جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

المفاهيم الشرعية وأسباب الانحراف في التنزيل على الواقع

الحاكمية أنموذجًا
دراسة تحليلية نقدية

نورة عبد الله الحبسي

الطبعة الأولى
1447 هـ - 2025 م

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

تأليف
نورة عبدالله الحبسي

الطبعة
الطبعة الأولى 1447 هـ - 2025 م

الترقيم الدولي
ISBN 9789948672104

جَمِيعُ الحُقُوقِ مَحْفُوظَة

يمنع طبع هذا الكتاب أو أي جزء منه بكافة طرق الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي أو المسموع أو استخدامه حاسوبيًا بكافة أنواع الاستخدام وغير ذلك من الحقوق الفكرية والمادية إلا بإذن خطي من الناشر

+971 2 4999000 info@mbzuh.ac.ae www.mbzuh.ac.ae

mbzuh MBZ university for humanities

الرسائـل الجامعيّـة

المفاهيم الشرعية

وأسباب الانحراف في التنزيل على الواقع

الحاكميـة أنموذجًا

دراسـة تحليليـة نقديـة

جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

إهداء

إلى من نرويه بدمائنا ونفديه بأرواحنا،
وطن العزة والرفعة،

بلد الإنسانية والتسامح

وطني المجيد حماك الإله شرور الزمان

إلى كتفي المتين في جميع الصعاب

عائلتي العزيزة حفظكم الله

إلى كل من كانت له بصمة مثمرة في
تكويني الخُلقي ثم تكويني العلمي

الملخص

اصطُنع مفهومُ الحاكمية جراء تراكماتٍ حركية للفكر الخارجي الذي أضحى مشكلةً عصريةً تندلق مغبّاتُها بين الفينة والأخرى في البلدان التي تشهد التوتراتِ وأشكالٍ من الصراعات التي تتناقض مع مفهوم التعايش والإنسانية.

ويبدو أن الكتاباتِ في هذا الصدد لا تزال بحاجة إلى تحريرٍ ونقدٍ لاسيما بعد أن وقع الكثيرُ منها في مصيدة الاقتناع بأن مفهوم الحاكمية مفهوم شرعي مقبول، بعكس التحقيق العلمي والتأصيل التاريخي الذي سلكتْه هذه الدراسةُ الموضوعية المفرزة لنقد هذا الموضوع، ونقض تبعاته، ونسف الشُّبه التي اعتصم بها الدواعش والإخوان، بل تتبعٌ لحيثيات الأسباب والمسببات منذ جمال الدين الأفغاني والكواكبي والمودودي وسيد قطب وغيرهم ممن كانوا وراء ولادة جماعات متطرفة تسعى إلى الحكم عن طريق خطف الدين الإسلامي وتحويله وتحويره ليخدم أيديولوجية الموروث الخارجي الذي لا تزال بعض الكتب حاضنة له، مما يتطلب نهضة جادة قصْد تصفية كتب التراث من المدسوسات الخارجية.

على أن ثمة فترة قد انتشر فيها هذا المفهوم، وانتشى سدنتُه، وتماشى مع الأغراض البراغماتية التي يتميز بها الطابع الإخواني أملًا من ساداتهم للوصول إلى سيادة العالم. وأنّى لهم ذلك مع وجود الفكر العميق، وإحياء سماحة الإسلام، والذود عن محاسنه، مما تسعى إليه العقول النيرة الكامنة في عدد من الجامعات، مثل جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية.

لذا جاءت هذه الرسالة التحليلية النقدية التأصيلية لتفكيك هذا المفهوم، وإيضاح علاقته بخصائص عالم المفاهيم والمصطلحات الشرعية، وتحقيق اندراجه في الدخيل المخلّ بالمتوخى من وضع المصطلحات، إلى جانب كشف آثاره في الحقل التاريخي، ومآلاته في الواقع الحالي، مع التأصيل المعمّق المعتمد على السبر والتقسيم للمزالق اللغوية والشرعية والفكرية المسقطة لشبه مفكّري الخوارج والدواعش والإخوان.

علاوة على الاستقراء المنهجي الذي تم توظيفه في هذه الرسالة للإلمام بالمآلات الدينية والاجتماعية والأخلاقية إثْر التنزيل لهذا المفهوم الدخيل منذ أن طَعن كبيرهم الذي علمهم التكفير في ذات الرسول عليه الصلاة والسلام قائلًا له (أعدل فإنك لم تعدل)، والشبهةُ ذاتُها يسعى إليها الخوارج وأذنابُهم في كل عصر زعمًا منهم أنهم يريدون الخير، وكم من مريد للخير لا يبلغه كما قال ابن مسعود رضي الله عنه.

الكلمات المفتاحية:

(الحاكمية –المفاهيم الشرعية – إيديولوجيا – المزالق -المآلات)

المقدمة

تسعفنا النصوص التاريخية لبدء الخليقة بفهم عدد من القضايا الأولى المرتبطة بالحيد عن حكم الله، أو التمرد على أوامره، أو السعي لشرعنة منهج مشوب بالتبار والمظلمة، رغم أن الله تعالى فطر البرية على المساكنة والمرحمة. ولعل أبرز النماذج الأولى التي مثلت الحيد حن حكم الله والتمرد على أوامره نموذجان؛ إبليس، ثم قابيل بن آدم.

ويبدو أن الملائكة مع كونهم لا يعصون الله ما أمرهم وأنهم ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: 27] جاء تعليقهم في تلك المحادثة التي تشبه في صورتها نوعًا من الشورى ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30].

فبحكم ما رأوه من نماذج سابقة من الخلائق غير المعصومين حين سكنوا ما شاء الله أن يسكنوه في الكواكب والمجرات؛ قاموا بقياس فعل هؤلاء بما يتوقع من ذرية آدم أن يفعلوه جراء الصراع على البقاء، أو التنافس على الشهوات، أو الانقسامات الاجتماعية الناتجة عن الاستغلال المفرط للمكنوز في أقطار الأرض أو أي أرض أخرى، باعتبار أن ثمة أرضين أو كواكب تعمرها خلائق مثلما أشير إليه في قوله سبحانه ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِن دَآبَّةٍ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَآءُ قَدِيرٌ﴾[الشورى: 29].

ثم إن تعبير الملائكة بقولهم ﴿مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ [البقرة: 30] دلالة واضحة على أسبقية علم المقاصد على أي تشريع قد يختلف بحسب الأزمنة والأمكنة، إذ حفظ الأرواح مقدس غاية القداسة، وعمارة الأرض واجب حتمي، وأن الفساد في الأرض مخالف تمامًا لمراد الله من خلقها ﴿وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾ [القصص: 77]، ﴿وَلَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ بَعۡدَ إِصۡلَٰحِهَا﴾ [الأعراف: 56].

وذكرهم للخاص (يسفك الدماء) بعد العام (يفسد) دليل على أن أبرز خصال المفسدين هو رؤية القتل مسارا لهم، وشعارا لمبتغاهم، ووسيلة لتحقيق مآرب كبرائهم ممن يؤزونهم نحو المزيد من الهلاك وبث الفناء، مثلما يشهد تاريخ الصراع البشري منذ لحظاته الأولى.

إذن فنحن أمام نموذجين خطيرين، كلاهما قد تمرد على أوامر الله جل وعلا؛ نموذج إبليس في عصيانه، وحسده، وكبريائه المزعوم، ثم نموذج قابيل بن آدم في عصيانه، وحسده، ومباشرته القتل وسفك دم أخيه ظلما وعدوانا وسخطا لأقدار الله، قال تعالى: ﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱبۡنَيۡ ءَادَمَ بِٱلۡحَقِّ إِذۡ قَرَّبَا قُرۡبَانٗا فَتُقُبِّلَ مِنۡ أَحَدِهِمَا وَلَمۡ يُتَقَبَّلۡ مِنَ ٱلۡأٓخَرِۚ قَالَ لَأَقۡتُلَنَّكَۖ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلۡمُتَّقِينَ ٢٧ لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقۡتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٖ يَدِيَ إِلَيۡكَ لِأَقۡتُلَكَۖ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢٨ إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي وَإِثۡمِكَ فَتَكُونَ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلنَّارِۚ وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُاْ ٱلظَّٰلِمِينَ ٢٩ فَطَوَّعَتۡ لَهُۥ نَفۡسُهُۥ قَتۡلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُۥ فَأَصۡبَحَ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ٣٠ فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابٗا يَبۡحَثُ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُرِيَهُۥ كَيۡفَ يُوَٰرِي سَوۡءَةَ أَخِيهِۚ قَالَ يَٰوَيۡلَتَىٰٓ أَعَجَزۡتُ أَنۡ أَكُونَ مِثۡلَ هَٰذَا ٱلۡغُرَابِ فَأُوَٰرِيَ سَوۡءَةَ أَخِيۖ فَأَصۡبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ ٣١﴾ [المائدة: 27 - 31].

وصح في الحديث عن عبد الله رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تقتل نفس ظلمًا، إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها، لأنه أول من سن القتل»[1].

وما دام قابيل بن آدم هو أول من سن القتل، وعرفنا دوافع ذلك وعلله، وكون إبليس أول من عصا أمر الله بتأويلاته العقلية التي صدرت جراء الحسد أو خبث النفس المليئة بمشاهدة الذات واستحقار الآخر، وازدراء منزلة آدم التكوينية، كل تلك الأوصاف نجدها في قوم أخبر بهم النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي يرويه أنس بن مالك وأبو سعيد الخدري رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «سيكون في أمتي اختلاف، وفرقة يحسنون القول ويسيئون الفعل، يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، ثم لا يرجعون إليه حتى يرتد على فوقه، هم شرار الخلق والخليقة، طوبى لمن قتلهم، وطوبى لمن قتلوه، يدعون إلى كتاب الله وليسوا منه في شيءٍ، من قاتلهم كان أولى بالله منهم» قالوا، يا رسول الله، ما سيماهم؟ قال: «التحليق»[2].

1 البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، (المتوفى: 256 هـ)، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه**، دار اليمامة، بيروت، ط3، 1407 – 1987، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته، الحديث رقم: 3157، ج3، ص1213.

2 الموصلي، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي الموصلي، (ت 307هـ)، مسند أبي يعلى، تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط1، 1404 – 1984، الحديث رقم: 3117، ج5، ص426.

كما أن تأويلات إبليس هي تماما كتأويلات الخوارج، فقوله سبحانه ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ۖ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: 12]، كالخوارج المادحين أنفسهم، حيث "يسمى الخوارج بالشراة متأولين فيه قوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ ۗ﴾ [البقرة: 207]"[1]. لذا فالخوارج يرون أنهم أتقى الناس، وأزهد الناس، وأقرب الناس إلى الله، وأنهم يستحقون الجنة دون غيرهم، وأن الدنيا في نظرهم لا بد من المرور بها وفق ما يرونه من الفناء والهلاك، إذ لا عمارة في قاموسهم، ولا حضارة في كهنوتهم.

ذلك أن الجمع بين سخافة العقل الذي وقع فيه إبليس في مخالفته لأمر الله، وبين فوران النفس الغضبية عند قابيل؛ يكونان الشخصية الخارجية منذ مهدها الأول أيام ذي الخويصرة مرورا بقتلهم لعثمان، وسائر الحروب التي خاضوها، وإيغالهم في التدمير إلى يومنا الحالي في أسماء شتى كالشراة، والمحكمة، وجماعة الهجرة، والإخوان، والقاعدة، والدواعش، ونحوها من الأسماء التي ما تزل تصب في صحائفها وصحيفة قابيل ما لا يعلمه إلا الله من ظلم وفساد في الأرض وهلاك للحرث والنسل، وتبغيض الناس الدين الحنيف، وتشويه سماحة الإسلام.

1 الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى، (ت 502 ه)، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1996م، ص260.

من أجل هذا اخترت موضوع المفاهيم الشرعية وأسباب الانحراف في التنزيل، الحاكمية أنموذجًا؛ دراسة تأصيلية تحليلية نقدية، لكونه موضوعا يجمع بين المفاهيم الشرعية التي حصلت فيها ضروب من التأويلات والتحويرات، مع ما يتضمنه من صنوف في نقد المنطلقات العقلية والسلوكية، أو استقراء المزالق الفكرية والشرعية المؤدية إلى ما أصبح عليه حال الخوارج وأتباعهم في العصر الحالي.

- **أهمية موضوع الرسالة:**

لا يختلف اثنان مطلقًا في كون النفس البشرية وعرضها من أنفس ما دافع عنه الشرع، ودعا الناس إلى رعايتهما واستثمارهما بمجموعة من الحقوق والواجبات، غير أن الفكر الخارجي على خلاف المقصد الشرعي تمامًا، نظرًا إلى اعتبار فكرهم هو تعريض النفس للهلاك والإهلاك، وتعريض العرض للقذف جراء التفسيق والتبديع والتكفير، وما يتفرع عن ذلك من لوازم داعية إلى التباغض والهجر وترك التعايش السلمي.

ولما كانت عباراتهم وأفكارهم ومقالاتهم وتأويلاتهم تستند إلى مجموعة من الشبه الشرعية، أو الآراء الممزوجة بأنماط من التفكير الأعوج؛ فإن البحث الأكاديمي يستوجب النظر في شبههم بتوظيف النقد والتحليل، مع استحضار ما دسوه في كتبهم مما يقتضي تفعيل الاستقراء والتأصيل.

ومن المعلوم لدينا أن وجود تمحلات الفكر الخارجي قد تسرب إلى التفسير والفقه واللغة والتاريخ، مما اقتضى تنشئة مفاهيم تتقاذفها الأهواء، وتتخللها ثغرات اعتباطية في السلوك والقناعات، أو التنازع بين ساداتهم في التنزيلات والاستراتيجيات؛ فكان لزامًا تحرير الدراسة لموضوع المفاهيم الشرعية، وأسباب الانحراف في تنزيلها وفق تسليط الضوء على الحاكمية التي ابتدعوها لتكون سلَّمًا لهم لمآرب دموية، أو براغماتية تنحو منحى الانتهازية والوصولية ليحكموا الناس بالنار والحديد مثلما يقتضيه فكرهم الذي يسعى في الأرض فسادًا، والله لا يحب الفساد.

وقد بحثت مليًّا عن مصطلح قديم يلائم تخبطاتهم الفكرية والعقدية فلم أجد أدقَّ من مفهوم (الجربزة) التي تعني في اللسان العربي "الذي يسعى بين الناس بالفساد"[1]. فإذا كانت الفلسفة أو الحكمة هي محبة الفضيلة ونفع الوجود المحيط بالإنسان، والانصياع لشريف الخصال البانية للإنسانية، واكتساب العلوم النظرية وإثارة الملكات، فإن الأمر كما يقول الكفوي: "الحكمة هي معرفة الحقائق على ما هي بقدر الاستطاعة، وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة ما لها وما عليها المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة:269]، وإفراطها: الجربزة؛ وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات، وعلى وجه لا ينبغي، كمخالفة الشرائع، وتفريطها: الغباوة؛ التي هي تعطيل القوة الفكرية،

1 رضا، أحمد، **معجم متن اللغة**، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1، 1377 هـ / 1958 م، 500/1

والوقوف عن اكتساب العلم، وهذه الحكمة غير الحكمة التي هي العلم بالأمور التي وجودها من أفعالنا، بل هي ملكة تصدر منها أفعال متوسطة بين أفعال الجربزة والبلاهة"[1].

وأهمية القضاء على الجربزة التي دستها في كتب التنظيم الإرهابي المسمى بالإخوان المسلمين يحتاج إلى تفرُّغ تام، وتكثيف الجهود العلمية لمحاولة الحدِّ من ظواهر الاختلاق على الشريعة التي يستثمر فيها كل خارجي قصد إلجاء المفكرين في التيارات الأخرى أن ينضووا في منهاجهم، وهذا من أخطر الممارسات التي يظهر فيها البحث أنه درس موضوعًا ذا أهمية بالغة من حيث الفكر التاريخي، ومن حيث المقاصد الشرعية، ومن حيث الواقع الاجتماعي.

- **مشكلة البحث**

إن مفهوم الحاكمية مجرد طعم قد تم حبكه من زعماء الفكر الخارجي ليكون سلمًا لتمرير قضايا الحكم والسياسة وفق سلسلة من المصنفات التي تم بثها في أقطار الأرض، في أزمنة شهدت الإلهاء بالحرب العالمية الثانية، أو بالصراعات الاستعمارية في البلدان العربية.

وإذا توصلنا إلى أن مفهوم الحاكمية ما كان لينشأ لولا العصارات الفكرية التي أنتجت لنا التيار الإخواني بما تشربه من تناقضات منهج محمد عبده وأستاذه جمال الدين الأفغاني؛ فإن إشكالية تفريعه عن مقولة الخوارج (الحكم لله) أو (قضية التحكيم) أعطى له ابتلاع ذلك الطعم الذي تجرعه كثير من الكتاب في هذا الشأن؛ ظانين أنه مفهوم مقبول وشريف، والواقع أنه دخيل وخبيث.

1 الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الحنفي، **الكليات**، ط2، 1419هـ/1998م، ص382.

وتتزايد إشكالية البحث، لا سيما في حال وجود كتب داعية إلى تصحيح المفاهيم، مع أن الواقع وقوعها هي كذلك في مغبة القول بلوازم الحاكمية، الذي هو مفهوم لا يمت إلى التحقيق العلمي بأي صلة.

إن كتيب (مفاهيم يجب أن تصحح في مواجهة التطرف) هو أحد النماذج التي لم تستوعب هذا المزلق الخطير الذي زلت أقلام المؤلفين فيه، حيث مُرِّرَتْ بشكل لا يليق إلا بخصومهم مثل قولهم، "الحاكمية هي الالتزام بما نزل من شرع الله، الحاكمية هي التي يجب أن تكون لله وحده وليس لأحد من خلقه"[1].

على أن ثمة دراسات تنحو منحى الرد على استحياء رغم تشبعها هي كذلك بتمرير هذا المفهوم الدخيل كالدراسة الموجزة المعنونة بـ(مفهوم الحاكمية من أجل تجاوز إشكالات المفهوم والتوظيف الإيديولوجي) حيث يقول مؤلفه: "بهذا نؤكد أن مفهوم الحاكمية في الإسلام هو الفيصل بين خصائص الألوهية والسلطة الحاكمة، من خلال تأكيد بشرية الحاكم واحتمال الخطأ والصواب في قراراته وإدارته للدولة والحكم، ففي حاكمية الإسلام الحاكمُ ليس متحدثًا باسم الله، ولا منفذًا لإرادة الله، ولا معتمَدًا من الله لحكم الناس، بل هو بشر من البشر، بكل ما تعنيه هذه البشرية من أبعاد في مقدمتها جعله محلًا للمحاسبة"[2].

---

1 النجار، عبد الله وآخرون، **مفاهيم يجب أن تصحح في مواجهة التطرف**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2020، ص40.

2 الناصري، محمد، **مفهوم الحاكمية من أجل تجاوز إشكالات المفهوم والتوظيف الإيديولوجي**، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط1، 1439هـ/2018م، ص38.

ولا أشك أن مكمن الخطأ في هذه الدراسة هو اعتماده الأكبر على تمريرات زعماء الفكر الإخواني، وعلى رأسهم الذين ذكرهم في صفحته الأولى من رسالته، إذ اعتبر كتاب طه جابر العلواني (حاكمية القرآن) و(الأبعاد السياسية) لهشام جعفر، و(نظرية الحاكمية) لمحمد عمارة وغيرها؛ حيث اعتبرها الناصري محاولات جادة يشترك معها في المقصد والغاية.

وهذا في نظري أحد الوسائل التي يتخذها الإخوان المسلمون وغيرهم من التيارات الفكرية المنحرفة حينما يتسترون خلف هيئات حكومية لطباعة كتب تحمل أفكارهم بعناوين براقة يحسبها الظمآن ماء، لكنها في الحقيقة اجترار لأفكار حزبهم بصيغ أخرى تتماشى مع طبيعة ما هم فيه من الأزمات السياسية التي شاء الله ألا تقوم لهم قائمة وألا يدوم لهم سلطة.

كما تزداد إشكالية البحث في شقه الاستقرائي، بسبب ندرة الكتابة عن المزالق الفكرية واللغوية والشرعية التي تدعو كل خارجي يرى من شبهة (الحكم بما أنزل الله) المعيار الهلامي الذي يزن به الحكام والمحكومين، ليقوم بإسقاطات التكفير والتفسيق، ولربما أدمجوها بعبارات مشحونة بالتخويف: كمصطلح الردة، أو حلال الدم، أو مخلد في النار. بيد أن موضوع (الحكم بما أنزل الله) مسألة عامة يتطرق إليها التخصيص والتقييد والاستثناء، وتتفاوت بحسب الظروف والأحوال والأزمنة والأمكنة، وهي لا تبعد البتة عن الامتثال لأي حكم فقهي مما يشمله النظر الأصولي والمقاصدي.

ومن وجه آخر، تتعلق إشكالية البحث بأولية انبثاق التفرق في المجتمع لدى اتجاهين: حيث يمثل بداية للصراع على تأويل النص كما يقول رضوان السيد: "بعد إذ بدأ النص القرآني يتغلغل في الاجتماع بالأمصار، ويفعل فعله، ففيما عدا التسميات الجغرافية، مثل النهروان وحروراء والخازر وعين الوردة، ويمكن رد المسميات والمصطلحات الأخرى لهذه الجماعيات المبكرة إلى القرآن؛ مثل خوارج، ومحكمة، وشيعة. وكان هؤلاء الثائرون الجدد يسترجعون النص القرآني ليؤسسوا عليه صراعهم مع السلطة السائدة، ولينبروا به في الوقت نفسه خصومهم. فقد سمى الخوارج والشيعة خصومهم الأمويين: محلين وقاسطين وناكثين ومارقين؛ وكل هذه المفاهيم قرآنية الأصل"[1].

- **إشكالية البحث:**

- كيف تُصَيّر المصطلحاتُ سلّمًا لتمرير قضايا التحكم في عقول المتشبعين بلوْثة التكفير؟
- ما مدى تأثير المدارس المؤسسة للفكر الخارجي في بلورة مفهوم الحاكمية وعجْنها في قالب من الشرعنة المزوّرة؟
- ما الداعي لتبني الفكر الإخواني التسويقَ للحكامية وتحويلَها إلى أمهات مسائل العقيدة؟
- على أي شيء اعتمد التكفيريون في جعل الحاكمية طُعمًا مدسوسًا في مسائل السياسة الشرعية؟

1 السيد، رضوان، **مفاهيم الجماعات في الإسلام دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي**، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1414هـ/1993م، ص44.

- كيف حوّل الفكر الخارجي (الحكم بما أنزل الله) إلى معيار هلامي يقيسون به الحكّام والمحكومين؟
- ما هي المآلات الدينية والأخلاقية والاجتماعية التي أحدثها انتشارُ مفهوم الحاكمية؟

- **منهج الدراسة:**

يتجلَّى الجانب التحليلي في معظم حيثيات البحث، حيث يعتبر التحليل أحدَ المقومات البحثية التي يستفتح به المستغلق، ويبين به المجمل، ويعالج به المستصعب. كما أن البحث لتعلقه بإيراد مجموعة من الأدلة قد تتنازعها المدارس الفكرية فإن منهج التفسير النقدي يوظف في هذا الصدد.

وتعتمد هذه الدراسة إلى حد كبير على التدليل المنطقي (Logical Reasoning) وذلك للوصول إلى حلول المشاكل. وتطبق هذه الطريقة عادة عندما تتعلق المشكلة بالأفكار Ideas أكثر من تعلقها بالحقائق"[1].

ويظل منهج التأصيل مرهونًا بوجود قضايا تاريخية وأخرى تأويلية تتعلق باللغة والوقائع، أو بالنظريات الفكرية الناتجة عن مجموعة من الأشخاص المكونين لكيان أو حزب تربطهم رابطة فكرية أو عقدية، وهو الملاحظ ضرورة على الفكر الذي يتبنى القول بالحاكمية، وينافح عنها بالسنان واللسان، حتى أضحى ذلك المفهوم شعارًا لهم، بغض النظر امتثالهم لما يقررونه في كتبهم أم هي مجرد دعاوى.

1 بدر، أحمد، **أصول البحث العلمي ومناهجه، المكتبة الأكاديمية**، الجيزة، ط1، 1994، ص25.

ثم إن المنهج النقدي الجامع بين التأصيل والتحليل لا بد له من الطرق المنطقية في ترتيب الأفكار، لا سيما طريقة الاستقراء، وكيفيات السبر والتقسيم للموضوع الذي تتجاذبه عدة تخصصات، إذ صار هذا الموضوع مقحمًا في باب الأسماء والأحكام والتفسير، ناهيك عما اكتظت به وسائل التواصل الاجتماعي من تحريك بين الفينة والأخرى لمقتضياته، حتى أصبح ثمة نوع من الاتفاق على قبول هذا المصطلح المختلق، رغم أن هذه الدراسة أسفرت في آخرها أنه مفهوم لا يثبت على حجة ناهضة، وإنما هي مجرد دعاوى داحضة.

- **الدراسات السابقة:**

1. **الدراسة الأولى:** تفكيك خطاب التطرف الديني في تجربة دولة الإمارات العربية المتحدة، وهي أطروحة دكتوراه في جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، للدكتور خليفة مبارك الظاهري، وقسمها إلى ثلاثة أبواب بعد أن ذكر مقدمة مؤصلة، وقد أشار فيها إلى تلك الملاحظة المهمة في ميدان التباحث في أمثال هذه الموضوعات، فقال: "إن التصدي لهذه التحديات الصعبة، والأفكار المدمّرة، والحرائق المشتعلة، يتطلب جهدًا واضحًا، ويستدعي قراءة فاحصة، ومراجعة نقدية ثقافية دقيقة من قبل المرجعيات الدينية؛ لاستعادة الجوهر الرحماني للإسلام الحنيف المختطف من قبل الإرهابيين، ومن ثم بناء منهجية ثقافة السلم وتفعيل القيم الإنسانية الكونية"[1].

1 الظاهري، خليفة مبارك علي، **تفكيك خطاب التطرف الديني في تجربة دولة الإمارات العربية المتحدة**، جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، أبو ظبي، ط2، 2024م/1445هـ، ص9.

أورد الظاهري في الباب الأول: مفهوم تفكيك خطاب التطرف الديني وأهم مداخله وحركاته المعاصرة، ثم أورد في الباب الثاني: المحددات المنهجية لتفكيك خطاب التطرف الديني وآلية تصحيح المفاهيم المفجرة، وفي هذا الباب خصص مبحثًا للحاكمية؛ حيث نبَّه إلى أن هذا المفهوم لقي لدى التنظيمات الإرهابية أشد الاهتمام فقال: "فتجدهم يبثون هذا المفهوم في أبحاثهم ومحاضراتهم ومناظراتهم، ويحاولون أن يروّجوا من خلال هذا المفهوم غاياتهم الخبيثة وأفكارهم المضلة، وغدا محورًا أساسيًا لممارساتهم الحركية المتطرفة، وفي بناء الفكر الطائفي الخبيث الذي يقوم على منهج التدمير والتخريب والتكفير والتبديع"[1]. ثم خصص الباب الثالث لتجربة دولة الإمارات العربية المتحدة في تفكيك خطاب التطرف الديني.

وفي معرض حديثه عن مفهوم الحاكمية قال: "فإنها تُعدّ فكرة مبتدعة من المودودي وسيد قطب وأتباع هؤلاء الذين يريدون فيها أغراضًا سياسية، وغايات خبيثة، وإشاعة الفتن بين المجتمعات وتكفيرها، واتهامها بالجاهلية"[2].

