصادق المهدي: العقوبات الشرعية ص 137.

3. المساواة التامة بين "المواطنين" في الحقوق

والواجبات: وعندهم أن هذه نتيجة بدهية تلقائية لمفهوم المواطنة القائم على أساس الرابطة الجغرافية المحددة بحدود الوطن.

فما دامت الرابطة هي التراب، وليس العقيدة والدين، فما الذي يمنع من المساواة التامة بين المواطنين؟ وما الفرق حينئذ بين مسلم ونصراني ويهودي ودرزي ومجوسي؟

وعليه نادوا بالمساواة في كل شيء مثل حق إظهار آرائهم وأفكارهم وعقائدهم وشعائرتهم والإعلان عنها والترويج لها بشتى الوسائل الممكنة. كما نادوا بحقهم في تولي كل الوظائف العامة بدون استثناء مثل القضاء وقيادة الجيش وحتى الرئاسة العظمى (الإمامة).

بل وطالب بعضهم -تطبيقاً لهذه المساواة وتحقيقاً لمفهوم المواطنة- بإباحة زواج المسلمة من أي مواطن كتابيا كان أو وثنيا. وممن أطلق العنان لعقله في تأصيل هذه الدعاوى وتدعيمها -باستثناء زواج المسلمة من الكتابي- بما يظنه أدلة شرعية من ذكرتهم من المفكرين والدعاة و"أهل العلم". حيث يرى الغنوشي أن المجتمع الإسلامي يقوم على الاشتراك في المواطنة على أساس المساواة في الحقوق والواجبات والمشاركة في الشؤون العامة على أساس الكفاءة والأمانة، وأنه يجب تقرير حق المساواة (**المطلقة**) في كل شيء ومنها حرمتهم -أهل الذمة- في إظهار عقائدهم ونشرها بشتى الوسائل، وأن لهم الحق في تولي كل الوظائف العامة في الدولة الإسلامية بما فيها رئاسة الوزراء والوزير الأول ما عدا وظيفتي الإمامة وقيادة الجيش.

مؤكداً على وجوب إلغاء ما يتعارض مع أساس "العدل" كما يفهمه - من الأحكام الفقهية الفرعية⁽¹⁾. وهو ما وافقه عليه في مقدمة كتابه الشاوي حيث أكد على ضرورة استبعاد الأحكام المخلة بمبدأ المساواة⁽²⁾. وتطبيقاً لهذه المساواة أجاز قيامهم بانتخاب رئيس الدولة، مع أنه ذكر أن الفقهاء اشترطوا في من ينتخب الإمام ما اشترطوه في الإمام نفسه، وأجاز إعطاءهم من الزكاة معتمداً على رأي نسبه للقرضاوي ود. عبد الكريم زيدان

(1) انظر: حقوق المواطنة ص 48، 66، 68، 79، 35.

(2) نفس المصدر، المقدمة ص 26.

وبعض المذاهب المنحرفة كالأباضية والزيدية، مع أنه ذكر أن ابن المنذر نص على انعقاد الإجماع على عدم جواز ذلك.

وفي المقابل أجاز أخذ الزكاة منهم بوصفها ضريبة، إذا رأى أولو الأمر ذلك لتفادي التفرقة بين المواطنين في الدولة الواحدة⁽³⁾، وقال بقتل المسلم بالذمي اتباعاً لرأي الحنفية وميلاً عن الحديث الصحيح (لا يقتل مسلم بكافر)، واقترح توحيد الضرائب اسماً ومقداراً على كل المواطنين، وغير ذلك⁽⁴⁾.

هذا ولا تكاد تجد أحداً من هؤلاء "المفكرين والكتاب" تعرض لموضوع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، إلا وتراه يؤكد على عبارة اشتهرت "لهم ما لنا وعليهم ما علينا" حتى اعتبرها بعضهم لفرط جهله أنها الأساس الدستوري الإسلامي في كفالة المساواة الدائمة، وأنه لا يجوز لأحد أن ينقح الحكم الشرعي فيجعله "لهم بعض ما لنا وعليهم بعض ما علينا"⁽⁵⁾.

وانظر مثيلها عند عبد المنعم نمر⁽⁶⁾. وأما الترابي فيرى أنهم في السودان عالجوا _ "قضية" الدين في إطار من الديمقراطية، فأسسوها في جانب على الحرية والمساواة والبحث عن المشترك في الأديان، حتى يكون هناك معانٍ تشترك فيها مع المسيحي ويكون المتدين المسيحي أقرب إليك من كثير من المسلمين أصحاب البطاقة غير المتدينين"⁽¹⁾؟!

ومع أن فهمي هو يدي كثير الإلحاح على المساواة التامة، إلا أنه خرج برأي خاص في مفهومه للمواطنة حيث رأى أنها يجب أن تقوم على مبدأ العدالة لا مبدأ المساواة، لأن مقتضى العدالة أن يعطى كل ذي حق حقه بالنظر إلى الظروف الموضوعية المحيطة، بينما تقتضي "المساواة" التماثل بين جميع الأطراف في الشكل والموضوع، مع أنه عملياً ليس من العدالة فرض المساواة بين الأكثرية والأقلية مضافاً أن دعوة المساواة التامة، قد تقود إلى عدم التمييز بين المسلمين والنصارى في الوظائف ذات الصبغة الدينية أو إلى الدعوة إلى زواج الكتابي من المسلمة، ولهذا كله فهو يرى أن الدعوة إلى المساواة التامة

(3) نفس المصدر ص 84، 90، 102.

(4) نفس المصدر ص 108، 136، والحديث سيأتي تخريجه.

(5) محمد جلال كشك: خواطر مسلم ص 80.

(6) شبانيا وقضايا دينهم ص 74.

(1) الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي ص 240، ولعل هذا الاعتقاد هو الذي دفعه للتحالف مع الجيش الشعبي لتحرير السودان بقيادة صنيعة الصليبية العالمية جون قرنق ضد إخوانه المسلمين كما فعل مؤخراً.

تصبح شعارا براقا ومعيارا مغلوطا، ويظل العدل هو المعيار الأكثر موضوعية وإنصافاً⁽²⁾.

هذه المحاور التي تركزت عليها طروحات دعاة المواطنة التامة، وسأتى عليها بالرد والتنفيذ في النقاط التالية:

أولاً: مفهوم المواطنة يستلزم إقصاء الشريعة وسيادة العلمانية:

الآن وقد تبين لنا مفهوم المواطنة ونشأته وأبعاد المناداة به، فما هو رصيده في واقع الإسلام؟ وهل يحل لمسلم يعلم أن الإسلام جعل العقيدة معياراً في كل شيء، أن يستبدل هذا المعيار والمقياس بمعيار آخر هو الطين والتراب؟ المواطنة تصنف الناس على أساس قطري وعرقي وهي كما قدمنا رابطة وضعية عنصرية، أما الإسلام فيصنفهم على أساس عقائدي فكري: مسلم وكتابي ومشرك، يصنفهم على أساس موقفهم من توحيد الله خالقهم ورازقهم. فكيف يجوز هؤلاء المؤولون استبدال هذا المعيار، واستيراد معيار عنصري قومي؟

أي علمية وأية منهجية معرفية تجيز تفصيل أحكام شرعية تنتهي إلى دين رباني على مقياس مفاهيم بشرية مستحدثة، لم تظهر إلا حديثاً؟! المواطنة كما أقر العلواني نفسه، رابطة دنيوية علمانية وذات مضمون فكري علماني، ولا تتحقق إلا في ظل العلمانية وسيادة مفاهيمها ونظامها ومنهجها في الحياة. فهل يفهم من هذا أن العلواني والغنوشي وهوبدي وكل هؤلاء يدعون إلى تحقيق العلمانية وسيادة مفاهيمها ونظامها في الحياة؟ وإلا فكيف يمكن تفسير إدراكهم لذلك المضمون وفي ذات الوقت مناداتهم به وتحمسهم الشديد له إلى درجة تجاوز النصوص القرآنية والنبوية الصريحة والصحيحة وإجماع العلماء؟ فهذا هو مفهوم المواطنة في "الوعي المعاصر" والعلواني يعلن بدون تحفظ أن "الإسلاميين" يقبلون مفهوم المواطنة، كما هو في الوعي المعاصر؟ فأى ضلال بعد هذا؟

والعجب من قول الترايبي أنهم في السودان عالجوا قضية الدين في إطار من الديمقراطية؟ فالدين عنده ليس أكثر من قضية من القضايا التي سمحت بها الديمقراطية، فالديمقراطية هي الأساس، وهي نظام الحياة الذي تكفل بعلاج كل القضايا ومنها الدين.

⁽²⁾ المرجع السابق: ص 206-207.

وقد نطق هو بأكبر محذور من المحاذير التي يتمخض عنها مفهوم المواطنة، وهو أنه يلغي الرابط العقائدي ويقيم مكانه رابطا ترايبا عاطفيا؟ فهل يمكن بحال من الأحوال أن يكون النصراني أقرب إلى المسلم من أخيه المسلم غير المتدين؟ كما يقول الترابي؟ إذا فلا قيمة عنده لكلمة التوحيد والشهادتين اللتين ترجحان بكل شيء وتنجيان المسلم يوم الحساب، وعليهما مدار الإسلام والكفر، ومن أجلهما بعث الأنبياء وقاتل المجاهدون واستشهد جند الإسلام من الصحابة الكرام إلى يومنا هذا؟! إنه من العبث المساواة بين المسلم الموحد الكريم على الله وبين من لعنهم الله ورسوله، وكبتهم، وحقرهم، وضرب عليهم الذلة والمسكنة والصغار.

وهل هذا التفريق الواضح في نصوص القرآن والسنة حتى في الفاتحة نفسها التي يقرأها هؤلاء وحتى في وعي الأمي من المسلمين وغيرهم من أهل الملل، هل يمكن إخفاؤه وتغطيته بعبارات منمقة تعطى، وتُمنح شهادة "بالاجتهاد الشرعي المعتبر"؟

ثانياً: عبارة، "لهم ما لنا وعليهم ما علينا خاصة بمن أسلم من أهل الذمة"

إن العبارة التي يكثرون من تردادها والتي جعلها بعضهم حكماً شرعياً لا يجوز تنقيحه وتعديله وهي "لهم ما لنا وعليهم ما علينا" هذه العبارة ليست في أهل الذمة إطلاقاً إنما هي في الذين أسلموا من هؤلاء، فصاروا من جملة المسلمين لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، لا كما يحلو لأهل التأويل والتحريف أن يزوروا. جاء في الحديث الصحيح "من أسلم من أهل الكتاب فله أجره مرتين وله مثل الذي لنا، وعليه مثل الذي علينا، ومن أسلم من المشركين؛ فله أجره، وله مثل الذي لنا، وعليه مثل الذي علينا"⁽¹⁾.

وقال ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وأن يستقبلوا قبلتنا ويأكلوا ذبيحتنا، وأن يصلوا صلاتنا، فإن فعلوا ذلك فقد حرمت علينا دماؤهم وأموالهم إلا بحقها، لهم ما للمسلمين وعليهم ما

(1) الألباني: السلسلة الصحيحة م 1 ق 2 ص 613. والحديث في مجمع الزوائد 1/93

على المسلمين . وهو حديث صحيح أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي وغيرهم⁽²⁾.

قال الألباني رحمه الله عقبه: " وفيه دليل على بطلان الحديث الشائع على السنة الخطباء والكتاب أن النبي ﷺ قال في أهل الذمة: " لهم ما لنا وعليهم ما علينا" وهذا مما لا أصل له عنه ، بل هذا الحديث الصحيح يبطله، لأنه صريح في أنه ﷺ قال ذلك في من أسلم من المشركين وأهل الكتاب وعمدة هؤلاء الخطباء على بعض الفقهاء الذين لا علم عندهم بالحديث الشريف"⁽³⁾.

وتكلم على بطلانه في سلسلته الضعيفة قال: (لهم ما لنا وعليهم ما علينا، يعني أهل الذمة) حديث باطل لا أصل له. وأورد غير ذلك من الآثار الصحيحة عن السلف من الصحابة والتابعين تفيد ما ذكرته⁽⁴⁾. فأحكام الجزية التي جاء بها نص قرآني، وانعقد على وجوبها الإجماع، لا بأس عند المؤولين بتغييرها وتعديلها بل وإلغائها، أما أوهامهم وخیالاتهم فهي أحكام شرعية واجتهاد معتبر، لا يجوز تنقيحها ولا تعديلها.

وبكل ثقة واطمئنان يمكن أن نقرر أن الإسلام فرق في أحكام كثيرة بين المسلمين وغيرهم، وجعل لأهل الكتاب أحكاما خاصة بهم أفردتها العلماء في مصنفاتهم الفقهية بأبواب مطولة وبعضهم بكتب خاصة كالإمام ابن القيم في كتابه "أحكام أهل الذمة" وهي كثيرة جدا، ولسنا في معرض ذكرها ولا بيانها.

بل كل ما نريد قوله أن الإسلام لم يساو بين المسلمين وغيرهم في حال من الأحوال لا في حرب ولا في سلم لا في الدنيا ولا في الآخرة، وإيات القرآن في ذلك صريحة ﷻ **أَمْ تَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ تَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ** (ص- 28)، **أَفَتَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ** (*) **مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ** (القلم/ 35-36). بل إن الإسلام لم يساو بين مسلم طائع ومسلم عاص فكيف يساو بين مسلم وكافر. وهذا معنى أوضح من الواضح وإن حاول المؤولون طمسه بشتى الشبهات.

ثالثا: أحكام أهل الذمة محكمة ثابتة إلى يوم القيامة، لا يلحقها نسخ ولا تأويل ولا تعديل وليست تاريخية ولا مؤقتة ولا خاصة بوقت الحروب.

(2) نفس المصدر ص 612.

(3) نفس المصدر ص 613.

(4) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة 225-3/222.

وأول هذه الأحكام التي خص الله بها أهل الذمة هو.

أ - الجزية والصغار:

يقول الله تعالى: (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ) (التوبة/29).
وأخرج مسلم في صحيحه حديثاً فيه وصية الرسول ﷺ لقادة جيوشه وفيه:

(...انطلقوا باسم الله قاتلوا من كفر بالله... وإذا لقيت عدوك من المشركين، فادعهم إلى ثلاث خصال فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم، ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم... فإن هم أبوا فادعهم إلى إعطاء الجزية، فإن أجابوك، فاقبل منهم، وكف عنهم، فإن أبوا، فاستعن بالله وقاتلهم)⁽¹⁾.

وثبت في صحيح البخاري أن الرسول ﷺ أخذ الجزية من مجوس هجر ومجوس البحرين⁽²⁾، وفي قول المغيرة بن شعبة لقائد الفرس: "... فأمرنا نبينا رسول ربنا ﷺ أن نقاتلكم حتى تعبدوا الله وحده، أو تؤدوا الجزية"⁽³⁾.
وذكر ابن المنذر وابن القيم إجماع الفقهاء على أن الجزية تؤخذ من أهل الكتاب ومن المجوس⁽⁴⁾.

فهل بعد نص القرآن ونصوص الحديث وإجماع الفقهاء، هل يبقى قول لقاتل؟ وهل هذا الحكم هو من الشوائب التي يجب تنقية التراث منها كما يقول هوبدي؟ وهل هذا الحكم يجوز إلغاؤه لأنه يتعارض مع مفهوم "العدل بين المواطنين" كما يراه الغنوشي؟ وهل كان الله ظالماً أم عادلاً حين قرر هذا الحكم؟ وهل رسوله ﷺ وصحابته وخيار الأمة كانوا جهلاء ظالمين حين طبقوه وفرضوا الجزية على مجوس هجر والبحرين وفارس والروم وكل الدنيا؟ ومن هو الذي له الحق في تحديد أن هذا عدل وهذا ظلم؟ وهل العدل والمساواة ترك أمر تحديدهما إلى عقول المفكرين و"المجتهدين" من البشر؟ إذاً فلم أنزل الله الرسل والشرائع!

(1) صحيح مسلم بشرح النووي 12/37.

(2) صحيح البخاري بشرح العسقلاني 6/257.

(3) نفس المصدر 6/258.

(4) الإجماع لابن المنذر ص 59، أحكام أهل الذمة لابن القيم 1/18.

وهنا أعود لأذكر بما قلته في الكلام على المقاصد والمصالح من سوء استخدام مصالح الشريعة وقواعدها ككاسحة تلغى وتهدم بها نصوص الشريعة في الأحكام الجزئية.

وهل بعد ثبوت لفظ "الجزية" في القرآن والسنة يليق بالبوطي أن ينسب هذه التسمية للفقهاء، ليسهل عليه من ثم إلغاؤها والتخلص منها؟ وهل يجوز وصف "فرض الجزية" الذي أمر به الله ورسوله معالجة حادة غير ودية كما وصفها هويدي، أو ليس هذا نقدا واعتراضا على حكم الله ورسوله؟ وإذا كان رسول الله ﷺ يأمر قادة جيوشه بأن يعرضوا الإسلام على المشركين وأهل الكتاب ثم الجزية ثم السيف؟ فكيف يتبجح محمد جلال كشك بقوله أن "المسيحيين" مواطنون لا نعرض عليهم لا الإسلام ولا السيف ولا الجزية؟

وأين تلك الموضوعية والعلمية في اعتبار كل أحكام أهل الذمة أحكاما تاريخية اقتضتها ظروف الحروب؟

إن هذا القول يجر إلى قول أبي زيد وعلي حرب وآركون بأن نصوص القرآن والسنة هي نصوص تاريخية إذ ما الفرق بين أن تجعل النص ذاته تاريخيا وبين أن تجعل مضمونه تاريخيا؟ النتيجة واحدة هي إلغاء حكمه وبالتالي إحالة النص على التقاعد أو وقف التنفيذ كما سماه محمد عمارة. ولو أن هؤلاء أعلنوها كالعلمانيين صراحة في أن الشريعة وأحكامها باتت عائقا أمام إقامة المجتمع المدني ذي الطابع الغربي، الذي ترنوا إليه أبصارهم، وتهواه أفئدتهم وتشرئب إليه أعناقهم لكفونا مؤنة الرد، وأراحونا. أما أن يتأولوا نصوصا قطعية وإجماعا قطعيا ثابتا على مراداتهم وخيالاتهم وعقائدهم الفاسدة فهذا غير جائز.

وإن الذي حمل هؤلاء على تأويل آية الجزية هذه استشعارهم ما فيها من ذلة ومهانة للمشركين ومنهم أهل الكتاب، فحاولوا نفي هذا الصغار بحجج واهية كالقول أن سبب فرض الجزية هو الحرابة لا مجرد كونهم كفارا وهي مقولة البوطي وكشك والغنوشي، وإن الصغار يراد به الخضوع لحكم الإسلام لا الذلة والمهانة.

يقول عبد الملك البراك في رد هذه الشبهة " وما المانع في أن يكون (الصغار) الوارد في الآية مرتبا على الكفر؟! ألم يضرب الله الذلة والمسكنة واللعنة على الكفار، سواء كفار أهل كتاب أم غيرهم؟⁽¹⁾.

قال الله تعالى عن أهل الكتاب: **وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ** (البقرة-61)، وقال في آية أخرى عنهم: **وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ أَيَّنَ مَا تُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ** (آل عمران-112)، وقال: **لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ** (المائدة-78).

وما ترى هؤلاء يقولون في حديث رسول الله ﷺ الذي قال فيه: **بعثت بالسيف بين يدي الساعة حتى يعبد الله ولا يشرك به، وجعل الذل والصغار على من خالف أمري، ومن تشبه بقوم فهو منهم**⁽²⁾. والذي ينظر في معنى "الصغار" كما ورد في القرآن الكريم لا يجده يتعدى الذل والمهانة.

قال الراغب في المفردات: " **يُقَالُ صَغُرَ صُغْرًا فِي ضِدِّ الْكَبِيرِ، وَصَغَرَ صُغْرًا وَصَغَارًا فِي الذَّلَّةِ، وَالصَّاعِرُ الرَّاضِي بِالْمَنْزِلَةِ الدُّنْيَا: حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**"⁽³⁾.

وفسره الطبري بأشد الذل في قوله تعالى: **سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ** (الأنعام-124)⁽⁴⁾. وقال الإمام البخاري: (وهم صاغرون) يعني أذلاء⁽⁵⁾.

ونقل ابن حجر عن أبي عبيد قوله في تفسيرها "الصاغر: الذليل الحقير". وأما القول بأن المراد بالصغار هو الخضوع لحكم الإسلام وهو الذي يقول به الشيخ يوسف القرضاوي وغيره فهو قول الشافعي، فليس المراد به نفي الذلة التي تلحقهم لأن ابن حجر علق عليه بقوله: وهو يرجع إلى التفسير اللغوي، لأن الحكم على الشخص بما لا يحتمله، وبضطره إلى احتمالها يستلزم الذل⁽⁶⁾.

(1) عبد الملك البراك: ردود على أباطيل وشبهات حول الجهاد ص 230، وهو رد على كتاب

البوطي "الجهاد كيف نفهمه وكيف نمارسه"

(2) صححه الألباني، انظر: الإرواء 5/109، وعزاه لأحمد 2/50، 92.

(3) المفردات ص 282.

(4) انظر: جامع البيان 8/26.

(5) فتح الباري 6/257.

(6) نفس المصدر 6/299.

وقال ابن كثير: صاغرون: ذليلون مهانون فلا يجوز إعزاز أهل الذمة ولا رفعهم على المسلمين، بل هم أذلاء صغرة أشقياء، كما جاء في صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: لا تبدعوا اليهود والنصارى بالسلام، وإذا لقيتم أحدهم في الطريق فاضطروه إلى أضيقه⁽¹⁾. ولهذا اشترط عليهم أمير المؤمنين عمر بن الخطاب تلك الشروط المعروفة في إذلالهم وتحقيرهم⁽²⁾.

وقال ابن القيم: "فالجزية هي الخراج المضروب على رؤوس الكفار إذلالاً وصغاراً"... أما قوله تعالى: ((عن يد...)) أي يعطوها أذلاء مقهورين. هذا هو الصحيح في الآية⁽³⁾.

فنفي الصغار والذلة عن أهل الكتاب مما يأباه سياق الآية ومنطوقها ولو أخذناها وحدها بمعزل عن النصوص الأخرى، فكيف إذا أضيف إليها ما ذكرته من نصوص وأقوال لأهل العلم. فليس هناك داع للتحرج والخجل ونفي هذا الحكم بعد أن فرضه الله عقوبة لهم على كفرهم وحملا لهم على الدخول في الإسلام بدون إكراه مادي مباشر. ومن الناس من يجر إلى الجنة بالسلاسل.

قال ابن حجر: الحكمة في وضع الجزية أن الذل الذي يلحقهم يحملهم على الدخول في الإسلام مع ما في مخالطة المسلمين من الاطلاع على محاسن الإسلام⁽⁴⁾.

ب) لزوم الصغار يوجب تمييزهم عن المسلمين في ملبوسهم ومركوبهم ويحرم عليهم إظهار دينهم وعقائدهم.

ما ينتقده المعاصرون من أحكام تفصيلية نص عليها الفقهاء لأهل الذمة نحو: منعهم من التشبه بالمسلمين في ملبوسهم وبيوتهم ومركوبهم ونحو ذلك واعتبارهم إياه تاريخاً غير ملزم هو في الحقيقة تفسير وتطبيق لمفهوم الصغار الذي أوجبه الله عليهم.

قال الشوكاني في السيل الجرار: "حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" فهذه الجملة الحالية قد أفادت أنه ينزل بهم ما فيه صغار في

(1) صحيح مسلم بشرح النووي 14/148.

(2) تفسير القرآن العظيم 3/383.

(3) أحكام أهل الذمة 1/34.

(4) فتح الباري 6/299.

ملبوسهم وبيوتهم ومركوبهم ونحو ذلك من شؤونهم، ويمنعون مما يخالف الصغار وهو التشبه بالمسلمين في ملبوسهم وبيوتهم ومركوبهم ونحو ذلك، وقد أخذ عليهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه عهدا ذكر فيه ما يعتمدون عليه في حالهم ومالهم وكنائسهم، ومن جملة أنهم لا يتشبهون بالمسلمين في ملبوساتهم في قلنسوة ولا عمامة ولا نعلين ولا فرق شعر، وفيه أنهم يجزون مقادير رؤوسهم وأن يشدوا الزنانير على أوساطهم ولا يظهرون صلبيا ولا شيئا من كتبهم في طريق المسلمين، وفيه أنهم لا يضربون ناقوسا إلا ضربا خفيفا، ولا يرفعون أصواتهم بالقراءة في شيء من حضرة المسلمين.