ولعل ما يمكن اعتباره من الإضافات على ما ذكره؛ موضوع الكواكبي البادئ بهذا المصطلح، ثم التنبيه على المدرسة العقلية المعاصرة لمحمد عبده، ثم التحليل المعمق لمفهوم الحاكمية وإثبات أنه لا قرار له ثابت من حيث التأصيل العلمي،

1 الظاهري، خليفة مبارك علي، **تفكيك خطاب التطرف الديني في تجربة دولة الإمارات العربية المتحدة**، ص266.
2 السابق، ص276.

وإنما هو مجرد وسيلة وهمية لتمرير الفكر الخارجي بواسطة تلميعه بمثل هذه المفاهيم التي أضحت طعمًا مستساغًا لدى كثير من الباحثين في هذا الصدد.

2. **الدراسة الثانية:** الصلة بين العقيدة والحاكمية في فكر سيد قطب، وهو بحث ماجستير لعبد العزيز محمد الوهيبي، تمت مناقشته في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سنة 1404هـ، وقد قسم بحثه إلى أربعة أبواب؛ الأول: حياة سيد قطب، والثاني: صلة العقيدة بالحاكمية، والثالث: تخلف المسلمين وصلة جهلهم بهذا الأصل، والرابع: المخالفون والموافقون في المعاصرين.

وهذا البحث يلاحظ فيه ما يلي:

- إكثاره من الاستدلال بأقوال ابن تيمية الغالية في التكفير، والتي يتخذها أتباع الخوارج ملجأ لتحقيق مآربهم في الوصول إلى السلطة، أو تكفير الحكام والمحكومين.
- ثناؤه على سيد قطب بالطريقة التي يوردها جماعة الإخوان المسلمين.
- ثناؤه المبالغ فيه على كتاب في ظلال القرآن كقوله: "وإن لهذا الكتاب الكريم لقصة عجيبة وتوفيقًا ربانيًا، يوحي برعاية الله لصاحبه"[1].

1 الوهيبي، عبد العزيز محمد، **الصلة بين العقيدة والحاكمية في فكر سيد قطب**، ص35.

ومما تميزت به الرسالة:

- الرد على أهم الشبه التي يستمسك بها الخوارج أو أتباعهم من مبتكري هذا المفهوم أو مروجي لزومياته.
- تضمنت الدراسة عددًا من النقول عن العلماء في مجالات كثيرة كانوا يحذرون من الفكر الخارجي، والبيان لمزالق فكرية أخرجت هؤلاء المتشددين من الوسطية إلى ضروب من التطرف والغلو.

3. **الدراسة الثالثة:** الحق المبين في الرد على من تلاعب بالدين، تأليف الدكتور أسامة السيد محمود، طبع في دار الفقيه للنشر والتوزيع بأبو ظبي في الإمارات العربية المتحدة، سنة 1436هـ-2015م.

وتحدث فيه مؤلفه عن الحاكمية وتكفير المسلمين جميعًا، ومفهوم الجاهلية وانقطاع الدين وحتمية الصدام، وعن مفهوم دار الكفر ودار الإسلام، ثم تحدث عن مقارنة بين فهم جمهور العلماء لمعنى الجهاد في مقابل شذوذ فهم سيد قطب، كما تحدث عن الصورة الصحيحة للوطن في الفكر الإسلامي وعقلية الأزهر.

وأهم الملاحظات على الكتاب:

- أنه قد حصر المنهج السليم في الأزهر، وهو واضح في كثير من عباراته منها: "مما يوصلنا إلى أننا أمام منهجين، منهج فكري مستقيم، في الأزهر الشريف، ويقابله: منهج فكري سقيم ومضطرب"[1].

1 الأزهري، أسامة السيد محمود، **الحق المبين في الرد على من تلاعب بالدين**، دار الفقيه للنشر والتوزيع، أبو ظبي، 1436هـ/2015م، ص11.

وقد أضاف البحث استدراكات، منها:

- تفصيل القول في علاقة المفاهيم الشرعية بالعقيدة وبالتشريع وبالواقع.
- جرد المآلات الدينية والاجتماعية والأخلاقية لدى القائلين بالحاكمية.
- تحرير المزالق الشرعية التي أدت بالإخوان وأشباههم إلى الوقوع في مهلكات خطيرة.

4. **الدراسة الرابعة:** تحريف المصطلحات القرآنية وأثره في انحراف التفسير في القرن الرابع عشر، للدكتور فهد الرومي، وطبع مع سلسلة دراسات قرآنية بالرياض سنة 1424هـ-2003م.

تطرق المؤلف في بحثه إلى وجوب الالتزام بالمصطلح القرآني ومجالات الانحراف في تفسير المصطلحات العقدية، وعن تحريف المصطلحات التشريعية، وختم بالحديث عن آثار الانحراف في تفسير المصطلح القرآني.

ومما يؤخذ على الكتاب:

تركيزه على مدرسة محمد عبده ورشيد رضا في تحريفهم لبعض المصطلحات العقدية دون تعميق النظر لربط سيد قطب ونحوه بهذه المدرسة التي جعلت من الحاكمية وسيلة للتحريف العقدي في مفاهيم كثيرة ناتجة عن القول بها، بل نجد المؤلف يستدل ببعض المنقولات في كتب سيد قطب للرد على تلك المدرسة العقلية، وهذه إحدى الطرق المعاصرة التي يرتكبها المتأثرون بالفكر الإخواني لتسويق فكر سيد قطب.

أضافت الدراسة إضافات مميزة، أهمها:

- سرد الأدلة الكثيرة على المخالفات الشرعية للخوارج وأتباعهم.
- بيان أن الحاكمية مجرد مطية لتحقيق أهداف الفكر التخريبي الإخواني، وأن المفاهيم الشرعية تناط بالشرع لا بشيء آخر، إذ الحاكمية مفهوم مبتدع مهما حاول الخوارج تزيينه بكم هائل من التأليفات الملامسة بعدد من التخصصات الفكرية والفقهية والتفسيرية.

ولما كانت طبيعة البحث نقدية فإن ذلك يستدعي إيراد بعض كتب الأطراف التي تتبنى الفكر الخارجي المتطرف، بغرض التنويه على مزالقها والرد عليها ردًا منهجيًا، وليس إيرادها ضمن مراجع البحث يعني أني أوافق على ما فيها من أفكار مغلوطة أو أسوق لها.

خطة البحث:

الفصل الأول: نظرات في المصطلحات.

- **المبحث الأول: نشأة المفاهيم الشرعية.**
  - المطلب الأول: تعريف المفاهيم الشرعية.
  - المطلب الثاني: نشأة المفهوم الشرعي.
- **المبحث الثاني: أهمية المفهوم الشرعي في الخطاب الديني**
  - المطلب الأول: علاقة المفاهيم الشرعية بالعقيدة.
  - المطلب الثاني: علاقة المفاهيم الشرعية بالتشريع.
  - المطلب الثالث: علاقة المفاهيم الشرعية بالواقع.

الفصل الثاني: المفاهيم الشرعية وأسباب الانحراف في تنزيلها.

- **المبحث الأول: الحاكمية: المفهوم والتاريخ**
  - المطلب الأول: الحاكمية: التعريف بالمفهوم.
  - المطلب الثاني: الحاكمية وأثرها في التاريخ الإسلامي.
  - المطلب الثالث: الحاكمية في الفكر المعاصر.
- **المبحث الثاني: المزالق المنهجية في التعامل مع مفهوم الحاكمية**
  - المطلب الأول: المزالق اللغوية والشرعية.
  - المطلب الثاني: المزالق الفكرية.

- **المبحث الثالث: مآلات تحريف التنزيل لمفهوم الحاكمية**
  - المطلب الأول: المآلات الدينية.
  - المطلب الثاني: المآلات الاجتماعية.
  - المطلب الثالث: المآلات الأخلاقية.

الخاتمة: وتتضمن النتائج والتوصيات

الفهارس: وتتضمن

- فهرس الآيات
- فهرس الأحاديث.
- فهرس المصادروالمراجع.
- فهرس الموضوعات

نظرات في المصطلحات

المبحث الأول:

نشأة المفاهيم الشرعية

المبحث الثاني:

أهمية المفهوم الشرعي في الخطاب الديني

الفصل الأول:
نظرات في المصطلحات

تنبع أهمية الحديث عن المفاهيم الشرعية من علاقتها بالبعد العقدي، وما يشمله من أحكام قد يخرجها بعضهم إلى سياق التكفير، وبالبعد الفقهي الذي يتوسل به بعضهم إلى استصدار أحكام تستباح بها دماء وأموال وأعراض، وإلى سياق التطور الحضاري، ومتغيرات العالم التي يتصورها بعضهم أسبابًا كافية لمصادمة العالم بالاستناد إلى نصوص شرعية اجتثت من سياقاتها اللغوية والنصية والتاريخية، ونزلت على الواقع تنزيلًا مشوهًا أفضى إلى اصطفافات أيديولوجية، وتصنيفات انبنت على عقيدة المغالبة، وفرض الوصاية على المخالف.

من هنا كان الحديث عن ضرورة تأصيل المفاهيم الشرعية من حيث اللغة والشمول والتصورات والتصديقات، وعن واجب التزام منهج سليم وأصيل في التعامل معها، وإعادة صناعتها، وصياغتها وفق ما تقتضيه روح العصر، دون تساهل ولا تنازل ولا تراجع.

إن سبر أغوار نصوص المفاهيم الشرعية، وتحريرها، والنظر في سياقاتها، وترميم فهمها، وتنزيلها على الواقع باتباع منهج علمي رصين منضبط؛ يصون الأفهام من الزلل والخطأ، وينمي ثقافة السلم المنشود في شريعتنا الغراء، بل ويحفظها حفظًا تامًا باعتبار النظر في مسوغات أحداث العصر الحديث، وما يشهده الواقع الراهن من اضطرابات فكرية عليلة، وقصور نظر في المآلات؛

إذ إن الخطابات الأيديولوجية استحوذت على نصوص المفاهيم الشرعية، واجتثتها من سياقاتها الشرعية اجتثاث الجاحد؛ بغية تحقيق أهداف سياسية، وطمعًا بالاستحواذ على أبهة يتبعها المسلمون، مما أدى إلى نشوء أحزاب متفرقة عدة، نشبت بينهما حروب تصاعدت وتيرتها، حتى صار كل منهم يكفر الآخر، فجعلوا من المفاهيم وسيلة يرجون بها إصابة مطامع لا علاقة للشريعة الإسلامية بها، والإسلام بريء مما يدعون.

ومن بين ما يلح على الفكر المعاصر مفهوم الحاكمية الذي ابتدع من قبل الجماعات الإرهابية، وصار يوظفه بعضهم توظيفًا سلبيًّا لتحقيق مقاصد أيدولوجية، وبسط رؤيته الأحادية عن المجتمعات المسلمة.

كل هذا يفرض حَفْرًا معرفيا في أصول المفاهيم، وسياقاتها، ونشأتها، وهذا يستلزم قبل كل شيء تقديم تعريف بالمفهوم الشرعي، وأهميتها في حفظ سلامة الأديان والأوطان والإنسان.

بعد تمهيد ما تقدم ينبغي التنبيه إلى أن ضرورة الالتزام بالمعايير الأكاديمية تُحتم على الباحثة ذكر الجوانب، والحيثيات التي تخدم الرسالة دون إطناب أو إسهاب، رغم أن بعض المطالب التي تتضمنها الرسالة فيها من الفروع ما يمكن تفخيمه بحيث تتحول إلى مباحث.

المبحث الأول: نشأة المفاهيم الشرعية

إن المصطلحات الواضعة لكل فن بمثابة مفتاح يؤهل حامله للنظر فيه، واستيعاب نصوصه، فنقصد لغة الخطاب الناظر فيه، كأن نعتمد اللغة العربية في فهم الخطاب الديني الإسلامي، ونعتمد اللغة العبرية في فهم كتب اليهود، فلا يقبل عقلًا فهم خطاب بلغة مغايرة عن لغته التي جاء بها؛ إذ ذلك مآله الخطأ، وتحريف النصوص.

في هذا المبحث سيتم تعريف الاسم المركب (المفاهيم الشرعية)، كل لفظ بشكل منضبط، ثم نتوصل إلى تعريف الاسم المركب.

- **المطلب الأول:** تعريف المفاهيم الشرعية
- **المطلب الثاني:** نشأة المفهوم الشرعي

المطلب الأول: تعريف المفاهيم الشرعية

- **معنى المفاهيم:**

تدل مادة الفاء والهاء والميم على العلم بالشيء[1]. والمفاهيم جمع مفهوم على وزن مفاعيل، وأما مفردها فعلى وزن مفعول. ومن معاني الفهم في القرآن: الفقه، كما في قوله تعالى: ﴿قَالُواْ يَٰشُعَيۡبُ مَا نَفۡقَهُ كَثِيرٗا مِّمَّا تَقُولُ﴾ [هود:91]، ويقول ابن منظور: "الفَهْمُ: مَعْرِفَتُكَ الشَّيْءَ بِالْقَلْبِ"[2]، فنقول فهمت الشيء إذا عقلته، وعرفته، وننسب للرجل صفة الفهم إذا كان سريعَ الفهم[3]. وقد ذكر الزبيدي الفرقَ بين العلم والفهم، حيث قال: "العِلْم: مُطْلَقُ الإِدْرَاكِ، وأَمَّا الفَهْمُ: فَهُو سُرْعَةُ انْتِقَالِ النَّفْسِ مِنَ الأُمُورِ الخَارِجِيَّة إِلَى غَيْرِهَا"[4]، وقيل في معنى الفهم: "تَصَوُّرُ المَعْنَى من اللَّفْظِ"[5]، وهو المعنى المقصود هنا، أي: المقصود من لفظة مفاهيم المتناولة هو ما ينبني من تصور في العقل عند إطلاق مصطلح من المصطلحات.

يظهر من خلال ما تقدم أن أهل اللغة قد عرفوا الفهم بالمعرفة، فيقال: فهم الأمر إذا عرفه. والمفهوم يطلق على تصورنا لمعنى لفظ ما، مثال ذلك: إذا قال الفقيه مصطلح البيع، فإنه يقصد به -إجمالًا- تبادل المنفعة بين البائع والمشتري.

---

1 ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس القزويني، **معجم مقاييس اللغة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1442هـ/2001م، ص800.

2 ابن منظور، جمال الدين بن محمد، **لسان العرب**، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، ص459، (فهم).

3 السابق.

4 الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق جماعة من المختصين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ط)، 1422هـ/2001م، 224/33.

5 السابق.

والجدير بالذكر، أن المفاهيم الموضوعة لكل مسمى قد تتعدد، حيث إن اللغة العربية لغة واسعة، إذ اللفظ الواحد قد يحتمل أكثر من معنى، بل يتجاوز إلى أكثر من عشرين معنى أحيانًا مما هو متداول في علم الأشباه والنظائر. كما قد يحتمل المعنى ونقيضه، ذلك أن المفهوم قد يختلف باختلاف السياق، واختلاف عرف أهل العلم، وما اصطلح عليه، حيث نجد أن له علاقة بالظروف التاريخية والمتغيرات، مثل: المصطلحات الفقهية التي صاغ لها أهل الفقه معاني خاصة على الوجه الذي تعارفوا عليه مع مراعاة عدة ضوابط؛ كالسياق، والاستقراء، وأسباب الورود.

ومما لا بدّ من الوقوف عليه في طبيعة اللغة العربية وطبعها السامي، ذاك النسق الذي هو عليه حقل دلالة ألفاظها، في ذاك التواصل والاتصال فيما بين الدلالات على تشعّب العلوم واختلافها واجتياز اللفظ من معنى إلى آخر ومن مصطلح إلى سواه، ولا سيما أنّ نقل المفاهيم والمعاني المستجدّة الحادثة من لدن معطيات الشعوب وتجاربها، ومن نبعات الآخر لا ينقطع عن تجربة اللغة بألفاظها ومصطلحاتها إبّان سيرورتها وتجربتها العلمية واللغوية، وإلا كان تفلّتًا لا يتوافق مع سنة التطور وطبع العربية وانغراس الفهم في الأذهان على قدر اللغة المحكية المعبّرة، وعلى معطى اللاوعي المعرفي المنبث في الضمير والتجربة والعادات والمخيّلة والتعليم والتربية[1]. فعلى الباحث عن معنى لفظ من الألفاظ التوجه إلى المعنى الذي وضعه أهل الفن، والالتزام به، وذلك من خلال أمهات الكتب الخاصة بإفراد معاني المفاهيم؛ بغية إحكام تصورنا لها، والحيد عمن شذ من المتأخرين،

1 التهانوي، محمد بن علي الفاروقي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996، ص17.

الذين عمدوا إلى الاجتزاء، فاجتثوا النصوص من سياقاتها، وغيبوا الظروف التاريخية، واستعاضوا عن الكليات بالجزئيات، وطمسوا رحمة الشريعة الإسلامية وعدلها.

وبحسب اطلاعي، يعد مصطلح "المفاهيم" من الألفاظ التي كثر استعمالها في العصر الراهن دون الأول، ونجد عند بعضهم إدراجها في مصنفاتهم وأحاديثهم للتعبير عن المصطلحات والمفردات، حيث إن نصوص المتقدمين لم تتناول هذه اللفظة بسعة، إلا أنها تناولت ما يعبر عن المراد منها.

ووجدت أن المعتنين بتحرير الألفاظ قد استعملوا مصطلح المفاهيم مثل ما نرى لدى القرافي في الفروق، والزركشي في البحر المحيط، والسبكي في الأشباه والنظائر، والقسطلاني في إرشاد الساري، والبقاعي في نظم الدرر، والسيوطي في معترك الأقران، وغيرهم.

بل وجدت لصاحب سبل السلام وهو الأمير الصنعاني قصيدة ذكر فيها "فهم الخطاب"، يقول في مطلعها:

وقفتُ على السؤال وما حواه وقوف محاول فهم الخطاب

إلى أن قال:

فبعضهم يرجح نص يحيى وبعضهم مفاهيم الخطاب[1]

1 الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح الحسني، **ديوان الأمير الصنعاني**، تحقيق صبح المدني، مطبعة المدني، القاهرة، ط1، 1964، ص59.

ومع هذا الاستعمال لعبارة المفاهيم تأتي مثيلتها في العرف العلمي، وهو إطلاق لفظة المصطلح، حتى أصبح فنًّا قائمًا بذاته، إذ الاصطلاح عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول، أو إخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر، لمناسبة بينهما. وقيل: الاصطلاح اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى.

وقيل: الاصطلاح إخراج الشيء عن معنى لغوي إلى معنى آخر؛ لبيان المراد.

وقيل: الاصطلاح: لفظٌ معين بين قوم معينين[1].

والمصطلح هو روح النص العلمي ولا يتأتى التفاهم والتطوير إلا بتحديد مفهومه ودلالته وتوحيده وتنميطه وتعريفه، فمعرفة المفاهيم الشرعية والسعي لإدراك بعض مقاصدها ومآلاتها الدلالية هو تفعيل للحفاظ على القيم الحضارية والثقافية، وإبراز الهوية وشعائرها الإسلامية التي نفخر بها، والاهتمام بمصطلحات العلوم الشرعية يعد ضرورة منهجية أولية، خاصة لما يتمتع به المصطلح الشرعي من خصائص هي أكثر اكتنازًا من المجالات الأخرى، فالحاجة إلى المصطلح لا تنتهي؛ لأنه دائم التجدد والتطور، مرتبط بنمو المعرفة الإنسانية، ومجال العلوم الشرعية هو رأس الأمر في مجالات العلوم الإنسانية، لذا كانت الحاجة للمصطلح هي الحاجة إلى تصويب الفهم والتبين[2].

---

1 الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، **التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ/1983م، ص28.

2 مجموعة من المؤلفين، **معجم مصطلحات العلوم الشرعية**، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، الرياض، ط2، 1429/2017م، ص10.

ولذلك فالعقل البشري بإمكانه الربط بين الأشياء التي تبدو غير مترابطة، كما أن اللغة ذاتها بإمكانها تجسيد هذه الحالة بالربط بين مفاهيم متباعدة، وهو ما تشتغل عليه البحوث المعرفية المعاصرة، وهي تكشف تمثلات البشر الذهنية بواسطة المزج التصوري الذي يلعب دورًا مركزيًّا في بناء المعنى؛ لأنه من صميم اشتغال الفكر واللغة وتكوينهما، وعملية المزج بين علوم وتخصصات مختلفة ليس سوى نتاج اشتغال عمليات المزج التصوري لدى الإنسان والتي يقوم عليها التفكير وتتجلى من خلال اللغة، ومن هنا تكمن قدرة البشر العجيبة على التجديد المستمر[1].

تقوم الصياغة اللغوية للمصطلحات على البناء الفكري الذي تترجمه اللغة إلى مصطلح، وبحسب قوة المتحدثين للغة تكون قوة المصطلح في بنائه أو صياغته أو ترجمته ووضوحه وتعبيره عن المعنى الذي صيغ من أجله، بما في ذلك عدم اللجوء بالضرورة إلى نقل المصطلح حرفيا من اللغة التي صيغ فيها، أو نقله مع قدر من التطويع للغة التي نقل إليها. وبقدر وضوح المفهوم المراد التعبير عنه تكون القدرة على اختيار المصطلح الذي يعبر عن المفهوم دون لبس أو تعمية أو طلسمة، ومن الواضح أن صياغة المصطلح أضحت علما تعارف المعنيون على تسميته بعلم المصطلح، وإن لم يكن قائمًا مستقلًا بذاته عن سواه من العلوم[2].

---

1 بلعلي، آمنة، "الدراسات البينية وإشكالية المصطلح العابر للتخصصات"، **مجلة السياقات اللغة والدراسات البينية**، مج 2، ع 5، أبريل 2017م، ص274، ص280.

2 النملة، علي بن إبراهيم، **إشكالية المصطلح في الفكر العربي الاضطراب في النقل المعاصر للمفهومات**، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، ط1، 2010، ص13.

- **معنى الشرعية:**

قال ابن فارس: "الشِّينُ وَالرَّاءُ وَالْعَيْنُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ شَيْءٌ يُفْتَحُ فِي امْتِدَادٍ يَكُونُ فِيهِ، مِنْ ذَلِكَ الشَّرِيعَةُ، وَهِيَ مَوْرِدُ الشَّارِبَةِ الْمَاءَ. وَاشْتُقَّ مِنْ ذَلِكَ الشِّرْعَةُ فِي الدِّينِ وَالشَّرِيعَةِ"[1]. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة:48]. والشرعية من الشرع، مادة (ش ر ع). وشَرعيَّة: صفة، فإذا وصفت أمرًا من الأمور، تقول: هذا الأمر شرعي من الشريعة، أو نعبر عن كون الأمر جائزًا قانونيًّا.

وجاء في العين: شرع بمعنى: "شَرَعَ الوارد الماء وشَرْعًا فهو شارع، والماء مشروع فيه إذا تناوله بفيه. والشَّريعة والمَشْرَعَة: موضع على شاطئ البحر أو في البحر يُهَيَّأ لشُرْب الدَّوابّ، والجمع: الشرائع"[2]، "والشَّريعة والشّرائع: ما شرع الله للعباد من أمر الدين، وأمرهم بالتمسك به من الصلاة والصوم والحج وشبهه"[3].

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه يطلق على القانون السائد المعترف به دوليًّا أو عالميًّا مسمى شريعة، والناس تعارفوا على إطلاق صفة الشرعية على الأمر المقبول الجائز فعله أو قوله، كعبور الإشارة الضوئية الخضراء في الشارع، فإنه أمر شرعي، بخلاف قطعها حمراء؛ الأمر الذي يعد غير شرعي.

---

1 الرازي، **مقاييس اللغة**، ص533. ابن منظور، **لسان العرب**، 175/8.

2 الفراهيدي، الخليل بن أحمد البصري، **كتاب العين**، تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، القاهرة، 252/1.

3 الفراهيدي، **كتاب العين**، 252/1.

كذلك ورد لفظ (شرع) -بمختلف اشتقاقاته- في أشعار العرب، وحمل أكثر من معنى أريد به عند الاستعمال، من ذلك:

قول عامر بن الطفيل مادحًا نفسه لمَّا هب لنجدة رجل يدعى سميطًا:

دَعاني سُمَيطٌ يَومَ ذَلِكَ دَعوَةً فَنَهنَهتُ عَنهُ وَالأَسِنَّةُ شُرَّعُ[1]

كما ذُكِر في ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، قوله:

حلأت ذا غلَّة هيمان عن شرع لو شئت روَّى غليل الهائم الشرع[2]

وقد شرح محمد بن حبيب لفظ الشرع هنا بمعنى: "الشروع في الماء"[3].

وقال أيضًا:

إذا ما رجا الظمآن ورد شريعة ضربن حبال الموت دون الشرائع[4]

وكوننا نقول "الشرعية" فإننا نقصد بذلك نسبة الشيء إلى الشريعة، فننسب المفاهيم إلى الشريعة التي صاغت لها معاني أو استحدثت للمعاني أسماء، كمفهوم الصلاة، والزكاة، وغيرها من المفاهيم الشرعية.

فإذا كانت اللغة في الجذر اللغوي للزكاة تفيد النمو والبركة والزيادة، فإنه قد انتقل ذلك المفهوم وترحل من خلال اعتبار ذلك النقص الظاهري الحاصل من إعطاء الجزء المزكّى به نموًا وزيادة خلافًا للمتبادر الصوري،

---

1 ابن الطفيل، عامر، **ديوان عامر بن الطفيل**، رواية: أبو بكر بن القاسم الأنباري عن أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب، دار صادر، بيروت، 1399هـ/1979م، ص82.

2 جرير، **ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب**، تحقيق د. نعمان محمد أمين طه، دار المعارف، القاهرة، ط3، 293/1.

3 السابق، 293/1.

4 السابق، 661/2.

إذ بادئ الرأي يظن المؤدي للزكاة أن ماله قد نقص، فيتشارك المفهوم اللغوي مع حقيقة الامتثال الإيماني ليُصيّرا ذلك النقص نموًا على اعتبار أن المقدار المعطى هو حق للآخرين كالفقراء، فتحصل الزيادة الحقيقية عندهم، ويحصل النماء في مآل المال لدى الغني لأنه مشارك في القضاء على الفقر، ويشارك في ترويج المال وإنفاق ما يكسبه من الأموال، وبهذا تحصل البركة والنماء، بخلاف ما لو احتكر أو أخفى أو امتنع عن أدائها فهو مشارك في التضخم أو كساد تجارته بنفسه وبهذا يحصل ما أخبر الله به حين قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ﴾ [الروم: 39].

وغالبًا ما ينصرف الذهن إلى الأحكام الشرعية المعروفة لدى الفقهاء، مع أن ثمة من العلماء من نبهوا إلى أن الأحكام الشرعية كالوجوب والتحريم، فخرج به الأحكام العقلية كمعرفة أن الكل أكبر من الجزء، والأحكام العادية كمعرفة نزول المطر في الليلية الشاتية إذا كان الجو صحوًا، ويخرج أيضًا الأحكام الوضعية، كمعرفة أنَّ كان وأخواتها ترفع المبتدأ وتنصب الخبر، ويخرج أيضًا الأحكام الحسية كالعلم أن النار محرقة، وأيضًا يخرج الأحكام التجريبية كالعلم بأن السم قاتل، وقد تتداخل هذه الأحكام[1].

ومن المهم استحضار أن مصطلح (الشرعي) أو (الشرعية) أصبح يتداول في العصر الحالي بمعنى المستساغ، أو الجائز، أو المسموح، أو القانوني، أو اللازم، فنجده في مفهوم الطب الشرعي في عالم الجرائم،

1 المناوي، أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف المنياوي، **الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول**، دار السلام، القاهرة، ط1، 1432 هـ/2011 م، ص57.

ونجد الشرعي في عالم السياسة حين يقال: الوريث الشرعي، بالإضافة إلى انصياع المفهوم لينطبق على كثير من التحسينات أو التشريعات التي تطرأ على التعديلات القانونية والدستورية، بغض النظر عن المعنى الحقيقي الذي تنبثق منه تلك التشريعات.