وهذا العهد العمري أخرجه ابن حزم⁽¹⁾ عن عبد الرحمن بن غنم قال: "كتبت لعمر حين صالح نصارى الشام، وشرط عليهم أن لا يحدثوا في مدينتهم ولا حولها ديرا ولا كنيسة، وفيه أنهم لا يجددون ما خرب منها". والحاصل أن إلزامهم بما ذكره المصنف⁽²⁾، وما ذكره غيره من الفقهاء، قد دلت عليه الآية القرآنية المتقدمة وكفى بها"⁽³⁾. هذا هو وضع غير المسلم في المجتمع الإسلامي الذي نص عليه القرآن وبينته سنة المصطفى ﷺ وفهمه وطبقه من عاصروا التنزيل وفهموا عن الله حق مراده ومنهم من أمرنا باتباع سنته عمر بن الخطاب رضي الله عنه؟ فكيف يحاول هؤلاء الضرب على كل هذا بتأويلات مختلفة تجعل الذمي على قدم المساواة مع المسلم، في كل الحقوق والواجبات بل إن بعضهم جعل الإسلام، ميز الذمي، وكرمه على المسلم؟⁽⁴⁾. وكيف يجوز في نظر بعضهم للذمي أن يظهر عقائده وشعائره، وأن يبني المعابد، وأن يروج لأفكاره ودينه، ويدعو إليه، كما يدعو المسلم إلى دينه. وهل كان عمر بن الخطاب ضالا حين منعهم من ذلك، وشدد عليهم؟

ج) لزوم الصغار يحرم عليهم تولي مناصب ذات شأن:

(1) المحلى 7/346.

(2) هو صاحب متن الأزهار الذي شرحه الشوكاني في السيل الجرار.

(3) السيل الجرار 4/571-572.

(4) حقوق المواطنة ص 13.

إذا كان أهل الذمة قد حرم عليهم التشبه بالمسلمين في ملبوسهم وبيوتهم ومركوبهم صغارا لهم وإذلالا؛ فكيف يستقيم أن يكونوا ولاة على المسلمين وحكاما عليهم؟ وأيها أدعى للعزة والسؤدد التشبه بالمسلم في لباسه؟ أم حكمه والسيادة عليه وتصريف شؤونه؟ مما ذكرته من معنى الصغار ومقتضاه، كما فهمه أهل العلم الأثبات لا المنهزمون المعاصرون، أنه يحرم على المسلمين تمكين أهل الذمة من تولي أي وظيفة عامة يكون لهم فيها حكم وسيادة على مسلم، أو تقتضي مخالفة الصغار الذي ضربه الله عليهم جزاء كفرهم وشركهم بالله.

وهنا نرى هؤلاء المؤولين يقعون في تناقض عجيب غريب يفسر منهجيتهم الانتقائية المضطربة. فبعد أن دمغوا أحكام أهل الذمة كلها بالتاريخية غير الملزمة لأنها غير مشرفة في نظرهم. نراهم ينعطفون ثانية إلى هذا التاريخ الذي تولى فيه بعض أهل الذمة بعض المناصب ليتخذوه حجة شرعية على جواز تولي أهل الذمة للوظائف العامة بما فيها رئاسة الوزراء. فالتاريخ وأعمال الخلفاء والسلاطين في عهود الدولة الإسلامية المختلفة ليس حجة شرعية في المقام الأول.

وثانيا أن من يراجع أعمال ومواقف الخلفاء الأمويين والعباسيين يرى أنهم أنزلوا أهل الذمة منازلهم التي يستحقونها بموجب الصغار الذي فرضه الله عليهم، وذلك بعد شكاية عامة للمسلمين إلى العلماء من ظلم ولاة النصارى واليهود وعمالهم واغتصابهم لديارهم وأموالهم ما دعا العلماء لرفع الشكاوى إلى الخلفاء والسلاطين بذلك، فاستغفروا ربهم، ورجعوا عن توليتهم تلك المناصب⁽¹⁾.

وقد عقد ابن القيم فصلا في عدم استخدام اليهود والنصارى في شيء من ولايات المسلمين وأمورهم. ومما ذكره فيه أن الإمام أحمد سئل: أيستعمل اليهودي والنصراني في أعمال المسلمين مثل الخراج؟ قال: لا يستعان بهم في شيء.

وأن أبا موسى الأشعري قال لعمر _ رضي الله عنه: إني لي كاتب نصرانيا فقال عمر: ما لك؟ قاتلك الله! أما سمعت الله تعالى يقول: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ**

(1) أحكام أهل الذمة ص 167-183.

بَعْضُ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿ المائدة-51 ﴾؟ ألا اتخذت حنيفاً؟

قال: قلت: يا أمير المؤمنين: لي كتابته وله دينه، قال: لا أُكْرِهُم بعد إذ أهانهم الله، ولا أُعِزُّهم بعد إذ أذلهم الله، ولا أُذِنُّهم بعد إذ أقصاهم الله. وكتب إلى عماله ومنهم معاوية وأبي هريرة: ... ولا تستعن في أمر من أمور المسلمين بمشرك، وساعد على مصالح المسلمين بنفسك⁽²⁾.

ومضت سنة الخلفاء الراشدين بذلك، وذلك على الرغم من احتياج المسلمين إليهم، حيث لم يكن يحسن الكتابة والجباية والحساب وتديير الأموال منهم إلا قليل كما تدل عليه الروايات.

والمسلمون الآن في غنى تام عن هؤلاء. وهذا عمر بن عبد العزيز الخليفة الراشد الخامس يكتب إلى عماله مهددا متوعدا آمرا لهم ألا يستعينوا بأحد من أهل الذمة في عمل. ومما جاء في كتابه: ... فلا أعلمن أن أحدا من العمال أبقى في عماله رجلا متصرفا على غير دين الإسلام إلا نكلت به، فإن محو أعمالهم كمحو دينهم، وأنزلوهم منزلتهم التي خصهم الله بها من الذل والصغار، وأمر بمنع اليهود والنصارى من الركوب على السروج إلا على الأكف، وليكتب كل منكم بما فعله في عمله⁽¹⁾. وذكر مثل ذلك عن أبي جعفر المنصور والمهدي وهارون الرشيد والمأمون والمتوكل والمقتدر بالله والراضي وغيرهم⁽²⁾.

ونقل ابن القيم عن أبي يعلى الفراء بعد أن فسر الصغار: ... وفي هذا دلالة على أن هؤلاء النصارى الذين يتولون أعمال السلطان، ويظهر منهم الظلم والاستعلاء على المسلمين وأخذ الضرائب لا ذمة لهم وأن دماءهم مباحة، لأن الله وصفهم بإعطاء الجزية على وجه الصغار والذل. قال ابن القيم: وهذا الذي استنبطه القاضي من أصح الاستنباط⁽³⁾. وقال النووي: قال القاضي عياض: "أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل"⁽⁴⁾.

(2) نفس المصدر ص 164-166.

(1) المرجع السابق: ص 166.

(2) نفس المصدر ص 167-183.

(3) نفس المصدر ص 35.

(4) صحيح مسلم بشرح النووي 12/229، وانظر: فتح الباري 13/132، وسيأتي مزيد تفصيل في مبحث شرعية السلطة.

فلا ولاية لكافر ولا لذمي علي مسلم، لا ولاية صغيرة ولا كبيرة وهو معنى قوله تعالى ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (النساء-41) وهو خبر يراد منه الإنشاء والطلب، والمعنى: أن الله حرم على المؤمنين أن يجعلوا للكافرين عليهم سبيلاً⁽⁵⁾.

فحتى لو حدث وتولى بعض أهل الذمة في بعض عصور الدولة الإسلامية، فهذا كما قلت ليس بدليل شرعي كما قال الإمام القرطبي: في تفسير قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةَ مِن دُونِكُمْ﴾ (آل عمران-118) "... فلا يجوز استكتاب أهل الذمة، ولا غير ذلك من تصرفاتهم في البيع والشراء والاستنابة إليهم. قلت: وقد انقلبت الأحوال في هذه الأزمان باتخاذ أهل الكتاب كتبة وأمناء، وتسودوا بذلك عند الجهلة والأغبياء من الولاة والأمراء..."⁽⁶⁾. فهذه نصوص قرآنية وأحاديث نبوية وإجماع العلماء وهدى الخلفاء الراشدين، كلها تؤكد على عدم المساواة بين أهل الذمة والمسلمين، وتوجب عليهم الجزية صغاراً وإذلالاً عقوبة على كفرهم لعلمهم يرجعون إلى عقولهم وفطرتهم القاضية بتوحيد الله حقاً، وتحرم عليهم كل ما من شأنه رفعتهم وإعزازهم.

وهي أدلة قاطعة وبراهين ساطعة على أن ما تأوله المتأولون المعاصرون في مساواتهم بالمسلمين غير صحيح إطلاقاً. مثل اقتراح الغنوشي توحيد الضرائب اسماً ومقداراً؟ مما يعني ضمناً أنه أجاز أخذ الضريبة بمفهومها وتقسيماتها الحديثة من المسلمين مع أنه من المتفق عليه بين جماهير العلماء أن الضريبة لا يجوز أخذها من المسلمين إلا في حالة الضرورة.

أم أن الغنوشي يعني بذلك التوحيد فرض الجزية على المسلم أيضاً حتى يتساوى مع الذمي؟ وهذا غير مستبعد على من أجاز أخذ "الزكاة" من أهل الذمة لتفادي التفرقة، مع أنه يعلم أن الزكاة عبادة يشترط لأدائها الإسلام كالصلاة، وأنها فرضت طهارة للمسلم وتزكية لماله ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ (التوبة-103). ونفس الكافر ليست موضعاً للطهارة ولا للتزكية كما يعلم، وإجماع الصحابة والعلماء والأمة على "أنه ليس على أهل الذمة صدقات" بتعبير ابن المنذر في الإجماع⁽¹⁾.

(5) انظر: الجامع لأحكام القرآن 5/420.

(6) نفس المصدر 4/179.

(1) الإجماع لابن المنذر ص 59.

واستمر الغنوشي في حتى أجاز إعطاء الذمي من الزكاة مع أنه يعلم أن الله ما ترك بيان مصارفها لملك مقرب ولا لنبي مرسل، وأنها لا تحل لكل المسلمين بل إن الله عز وجل جعلها في أصناف ثمانية محددة معلومة؟! فأى اجتهاد وأي تجديد هذا الذي يقفز عن هذه الأحكام الواضحة الراجحة؟ ويستمر الغنوشي، ومعه العلواني، وكل من أقر بقبول "المواطنة" كما هي في "الوعي المعاصر" في تأويلهم حتى أجازوا قتل المسلم بالذمي مع أن النص صحيح صريح وواضح "لا يقتل مسلم بكافر"⁽²⁾.

وقد ذكر البخاري قبل هذا الحديث قوله ﷺ من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة، وإن ربحها ليوجد من مسيرة أربعين عاما ﷻ. إلا أن البخاري رحمه الله لعظيم فقهه عقبه بالحديث ﷻ لا يقتل مسلم بكافر ﷻ لئلا يظن أنه يلزم من الوعيد الشديد على قتل الذمي أن يقتص من المسلم إذا قتله عمدا. فإذا كان سهلا عليهم تخطي هذه الأحكام الجلية فهم لما عداها أكثر تجاوزا وأكثر استخفافا.

أما استدلالهم بجواز إسقاط اسم الجزية واستبداله بتضعيف الصدقة أسوة بفعل عمر مع نصارى بني تغلب فقد فصلنا فيه الرد في تأويلات عمر فيما سبق وخلصته أنه كان لضرورات شرعية معتبرة وهو خوف التحاقهم بالروم وكانوا ذوي شوكة، وإن عمر اشترط عليهم في مقابل ذلك أن لا ينصروا أولادهم، وأن إسقاط اسم الجزية لم يكن عند عمر بل بالنسبة إليهم، فهو يعتبرها جزية ويسمونها هم صدقة أو بما شاءوا. وأنه لا يصح قياس غير بني تغلب عليهم⁽¹⁾.

أضف إليه أن عمر بن عبد العزيز أبى عليهم فيما بعد إلا الجزية: وقال: لا ولله إلا الجزية وإلا فقد آذنتم بالحرب"⁽²⁾.

رابعا: الفرق بين وجوب الوفاء بذمة أهل الذمة وبرهم، وبين وجوب البراء منهم وحرمة مودتهم.

(2) صحيح البخاري بشرح العسقلاني 12/260.

(1) راجع ص 53 من هذا البحث.

(2) أحكام أهل الذمة 1/74.

وقد يستشكل بعضهم هذه الأحكام مع ما جاء من نص على بر أهل الكتاب وحسن معاملتهم والوفاء بدمتهم، فيرون تناقضا حادا بين برهم والقسط إليهم مع وجوب التزامهم الصغار والذلة وعدم مودتهم ومحبتهم. ومع أن البحث هنا مقصور على رد التأويلات الباطلة المخالفة للنصوص الصحيحة وإجماعات العلماء، ولم نقصد منه بيان فلسفة أحكام أهل الذمة، ومنها الجزية ولا تفصيل الحكمة من ورائها، ولا محلها من التصور الإسلامي العام للنظام السياسي والاجتماعي في الدولة الإسلامية. إلا أنه يبدو هنا من اللازم إيضاح الفرق بين وجوب الوفاء بذمة أهل الذمة والبر والقسط إليهم، وبين عدم مودتهم ومحبتهم ووجوب البراء منهم ومفاصلتهم، وهو الأمر الذي يشكل على المثقفين وبعض الدعاة من الإسلاميين، فيضطرون بسببه إلى التأويل ورد النصوص.

وهو ما جعل هويدي يصف موقف سيد قطب الداعي إلى مفاصلتهم ودفعهم الجزية بالمعالجة الحادة وغير الودية⁽³⁾. وأكثر من جلى هذا الأمر الإمام القرافي في فروقه إذ قال: انه يتعين علينا أن نبرهم -أهل الذمة- بكل أمر لا يكون ظاهره يدل على مودات القلوب ولا تعظيم شعائر الكفر، فمتى أدى إلى أحد هذين امتنع، وصار من قبل ما نهى الله عنه في قوله تعالى:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ... ﴾
(الممتحنة-1) وغيرها من الآيات.

ثم شرح هذه المحذورات المحظورات، فأخلاء المجالس لهم عند قدومهم علينا، والقيام لهم، ونداؤهم بالأسماء العظيمة الموجبة لرفع شأن المنادى بها، وتمكينهم من الولايات والتصرف في الأمور الموجبة لقهر من هي عليه، فكل ذلك ممنوع وحرام.

وأما ما أمرنا به من برهم من غير مودة باطنة: فالرفق بضعيفهم وسد خلة فقيرهم، وإطعام جائعهم، وإكساء عاريهم، ولين القول لهم على سبيل اللطف لهم والرحمة، لا على سبيل الخوف والذلة، والدعاء لهم بالهداية، ونصيحتهم في جميع أمورهم في دينهم ودنياهم، وكل خير يحسن من الأعلى مع الأسفل أن يفعله، ومن العدو أن يفعله مع عدوه.

⁽³⁾ الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي ص 196-197.

وينبغي أن نستحضر دائما ما جبلوا عليه من بغضنا وتكذيب
نبينا، وأنهم لو قدروا علينا لاستأصلوا شأفتنا، واستولوا على دمائنا
وأموالنا، وأنهم من أشد العصاة لربنا ومالكنا -عز وجل- ونعاملهم
بما تقدم ذكره امثالاً لأمر ربنا، وأمر نبينا ﷺ لا محبة فيهم، ولا
تعظيما لهم" (1).

وهذا هو الفرق الذي خفي على هؤلاء المؤولين، فردوا أحكام الشريعة
لأجله، ولو أنهم تبينوا، وثبتوا لهداهم الله إلى ما هدى إليه القرافي.

خامسا: اليهود والنصارى في هذا الزمان لا ذمة لهم

بقي أن نقول أن هذه السماحة والبر والقسط هي لأهل الذمة، وهم من
عقد معهم إمام المسلمين عقد ذمة يدفعون بموجبها الجزية، ويخضعون لأحكام
الإسلام حسب أحكام أهل الذمة المعروفة.

وأما هؤلاء النصارى الذين يعيشون بين ظهرائي المسلمين، ويستطيّلون
على دينهم وشريعتهم بالغمز والطنع، ويعلنون صراحة أنهم مواطنون لا ذميون،
وأن هذا وطنهم، وليس ديار المسلمين، ويرفضون تطبيق الشريعة، فلا ذمة لهم
ولا عهد على ما تقدم من كلام أبي يعلى الفراء وغيره من العلماء. قال في
السيل الجرار: ثبوت الذمة لهم مشروط بتسليم الجزية، والتزام ما ألزمهم به
المسلمون من الشروط، فإذا لم يحصل الوفاء بما شُرت عليهم، عادوا إلى ما
كانوا عليه من إباحة الدماء والأموال، **قال: وهذا معلوم ليس فيه خلاف**
وفي آخر العهد العمري: فإن خالفوا شيئا مما شرطوه فلا ذمة لهم، وقد حل
للمسلمين منهم ما يحل من أهل العناد والشقاق..... كأن يطعن في الإسلام أو
بسب نبينا ﷺ (1).

وكم من كاتب منهم أو مسرحي أو سينمائي أو سياسي أو حتى رجل دين
سخر من الإسلام وأحكامه، وهو أمر ظاهر لا يحتاج إلى تمثيل واستدلال.
وعليه فإن بعض الدعاة والإسلاميين يخطئون خطأ فاحشا حين يسحبون
أحكام أهل الذمة التي تكلم عليها الفقهاء مع ما فيها من البر بأهل الكتاب

(1) بتصرف عن الفروق 3/14,15,16.
(1) السيل الجرار 4/574-575.

والقسط إليهم والوفاء بذمتهم على اليهود والنصارى المعاصرين مع ما فيهم من عناد وشقاق ومحادة لله ورسوله والمسلمين.

فأهل الذمة ليسوا كما عرفهم البوطي، أنهم أناس من الكفار، قد ترك لهم حرية البقاء على دينهم وممتلكاتهم وأوطانهم وذلك بعد وثوق المسلمين بصدق تعاونهم وحسن جوارهم وعدم صدور حراية منهم...

الأمر الذي أدى إلى ضرورة التعايش السلمي بين الطرفين بدافع العقيدة والانتماء الوطني والتاريخي والوجود الحضاري، ومن ثم فإن لأهل الذمة هؤلاء وجودهم الاجتماعي والديني الخاص بهم على قدم المساواة⁽²⁾. كلا، فهذه نظرة تغلب رابطة الطين والتراب على رابطة العقيدة والتوحيد.

بقراءة سطحية قد يبدو أن أحكام أهل الذمة التي عرضنا لبعضها قاسية غير مبررة في زمن موثيق حقوق الإنسان.

ولكن الموقف الحقيقي من أهل الكتاب يستفاد أولاً من تقارير الله سبحانه وتعالى والمسوغات التي جاءت بها النصوص، فهم قوم لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق، ويقولون عزيز والمسيح ابنان لله، ويأكلون أموال الناس بالباطل.

وهم يحددون موقفهم النهائي من المسلمين بالإصرار على أن يرتدوا يهوداً أو نصارى ولا يرضون عنهم ولا يسالمونهم إلا أن يتحقق هذا الهدف فيترك المسلمون عقيدتهم نهائياً، وهم يشهدون للمشركين الوثنيين، أنهم أهدى سبيلاً من المسلمين. وإذا راجعنا التقارير الربانية عن المشركين، وجدنا الأهداف النهائية لهم تجاه الإسلام والمسلمين هي بعينها -وتكاد تكون بألفاظها- هي الأهداف النهائية لأهل الكتاب تجاه الإسلام والمسلمين كذلك... مما يجعل طبيعة موقفهم من الإسلام والمسلمين هي طبيعة موقف المشركين.

فالأخرون لا يزالون يقاتلوننا حتى يردونا عن ديننا إن استطاعوا، ولا يرقبون فينا إلا ولا ذمة، وودوا لو نغفل عن أسلحتنا، فيميلون علينا ميلاً واحدة. فإذا تجاوزنا الحقائق الموضوعية، وجئنا إلى الواقع التاريخي، وجدنا تاريخاً من العداة العنيد والكيد الناصب والحرب الدائبة، التي لم تفتت على مدار التاريخ⁽¹⁾.

(2) انظر: الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه ص 118-146.
(1) انظر لمزيد من هذا التحليل: سيد قطب: " في ظلال القرآن " 3/1625-1633.

لا نريد أن نذهب إلى الماضي البعيد، لننكأ جراح الأندلس والحروب الصليبية والمغولية، ولكن يكفيننا أن التاريخ المعاصر يمدنا بمئات الأدلة والبراهين على حقيقة موقف الكفار -أهل كتاب وملحدين ووثنيين- من المسلمين.

في كل بقاع الأرض من الصين إلى الفلبين إلى بورما إلى تايلندا إلى كشمير إلى مذابح الشيشان والبوسنة والهرسك وكوسوفو وفلسطين والتميز العنصري والاضطهاد الاجتماعي في دول أوروبا الغربية كفرنسا وبريطانيا وأمريكا⁽²⁾.

فهل أنصفت حضارة "حقوق الإنسان" "وحقوق المواطنة" المسلم في بلادها؟ وهل قدمت نموذجاً يحتذى لما تؤمن به من مفاهيم؟ وإذا كانت الدول والشعوب التي اخترعت هذا الوهم "المواطنة" لا تؤمن به ولا تطبقه وهي أولى الناس به، فكيف يطلب تطبيقه واستيعابه ممن لا يؤمن به؟

وإذا كانت الفتاة المسلمة لا تستطيع ارتداء الحجاب في فرنسا على قدم المساواة مع الراهبات، وكان المسلمون لا يستطيعون افتتاح مدرسة إسلامية لتعليم أبنائهم في فرنسا وغيرها مهد الحرية والعلمانية، فأين المساواة والمواطنة التامة؟

ألا نظر هؤلاء المؤولون الى الواقع المأساوي المزري للجاليات الإسلامية في دول الغرب ابتداء من الممارسات العنصرية في المطارات ونقاط العبور وانتهاءً بقوانين الجنسية والأحوال الشخصية، فأين تلك المواطنة والمساواة التامة؟.

إذاً فلم العيب على الإسلام في عدم احتوائه لمفاهيم وهمية غير حقيقية وغير واقعية ولا يؤمن بها أساساً؟ لأن عنده ما هو خير منها؟ إن على هؤلاء المؤولين أن يصبوا جهودهم في حث الغربيين على تطبيق ما يؤمنون به من مفاهيم ليرفعوا الذبح والقتل عن المسلمين. لا أن يضيعوا أعمارهم في التنقيب عن تخريجات لاسترضاء حفنة من النصارى تعيش أسبانيا على المسلمين في ديار المسلمين.

(2) د. صالح بن غانم السدلان: أسباب الحكم بغير ما أنزل الله ونتائجه ص 55-56.

أما قول محمد عمارة أنها نزلت في فئة غير الموحدين من أهل الكتاب، فهو قول يثير العجب؛ فمتى كان هناك موحدون من أهل الكتاب، وهذه قضية تكلمت على بطلانها في مبحث "التأويل في العقيدة". والسبب الذي زعمه هو محض دعوى لم ترد في أي حديث، بل لم يدعيه أحد من المنافقين أو الكفار، ومعلوم أن المسلمين أخذوا الجزية من أهل مصر والشام ومن غيرهم من أهل الكتاب من دون تفريق بين طائفة وأخرى، ولو كان وجود فئة غير مسلمة في المجتمع الإسلامي مسوغاً لتعطيل الشريعة لما طبقت الشريعة أبداً حتى في عهده ﷺ، فدعوته متهافة لا تستحق مزيد نقاش.

المطلب الثالث:

التأويل في حكم النصوص الموجبة

للحجاب الشرعي وحرمة الاختلاط و السفور

لن نتعرض في هذا المبحث لدعوات الحركات النسائية، ودعاة تحرير المرأة، وهي كثيرة متجددة كلما أفلت منها حجة برزوا بأخرى، فمن الدعوة إلى المساواة المطلقة بين الرجال والنساء في كل الحقوق والواجبات حتى فيما ورد به نص قطعي كالميراث، إلى الدعوة إلى إلغاء القوامة ومفهوم بيت الطاعة، ومفهوم النشور، إلى دعوتهم إلى تقييد حق الرجل في الطلاق، وعدم إيقاعه

واعتباره، إلا إذا وقع أمام القاضي، إلى دعوتهم إلى منح المرأة حق السفر بدون محرم، والعمل بدون إذن الزوج، إلى دعوتهم إلى منع تعدد الزوجات وتجريمه كالسفاح.. الخ الدعوات.

لن أتعرض لرد تلك الدعوات وتأويلهم النصوص لإسناد دعواتهم العلمانية، فذلك ما تكفلت به كتب مطولة أفردت لهذا الشأن⁽¹⁾.

إنما المراد هنا الرد على تأويل من أنكروا وجوب الحجاب الشرعي والزي الإسلامي الذي يعلمه جميع المسلمين خاصهم وعامهم، ودلت على وجوبه نصوص الكتاب والسنة، وأجمعت على وجوبه الأمة وعلمائها من لدن الصدر الأول للإسلام إلى يومنا هذا، حتى غدا أمرا معلوما من الدين بالضرورة، يكفر جاحده ومنكره.

وهو وجوب ستر المرأة المسلمة البالغة لجميع بدنها ما عدا الوجه والكفين، وحرمة خلوها واختلاطها بالرجال الأجانب من غير محارمها المؤيدين إلا حاجة معتبرة شرعا.

وأضربنا صفحا عن الكلام على حكم ستر الوجه والكفين لأن الأمر فيه خلاف ومتسع، وإن كان الراجح وجوبه على أقوال المحققين من أهل العلم⁽²⁾. وقد تراوحت دعوات المناوئين للحجاب الشرعي بين من اعتبره تقليدا عربيا محليا سابقا على الإسلام، وليس هو من أحكام الإسلام، وبين من يسلم بوجوبه مبدئيا إلا أن شكله ومواصفاته -حسب زعمه- تركت لأعراف الناس وأذواقهم حسب الزمان والمكان، وبين من يعتبره قشرة وشكلا وأمرا ثانويا، مدعيا أن المهم هو اللب والجوهر، وهو العفة والشرف (!) وأن تحجب المرأة لا يلزم منه عفافها ولا حشمتها، وبين مدع أنه لا يوجد نص في القرآن والسنة يوجب على المرأة زيا معيناً، وبعضهم يجعله ما جاء فيه من نصوص خاصة بأزواج النبي ﷺ.

(1) وهي كثيرة من أفضلها (عودة الحجاب) د. محمد بن إسماعيل المقدم، من ثلاثة أجزاء.
(2) ومن هؤلاء: أبو جعفر الطبري وأبو بكر الرازي والجصاص الحنفي والكنيا الهراسي وعماد الدين الطبري والإمام البيهقي وابن العربي وابن الجوزي والإمام القرطبي والبيضاوي والنسفي وأبو حيان وابن كثير والشوكاني والأكوسي والقاسمي والسعدي والشنقيطي والمودودي وأبو بكر الجزائري والشيخ ابن باز وغيرهم.
- انظر: محمد بن أحمد بن إسماعيل المقدم: عودة الحجاب 3/181
- وانظر: أبو محمد هاني بن صالح بن عبد الغني: النقاب واجب ص 25-57.

واضطربهم ذلك إما إلى تأويل النصوص الثابتة في وجوبه تأويلاً ممجوجاً، وإما إلى تجاهلها عن قصد وسبق إصرار، ومن ثم التبجح بعدم وجود نص موجب للحجاب.

وفريق آخر لم يكلف نفسه عناء معالجة تلك النصوص والإجماع، ولم ير حرجاً في وصف الحجاب بالرجعية والتخلف بل والردة، وأنه ككفن الموتى، ويصف اللواتي يرتدينه بالعفاريت. وتطرف فريق ثالث حتى فقد عقله بعد أن فقد دينه، فلم ير بأساً أن تظهر المرأة المسلمة البالغة عارية - كما خلقت - أمام محارمها، أما غيرهم من الأجنب غير المحارم فلا يجب عليها سوى ستر السوءتين المغلظتين وكفى!! ويرى فريق رابع محسوب على "الإسلاميين" أو من صلبهم، أن الأصل في علاقة الرجل بالمرأة في الإسلام هو الاختلاط والمشاركة في الحياة العامة بكل مناحيها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وأنه لا نص "قطعي" يحرم تلك "المشاركة" في عملية البناء الاجتماعي أو الدعوة إلى الله.

وهذه بعض مقولاتهم: 1) روجيه جارودي:

حيث يرى في الحجاب تقليداً محلياً سابقاً على الإسلام، وأن المهم الذي عنت به رسالة الإسلام في هذا الجانب، هو عدم إغراء الرجل وإشغاله عن القيام بواجباته، وهذه الحشمة لا تفرض على المرأة زياً محدداً⁽¹⁾.

2) الطاهر الحداد:

وهو تونسي أصدر كتاباً سماه " امرأتنا في الشريعة الإسلامية " ملاًه بالتحريفات والتأويلات الباطلة، ومما جاء فيه بشأن الحجاب - تفسيره " ما ظهر منها " في قوله تعالى
﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ (النور / 31) بان القرآن أبهم " ما ظهر منها " وما أبهمه القرآن فيترك تحديده إلى أعراف الناس وأذواقهم حسب الزمان والمكان، وهي متغيرة متطورة بتطور الحياة⁽²⁾.

3) أمينة السعيد:

(1) انظر: الإسلام الحي ص 143.

(2) انظر: اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري 3 / 1074.

فتصف الحجاب في مقال لها، بأنه كفن ككفن الموتى، وتتساءل: هل من الإسلام أن ترتدي البنات في الجامعة ملابس تغطيهن تماما وتجعلن كالعفاريت، وهل لا بد من تكفين البنات بالملابس، وهن على قيد الحياة، حتى لا يرى منها شيء، وهي تسير في الشارع؟. وتتهم هؤلاء الفتيات بأنهن لجأن للحجاب كحل لمشكلة الفقر عندهن حيث لا يستطعن مجاراة سائر الفتيات ومتابعة الموضة باهظة الثمن.

وهي لا تجد ما يعطيها مبررا منطقيا معقولا لالتجاء فتيات على قدر مذكور من التعليم إلى لف أجسادهن من الرأس إلى القدمين بزى هو والكفن سواء.

ثم تنتحل لنفسها مكانة العالمية، فتد على العلماء دعوتهم لإلزام الطالبات بالزي الإسلامي فتقول:

"نحن نعرف جميعا استنادا إلى ما ورد في القرآن الكريم وهو دستورنا الديني الأول (!) أن الإسلام لم يحدد على الإطلاق زيا للمرأة المسلمة، ولم يقدم رسما كامل الأوصاف لا من حيث الشكل أو النوع أو اللون ... فالمهم الوقار والاحتشام، وبعد ذلك فليكن مستوردا من الشرق أو الغرب!"

وتخلص إلى أن الزي " الإسلامي " السائد، الإسلام منه براء، وهو تقليد لزي الراهبات المسيحيات، ولا رهبانية في الإسلام، وأن إيجاب الحجاب هدم للإسلام من أساسه، فاللهم ارحمنا وارحم ديننا من شر أنفسنا إنه السميع المجيب⁽¹⁾.

4) نوال السعداوي:

فتحت عنوان " ليس هناك نص أتحدى " ذهبت تقول أن الحجاب اختزال لانسانية المرأة، وتلبس ثوب العلماء الحريصين على نفي الشوائب التي تلتصق بالدين، فتقول أنها ضد الحجاب وخصوصا حين يكون باسم الدين، وتتعال على العلماء بقولها: إن الذين ينادون بالحجاب لم يدرسوا أحاديث الرسول ولم يقرأوا القرآن قراءة صحيحة - تقصد لم يفهموا - ولم يطلعوا على التاريخ، بل أخذوا أشياء دخيلة على الإسلام من اليهودية.

⁽¹⁾ عودة الحجاب 1 / 126 - 129.

وتدعي أنها مضى عليها أكثر من ربع قرن وهي تدرس الدين الإسلامي وتقرن (!) ولا توجد آية قرآنية واحدة تنص على تحجب المرأة (!) حتى زوجات الرسول ﷺ لم يكن محجبات، ولم يعرض عليهن ﷻ

الحجاب⁽²⁾. (5) د. زكي نجيب محمود:

أما هذا فقد حاول تغيير المفاهيم وقلب الموازين، فعنده أن المرأة المسلمة المتحجبة مرتدة ناكسة على عقبيها منتكسة رجعية تعيش مأساة.

وذلك لأنها كفرت بموضات التغريب، ولأنها كفرت بهدى شعراوي وصفية زغلول وأمينة السعيد.

ويصف عودة المرأة المسلمة إلى الحجاب بأنها عودة من ضوء النهار إلى غسق الظلام، ويدعو إلى إلقاء الحجاب في البحر، كما ألقته هدى شعراوي من قبل.

وكغيره ينتحل لنفسه مرتبة الاجتهاد المطلق بادعائه أن ليس في القرآن ولا في السنة آية تدل على الحجاب، وأنه يفهم القرآن كما يفهمه العلماء وليس أقل منهم فالقرآن كتابهم وكتابي... ولو كان القرآن يحتم الحجاب، ويوجهه لكنت أول الداعين إليه⁽¹⁾.

(6) فهمي هويدي:

فيزعم أنه ليس صحيحاً أن الأصل هو الفصل بين الرجال والنساء، ويدعو إلى مشاركة المرأة وانخراطها في كل مجالات الحياة العامة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ولا مانع لديه من توليها القضاء وحتى الإمامة العظمى، وبرأيه أنه ليس هناك نص قطعي يحرم تلك المشاركة، وأن كل ما هنالك تأويلات واجتهادات، وحديث "يلوكه" معارضو المشاركة " هو قوله ﷻ لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة⁽²⁾ وهو وصف لحالة وليس حكماً عاماً لأنه ﷻ قاله تعليقا على تولي ابنة ملك فارس للحكم. ويستدل على جواز تلك المشاركة بمشاركة الصحبايات مع رسول ﷺ في البيعة والحرب والهجرة.

(2) نفس المصدر 1/280.

(1) المرجع السابق: 1 / 239، 240، 246، 262، 263.

(2) صحيح البخاري بشرح العسقلاني 8/126.

ويصف أصحاب المذهب المحرم لهذه المشاركة " الاختلاط " بأصحاب التيار السلفي المتشدد المتسمين بالغلو، والمتأثرين ببيئة الجزيرة العربية وتقاليدها التي وأدت البنات، وان فكرة الوأد ما زالت متأصلة في عمق التيار السلفي.. الوأد الاجتماعي والمعنوي. وجاء كلامه المذكور في مقال صحفي تعقيباً على تصويت النواب " الإسلاميين " على منع المرأة من المشاركة في الترشيح والانتخاب في الكويت، ولكنه مد الكلام إلى محاولة تأصيل المشاركة " الاختلاط " شرعياً، دون أن يذكر أي شرط لها أو أن يتحفظ على أي وضع أو سلوك من شأنه أن ينشأ عن تلك المشاركة⁽³⁾.

7 د. حسن الترابي:

ففي رسالة له حول " المرأة " أراد فيها أن يبين مكانة المرأة ودورها في الإسلام إلا أنه ترخص في بناء هذه المكانة، محاولاً إلغاء الفروق بينها وبين الرجل، ومستدلاً بشهودها للصلوات والحج والجهاد، ليصل إلى أن الحياة العامة ليست مسرحاً للرجال وحدهم ولا عزلاً بين الرجال والنساء في مجال جامع " (1).

وتكلم عن تضرر المرأة من جراء حبسها في البيت وعزلها عن المجتمع، وتسمية اختلاطها بالرجال حراماً... " الخ (2)

8 محمود محمد طه:

فالأصل عنده هو سفور المرأة واختلاطها بشكل مطلق يقول " الأصل في الإسلام السفور لأن مراد الإسلام العفة، وهو يريد بها عفة، تقوم في صدور النساء والرجال، لا عفة مضروبة بالباب المقفول والثوب المسدول "

والحجاب عنده ما هو إلا فترة انتقالية للوصول إلى العفة، ولذلك شرع مؤقتاً كطريق للتربية والتقويم، وصولاً إلى تلك العفة " فالأصل ما كان عليه آدم وحواء قبل أن يزلا " أي العري "

(3) صحيفة الحياة الجديدة - رام الله - عدد 8/12/1999 م ص 5، من مقال له بعنوان: " ربحت الديمقراطية وخسر الإسلاميون "

(1) الخواص العقاد: الاجتهاد والتجديد - الشيخ العقاد ص 249.

(2) نفس المصدر، نفس الصفحة.

"والسفور في الإسلام أصل لأنه حرية.. فالمرأة حرة إلى أن تسيء التصرف.. فإذا توفرت الأدلة على اعوجاج سلوكها بما لا يرقى إلى الحد، تصادر حرمتها بحرمانها من حقها في السفور " ! فالحجاب عقوبة حكيمة على سوء التصرف في حرية السفور"⁽³⁾.

وما يقال عن السفور يقال عن الاختلاط، فإن الأصل في الإسلام المجتمع المختلط بين الرجال والنساء، ثم هو مجتمع سليم من عيوب السلوك التي إيفت بها المجتمعات المختلفة الحاضرة "⁽⁴⁾.

9) محمد شحرور:

هذا الموقف المتطرف المغالي في الدعوة إلى السفور والاختلاط والعري يجسده بصورة أوضح صاحب " الكتاب والقرآن " الذي سبق ذكره، والذي ذهب فيه إلى أن لباس المرأة

⁽³⁾ محمود محمد طه : الرسالة الثانية ص 131-133.
⁽⁴⁾ نفس المصدر ص 133.

المسلمة هو لباس حسب الأعراف، ويتراوح بين اللباس الداخلي وبين تغطية الجسم ما عدا الوجه والكفين " وذلك حسب نظريته في " الحدود "(1)

وترجمة هذا " الحكم " عنده هو جواز ظهور المرأة المسلمة البالغة أمام محارمها المؤيدين عارية تماما.
" ... قد يقول البعض: هذا يعني أن المرأة المؤمنة يحق لها ان تظهر عارية تماما أمام هؤلاء المذكورين (المحارم)، أقول: نعم يجوز إن حصل ذلك عرضا، وإذا أرادوا أن يمنعوها فالمنع من باب العيب والحياء " العرف " وليس من باب الحرام والحلال "(2).

وأما غير المحارم فلا يجب عليها ستر شيء من جسدها سوى الجيوب وما هي الجيوب؟ إنها في فهمه ماله طبقتان أو طبقتان مع خرق، حسب معنى الجيب لغويا كما جاء

في قوله تعالى ﴿ وَلْيَضْرِبَنَّ بِخُمْرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ﴾ (النور/31).
فيكون الواجب عليها ستره هو فقط ما بين الثديين وما تحت الثديين وتحت الإبطين والفرج وما بين الأليتين. وما سوى ذلك فلا حرج في كشفه، فالثديان والبطن والظهر والصدر والأليتان لا حرج في كشفهما وكذلك الفخذتان والساق والشعر(3).

10) هذا غيض من فيض، ولا أريد ذكر نقول مماثلة أو أشد فحشا صدرت عن دعاة تحرير المرأة مثل رفاة طهطاوي وقاسم أمين وطه حسين وهدي شعراوي وغيرهم(4).

وستتمحور الرد عليهم في النقاط التالية:

أولاً: الحجاب فرض، معلوم من الدين بالضرورة

ونأتي الآن إلى إبطال ما تفوهوا به من شبهات، وسنذكر من الأدلة ما يدحض مقولة عدم وجود نص في القرآن والسنة بفرض الحجاب، وكذلك سنذكر

(1) الكتاب والقرآن ص 551.

(2) نفس المصدر ص 607.

(3) نفس المصدر ص 607.

(4) للإطلاع على المزيد منها، انظر: عودة الحجاب، الجزء الأول.

من الأدلة ما يثبت أن الأصل في علاقة الرجال بالمرأة في الإسلام الفصل وعدم الاختلاط إلا لضرورة أو حاجة شرعية معتبرة.

مع ان هذا من البدهيات المستقرة في الوعي الجمعي الفطري لدى عامة المسلمين.

إن الله -عز وجل- لم يترك أمر اللباس لعقل الإنسان يحدده كيف يشاء، لعلمه سبحانه أن فطرة الإنسان سوف تنحرف وتفسد بفعل وسوسة الشيطان وتزيينه، حتى تهوى التكشف والتعري بدل الستر. بل ولا تكتفي بهوى النفس، بل تفلسف له المقولات، وتصطنع الاستدلال والعقلانية على هواها. ومن الأدلة على وجوب الحجاب وستر جميع البدن ما عدا الوجه والكفين، وفرضيته ما يلي:

1. قوله تعالى: ﴿ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ﴾ (النور/31).
والخمار اسم لما يستتر به، ولكنه صار في التعارف اسما لما تغطي به المرأة رأسها⁽¹⁾. وجيب القميص الفتحة التي تكون في أعلاه، ويدخل اللباس رأسه فيها ويبدو من هذه الفتحة شيء من الصدر، ولا تستر العنق⁽²⁾. قال الرازي: قال المفسرون إن نساء الجاهلية كن يشددن خمرهن من خلفهن، وان جيوبهن كانت من قدام، وكن يكشفن نحورهن وقلائدهن، فامرن أن تضرب خمرهن -وهي المقانع- على الجيوب لتغطي بذلك أعناقهن ونحورهن وما يحيط به من شعر وزينة من الحلي في الأذن والنحر وموضع العقدة منها، وفي لفظة "وليضربن" مبالغة في الإلقاء والباء في "بخمرهن" للإصاق⁽³⁾.

فهذا نص على وجوب الحجاب، وهو يبطل مقولات عدم وجود نص، ويبطل قول جارودي وغيره أنه تقليد عربي محلي، لأن خمار الجاهلية كما هو واضح لم يكن ساترا للأذن والنحر والصدر وشيء من الشعر. وقال ابن حزم "أمرهن الله بالضرب بالخمار على الجيوب، وهذا نص على ستر العورة والعنق والصدر"⁽⁴⁾.

(1) الراجب الاصفهاني : المفردات /159.

(2) الأكويسي : روح المعاني 18/142.

(3) مفاتيح الغيب 23/206.

(4) المحلى 3/216.

وأخرج البخاري -رحمه الله- عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: يرحم الله المهاجرات الأول، لما أنزل الله ﷻ وليضربن بخمرهن على جيوبهن ﷻ شققن مروطهن فاخترن بها" (5). وفي رواية أخرى " فأصبحن وراء رسول الله ﷻ معتجرات كأن على رؤوسهن الغربان" (6).

وهذا يبطل كونه خاصا بأزواج النبي ﷻ، فهل كانت المهاجرات الأول ومنهن أزواج النبي ﷻ موتى يلبسن الأكفان أو عفاريت بتعبير أمينة السعيد؟ وهل كن مرتدات رجعيات ناكصات على أعقابهن على رأي نجيب محمود؟. وهل يحل لهؤلاء أن يدعوا بعد هذا عدم وجود نص من القرآن والسنة يدل على وجوب الحجاب؟ أو أنه لم يفرض حتى على أزواج النبي ﷻ؟

2. قوله تعالى ﷻ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْرِنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﷻ (الأحزاب/59).

ومعنى الجلاب كما قال ابن العربي: اختلف الناس فيه على ألفاظ متقاربة عما دها انه الثوب الذي يستر به البدن" (1).

وفي ضوء هذا التعريف وغيره يستنتج أن معناه: الملاءة التي تشتمل بها المرأة فتلبسها فوق ثيابها، وتغطي بها جميع بدنها من رأسها إلى قدمها (2). فيكون معنى الآية: أمر الله نبيه ﷻ أن يأمر أزواجه الكريمات أمهات المؤمنين، ويأمر بناته ونساء المؤمنين كافة، إذا خرجن لقضاء حوائجهن أن يدنين عليهن من جلابيبهن أي: يرخين من جلابيبهن فيغطين أجسادهن ورؤوسهن من فوق ثيابهن (3).

فهذه الآية توجب ليس ستر الشعر والبدن فحسب، بل ستر غطاء الرأس والثياب بالملاءة أو العباءة، واستدل بها من قال بوجوب ستر جميع البدن بما فيه الوجه والكفان وهو استدلال متجه.

(5) صحيح البخاري بشرح العسقلاني 8/489.
(6) نفس المصدر 8/490، وعزاه ابن حجر لابن أبي حاتم.
(1) أحكام القرآن 3/1586.
(2) المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم 3/322.
(3) مفاتيح الغيب 25/230، روح المعاني 90-22/88.

وقوله تعالى ﷻ ونساء المؤمنين ﷻ يبطل اختصاص أزواج النبي ﷻ بالحجاب الشرعي كما يذهب إلى ذلك المعاصرون ممن ذكرنا.

3. ومن الأدلة على وجوب الحجاب الشرعي مما بينته السنة المطهرة، ما جاء في وجوب كون الثوب فضفاضا واسعا لا يصف أعضاء الجسم لضيقه.

روى احمد - رحمه الله - عن أسامة بن زيد قال: كساني رسول الله ﷻ قبطية كثيفة، كانت مما أهدى له دحية الكلبي، فكسوتها امرأتي، فقال رسول الله ﷻ ما لك لا تلبس القبطية؟ فقلت يا رسول الله كسوتها امرأتي.

فقال: مرها أن تجعل تحتها غلالة، فإني أخاف أن تصف حجم عظامها⁽¹⁾ وفي رواية أخرى \square وأمر امرأتك أن تجعل تحته ثوبا لا يصفها⁽²⁾ \square ، والقبطية ثوب ينسب إلى القبط، والغلالة، شعار يلبس تحت الثوب⁽³⁾.
فبين الحديثان وجوب ستر المرأة بدنها، بثوب فضفاض لا يصف الجسم حتى ولو كان ثخيناً. وهذا الحكم استفيد من الآية السابقة أيضا من معنى الجلباب.

وقال مالك - رحمه الله - بلغني أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه - نهى النساء عن لبس القباطي، قال وان كانت لا تشف فإنها تصف، لأن الضيق من الثياب يصف ما تحته، فيصف من المرأة أكتافها و الثديها وغير ذلك⁽⁴⁾.
وأما بالنسبة إلى وجوب كون الحجاب صفيقا كثيفا لا يشف، فيستفاد مما أخرجه مسلم في صحيحه وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله \square \square صنغان من أهل النار لم أرهما ... ونساء كاسيات عاريات مميلات مائلات، رؤوسهن كأسنمة البخت المائلة، لا يدخلن الجنة ولا يجدن ريحها، وان ريحها ليوحد من مسيرة كذا وكذا⁽⁵⁾.

وفي رواية أخرى للطبراني \square العنوهن فإنهن ملعونات⁽⁶⁾ \square وبديل هذا الحديث دلالة ظاهرة على تحريم لبس ما يشف وما يصف لون بدن المرأة وحجمه، ولهذا كانت النساء اللواتي يلبسن مثل هذا اللباس من أهل النار⁽⁷⁾.
وقال النووي في معنى قوله " كاسيات عاريات " أن الواحدة منهن تستر بعض بدنها وتكشف بعضهم الآخر إظهارا لجمالها ونحوه، وقال آخرون: تلبس ثوبا يصف لون بدنها⁽⁸⁾.

وقال ابن عبد البر: أراد \square "اللواتي يلبسن من الثياب الشيء الخفيف، الذي يصف ولا يستر، فهن كاسيات بالاسم عاريات في الحقيقة في الاسم"⁽⁹⁾.

(1) المسند 5/205، وحسنه الألباني، انظر: جلباب المرأة المسلمة ص 131.

(2) سنن أبي داود 4/364.

(3) الشوكاني محمد بن علي: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أ حديث سيد الأخبار 2/130.

(4) الفاسي أبو عبد الله محمد بن محمد: المدخل 1/234,235.

(5) صحيح مسلم بشرح النووي 14/109-110.

(6) الألباني محمد ناصر الدين: جلباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة ص 125 وقال: سنده صحيح.

(7) نيل الأوطار 2/131.

(8) مسلم بشرح النووي 14/110.

(9) جلباب المرأة المسلمة ص 125.

قال ابن تيميه " وقد فسر قوله ﷺ " كاسيات عاريات " بان تكتسي مالا يسترها فهي كاسية، وهي في الحقيقة عارية مثل أن تكتسي الثوب الرقيق الذي يصف بشرتها، أو تلبس الثوب الضيق الذي يبدي تقاطيع خلقها، مثل عجيزتها وساعدها. وإنما كسوة المرأة ما يسترها فلا يبدي جسمها ولا حجم أعضائها لكونه كثيفا واسعا"⁽¹⁾.

وفي تأكيد هذا المعنى جاء الحديث الذي أخرجه أبو دواد عن عائشة رضي الله عنها أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول الله ﷺ وعليها ثياب رقاق، فأعرض عنها رسول الله ﷺ، وقال ﷺ يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض، لم يصلح لها أن يرى منها إلا هذا وهذا، وأشار إلى وجهه وكفيه⁽²⁾.
فهل بعد كل هذه الأدلة من الكتاب السنة وأقوال الصحابة، و الثقة من أهل العلم يجوز أن يقال ان تحديد شكل الحجاب وأوصافه متروك لأعراف الناس المتغيرة؟ وأن الإسلام لم يحدد للمرأة زيا معيناً؟.

4. ومن الأدلة أيضا على وجوب ستر المرأة لجميع بدنها - سوى ما اختلف فيه من الوجه والكفين استثناء المرأة من تحريم إطالة الثوب وجره:

كما جاء ذلك في حديث ابن عمر وفيه " قال رسول الله ﷺ من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة، فقالت: أم سلمة: فكيف تصنع النساء بذيولهن؟ قال: يرخين شبرا، فقالت: إذن تنكشف أقدامهن، قال: فيرخينه ذارعا لا يزدن عليه⁽³⁾."

وهذا دليل آخر يضاف على كون جميع البدن عورة بما فيه القدم، وأنه من عورة المرأة الواجب سترها بلا خلاف.

5. الإجماع:

(1) مجموع الفتاوى الكبرى 22/146.
(2) سنن أبي داود 4/357، وحسنه الألباني، انظر: جلباب المرأة المسلمة ص 59.
(3) المسند 296-6/295، وصحه الألباني: انظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة 4/478.