- **تعريف المفاهيم الشرعية:**

مع تراكم المعارف الشرعية خاصة في شقها الأصولي أصبحت الصبغة التحليلية للخطاب الشرعي تنتج لنا كما هائلًا من المصطلحات والمفاهيم المنسوبة إلى الشرع، حيث نجد في الصناعة الأصولية للمفاهيم -وهي إحدى الصناعات الشرعية- جملة من المفاهيم الذي أشار إليها الأصوليون، مثل حديثهم عن مفهوم الوصف، والشرط، والعدد، والغاية، حتى ذكر السبكي أن مفهوم الصفة وهو مقدم المفاهيم ورأسها، وقد قال إمام الحرمين: ولو عبر معبر عن جميع المفاهيم بالصفة لكان ذلك منقدحًا فإن المعدود والمحدود موصوفان بعددهما وحدهما وكذا سائر المفاهيم[1].

ولمكانة العلم بالمفاهيم الشرعية جرت عادة العلماء أن يتحدثوا عن الأهلية الشرعية، مثلما ذكر ابن نجيم في سياق حديثه عنها إذ يقول: "وَالْأَهْلِيَّةُ لِلتَّدْرِيسِ لَا تَخْفَى عَلَى مَنْ لَهُ بَصِيرَةٌ. وَالَّذِي يَظْهَرُ أَنَّهَا بِمَعْرِفَةِ مَنْطُوقِ الْكَلَامِ وَمَفْهُومِهِ وَبِمَعْرِفَةِ الْمَفَاهِيمِ"[2].

1 الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد أبو المعالي، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ/1997م، 1/168.

2 ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم المصري، **الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ عَلَى مَذْهَبِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ النُّعْمَانِ**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419 هـ/1999 م، ص373.

وقد تأملت في حيثية دراية المفاهيم الشرعية، فوجدت ضرورة تقسيمها إلى أربعة أقسام، وهي المعنى العام للمفاهيم الشرعية:

- **القسم الأول:** المفهوم الشرعي الخاص، وهو المفهوم الذي ابتدعه التقرير اللغوي للشرع، مثل مفهوم السورة والآية، ولم يكن من قبل في لسان العرب.
- **القسم الثاني:** المفهوم الشرعي الوضعي، مثل لفظة الصلاة والزكاة والحج، إذ كانت هذه المفاهيم متداولة عند العرب قبل البعثة بغض النظر عن كيفياتها، غير أنها تحمل دلالات متوارثة عن طابعها الديني المنسوب إلى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، كقوله تعالى: ﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ إِسۡمَٰعِيلَۚ إِنَّهُۥ كَانَ صَادِقَ ٱلۡوَعۡدِ وَكَانَ رَسُولٗا نَّبِيّٗا ٥٤ وَكَانَ يَأۡمُرُ أَهۡلَهُۥ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ وَكَانَ عِندَ رَبِّهِۦ مَرۡضِيّٗا﴾ [مريم: 54-55].
- **القسم الثالث:** المفهوم الشرعي المنقول: وهو ناتج عن الصناعة العلمية للعلماء في التخصصات المنسوبة للشرع، مثل مفاهيم (التقييد، والإطلاق، والنسخ، والشاذ، والحسن، والضعيف) ونحو ذلك من المفاهيم التي جاءت نتيجة الاستقراء والمواضعة الاصطلاحية.
- **القسم الرابع:** المفهوم الشرعي المرحل أو العابر للتخصصات، وهذا المفهوم هو الذي يتعلق برسالتي بشكل دقيق، إذ الحاكمية تتشابك فيها التخصصات الثقافية والسياسية والدينية والتاريخية، مما جعله مصطلحًا مرنًا فلسفيًّا تختلف فيه الأنظار، فهو قابل للتوظيف ليتعارض مع ثوابت الإسلام وقيمه الأصيلة، حتى جعلته بعض الاتجاهات الفكرية سلمًا لتسريب الدخيل إلى سماحة الإسلام.

ويتجلى بهذا السبر أن المفاهيم التي تنضوي تحت المفهوم المخترع أو الوضعي أو المنقول أو المرحل ينبغي أن تكون من منطلقات تفكيك المزالق الفكرية والشرعية للإسلامويين، على اعتبار أن أول ما يخضع له أي مصطلح هو بلورته ذهنيًا ولغويًا وتصوريًا، وكلما تم استيفاء أسباب نشأته ومسببات تطوره إلا ويضفي على الموضوع النظرة المستوعبة لمآلاته في الجانب الفكري والعملي، على خلاف ما إذا لم تحدد خلفيات المفهوم فإنه يظل مُغَمًّى في غياهب اللاوعي فيصبح معنى دوغمائيًا أو مجرد مسمى أجوف لا يقبل المعايير ولا أن توضع له المعالم.

المطلب الثاني: نشأة المفهوم الشرعي

يبدو أن التاريخ القديم للمفاهيم قد أعطانا لمحة يستشف منها أن البشر كانوا على علم بما تحمله الألفاظ من الحقائق، بغض النظر عن صبغة اللغة التي يتخاطبون بها، إذ لو استفتحنا البحث منذ آدم عليه السلام فإن القرآن يخبرنا أنه على اطلاع على حقائق المفاهيم، وهي التي عبر عنها القرآن الكريم بالأسماء فقال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة:31]، والتعبير بالأسماء هو ظاهر في اشتماله على المفاهيم التي ستستعمل في عهد آدم وبعده، مما يحتاج إليه أي مجتمع، وإن كان بدائيًا في نظر بعض من يتبنى بعض النظريات الاجتماعية، غير أنّ الأليق بمقام الأنبياء، كما يرى كثير من كبار المفسّرين، هو أن آدم تعلم كل شيء من الله تعالى،

ولازم التعليم هو التطبيق، والحياة الأسرية لآدم في بدايتها تحمل كل الدلالات التي تنطلق من مفاهيم تعبدية واجتماعية واقتصادية ونحوها، ولذلك قال القشيري: "عموم قوله الأسماء يقتضى الاستغراق، واقتران قوله سبحانه بكلها يوجب الشمول والتحقيق"[1]. وفي تفسير عبد الرزاق: "عَنْ قَتَادَةَ، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31] قَالَ: «عَلَّمَهُ اسْمَ كُلِّ شَيْءٍ، هَذَا بَحْرٌ، وَهَذَا جَبَلٌ، وَهَذَا كَذَا، وَهَذَا كَذَا، لِكُلِّ شَيْءٍ، ثُمَّ عَرَضَ تِلْكَ الْأَسْمَاءَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ» فَقَالَ: ﴿أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: 31]"[2].

ولا شك أن اللغات وما تحمله من الموروثات الدينية والاجتماعية والاقتصادية والبيئية يتم نقلها من جيل إلى آخر، على أن بعث الأنبياء بين فترة وأخرى يجدد طبيعة المفاهيم التي تحمل الدلالات الإيمانية أحيانا والتشريعية أحيانًا، ولذلك نجد في القرآن مفهوم التصديق بين كل نبي وسابقه من الأنبياء كقوله تعالى: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة: 46].

ثم إن التراث العربي قبل الإسلام يحمل في طياته الوفرة المتكاثرة من الأخبار الدالة على أن ثمة المئات من المفاهيم الشرعية المنقولة عن ملة إبراهيم عليه السلام،

1 القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، **لطائف الإشارات**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1995، 76/1.

2 الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، **تفسير عبد الرزاق**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ، 266/1.

وظل عليها الناس في جزيرة العرب، وتوارثوها، ويكفى أن شريعة الحج ومتعلقاته ما تزال على النهج نفسه منذ أن نادى بها إبراهيم عليه السلام كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَٰهِيمَ مَكَانَ ٱلْبَيْتِ أَن لَّا تُشْرِكْ بِى شَيْـًٔا وَطَهِّرْ بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْقَآئِمِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ ﴿٢٦﴾ وَأَذِّن فِى ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ [الحج: 26، 27].

كما أن الموحدين في العصر الجاهلي حافظوا على جملة من المفاهيم الشرعية التي تضمنها التراث العربي، فنجد البرجمي وهو من شعراء الجاهلية يقول:

أَجُبَيلُ إِنَّ أَباكَ كارِبُ يَومِهِ ... فَإِذا دُعيتَ إِلى العَظائِمِ فَاِعجَلِ

أوصيكَ إيصاءَ اِمرِئٍ لَكَ ناصِحٍ ... طَبِنٍ بِرَيبِ الدَهرِ غَيرِ مُغَفَّلِ

اللَهَ فَاِتَّقِهِ وَأَوفِ بِنَذرِهِ ... وَإِذا حَلَفتَ مُمارِيًا فَتَحَلَّلِ

وَالضَيفَ أَكرِمهُ فَإِنَّ مَبيتَهُ ... حَقٌّ وَلا تَكُ لُعنَةً لِلنُزَّلِ

وَاِعلَم بَأَنَّ الضَيفَ مُخبِرُ أَهلِهِ ... بِمَبيتِ لَيلَتِهِ وَإِن لَم يُسأَلِ

وَدَعِ القَوارِصَ لِلصَديقِ وَغَيرِهِ ... كَي لا يَرَوكَ مِنَ اللِئامِ العُزَّلِ

وَصِلِ المُواصِلَ ما صَفا لَكَ وُدُّهُ ... وَاِحذَر حِبالَ الخائِنِ المُتَبَدِّلِ

وَاِترُك مَحَلَّ السَوءِ لا تَحلُل بِهِ ... وَإِذا نَبا بِكَ مَنزِلٌ فَتَحَوَّلِ

دارُ الهَوانِ لِمَن رَآها دارَهُ ... أَفراحِلٌ عَنها كَمَن لَم يَرحَلِ[1]

---

1 الضبّي، المفضل بن محمد بن يعلى بن سالم الضبي، **المفضليات**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، ط6، 1999، ص384.

فمن الملاحظ في هذه الأبيات أنها ذكرت الوصية، والوفاء بالنذر، وإكرام الضيف، وغيرها، وكلها تندرج ضمن المفاهيم الشرعية.

ولا يخلو التاريخ القديم من مراجع دالة على احتوائها على الموروثات في المفاهيم الشرعية المنسوبة إلى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فمثلًا نجد كتاب (المشنا) عند اليهود مليئًا بما يقارب الأحكام الفقهية الموجودة لدى المسلمين، ففي المشنا مثلًا: "إذا تناثر دم ذبيحة الخطيئة على الثوب، فإنه يجب أن يغسل. وعلى الرغم من أن النص المقدس لم يتحدث إلا على الأكل حيث ورد: وعلى الكاهن الذي يقربها أن يأكلها في مكان مقدس"[1].

ومن الطبيعي أن نجد العصر ما قبيل البعثة تتداخل فيه جملة من الألفاظ الشرعية بالحياة اليومية لسكان الحجاز وضواحيها، سواء مما توارثوه عن الإبراهيمية، أو ما اقتبسوه من اليهودية والنصرانية، أو مما يزال عالقًا في البنية العربية العدنانية أو القحطانية أو القضاعية أو غيرها.

واشتهر ما ذكرته خديجة رضي الله عنها في وصف نبينا قبل أن يبعث، كما ورد عنها: "كَلَّا وَاللَّهِ مَا يُخْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا، إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ، وَتَحْمِلُ الكَلَّ، وَتَكْسِبُ المَعْدُومَ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الحَقِّ، فَانْطَلَقَتْ بِهِ خَدِيجَةُ حَتَّى أَتَتْ بِهِ وَرَقَةَ بْنَ نَوْفَلِ بْنِ أَسَدِ بْنِ عَبْدِ العُزَّى ابْنَ عَمِّ خَدِيجَةَ وَكَانَ امْرَأً تَنَصَّرَ فِي الجَاهِلِيَّةِ، وَكَانَ يَكْتُبُ الكِتَابَ العِبْرَانِيَّ، فَيَكْتُبُ مِنَ الإِنْجِيلِ بِالعِبْرَانِيَّةِ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكْتُبَ، وَكَانَ شَيْخًا كَبِيرًا قَدْ عَمِيَ، فَقَالَتْ لَهُ خَدِيجَةُ: يَا ابْنَ عَمِّ، اسْمَعْ مِنَ ابْنِ أَخِيكَ، فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ: يَا ابْنَ أَخِي مَاذَا تَرَى؟ فَأَخْبَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَبَرَ مَا رَأَى،

1 **المشنا**، (ترجمة من التلمود)، (ترجمة: مصطفى عبد المعبود سيد منصور)، دار طيبة للطباعة، الجيزة، ط1، 2008، ص77.

فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ: هَذَا النَّامُوسُ الَّذِي نَزَّلَ اللَّهُ عَلَى مُوسَى، يَا لَيْتَنِي فِيهَا جَذَعًا، لَيْتَنِي أَكُونُ حَيًّا إِذْ يُخْرِجُكَ قَوْمُكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَوَ مُخْرِجِيَّ هُمْ»، قَالَ: نَعَمْ، لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ قَطُّ بِمِثْلِ مَا جِئْتَ بِهِ إِلَّا عُودِيَ، وَإِنْ يُدْرِكْنِي يَوْمُكَ أَنْصُرْكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا. ثُمَّ لَمْ يَنْشَبْ وَرَقَةُ أَنْ تُوُفِّيَ، وَفَتَرَ الوَحْيُ"[1].

إن المفاهيم عمومًا تنشأ بنشأة أو استحداث أمر عند البشر، كنشأة علم من العلوم البشرية، فيقوم منشؤُه بوضع مصطلحات أو مفاهيم يحدها بتعريفات مؤطرة لمعناها، تقيدها من الخروج إلى معنى آخر أو الإشكال؛ حتى يرشد الناظر إلى المقصود والمدلول لكل اسم، والأمر نفسه بالنسبة للمفاهيم الشرعية بشكل نسبي.

والجدير بالذكر أن هذه الألفاظ قد تكون في حقيقتها معلومة عند القوم قبل ظهور ملة محمد عليه الصلاة والسلام، إلا أن الشارع عمل على تقويمها، ووضعها في قالب يتناسب مع أبجديات الشريعة المحدثة، كما قد تكون أسماء محدثة جديدة، لم تكن معلومة لدى القوم، ارتأى الشارع الحكيم ربطها بمدلولات تتناسب معها، للتعبير عن أمر شرعي، سواء كان محدثًا أو غير محدث.

ثم بعد انقضاء زمن النبوة جاء زمن الصحابة، ثم التابعين وتابعي التابعين، وكثرت الفتوحات، فدخل في الإسلام مختلف الأجناس والأعراق، فاستجد للناس محدثات لم تكن معلومة آنذاك، بحسب اختلاف الزمان والمكان والثقافات، وكذلك التطور، مما أدى إلى تنافس بين العلماء في ترجمة الواقع وفق القواعد الإسلامية ومقاصدها.

---

1 البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه**، تحقيق جماعة من العلماء، دار طوق النجاة، بيروت، 1422هـ، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله، رقم الحديث: 3، 7/1.

ثم توالت الأزمنة والعصور إلى يومنا هذا، حيث مرت البشرية بظروف غيرت العديد من جوانب الحياة، ورسمت ملامح جديدة لصورتها، فاحتيج إلى شحذ همم العلماء لربط المدخلات بما يوافقها في الشريعة، وصياغة مفردات تتناسب مع مدلولاتها في اللغة من جهة، وما دلت عليه في الواقع والشرع من جهة أخرى، مما أدى إلى ثروة مفاهيمية جديدة أضيفت إلى ما سبقها من مفاهيم شرعية منذ زمن الوحي.

ولكن ننبه إلى ضرورة الارتكاز إلى القواعد الشرعية، ومقاصدها وأصولها، وتمحيص التراث الشرعي، ثم استيعاب المآلات حين تقرير مفهوم من المفاهيم.

وفي هذا السياق يقول الفارابي في كتاب الحروف: فإذا حدثت ملة في أمة لم تكن لها ملَّة قبلها ولم تكن تلك ملّة لقوم قبلهم، فإن الشرائع التي فيها بين أنها لم تكن معلومة قبل ذلك عند أولئك القوم، ولذلك لم تكن لها عندهم أسماء. فإذا احتاج واضع "الملة إلى أن يجعل لها أسماء فإما أن يخترع لها أسماء لم تكن تعرف عندهم قبله، وإما أن ينقل إليها أسماء أقرب الأشياء التي لها أسماء عندهم شبَهًا بالشرائع التي وضعها، فإن كانت لهم قبلها ملة أخرى فربما استعمل أسماء شرائع تلك الملة الأولى منقولة إلى أشباهها من شرائع ملته، وإن كانت ملته أو بعضها منقولة عن أمّة أخرى فربما استعمل أسماء ما نقل من شرائعهم في الدلالة عليها بعد أن يغير تلك الألفاظ تغييرًا تصير بها حروفها وبنيتها حروف أمته وبنيتها ليسهل النطق بها عندهم"[1].

1 الفارابي، أبو النصر، **الحروف**، تحقيق وتعليق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1990، ط2، ص157.

ولذا كان علم أصول الفقه المورد الأعظم للمفاهيم لا سيما في شقه المتعلق بدلالات الألفاظ، فحين نناقش العموم مثلًا نجد الأصوليين يتحدثون عن المفرد والمشترك ودلالتهما على العموم، حيث ورد في التقرير والتحبير: "وَيَدْخُلُ الْمُشْتَرَكُ فِي الْعَامِّ (لَوْ عَمَّ أَفْرَادَ مَفْهُومٍ أَوْ) عَمَّ (فِي) أَفْرَادِ (الْمَفَاهِيمِ عَلَى) قَوْلِ (مَنْ يُعَمِّمُهُ) أَيْ: الْمُشْتَرَكَ فِيهَا. فَإِنَّهُ إذَا عَمَّ فِي الْمَفْهُومَيْنِ عَمَّ فِي أَفْرَادِهِمَا ضَرُورَةً؛ إذْ الْمُرَادُ بِلَا شَكٍّ حِينَئِذٍ جَمِيعُ أَفْرَادِ الْمَفَاهِيمِ، فَيَصْدُقُ حِينَئِذٍ أَنَّهُ عَمَّ فِي أَفْرَادِ مَفْهُومٍ، فَمَفْهُومٍ مِنْ اسْتِغْرَاقِ أَفْرَادِ مَفْهُومٍ مُطْلَقٍ يَصْدُقُ عَلَى مَا إذَا لَمْ يَكُنْ إلَّا مَفْهُومٌ وَاحِدٌ، أَوْ مَفْهُومٌ مَعَهُ مَفْهُومٌ آخَرُ (وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْعُمُومَ بِاعْتِبَارِ) اسْتِغْرَاقِ (أَفْرَادِ مَفْهُومٍ) فَإِنْ لَمْ يُرَدْ بِهِ فِي مَحَلِّ الِاسْتِعْمَالِ سِوَى مَفْهُومٍ وَاحِدٍ كَانَ عَامًّا، بِاعْتِبَارِهِ إنْ دَخَلَهُ مُوجِبُ الْعُمُومِ كَاللَّامِ مَثَلًا، وَإِنْ أُرِيدَ بِهِ الْمَفْهُومَانِ أَوْ الْمَفَاهِيمُ وَدَخَلَهُ الْمُوجِبُ؛ عَمَّ بِالنِّسْبَةِ إلَى أَفْرَادِ الْمَفَاهِيمِ كُلِّهَا، وَاعْتُبِرَ ذَلِكَ فِي قَوْلِك: الْعَيْنُ شَيْءٌ يُحِبُّ، كَذَا أَفَادَهُ الْمُصَنِّفُ"[1].

ولا يختلف أحد أن من المفاهيم الشرعية أسماء الله تعالى مثل القدير والرحمن والمتكبر والحكم والحكيم ونحوها. وقد أشار المحققون من الأصوليين أنها توقيفية، مما يعني أنها ليست مواضعة ولا محدثة، وإنما تنتسب إلى الوحي، وكثير من أسماء الله تعالى يعرفها العرب مما توارثوه عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، "لأن أسماء الله ﷻ كلها توقيفية،

1 ابن أمير حاج، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد، **التقرير والتحبير**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1403هـ/1983م، 179/1.

فلا يجوز فيها غير ما ورد في الشرع، بل ندعو الله بأسمائه التي وردت في الكتاب والسنة على وجه التعظيم"[1].

وإذا كان الخطاب في الأصل عبارة عن توظيف المعارف اللغوية والمفاهيم الموروثة أو المبتكرة فإن دراسة نشأة المفهوم الشرعي ليس غاية في ذاتها، بل تمهيد لتفكيك التأويلات المغلوطة التي سيتم دراستها في الفصل اللاحق، ومعلوم أن البحث الأكاديمي تصاعدي وتراكمي ببناء منطقي لتحليل العلاقات بين ما هو لغوي أو تاريخي بمصيره الحديث، على اعتبار أن نشأة المفهوم قد تتاح لها ظروف قد تكون أقل أو أكثر من مصير أي مفهوم قد تلحقه متغيرات، ولكن تظل ضرورة التراتبية في الدراسات المصطلحية خاضعة لبيان أوجه الفروق خاصة إذا اتُّخِذ المفهوم وسيلة للقضاء على مفاهيم أخرى تنفع الإنسانية.

1 الخازن، أبو الحسن علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي، **لباب التأويل في معاني التنزيل**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ، 276/2.

المبحث الثاني: أهمية المفهوم الصحيح في الخطاب الديني

إن المفاهيم الشرعية تؤدي دورًا هامًّا في الخطاب الديني، وتظهر أهميتها من خلال ما تؤدي إليه لوازم فهمها والإيمان بها، ومن ثم تنزيلها وممارستها. ومن جهة أخرى، يجب الانتباه إلى الخطورة المترتبة على سوء استخدام تلك المفاهيم أو تفسيرها بطريقة غير صحيحة، حتى لا تؤدي إلى انحراف المعنى الحقيقي لهذه المفاهيم، والوصول إلى انحراف ديني، سواء على المستوى العقدي أو المستوى التشريعي والواقعي.

ومن المعلوم أن المفاهيم الشرعية منها ما يتداخل مع الفنون الإنسانية المتشعبة، ولها بالغ التأثير على صناعة الفكر وتغييره، كما تسهم في بلورة المصطلحات بحسب ما تقتضيه المقاصد المرجوة من كل خطاب ديني.

إن تنظيمَ مفاهيم مجالٍ ما من حيث بنيته المفهومية أو نظامه المفهومي؛ يقود المصطلح نحو دوال العمل الوصفي، وخاصة في انتقاء المصطلحات التي ستكون معجمه، وفي تحضير الأوصاف التي تأخذ بالاعتبار العلاقات التي تشارك فيها المصطلحات، لأن المفهوم تصور ذهني يحفظ الخاصيات المشتركة لمجموعة من الأشياء، ويعتبر التصور الذهني في علم المصطلح الكلاسيكي ذي المنظور المفهومي على أنه مسلم به[1].

1 كلود لوم، ماري، **علم المصطلح مبادئ وتقنيات**، (ترجمة: ريما بركة)، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012، ص46.

ولا يزال هذا الموضوع يعوزه الدرس والبحث من جميع الأوجه، لا سيما في جوانبه العقدية والتشريعية والواقعية، التي حاولت في هذا المبحث استجلاء وتسليط الضوء على حيثياتها، مع الحفاظ على النمط الموضوعي في البحث، بحسب ما يقتضيه التحليل الأكاديمي، خاصة أن ذلك متعلق بتفسير النصوص، نظرًا إلى أن "معرفة معنى النص التشريعي الذي ورد فيه الشرع أو التشريع، والنص الشرعي هو القرآن والسنة، والنص التشريعي في العصر الحاضر هو جميع التشريعات التي تصدر عن الجهات المختصة في الدولة، سواء كانت تشريعية اصطلاحًا أو قوانين، وهي التي تصدر عن مجلس الأمة، أو المجلس النيابي، أو مجلس الشعب، أو مجلس الشورى، أو مجلس الشيوخ، أم إدارية تصدر عن الوزارات كالمراسيم، أو عن الإدارات كالقرارات وغيرها. وقد بحث علماء الأصول هذه الأمور بعدة عناوين، كالدلالات، أي: دلالة الألفاظ على المعاني، أو طرق الاستنباط من النصوص. ثم إن قواعد تفسير النصوص أو الدلالات أو طرق الاستنباط واحدة بين العلماء في أصولها، وقد تختلف المصطلحات أو التقسيمات، وهذه القواعد تطبق على نصوص الشرع، وعلى نصوص القوانين والمراسيم والقرارات، ولذلك يحتاجها المختص في الشريعة، والمختص في القانون"[1].

ومن المؤكد التنبيه إلى أن الأليق بالبحث هنا تسليط الضوء على صلب الدراسة وهو الحاكمية، بينما حيثياته أو تبعاته تأتي على وجه النموذج من دون استطراد، حتى لا يتضخم البحث بما ليس غاية، إذ المقصود منه بيان خطر مفهوم الحاكمية بالذات، ولربما رأينا في جملة من البحوث ما يعاب على البحث،

1 الزحيلي، محمد مصطفى، **الوجيز في أصول الفقه الإسلامي**، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط2، 1427هـ/2006م، 7/2.

وهو الانسياق وراء الجزئيات على حساب التركيز على العنوان المباشر. ومع ذلك فإن البحث غير خلو من كثير من الأمثلة التطبيقية الواقعية، والتنصيص على ما تحتويه المصادر المباشرة في الموضوع أو المراجع التي قد يكتنفها إيراد بعض النقول؛ لا لقصد الاستدلال، وإنما لما يقتضيه البحث الأكاديمي.

المطلب الأول: علاقة المفاهيم الشرعية بالعقيدة

إن المفاهيم الشرعية تسهم في بناء العقيدة، وعندما نتحدث عن المفاهيم العقدية، فإننا نشير إلى المبادئ التي تمثل ماهية الدين، كمفهوم الإيمان، والنبوة، وغيرها. وتتأثر العقيدة بالمفاهيم بشكل مباشر، حيث تبنى التعاليم الدينية على أساسها، وبحسب تفسيرها واستيعابها.

ومن الصعب جدًا تغيير نمط التفكير الذي يتبناه الشخص تجاه المفاهيم الدينية، أو حتى تغيير أي معنى يستقر في كنهه وعقله، حيث إن هذه المفاهيم تعد من المقدسات في الدين.

ولا يخفى أن المنطلق الأول لأي مفهوم هو اللغة ذاتها، لكن يظل انضمام اللغة إلى اللغات السامية المقدسة أمرًا بالغ الأهمية في علم اللسانيات، بحيث تسفر الفونولوجيا عن أحد الأقطاب التي تتلاقى فيها المشتركات الإنسانية.

غير أن الطابع الإيماني إذا احتفى بالمفهوم أو المصطلح مع ما يحمله من شحنات معنوية تقتبس قداستها من ارتباطها بالجانب العقدي أكثر من ارتباطها بالجذر اللغوي، فإنّ عادة الناس تجري على الاستسلام لمنطوق الوحي وإن اختلفت فيه المفاهيم، وذلك نظرًا لما يتشربه المفهوم العقدي من تعلق بالوحي والإيمان.

وحينما نستطلع مجريات وضع المفاهيم الشرعية وعلاقتها بالعقيدة، أو بالأحرى فهم الانطلاقة الأولى لتحول المفهوم اللغوي من الكسب العرفي اللغوي إلى اعتلائه جلالة القداسة الإيمانية، فإن الجواب يشاكل في شقه اللغوي ما يتعلق بعموم المفاهيم ذات الصبغة الشرعية العامة، على نحو ما ذكره ابن فارس في كتابه الصاحبي إذ يقول ما خلاصته: كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرابينهم. فلما جاء الإسلام حالت أحوال، ونسخت ديانات، وأبطلت أمور، ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أُخر بزيادات زيدت، وشرائع شرعت، وشرائط شرطت. فعفى الآخر الأول، وشغل القوم -بعد المغاورات والتجارات وتطلب الأرباح والكدح في رحلة الشتاء والصيف، وبعد الأغرام بالصيد والمعاقرة والمياسرة- بتلاوة الكتاب العزيز، وبالتفقه في دين الله ﷻ، وحفظ سنن الرسول ﷺ مع اجتهادهم، فصار الذي نشأ عليه آباؤهم ونشأوا عليه كأن لم يكن[1].

ثم استطرد ابن فارس ليتطرق إلى بعض المفاهيم العقدية التي أصبح لها قوة اعتبارية في مسائل الإيمان، وقضايا التوحيد، حيث قال: "فكان مما جاء في الإسلام ذكر المؤمن والمسلم والكافر والمنافق، وأن العرب إنما عرفت المؤمن من الأمان والإيمان وهو التصديق، ثم زادت الشريعة شرائط وأوصافًا بها سمي المؤمن بالإطلاق مؤمنًا. وكذلك الإسلام والمسلم، إنما عرفت منه إسلام الشيء، ثم جاء في الشرع من أوصافه ما جاء. وكذلك كانت لا تعرف من الكفر إلا الغطاء والستر. فأما المنافق فاسم جاء به

1 ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ/1997م، ص44.

الإسلام لقوم أبطنوا غير ما أظهروه، وكان الأصل من نافقاء اليربوع. ولم يعرفوا في الفسق إلا قولهم: "فسقت الرطبة" إذا خرجت من قشرها، وجاء الشرع بأن الفسق الإفحاش في الخروج عن طاعة الله جل ثناؤه"[1].

ويبدو أن هذا الطرح هو السائد في التراث الإسلامي، لكنه يحتاج إلى تحقيق النظر في مدى انطباقه على الأمر بشكل تام، إذ اللفظ يقتضي التباحث فيه من جهة الحقيقة اللغوية أولًا، ثم الرابط بينها وبين المفهوم الشرعي المزيد عليها، ثم التأمُّل في الأخير في الحقيقة الشرعية التي قد يكون لها درجات بحسب الفعل أو الفاعل.

ولبيان هذا الجانب نجد أن جملة من المفاهيم الشرعية العقدية تكتنفها مسألة المراتب والشعب والدرجات، لذا ورد في الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ، قال: "الإيمان بضع وسبعون شعبة: أفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة العظم عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان"[2].

ومادام الإيمان ذا شعب شتى، فإنه من الواجب فهمه بجملته، إذ من يأتي بشُعَبه كلها يزداد إيمانه، وتتضاعف حسناته، ويستحق اسم المؤمن من كل وجه، وحينما يقصر في الإتيان بشُعَب الإيمان فهذا لا يعني ذهاب الاسم عنه، ذلك أن ذهاب شعبة منه لا يلزم منه انقضاؤه أو اضمحلاله أو فناؤه.

---

1 ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ/1997م، ص45.

2 أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، **سنن أبي داود**، تحقيق محمد كامل قره، ط1، 1430هـ/2009م، كتاب السنة، باب في الإرجاء، حديث رقم: 4676، 219/4.

ومن هذا الاعتبار يكون فهم العلاقة بين المفهوم الشرعي والعقيدة في غاية من الخطورة، إذ التقصير في تصور الأشياء على حقائقها الشرعية قد يؤدي إلى الظن بأن ثمة تلازمًا بين التقصير في الشعب والوقوع في نقيض الإيمان، وهذا كما سيأتي أحد المزالق التي وقع فيها الفكر الخارجي أو الاتجاه الغالي والمتشدد منذ لحظاته الأولى في التاريخ الإسلامي، وما يزال له شرذمة من الأتباع والذائدين عنه في كل عصر.

ثم إن مفهوم الإيمان رُتَب ودرجات هو الذي سار عليه أئمة العلم المعتدلون منذ القرون الأولى، ولعل أشهر مَن بيَّن ذلك ابن بطة العكبري حيث قال: "إن الإيمان درجات يتفاضل بها المؤمنون عند الله، ومتى تأمَّل متأمِّل وصف الله للمؤمنين، وتفضيله بعضهم على بعض، وكيف حزبهم إليه بالسباق؛ علم أن الله قد سبق بين المؤمنين في الإيمان، كما سبق بين الخيل في الرهان، ثم قبلهم على درجاتهم، فجعل كلَّ امرئ منهم على درجة سَبْقه لا ينقصُهم فيها من حقه، ولا يتقدم مسبوق سابقًا، ولا مفضول فاضلًا. وهكذا فضل الله أوائل هذه الأمة على أواخرها، فبدرجات الإيمان قدم السابقون، وبالإبطاء عن الإيمان أُخِّر المقصرون[1].

غير أني لاحظت على ابن أبي زمنين في سياق قوله: إن للإيمان درجات ومنازل تزيد وتنقص، وإلا لاستوى الناس جميعا، ولم يكن للسابق فضل على المسبوق، وبرحمة من الله وبتمام الإيمان يدخل المؤمنون الجنة،

1 العكبري، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان، **الإبانة الكبرى**، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1426 هـ/2005م، 833/2.

وبالزيادة فيه يتفاضلون في الدرجات {انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلًا} ومثل هذا الشاهد في القرآن كثير[1].

ومن هنا يتضح لنا صحة القول بأن المؤمنين يدخلون الجنة برحمة الله وبوجود أصل الإيمان لا تمامه، وهذا هو منطوق الوحي، كما في الحديث الصحيح: «لا يدخل أحد منكم الجنة بعمله» قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله منه برحمة وفضل»[2].

وفي مقابل ذلك نجد حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان، ولا يدخل الجنة من كان في قلبه مقدار حبة خردل من كبر»، فقال رجل: يا رسول الله، والله إنه ليعجبني أن يكون ثوبي عسيلًا، ورأسي دهينًا، وشراك نعلي جديدًا، وذكر أشياء حتى ذكر علاقة سوطه، أفمن الكبر ذاك؟ قال: «لا، ذاك جمال؛ إن الله تعالى جميل يحب الجمال، ولكن الكبر من بَطَر الحقَّ فازدرى الناس»[3].

من أجل ذلك يدرس الأصوليون مسألة وضع اللغات، ويتباحثون فيما تثبت به، ويستطردون إلى معاني الألفاظ والمجاز والدلالات، مرورًا بإشارتهم إلى الأسماء الشرعية، كما جاء في كتاب أصول التشريع الإسلامي لعلي

---

1 ابن أبي زمنين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد بن أبي زمنين المالكي، **أصول السنة**، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط1، 1415هـ، ص211.

2 ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل، **المسند**، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1416هـ/1995م، حديث رقم: 7479، 449/12.

3 الشاشي، أبو سعيد الهيثم بن كليب بن سريج بن معقل الشاشي البنكثي، **المسند**، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1410هـ، حديث رقم: 889، 309/2.

حسب الله: "ذهب الخوارج والمعتزلة وطائفة من الفقهاء إلى أن الشارع يجرد الألفاظ من معانيها اللغوية، ويضعها وضعًا مبتدأ للمعاني الشرعية أو الدينية"[1].

وترى الباحثة أن ملحظ الخوارج في هذا يعتبر من أهم الأسباب التي جعلتهم يحيدون عن الجادة الصحيحة في باب الأسماء والأحكام كما سيأتي بيانه في المبحث الثاني ضمن الفصل الثاني، وقد بين المصدر السابق ذاته أن ما احتج به الخوارج والمعتزلة لا دليل فيه؛ لأن المراد بالإيمان في الآية التصديق بالصلاة والقبلة، والتصديق بهما هو الباعث عليهما، والمراد بالمصلين في (المصدقون) من باب المجاز، جريا على عادة العرب في تسمية الشيء باسم ما يتعلق به.

وأما قولهم إن الشارع وضع عبادات لم تكن معهودة، فإن نقل بعض الألفاظ العربية إلى معان شرعية لا يقتضي قطع الصلة بين هذه الألفاظ ومعانيها الأولى، إذ لو كان ذلك لخرجت الألفاظ عن كونها عربية، ولذا ذهب الغزالي والرازي إلى التوسط، فأنكروا أن تكون الألفاظ الشرعية منقولة نقلًا كليًا عن معانيها اللغوية على نحو ما ذهب إليه الخوارج والمعتزلة، وأن تكون باقية عليها من غير تصرف فيها إلا بوضع الشروط والقيود، على نحو ما ذهب إليه أبو بكر الباقلاني[2].

1 حسب الله، علي، **أصول التشريع الإسلامي**، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط5، 1976، ص244.
2 السابق، ص 246.

وتناول ابن قتيبة مفهوم الكفر فجعله من المشكل حيث قال: "مفهوم الكفر: قالوا: رويتم أنه قال ﷺ: "من ترك قتل الحيات مخافة الثأر فقد كفر" والله تعالى يقول: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء: 31]، وهذا إن كان ذنبًا فهو من الصغائر، فكيف نكفره؟ وأنتم تروون من زنى، ومن سرق إذا قال: لا إله إلا الله فهو مؤمن وهو في الجنة" ثم تكفرون بترك قتل الحيات؟ وفي هذا اختلاف وتناقض"[1].

وترى الباحثة أن مثل هذه الأحاديث ظنية الثبوت يجب ألا تكون بمقابل القرآن فتتعارض معه، إذ لا يصح أن يعترض على قطعي الثبوت بظني الثبوت، لا سيما إذا احتمل فيها الرأي وجوها مختلفة، أو أن تكون موقوفة على الصحابي، أو تكون مما روي عن أهل الكتاب، وهذا ما يلاحظ على النص السابق إذا أوردنا رواية الطبراني في المعجم الكبير عن عبد الرزاق، عن معمر، عن أيوب، عن عكرمة، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لا أعلمه إلا رفَع الحديث أنه كان يأمر بقتل الحيات وقال: «من تركهن خشية أو مخافة ثأر فليس منا» قال: وقال ابن عباس: «إن الحيات مسيخ الجن»[2]. وجدير بالذكر أن الشيء الممسوخ لا يتناسل ولا يتوالد، بدليل ما ورد في الصحيح قال مسعر: وأراه قال: والخنازير من مسخ،

1 ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، **تأويل مختلف الحديث**، مؤسسة الإشراق، ط2، 1419هـ، ص187.

2 الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب الشامي، **المعجم الكبير**، ط2، (د.ت)، حديث رقم: 11846، 314/11.

فقال: «إن الله لم يجعل لمسخ نسلًا ولا عقبًا، وقد كانت القردة والخنازير قبل ذلك»[1].

كما يجب التنبه إلى أن ما يستحضره المتحدث بالألفاظ العربية التي تشربت معاني جديدة في المفهوم الشرعي؛ هو الذي جعل بعض اللغويين يتبنون أن ذلك اللفظ هو من وضع الزمن الإسلامي، أو من وضع الشريعة، ومثاله ما ذكر السيوطي وغيره أن "المنافق اسم إسلامي لم يعرف في الجاهلية وهو من دخل في الإسلام بلسانه دون قلبه، سمي منافقًا، مأخوذ من نافقاء اليربوع"[2].

وقد يتعلق المفهوم الشرعي بالوضع العرفي من باب تقبيح الفعل، نحو ما وصف به النبي ﷺ أبا عامر -الذي كان يعرف في الجاهلية بالراهب- فلما بعث النبي ﷺ عانده وخرج إلى مكة، ورجع مع قريش يوم أحد محاربًا، فسماه الرسول ﷺ الفاسق، وقال ابن الأثير: "وكان أبو عامر وعبد الله بن أبي بن سلول قد حسدا رسول الله ﷺ على ما مَنَّ الله به عليه، فأما عبد الله بن أبي فأضمر النفاق، وأما أبو عامر فخرج إلى مكة، ثم قدم مع قريش يوم أحد محاربًا، فسماه رسول الله ﷺ: الفاسق، وأقام بمكة،

1 مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق محمد ذهني أفندي وأحمد رفعت وآخرون، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1433هـ، حديث رقم: 2663، 2050/4.

2 السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ، 240/1.

فلما فتحت هرب إلى هرقل والروم فمات كافرًا هنالك سنة تسع، وأما حنظلة ابنه فهو من سادات المسلمين وفضلائهم، وهو المعروف بغسيل الملائكة"[1].

وذكر الباقلاني أن مثل هذه الأوصاف من باب الزجر، وذلك أن الله تعالى عظم زجر الفاسق والمبالغة في عقوبته بأن حرمه التسمية بإيمانه وجعل تسمية المؤمن مؤمنًا علمًا على استحقاقه ضربًا عظيمًا من الثواب، وكذلك جعل تسمية الفاسق فاسقًا من أسماء الدين علمًا لاستحقاقه ضربًا من العقاب العظيم وأن يكون حكم هذه الأسماء في الشريعة منقولًا عن حكم اللغة[2].

ولا تنحصر مشكلة المفاهيم الشرعية في باب الأسماء والأحكام، ولكنها تتجاوزها إلى مفاهيم وضعية تتعلق بأمور الإيمان من جهة اللزوم، مثل مفهوم الصرفة الذي حصل فيه نزاع قديم، فقد مال ابن حزم وغيره إلى القول بمضمونه حين علق على قوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88]". وإن كل كلمة قائمة المعنى يعلم إذا تليت أنها من القرآن فإنها معجزة، لا يقدر أحد على المجيء بمثلها أبدًا؛ لأن الله تعالى حال بين الناس وبين ذلك.

---

1 ابن الأثير، عز الدين ابن الأثير أبو الحسن علي بن محمد الجزري، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ/1994م، 86/2.

2 الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي الباقلاني المالكي، **تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل**، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1407هـ/1987م، ص398.

وإن الكلمة المذكورة أنها متى ذكرت في خبر على أنها ليست قرآنًا فهي غير معجزة، وهذا هو الذي جاء به النص، والذي عجز عنه أهل الأرض منذ أربعمائة وأربعين عامًا، ونحن نجد في القرآن إدخال معنى بين معنيين ليس بينهما كقوله تعالى: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ ۖ لَهُۥ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَٰلِكَ ۚ﴾ [مريم: 64]، وليس هذا من بلاغة الناس في ورد ولا في صدر ومثل هذا في القرآن كثير"[1].

المطلب الثاني: علاقة المفاهيم الشرعية بالتشريع

تعتبر المفاهيم الشرعية من العناصر الأساسية المستخدمة في صياغة التشريع، إذ لكل تشريع مفاهيم خاصة تحكم صياغته وتطبيقه، لذلك يجب أن يكون هناك فهم صحيح لهذه المفاهيم؛ من أجل صياغة تعريفات دقيقة محددة.

ومن زاوية أخرى، فإن المفاهيم ترتبط بالتشريع من الناحية المنطقية بالدور العكسي، ومن الناحية التأسيسية بعلم الوضع، إذ هو "علم يبحث فيه عن أحوال اللفظ العربي من حيث إنه موضوع بالوضع التحقيقي أو التأويلي، ومن حيث خصوص آلة استحضار المعنى الذي وضع له اللفظ وعمومها، وشخصية اللفظ الموضوع ونوعيته؛ فالتحقيقي تعيين اللفظ بإزاء المعنى للدلالة عليه بنفسه من غير واسطة علاقة وقرينة، وهو وضع الحقائق. وأما التأويلي فتعيينه بإزاء المعنى للدلالة عليه بواسطة علاقة وقرينة، وهو وضع المجازات والكنايات"[2].

---

1 ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي القرطبي الظاهري، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مكتبة الخانجي، القاهرة، 14/3.

2 النجار، علي بن محمد النجار الشافعي، **رسالة في علم الوضع**، دار الظاهرية، الكويت، ط1، 2017، ص10.

ثم إن "الاختلاف في بقية مصادر التشريع اختلاف في الظاهر غالبًا، أو هو اختلاف لفظي، أو اصطلاحي، ولا مشاحة في الاصطلاح، وكثيرًا ما تكون النتائج متفقة، وينحصر أثر الاختلاف في جزئيات محددة، فلا خلاف في حقيقة الاستحسان بين الحنفية وبين المالكية والشافعية، ولا خلاف في الواقع بين الحنفية والشافعية وبين المالكية في المصالح المرسلة، لأن الشافعية والحنفية كثيرًا ما يعللون بالمصالح، ويبنون الأحكام عليها، وكذلك الأمر في العرف والعادة والاستصحاب وسد الذرائع وقول الصحابي وشرع من قبلنا"[1].

ولذلك ترتبط المفاهيم الشرعية بقوالب معنوية للحقيقة اللغوية، حتى قال ابن فارس في مثل مفهوم الصيام: إن أصله عندهم الإمساك، ويقول شاعرهم:

خيل صيام وأخرى غير صائمة تحت العجاج وخيل تعلك اللجما

ثم زادت الشريعة النية، وحظرت الأكل والمباشرة وغير ذلك من شرائع الصوم. وكذلك الحج، لم يكن عندهم فيه غير القصد، وسبر الجراح، ومن ذلك قولهم:

وأشهد من عوف حلولا كثيرة يحجون سب الزبرقان المزعفرا

ثم زادت الشريعة ما زادته من شرائط الحج وشعائره.

وكذلك الزكاة، لم تكن العرب تعرفها إلا من ناحية النماء، وزاد الشرع ما زاده فيها، وعلى هذا سائر ما تركنا ذكره من العمرة والجهاد وسائر أبواب الفقه.

---

1 الزحيلي، محمد مصطفى، **الوجيز في أصول الفقه الإسلامي**، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط2، 1427هـ/2006م، 80/1.

فالوجه في هذا إذا سئل الإنسان عنه أن يقول: في الصلاة اسمان لغوي وشرعي، ويذكر ما كانت العرب تعرفه، ثم ما جاء الإسلام به. وهو قياس ما تركنا ذكره من سائر العلوم، كالنحو والعروض والشعر، كل ذلك له اسمان لغوي وصناعي"[1].

وقد يبقى المعنى اللغوي غير متغير سواء في العصر الجاهلي أو الإسلامي إلا في خصوصيات ضئيلة تختص بالتشريع، لكن مفهومه الأول يظل ذائعًا بين الأمم كلها، مثل لفظ الطلاق، ففي مجمع الزوائد تعليقًا على قول الله ﷻ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [الطلاق: 1]، هل كان الطلاق يعرف في الجاهلية؟ قال: نعم، طلاقًا بائنًا ثلاثًا، أما سمعت قول أعشى بني قيس بن ثعلبة، حين أخذه أختانه غيرة، فقالوا: إنك قد أضررت بصاحبتنا، وإنا نقسم بالله أن لا نضع العصا عنك أو تطلقها، فلما رأى الجد منهم، وأنهم فاعلون به شرًا، قال:

أجارتنا بيني فإنك طالقه كذاك أمور الناس غاد وطارقه

فقالوا: والله لتبين لها الطلاق أو لا نضع العصا عنك، فقال:

فبيني حصان الفرج غير ذميمة وما موقة منا كما أنت وامقه

فقالوا: والله لتبينن لها الطلاق أو لا نضع العصا عنك، فقال:

فبيني فإن البين خير من العصا وأن لا تزالي فوق رأسك طارقه[2]

---

1 ابن فارس، **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، ص46.

2 الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، مكتبة القدسي، القاهرة، ط1، 1414 هـ، 1994م، 309/6.

وعلى النقيض من ذلك، فقد تكوَّن للمفهوم خصوصية حادثة في التشريع الخاص بالقوم، مثل قول البجيرمي: فصل في زكاة الفطر، و"هو لفظ إسلامي لم يعرف في الجاهلية لأنها من خصوصيات هذه الأمة"[1].

كما أن المفهوم من الحكم الوضعي غير المفهوم من الحكم التكليفي؛ فالمفهوم من الحكم الوضعي هو تعلق شيء بشيء آخر وربطه به، مثل: الربط بين الوجوب على الشخص وبين الوقت، فيكون دخول الوقت سببًا لوجوب الصلاة على هذا الشخص، وهذا بخلاف المفهوم من الحكم التكليفي، فهما مفهومان متغايران، وأن لزوم أحدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما في جميع الصور، بدليل الفروق التي أوجدها بعض العلماء بين الحكم التكليفي والوضعي[2].

بيد أن الحكم التكليفي والوضعي إنما تتبين دلالاتهما من مفاد التلاوة أو المنطوق، لأن التلاوة مع مفادها من الحكم في دلالتهما عليه، كالعلم مع العالمية، والمنطوق مع المفهوم. وكما لا ينفك أحدهما عن الآخر في كل من هذين، لا ينفك الحكم عن التلاوة، ولا التلاوة عن الحكم. ولما أجاب غير واحد من قبل الجمهور بأن العالمية من الأحوال، يعني الصفات النفسية التي ليست موجودة ولا معدومة قائمة بموجود، وتمام هذا فرع ثبوت الحال، والحق عندنا نفي الحال، وإن قال بثبوته بعض منا كإمام الحرمين.

---

1 البجيرمي، سليمان بن محمد الشافعي، **تحفة الحبيب على شرح الخطيب**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ/1996م، 348/2.

2 النملة، عبد الكريم بن علي، **المهذب في علم أصول الفقه المقارن**، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1420 هـ/1999م، 133/1.

ورأى المصنف أن هذا لا يفيد؛ لأن قول المعتزلة ذلك من باب ذكر المثال، وإنما مرادهم أن التلاوة وهي اللفظ ملزوم لإفادة معناه فلا يثبت دونه، لاستحالة ثبوت الملزوم بلا لازمه، غير أنهم ضربوا ذلك مثلًا فبطلانه لا يوجب بطلان الأصل المذكور"[1].

وقد يكون الأمر خارجًا عن التلاوة المجردة، كموضوع تحريم المباحات على النفس وما ترتبط به المفاهيم الشرعية أو الصوفية أو الفقهية، ولذلك قال ابن رشد ما موجزه: "واختلفوا فيمن حرم على نفسه شيئًا من المباحات؛ فقال مالك: لا يلزم ما عدا الزوجة. وقال أهل الظاهر: ليس في ذلك شيء. وقال أبو حنيفة: في ذلك كفارة يمين. وسبب اختلافهم معارضة مفهوم النظر لظاهر قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَۚ﴾ [التحريم:1] وذلك أن النذر ليس هو اعتقاد خلاف الحكم الشرعي، أعني من تحريم محلل، أو تحليل محرم، وذلك أن التصرف في هذا إنما هو للشارع فوجب أن يكون لمكان هذا المفهوم أن من حرم على نفسه شيئًا أباحه الله له بالشرع أنه لا يلزمه، كما لا يلزم إن نذر تحليل شيء حرمه الشرع.

وظاهر قوله تعالى: ﴿قَدۡ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمۡ تَحِلَّةَ أَيۡمَٰنِكُمۡۚ﴾ [التحريم:2]، أثر العتب على التحريم يوجب أن تكون الكفارة تحل هذا العقد، وإذا كان ذلك كذلك فهو غير لازم، والفرقة الأولى تأولت التحريم المذكور في الآية أنه كان العقد بيمين[2].

---

1 ابن أمير حاج، **التقرير والتحبير**، 67/3.

2 ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد القرطبي، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار الحديث، القاهرة، (د.ط)، 2004م، 186/2.

ثم إن الاختلاف في تجويز الاقتداء بالنبي ﷺ في كل شيء يدخله إشكالية الخصوصية مع أن تحريم المباح قد يظن به التحريم العرفي لا الشرعي، ولذلك يربطه الشرع بالحِنث في اليمين، وربما كانت الأيمان في غالبيتها منوطة بالعرف، حتى إن القرآن الكريم راعى جزئية اللغو في الحديث فقال: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَٰنَۖ﴾ [المائدة: 89].

وإذا تعلق الأمر بالعرف السائد، فقد لا تدرك أحيانًا صفته إلا عن طريق الشرع، لا سيما إذا كان التطبيق لا سبيل إلى معرفته من الحقائق اللغوية، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ﴾ [المائدة: 6] "وهذا يتناول الجنب، وهو صريح في تناوله إياه، والجنابة في اللغة: خروج المني على وجه الشهوة، وقال السروجي في تفسيره الجنابة بقوله: والجنابة في اللغة ليست كذلك، فإن الجنابة في اللغة البعد، وهو اسم إسلامي لأن فيها اجتناب المساجد والصلاة وقراءة القرآن حتى يغتسل"[1].

وفي سياق المصطلح الشرعي نفسه أدرج بعض الفقهاء مجموعة من الأحكام التشريعية في مسميات لها طابعها الاسمي المرهون بالتحقق لا بالظن، لكن توالت العصور، فصارت بعض الأسماء تتعلق بأدنى شبهة في إلصاق ذلك الاسم بمن منه براء، مثل ما يحكيه عامة الفقهاء في موضوع إمامة الفاسق في الصلاة، وأصل الموضوع أنه مأخوذ من حديث ضعيف، غير أن الفقهاء وسعوا المسألة وعلقوا على حديث "فليؤمكم خياركم" وكره إمامة العبد إن لم يكن عالمًا تقيًا،

1 العيني، أبو محمد بدر الدين محمود بن أحمد، **البناية شرح الهداية**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ/2000م، 326/1.

والأعمى لعدم اهتدائه إلى القبلة وصون ثيابه عن الدنس، وإن لم يوجد أفضل منه فلا كراهة، والأعرابي الجاهل أو الحضري الجاهل، وولد الزنا الذي لا علم عنده ولا تقوى؛ فلذا قيده مع ما قبله بقوله "الجاهل" إذ لو كان عالمًا تقيًا لا تكره إمامته؛ لأن الكراهة للنقائض، حتى إذا كان الأعرابي أفضل من الحضري والعبد من الحر وولد الزنا من ولد الرشد والأعمى من البصير فالحكم بالضد، كذا في الاختيار. ولذا كره إمامة الفاسق العالم لعدم اهتمامه بالدين، فتجب إهانته شرعًا، فلا يعظم بتقديمه للإمامة، وإذا تعذر منعه ينتقل عنه إلى غير مسجده للجمعة وغيرها، وإن لم يقم الجمعة إلا هو تصلى معه، والمبتدع بارتكابه ما أحدث على خلاف الحق، المتلقي عن رسول الله ﷺ من علم أو عمل أو حال بنوع شبهة أو استحسان. وروى محمد عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأبي يوسف أن الصلاة خلف أهل الأهواء لا تجوز، والصحيح أنها تصح مع الكراهة خلف من لا تكفره بدعته[1].

وعند ابن رشد أن الفقهاء اختلفوا في إمامة الفاسق، فردها قوم بإطلاق، وأجازها قوم بإطلاق، وفرق قوم بين أن يكون فسقه مقطوعًا به أو غير مقطوع به، فقالوا: إن كان فسقه مقطوعًا به أعاد الصلاة المصلي وراءه أبدًا، وإن كان مظنونًا استحبت له الإعادة في الوقت، وهذا الذي اختاره الأبهري تأولًا على المذهب، ومنهم من فرق بين أن يكون فسقه بتأويل أو يكون بغير تأويل مثل الذي يشرب النبيذ، ويتأول أقوال أهل العراق، فأجازوا الصلاة وراء المتأول، ولم يجيزوها وراء غير المتأول.

---

1 الشرنبلالي، حسن بن عمار بن علي الحنفي، **مراقي الفلاح شرح متن نور الإيضاح**، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1425 هـ/2005م، ص115.

وسبب اختلافهم في هذا أنه شيء مسكوت عنه في الشرع، والقياس فيه متعارض؛ فمن رأى أن الفسق لما كان لا يبطل صحة الصلاة، ولم يكن يحتاج المأموم من إمامه إلا صحة صلاته فقط -على قول من يرى أن الإمام يحمل عن المأموم- أجاز إمامة الفاسق، ومن قاس الإمامة على الشهادة واتهم الفاسق أن يكون يصلي صلاة فاسدة كما يتهم في الشهادة أن يكذب لم يجز إمامته، ولذلك فرق قوم بين أن يكون فسقه بتأويل أو بغير تأويل، وإلى قريب من هذا يرجع من فرق بين أن يكون فسقه مقطوعًا به أو غير مقطوع به؛ لأنه إذا كان مقطوعًا به، فكأنه غير مقدور في تأويله"[1].