قال الرازي عند تفسيره لقوله تعالى ﴿ يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ ﴾ (الأعراف/31) أجمع المفسرون على أن المراد بالزينة هنا لبس الثوب الذي يستتر العورة " (4).

وهكذا ثبت وجوب الحجاب الشرعي بالكتاب والسنة والإجماع، ولم يعد لدى أحد حجة في إدعاء عدم وجود دليل يوجبه.

ثانياً: الأصل في علاقة الرجل بالمرأة الفصل إلا لحاجة شرعية معتبرة

ونأتي الآن إلى إيراد الأدلة من الكتاب والسنة وإجماع الأمة على أن الأصل في علاقة الرجال بالنساء في الإسلام هو الفصل وعدم الاختلاط، وليس ما ذهب إليه هويدي والترابي وكثير من " الإسلاميين " وجملة العلمانيين، بأن الاختلاط لا يحل إلا لضرورة أو حاجة شرعية معتبرة، وكلاهما يقدر بقدره وله ضوابط وشروط ليس هنا محل تفصيلها. وان الاختلاط ليس هو القاعدة والأساس.

ولا بد أولاً من تحديد معنى الاختلاط الذي أتكلم عليه: فالاختلاط المراد هنا هو: اجتماع الرجال بالنساء غير المحارم في مكان واحد يمكنهم فيه الاتصال فيما بينهم، بالنظر أو الإشارة أو الكلام أو البدن، من غير حائل أو مانع يدفع الريبة والفساد " (1).

وأما أدلة التحريم فهي:

1. أما الدليل على أن الأصل في العلاقة بين الرجل والمرأة " الاختلاط " هو الحظر وليس الإباحة، فهو ما تقره الفطر السليمة والعقول الراجحة في أن اختلاط المرأة بالرجل الأجنبي عنها ليس كاختلاط الرجل الأجنبي بمثله، فيبينهما فرق، وحيث أن الأصل في اختلاط الرجل الأجنبي بمثله هو الإباحة والمرأة ليست مثله في ذلك الاختلاط، فالأصل إذن في اختلاطها بالرجل هو الحظر وليس الإباحة (2). هذا من المعقول
أما من المنقول:

(4) مفاتيح الغيب 2/60.

(1) عودة الحجاب 3/52.

(2) انظر: المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم 3/422.

2. فقولته تعالى ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى ﴾ (الأحزاب / 33).

والقرار في البيت مانع من الاختلاط في الغالب، وهو غير خاص بأزواج النبي ﴿ لأن الله علل الحكم بقوله:

﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ (الأحزاب / 33) وغيرهن أحوج إلى تلك الطهارة كما قال الإمام الشنقيطي⁽³⁾.

3. إن أحكام الإسلام جاءت بمنع كل ما من شأنه أن يسبب اختلاط النساء بالرجال ما أمكن، ومن ذلك:

أ) منع سفر المرأة وحدها وخلوة الأجنبي بها، فروى الإمام البخاري في

صحيحه أن النبي ﴿ قال لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم ولا يدخل عليها رجل

إلا ومعها محرم⁽¹⁾ ﴿ وفي رواية للإمام مسلم أن النبي ﴿ قال لا يخلون رجل

بامرأة إلا ومعها ذو محرم⁽²⁾ ﴿ وقد قال العلماء في معنى الحديث " وفيه منع

الخلوة بالأجنبية، وهو إجماع لا خلاف فيه"⁽³⁾ والخلوة من الاختلاط.

وواضح من هذا أن الأصل في اجتماع المرأة مع الرجل هو الحظر،

بخلاف اجتماع الرجل، مع الرجل إذ أن خلوته برجل مثله مباح⁽⁴⁾.

ب) أن الإسلام استثنى المرأة من حكم وجوب الجهاد وأخبرهن ﴿

"أن جهادهن الحج"⁽⁵⁾، وقال ابن حجر في الحديث إياه، دل الحديث على

أن الجهاد غير واجب على النساء، وإنما لم يكن عليهن واجبا، لما فيه من

مغايرة المطلوب منهن من الستر ومجانبة الرجال⁽⁶⁾.

ج) وكون بعض النساء - شاركن في بعض الغزوات، فان ذلك كان الاستثناء،

وليس القاعدة، ولم يكنَّ حضرن للقتال أصلا، بل لحاجة معتبرة شرعا،

وهي مداواة الجرحى والطبابة وسقي الماء، مما لا يتفرغ له المجاهدون،

مع كون المقام مقام موت ولقاء لله، فهو أبعد ما يكون عن الريبة

والفساد، ولا يقاس عليه بحال جواز اختلاطهن للتعليم أو في المكاتب

(3) أضواء البيان 6/242.

(1) صحيح البخاري بشرح العسقلاني 4/72، 77.

(2) صحيح مسلم بشرح النووي 9/109.

(3) نيل الأوطار 4/324.

(4) المفصل في أحكام الأسرة والبيت المسلم 3/422.

(5) صحيح البخاري بشرح العسقلاني 6/75.

(6) نفس المصدر 6/76.

وأماكن العمل كالمصانع أو في الحياة السياسية كالمجالس النيابية وغيرها.

يضاف إلى ذلك أن "الجهاد لم يفرض على النساء ولم يخاطبن به، بل ولا ندب في حقهن الخروج إليه، فمما لا خلاف فيه بين السلف الصالح رضوان الله عليهم في فقه هذه المسألة - هو عدم تكليف النساء بالقتال - لا وجوبا ولا استحبابا، ثم إن المرأة عندهم لم يجعل لها نصيب معلوم في غنائم الحرب، وإن قاتلت.

هذا وإننا بالنظر في أخبار الغزوات والسرايا، فإن من خرجت فيهن من النساء لم يتجاوزن العشر أو البضع، ولم يقاتل منهن إلا اثنتان أو ثلاث، وبحكم الظروف التي أحاطت بهن من الضرورة، فأدت بهن إلى المقاتلة. كما إذا علمنا أن الصحابة كانوا على عهد رسول الله ﷺ مائة ألف ويزيدون - هذا هو العدد الذي شهد معه عليه الصلاة والسلام حجة الوداع وهي بالطبع لم تستوعب كل العدد الموجود آنذاك من الصحابة، ولا شك أن عدد الصحابييات من هذا العدد لا يقل عن النصف آنذاك من الصحابة إن لم يزد - فإذا كانت النساء اللاتي خرجن آنذاك للقتال من جملة هذا العدد عشر نساء أو نحو ذلك، ولم يقاتل منهن غير نزر يسير اثنتين أو ثلاث بل قل أربع - فأين هذه المساواة في التكليف بحراسة الكيان العام للدين بالنسبة للنساء مع الرجال - والتي ذهب يقررها الأستاذ الترابي وهويدي؟. فإن هذه النسبة الضئيلة مفيدة حتماً أن الأمر كان غير ذلك، وأن اللاتي وردت أسماءهن من الصحابييات بالمشاركة في الغزو كانت حالات استثنائية ونادرة.

ثم إن النساء اللاتي خرجن لشهود القتال مع النبي ﷺ أو مع الصحابة من بعده، فإنهن مع قلة عددهن واختلاف المهام التي كن يؤدنها أساسا عن مهمات الرجال في هذه الحرب، فإلى جانب ذلك كان خروجهن في بوتقة عائلية وفي معية أسرية و محرمة، كإحدى أمهات المؤمنين مثلا مع رسول الله ﷺ أو إحدى زوجات الصحابة مع زوجها كأم سليم مع زوجها أبي طلحة الأنصاري، أو كأم مع ولدها مثل صفية بنت عبد المطلب مع الزبير

بن العوام، أو مثل نسبية بنت كعب المازنية مع عدة أبناء لها -رضي الله عنهم أجمعين- ولكن كن نساء سيدات متجاللات ليس من بينهن فتاة ناهدة على الإطلاق، فمنهن من هي أكبر سنا من النبي ﷺ ومن بعض الصحابة من الرجال، مثل صفية ونسبية -رضي الله عنهما- بل لم يؤثر في تاريخ المغازي الإسلامية على طول الحقب منذ صدر الإسلام الأول وحتى سقوط الخلافة التركية سنة 1924 - خروج فتيات نهد غير ذوات أزواج إلى القتال وسط الجند المسلمين - بل حتى هؤلاء النساء القلائل اللاتي خرجن مع بعض الجيوش في الصدر الأول لم يخرجن كفيالق عسكرية أو فصائل من الجيش لم يربطها به سوى هذه الصفة، وإنما هن أمهات أو زوجات لأزواج بنفس الجيش، كما تقدم ذكر ذلك من قبل.

ومن نظر في تاريخ الإسلام وأحوال المسلمين عبر القرون وقف على هذه الحقيقة. ومرجع ذلك كله إلى التزام المسلمين عبر هذه الحقب بما عليه الإجماع من عدم جواز خروج المرأة بغير محرم مسافة تقصر فيها الصلاة إلا لضرورة لا يتسع وقتها لاصطحاب المحرم⁽¹⁾.

(د) لم يوجب الله عليهن أداء الصلاة جماعة ولا سنها لهن، بل أخبرهن ﷺ بأن صلاتهن في بيوتهن أفضل⁽¹⁾ وأثوب لهن من الصلاة في المسجد باتفاق الفقهاء، مع إذنه لهن بالصلاة لمن شاءت، ولم يوجب الله عليهن حضور صلاة الجمعة، كما أوجبها على الرجال، وما ذلك إلا تأكيدا للقاعدة الأساس وهي حرمة اختلاط النساء بالرجال.

(هـ) وكذلك خصتهن السنة ببعض الأحكام في الحج، فالسنة في حقهن التباعد عن الرجال في الطواف، ولا يسن لهن استلام الحجر، ورخص لهن رمي جمرة العقبة الكبرى يوم النحر قبل الفجر، دفعا لمشقة الزحام وما فيه من اختلاط بالرجال.

ففي صحيح البخاري " كانت عائشة رضي الله عنها - تطوف حجرة من الرجال لا تخالطهم"⁽²⁾ ومعنى حجرة: أي ناحية عن الناس معتزلة⁽³⁾.

ودخلت على عائشة مولاة لها فقالت لها: يا ام المؤمنين طفثُ بالبيت سبعا

(1) الخواص العقاد : الإجهاد والتجديد ص 262-265، باختصار.

(2) سنن أبي داود 1/382، وصححه الألباني، انظر: السلسلة الصحيحة 3/386، ح 1396.

(3) صحيح البخاري بشرح العسقلاني 3/479.

(3) نفس المصدر 3/481.

واستلمت الركن مرتين أو ثلاثا " فقالت لها عائشة رضي الله عنها " لا
آجرك الله، لا آجرك الله " تدافعين الرجال؟ ألا كبرت ومررت"(4)
قال ابن حجر رحمه الله "روى الفاكهاني من طريق زائدة عن إبراهيم
النخعي قال:" نهى عمر أن يطوف الرجال مع النساء، قال: فرأى رجلا
يطوف معهن فضربه بالدرة"(5). وظاهر أنه اختلاط لم تدع إليه حاجة،
ولذلك نهى عنه .

4. ومن الأدلة أيضا على أن الأصل في الاختلاط التحريم والمنع، فصله بين
النساء والرجال في التعليم، فأخرج البخاري عن أبي سعيد الخدري قال:
قالت النساء للنبي ﷺ: "غلبنا عليك الرجال فاجعل لنا يوما من نفسك، فوعدهن
يوما لقيهن فيه، فوعظهن وذكرهن وأمرهن..."(6).
وجاء في الحديث أن ابن عباس شهد تعليم الرسول ﷺ لهن، وأن حضوره ما
اغتفر له إلا بسبب صغره، وشهد بلال كذلك لأنه كان خادم النبي ﷺ، وكان
متولي قبض الصدقة منهن، وعلق ابن حجر على قوله في الحديث إياه: ... ثم
أتى النساء "يشعر بأن النساء كن على حدة من الرجال غير مختلطات
بهم"(7).

"فهذا الحديث يدل على أن تعليم النساء يكون على حدة، ووحدهن، دون
اختلاط بالرجال، إذ لو كان الاختلاط لسماح العلم وتعلم أمور الدين سائغا، لما
طلب من النبي ﷺ أن يعين لهن يوما خاصا بهن يجتمعن فيه، ليعلمهن أمور
الدين، وكذلك لو كان اختلاطهن بالرجال سائغا لتعلم أمور الدين، لما جعل
لهن ﷺ يوما ووحدهن عندما طلبن ذلك منه، ويستفاد أيضا من الحديث الشريف
أنه لا يسوغ أيضا الاختلاط في التعليم عن طريق جعل النساء خلف الرجال
كما هو جائز في الصلاة(1). فالاختلاط لا يجوز إلا لضرورة كما لو وجدها
منقطعة في طريق يخاف عليها منها، أو لحاجة كاختلاط لمباشرة أعمالها التي
لا بد منها كقضاء حوائجها من بيع وشراء وزيارة والدين، أو في وسائل النقل

(4) الشافعي محمد بن ادريس: مسند الشافعي ص 127.

(5) صحيح البخاري بشرح العسقلاني 2/480.

(6) نفس المصدر 2/465.

(7) نفس المصدر 2/432.

(1) المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم 3/432.

العامه. وعليها في كل ذلك التزام الحجاب الشرعي والزي الإسلامي والأدب الإسلامي في كلامها ونظرها وسائر تصرفاتها.

5. وقد أفرد في المسجد بابا خاصا لنساء يدخلن ويخرجن منه لا يخالطنهن ولا يشاركن فيه الرجال.

فعن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال ﷺ لو تركنا هذا الباب للنساء. قال نافع: فلم يدخل منه ابن عمر حتى مات (3). وعن نافع ابن موسى ابن عمر رضي الله عنهما قال "كان عمر بن الخطاب-رضي الله عنه- ينهى أن يدخل المسجد من باب النساء" (4).

6. ومن تلك الأدلة تشريعه ﷺ للرجال، إماما ومؤتمين أن لا يخرجوا من الصلاة فور التسليم، وذلك ليتسنى للنساء الانصراف إلى بيوتهن قبلهم حتى لا يحصل الاختلاط بينهم عند الخروج أو في الطريق ولو بدون قصد.

عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: "كان الرسول ﷺ إذا سلم قام النساء حين يقضي تسليمه، ويمكث هو في مقامه يسيرا قبل أن يقوم. قال نرى والله أعلم أن ذلك كان لكي تنصرف النساء قبل أن يدركهن أحد من الرجال، والقائل هو ابن شهاب الزهري راوي الحديث (5).

وأخرج أبو داود عن حمزة بن أسيد الأنصاري عن أبيه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول وهو خارج من المسجد، واختلط النساء مع الرجال في الطريق، فقال رسول الله ﷺ للنساء ﷺ استأخرن فإنه ليس لكن ان تحققن الطريق، عليكن بحافات الطريق ﷺ فكانت المرأة تلتصق بالجدار حتى أن ثوبها ليعلق بالجدار من لصوقها، ومعنى تحققن تركبن وسط الطريق، وتمشين بها (1).

وقال ابن القيم في تبيان واجبات ولي الأمر المسلم ".. ومن ذلك أن ولي الأمر يجب عليه أن يمنع اختلاط الرجال بالنساء في الأسواق والفرج ومجامع الرجال.

قال مالك -رحمه الله- أرى للإمام أن يتقدم إلى الصناعات في قعود النساء إليهم، وأرى ألا يترك المرأة الشابة تجلس إلى الصناعات، فأما المرأة المتجالة

(3) سنن أبي داود 1/383.

(4) سنن أبي داود 1/317.

(5) صحيح البخاري بشرح العسقلاني 2/350.

(1) سنن أبي داود 5/422، وصححه الألباني: انظر السلسلة الصحيحة 2/512.

والخادم الدون التي لا تتهم على القعود ولا يتهم من تقعد عنده فإني لا أرى بذلك بأساً.

قال ابن القيم: فالإمام مسؤول عن ذلك والفتنة به عظيمة. قال ﷺ ما تركت بعدي فتنة أضر على الرجال من النساء⁽²⁾ " .. ويجب عليه منع النساء من الخروج متزينات متجملات، ومنعهن من الثياب التي يكن بها كاسيات عاريات، كالثياب الواسعة والرقاق، ومنعهن من حديث الرجال في الطرقات ومنع الرجال من ذلك.. وقد منع أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه النساء من المشي في طريق الرجال والاختلاط بهم في الطريق.. ولا ريب أن تمكين النساء من اختلاطهن بالرجال: أصل كل بلية وشر. وهو من اعظم أسباب نزول العقوبات العامة. كما انه من أسباب فساد أمور العامة والخاصة. واختلاط الرجال بالنساء سبب لكثرة الفواحش والزنا. وهو من أسباب الموت العام والطواعين المتصلة."⁽³⁾

وبهذا يتبين لنا أن الحجاب الشرعي والزي الإسلامي هو فرض معلوم من الدين بالضرورة، دل على فرضيته وأوصافه الكتاب والسنة وإجماع الأمة. لا يحل إنكاره ولا الانتقاص منه أو ممن يرتديه، وان ذلك يكون انتقاصاً واستخفافاً بحكم شرعي فرضه الله، وهو موجب للكفر والعياذ بالله.

وتبين لنا أن الأصل في علاقة المرأة بالرجل هو الفصل والمنع وأنه لا يحل الاختلاط إلا لحاجة معتبرة شرعاً. وبذلك تتهاوى دعاوى دعاة التحرر المنادية بالسفور والاختلاط، وتتهاوى معها دعاة التوفيق بين أحكام الإسلام وقيم الحضارة الغربية المنادية بانخراط المرأة في الحياة العامة بكل مناحيها بدون ضرورة تستوجب ذلك. مما يساعد على هدم الأسرة ونشر الفساد. والواقع أكبر برهان. والله المستعان.

(2) صحيح البخاري برقم 5069.

(3) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص 280-281.

المبحث السادس التأويل في النظام السياسي الإسلامي (شرعية القوانين والسلطة)

في مفهوم الشرعية الإسلامية:

حين يكون النظام السياسي الحاكم شرعياً يجب القبول به و الإذعان إليه والتسليم به وطاعته في المعروف، ويحرم الخروج عليه ومنابدته وخلع يد الطاعة منه.

و حين يكون غير شرعي فلا يجوز القبول به، ولا الخضوع له، ولا مهادنته ولا تقديم الولاء والطاعة له، بل يجب الخروج عليه إن توفرت الاستطاعة، ومنابدته، وخلع يد الطاعة منه.

فمفهوم الشرعية إذاً هو الركن الركين في النظام السياسي الإسلامي، وهو قطب الرحى الذي تدور عليه أحكام الولاية العامة، والعلاقة بين الراعي والرعية. فإذا حصل خلل في فهم هذا الأساس أو في الإيمان به أو في سوء التطبيق له - وكل ذلك واقع - نتج عن ذلك اضطراب في المعايير التي تقوم بها الأنظمة السياسية الحاكمة وسياساتها.

والذي يمنح أي فعل أو قول أو تصرف " شرعية " هو الشرع، لأنه هو المصدر الوحيد للحق والشرعية، وهو معنى قول الأصوليين المتفق عليه " أن الحاكم هو الله ".

وقد تواتر واستفاض في الوعي الإسلامي الصحيح أن طاعة الولاة والحكام منوطة بطاعتهم لله ورسوله، فإن عصوا الله فلا طاعة لهم، وإن الطاعة إنما تكون في المعروف، وإن لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

كما تواتر عندهم واستقر في وعيهم أن المشرع هو الله تعالى، وما أذن به لرسله عليهم الصلاة والسلام، وإن التشريع لا زم من لوازم ألوهية الله سبحانه وتعالى ﴿ **أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ** ﴾ (الأعراف:54) وأن ما أختلف فيه من شيء فمرده ومرجه إلى الله ورسوله - قرآنه وسنة نبيه، وأن لا حق ألبتة لأحد من المخلوقين أن يشرع حكماً أو يسن قانوناً فيه مخالفة لحكم الله، وإن من فعل شيئاً من ذلك، فقد ضاد الله في حكمه و حاده في شرعه، ونازعه في صفاته.

إلا أننا نجد في زماننا ممن ينتسب إلى أهل الفكر والدعوة والعلم من يتفوه بعبارات أو يؤلف كتباً، أو يتخذ مواقف، أو يدلي بتصريحات، أو يؤيد سياسات تناقض أصل الشرعية هذا، ولا تنسجم معه بحال من الأحوال. وذلك إما بتأويل النصوص الصريحة القاطعة، وإما بتجاهلها والاستخفاف بها. وهذه البلوى لم تعد قاصرة على أعداء الفكرة الإسلامية، الذين لا ضير عندهم في اعتبار الأنظمة السياسية الحاكمة في عالمنا العربي شرعية، يدان لها بالطاعة والولاء.

واعتبار القوانين التي تسنها مجالس الشعب، أو ما يسمى بمجالس الأمة، والتي تقوم عليها تلك الأنظمة قوانين شرعية كذلك.

بل أن هذه البلوى جاوزتهم إلى كثير ممن ينتسب إلى حقل الدعوة الإسلامية، أو العلم الشرعي. فلا تكاد تسمع حواراً أو تسمع ندوة أو تطالع مجلة إلا ويشيد فيها المتحاورون إسلاميين كانوا أو علمانيين أو ماركسيين بالديمقراطية السياسية كأساس للحكم، واحترام الدستور والقوانين السائدة. وأجازت بعض الحركات الإسلامية الاشتراك في الحكم غير الإسلامي، بل وشاركت فعلاً فيه في غير بلد، حتى أصبح ذلك أمراً عادياً بل واجبا شرعياً في نظر دعائه.

وحين خرجت بعض الجماعات الإسلامية الأخرى على بعض تلك الأنظمة الحاكمة وناذته بالسلاح معلنة كفرها، وعدم شرعيتها، انتدب كثير من الدعاة "وأهل العلم" أنفسهم للدفاع عن تلك الأنظمة السياسية الاستبدادية وغير الشرعية حتى بالمعايير الغربية نفسها⁽¹⁾، مصرحين بأنها أنظمة شرعية غير كافرة وإن كان يصدق على بعضها وصف الفسق والجور.

واستلزم ذلك منهم أن يحرّموا الخروج عليها، ويصفوا "المجاهدين" بالخوارج والبلغاة وأهل الحراية، فأفتوا بحل دمائهم، ووقعوا على إعدامهم.

ويأتي في هذا السياق ما كتبه د. محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه الذي سماه "الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه"⁽²⁾.

(1) انظر: الشيخ علي بلحاج أبو عبد الفتاح: فصل الكلام في مواجهة ظلم الحكام ص 81-105، حيث بين عدم شرعية الأنظمة في العالم الإسلامي حتى وفق الدساتير والقوانين الغربية الديمقراطية.

(2) انظر: البوطي: الجهاد كيف نفهمه وكيف نمارسه ص 147-159.

وأيضاً ما كتبه **محمد سالم البهناوي** في كتابه "الحكم وقضية تكفير المسلم" حيث حاول التأصيل لشرعية القوانين والأنظمة السياسية القائمة. وحثه في ذلك أن النصوص القطعية قليلة جداً، وأن معظم الأحكام القضائية تعزيرية قائمة على اجتهاد القاضي، ومحورها مراعاة العدل والمصلحة، وما دام الأمر كذلك فلا مجال لاعتبار تلك الأحكام والقوانين "كفرية"، ولا مجال إذا لتكفير المشرع لها ولا الحاكم بها. لأنه لم يصدر ما يفيد الجحد بالقلب، والحاكم لا يكفر إلا إذا جحد بقلبه حكم الله القطعي⁽¹⁾.

فمن يحكم بغير ما أنزل الله، فهو ظالم فاسق وليس بكافر، فلا يحل الخروج عليه ولا قتاله⁽²⁾، وقد يجوز في بعض الأحيان وصف التشريعات بالكافرة أما الحاكم فلا يجوز أبداً⁽³⁾.

وأجاز بل أوجب الاشتراك في الحكم غير الإسلامي وتولي الوزارة فيه لأنها في الأساس أنظمة غير كافرة، لأن دستوراً ينص على أن دين الدولة هو الإسلام، وأن الشريعة الإسلامية هي مصدر رئيس للتشريع⁽⁴⁾. ولأنه يجوز تولي المسلم الحكم عند الحربي في بلاده والحكم بقانونه مراعاة لمصلحة المسلمين⁽⁵⁾.

وهو تخرج فرع فاسد على أصل أفسد، إذ بناه على فتوى الشيخ **محمد رشيد رضا** للمسلمين في الهند بجواز تولي الوزارات تحت سلطان الاستعمار الإنجليزي والقضاء بقوانينهم في رقاب المسلمين وأعراضهم وأموالهم، معتبراً أن قوانينهم هي أقرب القوانين للتشريعات الإسلامية، لأنها قائمة على مراعاة العدل والمصلحة، وكذلك الشريعة الإسلامية إذ غالبها آيل إلى التعزير، والتعزير موكل إلى اجتهاد القاضي⁽⁶⁾.