و"قال الماوردي: وهو صحيح، أصل الفسق الخروج من الشيء، قال الله تعالى: ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾ [الكهف: 50]، أي: خرج من طاعته، والعرب تقول: فلان فاسق إذا كان عريان قد تجرد من أثوابه، وتقول: فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها؛ فالفاسق في دينه: هو الخارج من طاعة ربه ﷻ، فكره إمامته، ويمنع منها لقوله ﷺ: "يؤمكم أقرؤكم" فأجهر بالفضل في الذكر، ونبَّه على الفضل في غير الذكر، فكأنه قال: أصلحكم وأودعكم وأرشدكم. وروي عن النبي ﷺ أنه قال: "ليؤمكم خياركم". وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: "انتقدوا أئمتكم انتقاد الدراهم والدنانير[2].

1 ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، **بداية المجتهد**، دار الحديث، القاهرة، د.ط /154.

2 الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد البصري البغدادي، **الحاوي الكبير**، تحقيق الشيخ علي محمد عوض والشيخ عادل أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ-1999م، 328/2.

وترى الباحثة أن ما أُعتُمِد عليه في هذا الباب غير سديد، لأن مستندهم في الحديث ضعيف، بل قال الدارقطني: في حديث "فليؤمكم خياركم" "إسناد غير ثابت، وعبد الله بن موسى ضعيف"[1]. وضعفه ابن حجر في إتحاف المهرة[2]، والسخاوي في كتابه المقاصد الحسنة[3]، والشوكاني في الفوائد المجموعة[4]. مع أن الأصل في هذا الباب إنما هو الكفاءة في الإمامة المتعلقة بالقراءة للحديث الصحيح عن أبي مسعود الأنصاري، قال: قال رسول ﷺ: «يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله، فإن كانوا في القراءة سواء، فأعلمهم بالسنة، فإن كانوا في السنة سواء، فأقدمهم هجرة، فإن كانوا في الهجرة سواء، فأقدمهم سلمًا، ولا يؤمن الرجل الرجل في سلطانه، ولا يقعد في بيته على تكرمته إلا بإذنه»[5].

كما أن ما اعتمدوا عليه في مفهوم الفاسق قد غالوا فيه إلى درجة التفسيق، وهذا باب لا يمكن لأحد القطع فيه، إذ لا يمكن لبشر أن ينزه نفسه عن الوقوع في زلل أو إثم أو لم، لأن المعصوم من البشر في عصر الإسلام إنما هو محمد نبينا ﷺ، وكل من سواه فيجوز في حقه الخطأ والنسيان والعصيان،

---

1 الدراقطني، أبو الحسن علي بن عمر، **سنن الدارقطني**، دار المعرفة، بيروت، 1386هـ/1966م، 88/2.

2 ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، **إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة**، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، ط1، 1415هـ/1994م، 164/13.

3 السخاوي، أبو الخير شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، ط1، 1405 هـ/1985م، ص486.

4 الشوكاني، محمد بن علي، **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992، ص32.

5 مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، حديث رقم: 673، 465/1.

وهذا لا يعني أن كل من وقع في مخالفة شرعية لا تتعلق بحقوق الآخرين فإنه يؤخذ بجريرة تلك المخالفة، أو أنه يصطبغ بمسمى مخالفته.

ومثل هذا الالتباس في هذا المفهوم نجده كذلك في جملة من الأمور الدخيلة على الفقه، مثل ما ذكره صاحب تفسير المنار "فكان من تأثيرها في أنفسهم أن جعلوا ما يستقذره مترفو العرب في حضارتهم محرمًا على البدو البائسين وعلى خلق الله أجمعين، ولولا تأثير هذه الحضارة لراعوا في اجتهادهم الأصول القطعية في يسر الشريعة وعمومها، ولا يعقل أن يكلف الله جميع الأمم التزام ذوق منعمي العرب في طعامهم، ولتذكروا أن هذا التشدد في التحريم يضيق على أكثر الناس وهم الفقراء والمعوزون أمر معيشتهم، والتوسع في أصل الإباحة ينفعهم ولا يضرُّ غيرهم من المترفين والموسرين كما راعى ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فيما روى مسلم في صحيحه، عن أبي الزبير قال: سألت جابرًا عن الضب فقال: لا تطعموه، وقذره وقال: قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: إن النبي ﷺ لم يحرمه، إن الله ينفع به غير واحد، وإنما طعام عامة الرعاء منه ولو كان عندي طعمته"[1].

وكما هو معلوم فإن صاحب تفسير المنار قد وضع في تفسيره الكثير من الشبه والالتباسات والأفكار التي تخدم مصالحه.

1 رضا، محمد رشيد بن علي الحسيني، **تفسير القرآن الحكيم**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1990م، 147/8.

ومثل هذه الأحكام الفقهية التي يجب أن ترجع إلى ذوي التخصص بدل الاسترسال في اعتبار الظنون الموجودة في جملة من كتب التراث الفقهي، ذلك أن الخلافات الفقهية التي تتطرق إلى بحث مسائل فنية ليست فقهية، لكنها من مقدمات الحكم الفقهي ضرورة، باعتبار أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره ينبغي أن تراعى فيها الثوابت الآتية:

- عند تجاوز الخلاف للإطار الفقهي وانتقاله إلى بحث المقدمات الفنية للأحكام كالمسائل الطبية وما شابهها، ينبغي أن تترك أدوات الحوار الفقهية ليستعاض عنها في بحث المسألة بأدوات وآليات فنية مناسبة، إذ ليس مما يصلح عقلًا أن تستخدم أدوات الطبيب في إصلاح الأجهزة، ولا في حرث الأرض وزراعتها، هذا بالطبع مع افتراض التأهل الفني للباحثين في المسألة موضع البحث، وإلا فعلى الفقيه أن يستعين بأهل الذكر لتحقيق المسألة فنيًا ثم يعمل فيها أدواته الفقهية لترتيب الحكم المناسب.

- يؤكد التاريخ أن كثيرًا من علماء الشريعة المجتهدين في عصور النهضة الفقهية قد بلغوا شأوًا عظيمًا في علوم أخرى؛ كالطبِّ والرياضيات والفلك، مما يمكنهم من تصوير المسائل الفنية واستنباط أحكامها الفقهية بشكل دقيق، ومن المؤكد أيضًا أن هذه الحال قد تغيرت عندما تقلص فيما بعد النشاط الفقهي، وتوقف الاجتهاد وأغلق بابه.

- إن المسائل الفنية التي يتوقف عليها استنباط الحكم الفقهي لا يصلح في تصويرها الاعتماد على المفاهيم التقليدية المتوارثة، بل ينبغي تناولها تناولًا علميًا متجددًا يأخذ في اعتباره أحدث المستجدات في موضوع المسألة؛

لأن العلوم الحسية متطورة بطبيعتها، ومن ثم فنظرياتها متغيرة لضرورة هذا التطور، والاجتهاد الفقهي الدقيق يستوجب متابعة هذه المتغيرات وأخذها في الحسبان عند استنباط الأحكام الفقهية، على ألا يتعارض ذلك مع نص قاطع[1].

بالإضافة إلى أن النصوص سواء كانت شرعية أم قانونية لا يمكن أن تغطي جميع الصور والحالات والوقائع والأحداث التي تقع في الحياة، كما أن التشريع لا يمكن أن يتناول الوقائع والأحداث التي تقع في المستقبل، ويتفتق عنها الذهن، ويخترعها التطور والعقل، سواء كانت في المعاملات أو في المخالفات والجنايات أو في الضرائب وغيرها.

وإن النصوص -سواء كانت شرعية أم قانونية- إنما شرعت لتحقيق مصالح الناس، وبنيت على علل مطردة، وليست عبثًا لغير علة، إلا ما ورد فيه نص خاص لحالة خاصة بدليل، لهذا فتح الشارع باب الاجتهاد وشرع القياس ليتم تطبيق النصوص السابقة على جميع الحالات والصور والوقائع المستجدة التي تماثل ما تم النص عليه، هذا ما يقتضيه العقل والمنطق والعدل، بأن تكون الحالات المتشابهة لها أحكام واحدة. وهنا يأتي دور العلماء والفقهاء والأئمة والمجتهدين والمفسرين وشراح القوانين لبيان علة الحكم، ودلالة النص، ومن ثم تعديه إلى الحالات المتماثلة ليشمل النص الجميع، ويتم القياس عمليًا، وذلك بمعناه العام الذي يشمل مختلف صنوف الاجتهاد فيما لا نص فيه[2].

---

1 مهران، محمود عبد الرحيم، **تطور العلوم الطبية في تقدير مدة الحمل وأثره في القضاء الشرعي**، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، ط1، 2010، ص31.

2 الزحيلي، محمد مصطفى، **الوجيز في أصول الفقه الإسلامي**، دار الخير للطباعة والنشر، دمشق، ط2، 168/2.

وهنا تظهر مرونة التشريع الحكيم، كونه صالحًا لكل زمان ومكان، لا يوجد فيه عسر ولا حرج على المكلفين، ذلك بخلاف لو أنزل لكل واقعة -على مر الأزمنة والأمكنة- حكم شرعي فإنه سيكون فيه تضييق وهلاك ومشقة.

ولكن من خصائص طباع البشر أن يميل بعضهم بطبعه إلى التشدد والتنطع، وبعضهم إلى التساهل في كل أمر، ويكون أكثرهم في الوسط بين الإفراط والتفريط، وهو الأصل في التشريع، ولهذا اختلف السلف في تحديد أول النهار في الصيام، هل هو أول ما يسمى الفجر الصادق، أو تبين بياض النهار للناس منه، واختلفوا في صفة المرض والسفر المبيحين للفطر. والقاعدة العامة: أن التكاليف الشرعية العامة كلها يسر لا عسر ولا حرج فيها، ولا في معرفتها، وأنها وسط بين إفراط المتشددين، وتفريط المتساهلين، ومن مبالغة الخلف في تحديد الظواهر مع التفريط في إصلاح الباطن من البر والتقوى[1].

المطلب الثالث: علاقة المفاهيم الشرعية بالواقع

إن المفاهيم على وجه العموم، والمفاهيم الشرعية على وجه الخصوص تتناقل من جيل إلى جيل آخر، وتطوف عبر الأزمنة والأمكنة، وهذا لا بد أن يؤدي إلى تداولها من مفكر إلى مفكر آخر، أو من مجموعة إلى مجموعة أخرى قد عاصروا صراعات وظروفًا تاريخية وتطورات مختلفة، مما يؤثر في تغير ما تحمله تلك الألفاظ من معانٍ، أو تغير اللفظ كليًا.

1 رضا، محمد رشيد، **تفسير القرآن الحكيم**، 148/2.

وهذا ما جعل الموضوع في جانبه الدلالي موضع اهتمامي، بل وجدت أيضًا أحد كبار اللغويين في العصر الحديث حين قدم لكتاب الزينة لابن حمدان الرازي بنحو ما يراه محققه ودارسه حسين الهمداني أن كثيرًا من الدارسين رغبوا في تتبع الألفاظ في العصور المختلفة، ويطلقون عليها (Semantics) ويعنون فيها بدلالة الألفاظ ونشأتها ونموها ومجال استعمالها في اللغة، وما فيها من عنصر مركزي يشترك فيه أفراد البيئة اللغوية، وعنصر هامشي يختلف عادة باختلاف الناس.

ويرى إبراهيم أنيس أن دراسة الدلالة تخدم النواحي الاجتماعية في كثير من مظاهرها، وهذه الدراسة يعدها الأوربيون حديثة، غير أنها من المحاولات القديمة التي وضع علماؤنا العرب اللَبنة الأولى فيها، ولو أتيحت لها فرص النمو والازدهار لوجدنا بين أيدينا فيما يتعلق بألفاظ اللغة العربية بحوثًا علمية كاملة النمو، وواضحة المعالم، وليست العبرة بكثرة الألفاظ أو قلتها، بل بأهميتها من الناحية الدينية والاجتماعية[1]. وهاتان الناحيتان هما أبرز ما يذكر في علاقة المفاهيم الشرعية بالواقع، باعتبار أن الواقع يستدعي مراعاة طبيعة الواقع الاجتماعي، بما يحمله من الموروثات الشرعية بواسطة الدلالات اللغوية القابعة في المفاهيم.

فلو أخذنا على سبيل المثال في المجتمع العربي قول (لا حول ولا قوة إلا بالله) بغض النظر عن حقيقتها وفضلها، إلا أنها أصبحت ذات مفهوم يستعمل للاستغراب المصحوب بالإنكار، أو استحقار بعض المشاهد، أو التهكم من بعض المواقف، حتى أصبحت مختصرة عند بعضهم إلى مجرد

1 أنيس، إبراهيم، **تقديم لكتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية لأبي حاتم الرازي**، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، ط1، 1415هـ-1994م، ص11.

القول: (لا حول)، مما يتطلب النظر في السياق الذي صيغت فيه تلك العبارة البعيدة تمامًا عما جُعلت له في المفهوم الشرعي، ولذا فإن العلاقة أحيانًا تكون عكسية أو اعتباطية.

كما أن ثمة تعلقًا بالمفهوم الشرعي والواقع حينما تصبح مصادر المفهوم عرضة للإتلاف أو الحرق، حتى أضحت ظاهرة حرق الكتب منثورة في حوادث عدة في التاريخ، حيث اشتهر حرق عثمان لمصاحف خاصة لكثير من الصحابة، فقد روى خمير بن مالك قال: سمعت ابن مسعود يقول: "إني غال مصحفي، فمن استطاع أن يغل مصحفًا فليغلل، فإن الله يقول: ﴿وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [آل عمران: 161]، ولقد أخذت من في رسول الله ﷺ سبعين سورة، وإن زيد بن ثابت لصبي من الصبيان، أفأنا أدع ما أخذت من في رسول الله ﷺ"[1]، فهذا الحديث دليل على أن حرق الكتب وكذا المصاحف أمر قد تكرر حدوثه على مر التاريخ.

ثم استحدثت فتاوى توائم عدم الضمان في حرق الكتب المحتوية لمفاهيم تخالف رأيًا ما، مثلما حكى شهاب الدين المقري في نفح الطيب ضمن سيرة ابن حزم "قوله لما أحرق المعتضد بن عباد كتبه بإشبيلية:

دعوني من إحراق رق وكاغد وقولوا بعلم كي يرى الناس من يدري
فإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي تضمنه القرطاس، بل هو في صدري
يسير معي حيث استقلت ركائبي وينزل إن أنزل ويدفن في قبري[2]

1 السجستاني، أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي، **كتاب المصاحف**، مطبعة الفاروق الحديثة، القاهرة، ط1، 1423هـ/2002م، ص76.

2 المقري، شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط 5، 1997، 82/2.

وذلك الحيف الذي قد يتربص بعالم صناعة المفاهيم يتأثر بتداخل المصطلحات في علاقة تعارض أقوى، تدعى بالاسم العام (تضاد)، وهذه العلاقة هي الموجودة بين مصطلحين ينظر إليهما على أنهما متضادان، إذا كانت العلاقة نفسها متفَقًا عليها بالإجماع ومعروفة من الجميع، حيث إن وصفها الدقيق يثير مشكلة، إذ الاتفاق لم يتم على تعريف واحد لعلاقة دلالية أخرى وهي الترادف، ولا شيء يميز الأضداد بكل معنى الكلمة عن المصطلحات المتعارضة[1].

ومعلوم أن "أئمة التشريع السابقين وولاة الأمر وأهل الفتوى والأقضية لم يكونوا يخلون حادثة عن حكم الله تعالى مع كثرة الحوادث والوقائع التي كانت ترد عليهم، ولو كان يمكن خلو واقعة عن حكم لحصل ذلك في زمنهم، ولو حصل لنقل إلينا لأن العادة تقتضي نقل مثل هذا إلينا، فلما لم ينقل إلينا علمنا أنهم لم يخلوا واقعة عن حكم، فثبت أن كل واقعة لا بد لها من حكم. ومن المعلوم أن الأحكام التي كانوا يصدرونها في الوقائع لم تكن كلها صادرة عن نص أو قياس، بل كان بعضها عن نص، والآخر عن قياس، وبعضها محكوم فيه بالمصلحة، ولو جاز خلو الواقعة عن حكم لما حكموا فيما لم يرد فيه نص ولا قياس بالمصلحة، ولأخلوا بعض الحوادث عن حكم، ولكن الواقع خلاف ذلك"[2].

وعموم تعلق المفاهيم الشرعية بالواقع إنما هو من جهة القرينة بين المفاهيم الشرعية من حيث صياغة الحقيقة الشرعية مع الحقيقة العرفية،

---

1 كلود، ماري لوم، **علم المصطلح مبادئ وتقنيات**، (ترجمة: ريما بركة) ص149.

2 الشنقيطي، أحمد بن محمود بن عبد الوهاب، **الوصف المناسب لشرع الحكم**، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط1، 1415هـ، ص271.

وقد نبه ابن الوزير أنه "ينبغي التنبيه في هذا النوع لتقديم المعروف المشهور على الشاذ، وتقديم الحقيقة الشرعية ثم العرفية ثم اللغوية، ومعرفة المشترك لما فيه من الإجمال وأخذ بيانه من غيره"[1].

وقد تتعلق القرينة بين الحقائق الشرعية والعرفية بالمسميات الخاصة بالجمادات، أو الهيئات، أو المتغيرات، أو الأوصاف التاريخية، أو الألقاب، مثل قول ابن عاشور في وصف المسجد الحرام "ولقب بالمسجد لأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام جعله لإقامة الصلاة في الكعبة كما حكى الله عنه: ﴿رَبَّنَا لِيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [إبراهيم: 37]. ولما انقرضت الحنيفية وترك أهل الجاهلية الصلاة تناسوا وصفه بالمسجد الحرام، فصاروا يقولون: البيت الحرام. وأما قول عمر: إني نذرت في الجاهلية أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام، فإنه عبر عنه باسمه في الإسلام، فغلب عليه هذا التعريف التوصيفي، فصار له علمًا بالغلبة في اصطلاح القرآن. ولا أعرف أنه كان يعرف في الجاهلية بهذا الاسم، ولا على مسجد بيت المقدس في عصر تحريمه عند بني إسرائيل"[2].

ونحو ذلك سمة الوصف العرفي كوصف العبد المكاتب المذكور في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: 33] "مصدر كاتب يكاتب، يطلبون أن يقع الكتب بينكم، بأن تبيعوا لهم أنفسهم، فيكونون أحرارًا بثمن تكتبون أنه يؤدي كذا وقت كذا...

1 ابن الوزير، أبو عبد الله عز الدين محمد بن إبراهيم بن علي القاسمي اليمني، **إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987، ص154.

2 ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن عاشور التونسي، **التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، 14/15.

وأول من كاتب عبد الله بن صُبيح، سأل سيده حويطب بن عبد العزى المكاتبة فأبى، فنزلت الآية، ويقال: أول من كاتبه المسلمون عبد لعمر رضى الله عنه يسمى أبا أمية، ولفظ الكتابة إسلامي لا يعرف في الجاهلية"[1].

ومن المفاهيم العرفية التي أصبح لها أوجه في الاستعمالات الواقعية ما ذكره أبو هلال العسكري في الوجوه والنظائر: "الجهاد مصطلح شرعي لم يعرف في الجاهلية، وهو قتال المشركين خاصة. والجهاد في القرآن على ثلاثة أوجه:

الأول: الجهاد بالقول، قال الله تعالى: ﴿وَجَٰهِدۡهُم بِهِۦ جِهَادٗا كَبِيرٗا﴾ [الفرقان: 52] وهذه الآية مكية...

الثاني: بالسلاح: ﴿لَّا يَسۡتَوِي ٱلۡقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلۡمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: 95]...

الثالث: الاجتهاد في العمل، قال الله تعالى: ﴿وَمَن جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفۡسِهِۦٓۚ﴾ [العنكبوت: 6]. أي: من يعمل الخير مجتهدا فإنما يعمل لنفسه، وقال: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا﴾ [العنكبوت: 69] أي: عملوا لنا: ﴿لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾ [العنكبوت: 69] أي: يزيدهم إلطافًا ويزدادون معها من الطاعة فتعلوا درجاتهم، وقال: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦٓۚ﴾ [الحج: 78] أي: اعملوا لله حق العمل"[2].

---

1 اطفيش، محمد بن يوسف، **تيسير التفسير**، تحقيق إبراهيم طلاي، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط1، 1425هـ/2004م، 109/10.

2 العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن مهران العسكري، **الوجوه والنظائر**، تحقيق محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1428هـ/م2007، ص165. الظاهري، خليفة، **تفكيك خطاب التطرف الديني**، ص365.

وذكر ابن قرقول في مطالع الأنوار على صحاح الآثار أن "يوم عاشوراء" اسم إسلامي لا يعرف في الجاهلية[1]، وعقب ابن حجر فقال في فتح الباري: "وزعم ابن دريد أنه اسم إسلامي وأنه لا يعرف في الجاهلية، ورد ذلك عليه ابن دحية بأن ابن الأعرابي حكى أنه سمع في كلامهم خابوراء... فإذا قيل: يوم عاشوراء فكأنه قيل: يوم الليلة العاشرة، إلا أنهم لما عدلوا به عن الصفة غلبت عليه الاسمية، فاستغنوا عن الموصوف فحذفوا الليلة، فصار هذا اللفظ علمًا على اليوم العاشر... وقال الزين بن المنير: الأكثر على أن عاشوراء هو اليوم العاشر من شهر الله المحرم، وهو مقتضى الاشتقاق والتسمية، وقيل: هو اليوم التاسع. فعلى الأول اليوم مضاف لليلته الماضية، وعلى الثاني هو مضاف لليلته الآتية. وقيل: إنما سمي يوم التاسع عاشوراء أخذًا من أوراد الإبل، كانوا إذا رعوا الإبل ثمانية أيام ثم أوردوها في التاسع قالوا وردنا عِشرًا بكسر العين، وكذلك إلى الثلاثة. وروى مسلم من طريق الحكم بن الأعرج: انتهيت إلى ابن عباس وهو متوسد رداءه، فقلت: أخبرني عن يوم عاشوراء، قال: إذا رأيت هلال المحرم فاعدد، وأصبح يوم التاسع صائمًا، قلت: أهكذا كان النبي ﷺ يصومه؟ قال: نعم. وهذا ظاهره أن يوم عاشوراء هو اليوم التاسع"[2].

1 ابن قرقول، إبراهيم بن يوسف الحمزي، **مطالع الأنوار على صحاح الآثار**، تحقيق دار الفلاح للبحث العلمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1433هـ/2012م، 43/5.

2 ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، إخراج وتصحيح محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، 245/4.

وعلى هذا الاعتبار فإنَّ عُرف الكلمة يختلف عن الحكم الشرعي، وتتفاوت الأنظار في المحمل الحقيقي ليوم الصيام، أو المفهوم الحقيقي لعاشوراء.

ومثل هذا الاعتبار هو الذي جعل واقع التصدق يستحدث بعد عصر التشريع مفهوم الوقف المرتبط بالواقع، من حيث إن "العلماء قد فسروا الصدقة الجارية بالوقف، وكان أول وقف في الإسلام كما أخرجه ابن أبي شيبة، وأشار الشافعي إلى أنه من خصائص الإسلام، ولا يعرف في الجاهلية، وهو لغة: الحبس، وشرعًا: حبس مال يمكن الانتفاع به على مصرف مباح مع بقاء عينه، وقطع التصرف في رقبته كما أفاده الصنعاني. وقال بعضهم: هو حبس الأصل وتسبيل الثمرة، أي: وصرف منافعه في الأقارب، ويسمى بالوقف الأهلي، أو في جهة من جهات الخير، ويسمى بالوقف الخيري. ثانيًا: مشروعية كتابة الوقف في كتاب يكتب فيه هذه الشروط المذكورة، وغيرها من الشروط المشروعة، والجهة الموقف عليها، كما فعل عمر رضي الله عنه. ثالثًا: مشروعية تعيين ناظر للوقف بأجر"[1]. ويحتاج هذا المفهوم مجموعة من الإجراءات العرفية المتعلقة بالتسيير، وهو مفهوم الإدارة، رغم أن مصطلح (الإدارة) لم يعرف في الجاهلية وصدر الإسلام، فلم ترد هذه الكلمة في الكتاب أو السنة أو أشعار العرب أو المعاجم اللغوية، مما يؤكد أنها حديثة الاستعمال بلفظها، وإن كانت موجودة بمعناها في واقع الحال[2].

1 قاسم، حمزة محمد قاسم، **منار القاري شرح مختصر صحيح البخاري**، مكتبة المؤيد، المدينة المنورة، ط2، 1410هـ/1990م، 78/4.

2 الكرمي، حافظ أحمد عجاج، **الإدارة في عصر الرسول ﷺ دراسة تاريخية للنظم الإدارية في الدولة الإسلامية الأولى**، دار السلام، القاهرة، ط1، 1427هـ، ص245.

وقد يكون ثمة نوع من التوهم أنه مصطلح شرعي مع أن التحقيق في أقدميته يفيد حقيقة وجوده أو عدمها مثلما ذكر أبو هلال العسكري في الفروق، الفرق بين الناس والبرية: "إن قولنا: برية يقتضي تميز الصورة، وقولنا: الناس لا يقتضي ذلك؛ لأن البرية فعلية من برأ الله الخلق، أي: ميز صورهم، وترك همزه لكثرة الاستعمال، كما تقول هم الحابية والذرية وهي من ذرأ الخلق. وقيل: أصل البرية البري وهو القطع، وسمي بري؛ لأن الله ﷻ قطعهم من جملة الحيوان فأفردهم بصفات ليست لغيرهم، وذكر أن أصلها من البري وهو التراب، وقال بعض المتكلمين: البرية اسم إسلامي لم يعرف في الجاهلية. وليس كما قال؛ لأنه جاء في شعر النابغة، وهو قوله: (من البسيط) قم في البرية فاحددها عن الفند..... والنابغة جاهلي الأبيات"[1].

ومثل هذا الوهم يتعلق ببعض الأسماء التي هي من عادات الناس منذ القديم في استعمالها، ففي تاريخ الخلفاء أن اسم الحسن لم يكن يعرف في الجاهلية[2]، لكن هذا الوهم رده أبو أحمد العسكري في شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف، و"قال لي أبو بكر بن دريد: لا نعرف فى الجاهلية أحدًا يسمى حسنًا وحسينًا، إلا أن ابن الكلبي زعم أن في طيئ بطنين، يقال لهما: الحسن والحسين. قال الشيخ: الذي يعرف في الجاهلية بالحسن رملة في بلاد بنى ضبة، قال ابن عنمة الضبي:

لأم الأرض ويـل ما أجنـت غداة أضر بالحسن السبيل

1 العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، **الفروق اللغوية**، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص276.

2 السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق حمدي الدمرداش، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1425هـ/2004م، ص144.

وفى أصحاب النبي ﷺ من الأنصار رجل يكنى: أبا حسن، واسمه تميم ابن عدي، وهو من بنى هوازن بن النجار، فلست أدري كني به في الجاهلية أو الإسلام؟ من ولده يحيى بن عمارة بن أبى حسن، يروى عنه الحديث"[1].

وقد يتعلق واقع المفهوم بجانب التفسير الغيبي، أو الميتافيزيقي، أو العرفي المتوارث، كالتفكير في ظاهرة البرق مثلًا "لا يتخذ نفس السبل ضمن التفسيرات المختلفة؛ إذ يربطها بعضهم بالرعد، ويربطها آخر بحركة الهواء، وآخر بالأخلاق البشرية، ويربطها آخر بالآلهة.

وفي عملية الربط لا تكون العلاقات معطاة للإدراك الحسي المباشر، بل تنشأ عن طريق النشاط العقلي الذي يربط ويعلل، فتكتفي التفسيرات العامية بالربط السببي الساذج بين المظاهر الحسية للظواهر، لكن الاكتفاء بملاحظة العلاقات البادية على سطح الأشياء يمكن أن يؤدي إلى أحكام ساذجة، بينما يتوقف الفهم العلمي على الفحص النقدي المستند إلى القياس بالعدد والمراقبة التجريبية؛ لأن التناول العقلي سيرورة من النسج والنقد وإعادة النسج، حيث تستفيد كل إعادة لاحقة من الخبرة السابقة، وتصححها لكي تأتي بصيغ ونماذج أفضل"[2].

---

1 العسكري، أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد العسكري، **شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف**، تحقيق عبد العزيز أحمد، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط1، 1383هـ/1963م، ص497.

2 البعزاتي، بناصر، **خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة دراسات إبستمولجية**، دار الأمان للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، ط1، 2006، ص73.

وإذا كان ثمة ما يتمسك به في تفسير مفهوم شرعي فإن المعطيات العلمية قد تكون قريبة أو بعيدة بحسب ما يعدّ ثابتا عند المتلقي، باعتبار أن البرق أو الرعد مثلًا إنما هو كما في حديث علي وابن عباس وغيرهما، وله حكم الرفع لكونه أمرًا غيبيًا: فعن علي، رضي الله عنه قال: "الرعد ملك، والبرق مخاريق من حديد»[1]. وعن عكرمة، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «الرعد ملك يزجر السحاب كما ينعق الراعي بالغنم»[2].

ومثل هذه الأسماء المتعلقة بواقع الأزمنة ينضاف موضوع أسماء الأشهر والأيام، نظرًا لما يكتنف المفهوم من تاريخية للوصف الواقعي، حيث إن أول الأيام يوم الأحد، واختلف في هذه التسمية مع الاتفاق أنه كان يدعى في الجاهلية عروبة، وقال الزجاج والفراء وأبو عبيدة وأبو عمر: وكانت العرب العاربة تقول ليوم السبت شيار، وللأحد أول، وللإثنين أهون، وللثلاثاء جبار، وللأربعاء دبار، وللخميس مؤنس، وللجمعة عروبة، أي: ثم نقلوها إلى تلك الأسماء المشهورة. وجزم ابن حزم أنه اسم إسلامي ولم يكن في الجاهلية، وورد أن أهل المدينة صلوها قبل أن يقدم رسول الله ﷺ، وذلك أن الأنصار قالوا لليهود يوم يجتمعون فيه كل سبعة أيام، وكذلك للنصارى يوم مثلهم، فلنجعل يومًا نجتمع فيه ونذكر الله تعالى ونصلي ونشكره، فجعلوه يوم العروبة، وهي أول جمعة في الإسلام، وأما أول جمعة جمعها رسول الله ﷺ فكانت في مسجد بني سالم بن عوف، فخطب وصلى فيه[3].

---

1 الخرائطي، أبو بكر محمد بن جعفر بن محمد، **مكارم الأخلاق ومعاليها ومحمود طرائقها**، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 1419هـ/1999م، ص331.

2 ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان البغدادي، **المطروالرعد والبرق**، تحقيق طارق محمد سكلوع العمودي، ط1، 1418هـ/1997م، ص114.

3 الطحطاوي، أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي، **حاشية الطحاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ/1997م، ص502.

ويبدو أن هذا المبحث أسفر عن خطورة المفاهيم الشرعية، سواء من الناحية العقدية أو التشريعية أو الواقعية، إذ التقصير في فهم علاقة المفاهيم الشرعية بالعقيدة يتعلق بباب الأسماء والأحكام، وخطورة هذا الباب عظيمة في الشرع لتعلقها بعقائد الناس؛ لأن رمي الناس بالكفر أو الزندقة أو الفسق أو البدعة أمر يتعلق بالغيب، ولا أحد يستطيع أن يشق صدور الناس فيطلع على ما في قلوبهم، وسيأتي في مزالق القائلين بالحاكمية من الخوارج وأتباعهم أنهم تغافلوا عن أساس كبير من أسس الفهم عن الله تعالى، وهو أن بعض المفاهيم الشرعية مثل النفاق جعلها الله من العلم الخفي الذي لم يسمح لنبيه أن ينشره إلا لحذيفة بن اليمان، وكأنه يعلمنا أن نعامل الناس من دون رميهم بألقاب، ومفاهيم لا يمكن البرهنة عليها.

كما أن هذه المفاهيم لها ارتباط بالتشريع من خلال عدد من الأبواب الفقهية، مثل باب الصلاة التي أصبحت عند جمهور الفقهاء لا يجوز الائتمام فيها بالفاسق، مع أنهم لم يبينوا هذا المفهوم ومتى يتحقق، وهل كل مخالفة تعتبر فسقًا، وهم في ذلك كله مخالفون للأمر الذي اعتبره الشرع في الإمامة وهو الكفاءة في القراءة، وفي ذلك نص ظاهر مباشر.

ولذا يتعلق هذا الأمر بمفهوم الغلو والتشدد على أن مصدره كثير من الكتب الشارحة للوحي من دون تحقيق ولا تحرير ولا اعتبار المناطات، لذا قال الدهلوي: "ومنها التشدد وحقيقته اختيار عبادات شاقة لم يأمر بها الشارع، كدوام الصيام والقيام: التبتل وترك التزوج، وأن يلتزم السنن والآداب كالتزام الواجبات وهو حديث نهى النبي ﷺ عبد الله بن عمرو وعثمان ابن مظعون عما قصدا من العبادات الشاقة،

وهو قوله ﷺ "لن يشاد الدينَ أحدٌ إلا غلبه" فإذا صار هذا المتعمق أو المتشدد معلم قوم ورئيسهم ظنوا أن هذا أمر الشرع ورضاه، وهذا داء رهبان اليهود والنصارى"[1].

وأما علاقة المفاهيم بالواقع فإن ظاهرة التوليد للمسميات ما يزال مستمرًا منذ الأزل، بغض النظر عن موضوع أصل اللغات، وكلما اختلف الزمان والمكان يصبح للمفهوم نوع من التقييدات أو الزيادات مما يشمله باب المتغير دون المحكم، أو المجمل دون المفصل.

غير أن ثمة ما يقدح في سيرورة أمر التوليد، وهو البنية الثقافية التي ظل عليها عالم الفكر، حتى اخترعت بعض الآراء التي تحولت من مجرد دعوى إلى أن أصبحت حقيقة مسكوتًا عنها، لاسيما دعوى تقسيم الناس إلى عامة وخاصة.

ومع أن الشاطبي يقول بهذا التقسيم، إلا أن له عبارات تفيد التردد كقوله: "فعلى كل تقدير: كل ما رغب فيه؛ إن ثبت حكمه ومرتبته في المشروعات من طريق صحيح؛ فالترغيب فيه بغير الصحيح مغتفر، وإن لم يثبت إلا من حديث الترغيب؛ فاشترط الصحة أبدًا، وإلا خرجت عن طريق القوم المعدودين في أهل الرسوخ، فلقد غلط في المكان جماعة ممن ينسب إلى الفقه، ويتخصص عن العوام بدعوى رتبة الخواص، وأصل هذا الغلط عدم فهم كلام المحدثين في الموضعين"[2].

---

1 الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين، **حجة الله البالغة**، دار الجيل، بيروت، ط1، 1426هـ-2005م، 211/1.

2 الشاطبي، إبراهيم بن موسى الغرناطي، **الاعتصام**، تحقيق سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1412هـ/1992م، 293/1.

وكثير من التناقضات تستوقف الباحثة في هذا الصدد، مما يستدعي النقد والتحليل لظاهرة تقسيم الناس بين خاصة وعامة، علمًا بأن الدين من هذا التقسيم براء، إذ كان رسول الرحمة ﷺ يخطب في الناس كلهم بالخطبة ذاتها من دون تفريق، وعدله ورحمته في الناس سواء، ولم يكن يخص قومًا بوحي والآخرين بوحي آخر، وفي الأخبار الصحيحة عشرات الحجج الدالة على نشر العلم والخير على الكافة من دون تمييز، مثلما روي عن عمرو بن أخطب أنه قال: «صلى بنا رسول الله ﷺ الفجر، وصعد المنبر فخطبنا حتى حضرت الظهر، فنزل فصلى، ثم صعد المنبر، فخطبنا حتى حضرت العصر، ثم نزل فصلى، ثم صعد المنبر، فخطبنا حتى غربت الشمس، فأخبرنا بما كان وبما هو كائن» فأعلمنا أحفظنا[1].

وفي قوله: (فخطبنا)، و(أعلمنا أحفظنا) يقصد هذا الراوي الصحابة كلهم، وعادة الناس أنهم يتفاوتون في الفهم، كما يتفاوتون في القدرات الجسمانية، ولا يلزم من ذلك تقسيمهم إلى عامة وخاصة بحيث لم ينضبط أي تفريق بين المفهومين المبتكرين.

وثمة مواضع كثيرة من تلك الفهوم التي لا تناسب المفاهيم المخترعة في حقائقها الشرعية ولا العرفية، كقول القشيري: "العوام خوفهم بعذابه، فقال: **{واتقوا يومًا}**، **{واتقوا النار}**. والخواص خوفهم بصفاته، فقال: {وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله}، {وما تكون في شأن} الآية. وخواص الخواص خوفهم بنفسه، فقال: {ويحذركم الله نفسه}[2].

---

1 مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الفتن وأشراط الساعة، حديث رقم: 2892، 2217/4.

2 أبو حيان، محمد بن يوسف أثير الدين الأندلسي، **البحر المحيط**، تحقيق الشيخ عادل أحمد والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ/1993م، 347/1.

وتأثرت حتى حقائق المسميات بهذا التقسيم، حيث قال الآلوسي: "الإيمان لو كان عبارة عن التصديق لما اختلف، مع أن إيمان الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لا يشبهه إيمان العوام ولا الخواص"[1]. ولأن في هذا الأمر ريبة نجد بعض المصنفين في أصول الفقه ذكروا "مسألة: يتصور دخول العوام في الإجماع"[2]،غير أنها أضحت لدى بعض الفقهاء بمثابة المعيار الذي يوزن به الأفقه ومن هو دونه، كالوارد في الفتاوى الهندية: "والفاصل بين الخاصة والعامة هو أن كل من يعلم نية الصوم يوم الشك فهو من الخواص، وإلا فهو من العوام"[3].

وزاد التهانوي صوم العوام: الذي هو عبارة عن ترك الأكل والشرب والجماع. وصوم الخواص: الذي هو عبارة عن امتناع السمع والبصر واليد والقدم وسائر الجوارح عن المعاصي حتى لا تبدر منه معصية بأي عضو من أعضائه، وإلا فلا. وصوم خواص الخواص: فهو عبارة عن منع القلب عن الهمم الدنية والأذكار الدنيوية وجميع ما سوى الله تعالى[4]. وعند الجرجاني "كيمياء الخواص تخليص القلب عن الكون باستئثار المكنون، وكيمياء العوام استبدال المتاع الأخروي الباقي بالحطام الدنيوي الفاني[5].

---

1 الآلوسي، شهاب الدين محمود الآلوسي، **روح المعاني**، تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ، 115/1.

2 الغزالي، الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ/1993م، ص143.

3 البلخي، نظام الدين، **الفتاوى الهندية**، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط2، 1310هـ، 200/1.

4 التهانوي، محمد بن علي بن القاضي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، (مراجعة: رفيق العجم)، 1104/2.

5 الجرجاني، **التعريفات**، ص243.

المفاهيم الشرعية
وأسباب الانحراف في تنزيلها

المبحث الأول:

الحاكمية: المفهوم والتاريخ

المبحث الثاني:

المزالق المنهجية في التعامل مع مفهوم الحاكمية

المبحث الثالث:

مآلات تحريف التنزيل لمفهوم الحاكمية

الفصل الثاني:
المفاهيم الشرعية وأسباب الانحراف في التنزيل

يظهر أن تاريخ الأفكار والمعتقدات يتسلسل بالأنظمة المجتمعية، وإن أفراد كل مجتمع تتباين أفكارهم ومعتقداتهم، فيظل القانون العام، أو الإجراءات المشتركة ذات الطابع الحتمي هي الوسيلة التي يسيطر بها الإنسان على فوران طاقة الفكرة أو المعتقد حتى لا تتجاوز لتتعارض مع القانون العام.

ومع اعتبار وسائل التعايش التي بثها كثير من المصلحين على مدى العصور من أنبياء وفلاسفة وأمراء وغيرهم، فإن الأيديولوجيات تتنوع لتعطي خيارات نفسية لأفراد المجتمع من وجه، وفي الوقت نفسه تعطي الطابع التاريخي للانتماء الذي يمثله المجتمع الواقعي باعتباره كتلة واحدة ينظمها عوائد لازمة أو قوانين محتمة.

"ومنذ أن استقل الإنسان نسبيًا عن المحيط الطبيعي الذي يعيش فيه برزت إمكانية تناقض بين الوجدان والواقع، سواء أكان ذلك الواقع حاضرًا مشاهدًا أو خبرًا عن ماض أو تنبؤًا بمستقبل. وقد يرى المرء شيئًا واحدًا في أشكال مختلفة وفي أوقات مختلفة، وقد يستقي خبرين متناقضين عن حادث واحد، وقد يتوقع شيئًا ويتحقق عكسه. هذه ظروف يتجلى فيها التناقض بين الفكر والواقع، ولا بد للإنسان أن يبرر ذلك التناقض بوجه من الوجوه، ولقد احتوت جميع الأساطير والأديان والفلسفات تبريرات من أنواع مختلفة"[1].

1 العروي، عبد الله، **مفهوم الإيديولوجيا**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط8، 2012، ص20.

"ونحن إذن في العلوم الاجتماعية بإزاء تفاعل شامل معقد بين المشاهِد (بكسر الهاء) والمشاهَد (بفتح الهاء)، بين الذات والموضوع. ومن المحتمل أن يكون لوعينا بوجود الاتجاهات التي قد تسبب في المستقبل حادثًا معينًا، ولإدراكنا أيضًا أن التنبؤ قد يؤثر هو نفسه في الحوادث المتنبأ بها من المحتمل أن تكون لكل ذلك آثاره في مضمون التنبؤ، وقد يكون من شأن هذه الآثار أن تخلَّ بموضوعية التنبؤات وغيرها، من نتائج البحث في العلوم الاجتماعية"[1].

ثم إن التأمل في خلاصة ما ذكره كل من بوبر والعروي وغيرهما في شأن الأيديولوجيا يدفعنا للحديث عن وجود الاتجاهات التي تتقاطع في موضوع الحاكمية، نظرًا إلى ارتباطه بتأويلية النصوص، وتنوع منابع الاستسقاء من أصول الاتجاهات الفكرية التي تتنازع القطع في فهم نصوص معينة.

ولما كانت الاتجاهات قد تشترك في مصادر أو فهوم؛ فقد اقتضى هذا الفصل تسليط الضوء على المفاهيم الشرعية، وأسباب الانحراف في التنزيل من خلال مفهوم خطير تسبب ولا يزال يتسبب في إشكالات فكرية متشعبة، ناهيك عمّا حمله التاريخ من صراع محتدم لا يقر على قرار. ذلك المفهوم هو مفهوم الحاكمية الذي ارتبط بالتاريخ الإسلامي بمكوناته الحزبية والفكرية.

غير أن تناولي لهذا الموضوع ليس تقليديًا بحيث أكتفي بسرد الحوادث المجردة، وإنما الهدف بيان تلك المزالق التي آل بها النمط العقلي في الإيديولوجيا المتنطعة شبه مغلق لا يستقبل إلا ما فيه مسحة من الفكر الغالي الداعي إلى نظرية الإفناء والتنكيل بالمخالف.

---

1 بوبر، كارل، **بؤس الإيديولوجيا نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي**، (ترجمة: عبد الحميد صبره)، دار الساقي بيروت، ط1، 1992، ص26.

وحيث إن البحث الأكاديمي يستوجب الاستقامة على الموضوعية في الطرح فإن من المفيد استجلاء المآلات الدينية والاجتماعية والأخلاقية التي هي عصارة ما أنتجته فكرة الحاكمية في الأوساط المتدينة بغض النظر عن زمانها ومكانها، لا سيما فيما يتعلق بالمنعطف التأويلي المتعلق بالأنثروبولوجي، ولربما في تعلقه أحيانًا بعلم الميثولوجيا إذا اعتبرنا بعض معتنقي الأفكار يظنون أنهم في مقام الإله الذي يجب أن يحقق ما يريده بنفسه.

ومع عمق البحث وخطورته على حد سواء ففي الوقت نفسه يعتبر هذا الفصل محطة معالجة وتصفية لأفكار لا تليق أن ينتحلها المسلم، ولا ينبغي الاتكاء عليها في معاقد النقاش العقدي، أي أن أرجو أن يصير هذا الفصل بمثابة مرجعية أكاديمية تتعلق بتمحيص الأفكار والآراء المخالفة لحقائق ما عليه الوحي الداعي إلى السلم ووجود الرأي وخلافه. كما يتضمن جملة من النقد لأطروحات القوم وشبههم، بل النقض لكثير مما يظنون أنه على شيء؛ وواقع الأمر أنه غثاء ليس بذي بال.

وينبغي التنبيه هنا إلى أن طبيعة البحث في الفصل الثاني تقتضي إيراد كتب الأطراف المختلفة في هذا الموضوع، ولا يعني أن اعتبارها من ضمن المراجع أني أوافق على ما فيها، وإنما البحث الأكاديمي استدعى إيراد كلام المستعملين لهذا المفهوم بكثرة، لاسيما ذوو الاتجاه الخارجي أو الإخواني أو السلفي الجهادي، إذ إيراد مقالات المخالفين لبيان خطئها والرد عليها وتحليل خطرها، وليس لتسويقها ولا للاستئناس بمحتواها.

المبحث الأول: الحاكمية: المفهوم والتاريخ

تناولت كثير من الفرق هذا المفهوم ليس بتسميته الحديثة لكن بمفهومه العام؛ مما يتطلب نظرًا دقيقًا في تدقيق مفهومه من حيث التأصيل والتعليل، مع استصحاب ما واكبه من الأثر التاريخي الذي أنتج لنا كما هائلًا من الأفكار المتبلورة جراء تراكم الوقائع المتجاذبة بين نحلة، أو اتجاه ضد نحلة أخرى، أو اتجاه فكري وعقدي آخر.

وثمة ثغرات كثيرة في فهم ما يلزم من الإيغال في هذا المفهوم، لا سيما إذا أنيط بالغيرة المزعومة في الإنابة عن الله في أرضه وقضائه الكوني، بينما يظل التباحث الفكري والدراسة الشرعية لمعنى الحاكمية باعتبار جذرها اللغوي، أو معناها الذي يؤول إلى تحكيم ما يستطاع من أوامر الله ذا قيمة في الفلسفة الإسلامية لتشريع الأحكام الحاكمة على جملة من أفعال الناس.

إن "شرط الحكم الشرعي إنما هو للأمر الذي يجعله الله سبحانه إذا حصل شرطًا لحصول الحكم بما يتعبد به من إيجاب أو ندب أو تحريم أو تحليل وإباحة أو حظر، وليس فيما يجعله الله سبحانه إذا حصل شرطًا لثبوت الحكم ما يكون شرطًا لنفسه وجنسه ووجه هو في العقل عليه، وما يقدر أنه لو لم يحصل لم يثبت الحكم، ولم يصح التعبد به، وإن كان سبحانه قد دل على أنه إذا لم يحصل شرط الحكم لم يثبت، فهو في بابه بمثابة العلة الشرعية التي تكون علامة على وجوب الحكم، وليس بموجبه لحصوله"[1].

---

1 الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلاني المالكي، **التقريب والإرشاد**، ط2، 1418هـ/1998م، 158/3.

المطلب الأول: الحاكمية: التعريف بالمفهوم

تتبعتُ كلمة (الحاكمية) التي صيغت من مادة (ح. ك. م)، فوجدت أن النظر فيها من جهة جذرها اللغوي لا يكفي لتحديد مفهومها تأصيلًا وتفصيلًا، بسبب أن موضع النقاش هو اسم (الحاكمية)، وهو لفظ لم يأت في كتاب البتة قبل التوظيف الإخواني لذلك المصطلح.

فنجد في المقاييس أن الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع، وأول ذلك الحكم، وهو المنع من الظلم. وسميت حكمة الدابة لأنها تمنعها، يقال: حكمت الدابة وأحكمتها. ويقال: حكمت السفيه وأحكمته، إذا أخذت على يديه، قال جرير:

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم إني أخاف عليكم أن أغضبا

والحكمة هذا قياسها، لأنها تمنع من الجهل. وتقول: حكمت فلانًا تحكيمًا منعته عما يريد. وحكم فلان في كذا، إذا جعل أمره إليه. والمحكم: المجرب المنسوب إلى الحكمة، قال طرفة:

ليت المحكم والموعوظ صوتكما تحت التراب إذا ما الباطل انكشفا

أراد بالمحكم الشيخ المنسوب إلى الحكمة.

وفي الحديث المختلق الموضوع: "إن الجنة للمحكمين"[1]، وهم قوم حكموا مخيرين بين القتل والثبات على الإسلام وبين الكفر، فاختاروا الثبات على الإسلام مع القتل، فسموا المحكمين"[2].

---

1 هذا الحديث لا يوجد في كتب السنة، ويورده بعض اللغويين للإشارة إلى قصة أصحاب الأخدود كما قال الرازي في مختار الصحاح ص78: وفي الحديث: «إن الجنة للمحكمين» وهم قوم من أصحاب الأخدود حكموا وخيروا بين القتل والكفر فاختاروا الثبات على الإسلام مع القتل. وأورد ذلك الحديث ابن الأثير في النهاية في غريب الحديث والأثر 419/1.

2 ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ص258.

ويقال: حاكم وحكام لمن يحكم بين الناس، والحكم: المتخصص بذلك. وقوله تعالى: ﴿فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ﴾ [النساء:35] ولم يقل: حاكمًا بينهما، إذ من شرط الحكمين أن يتوليا الحكم لهم وعليهم حسبما يستصوبانه من غير رجوع إليهم في ذلك.

والحكم يقال للواحد والجمع، والفرق بين الحكم والحكمة أن الحكم أعم من الحكمة، فكل حكمة حكم، وليس كل حكم حكمة؛ فإن الحكم أن يقضي بشيء على شيء، فيقول: هو كذا، وليس بكذا. قال عليه الصلاة والسلام: «إن من الشعر لحكمة» أي قضية صادقة[1].

"والحَكَمُ يقال للواحد والجمع كما قال الراغب، وصرح هو وغيره بأنه أبلغ من الحاكم لا مساوله كما نقل الواحدي عن أهل اللغة، وعلل بأنه صفة مشبهة تفيد ثبوت معناها، ولذا لا يوصف به إلا العادل أو من تكرر منه الحكم"[2].

وذكر العسكري الفرق بين الحاكم والحكم: حيث إن الحكم يقتضي أنه أهل أن يتحاكم إليه، والحاكم الذي من شأنه أن يحكم، فالصفة بالحكم أمدح، وذلك أن صفة حاكم جار على الفعل، فقد يحكم الحاكم بغير الصواب، فأما من يستحق الصفة بحكم فلا يحكم إلا بالصواب لأنه صفة تعظيم ومدح[3].

---

1 السمين الحلبي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ/1996م، 442/1.

2 الآلوسي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود، **روح المعاني**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 253/4.

3 العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل، **الفروق اللغوية**، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة والتوزيع، ص190.

ونجد في بعض كتب اللغة محاولة تضييق المفهوم اللغوي لمادة الحكم، فتنضاف عند القاضي عياض معانٍ جديدة لها الطابع الشرعي المرتبط بالتفسير السياقي لبعض الآيات بغض النظر عن الجذر اللغوي، وقوله وبك حاكمت يعني أعداء الدين، أي: لا أرضى إلا بحكمك، مثل قوله ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا﴾ [الأنعام: 114] وقد يكون أن أمري كله في ذاتك ونصرة دينك.

قوله الحكمة يمانية: الحكمة عند العرب هي ما منع من الجهل، وبذلك سمي الحاكم لمنعه الظالم، والحكم والحكمة بمعنى واحد، وقد قيل ذلك في قوله: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ [مريم: 12] وقيل: حكمة أي عدلًا يدعو إلى الخير والرشد ومحامد الأخلاق. وقيل: الحكمة إصابة القول من غير نبوءة، وقيل ذلك في قوله ﷺ: (اللهم علمه الحكمة). وقيل الحكمة العلم بالدين، وقيل: العلم بالقرآن، وقيل: الفقه في الدين، وقيل: الحكمة الخشية، وقيل: الفهم عن الله في أمره ونهيه. وهذا كله يصح في معنى قوله: الحكمة يمانية[1].

ثم انتقل إلى معان أخرى في كتب التعريفات مثل كتاب أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء حيث ذكر أن الحكم: "مصدر قولك: حكم بينهم، يحكم أي: قضى وحكم له وحكم عليه. والحكم أيضًا: الحكمة من العلم. والحكيم: العالم صاحب الحكمة، والحكيم: المتقن للأمور، وقد حَكُم بضم الكاف أي: صار حكيمًا، والحكم بالتحريك: الحاكم،

1 عياض، أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، **مشارق الأنوار على صحاح الآثار**، المكتبة العتيقة ودار التراث، تونس، ط1، 1996م، 194/1.

والتحكيم مصدر، وحكمت الرجل تحكيمًا: إذا منعتَه مما أراد، والمحاكمة: المخاصمة إلى الحاكم كذا في الصحاح. وفي المحيط: التحكيم: عبارة عن تصيير غيره حاكمًا، فيكون الحكم في حق ما بين الخصمين كالقاضي في حق كافة الناس، وفي حق غيرهما بمنزلة الصلح؛ لأنه إنما صار حكمًا بتراضي الخصمين، وتراضيهما عامل في حقهما ولم يعمل في حق غيرهما؛ لأن لهما ولاية على نفسهما لا على غيرهما"[1].

وفي لسان العرب "حكم: الله ﷻ أحكم الحاكمين، وهو الحكيم له الحكم، ﷻ. قال الليث: الحكم الله تعالى.

وقال الأزهري: من صفات الله الحكم والحكيم والحاكم، ومعاني هذه الأسماء متقاربة، والله أعلم بما أراد بها، وعلينا الإيمان بأنها من أسمائه.

وقال ابن الأثير: في أسماء الله تعالى الحكم والحكيم وهما بمعنى الحاكم، وهو القاضي، فهو فعيل بمعنى فاعل، أو هو الذي يحكم الأشياء ويتقنها، فهو فعيل بمعنى مفعل، وقيل: الحكيم ذو الحكمة، والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم. ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها: حكيم، والحكيم يجوز أن يكون بمعنى الحاكم مثل قدير بمعنى قادر وعليم بمعنى عالم.

وقال الجوهري: الحكم: الحكمة من العلم، والحكيم: العالم وصاحب الحكمة. وقد حكم أي: صار حكيما"[2].

---

1 القونوي، قاسم بن عبد الله بن أمير علي القونوي الرومي الحنفي، **أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2004م/1424هـ، ص86.

2 ابن منظو، **لسان العرب**، 140/12.

(حكم) في أسماء الله تعالى: "الحكيم". قيل: معناه الحاكم، وحقيقته الذي سلم له الحكم، ورد إليه فيه الأمر. كقوله تعالى: {له الحكم وإليه ترجعون}. في حديث عضل النساء: "فأحكم الله تعالى ذلك"[1].

وأما لفظة الحاكمية[2] فلا نجدها في الصناعات اللغوية إلا في الكتب المتأخرة، حيث ورد في معجم اللغة العربية المعاصرة ح ك م "حاكمية [مفرد]: مصدر صناعي من حاكم: منصب الحاكم أو وظيفته أو لقبه الوظيفي "قضية الحاكمية"[3].

---

1 المديني، أبو موسى محمد بن عمر بن أحمد بن عمر بن محمد الأصبهاني المديني، **المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث**، جامعة أم القرى، مكة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1406 هـ/1986م، 478/1.