ولا أدري كيف يوفق الشيخ بين وجوب الجهاد لطرد الإنجليز المحتلين وتطهير بلاد المسلمين منهم وبين التسليم بشرعية "حكمهم واستعمارهم" والقضاء بقوانينهم؟.

(1) محمد سالم البهناوي: الحكم وقضية تكفير المسلم ص 339.

(2) نفس المصدر ص 339، 354.

(3) نفس المصدر ص 365.

(4) نفس المصدر ص 338.

(5) نفس المصدر 331-333.

(6) انظر: تفسير المنار 6/406 - 409.

ولو طردنا هذه الفتوى لكننا في فلسطين ملزمين بتولي الوزارات تحت سلطان اليهود والتسليم باحتلالهم لجزء من ديار الإسلام، وجاز لنا كما جاز لمسلمي الهند الرضا والتسليم بقوانين يهود والحكم بها في دماننا وأعراضنا. وهذه واحدة من المضحكات المبكيات من فتاوى فقهاء هذا الزمان. ومن الأدلة التي ساقها البهنساوي على جواز تولي الوزارة في الحكم غير الإسلامي هو تولي يوسف عليه الصلاة والسلام الوزارة عند العزيز حسبما أفاده قوله تعالى على لسانه

﴿ قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾ (يوسف / 55) وهو الشبهة التي طارت في الأفق، وسارت بها الركبان، واشتهرت على السنة دعاة هذا الاتجاه. وأجاز دخول المجالس النيابية لإسماع صوت الإسلام، ولأنه يمكن تعديل القوانين والدساتير بالأغلبية المطلقة⁽¹⁾.

وبخصوص القسم الذي يقسمه رئيس الدولة والوزراء والنواب، والمتضمن القسم بالله العظيم على احترام الدستور وقوانين الدولة - ومنها ما هو غير إسلامي - فإنه يقترح تعديله بإضافة عبارة " في حدود القرآن والسنة " والى أن يتم هذا التعديل، فلا بأس بحلف القسم السابق مع إضمار الإضافة في القلب والقاعدة الشرعية تقول "إنما الأعمال بالنيات"⁽²⁾.

وباختصار فإن جواز الاشتراك وعدمه متروك إلى التقدير المصلحي⁽³⁾. وألف د. **عمر سليمان الأشقر** كتابا سماه "حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية" حاول فيه كسابقه أن يؤصل لمشروعية تولي الحكم في الأنظمة غير الإسلامية والدخول في مجالسها النيابية، ولم يعد فيه ما قاله البهنساوي حيث استدل بذات الأدلة وتذرع بذات الحجج، وكلها تدور على مراعاة المصلحة⁽⁴⁾.

ومر معنا في مبحث الأصول مطالبة **الصادق المهدي** ودعوته إلى إعادة النظر في جملة من الأحكام، ومنها ما يتعلق بالنظام السياسي الإسلامي ونظام الحكم وكونه قائما على "خلافة لأمة واحدة، حيث دعا إلى بنائه على أساس الأوطان القطرية الحديثة، مع استبعاد الأحكام التي تفرق بين المواطنين"⁽⁵⁾.

(1) نفس المصدر ص 340-343.

(2) نفس المصدر ص 345.

(3) نفس المصدر ص 346.

(4) انظر: د. عمر سليمان الأشقر : حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية ص 34 - 65، 84، 112-116.

وفي لقاء مع مجلة المصور المصرية يصف الشيخ عمر التلمساني الدستور المصري بأنه كان كيساً لأنه " نادى بأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، ولم يقل المصدر الوحيد " (6).

وقد أعلن مرشدو الأخوان وعلى رأسهم الشيخ حسن البنا احترامهم للدستور، وانه ينطبق انطباقاً تاماً على تعاليم الإسلام، وأنهم لا يطعنون فيه، ولا يحضون الناس على كراهيته، وان نظام الحكم القائم عليه هو أقرب نظام إلى الإسلام (7).

وقد تكررت هذه الأقوال والتصريحات عن نفس الجماعة في مصر و في بلاد إسلامية أخرى - والواقع المشاهد يغني عن كثرة الشواهد. ويأتي في هذا السياق أيضاً ما يروجه كثير من الكتاب حول وجوب احترام الديمقراطية والتعددية واحترام الدستور والقوانين ونبذ العنف. ويأتي في مقدمة هؤلاء فهمي هويدي حيث تطفح كتبه ومقالاته بهذه الطروحات دون أن يرى أي غضاضة في الدعوة إليها، بل لقد جعل الديمقراطية والتعددية وسيادة الأمة - لا الشريعة - من مقاصد الشريعة الإسلامية في المجال السياسي (1).

ونقل راشد الغنوشي عن د. أحمد كمال أبوالمجد قوله: إن تطبيق الشريعة يمثل خطراً على قضايا الحرية والمساواة، وما أنجزته نضالات البشرية من مكاسب وحقوق للإنسان، وأنه لا ضمان للحقوق إلا بإقرار علمانية الدولة " ونقله مستشهداً به ولم يعلق عليه بكلمة (2).

وفي بعض حواراته ينكر الغنوشي أن يكون للشريعة الإسلامية حق السيادة في الأرض المفتوحة، ويسخر من عقلية الفتح حيث يدعو المسلم المعاصر إلى الصحوة من " خدر القرون الخوالي حيث تأسست مجتمعاتنا التقليدية على مشروعية الفتح، فمن فتح بلدا فهو الأحق بحكمه وإنفاذ شريعته فيه بقطع النظر عن قبول الناس به " (3)!

(5) مجلة الوعي - عدد 155 ص 9، السنة الرابعة عشرة - ذو الحجة - 1420هـ، آذار - 2000م.

(6) انظر: د. أيمن طواهرى: الحصاد المر - الإخوان المسلمون في ستين عاماً ص 71.

(7) نفس المصدر ص 69.

(1) انظر: فهمي هويدي: المقالات المحظورة ص 232، 236، 237، وكتابه: الإسلام والديمقراطية ص 95، 238.

(2) راشد الغنوشي: حقوق المواطنة ص 65.

(3) ياسر الزعاطرة: حوار المرحلة مع الشيخ راشد الغنوشي ص 39.

كما ويجيز تعدد الأنظمة القانونية داخل الدولة الإسلامية حسب اتجاه الأغلبية في كل منطقة من مناطق الدولة⁽⁴⁾.

وينادي **الجابري** أن تكون الديمقراطية هي المرجعية الفكرية التي يفزع إليها في حياتنا، وانه كما ينادي الإسلاميون بان الإسلام هو الحل، فإننا ننادي بأن الديمقراطية هي الحل، مثلما ينادي أيضا الشيوعيون بأن الشيوعية هي الحل⁽⁵⁾.

وممن يدخل في هذا الباب **الشيخ أحمد حسن الباقوري** حيث أول قوله عز وجل ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة/44) بأنها ليست على عمومها، وإنما هي خاصة فيمن جحد بقلبه وأنكر بلسانه أنه حكم الله عز وجل، أما إن عرف بقلبه، أن هذا الحكم حكم الله، وأقر به بلسانه، فإنه لا يكفر، وإن لم يحكم به، بل وإن أتى بما يضاده وبخالفه.

وعلل رأيه هذا بأنه اجتهاد ينفي عن الأمة حرجا لا قبل لهم به وهو تكفير الحكام، ويعتذر لهم بأن سنهم القوانين والتشريعات التي لا صلة لها بالإسلام هي من قبيل الضرورة التي تبيح المحظور، وهذه الضرورة تتمثل في الخوف من الأعداء⁽¹⁾.

ومن الدعوات التي يفهم منها الإقرار بشرعية الأنظمة السياسية القائمة، الدعوة إلى نبذ العنف وإيجاد صيغة " تفاهم " بين الأنظمة السياسية في العالم الإسلامي وبين الحركات الإسلامية المناوئة لها، تحت إطار الشورى والتعددية ونبذ "العنف"، وهي الدعوة التي أطلقها **كامل الشريف** في مؤتمر أقيم في عمان⁽²⁾.

وهذه الرؤى والطروحات " والاجتهادات " تفترض عدم وجود مانع شرعي من التسليم بشرعية هذه الأنظمة السياسية، وما تقوم عليه من قوانين. وإذا ما علمنا أن تلك الموانع الشرعية لم تغب عن أذهانهم، تكون هذه " التأويلات " تجاهلا فظا سماحا للأدلة الشرعية الصريحة والقطعية من الكتاب والسنة والإجماع، والتي تقضي بنزع الشرعية عن كل سلطة سياسية لا تحتكم إلى الشريعة الإسلامية ولا تحكم بها.

(4) حقوق المواطنة ص 112.

(5) برنامج ضيف وقضية - قناة الجزيرة الفضائية - الإثنين السادسة بتوقيت غرينتش، 9/5/2000م.

(1) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري - مرجع سابق - 1065-3/1066.

(2) انظر: د. كامل الشريف؛ ورقة عمل: الصحوة الإسلامية والمشاركة السياسية، ضمن كتاب الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي ص 245.

وهذا أوان بسطها وتفصيلها:

أولا: تطبيق الشريعة أساس الشرعية السياسية

أن شرعية السلطة في الإسلام مبنية على شرعية القوانين التي تطبقها، وأن القوانين لا تكون شرعية بحال إلا إذا كانت نابعة ومستمدة من الشريعة الإسلامية.

وقد ثبت بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والإجماع أن تحكيم الشريعة هو أهم الفروض بعد وجوب التوحيد، بل هو جزء من التوحيد، وأن من استبدل تشريعا أو قانونا بدين الله وشريعته هو كافر قطعاً كفراً ناقلاً عن الملة الإسلامية، بصرف النظر عما إذا كان استبداله ذلك نابعا عن اعتقاده بعدم صلاحية الشريعة الإسلامية للحكم، أو لاعتقاده بعدم وجوب تطبيقها، أو لاعتقاده جواز الحكم بغير ما أنزل الله، أو تفضيله لتشريعات وضعية على شريعة الله، أو مساواتها بها، أو اعتقاده جواز الحكم بها أو أي سبب آخر، والدليل على ذلك ما يلي:

1. قوله تعالى عز وجل ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ (المائدة /44) فأخبر الله أن من لم يحكم بما أنزل الله إنه كافر، ومن من صيغ العموم، فيعم حكمها كل من يتناوله لفظها.
2. قوله تعالى ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ ﴾ (الشورى /21) فسمى الله من يشرع أقوالاً وأفعالاً وأحكاماً لم يأذن بها الله سماهم شركاء، فالتشريع من دون الله إشراك صريح بالله تعالى.
3. قوله تعالى ﴿ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ﴾ (يوسف /40) صريحة في حصر حق الحكم والقضاء والفصل بين الخلق لله وحده.
4. قوله تعالى ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ (التوبة /31) فالله سمي اتباع اليهود والنصارى لأحبارهم ورهبانهم فيما حللوا من حرام، وما حرموا من حلال، سمي ذلك اتخاذاً لهم أرباباً من دون الله، فطاعة المشرع من دون الله اتخاذ له ربا⁽¹⁾، وهذا الاتخاذ كفر قال تعالى ﴿ وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُتَّخَذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكَفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ (آل عمران /80).
5. قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُصَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُجِلُّونَهُ عَامًا وَيُخَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُؤَاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ ﴾ (التوبة /37)، فالنسيء وهو تغيير ما شرع الله من الأشهر الحرم بتأخيرها أو تقديمها سماه الله زيادة في الكفر وزيادة في الكفر كفر⁽²⁾.

(1) أضواء البيان 3/258-259.

(2) ردود على أباطيل وشبهات حول الجهاد ص 243.

6. قوله تعالى ﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ (المائدة/ 50) فسمى كل حكم غير حكم الله حكم جاهلية.

قال ابن كثير: "ينكر الله تعالى على من خرج عن حكم الله 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 كان أهل الجاهلية يحكمون به من الضلالات والجهالات، يعضدونها بآرائهم وأهوائهم، وكما يحكم به التتار من السياسات الملكية المأخوذة عن ملكهم جنكيزخان، الذي وضع لهم الياسق.

وهو عبارة عن كتاب مجموع من أحكام اقتبسها من شرائع شتى من، اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية وغيرها، وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظره وهواه، فصارت في بنيه شرعا متبعا يقدمونه على الحكم بكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، **فمن فعل ذلك منهم فهو كافر يجب قتاله حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله، فلا يحكم سواه في قليل ولا كثير**"⁽³⁾. ويعلق الشيخ أحمد شاكر على قول ابن كثير هذا بقوله: وهذا شيء بدهي معلوم من الإسلام بالضرورة لا يعذر أحد بجهله، أيا كانت منزلته من العلم أو الجهل ومن الرقي أو الانحطاط"⁽¹⁾. ويقول ابن كثير في موضع آخر حول وضع هذا التشريع من دون الله "وفي هذا كله مخالفة لشرائع الله المنزلة على عباده الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فمن ترك الشرع المحكم المنزل على محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء، وتحاكم إلى غيره من الشرائع المنسوخة كفر. فكيف بمن تحاكم إلى الياسق وقدمها عليه؟ من فعل ذلك كفر بإجماع المسلمين"⁽²⁾.

فترك الحكم بالشريعة كفر في حد ذاته، والتحاكم إلى غيرها كفر،

والإجماع منعقد على ذلك وهو دليل قطعي لا يؤول.

ويقول الشيخ أحمد شاكر معلقاً على قول ابن كثير المذكور في تفسيره:

(3) تفسير القرآن العظيم 2/590.

(1) الشيخ أحمد محمد شاكر: كلمة الحق ص 67.

(2) الحافظ ابن كثير: البداية والنهاية 13/119.

"أفيجوز مع هذا في شرع الله أن يُحكم المسلمون في بلادهم بتشريع مقتبس عن تشريعات أوروبا الوثنية الملحدة؟ بل تشريع يدخله الأهواء والآراء الباطلة، يغيرونه، ويبدلونه كما يشاءون، لا يبالي واضعه أو افق شرعة الإسلام أم خالفها.. أفرأيتم هذا الوصف القوي من الحافظ ابن كثير - في القرن الثامن - لذلك القانون الوضعي الذي وضعه عدو الإسلام جنكيزخان؟ أأستم ترونه يصف حال المسلمين في هذا العصر في القرن الرابع عشر؟ إلا من فرق واحد أشرنا إليه آنفا، أن ذلك كان في طبقة خاصة من الحكام أتى عليها الزمن سريعا، فاندمجت في الأمة الإسلامية وزال أثر ما صنعت.. إن الأمر في هذه القوانين الوضعية واضح وضوح الشمس، هي كفر بواح لا خفاء فيه ولا مداورة ولا عذر لأحد ممن ينتسب للإسلام - كائنا من كان - في العمل بها أو الخضوع لها أو إقرارها فليحذر امرؤ لنفسه وكل امرئ حسيب نفسه" (3).

ولما أثرت في مصر مسألة تولي المرأة منصب القضاء، واستفتي فيها بعض العلماء، فكانوا بين مجيز ومانع، دوى صوت العلامة أحمد شاکر بالرأي الفصل، وردهم الى أصل المسألة: أيجوز في شرع الله ابتداء أن يحكم المسلمون في بلادهم بتشريع لا يبالي واضعه أو افق شرعة الاسلام أم خالفها؟ سواء حكم به رجال أو نساء؟ (4).

وجاء جوابه القاطع والذي تقدم بعضه: ... لا يجوز لمسلم أن يعتنق هذا الدين الجديد - الياسق العصري - القوانين الأوربية ولا أن يرسل أبناءه لتعلم هذا الدين واعتناقه واعتقاده والعمل به، فهو الذي مكن لهذه القوانين من بلاد المسلمين" (1).

إلى أن قال رحمه الله: ... ما أظن رجلا مسلما يعرف دينه، ويؤمن به جملة وتفصيلا، ويؤمن بأن هذا القرآن أنزله الله على رسوله كتابا محكما لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وبأن طاعته وطاعة الرسول الذي جاء به واجبة قطعية الوجوب في كل حال - ما أظنه يستطيع إلا أن يفتي فتوى صريحة بأن ولاية الرجال القضاء في هذا الحال باطلة بطلانا أصليا لا يلحقه

(3) احمد محمد شاکر : عمدة التفسير 4/1174.

(4) كلمة الحق ص 52.

(1) نفس المصدر ص 55-56.

التصحيح ولا الإجازة، ثم يسقط السؤال عن ولاية المرأة هذا القضاء من تلقاء نفسه" (2).

7. قوله تعالى ﴿ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا ﴾ (الكهف/26).
قال الإمام الشنقيطي: "ولا يشرك الله -جل وعلا- أحدا في حكمه، بل الحكم له وحده جل وعلا لا حكم لغيره ألبتة، فالحلال ما أحله الله، والحرام ما حرمه، والدين ما شرعه والقضاء ما قضاه.. وحكمه -جل وعلا- المذكور في قوله ﴿ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا ﴾ شامل لكل ما يقضيه جل وعلا، ويدخل في ذلك التشريع دخولا أوليا.. ويفهم من هذه الآية أن متبعي أحكام المشرعين غير ما شرعه الله أنهم مشركون بالله.... وفي حديث عدي بن حاتم الطائي لما سأل

النبي ﴿ عن قوله تعالى ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَاتَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ (التوبة/31) بين له ﴿ أنهم أحلوا لهم ما حرم الله، وحرموا عليهم ما أحل الله فاتبعوهم في ذلك، وأن ذلك هو اتخاذهم إياهم أربابا.

"وبهذه النصوص السماوية التي ذكرنا يظهر غاية الظهور: أن الذين يتبعون القوانين الوضعية التي شرعها الشيطان على السنة أوليائه مخالفة لما شرعه الله جل وعلا على السنة رسله صلى الله عليهم وسلم انه لا يشك في كفرهم وشركهم إلا من طمس الله بصيرته وأعماه عن نور الوحي مثلهم" (3).
وقال:.... فتحكيم هذا النوع من النظام في أنفس المجتمع وأموالهم وأعراضهم وأنسابهم وأديانهم كفر بخالق السماوات والأرض" (4).

وفي تفسيره لقوله تعالى ﴿ إِنْ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ ﴾ (الإسراء/10) قال:.... ومن هدي القرآن للتي هي أقوم، بيانه أن كل من اتبع تشريعا غير التشريع الذي جاء به سيد ولد آدم محمد بن عبد الله ﴿، فاتباعه لذلك التشريع المخالف كفر بواج مخرج عن الملة الإسلامية.

(2) نفس المصدر ص 55-56.

(3) أضواء البيان 3/258-259.

(4) نفس المصدر 3/260.

ولما قال الكفار للنبي ﷺ: الشاة تصبح ميتة من قتلها؟ فقال لهم: الله قتلها. فقالوا له: ما ذبحتم بأيديكم حلال، وما ذبحه الله بيده الكريمة تقولون انه حرام، فأنتم إذن أحسن من الله؟ أنزل

الله فيهم قوله ﷻ **وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَيْكُمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِتَّكُمُ لِمُشْرِكُونَ** ﷻ (الأنعام /121) و قسم من الله جلا وعلا أقسم به على من اتبع

الشیطان في تحليل الميتة أنه مشرك وهذا الشرك مخرج عن الملة بإجماع المسلمين.. والعجب ممن يحكم غير تشريع الله ثم يدعي الإسلام كما قال الله تعالى ﷻ **أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ صَلَاةً بَعِيدًا** ﷻ (النساء /60). وما ذلك إلا لأن دعواهم الإيمان مع إرادة التحاكم إلى الطاغوت بالغة من الكذب ما يحصل منه العجب" (2).

وقال في مذكرته على روضة الناظر لابن قدامة.. فكل من يتبع تشريع غير الله معتقدا أن جعله عوضا عن تشريع الله جائز أو أفضل منه فهو كافر بإجماع المسلمين" (3).

وقال شيخ الإسلام بن تيمية " فمن أجاز اتباع شريعة غير شريعة الإسلام وجب خلعها، وأنحلت بيعته، وحرمت طاعته لأنه في مثل هذه الحالة يستحق وصف الكفر" (4).

وقال: محمد ﷺ مبعوث إلى جميع الثقلين أنسهم وجنهم فمن اعتقد أنه يسوغ لأحد الخروج عن شريعته وطاعته فهو كافر يجب قتله" (5).
وحكام هذا الزمان لم يسوغوا الخروج عن الشريعة الإسلامية فحسب، بل استبدلوا بها تشريعا من عند أنفسهم، وجعلوها وراءهم ظهريا، بل وصفوا من طالب بتطبيقها بالرجعية والتطرف، بل طاردوه واضطهدوه وعذبوه وقتلوه. فوجب خلعهم وخلع يد الطاعة منهم وهم كفرة لا شرعية لحكمهم ولا سلطتهم وقضائهم.

(1) نفس المصدر 3/40-41.

(2) نفس المصدر 3/259.

(3) الشيخ الشنقيطي محمد الأمين بن المختار: مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر ص 53.

(4) وعزاه علي بلحاج لابن تيمية في الفتاوى المصرية ص 507، انظر: فصل الكلام ص 111.

(5) مجموع الفتاوى الكبرى 3/422.

وأوجب شيخ الإسلام ابن تيمية قتال التتار لما حكموا بالياسق وبدلوا الشريعة وكانوا مع ذلك يدعون -كحكام زماننا- أنهم مسلمون يشهدون أن لا إله إلا الله، فقال جوابا على سؤال بشأنهم:

كل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فإنه يجب قتالها باتفاق أئمة المسلمين، وإن تكلمت بالشهادتين، فإذا أقروا بالشهادتين وامتنعوا عن الصلوات الخمس وجب قتالهم حتى يصلوا، وإن امتنعوا عن الزكاة وجب قتالهم حتى يؤدوا الزكاة وكذلك إن امتنعوا عن تحريم الفواحش أو الزنا أو الميسر أو الخمر أو غير ذلك من محرمات الشريعة، وكذلك إن امتنعوا عن الحكم في الدماء والأموال والأعراض والأبضاع ونحوها بحكم الكتاب والسنة، وكذلك أن امتنعوا عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجهاد الكفار إلى أن يسلموا، ويعطوا الجزية عن يد وهم

صاغرون... قال الله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كَلِمَةً لِلَّهِ ﴾ (الأنفال/39) فإذا كان بعض الدين لله وبعضه لغير الله وجب القتال حتى يكون كله لله" (1).

وأنظمة اليوم ممتنعة عن كل هذه الشرائع وغيرها بل ومستحلة لشرائع الكفر وأحكامه بل ومحاربة لمن يدعو إلى شريعة الله.

وأنظمة الحكم القائمة ليست مجرد ممتنعة عن بعض شرائع الإسلام، بل تركتها كلها، وشنّت الحرب عليها استهزاء واستخفافا وتبديلا وتأويلا، وعلى دعائها قتلًا وتشريدا وسجنا وتعذيبا.

فهي أنظمة تفتقد الشرعية هي، وما تقوم عليه من قوانين وضعية، ولذلك لا يجادل في وجوب قتالها وخلعها إلا من طمس الله بصره وبصيرته كما قال الشنقيطي.

وقد مرت أقوال أهل العلم بالقرآن من المفسرين حيث جعلوا التشريع من دون الله والحكم بتلك التشريعات كفرا بواحا لا خفاء فيه ولا مداورة، وكلهم نقل إجماع المسلمين على ذلك. مما يجعل التشكيك في هذا الحكم أو إدعاء ظنيته أو اتساعه للخلاف والاجتهاد الفقهي ضربا من المكابرة بل والاجترار على دين الله.

(1) المرجع السابق 510/28-511.

ثانيا: شبهة كفر دون كفر

ولا يستثنى من الحكم القطعي السابق إلا إذا حكم الحاكم في واقعه أو نازلة بعينها بغير ما أنزل الله لهوى في نفسه أو اتباعا لمصلحته مع اعتقاده وجوب الحكم بما أنزل الله واستشعاره الإثم.

وهذا هو المراد مما نقل عن ابن عباس في قوله تعالى ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾ بأنه كفر دون كفر وأنه كفر غير مخرج من الملة.

يدل عليه ما أثبتناه من نقول عن أهل العلم الأثبات في كون الحكم بغير ما أنزل الله أو التشريع من دونه كفرا مخرجا عن الملة، بإجماع المسلمين وهم من لا يخفى عليهم قول ابن عباس.

وفصل هذا المعنى شارح الطحاوية فقال:

".. وهنا أمر يجب أن يتفطن له، وهو أن الحكم بغير ما أنزل الله قد يكون كفرا ينقل عن الملة، وقد يكون معصية كبيرة أو صغيرة، ويكون كفرا إما مجازيا وإما كفرا أصغر، وذلك بحسب حال الحاكم، فإنه إن اعتقد أن الحكم بما أنزل الله غير واجب، وأنه مخير فيه أو استهان به **مع تيقنه انه حكم الله، فهذا كفر أكبر.** وإن اعتقد وجوب الحكم بغير ما أنزل الله **وعلمه في هذه الواقعة** وعدل عنه مع اعترافه بأنه مستحق للعقوبة، فهذا عاص وبسمى كافرا مجازيا أو كافرا كفرا أصغر"⁽¹⁾.