2 لم تستعمل هذه اللفظة بهذه النسبة قبل الفكر الإخواني البتة، سوى في النسبة إلى الحاكم بأمر الله أبي علي المنصور بن أبي المنصور نزار بن معد الخليفة العلوي صاحب مصر نسب إليه طائفة قالوا برجعته لأنه ركب ليلا ومعه ركابيان فأعادهما ومضى إلى حلوان عند مصر فلم يعرف له خبر فركب خواصه في طلبه فرأوا ثيابه عند شرقي حلوان ورأوا حماره بسرجه ولجامه وقد جرحت يداه ولم يعلموا ما وراء ذلك فذهبت طائفة إلى أنه قد غاب وسيعود يملك الأرض فهم الحاكمية وكانت خلافته خمسا وعشرين سنة وأياما وعدم سنة إحدى عشرة وأربعمائة وكان كثير التخليط في ولايته، ذكر هذا ابن الأثير في كتابه: **اللباب في تهذيب الأنساب**، 332/1.

ولذلك نجد من عاصر الحاكم الفاطمي أبا علي ينسبون إليه تلك النسبة، مثل القرافي في كتابه **الذخيرة** كقوله: المتصلة بالخلافة النبوية العباسية الحاكمية أدام الله اقتدارها. 418/10.

كما استعملت لفظة الحاكمية ويراد بها الإحساس بسطوة الحكم، وذلك في كتاب مرزبان نامه، لصاحبه اسپهبد؛ والذي يشبه كثيرًا كتاب كليلة ودمنة، وذلك في سياق قصة العنز المحتال والكلب الزكي، في قول عنز للكلب: "وأنا أرجو أن تكون سلطان وحوش هذه الأماكن والقفار بحيث يكونون كلهم تحت حكمك وترتفع من الحضيض إلى الأوج ومن هوان العبودية إلى عز الحاكمية وأنا أساعدك على ذلك". ص86.

3 مختار أحمد وآخرون، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، 1429 هـ/2008 م، 539/1.

ويؤكد الخطابي مفهوم عدم التعرض ولا الاعتراض على ما قضاه الله في حكمه فقال: "وأما الحَكَم فهو من أسماء الله، وتأويله الحاكم الذي لا معقِّب لحكمه، وهذه الصفة لا تليق بمخلوق"[1].

مؤدى البحث في هذا المطلب أن الحاكم قد يطلق على المخلوق والخالق، وأما الحكم فلا يطلق على هذا الاعتبار إلا على الله تعالى.

وهذا غير سديد لأن الله تعالى قال: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ [النساء: 35]، فسمى الله غيره حكمًا، فلا بأس في إطلاق ذلك على الشخص المراد التحاكم لديه بغض النظر عن أهليته.

وهنا تنبيه أراه في غاية من الأهمية، وهو أن النسبة إلى الحاكم هو (الحاكمي) أو (الحاكمية)، فتلك النسبة لاسم الله تعالى، والنسبة إلى الله في مثل هذه الحيثية تحتاج إلى حجة تقوي هذه النسبة، لأنه لا فرق بين النسبة إلى الحاكم أو إلى أي اسم آخر، مثل الوهاب، والرقيب، وغيرها.

وقد تتبعت هذا الاسم (الحاكم) فوجدت أن الصواب في أسماء الله تعالى إذا وردت مفردة (الحكيم) و(الحكم) فقط، أمّا صفة الحاكم فتُنسب إلى الله عزّ وجلّ إذا تعلّقت بإضافة المدح مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ [الأعراف:87]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنتَ أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ [هود:45]،

1 الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم، **غريب الحديث**، تحقيق عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، دار الفكر، دمشق، 530/1.

ولذا قال القرطبي: "الحكم أبلغ من الحاكم، إذ لا يستحق التسمية بحكم إلا من يحكم بالحق، لأنها صفة تعظيم في مدح. والحاكم صفة جارية على الفعل، فقد يسمى بها من يحكم بغير الحق"[1].

وقال أبو حيان في تفسيره قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا﴾ [الأنعام: 114] وهذا استفهام معناه النفي، أي: لا أبتغي حكمًا غير الله. قال الكرماني: والحكم أبلغ من الحاكم لأنه من عرف منه الحكم مرة بعد أخرى، والحاكم اسم فاعل يصدق على المرة الواحدة. وقال إسماعيل الضرير: الفرق بينهما أن الحكم لا يحكم إلا بالحق والحاكم يحكم بالحق وبغير الحق. وقال ابن عطية نحوه: الحكم أبلغ من الحاكم إذ هي صيغة للعدل من الحكام، والحاكم جار على الفعل، وقد يقال للجائر"[2].

وإذا كان باب أسماء الله تعالى توقيفيًا فلا بد من اعتبار نسبة تحتاج إلى مواءمة عقدية، لأن النسبة إلى الحاكم -رغم عدم كونه أحد الأسماء الحسنى- كالانتساب إلى صفة من صفات الله تعالى، مثل الإرادة ونحوها، إذ لا يليق أن نجد من ينتسب إليها ويزعم أنه ينتسب إلى أمر غيبي أو شرعي، لأن الغيب والشرع كلاهما موقوف على الوحي وصحة الاستدلال.

كما أنه على فرضية صحة الاسم؛ فلا فرق بين الانتساب إلى الحاكم أو الانتساب إلى الخالق والرازق والبارئ والمتعال، ونحوها من الأسماء، إذ أسماء الله تعالى منها ما يمكن أن يتصف بها العبد، ومنها ما لا يمكن أن يتصف بها.

---

1 القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، 1384هـ/1964م، 70/7.
2 أبو حيان، **البحر المحيط**، 211/4.

فلو وسعنا النقاش والتحليل فيمكن اعتبار أن الخالقية والرازقية والبارئية ونحوها من خصائص الله تعالى، لا يمكن أن يتصف به العبد المخلوق مطلقًا.

بيد أن مفهوم الحكم والتحكيم والتحاكم قد نسبه الله تعالى إلى المخلوق مرارًا في كتابه على أنه أمر سائغ، بل هو مطلوب من الناس كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾ [المائدة: 95]. لذا ينبغي استحضار أن المعنى المشترك بين الخالق والمخلوق إنما هو نوع من الإباحة في أمور التحكيم في التشريع لتعلقها في كثير من صورها بفرعيات الدين أو بالأمور الاجتماعية.

ولذلك فإن سبب ورود حديث "إن الله هو الحكَم وإليه الحُكم" يتعلق بباب التلقيب أو التكني، ففي سنن أبي داود عن يزيد يعني ابن المقدام بن شريح، عن أبيه، عن جده، شريح عن أبيه هانئ أنه لما وفد إلى رسول الله ﷺ مع قومه سمعهم يكنونه بأبي الحكم، فدعاه رسول الله ﷺ، فقال: «إن الله هو الحكم، وإليه الحكم، فلم تكنى أبا الحكم؟» فقال: إن قومي إذا اختلفوا في شيء أتوني، فحكمت بينهم فرضي كلا الفريقين، فقال رسول الله ﷺ: «ما أحسن هذا!، فما لك من الولد؟» قال: لي شريح، ومسلم، وعبد الله، قال: «فمن أكبرهم؟» قلت: شريح، قال: «فأنت أبو شريح»[1].

1 أبو داود، **سنن أبي داود**، باب في تغيير الاسم القبيح، حديث رقم: 4955، 289/4.

فالملاحظ أن النبي ﷺ زكى حقيقة فعلهم بصيغة التعجب فقال: "ما أحسن هذا!"، وفي رواية ابن حبان "إن ذلك لحسن"[1]. إذن فلم ينكر عليهم النبي ﷺ التحاكم إلى "هانئ" وإنما أرجعه إلى باب الأصل في الكنى أنه يتكنى بأكبر الأبناء عند الوالد، فدل ذلك أن وصفه لله بأنه له الحكم وهو الحكم، لا يلزم منه إنهاء ما يفعله قوم هانئ بأبي الحكم، الذي أصبح يكنى بأكبر أبنائه شريح، رضي الله عنهم جميعًا.

وسيأتي في المطلب الثالث إيراد الاتجاهات في تفسيرهم للحاكمية لدى الاتجاهات المشهورة كالاتجاه الأشعري والخارجي والشيعي والإخواني والسلفي أو حتى العلمي الواقعي، والحداثي المتأخر، فهذا المطلب إنما يبحث في الجهة التأصيلية في المفهوم بغض النظر عن مآله الذي أصبح عليه الآن في الأوساط الثقافية والدينية.

المطلب الثاني: الحاكمية وأثرها في التاريخ الإسلامي

إن الأصل في الحاكمية تعلقها باسم الله الحكم والحكيم وما يحوم في فلكهما، إلا أنها ظلت تابعة للفكر الخارجي المنبثق أيام علي رضي الله عنه في قصة التحكيم. وكان أول ظهور للخوارج في عصر النبي ﷺ، وفي قصتهم نزل قول الله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ فَإِنْ أُعْطُواْ مِنْهَا رَضُواْ وَإِن لَّمْ يُعْطَوْاْ مِنْهَآ إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ﴾ [التوبة: 58].

1 ابن حبان، **صحيح ابن حبان**، باب ذكر إيجاب الجنة للمرء بطيب الكلام وإطعام الطعام، حديث رقم: 504، 257/2.

ولذا قال البغوي: "قوله تعالى ﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [التوبة: 58] الآية نزلت في ذي الخويصرة التميمي، واسمه حرقوص بن زهير، أصل الخوارج"[1].

وحينما دخلوا على علي رضي الله عنه قالوا: لا حكم إلا لله، فقال: كلمة حق أريد بها باطل، وقولهم: تب من خطيئتك، واخرج بنا إلى القوم فقاتلهم، وقوله: إنا عاهدنا القوم عهودًا، وقد قال الله ﴿وَلَا تَنقُضُواْ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾ [النحل: 91]، فقال له حرقوص بن زهير السعدي: ذلك ذنب ينبغي أن تتوب منه، فقال علي رضي الله عنه: ما هو ذنب، ولكنه عجز من الرأي، وضعف في العقل، وقد نهيتكم عنه، وأنهم خرجوا من عنده وهم يقولون: والله لنقاتلنك نطلب بذلك وجه الله، وكان القائل لهذا زرعة بن البرج الطائي.

ولما بعث علي أبا موسى لإنفاذ الحكم اجتمعت الخوارج في منزل عبد الله بن وهب الراسبي، فخطبهم وقال: ما ينبغي لقوم يؤمنون بالرحمن، وينيبون إلى حكم القرآن؛ أن يرضوا بهذه الأحكام، فاخرجوا بنا من هذه القرية الظالم أهلها منكرين لهذه البدع المضلة، والأحكام الجائرة، ثم زهدهم في الدنيا، ورغبهم في الآخرة، وأمرهم بالمعروف، ونهاهم عن المنكر، وأمرهم بقول الحق[2].

---

1 البغوي، محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط4، 1417 هـ1997 م، 60/4.

2 سبط ابن الجوزي، شمس الدين أبو المظفر يوسف، **مرآة الزمان في تواريخ الأعيان**، تحقيق عمار ريحاوي، ط1، 1434هـ/2013م، 6/ 307.

ووجه إليهم عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، فقال: "يا ابن عباس قل لهؤلاء الخوارج ما نقمتم على أمير المؤمنين؟ ألم يحكم فيكم بالحق، ويقيم فيكم العدل، ولم يبخسكم شيئًا من حقوقكم؟ فناداهم عبد الله بن عباس رضي الله عنهما بذلك، فقالت طائفة منهم: والله لا نجيبه. وقالت الأخرى: والله لنجيبنه ثم لنخصمنه، نعم، يا ابن عباس، نقمنا على علي خصالًا كلها موبقة لو لم نخصمه منها إلا بخصلة خصمناه، محا اسمه من إمرة أمير المؤمنين يوم كتب إلى معاوية، ورجعنا عنه يوم صفين، فلم يضربنا بسيفه حتى نفيء إلى الله، وحكم الحكمين، وزعم أنه وصي، فضيع الوصية"[1].

وكانوا يومئذ في اثني عشر ألف رجل أهل صلاة وصيام أعني يوم النهروان، وفيهم قال النبي ﷺ: "تحقر صلاة أحدكم في جنب صلاتهم وصوم أحدكم في جنب صيامهم، ولكن لا يجاوز إيمانهم تراقيهم" فهم المارقة الذين قال فيهم: (سيخرج من ضئضئ هذا الرجل قوم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية). وهم الذين أولهم ذو الخويصرة وآخرهم ذو الثدية، وقالوا أخطأ علي في التحكيم إذ حكم الرجال ولا حكم إلا لله، وقد كذبوا على علي رضي الله عنه من وجهين: أحدهما: في التحكيم أنه حكم الرجال وليس ذلك صدقًا؛ لأنهم هم الذين حملوه على التحكيم. والثاني: أن تحكيم الرجال جائز فإن القوم هم الحاكمون في هذه المسألة وهم رجال ولهذا قال علي رضي الله عنه: "كلمة حق أريد بها باطل"، وتخطوا عن هذه التخطئة إلى التكفير ولعنوا عليًا رضي الله عنه[2].

---

1 اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر الأخباري، **تاريخ اليعقوبي**، مطبعة الغري، النجف، ط1، 1358هـ، 168/2.

2 ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1/ 114.

إن الحديثين المشار إليهما في كلام ابن حزم وردا عند غيره، فالأول عن أبي سعيد رضي الله عنه، قال: "بينا النبي ﷺ يقسم، جاء عبد الله بن ذي الخويصرة التميمي، فقال: اعدل يا رسول الله، فقال: "ويلك، ومن يعدل إذا لم أعدل" قال عمر بن الخطاب: دعني أضرب عنقه، قال: "دعه، فإن له أصحابًا، يحقر أحدكم صلاته مع صلاته، وصيامه مع صيامه، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، ينظر في قذذه فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر في نصله فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر في رصافه فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر في نضيه فلا يوجد فيه شيء، قد سبق الفرث والدم، آيتهم رجل إحدى يديه، أوقال: ثديه، مثل ثدي المرأة، أوقال: مثل البضعة تدردر، يخرجون على حين فرقة من الناس " قال أبو سعيد رضي الله عنه: أشهد سمعت من النبي ﷺ، وأشهد أن عليًا قتلهم وأنا معه، جيء بالرجل على النعت الذي نعته النبي ﷺ، قال: فنزلت فيه: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [التوبة: 58]"[1].

وأما الحديث الثاني: بعث علي رضي الله عنه، إلى النبي ﷺ بذهيبة فقسمها بين الأربعة الأقرع بن حابس الحنظلي، ثم المجاشعي، وعيينة بن بدر الفزاري، وزيد الطائي، ثم أحد بني نبهان، وعلقمة بن علاثة العامري، ثم أحد بني كلاب، فغضبت قريش، والأنصار، قالوا: يعطي صناديد أهل نجد ويدعنا، قال: «إنما أتألفهم». فأقبل رجل غائر العينين، مشرف الوجنتين، ناتئ الجبين، كث اللحية محلوق، فقال: اتق الله يا محمد،

1 البخاري، **صحيح البخاري**، باب من ترك قتال الخوارج للتألف، وألا ينفر الناس عنه، حديث رقم: 6933، 17/9.

فقال: «من يطع الله إذا عصيت؟ أيأمنني الله على أهل الأرض فلا تأمنوني» فسأله رجل قتله، - أحسبه خالد بن الوليد - فمنعه، فلما ولى قال: " إن من ضئضئ هذا، أو: في عقب هذا قوما يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية، يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان، لئن أنا أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد"[1].

وروى عبد الرزاق عن معمر عن قتادة قال: لما سمع علي رضي الله عنه المحكمة قال: من هؤلاء؟ قيل له: القراء قال: «بل هم الخيابون العيابون» قيل: إنهم يقولون: لا حكم إلا لله. قال: «كلمة حق عزي بها باطل» قال: فلما قتلهم قال رجل: الحمد لله الذي أبادهم وأراحنا منهم فقال علي: «كلا والذي نفسي بيده إن منهم لمن في أصلاب الرجال لم تحمله النساء بعد. وليكونن آخرهم ألصاصًا جرادين»[2]. ومعنى آخر هذا الأثر مشروح في مجمع بحار الأنوار أن في حديث الشراة: "فإذا ظهروا بين النهرين لم يطاقوا، ثم يقلون حتى يكون آخرهم لصوصًا "جرادين" أي يعرون الناس ثيابهم وينهبونها"[3].

إن مقولة (حكم الرجال) أو (الحكم لله) أو (التحكيم) ونحوها مما قال فيه علي رضي الله عنه (كلمة حق أريد بها باطل) هي الشرارة الأولى التي صيغ بها مفهوم الحاكمية في القرن الماضي، وقد جاءت نتيجة الجهل بالنصوص،

---

1 البخاري، **صحيح البخاري**، باب قول الله ﷻ: ﴿وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ﴾ [الحاقة: 6]، حديث رقم: 3344، 137/4.

2 عبد الرزاق، **مصنف عبد الرزاق الصنعاني**، تحقيق مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، ط2، 1437هـ/2013م، حديث رقم: 19854، 326/9.

3 الفتني، جمال الدين محمد طاهر بن علي الصديقي الهندي، **مجمع بحارالأنوار**، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط3، 1967، 342/1.

بل جراء تتبع المتشابه في القرآن الكريم، لأن الله تعالى يقول: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران: 7].

فبينت الآية "أن أهل الزيغ يتبعون متشابهات القرآن، وجعلوا ممن شأنه أن يتبع المتشابه لا المحكم. ومعنى المتشابه: ما أشكل معناه، ولم يبين مغزاه، سواء كان من المتشابه الحقيقي كالمجمل من الألفاظ وما يظهر من التشبيه أو من المتشابه الإضافي، وهو ما يحتاج في بيان معناه الحقيقي إلى دليل خارجي، وإن كان في نفسه ظاهر المعنى لبادي الرأي، كاستشهاد الخوارج على إبطال التحكيم بقوله: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ﴾ [الأنعام: 57] فإن ظاهر الآية صحيح على الجملة، وأما على التفصيل فمحتاج إلى البيان، وهو ما تقدم ذكره لابن عباس رضي الله عنهما، لأنه بين أن الحكم لله تارة بغير تحكيم لأنه إذا أمرنا بالتحكيم فالحكم به حكم الله"[1].

ثم أثر مفهوم التحكيم بشبهاته على مقصد الأمة الواحدة المطلوبة -حسب زعمهم-، وراعت كتب الفقه هذه الفرقة بشيء من الاستحياء، وإن كان المقام يقتضي التصدي الصارم لفكر الخوارج. ففي المهذب "إن أظهر قوم رأى الخوارج ولم يخرجوا عن قبضة الإمام لم يتعرض لهم، لأن عليًا كرم الله وجهه سمع رجلًا من الخوارج يقول: لا حكم إلا لله تعريضًا له في التحكيم في صفين،

1 الشاطبي، **الاعتصام**، 736/2.

فقال كلمة حق أريد بها باطل، ثم قال: لكم علينا ثلاث: لا نمنعكم مساجد الله أنه تذكروا فيها اسم الله ولا نمنعكم من الفيء مادامت أيديكم معنا، ولا نبدؤكم بقتال، ولأن النبي ﷺ لم يتعرض للمنافقين الذين كانوا معه في المدينة، فلأن لا نتعرض لأهل البغي وهم من المسلمين أولى، وحكمهم في ضمان النفس والمال والحد حكم أهل العدل"[1].

ويمكن سرد أهم الأحداث جراء القول بالحاكمية في التاريخ الإسلامي:

1. الطعن في عدالة النبي ﷺ من قبل ذي الخويصرة التميمي.

2. قام الخوارج بتكفير الصحابة،"فقد أكفروا عليًا وابنيه وابن عباس وأبا أيوب الأنصاري وأكفروا أيضًا عثمان وعائشة وطلحة والزبير وأكفروا كل من لم يفارق عليًا ومعاوية بعد التحكيم وكفَّروا كل ذي ذنب من الأمة ولا يكون على سمت الصحابة من يقول بتكفير أكثرها"[2].

3. طعنوا بالغفلة على أكابر الصحابة بسبب موضوع التحكيم، "كان بعث أبي موسى رضي الله عنه إلى اليمن بعد الرجوع من غزوة تبوك لأنه شهد غزوة تبوك مع النبي ﷺ كما سيأتي بيان ذلك في الكلام عليها فيما بعد إن شاء الله تعالى واستدل به على أن أبا موسى رضي الله عنه كان عالمًا فطنًا حاذقًا، ولولا ذلك لم يوله النبي ﷺ الإمارة، ولو كان فوض الحكم لغيره لم يحتج إلى توصيته بما وصاه به، ولذلك اعتمد عليه عمر ثم عثمان ثم علي،

1 النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي، **المجموع شرح المهذب**، تصحيح لجنة من العلماء، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، 1344هـ/1347هـ، 216/19.

2 الأسفراييني، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي، **الفرق بين الفرق**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1977، ص307.

وأما الخوارج والروافض فطعنوا فيه ونسبوه إلى الغفلة وعدم الفطنة لما صدر منه في التحكيم بصفين. قال ابن العربي وغيره: والحق أنه لم يصدر منه ما يقتضي وصفه بذلك وغاية ما وقع منه أن اجتهاده أداه إلى أن يجعل الأمر شورى بين من بقي من أكابر الصحابة من أهل بدر ونحوهم لما شاهد من الاختلاف الشديد بين الطائفتين بصفين وآل الأمر إلى ما آل إليه"[1].

4. قتلوا أمير المؤمنين عليًا رضي الله عنه، فعندما شغف ابن ملجم بامرأة يقال لها: قطام من الخوارج خطبها، فقالت الصداق قتل علي، وكان قتل أباها وأخاها بالنهروان، فضمن لها ذلك، وسم سيفه، وشحذه، وجاء فبات تلك الليلة بالمسجد، ودخل علي المسجد ونبه النيام فركل ابن ملجم برجله وهو ملتف بعباءة وقال له: قم فما أراك إلا الذي أظنه، وافتتح ركعتي الفجر، فأتاه ابن ملجم فضربه على صلعته حيث وضع النبي ﷺ يده، وقال أشقى الناس أحيمر ثمود والذي يخضب هذه من هذه، وروي أنه كان ضربه عليه عمرو بن عبد ود يوم الخندق، ولم يبلغ الضربة مبلغ القتل، ولكن عمل فيه السم، فثار الناس إليه وقبضوا عليه، فقال علي لا تقتلوه، فإن عشت رأيت فيه رأيًا، وإن مت فشأنكم به، فعاش ثلاثة أيام، ثم مات يوم الجمعة، فقتل ابن ملجم[2].

5. أحدثوا مفهوم الدار، أي: أنهم لما حكموا على الناس بالكفر صارت ديارهم ديار كفر. وسيأتي بيان هذا في المبحث الثاني.

---

1 ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، 62/8.

2 المقدسي، المطهر بن طاهر المقدسي، **البدء والتاريخ**، أرنست لرو الصحاف، باريس 1919م 232/5.

6. تأثر التاريخ الإسلامي بمسألة الحكم على صاحب الكبيرة، لأن الخوارج يحكمون بكفره، ثم اضطربت الأقوال في هذا الباب مع ربطها بمسمى الإيمان. "قال ابن سيرين في الخوارج: إنهم عمدوا إلى آيات الوعيد النازلة في المشركين فوضعوها على المسلمين، فجاءوا ببدعة القول بالتكفير بالذنب"[1].

7. تأثر التاريخ الإسلامي بموضوع الوعيد، بسبب أن الخوارج يرون أن كل وعيد في القرآن فهو محقق، وأن كل معصية تستوجب النار، لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [النساء: 14].

8. دعاهم تكفير المسلمين إلى إنكار الشفاعة يوم القيامة، وقال ابن حزم: ومن وافق الخوارج من إنكار التحكيم، وتكفير أصحاب الكبائر، والقول بالخروج على أئمة الجور، وأن أصحاب الكبائر مخلدون في النار... فهو خارجي"[2].

9. رأى الخوارج السيف على المسلمين، مثلما ورد في الحديث السابق إيراده (يقتلون أهل الإسلام)، وسبب ذلك كله هو موضوع الحاكمية، أو بمفهومهم عن التحكيم، وممن رأيت أنه علل بذلك لسان الدين الخطيب في كتابه الإحاطة في أخبار غرناطة، لما قال: "وما سل سيوف الخوارج، في الزمن الدارج، إلا التحكيم"[3].

---

1 ابن عاشور، محمد الطاهر ابن عاشور **التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر، 50/1.

2 ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، 90/2.

3 ابن الخطيب، لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني الغرناطي الأندلسي، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424 هـ، 376/3.

10. انقسام الخوارج إلى فرق شتى، فالخارجي "كل من خرج على إمام عدل صحابيا كان أو غيره، والمراد ههنا الذين خرجوا على علي رضي الله عنه، وهم طوائف ويجتمعون على التبري من علي وعثمان، ويكفرون أصحاب الكبائر. ومنهم المحكمة وهم الذين حملوا عليًا على القتال والتحكيم لكتاب الله تعالى، والتحاكم إلى من حكم بكتاب الله، ثم تبرأوا من التحكيم الذي ولدوه، وقالوا: لا حكم إلا لله وخطؤوا عليًا. ومنهم الأزارقة أصحاب نافع بن الأزرق يكفرون عليًا وجمعًا من الصحابة ويصوبون فعل ابن ملجم، ويكفرون القعدة عن القتال مع الإمام ولو قاتل أهل دينه، ويبيحون قتل أطفال المخالفين ونساءهم، ويرون أن أطفال المشركين في النار، وأن التقية غير جائزة، ويخرجون أصحاب الكبائر عن الإسلام"[1].

11. تأثر التاريخ الإسلامي بأحزابهم وغاراتهم ورؤيتهم للسيف والقتل.

12. تأثر التاريخ الإسلامي بموضوع الرواية عنهم، حيث يرى بعض المحدثين جواز الرواية عنهم معللين ذلك أنهم لا يكذبون.

وهذا الأمر غير صحيح، لأنهم كذبوا على الله أولًا في تأويلاتهم المعوجة للآيات، ثم كذبوا على رسوله ﷺ وطعنوا في عدالته. فماذا يقال في غير ذلك.

وأما ما يجده الباحثون في كتب التراث من تخريج لأحاديث بعض الخوارج مثل حديث عمران بن حطان عن عائشة في موضوع الحرير، فقد قال العيني: "كان رئيس الخوارج وشاعرهم، وهو الذي مدح ابن ملجم قاتل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، بالأبيات المشهورة. فإن قلت: كان تركه من الواجبات،

1 ابن الأكفاني، محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري السنجاري البخاري المعروف بابن الأكفاني، **إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد**، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1322 هـ، ص159.

وكيف يقبل قول من مدح قاتل علي رضي الله عنه؟ قلت: قال بعضهم: إنما أخرج له البخاري على قاعدته في تخريج أحاديث المبتدع إذا كان صادق اللهجة متدينًا انتهى. قلت: ليس للبخاري حجة في تخريج حديثه، ومسلم لم يخرج حديثه، ومن أين كان له صدق اللهجة وقد أفحش في الكذب في مدحه ابن ملجم اللعين، والمتدين كيف يفرح بقتل مثل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، حتى يمدح قاتله؟ وليس له في البخاري إلا هذا الموضع"[1].

المطلب الثالث: الحاكمية في الفكر المعاصر

لقد ارتأيت تقسيم هذا الموضوع بحسب القائلين به في الفكر المعاصر، إذ هو الأنسب لفهم خبايا الحاكمية بشكل دقيق مع ربطها بالوقائع التي جرت في أزمنة القائلين بهذا المذهب.