وحكام زماننا لم يتركوه في واقعه أو عدد من الوقائع بل تركوه جملة وتفصيلا، ولا يُلْمَح أن أحدهم يعترف أنه مذنب يستحق العقوبة، بل على العكس يعتقدون أن من يطالب بالحكم بما أنزل الله مجرم يستحق السجن والإعدام. ويؤكد الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ أن الحكم بغير ما أنزل الله هو كفر أكبر إلا إذا كان في واقعة بعينها فيقول:

"إن من الكفر الأكبر المستبين تنزيل القانون اللعين منزلة ما نزل به الروح الأمين على قلب محمد ﴿ ليكون من المنذرين بلسان عربي مبين في الحكم على العالمين ﴾"⁽²⁾.

(1) شرح العقيدة الطحاوية بتحقيق د. عبد الله التركي وشعيب الأرنؤوط 2/446.
(2) الشيخ سفر بن عبد الرحمن الحوالي: شرح تحكيم القوانين ص 6.

وعرف الكفر الأصغر بقوله: "... وذلك أن تحمله شهوته وهواه على الحكم في القضية بغير ما انزل الله مع اعتقاده أن حكم الله ورسوله هو الحق واعترافه على نفسه بالخطأ ومجانبة الهوى"⁽³⁾.

ويقول الشيخ محمود محمد شاكر في تعليقه على أثرين مرويين عن أبي مجلز -أحد التابعين- حين جاءه نفر من الخوارج، وأرادوا أن يلزموه بالقول بكفر خلفاء بني أمية، فأخبرهم أنه كفر دون كفر، وتعلق بعض المعاصرين بهذين الأثرين لنفي الكفر الأكبر، المخرج من الملة عن حكام زماننا، قال رحمه الله: "إن سؤالهم - أي الخوارج - لم يكن عن حكام استبدلوا الشريعة بالكامل ولا جحدوا شيئاً من أحكامها لأن ذلك لم يحدث في زمان أبي مجلز ولا بعده، وإنما كان سؤالهم عن حكم بغير ما أنزل الله في قضية بعينها عن هوى ومصالحة.. فمن احتج بهذين الأثرين وغيرهما في غير بابها وصرفها إلى غير معناها رغبة في نصره السلطان، أو احتيالا على تسويغ الحكم بغير ما أنزل الله وفرض على عباده، فحكمه في الشريعة حكم الجاحد لحكم من أحكام الله أن يستتاب فإن أصر وكابر ووجد حكم الله، ورضي بتبديل الأحكام، فحكم الكافر المصر على كفره معروف لأهل هذا الدين"⁽¹⁾.

فلا يجوز تبرير طاعة حكام اليوم وتسويغ حكمهم بغير ما أنزل الله ومهادنتهم والتسليم بشرعية أنظمتهم بحجة أنهم كافرون كفرا أصغر غير مخرج من الملة. كما لا يجوز سحب نصوص السنة القاضية بوجوب طاعة السلطان المتغلب أو الفاسق أو الجائر وإن أخذ المال وجلد الظهر - لا يجوز سحبها على حكامنا لأنها لا تنطبق عليهم.

ويؤكد هذه الحقيقة إضافة إلى ما سبق - د. محمد نعيم ياسين إذ يفرق بين حكام اليوم وخلفاء الدولة الإسلامية الذين كان يسود حكمهم بعض أنواع الظلم. وهذا الفرق الجوهرى يتمثل في أن الخلفاء المسلمين، وإن انحرف بعضهم شيئاً عن هدي القرآن والسنة إلا أنهم ما استبدلوا أبداً شرع الله بقوانين من أهوائهم، ولا خطر ذلك على بال أحد منهم بل كانوا يقربون العلماء ويستمعون لنصحتهم وكانت تنفعهم الذكرى.

(3) شرح تحكيم القوانين ص 107.

(1) فصل الكلام في مواجهة ظلم الحكام ص 131، والخبر عن أبي مجلز في جامع البيان للطبري 6/252.

أما حكام اليوم فاستبدلوا ديننا من عند أنفسهم بدين الله، وأقصوا العلماء وصارت قلوبهم مقفلة إلا عن الهوى وما تشتهيهم أنفسهم⁽²⁾.

ثالثاً: المشرع من دون الله، والحاكم بغير ما أنزل الله، كافر كفراً أكبر ولو لم يجحد بقلبه أو ينكر بلسانه:
وهذا ظاهر من نصوص الآيات السابقة والتي أطلقت كفر المشرع من دون الله وسمته شريكاً ورباً، وأطلقت كفر الحاكم بغير ما أنزل الله، ولم تقيده بشيء، فاشتراط الجحد بالقلب والإنكار باللسان لإخراجه من الملة شرط باطل وتأويل فاسد لا يقوم عليه دليل بل الأدلة تثبت عكسه.

⁽²⁾ انظر: د. محمد نعيم ياسين: الجهاد ميادينه وأساليبه ص 196-198.

وقد تبين أن دعوى المتحاكم إلى غير ما أنزل الله الإيمان، هي دعوى كاذبة بلغت من الكذب حد العجب كما قال الإمام الشنقيطي، ورأينا قسم الله تعالى بأن طاعة المشركين في شرعهم شرك.
 وذكرت قول بعض العلماء التي أطلقت القول بكفر المشرع والحاكم بالقوانين الوضعية ونقلهم الإجماع على ذلك.
 وذكرت قول شارح الطحاوية ان من اعتقد ان الحكم بما أنزل الله غير واجب، وأنه مخير فيه، أو استهان به أنه كافر كفرا اكبر، ولو تيقن أنه حكم الله. وعلى كل حال فان اشتراط جحد القلب وإنكار اللسان لإخراج المشرع والحاكم بالقوانين الوضعية من جماعة المسلمين، يعبر عن عقيدة المرجئة الفاسدة التي ترى أن الإيمان هو مجرد التصديق بالقلب، وانه لا يضر مع ذلك التصديق شيء كما لا ينفع مع الكفر طاعة.
 وهو موقف مناقض تماما لعقيدة أهل السنة والجماعة الذي يرى في الحاكم بغير ما أنزل الله كافرا ظالما فاسقا.

رابعا: انتفاء أركان الشرعية الإسلامية الأخرى:

إن انتفاء هذا الركن الركين وهو استمداد القوانين من الشريعة، والحكم بها من أي نظام سياسي، يفقده الشرعية الإسلامية تماما، وكاف وحده لوجوب جهاده وخلعه، وتنصيب إمام مسلم مكانه.
 فكيف إذا أضيف إليه افتقاد هذه الأنظمة لأركان الشرعية الأخرى وهي الاختيار والمبايعة من المسلمين، ووحدة النظام. إذ من المعلوم في الإسلام، أن لا شرعية لحاكم، لم يختره المسلمون أو أهل الحل والعقد منهم، ولم يبايعوه. كما انه لا شرعية في الإسلام إلا لحاكم واحد يحكم المسلمين جميعا تحت راية واحدة. وفي ذلك يقول ﷺ .. ومن بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فان جاء آخر ينازعه، فاضربوا عنق الآخر⁽¹⁾. ويقول ﷺ ... فوا بيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم⁽²⁾. ويقول ﷺ إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما⁽³⁾.

(1) صحيح مسلم بشرح النووي 12/233.

(2) نفس المصدر 12/231.

(3) نفس المصدر 12/242، وانظر تفصيل هذه الأركان: فصل الكلام في مواجهة ظلم الحكام ص 33-52.

خامسا: الدساتير والقوانين السائدة هي كفر بواح

مما ذكرته من أدلة تبين لنا أن الأنظمة الحاكمة هي أنظمة إما كافرة أو مرتدة، لأنها لا تحكم بشريعة الله، ولأنها استبدلت بها قوانين وضعية محلية أو مستوردة، وهي تحتوي على مواد كفيرية صريحة.

ونأخذ على سبيل المثال الدستور المصري الذي صدر عام 1923 وعدل بدستور عام 1971م وهو الأساس لكل الدساتير العربية إذ منه أخذت وعلى منواله نسجت.

1. **مادة (3):** تنص على أن "السيادة للشعب وحده، وهو مصدر السلطات". والسيادة في الإسلام للشرع لا للشعب، والشرع هو مصدر السلطة وما الناس والحاكم منهم إلا منفذون.
2. **مادة (66):** تنص على أن لا جريمة ولا عقوبة إلا بناء على قانون " فما لم ينص الدستور الوضعي أو القانون الوضعي على تجريمه من الأفعال والأقوال والتصرفات فهو مباح، ولو اجتمعت على تجريمه وتحريمه عشرات الآيات والأحاديث، ومن حق المواطن - أن يفعل ذلك دون عقاب كالردة وشرب الخمر ولعب الميسر والربا والزنا برضى الطرفين، بل إن من يحاول منعه من تلك الأمور يعد مجرما متعديا على حريات الآخرين بنظر الدستور والقانون⁽¹⁾.
3. **مادة (86):** وتنص على أن يتولى مجلس الشعب سلطة التشريع. وقد علمنا أن هذا كفر كالشمس في رابعة النهار.
4. **مادة (112):** وفيها القسم الذي يقسمه من تولى رئاسة الجمهورية أو وزارة من الوزارات أو يدخل مجلس الشعب، وينص هذا القسم على احترام الدستور والقوانين والإخلاص للوطن والحاكم⁽²⁾.

فهذه مواد كفيرية صريحة مخالفة لما علم من الإسلام بالضرورة، وهو أمر واضح، لا ينكره مسلم أو عاقل منصف.

(1) الحصاد المر: ص 14.

(2) نفس المصدر ص 33-34.

وهي مخالقات لا يفلح في سترها النص في الدساتير على أن دين الدولة الإسلام، وأن الشريعة هي المصدر الرئيس للتشريع. ففوق أنها مادة روتينية لذر الرماد في العيون، ولاسترضاء

بعض المسلمين، فإن هذه الدساتير تحوي في موادها ما ينسخ المادة المذكورة وينسفها نسفا. وقد مر بعض تلك المواد.

وفي هذا يقول الشيخ أحمد شاكر " فليس في مصر حكومة دينية والحكومة القائمة - اعني نظم الدولة - لا تطبق المبادئ الشرعية حقا وصدقا، بل لا تطبقها كذبا وزورا بل أقول أكثر من هذا: إن النص في الدستور على أن دين الدولة الإسلام لا يمثل حقيقة واقعه، إنما هو خيال ووهم، كبعض ما اقتبسنا من سخافات أوروبية في الخيال والتمثيل، والمصريون لا يعيشون في مجتمع شرعي تطبق فيه أحكام الدين الحنيف⁽¹⁾.

ثم انه من حيث المبدأ لا يجوز القبول بان تكون الشريعة هي المصدر الرئيس للتشريع كما نوه وأشاد به عمر التلمساني، لأن ذلك يعني ضمناً التسليم والرضا بوجود مصادر أخرى للتشريع، وهذا ما لا يجوز لمسلم أن يعتقده، فالتشريع حق الله وحده جل وعلا، والله قد خاطب رسوله ﷺ

بقوله ﷻ **وَأَنْ أَحْكُمْ بَيْنَهُمْ يَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ** ﷻ (المائدة-49)
فحذره من ترك بعض ما أنزل الله إليه، والتسليم بوجود مصادر أخرى للتشريع فيه ترك لبعض الشريعة وهو كفر صريح يجعل المرء في عجب كيف يمكن ان يصدر عن مسلم كالتلمساني.

سادسا: مقاومة الأنظمة الراهنة جهاد في سبيل الله وليس عنفا ولا تطرفا

وبناء على ما تقدم فان العمل على خلع هذه الأنظمة غير الشرعية بمقاومتها وفضحها هو جهاد في سبيل الله، لإعلاء كلمة الله، والقائمون به مجاهدون مأجورون عند الله، وهم أولياء الله والمدافعون عن دينه.

(1) كلمة الحق ص 65.
(2) معلوم أنه لا يتم تنفيذ حكم الاعدام في مصر وغيرها من بلاد المسلمين إلا بتوقيع وتصديق من المفتي العام ثم رئيس الجمهورية.

وعليه فلا يجوز متابعة أبواق الدعاية للأنظمة وسدنتها من العلمانيين والملحدين وبعض المحسويين على الإسلام في اعتبار أن هؤلاء "المجاهدين" خوارج وبغاة وأهل حراية وفساد في الأرض، ولا وصف أفعالهم بالتطرف والإرهاب وسفك الدماء، وغيرها من الأوصاف التي هي بخصومهم أولى وأليق، كما فعله البوطي في كتابه المذكور، وكما بتنا نسمعه دائما -في الندوات والمحاضرات ومن على شاشات الفضائيات- ممن يقود حركات توصف "بالإسلامية" ومن رجال يوصفون " بعلماء الشريعة" فنراهم يعلنون الحرب على "المجاهدين" وينعتونهم بكل وصف مقررز قبيح، بل ويتبرؤون منهم، بل وأفتوا بحل دمائهم ووقّعوا على إعدامهم⁽²⁾.

وكون مقاومة الأنظمة غير الشرعية جهادا في سبيل الله دلت عليه أقوال العلماء السابقة كقول ابن كثير " ... فمن فعل ذلك فهو كافر يجب قتاله حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله، وقول الشيخ أحمد شاكر " ... فلا عذر لأحد ممن ينتسب للإسلام -كائنا من كان- في العمل بها أو الخضوع لها أو إقرارها. وقول شيخ الإسلام ابن تيميه " فمن أجاز اتباع شريعة غير شريعة الإسلام وجب خلعه وانحلت بيعته وحرمت طاعته.. " وقوله " .. فمن اعتقد أنه يسوغ لأحد الخروج عن شريعته وطاعته فهو كافر يجب قتله".

وفتواه الصارمة في وجوب قتال التتار لما امتنعوا عن بعض أحكام الإسلام، واستبدلوا بها الياسق. وقبل هذا وذاك إجماع الصحابة على وجوب قتال مانعي الزكاة.

وصح عن عباة بن الصامت رضي الله عنه أنه قال: (بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في منشطنا و مكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفر بواحا عندكم من الله فيه برهان)⁽¹⁾.
وكفرا بواحا: أي نص آية أو خبر صحيح لا يحتمل التأويل، كما قال ابن حجر⁽²⁾. وما ذكرته من مواد في الدستور، هي من الكفر البواح، الذي لا يختلف فيه اثنان.

وقال النووي نقلا عن القاضي عياض:

(1) صحيح مسلم بشرح النووي 12/228.
(2) فتح الباري 13/8.

"أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر -يعني ابتداء- وعلى انه لو طرأ عليه الكفر انعزل، وكذا لو ترك إقامة الصلاة والدعاء إليها، فلو طرأ عليه الكفر وتغيير الشرع، أو بدعة خرج عن الولاية، وسقطت طاعته، ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه ونصب إمام عادل إن أمكنهم ذلك، فإن لم يقع إلا لطائفة وجب عليهم القيام بخلع الكافر، ولا يجب ذلك في المبتدع إلا إذا ظنوا القدرة عليه، فإن تحققوا العجز لم يجب القيام"⁽³⁾.

وقال الشوكاني:

"وقد اجمع العلماء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه، وإن طاعته خير من الخروج عليه، لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء، ولم يستثنوا من ذلك إلا إذا وقع من السلطان الكفر الصريح، فلا تجوز طاعته، بل تجب مجاهدته لمن قدر عليها"⁽⁴⁾.

وقال الشيخ ولي الله الدهلوي:

"... وبالجملة فإذا كفر الخليفة بإنكار ضروري من ضروريات الدين حل قتاله بل وجب، وإلا فلا، وذلك لأنه حينئذ فاتت مصلحة نصبه بل يخاف مفسدته على القوم، فصار قتاله من الجهاد في سبيل الله"⁽¹⁾.

وقال ابن حجر:

"انه -أي الحاكم- ينعزل بالكفر إجماعاً فيجب على كل مسلم القيام في ذلك، فمن قوي على ذلك فله الثواب، ومن داهن فعليه الإثم ومن عجز وجبت عليه الهجرة من تلك الأرض"⁽²⁾. وقال: "وإذا وقع من السلطان الكفر الصريح، فلا تجوز طاعته في ذلك، بل تجب مجاهدته لمن قدر عليها"⁽³⁾. فالخروج عليهم واجب بالإجماع، ومداهنتهم حرام، وعلى صاحبها الإثم!. فماذا يقول دعاة التفاهم مع الأنظمة غير الشرعية؟ ودعاة نبذ العنف والتطرف وسفك الدماء؟ وكيف يستحلون أن يسموا عنفاً وسفكاً للدم ما أسماه الله جهاداً في سبيله؟

(3) صحيح مسلم بشرح النووي 12/229.

(4) نيل الأوطار 7/185.

(1) ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة 2/739.

(2) فتح الباري 13/123.

(3) نفس المصدر 13/7.

فأي الفريقين المعتدل والمهتدي؟ من تمسك بدين الله وجاهد أعداءه؟
أمن فرط وداهن ورضي بسيادة الكفر في ديار الإسلام؟
وقال ابن المنذر: أجمع كل من يحفظ عنه من أهل العلم أن الكافر لا
ولاية له على مسلم بحال⁽⁴⁾. فكيف يدعوا "قياديون إسلاميون"، "وعلماء" إلى
طاعتهم والتفاهم معهم وقد تبين كفرهم لكل ذي عينين؟.

سابعاً: المشاركة في الأنظمة السياسية الحالية حرام قطعاً

وإذا انتهينا إلى هذا الحد فكيف يجوز المشاركة في هذه الأنظمة
السياسية غير الشرعية بدخول مجالسها النيابية أو تولي الوزارة فيها، وهو الأشد
والأنكى؟

كيف يمكن التوفيق بين وجوب الاعتقاد بأن هذه الأنظمة أنظمة كافرة، أو
مرتدة يجب خلعها، والخروج عليها، وتحريم مهادنتها، والولاء لها؟ وبين جواز تولي
الوزارة فيها مع ما في ذلك

⁽⁴⁾ ابن قيم الجوزية : أحكام أهل الذمة 2/414.

من التسليم بشرعيتها وإعطاء الولاء لها والدفاع عنها أمام الشعب؟ كيف يجوز للمسلمين ان يكونوا جزءا من نظام يجب إلغاؤه ومحوه؟ وكيف يجوز الاشتراك في بناء نظام دلت نصوص الكتاب والسنة وإجماع الأمة على وجوب هدمه؟

إن القول بجواز المشاركة في هذه الأنظمة يصادم محظورا قطعيا ثابتا لا مجال للاجتهاد فيه ولا لتأويله، وكيف يمكن تأويل أدلة قطعية بحجج واهية لم تتعد " التقدير المصلحي"؟.

إن الاشتراك في هذه الأنظمة، هو تسليم بشرعيتها، وبالتالي هو تسليم بشرعية نظام كافر مرتد، يجب إزالته، وهو رضا بالكفر، والرضا بالكفر كفر. والأدلة على حرمة المشاركة في المجالس النيابية وتولي الوزارات في أنظمة الحكم الحاكمة أكثر من أن تذكر أو تحصر، و ما ذكرته من أدلة يكفي لنسف مقولات المجيزين وجعلها أثرا بعد عين.

ونضيف إلى ما ذكرته أن القَسَمَ باحترام الدستور والقوانين - مع ما تحويه من مواد كفرية بينة-بينا بعضها- هو قسم بالله العظيم على احترام الكفر وشرائع الكفر، وهو كفر مخرج عن الملة.

أضف إلى ذلك القسم بالولاء للحاكم ملكا أو رئيسا والإخلاص له، بعد قيام الأدلة القطعية من الكتاب والسنة وإجماع العلماء والأمة على كفره، الذي لا ينازع فيه إلا من طمس الله بصره وبصيرته، وأعماه عن نور الوحي مثلهم كما قال الإمام الشنقيطي؟

فما حكم الولاء لمثل هذا الحاكم والإخلاص له؟⁽¹⁾

أما القول بإمكان الخروج من هذا المأزق بإضمار المُقسِم عبارة " في حدود القرآن والسنة " فهو قول ينقض آخره أوله وأوله آخره؟ إذ يصبح المعنى: أقسم بالله العظيم أن احترم الكفر والقوانين الكفرية والحاكم الكافر في حدود القرآن والسنة؟ فهل يقبل هذا الخلط عاقل؟ فضلا عن مسلم؟

ثامنا: أما احتجاجهم بقصة يوسف عليه الصلاة والسلام

أنه تولى ما يشبه وزارة المالية في زماننا حين قال للعزير ﷻ **قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ** (يوسف /55) وبانه كان يطبق شريعة الملك ودينه بدليل أنه ما استطاع أخذ أخيه إلا بحيلة ﷻ **مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ** (يوسف /76).

⁽¹⁾ راجع كتاب: الولاء والبراء لمحمد بن سعيد القحطاني.

فهو استدلال متهافت للأسباب التالية:⁽¹⁾

1- نقول لهؤلاء المستدلين: بأي أنواع الدلالة دل النص القرآني على ما قلتم؟ بدلالة العبارة أم الإشارة أم الاقتضاء أم الإيحاء؟ وهل دلالة ذلك ظنية أم قطعية؟ أما أن يكون بدلالة العبارة فلا، وهل هذا الاستدلال بدلالة الاقتضاء أو الإيحاء يقاوم أو يترجح على النصوص الصحيحة الصريحة في عدم جواز الحكم بغير ما أنزل الله؟ وهي من الكثرة بحيث يضيق المكان بذكرها؟ وهل يترجح أو يقاوم الإجماع ودلالته قطعية كما هو معلوم؟ إن استدلالهم بالآيتين المذكورتين من أي جهة أتى لن يعدو، وأن يكون ظنيا، وهو لا يقاوم ما ذكرته من الأدلة القطعية.

2- انه من غير المسلم مطابقة شكل النظام السياسي وهيكله وصلاحياته واختصاصاته في عهد يوسف عليه الصلاة والسلام بشكله في الدولة الحديثة التي تجعل الوزير حاكما في وزارته فهو قياس معلوم على مجهول. فمن قال إن "حفظ الغلال وتوزيعها" يشبه أو يطابق صلاحيات وزارة المالية ومهامها في الدولة الحديثة؟ وكيف استطاع مبتدعو هذه المقولة أن يثبتوا أن يوسف -عليه الصلاة والسلام- قد التزم الحكم بشريعة العزيز وقوانينه الكافرة، ليقيسوا عليها جواز حكم المسلم بقوانين الكفر ورضاه بشرعية الحاكم الكافر؟

3- انه قد تبين أن الحكم بغير ما أنزل الله من شرائع الكفر وقوانينه كفر، فكيف يجوز لنبي من أنبياء الله أن يأتي ذنبا هو كفر؟ وقد اتفق أهل السنة على أن الأنبياء معصومون عن الكفر بل عن الكبائر بعد النبوة. أو ليس هذا طعنا في عصمة الأنبياء الذين أرسلوا لتعبيد الناس لرب العالمين؟⁽²⁾ فكيف يعبدون الله باتباع غير شريعته؟

4- أنه لم ترد حتى ولا إشارة واحدة في القرآن الكريم تدل على ان يوسف - عليه الصلاة والسلام - حكم بشريعة الكفر- شريعة الملك، والحكم الوحيد الذي دل القرآن على أن يوسف حكم به هو استرقاق أخيه وكان ذلك

(1) راجع في إبطال هذه الدعوى: عمر عبد الحكيم: الثورة الجهادية الإسلامية في سورية - 108-2/47، ود. محمد عبد القادر أبو فارس: حكم المشاركة في الوزارة في الأنظمة الجاهلية، عبد الملك البراك: ردود على أباطيل وشبهات حول الجهاد ص 253، أحمد المحمود: الدعوة إلى الإسلام - كتاب الوعي "3" ص 240-264.
(2) راجع: فخر الدين الرازي: عصمة الأنبياء ص 8، ابن حزم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل 3/295.

بمقتضى شريعة أبيه نبي الله يعقوب عليه الصلاة والسلام، فهذا الحكم
الوحيد حكم فيه بما أنزل الله، وليس العكس.

5- إن الذي نص عليه القرآن في قصة يوسف، هو أن الله مكن له في الأرض يتبوأ منها حيث يشاء، وهذا يقتضي انه كان حرا وقادرا على إنفاذ شريعته هو، وليس شريعة العزيز، فلا يمكن أن يصفه الله بالممكن في الأرض، وهو لا يملك من أمره شيئا كحال وزرائنا الذين لا يملكون سوى التنفيذ لما يملى عليهم.

والذي يؤكد هذا التوجه هو عدم ذكر العزيز مرة أخرى بعد تولي يوسف، فلم يعد له أثر ولا حكم، وصار الحكم كله بيد يوسف عليه الصلاة والسلام، بل إنه قد صار هو العزيز نفسه

يدل عليه خطاب أخوته له ﴿ قَالُوا يَا أَبَتَهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا ﴾ (يوسف-78). وقولهم له ﴿ فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلِيْنَا الصُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُّزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ ﴾ (يوسف-88).

وبدل النص القرآني على انه كان حاكما بأمر الله لا بأمر العزيز ﴿ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴾ (يوسف-22)، وأنه أوتي الملك مكان الملك الكافر ﴿ رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ﴾ (يوسف-101)، وأنه كان صاحب العرش ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا ﴾ (يوسف-100).

والذي يؤكد كل هذا أنه لم يعد هناك ذكر للعزيز أو الملك بعد توليه أمر الخزائن حتى نهاية السورة. فهو قد استلم الحكم بكامله، وكان صاحب الصلاحية في إنفاذ شريعته.

6- انه قد جاء نص القرآن على لسان يوسف عليه الصلاة والسلام على انه لا يمكن أن يحكم بغير ما انزل الله، أو يتبع ملة غير ملة آبائه.

فهو يقول لصاحبي السجن ﴿ ... إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ﴾ (يوسف-37)، والشريعة من الملة، والعزيز كان كافرا ويوسف يصرح بأنه ترك ملة الكافرين وشريعتهم ومنهم العزيز. وهو يقول ﴿ وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ ... ﴾ (يوسف-38)، وملة هؤلاء الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم هو توحيد الله والبراءة من الكافرين كما تدل عليه قصة

إبراهيم عليه السلام في سورة الممتحنة⁽¹⁾ وهو يقول ﴿ مَا كَانَ لَنَا أَنْ
نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ
أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴾ (يوسف-38) ، هكذا بكل إطلاق، وقد علمنا أن
الحكم بغير ما أنزل الله يشرك وكفر. وهو يقول لصاحبيه في السجن
﴿ يَا صَاحِبِي السِّجْنِ أَزْيَابٌ مُتَعَرِّفُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾
(يوسف-39)

فهو ينكر اتخاذ المخلوقين أربابا لأنه يعلم أن اتخاذهم أربابا كفر، كما دل
عليه القرآن، وطاعته العزيز و إنفاذه قانونه اتخاذ له ربا من دون الله ومعاد
الله أن يقع فيه يوسف عليه الصلاة والسلام. بل قد صرح بنفيه.

وهو ينعى عليهم أن يعبدوا من دون الله أسماء سموها هم وآباؤهم ﴿ مَا
تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ ﴾ (يوسف-40)
... واتباع أيما كان فيما يشرعه هو عبادة له.

ثم يصرح في النهاية: ﴿ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ ﴾ (يوسف-40) وحده جل
وعلا وإن الحكم عبادة ﴿ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾ (يوسف-40)، وغير مقبول
أن يصرح أحد بهذا الحصر، ويعلن حصر الحاكمية في الله، ثم يأتي من يقوله
ما لم يقل ويفتري عليه ما لم يفعل.

فيوسف عليه الصلاة والسلام يقول الحكم لله وحده ﴿ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا
لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾

(سورة يوسف-40). وينفي حق الحكم والتشريع ممن سوى الله نفيًا

مطلقًا، فكيف يصح أو يقبل أن يأتي بعد ذلك من يقول إن يوسف حكم بغير
ما أنزل الله من شرائع الكفر.

والمنطوق يقدم على المفهوم، لو كان هنالك مفهوم، أما أن تُطرح
النصوص القطعية من الكتاب والسنة وإجماع العلماء والأمة وما قاله يوسف
صراحة لمجرد خيالات مختلة وشبه معتلة، فهذا هو اللعب بالدين.

7- إن استلام يوسف عليه الصلاة والسلام الحكم هو من شرع من قبلنا، وقد

تعددت آراء الأصوليين في هذه المسألة على قولين:⁽²⁾

- القول الأول: إن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا، ولهم أدلتهم، وعلى هذا

القول فلا يصح الاستدلال بقضية يوسف عليه الصلاة والسلام من

حيث المبدأ.

(1) وهي قوله تعالى: (قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا
براء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى
تؤمنوا بالله وحده...) (الممتحنة/4).

وانظر: المقدسي أبو محمد عاصم بن أحمد: ملة إبراهيم ودعوة الانبياء والمرسلين
وأساليب الطغاة في تمييعها وصرف الدعاة عنها.

(2) مذكرة أصول الفقه ص 161-164، أضواء البيان، 1/160.

- القول الثاني: إن شرع من قبلنا هو شرع لنا إذا لم يثبت في شرعنا ما ينسخه.

فنقول لهؤلاء:

هب أن الحكم بشرائع الكفر كان جائزا في شريعة يعقوب، فهل ورد في شرعنا ما ينسخ هذا الحكم أم لا؟ وهل يجوز استرقاق السارق كما في شريعة يعقوب؟

إن ما ذكرته من الآيات التي تجعل التشريع لله وحده وتحكم بالكفر على من حكم أو تحاكم إلى غير ما أنزل الله وقيام الإجماع على ذلك الفهم والحكم يكفي لنسخ الجواز لو صح الاستدلال. وأقل من هذا القدر فيه غنية لدفع هذه الشبهة.

تاسعا: أنه لا يحل تبني الديمقراطية ومبادئها أو الدعوة إليها والترويج لها أو الدفاع عنها

لأنها من مبادئ الكفر وشعاراته فهي تعني حكم الشعب بالشعب وللشعب، فهي تجعل الشعب مصدر السلطة، وتعطيه حق السيادة والتشريع حسب رأي الأغلبية البرلمانية، وتمنحه الحريات الأربع بشكل مطلق: حرية الاعتقاد وحرية الرأي وحرية التملك والحرية الشخصية. فالديمقراطية بهذا المفهوم الذي وصفه أصحابها قد حررت الشعوب وجعلت السيادة والحاكمة لها، وهي التي تصنع الدستور والقوانين.⁽¹⁾ وهي بهذا التصور تصادم عقيدة الإسلام وشريعته بشكل سافر وقاطع، فلا مجال للالتقاء بينهما، فليست الديمقراطية هي حرية الأمر "بالمعروف والنهي عن المنكر"، وليست الديمقراطية هي حق الشعب في اختيار حاكمها وحقها في محاسبته وعزله إن حاد عن القانون الرئيسي للأمة، وليست هي حرمة الاعتقال التعسفي والاختفاء القسري... الخ ما يحاول أن يخادعنا به مثقفونا وبروجوه على المسلمين. فقبول الديمقراطية يستلزم بالضرورة التسليم بتشريع البشر، وسيادة تشريعات البشر والقبول بشرعية الحاكم المختار شعبيا، ولو كان كافرا. وإنني لأعجب أشد العجب كيف يستسيغ قيادي إسلامي كالغنوشي السخرية من مبدأ سيادة الشريعة في أرضها، وكيف يعلق تطبيقها على قبول

⁽¹⁾ انظر تهافت القراءة المعاصرة ص 604.

الناس ومزاجهم؟ فمتى كان تطبيق الشريعة وحكم الله ينتظر رأي الناس ومزاجهم؟ وكيف يستسيغ إقصاء الشريعة ونبذ تطبيقها لصالح الحفاظ على قيم العلمانية والديمقراطية ونضالات البشرية مثل الحرية والمساواة؟
فهل نحن متعبدون باتباع شريعة الله أم باتباع قيم العلمانية والحفاظ عليها؟ وهل صار الحفاظ على قيم العلمانية والديمقراطية مقدم على اتباع شريعة الله؟

وهذا الاعتراف الصريح بالتصادم الحاد بين الإسلام وقيم الديمقراطية والعلمانية بلسان دعائها، يضع دعاة التوفيق والتجديد والتأصيل في موقف حرج. إذ أنه يعني صراحة أنهم يتنازلون عن ثوابت الشريعة لصالح قيم العلمانية. وذلك ينفي ما يقال عن عدم المنافاة بين الديمقراطية والإسلام، وبين الإسلام ومفاهيم المواطنة وحرية الرأي والاعتقاد... الخ.
كما يستلزم بناء تصرفات الناس الفردية والجماعية على أساس الحرية، وذلك يعني ضمن ما يعنيه إباحة الردة والكفر بالله وأنبيائه ورسله وتسفيهمهم كما تقتضيه حرية العقيدة والرأي.

وتعني إباحة كل المحرمات من شرب الخمر والزنا والربا والتبرج وكل الفواحش، كما تقتضيه الحرية الشخصية. وتعني إباحة الغش والاحتكار والمضاربة والاستغلال واستثمار الأموال في الحرام، كما تقتضيه الحرية الاقتصادية "حرية التملك".

وكل مفردة من هذه المفردات كاف في تكفير القائل به والداعي إليه والمروج له، والمستحسن له وإخراجه من ملة الإسلام.

وهذا الفرق الجوهرى بين الإسلام والديمقراطية واضح لدى العلمانيين أكثر مما هو عند بعض الإسلاميين "الذين يحاولون عبثاً إقناع العلمانيين بإمكان التعايش بين مفاهيم الإسلام ومبادئ الديمقراطية. فتراهم يحاولون التأصيل لكل مبادئ الديمقراطية مثل الحريات والمواطنة⁽¹⁾.

(1) راجع: - الشيخ عبد القديم زلوم " الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها " .:

- الشيخ علي بلحاج " الدمغة القوية لنسف عقيدة الديمقراطية " .:

- الأستاذ حافظ صالح " الديمقراطية وحكم الإسلام فيها " .:

- د. محمود الخالدي " نقض الديمقراطية " ، وغيرهم ممن كتب في هذا الموضوع.

(2) انظر: مقدمة العلواني لكتاب راشد الغنوشي: حقوق المواطنة ص 19، وهذه انهزامية لا تليق بالعلماء والقيادات الاسلامية وبرأ عنها قواعدهم الذين هم أقل علما، وراجع: عبد الله حمد الشبانة: المسلمون وظاهرة الهزيمة النفسية، حيث بين أسباب هذه الظاهرة

فيا ليت "الإسلاميين" يعون هذه الحقائق، ويكفون عن منهجية التأسيس الفاسد والاستجداء المخزي والتأسف الذليل على عدم تفهم "العلمانيين لمواقفهم كما يفعل العلواني والغنوشي والترابي وهويدي⁽²⁾.

المبحث السابع

التأويل في النظام الاقتصادي الإسلامي (مفهوم الربا وحكمه)

جريا على عاداتهم في تأويل النصوص والأحكام الشرعية التي تتعارض وتوجهات الحضارة الغربية والفكر الغربي، قام بعض المحدثين، وبعض المعاصرين بتأويل النصوص الخاصة بالقضية بتحريم الربا بكل ألوانه وأشكاله. وحوى هذا التيار كالعادة كتابا وقانونيين من غير أهل الاختصاص الشرعي، كما إنزلق إليه بعض أهل العلم المحدثين والمعاصرين، ومازالت السلسلة تتلاحق دون انتهاء.

وتراوحت هذه التأويلات بين القول أن الله حرم الربا، لأنه كان ظلما واستغلالا، أما وقد صار إسعافا للفقير والمحتاج ورفعاً لخلته، فقد انقلب إلى حلال، بل أصبح ضرورة. وبين قائل أن الربا المحرم هو ما كان الاقتراض فيه للاستهلاك أما إذا كان للاستثمار والتنمية فلا بأس.

ومظاهرها ومجالات انتشارها وعلاجها

إلا أن المحور الذي تركزت عليه تلك التأويلات هو اشتراط كون الربا أضعافا مضاعفة حتى يكون حراما، أي ما يسمى بالفائدة المركبة بلغة العصر، أما إذا كانت نسبة الربا قليلة _ وفق المعقول _ فلا حرج في ذلك، ولا يسمى ذلك ربا بل هو خدمات للديون وأجرة استخدام لرأس المال. مستدلين على ذلك بقوله تعالى:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران /130).

ومن أبرز الذين نادوا بإباحة الربا القليل من المُحدّثين الشيخ محمد عبده وتلميذه الشيخ محمد رضا، وكل من قال به بعدهم إنما نسج على منوالهم ورفع نفس حججهم وسار على خطاهم ومنهم القانوني المعروف د. عبد الرازق السنهوري، ومن المعاصرين الشيخ يوسف القرضاوي ومن غير أهل الاختصاص: روجيه جارودي ومحمد شحرور وغيرهم.

وإليك مقتطفات مما قالوه في هذا:

أولاً: الشيخ محمد رشيد رضا

وعنده أن الربا المحرم بدليل قطعي هو ربا الجاهلية، وهو ربا الأضعاف المضاعفة الذي جاء النهي عنه صريحا في قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة ﴾، وصورته كما ذكرها الطبري. "وكان أكلهم ذلك في جاهليتهم أن الرجل منهم كان يكون له على الرجل مال إلى أجل مسمى، فإذا حلَّ الأجل طلبه من صاحبه، فيقول الذي عليه المال: أحر عني دينك، وأزيدك على مالك، فيفعلان ذلك، فذلك هو الربا أضعافا مضاعفة⁽¹⁾."

وهكذا مع مرور الوقت، وتكرر العجز عن التسديد حتى يصل الربا إلى أضعاف مضاعفة، أو هو ما يكون بعد حلول الأجل لأجل الانساء أي التأخير وهو المسمى بربا النسيئة لا غير.

وأما الزيادة الأولى في الدين المؤجل، فليست من الربا المحرم، لأنها ليست من ربا النسيئة أبدا بل هي من ربا الفضل.

وربا الفضل لم يرد بتحريمه نص قطعي في القرآن يحرمه، بل جاءت بتحريمه السنة، وتحريم السنة مشكوك فيه، وليس قطعيا، ولا يعادل تحريم

(1) جامع البيان 4/90.

القرآن، ولهذا السبب وقع في حرمة خلاف بين الصحابة وابن عباس ممن يقول بحله وعدم حرمة.

يقول الشيخ رشيد رضا:

"واعلم بان الزيادة الأولى في الدين المؤجل هي من ربا الفضل، وإن كانت لأجل التأخير، وإنما (ربا النسيئة) المشهور هو ما يكون بعد حلول الأجل لأجل الإنساء أي التأخير"⁽²⁾ اعتمادا منه على حديث الرسول ﷺ الذي رواه مسلم عن أسامة بن زيد -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: إنما الربا في النسيئة⁽³⁾ وفي البخاري ﷺ لا ربا إلا في النسيئة⁽⁴⁾.

وفي تفسيره للآية السابقة يقول: "وتعريف الربا (في الآية) للعهد. أي لا تأكلوا الربا الذي عهدتم في الجاهلية⁽⁵⁾ أي إذا كان أضعافا مضاعفة فقط. وفي تفسير قوله تعالى ﷻ **فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ** (البقرة- 275) يقول: "فمن بلغه تحريم الله تعالى للربا ونهيه عنه فترك الربا فوراً بلا تراخ ولا تردد انتهاء عما نهى الله، فله ما كان أخذه فيما سلف من الربا. لا يكلف رده إلى من أخذه منهم، بل يكتفي منه بأن لا يضاعف عليهم بعد البلاغ شيئاً"⁽⁶⁾.

ويقول في تعليقه لتحريم ربا الجاهلية: وسيأتي في آية أخرى تعليلاً لتحريم الربا بكونه ظلماً⁽¹⁾، ثم يقول: " وفي الآية أن الربا حرم، لأنه ظلم ولكن بعض ما يعده الفقهاء منه لا ظلم فيه، بل ربما كان فيه فائدة للآخذ والمعطي"⁽²⁾.

وفي تشكيكه لما حرمة السنة من ربا النسيئة وربا الفضل يقول تحت عنوان: الربا المحرم بنص القرآن والربا المحرم بأحاديث الآحاد والقياس "التفرقة بين ما ثبت بنص القرآن من الأحكام، وما ثبت بروايات الآحاد وأقيسة الفقهاء ضرورية، فإن من جحد ما جاء في القرآن يحكم بكفره ومن يجحد غيره

(2) عن مقال لمعروف الدواليبي نشرته جريدة الخليج في عددها (2139) الصادرة من الشارقة في 22/2/1985م، نقلاً عن فتاوى محمد رشيد رضا.
انظر: محمد أحمد الداعور: رد على مفتريات حول حكم الربا وفوائد البنوك، ص 56، وتفسير المنار 3/96.

(3) صحيح مسلم بشرح النووي 11/25.

(4) صحيح البخاري بشرح العسقلاني 4/381.

(5) تفسير المنار 3/94.

(6) نفس المصدر 3/97.

(1) المرجع السابق: 3/96.

(2) نفس المصدر 3/103.

ينظر في عذره.. فالمراد بالربا ما كان معروفا في الجاهلية من ربا النسئة أي ما يؤخذ من المال من اجل الإنساء أي التأخير في أجل الدين... فإذا جاء الأجل، ولم يكن للمدين مال يفي به، طلب من صاحب المال أن ينسئ له في الأجل، ويزيد في المال، وكان يتكرر ذلك حتى يكون أضعافا مضاعفة فهذا ما ورد القرآن بتحريمه، لم يحرم فيه سواه، وقد وصفه في آية آل عمران التي جاءت دون غيرها بصيغة النهي وهو قوله عز وجل ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة ﴾ وهذه أول آية نزلت في تحريم الربا، فهو تحريم لربا مخصوص بهذا القيد وهو المشهور عندهم⁽³⁾.

وأطال الشيخ في الكلام على أن الربا المحرم في القرآن هو ربا "العهد" وركز على التفريق بينه وبين الربا المحرم بالسنة إلى أن قال عن الربا المحرم بالسنة أنه من الربا المشكوك فيه لا من المنصوص عليه في القرآن⁽⁴⁾.

ثانيا: ومن قبله قال الشيخ محمد عبده

إن الناس تحدث لهم باختلاف الزمان أمور ووقائع لم ينص عليها في هذه الكتب، فهل نوقف سير العالم لأجل كتبهم؟ هذا لا يستطاع ولذلك اضطر العوام والحكام إلى ترك الأحكام الشرعية ولجأوا إلى غيرها، إن أهل بخارى جوزوا الربا لضرورة الوقت عندهم، والمصريون قد ابتلوا بهذا فشدد الفقهاء على أغنياء البلاد، فصاروا يرون أن الدين ناقص، فاضطر الناس إلى الاستدانة من الأجانب بأرباح فاحشة استنزفت ثروة البلاد وحولتها للأجانب، والفقهاء هم المسؤولون عند الله تعالى عن هذا وعن كل ما عليه الناس من مخالفة الشريعة، لأنه كان يجب

⁽³⁾ نفس المصدر 3/113، 114.

⁽⁴⁾ نفس المصدر 3/113-116، وانظر: رد على مفتريات حول حكم الربا وفوائد البنوك ص 61.

عليهم أن يعرفوا حالة العصر والزمان، ويطبقوا عليه الأحكام بصورة يمكن للناس اتباعها (!!!) -أي كأحكام الضرورات- لا أنهم يقتصرون على المحافظة على نقوش هذه الكتب ورسومها، ويجعلونها كل شيء ويتركون لأجلها كل شيء (1) .

وظاهر من قوله أن على فقهاء اليوم أن يجيزوا الربا (بدون تحفظ) لأنه من ضرورات هذا العصر، ولئلا تستنزف ثروات المسلمين، وحتى يستطيع الناس اتباع أحكام الشريعة؟! .

ثالثاً: عبد الرزاق السنهوري

ولم يتجاوز ما خطه الشيخ محمد رشيد رضا قبله حيث اعتبر أن الربا المحرم قطعاً هو ربا الجاهلية (لوروده) في القرآن، وقاس عليه في العصر الحديث الربا بحساب الفوائد المركبة. أما ربا النسيئة وriba الفضل اللذين ورد بتحريمها السنة فليساً من الربا المحرم، لأن تحريم السنة أخف حدة من تحريم القرآن، وقاس على ربا النسيئة الوارد في الحديث ربا الفوائد (2) .
ويزعم أن ابن عباس كان لا يرى تحريم ربا الفضل " .. ابن عباس كان لا يعتقد إلا بالربا الوارد بالقرآن الكريم، وهو ربا الجاهلية فهو وحده الذي يحرمه، ولا يحرم غيره من ضروب الربا فضلاً كان أو نسيئة" (3) . ليتوصل بذلك إلى حل الفوائد البنكية البسيطة كما صرح به.

رابعاً: الشيخ يوسف القرضاوي

ففي حلقة من برنامج الشريعة والحياة الذي تبثه قناة الجزيرة الفضائية وكانت بعنوان "الشركات المساهمة" تكلم على مشروعية إقامة هذه الشركات،

(1) تاريخ الأستاذ الإمام: محمد رشيد رضا 1/944، عن اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري، 2/742.

(2) انظر: عبد الرزاق السنهوري: مصادر الحق في الفقه الإسلامي - دراسة مقارنة بالفقه الغربي، 3/217-227.

(3) نفس المصدر 3/202، ويلاحظ أن استدلال الشيخ رشيد رضا قد بنى عليها كل من جاء بعده من المؤولين لحكم الربا مع إضافات يسيرة ومنهم الأستاذ معروف الدواليبي، ود. محمد شوقي الفنجري وهو أستاذ في الاقتصاد الإسلامي بجامعة الأزهر والرياض ود. إبراهيم بن عبد الله الناصر وهو مستشار قانوني وأستاذ في الجامعات السعودية، انظر: رد على مفتريات حول حكم الربا وفوائد البنوك ص 57، 91، 93، 97.

وانه وقع فيه خلاف بين العلماء المعاصرين، وان الخلاف كان محصورا في الشركات التي تمارس عملا مباحا من حيث الأصل مثل شركة أسمنت، شركة نפט، شركة اتصالات، ثم قال: هذه الشركات أصل عملها، لا حرج فيه، إنما الشبهة تأتي من أنها قد يفيض عندها بعض المال، فتودعه في البنك الربوي (...).

ومعنى ذلك أنها تأخذ عليه فوائد، وقد تكون هذه الشركات أيضا تحتاج الى بعض المشروعات فتستقرض لها بالربا فعملها حلال ومباح أساسا، ولكن الربا قد يدخل عليها في الطريق، هنا الفقهاء في عصرنا مختلفون في هذه القضية، فأكثر العلماء يمنعون (...) وهناك فريق من العلماء أو الفقهاء من أباح بشروط، وأنا و د. عبد الستار أبو غدة و د. علي القرة داغي من هؤلاء.

ومن أهم هذه الشروط: ألا يكون التعامل بالربا كثيرا، والكثرة والقلة هذه عملية نسبية، البعض قال أنه لا يصل إلى 30% لأن الرسول ﷺ قال ﷻ الثلث والثلث كثير ﷻ قال 30% يعتبر أقل من الثلث (...) أصبح كثير من الفقهاء يعتبر الثلث كثيرا في أي شيء، لأن اللفظ عام فهو كان في قضية الوصية ولكن قال ﷻ الثلث والثلث كثير ﷻ فهذا بالألف واللام يعتبر من ألفاظ العموم والعبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وأنا شخصا أرى أن 30% كثيرة وأرى أنه لا بد أن نقتل أكثر مثلا، 15% معقول فهذا ضابط". ثم ذكر الضابط الثاني وهو حتى لا نتركها لغير المسلمين، ولما سأله مقدم البرنامج " إذن أنت تدعو أن يغزو المسلمون هذه المؤسسات رغم أنها تتعامل بالربا؟ أجاب: نعم، وربما نستطيع إذا كنا العنصر المتدين فيها أن نختار مجلس إدارة يقرر عدم التعامل بالربا⁽¹⁾.

وقد أكد الاستاذ الدكتور علي القرة داغي ما قاله الشيخ يوسف القرضاوي هنا، في حلقة حوارية في برنامج الشريعة والحياة الذي تبثه قناة الجزيرة الفضائية وكانت الحلقة عن الاقتصاد الإسلامي والتحديات التي تواجهه. وقال بعد أن أكد رأيه هذا- هذا رأي وليس فتوى، ولا أدري ما الفرق بين الأمرين؟⁽²⁾.

(1) واللقاء مع د. القرضاوي موجود كتابةً على موقعه على الإنترنت www.qaradawi.net، فرع الشريعة والحياة، حلقة بعنوان " الشركات المساهمة " بتاريخ 6/12/1998م.

(2) قناة الجزيرة الفضائية- برنامج الشريعة والحياة - الأحد-15/4/2001م الساعة السادسة بتوقيت غرينتش.

خامسا: محمد شحرور

حسب نظريته الباطلة في الحدود فإن الربا عنده هو من حدود الله، فالله وضع للفائدة حدا أدنى وهو الصفر بقوله تعالى ﴿ فإن تبتم فلکم رؤوس أموالکم ﴾ ووضع للفائدة حدا أعلى بقوله ﴿ لا تأکلوا الربا أضعافا مضاعفة ﴾ وهو ضعف مبلغ الدين.

فالربا من حيث الأصل ليس محرما ولا ممنوعا وهو جائز بين الحدين، ولكنه لا يجوز أن يتجاوز الحد الأعلى.

فالربا إذا هو أمر غير مقطوع فيه، وقد أشكل حتى على أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وذلك استنادا لقوله رضي الله عنه (ثلاث وددت أن رسول الله ﴿ كان عهد إلينا فيهن عهدا ننتهي إليه، الجد والكلالة وباب من أبواب الربا ﴾⁽¹⁾.

سادسا: روجيه جارودي:

في إحدى التجليات لرواسب عقليته الاشتراكية، يحاول جارودي إلغاء مفهوم الربا وحكمه إلغاء نهائيا من قاموس الإسلام.

فهو "ليس معنيا بالمعنى الدقيق للربا الذي دارت حوله نقاشات الفقهاء لأربعة عشر قرنا، لأن تفسيرات الربا التي دارت بين الفقهاء تتعلق بتفسير اقتصادي عائد للشرق القديم كله.

وهو كذلك ليس معنيا حتى "بمعناه الذي جاء في القرآن الكريم، لأن

تحريم القرآن للربا أضعافا مضاعفة انعكاس تاريخي لتحريم الإمبراطور الروماني جوستينيان عام 429م للفائدة المركبة، ثم عاد هذا التحريم ليظهر في القرآن الكريم⁽²⁾.

وهو يريد أن يصل إلى أن الربا ليس له تعريف محدد ومفهوم واضح يحرم تجاوزه وخرقه.

"فكل عصر وكل طبقة اجتماعية معينة، أعطاه معنى مختلفا منذ معاوية مؤسس الخلافة الأموية في القرن الأول للهجرة وابن صيارفة مكة، وحتى المنظرين الحاليين للبنوك الإسلامية في القرن العشرين".

(1) الكتاب والقرآن، محمد شحرور، ص 467-469.

(2) الإسلام الحي، روجيه جارودي ص 98.

فمعنى الربا لم يتحدد نهائياً.. لذلك لا يمكن تحديد المحتوى الاقتصادي لمفهوم الربا، ويعتمد على قول عمر أن آيات الربا من آخر ما نزل، ولم يبين الرسول ﷺ لنا فيها بيانا شافيا.

ولذلك فإن الربا عنده يشمل التجارة المشبوهة والاستغلال والرشوة⁽³⁾. وهو كل ثروة تتنامى بدون عمل في سبيل الله أو تتنامى على حساب الأمة أو الآخرين باستغلالهم⁽⁴⁾.

ولم أذكر هذين الرأيين الأخيرين باعتبارهما رأيين جديرين بالمناقشة وإنما للوقوف على مدى التهافت والاجترار الذي وصل إليه من ينعتون بالمفكرين الإسلاميين الكبار..

⁽³⁾ نفس المصدر ص 98.

⁽⁴⁾ نفس المصدر ص 99.

الرد والمناقشة:

أولا: حرمة الربا بكل أنواعه

1. قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (*) يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ (*) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (*) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (*) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿البقرة/275-279﴾.

فالله عز وجل وصف حال المرابي وصفا شنيعا وذلك أنه يقوم يوم القيامة كالمصروع، وتوعده الله عز وجل بالخلود في النار، وعرض بأن آكله كفار أثيم، وتوعد آكله بالحرب من الله ورسوله ان لم يتب، وهذا من أعظم الزجر وأعظم التحريم⁽¹⁾.

فلا معنى لقول الشيخ رشيد رضا أن آية آل عمران هي الوحيدة التي جاءت مصرحة بالتحريم وهو خاص بربا الأضعاف المضاعفة. فمن لا يرى في القرآن نصا يحرم الربا إلا آية آل عمران، فهو يغمض عينيه عمدا عن هذه الآيات، ويكون كمن آمن ببعض الكتاب، وكفر ببعض. وهذه الآيات لم تقيد الربا المحرم بكونه قليلا أو كثيرا بل حرمت جنس الربا وكل أنواعه ما عهدته العرب منه وما لم يعهدوه، قديمه والمستحدث منه. ولكن آية آل عمران ذكرت نوعا معينا سائدا فهي جاءت لتصف واقعا لا لترسم قيда للربا المحرم.

فلا يجوز حمل آية آل عمران على مفهوم المخالفة أي أنه إذا لم يكن أضعافا مضاعفة فهو حلال وذلك لأن الآية خرجت مخرج الغالب، إذ كان الغالب على حالهم أن يأكلوا الربا أضعافا مضاعفة، وشرط اعتبار المفهوم عند القائلين به أن لا يكون المذكور خرج مخرج الغالب⁽²⁾.

ونظير هذه الآية قوله تعالى ﴿ وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا ﴾ (النور/33)

(1) تفسير القرآن العظيم 1/579.

(2) روح المعاني 157/17-158.

فمفهوم الآية لو جاز حملها عليه: أنه لا مانع من إكراهه إن لم يردن التحصن، ولكن هذا المفهوم باطل وغير مراد أصلاً من الآية، لأن الآية هي الأخرى خرجت مخرج الغالب إذ كان الغالب على حالهم الإكراه على الزنا ابتغاء الأجر والولد.

قال الرازي: "والكلام الوارد على سبيل الغالب لا يكون له مفهوم الخطاب" (1).

ووجه آخر لإبطال هذا المفهوم لو صح، هو ورود الدليل الصريح بمنع الربا قليله وكثيره، والمنطوق يقدم على المفهوم.

نجد انتفاء هذا المفهوم في قوله تعالى ﴿ وَإِذَا صَرَئِثُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْضُوا مِنْ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ (النساء-101) فمفهومها أنه لا يصح القصر عند الأمن،

ولكن هذا المفهوم انتفى بقوله ﴿ لما سئل عن ذلك ﴾ صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته (2). فحتى لو صح مفهوم " أضعافاً مضاعفة " لكان مُلغى بدلالة النصوص الأخرى من الكتاب والسنة والإجماع المصرحة بحرمة الربا بكل أنواعه.

و(أل) التعريف في قوله تعالى ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾ هي للجنس لا للعهد إذ هو الأصل في استعمالها، ولأن الله عز وجل لم يذكر بيعاً معيناً ولا رباً معيناً قبلها ليعود فهم البيع والربا إليهما. فيكون المعنى أن الله أباح جنس البيع أي كل أنواعه، وهو الحكم العام في البيع الذي ينطبق على جميع أفرادها، فمن ادعى بعد هذا أن نوعاً من أنواع البيع محرم فعليه الدليل.

وكذلك الربا فالله حرم جنس الربا أي كل ألوانه وأشكاله، فهذا هو الحكم العام في الربا الذي ينطبق على جميع أفرادها، فمن ادعى أن نوعاً من أنواع الربا خارج عن هذه الحرمة أو جائز فعليه الدليل.

(1) مفاتيح الغيب 23/221.

(2) انظر: الوعي: عدد 156، السنة 14، محرم 1421 هـ، نيسان 2000م، ص 22، والحديث: في صحيح مسلم بشرح النووي 5/196.

وأنى له الدليل والنصوص من الكتاب والسنة وآثار الصحابة والتابعين وإجماعهم ثم إجماع العلماء بعدهم وفي كل عصر على حرمة المراباة ثابتة في القليل والكثير إلى يومنا هذا!!؟⁽³⁾.

والناظر في أبواب الربا في كتب الفقه لا يجد اختلاف العلماء في حكم الربا ناشئاً عن كونه ربا قليلاً أو كثيراً، كلا، بل يرجع اختلافهم في بعض أنواعه إلى الاختلاف في حقيقة صورته أو مناطه.

وأمر آخر فإن كل ربا سواء كان قليلاً أو كثيراً في بادئ أمره، فإن مآله إلى أن يصير أضعافاً مضاعفة مع مرور السنين وتكرر العجز عن السداد. فلو كانت نسبة الربا "الفائدة" بسيطة (10%) مثلاً فإنها تصبح بعد عشر سنوات ضعف أصل المبلغ المدين إذا عجز المدين عن التسديد. وهو الحاصل مع ما يسمى اليوم بديون دول العالم الثالث والتي تقف عاجزة عن تسديد ما يسمى "بخدمات الديون" فقط.

2. قوله تعالى ﴿ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيَرْبُؤَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ ﴾ (الروم-39).

وهي آية مكية وهي كما يظهر ليس فيها ما يشير إلى تحريم الربا، وإنما فيها إشارة إلى بغض الله للربا، وهو من التمهيد لتحريمه.

3. قوله تعالى: ﴿ قَبِضْ لَهُم مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُجِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا * وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ (النساء/160-161).

وكان هذا تعريضاً بدم الربا وعده ظلماً وأكلاً لأموال الناس بالباطل مما يوجب تحريمه، وكان هذا تمهيداً من الله لتحريمه على المسلمين، كما حرم الخمر بالتدرج⁽¹⁾.

(3) انظر: أضواء البيان 1/161.

(1) انظر: محمد علي الصابوني: روائع البيان تفسير آيات الأحكام 1/390.

4. عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول ﷺ اجتنبوا السبع الموبقات قالوا: وما هي يا رسول الله قال: الشرك بالله، والسحر وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق وأكل الربا ...⁽²⁾ الحديث متفق عليه.

5. وعن جابر رضي الله عنه قال: لعن رسول الله ﷺ آكل الربا ومؤكله وكاتبه وشاهديه وقال هم سواء⁽³⁾.

ثانيا: الزيادة مقابل الأجل من ربا النسيئة

1. فعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ الذهب بالذهب والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد⁽¹⁾.
2. وعن أبي المنهال: قال: باع شريك لي وراقا بنسيئة إلى الموسم أو إلى الحج، فجاء إلي فأخبرني فقلت: هذا أمر لا يصلح قال: قد بعته في السوق، فلم ينكر ذلك علي أحد، فأتيت البراء بن عازب فسألته فقال: قدم النبي ﷺ المدينة ونحن نبيع هذا البيع فقال ﷺ ما كان يدا بيد فلا بأس به، وما كان نسيئة فهو ربا. وأت زيد بن أرقم فإنه أعظم تجارة مني، فأتيته فسألته فقال مثل ذلك⁽²⁾.
3. وعن البراء بن عازب وزيد بن أرقم رضي الله عنهما أنهما سئلا عن الصرف فكل واحد منهما يقول هذا خير مني وكلاهما يقول: نهى رسول ﷺ عن بيع الذهب بالورق دينا⁽³⁾.

فربا الجاهلية من ربا النسيئة، وكذلك إذا اتحد الجنسان حرمت الزيادة والنساء، وإذا اختلف الجنسان حل التفاضل دون النساء "كما نصت القاعدة الفقهية المتفق عليها بين الفقهاء".

(2) صحيح البخاري بشرح العسقلاني 5/393.

(3) صحيح مسلم بشرح النووي 11/26.

(1) صحيح مسلم بشرح النووي 11/14.

(2) نفس المصدر 11/16.

(3) صحيح البخاري بشرح العسقلاني 4/382.

فبيع الذهب بالذهب لا تجوز فيه الزيادة ولا التأجيل وكذلك الفضة وكل الأجناس الأخرى. ولكن إذا بيع الذهب بالفضة حل التفاصل لاختلاف الجنس ولكن يحرم التأجيل لعله الثمنية⁽⁴⁾.

فلا بد في بيع الجنس بجنسه أن يكون مثلاً بمثل وإلا كان ربا فضل، ولا بد أن يكون يدا بيد -تقابض في نفس المجلس- وإلا كان ربا نسيئة والأحاديث واضحة في هذا كل الوضوح.

فاستدل الشيخ رشيد رضا الذي بناه على أن ربا النسيئة هو فقط ما يكون بعد حلول أجل الدين لأجل التأخير، وأنه لا يدخل فيه الزيادة الأولى في الدين المؤجل، واعتبارها من ربا الفضل ليتوصل بذلك إلى حل الفوائد البنكية البسيطة على القروض، هو استدلال باطل. مناقض لأدلة الشرع واللغة وأقوال الفقهاء. وذلك لأن الأحاديث المتقدمة قد صرحت بان معنى النسيئة هي مطلق التأخير، وليس التأخير بعد حلول الأجل فحسب.

ففي حديث أبي المنهال المتقدم ... ما كان يدا بيد فلا بأس وما كان نسيئة فهو ربا فوضح ان العرب اعتبرت مجرد التأجيل نسيئة "بيع نسيئة". وفي حديث آخر .. ولا بأس ببيع الذهب بالفضة، والفضة أكثرهما، يدا بيد وأما نسيئة فلا⁽¹⁾. فهنا أيضا استعمل لفظ النسيئة للدلالة على ضد النقد -التقابض حالا - فكان استعمال الشرع للنسيئة على هذا النحو شاهدا على أن معنى النسيئة هو مطلق التأخير، لا تأخير الأجل فحسب.

وهكذا تبين أن الشرع اعتبر بيع النسيئة ربا لمجرد تأجيل التقابض لا تأجيل الأجل. ومعنى النسيئة التي ورد بها الشرع دلت عليها اللغة أيضا:
- قال ابن منظور: النسئ التأخير يكون في العمر والدين، و النساء: التأخير، ونسأ الشيء نسأ بآعه بتأخير، والاسم نسيئة⁽²⁾.
- وفي القرآن: إنما النسيء زيادة في الكفر إشارة إلى تأخير العرب الشهر المحرم إلى صفر⁽³⁾.

- ويتبين مما سبق أن ما ذكره الشيخ رشيد رضا بان ربا النسيئة هو ما يكون بعد حلول الأجل من أجل الإنساء، وأنه هو وحده الذي جاء النهي عنه في القرآن.

(4) انظر: روائع البيان 1/392.

(1) سنن أبي داود، حديث 3/248.

(2) لسان العرب 1/166-167.

(3) نفس المصدر 1/167.

وأنه لا يدخل فيه الزيادة الأولى في الدين المؤجل لأنها من ربا الفضل ليس صحيحا.

لأن ما ذكره هو ضرب من ضروب الربا، والزيادة الأولى أيضا من ضروب الربا. وهذا لا يفوت على الشيخ، ولكنه جعله من ربا الفضل، ليقول إن ربا الفضل مما جاء به الحديث ولم يأت في القرآن، وأنه اختلف فيه، ولذلك فتحريمه محل خلاف، وليس قطعيا⁽⁴⁾.

ثالثا: الربا محرم كثيره وقليله

وذلك لما قدمنا من أن آل التعريف في قوله تعالى (وحرّم الربا) عائدة إلى كل أنواع الربا التي تكلم عليها القرآن والسنة، لأن الله بعث محمدا ﷺ ليبين للناس ما نزل إليهم في القرآن ﷻ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﷻ (النحل-44)

والسنة وحي من عند الله مثلما أن القرآن وحي من عند الله، ولا فرق سوى كون القرآن وحيًا متلوا لأن لفظه ومعناه من عند الله، بخلاف السنة فإنها وحي غير متلو لأن المعنى فيها من عند الله فحسب، وأما اللفظ فمن رسول الله ﷺ. وقد جاءت السنة بتفصيل أحكام الربا ومنها ربا الفضل وربي النسب فحرمتهما قليلهما وكثيرهما ولم تقتصر على مجرد الربا المضاعف.

وقوله تعالى في سورة البقرة ﷻ وان تبتم فلکم رؤوس أموالکم ﷻ خير شاهد فقد قطع الطريق على المدعين بأن القليل من الزيادة مباح وذلك بتحديد سبيل التوبة للمرابين، وهو أن يأخذوا رؤوس أموالهم فقط، وهو أصل دينهم، وأكد هذا المعنى مرة أخرى بقوله " لا تظلمون ولا تُظلمون " أي لا تظلمون بأخذ ما يزيد عن رأس المال وهو أصل الدين ولا تُظلمون بأخذ ما هو أقل من رأسمالكم.

وحتى لو كانت آية آل عمران مقتصرة في تحريمها على الربا المضاعف الذي يؤول إليه الدين لجاز لنا أن نعتبر أن قوله تعالى " وان تبتم فلکم رؤوس أموالکم " قد حرم ابتداء الربا، فيكون الربا قد حرم ابتداءه ومآله بنص القرآن الكريم⁽¹⁾.

(4) انظر: رد على مفتريات حول حكم الربا وفوائد البنوك ص 59-61.
(1) نفس المصدر ص 45-46.

وهناك نص صريح في تحريم الربا ولو بأدنى قدر وهو قوله ﷺ درهم ربا يأكله الرجل وهو يعلم أشد من ست وثلاثين زنية⁽²⁾ .

وعليه فإن فتوى الشيخ القرضاوي بجواز اقتراض الشركات المساهمة بفوائد ربوية وتحديد ذلك بنسبة 15% أو غيره هو غير صحيح، واستدلاله بالحديث "الثلث والثلث كثير" هو أيضا غير صحيح وربط للأحكام بدون رابط أو جامع، فالحديث في الوصية، وأصل الوصية جائزة إلا إذا تعدى الثلث ففيه إضرار بالورثة حينئذ، ولذلك منع.

أما الربا فأصله محرم لا يباح منه الثلث ولا الربع ولا دون ذلك. فاستدلاله يستقيم لو كان أصل الربا جائزا، وكان الخلاف حول مقداره، أما وقد حرم الربا في الدرهم، وصاع التمر، فلا مساع بعد ذلك للبحث في نسبته ومقداره، وهو كمن يفتي بعدم جواز الإكثار من شرب الخمر قياسا على الإكثار من شرب القهوة لمن يضره، فهو قياس مع الفارق فالقهوة أصلها مباح إلا إذا أفضى الإكثار منها الى ضرر فيمنع، والخمر تحرم القطرة منه، ولا تتوقف حرمتها على الإكثار منها، ولعل الشيخ يوسف القرضاوي لم يرد ولم يعن ما فهمته منه، لأنه طالما نص في كتبه ولقاءاته على حرمة الربا والتعامل به، وله في ذلك كتاب صرح فيه بان فوائد البنوك هي الربا المحرم ورد فيه على من أحلها⁽³⁾.

رابعا: ابن عباس رجع عن القول بإباحة ربا الفضل

أما اعتمادهم على ما يروى عن ابن عباس من تجويزه لربا الفضل فهو تليفق على ابن عباس، لأنه قد صح عن ابن عباس أنه رجع عن رأيه فلم يُجَز بعد ذلك الاعتماد على قول ضعيف تركه من هو أولى الناس باتباعه لو كان صحيحا.

(2) المسند 5/225، وقال الهيثمي رواه الطبراني في الكبير والأوسط ورجال أحمد رجال الصحيح، انظر: الحافظ الهيثمي علي بن أبي بكر: بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ومنبع الفوائد 4/211، تحقيق عبد الله محمد الدرويش.

(3) وهو كتاب: (فوائد البنوك هي الربا الحرام).

فمن أبي الجوزاء قال: سألت ابن عباس عن الصرف يدا بيد فقال: لا بأس بذلك اثنين بواحد، أكثر من ذلك وأقل. قال: ثم حججت مرة أخرى والشيخ حي فأتيته فسألته عن الصرف: فقال: وزنا بوزن قال: فقلت: إنك قد أفيتني اثنين بواحد فلم أزل أفتى به منذ أفيتتني فقال: إن ذلك كان عن رأيي، وهذا أبو سعيد الخدري يحدث عن رسول ﷺ فتركت رأيي إلى حديث رسول الله ﷺ⁽¹⁾. فهو صريح في أن ابن عباس حين قال بجواز ربا الفضل لم يكن قد علم بحديث رسول الله ﷺ الذي ينهى عن بيع الذهب بالذهب.. إلا مثلاً بمثل سواء بسواء يدا بيد. وضح عنه أنه رجع بعد أن راجعه في ذلك أبو سعيد الخدري⁽²⁾. أما الحديث الذي كان يظنه ابن عباس مخصصاً للربا في النسئة وهو قوله ﷺ " إنما الربا في النسئة " وهو من رواية البراء وأسامة بن زيد.

فقد أجاب العلماء عنه بأجوبة منها⁽³⁾:

1. أن مراد النبي ﷺ بجواز الفضل ومنع النسئة إنما هو في جنسين مختلفين، بدليل الروايات الصحيحة المصرحة بأن ذلك هو محل جواز التفاضل، وأنه في الجنس الواحد ممنوع والروايات يفسر بعضها بعضاً، لا سيما وقد ورد التصريح عنهم باختلاف الجنس.
2. أن ربا الفضل كان مباحاً، وإن الرسول ﷺ إنما حرمه يوم خير وقد بين ذلك في روايات صحيحة. أي أن إباحته منسوخة.
3. إن أحاديث تحريم ربا الفضل أرجح وأولى بالاعتبار على تقدير عدم النسخ من أحاديث إباحته.
4. وأحاديث التحريم ترجحت بكثرة روايتها، ورواية الجماعة من العدول أقوى وأثبت وأبعد عن الخطأ. وقد تقرر في الأصول أن كثرة الرواة من المرجحات، وكذلك كثرة الأدلة. وترجحت باشتهار أصحابها بالحفظ فإن فيهم أبا هريرة وأبا سعيد الخدري وغيرهما⁽⁴⁾.

(1) المسند 3/51، والحديث صحيح، انظر: ارواء الغليل 5/187.
(2) وانظر: روايات أخرى تدل على رجوعه: صحيح مسلم بشرح النووي 25-11/23، وانظر: أضواء البيان 1/169.
(3) انظر: أضواء البيان 1/161-173.
(4) أضواء البيان 1/166.

خامسا: حكم الربا ثابت مطرد وليس معللا

وقد عد الشيخ رشيد رضا وغيره أن علة تحريم الربا هي الظلم والاستغلال كما سبق، والمفهوم أنه إذا كانت المعاملات الربوية خالية من الظلم والاستغلال حسبما تراه عقولنا، فإنها تنقلب إلى معاملات جائزة.

والصحيح أن: "حكم الربا ثابت غير معلل ذلك أنه لم يرد من الشارع ما

يشير إلى العلة في هذا الحكم، وإنما عبر الشارع عن الربا بأنه أكل للمال بالباطل دون بيان للسبب الذي من أجله قرر هذا الحكم والمقصود هنا بالعلة العلة الشرعية والتي عرفها العلماء بأنها الشيء الذي من أجله شرع الحكم" وليس المقصود هو الحكمة، فالحكمة هي قصد الشارع من تشريع الحكم، فهي نتيجة تطبيق الحكم، وقد تختلف وقد لا تختلف، وفي غياب بيان من الشارع عن قصده تبقى الحكمة أمرا تقديريا يختلف باختلاف الناس، فقد يدرك الإنسان الحكمة في تحريم لحم الخنزير وقد لا يدركها، وأيا كان الحال لا يربط بإدراكه هذا حكم تحريم لحم الخنزير.

وكذلك قد يستقرئ الإنسان الحكمة في تحريم الربا أو جوانب منها، وقد يدرك الظلم في بعض معاملات الربا وقد لا يدركه، لكن هذا الاستقراء وهذا الإدراك لا علاقة له بحكم الربا من جهة ثبوته أو زواله. وهذا على عكس العلة فإن الحكم مربوط بها ويزول بزوالها فهي كما قال الفقهاء تدور مع المعلول وجودا وعدما. أي يثبت الحكم المعلل على الشيء بوجود العلة فيه، وينفي بانتفاء العلة منه"⁽¹⁾.

وتعليل تحريم الربا بالظلم باطل، لأنه يؤدي إلى تعطيل الحكم إن تخيل الإنسان انتفاء الظلم من معاملة ربوية معينة، وقد مر معنا أن العلة إذا عادت على أصلها بالإبطال كانت باطلة.

وقد مر معنا في الباب الأول أن التأويل بدليل حكمة التشريع لا يجوز إلا إذا كانت الحكمة ثابتة مطردة ظاهرة بحيث ترجح أن تكون علة شرعية، وأنها مع ذلك لا يجوز أن تعود على أصلها الذي استنبطت منه بالإبطال وهذان شرطان ضروريان لاعتبار الحكمة وهما هنا منتقيان انتفاء كاملا.

⁽¹⁾ رد على مفتريات حول حكم الربا وفوائد البنوك ص 47-48.

وهنا نرى خطورة الرأي الذي يلج عليه د.محمد عمارة والمتضمن أن النصوص القطعية الثبوت والدلالة تعلل بالمصالح والحكمة التشريعية دون أن يبين كيف تدرك تلك المصالح والحكمة التشريعية.

فتعليل النصوص بالعقل المجرد يؤول إلى تعطيلها، وليس كل ما رآه العقل المجرد علة كان كذلك، فمثلا الجودة لها قيمة، وكلما زادت الجودة زادت قيمتها، لكننا نرى أن الشارع أسقط اعتبار الجودة عند تبادل أصناف معينة بجنسها، واشترط المساواة دون اعتبار للجودة، بينما لا يقبل العقل ذلك، كما في بيع التمر الجيد بالتمر الرديء أو الذهب التبر بالذهب المصنع⁽¹⁾.

وهكذا يتبين لنا أن القول بإباحة الربا تحت أي ذريعة كان وتحت أي حجة هو التفاف على النصوص الشرعية القطعية من الكتاب والسنة القاضية باعتباره حراما ثابتا إلى يوم الدين، غير معلل بعلة ولا محدد بنسبة ولا مقيد بقيد، وهو تأويل فاسد مردود مهما حاول أصحابه تزويقه وتسويقه بشتى الحجج، وهو خرق للإجماع المستقر الثابت، ليس إجماع الصحابة فحسب، بل إجماع العلماء في كل عصر وإجماع الأمة من ورائهم حتى غدت حرمة معلومة من الدين بالضرورة، يدركها الخاص والعام.

(1) المرجع السابق: - بتصرف يسير- ص 48-49.