ويبدو أن المتأخرين يصرحون بأنه لفظ مولد مشتق من الحكم فصار مصدرًا صناعيًا مشتقًا من الحاكم الذي هو الله تعالى، وحينما تحدث أبو الأعلى المودودي عن مصادر الدستور الإسلامي طرح مسائل الدستور الأساسية في تسع مسائل، وكانت المسألة الأولى: "لمن الحكم؟"، رغم أن اعتقادي في هذا الصدد أن الذي سبق المودودي هو عبد الرحمن الكواكبي في كتابه طبائع الاستبداد، حين أشار إلى "مبحث حقوق الحاكمية وهل تنال الحاكمية بالوراثة"[2].

---

1 العيني، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، 13/22.

2 الكواكبي، عبد الرحمن بن أحمد بن مسعود السيد الفراتي الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط1، 2012، ص247.

وتحدث المودودي عن معنى كلمة الحاكمية فقال: "تطلق هذه الكلمة على السلطة العليا والسلطة المطلقة، على حسب ما يصطلح عليه اليوم في علم السياسة، فلا معنى لكون فرد من الأفراد -أو مجموعة من الأفراد أو هيئة مؤلفة منهم-حاكمًا، إلا أن حكمه هو القانون، وله الصلاحيات التامة والسلطات الكلية غير المحدودة لينفذ حكمه في أفراد الدولة؛ وهم مضطرون إلى طاعته طوعًا أو كرهًا، وما هناك من شيء خارجي يحد صلاحيته في الحكم غير إرادته ومشيئته هو نفسه، والأفراد ليس لهم بإزائه حق من الحقوق، وكل من له شيء من الحقوق منهم، فإنما هو منحة جاد بها عليه حاكمه"[1].

وترى الباحثة أن هذا التعريف الذي ذهب إليه المودودي مخالف للعلم الضروري المعلوم عن الإسلام، فالمودودي يقول بالإكراه، والله تعالى يقول: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: 256]، ويقول سبحانه: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ فَمِنكُمۡ كَافِرٞ وَمِنكُم مُّؤۡمِنٞۚ﴾ [التغابن: 2]، ويقول جل وعلا: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ ١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمۡۗ﴾ [هود: 118،119]، ولذا فإني أرى أن المودودي صاغ الحاكمية في قالب الديكتاتورية، وهذا قصور منه في فهم الإسلام نفسه.

1 المودودي، أبو الأعلى، **تدوين الدستور الإسلامي**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1981م/1401هـ، ص18.

والدافع لي أن أقول إنه لم يفهم حقيقة الحكم في الإسلام ما أورده في كتابه المصطلحات الأربعة في القرآن إذ يقول: "فراعنة مصر لم يكونوا يدعون لأنفسهم مجرد الحاكمية المطلقة، بل كانوا يدعون كذلك نوعًا من القداسة والتنزه بانتسابهم إلى الآلهة والأصنام علاوة على ما كانت تتولاه من الحاكمية السياسية"[1].

ومن جانب آخر وضوح خطئه لما قال في كتابه نظرية الإسلام السياسية: "الإسلام يستعمل دائمًا لفظ الخلافة بدل لفظ الحاكمية، وإذا كانت الحاكمية لله خاصة، فكل من قام بالحكم في الارض تحت الدستور الإسلامي يكون خليفة الحاكم الأعلى، ولا يتولى إلا ما ولاه المستخلف "أي الحاكم الأعلى " من أملاكه وعبيده نيابة عنه"[2].

ذلك أن نظرية كون الإنسان خليفة في الأرض رغم كون الدنيا مطبوعة على الابتلاء والتدافع، وممزوجة بالسلم والحرب، والمعاصي والمآسي، ونحو ذلك من أحوال القضاء والقدر؛ كل ذلك يستلزم فهم نظرية الخلافة أنها مجردة عما يعتقده بعض الناس كالمودودي، لا سيما بعد الأخذ بعين الاعتبار وجود كتب خاصة في تخطئة من يقول بأن الإنسان خليفة الله في الأرض، ومن هؤلاء عبد الرحمن حسن حبنكة في رسالته التي بدأها بقوله "فهذه رسالة كتبتها لبيان بطلان المقولة الشائعة (الإنسان خليفة عن الله في أرضه).

---

1 المودودي، أبو الأعلى، **المصطلحات الأربعة في القرآن**، المطبعة الهاشمية، دمشق، ط1، 1955، ص70.

2 _____، **نظرية الاسلام السياسية**، مطبعة دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1370هـ، ص50.

ونجدها في كتب رشيد رضا والمودودي وسيد قطب وآخرين؛ حتى أخذت ألسنة بعض العلماء المنهجيين تطلقها اتباعًا وتقليدًا، دون بحث عن جذور فكرتها"[1].

ونرى هنا أن عبد الرحمن حسن حبنكة رغم أن والده من منتسبي الفكر الإخواني، فلا بد وأن يتأثر بوالده، ولكنه يخالفهم في مواضع كما يوافقهم في مواضع أخرى، وهذا دليل على تخبط منهجيتهم واضطرابها، وعدم انسجام أفكارها. فتقرأ لأحدهم فتراه يقول برأي ما، ثم تذهب لتقرأ لآخر، فتراه يرد على صاحبه.

فكان الداعي لي أن أعقب على المودودي مع استئناسي برسالة الميداني أن تلك الجملة إنما تقال إذا كان المستخلف (بكسر اللام) غائبًا، وحاشا لله أن يكون غائبًا، فهو البصير بعباده، والقادر أن يجعل الناس كلهم مؤمنين، ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [يونس: 99، 100].

وخطأ المودودي في هذا الموضوع يجره إلى خطأ آخر يتعلق بالتوحيد، حين قال في كتابه نظام الحياة في الإسلام ما نصه: "وكذلك لا يجوز لأحد- كائنًا من كان- أن يتصدى لذلك ويتدخل فيه، بل إنما يرجع كل ذلك خاصة إلى الله تبارك وتعالى، فإنه - وحده - هو الذي فطرنا وأودعنا هذه الحقوق والأدوات،

1 حبنكة، عبد الرحمن حبنكة، **لا يصح أن يقال الإنسان خليفة عن الله في أرضه فهي مقولة باطلة**، ص7.

ومكننا من التصرف في كثير مما خلق في هذه الدنيا. هذا هو التوحيد وهو ينفي، كما ترى من شأنه، فكرة حاكمية البشر ويريد القضاء عليها مبرما، وسواء أكانت هذه الحاكمية لفرد من الأفراد، أم لطبقة من الطبقات، أم لبيت من البيوتات، أم لأمة من الأمم، أم لجميع من على ظهر هذه الأرض من أبناء البشر. الحاكمية لا يستحقها إلا الله وحده ﷻ، فلا حاكم إلا الله ولا حكم إلا حكمه، ولا قانون إلا قانونه"[1].

من أجل هذا يتأكد مما لا يجعل مجالًا للشك أن المودودي هو أول من أدخل الحاكمية إلى التوحيد، مما تسبب في إدراج ذلك في مسمى التوحيد في الفكر المعاصر، ولا شك أن مفهوم التوحيد الذي دعت إليه الأنبياء هو واضح الدلالة في كثير من الآيات القرآنية، كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾ [الأنبياء: 25]، وقال سبحانه: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٖ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنۡ إِلَٰهٍۚ إِذٗا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: 91].

وقد تأثر بهذا المفهوم طائفة من المنتسبين إلى عدد من المجالات العلمية، سواء منها الفقهي والتفسيري واللغوي والأدبي، وسأورد طائفة من هؤلاء، علمًا بأن التأثر بذلك قد يكون من باب التعصب للشخص نظرًا للانتساب إلى تلك المنظومة التي أسستها جماعة الإخوان المسلمون، أو كان بشكل اعتباطي من باب شيوع المصطلحات وتأثيرها في كثير من التخصصات.

1 المودودي، أبو الأعلى، **نظام الحياة في الإسلام**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1983، ص22.

فنجد محمد مصطفى الزحيلي في الوجيز في أصول الفقه ذكر تعليقًا بعد قول الله تعالى: ﴿يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰصِلِينَ﴾ [الأنعام: 57]، "فالآية الكريمة حصرت الحاكمية بالله تعالى، واستعمل القرآن الكريم أداة الحصر لتأكيد هذا المعنى"[1]. وكذلك وهبة الزحيلي في كتابه الفقه الإسلامي وأدلته حين ذكر مبحث السيادة أو الحاكمية، وقال: "لا خلاف بين المسلمين في أن مصدر جميع الأحكام التشريعية من أوامر ونواه هو الله تعالى، لا يشاركه فيه أحد من الناس فيما وضع من مبادئ وأصول وتشريعات مفصلة محددة. وطريق التعرف عليها ما أنزل الله في قرآنه أو أوحى به إلى نبيه محمد ﷺ. وفي ذلك ضمان وثيق لحرية الإنسان، والحفاظ على كرامته ومصالحه، وعدم استبداد أحد به. أما إعطاء سلطة التشريع والأمر لأحد من الناس فهو إشراك في ربوبية الله، وطريق يؤدي إلى الاستبداد والطغيان والظلم والعسف وإهدار حرية الإنسان والإضرار بمصالحه الخاصة التي لا تصطدم مع المصالح العامة"[2].

واندرج في هذا السلك بكر بن عبد الله أبو زيد لما ذكر في كتابه فقه النوازل "ولكن بعد إرساء سلطان الحاكمية لشريعة الإسلام على كراسي القضاء بين العباد"[3]. وزاد كذلك أن "نتيجة لغياب الحكم بالإسلام عن سلطان الحاكمية في جل دياره ولقاء إقصاء القضاء الشرعي عن كراسي القضاء في جل أحكامه، وأثرًا من آثار نفوذ الاستعمار الفكري إلى ديار الإسلام،

1 الزحيلي، **الوجيز في أصول الفقه الإسلامي**، 1، 448.

2 _____، **الفقه الإسلامي وأدلته**، 6133/8.

3 أبو زيد، بكر بن عبد الله، **فقه النوازل**، ط1، 1996، 168/1.

ولغير ذلك من دواعي الفرقة والتفكك، وعوامل الانحلال والتفسخ، النافذة إلى أفئدة الأمة على مسارب التبعيات الماسخة للأمم الكافرة تجسدت أمام المصلحين نازلة المواضعات الأثيمة على خلاف اللغة والشريعة"[1]. وفي كتابه خصائص جزيرة العرب قال: "سلطان الحاكمية فيها لا يجوز أن يكون لغير دولة التوحيد، وراية التوحيد"[2].

وتسرب الموضوع إلى مجموعة من الموسوعات الفقهية أشهرها الموسوعة الكويتية التي ورد فيها في سياق تعريف الدين ما نصه: "يطلق لفظ الدين لغة على معان شتى، فهو من قبيل الألفاظ المشتركة.

والذي يهمنا في هذا المقام هو بعض هذه المعاني التي تتصل بموضوعنا وهي الجزاء، ومنها الحاكمية كقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِۚ﴾ [الأنفال: 39] أي: حاكميته وانفراده بالتشريع"[3]. وفيها أيضًا: "وما دامت الحاكمية في هذا العالم لشريعة الله تعالى في كل شؤون الحياة وإلى آخر الزمان، فإن الكثير من الآيات جاءت آمرة بتطبيق أحكامها واتباع ما أمرت به وترك ما نهت عنه"[4].

1 أبو زيد، بكر بن عبد الله، **فقه النوازل**، 182/1.

2 بكر بن عبد الله أبو زيد، **خصائص جزيرة العرب**، مطابع أضواء البيان، الرياض، ط3، 1421هـ، ص48.

3 وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، الكويت، دار السلاسل، ط2، 1427هـ، 15/1.

4 السابق، 300/25.

وهذه المقولات هي التي أدت إلى وجود فجوة سحيقة بين عامة المسلمين وبين أدعياء التجديد والمستمسكين بلوازم الحاكمية والدفاع عن المنضمين إلى مقالاتهم، فأنتج ذلك طائفة من المنتسبين إلى الحركات الإسلامية وأوغرت صدورهم ببغض المسلمين وحكامهم، وتجد أقلامهم تنضح بتكفير الناس، فمن أمثال هؤلاء جهيمان العتيبي الذي اشتهرت فتنته حتى بلغت مشارق الأرض ومغاربها، وأصبح يضرب به المثل في الذي صدوا عن المسجد الحرام، فقد توالت في تاريخ مكة عدد من الأزمان أفرزت توقف الطواف والصلاة واتجاه الناس للحرم، فمنذ أبرهة الحبشي المذكور في سورة الفيل، مرورا بهجوم الحجاج بن يوسف بالمنجنيق على الحرم، يليه غارة أبي طاهر القرمطي وسرقته للحجر الأسود، ثم يلي ذلك بعض الأوبئة التي منعت الناس من دخول مكة، حتى كان آخرهم جهيمان العتيبي الذي كان ضحية التشدد في الدين والقول بلوازم الحاكمية، وهو بنفسه القائل في رسالته "وبسبب عبادة المال يكفر الرجل بعد إيمانه... فهؤلاء الحكام ليسوا أئمة، لأن إمامتهم للمسلمين بطلة ومنكر يجب إنكاره، ولا يقيمون الدين ولم يجتمع عليهم المسلمون، وإنما أصحاب ملك سخروا المسلمين لمصالحهم، بل جعلوا الدين وسيلة لتحقيق مصالحهم الدنيوية"[1].

ومثله من التكفيريين علي بن الحاج في الجزائر، وهو مؤلف كتاب فصل الكلام في مواجهة ظلم الحكام، حيث نص على موضوع "اغتصاب الحاكمية: من عقائد المسلمين أن الحكم لله لقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ﴾ [الأنعام: 57] وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُشۡرِكُ فِي حُكۡمِهِۦٓ أَحَدٗا﴾ [الكهف: 26]

1 العتيبي، جهيمان، رسالة الأمارة والبيعة والطاعة وحكم تلبيس الحكام على طلبة العلم والعامة، (د.ت)، ص35.

فالحكم الشرعي والقدري لله تبارك وتعالى، فما على المسلم المؤمن إلا أن يخضع لحكم الله تعالى. ومن هنا فالحاكمية لله تعالى لا شريك له، وهذا أمر معلوم من الدين بالضرورة"[1].

وهذا وغيره إنما تأثروا بفكر سيد قطب الذي اشتد جراء ما عاناه في السجن إبان حكم الرئيس الراحل جمال عبد الناصر في مصر، ولذلك يعتبر تفسير (في ظلال القرآن) العمدة الكبرى التي أسست لمفهوم الحاكمية أكثر من سابقيه كالمودودي، بل نجد سيد قطب سماها قاعدة في مثل قوله: "وعن هذا التصور تنشأ قاعدة: الحاكمية لله وحده، فيكون الله وحده هو المشرع للعباد ويجيء تشريع البشر مستمدًا من شريعة الله، وعن هذا التصور تنشأ قاعدة استمداد القيم كلها من الله، فلا اعتبار لقيمة من قيم الحياة كلها إذا لم تقبل في ميزان الله، ولا شرعية لوضع أو تقليد أو تنظيم يخالف عن منهج الله"[2]. ويظهر التصريح بالتكفير بمفهوم الحاكمية مرارًا كقوله: "ولكن لأنهم قبلوا منهم التحليل والتحريم ومنحوهم حق الحاكمية والتشريع- ابتداء من عند أنفسهم- فجعلوا بذلك مشركين.. الشرك الذي يغفر الله كل ما عداه حتى الكبائر"[3].

1 ابن الحاج، علي، **فصل الكلام في مواجهة ظلم الحكام**، طبعة الجبهة الامية للإنقاذ، (د.ت)، ص79.
2 قطب، سيد إبراهيم حسين الشاربي، **في ظلال القرآن**، دار الشروق، القاهرة، ط17، 1412هـ، 286/1.
3 السابق، 688/2.

ومثال ذلك أيضًا قوله: "والأمر في هذا يرجع إلى ما سبق لنا تقريره من أن رفض شيء من هذا المنهج، الذي رضيه الله للمؤمنين، واستبدال غيره به من صنع البشر معناه الصريح هو رفض ألوهية الله- سبحانه- وإعطاء خصائص الألوهية لبعض البشر واعتداء على سلطان الله في الأرض، وادعاء للألوهية بادعاء خصيصتها الكبرى.. الحاكمية.. وهذا معناه الصريح الخروج على هذا الدين والخروج من هذا الدين بالتبعية"[1]. وقوله: "وقضية الحاكمية بكل فروعها في الإسلام هي قضية عقيدة"[2].

كما صرح بكل جلاء تكفير تضليل المسلمين وتكفير الناس والعالم أجمع في كتابه معالم في الطريق حين قال: "إن العالم يعيش اليوم كله في "جاهلية" من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها. جاهلية لا تخفف منها شيئًا هذه التيسيرات المادية الهائلة، وهذا الإبداع المادي الفائق! هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية، إنها تسند الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أربابًا، لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين، والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منهج الله للحياة، وفيما لم يأذن به الله"[3].

1 قطب، سيد، **في ظلال القرآن**، 1412هـ، 841/2.
2 السابق، 2114/4.
3 قطب، سيد، **معالم في الطريق**، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1999، ص8.

وهذا ما جعل بعض المستشرقين يقولون: "ولا شك أن المتكلمين عمدوا بمحض إرادتهم إلى أن يكفر بعضهم بعضًا، لمجرد الخصومة في الرأي، وأنكروا أحيانًا بصورة جديَّة أن خصومهم من المسلمين، وطبقوا فعلًا ما يترتب على هذا التكفير من آثار عملية.

وإن الحركات التي أدت إلى الانقسامات الدينية الأولى في صدر الإسلام ترجع أهميتها حقيقة إلى ما اشتملت عليه من المسائل والنظريات، ومع ذلك فقد شغلت المشاكل السياسية المحل الأول من عناية المسلمين"[1].

"وعكف الخوارج بعد إخماد فتنتهم وثوراتهم على الاشتغال بالدراسة النظرية لمذاهبهم الخاصة في السياسة والأخلاق والعقائد، وأخرجوا عددًا من المؤلفات الفقهية والكلامية، وقد ظهر بينهم إبان معارضتهم للعقائد الإسلامية حرب رأى أن يعتمد على القرآن وحده، ولا يزال يوجد في أيامنا جماعات إسلامية تدين بالمذهب الخارجي"[2].

ثم نجد الاتجاه السروري ينحو نحو رأيين، فأما الأول فهو كالقائلين بالحاكمية تمامًا، وأما الرأي الثاني، فهم الذين ينكرون المصطلح ويثبتون فحواه، لكن يتبرؤون من لوازم التكفير، وهذا هو مضمون كتاب الحاكمية والسياسة الشرعية، ولذا ختمه مؤلفه بكلمة ناصر العقل أن "الكلام في مسألة الحاكمية من الأمور الحادثة التي لم يكن لها ذكر عن السلف بهذا الاصطلاح... وكذلك القول بأن الحاكمية قسم رابع من أقسام التوحيد لا يصح لأن مسألة الحاكمية لها معنيان، أولهما راجع إلى معنى التشريع،

1 جولدتسيهر إجناس، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، دار الكتاب المصري، لقاهرة، ط1، 1946، ص168.
2 السابق، ص173.

وثانيهما راجع إلى حاكمية القضاء والقدر، وكذلك دعوى أن الحاكمية أخص خصائص الألوهية لا أصل لها"[1].

وبعد سيد قطب أتى أخوه محمد في عدد من كتبه ليخدم منهج أخيه بأسلوب أرق إلا أنه يخدم الأهداف نفسها، فحصر معنى لا إله إلا الله في الحاكمية، لذا يقول في كتابه ركائز الإيمان: "إن المعنى الأول لـ(لا إله إلا الله) هو أنه ليس في هذا الكون إله متصرف في شؤونه إلا الله، ومن ثم تترتب المعاني الأخرى: أنه لا معبود يستحق العبادة إلا الله، ولا أحد تنبغي له الطاعة إلا الله، ولا حاكمية إلا لله"[2].

ويقول في كتابه التطور والثبات في حياة البشرية: "التوجه إلى الله معناه إفراده -سبحانه- بالألوهية معناه حاكمية الله وحده"[3]. وقال في كتابه جاهلية القرن العشرين: "وكل ديكتاتورية تقوم على حاكمية الإنسان للإنسان لا يمكن أن تكون غير ذلك، فما دام الناس لا يحكمون بمنهج الله فلا شيء غير حكم الطاغوت!"[4].

وبعد تتبع حياة محمد قطب في حله وترحاله تبين أنه هو المشرف على أطروحتيْ الماجستير والدكتوراه لسفر الحوالي، وحينئذ ينتهي العجب إذا عرفنا من أين أتت المشكلة، فكتبه مليئة بهذا المفهوم على النمط الذي أسس عليه الإخوان أفكارهم وفق ما ينتمي إلى الفكر الخارجي الذي أنبت لنا مشاكل كبيرة في كثير من الأقطار.

---

1 السيد، عادل، **الحاكمية والسياسة الشرعية عند شيوخ جماعة أصار السنة المحمدية**، دار الإبانة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2009، ص499.

2 قطب، محمد، **ركائز الإيمان**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2001، ص417.

3 _____، **التطور والثبات في حياة البشرية**، دار الشروق، القاهرة، ط8، 1991، ص295.

4 _____، **جاهلية القرن العشرين**، دار الشروق، القاهرة، ط5، 1988، ص113.

ففي أطروحته الدكتوراه التي سماها ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي قال: "إن توحيد الألوهية، وتوحيد الربوبية، وتوحيد القوامة، وتوحيد الحاكمية، وتوحيد مصدر الشريعة، وتوحيد منهج الحياة، وتوحيد الجهة التي يدين لها الناس الدينونة الشاملة؛ إن هذا التوحيد هو الذي يستحق أن يرسل من أجله كل هؤلاء الرسل، وأن تبذل في سبيله كل هذه الجهود. وأن تتحمل لتحقيقه كل هذه العذابات والآلام على مدار الزمان. لا لأن الله سبحانه في حاجة إليه، فالله سبحانه غني عن العالمين، لكن لأن حياة البشر لا تصلح ولا تستقيم ولا ترتفع ولا تصبح حياة لائقة بالإنسان إلا بهذا التوحيد الذي لا حد لتأثيره في الحياة البشرية في كل جوانبها على السواء"[1].

وهذا التقسيم الغريب من الحوالي يعتبر خروجًا عن جادة العلماء العارفين ببديهيات العلوم النظرية في العقيدة، إذ من البدع استحداث مفاهيم عقدية وإلزام الناس بها، فمَن مِن العلماء سبقه إلى هذه (التوحيدات) التي استحدثها؛ توحيد القوامة، وتوحيد الحاكمية، وتوحيد مصدر الشريعة، وتوحيد منهج الحياة، وتوحيد الجهة. ويكفي أن أي شخص يستطيع الإضافة عليها بأي مفهوم يناسب اعتباره أمرًا مستحسنًا، مثل توحيد الطاعة، توحيد القصد، توحيد النية، توحيد القيم، توحيد المكارم، توحيد السلام...إلخ.

1 الحوالي، سفر بن عبد الرحمن، **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**، دار الكلمة، القاهرة، ط1، 1420هـ/1999م، ص68.

وينطلق الحوالي كذلك من نظرية الإسلام السياسي، خاصة في كتابه الأخير المسلمون والحضارة الغربية، والذي يعد أكبر كتبه التي روج فيها للفكر السلفي المتشدد وتصوراته، ومن الغريب قوله في ذات الكتاب: "ولا يجوز اتهام أحد بالإرهاب أو التطرف أو الأصولية، أو الطائفية أو التكفير، أو بالإسلام السياسي، أو الحركي كما يقولون، ولا التكلم في حقه إلا بعلم وعدل. وعلى من يقال له ذلك أو يقوله لغيره أن يتقبل الرد عليه بصدر رحب ويقبل الحق ممن كان"[1].

وهذا الذي قاله يعتبر ردًا عليه؛ لأنه في الكتاب نفسه سقط في التطرف والتكفير والإسلام السياسي، فالواجب التنبه لمثل هذه الأمور، لاسيما من أتباعه الذين ما يزالون يحملون هذا الفكر المرتبط بمفهوم الحاكمية.

ويميز في الإسلام السياسي ثلاثة مستويات: المستوى الشعبي، والمستوى الرسمي، والمستوى السياسي: كما يميز خطابين أثنين: أحدهما (إخواني) معتدل، والآخر (جهادي) مفترض. ويرى من منظور سوسيولوجي أن ظاهرة الإخوان المسلمين من أبرز الظواهر الأيديولوجية السياسية المعقدة للفئات المدنية الوسطى بشرائحها المختلفة؛ فهي ظاهرة "مدنية" في جوهرها، أنتجتها مدن تقليدية، قد اهتزت توازناتها الاجتماعية، بل هي نتاج "كارثي" لمجتمع فشلت أيديولوجيته التقدمية في علمنة وعقلنة وعيه فشلا ذريعا. ويرصد تحول جماعة الإخوان المسلمين من نظرية (تطبيق الشريعة) إلى (نظرية الحاكمية لله)، كخطابين علاقتهما مقطوعة،

1 الحوالي، سفر بن عبد الرحمن، **المسلمون والحضارة الغربية**، (د.ت)، ص1086.

بعد أن كان الخطاب الإخواني في تجربة كتجربة (مصطفى السباعي[1]) لا يفصل بين الدين والدنيا، فلسفته القومية هي الإسلام بمفهومه الواسع، وفلسفته الشاملة للحياة وطبيعة التشريع فيه لا تختلف عن الطبيعة العلمانية للتشريع المدني، وتضع مبادئ القوانين على أساس مصلحة الناس وكرامتهم، لتحقيق المصلحة والعدالة الاجتماعية[2].

إن فكرة الحاكمية، بصيغها المتعددة، "هي النقيض المباشر للنزعة الإنسانية في التراث الفلسفي، ولذلك يصل موقف الحركات الدينية المعاصرة من كل نزعة إنسانية إلى حد العداء الصريح، فالنقد والخطاب محاولة قراءة في مراجعة نقدية عربية معاصرة... ويميز د.طيب تيزيني في المحور الأول إصلاحًا دينيًا قديمًا من إصلاح ديني حديث. ويهتم -كعادته- بالتناقض بين مرجعية الوضعية الاجتماعية المشخصة، والمرجعية اللاتاريخية المقدسة التي هي مرجعية إصلاح ديني يضطرب خطابه، كلما اقترب من واقع الحال المشخص، ويعمل على تقويم الغرب والشرق مستعينًا بمرجعية الأصل التي ينتمي إليها، إذ لا صلاح ولا إصلاح إلا بالإسلام، ولذلك برزت مسألة الحاكمية موازيه لبروز الخطاب الإصلاحي الإسلامي... وإذا كان خطاب الإسلام هو الخطاب المقدس الذي يتعالى، كأي خطاب ديني،

1 هو أبو حسان مصطفى بن حسني السباعي، ولد بحمص عام 1915م، وتوفى عام 1967م. درس بحمص، ثم ألتحق بالأزهر، واعتقل عدة مرات. يعد أحد زعماء الإخوان، وكان يترأس كتيبة من الإخوان المسلمين، وهو المراقب العام لتنظيم الإخوان المسلمين الإرهابي. انظر الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي الدمشقي، **الأعلام**، دار العلم للملايين، ط15، 2002، ج7، ص231.

2 خضر، مصطفى، **النقد والخطاب محاولة قراءة في مراجعة نقدية عربية معاصرة**، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 2001، ص38.

فوق الواقع وفوق التاريخ، فكيف يتكيف مع مرجعية اجتماعية مشخصة هي مرجعية الواقع والتاريخ؟ وكيف يتحول إلى خطاب دنيوي حقًا؟ وهل يستطيع أن يوفق بين المتعالي والدنيوي؟"[1].

وللجواب على ذلك أورد المسيري -وهو من ذات التيار- أن حسن حنفي يرى أن العلمانية تنتمي للحضارة الغربية، وعرفها بالفصل بين الكنيسة والدولة، أي أنه يأخذ بالتعريف الجزئي دون تحفظ. ومن الملاحظ أن من يأخذون بالتعريف الجزئي لا يرون العلمانية باعتبارها ظاهرة عالمية وإنما يرونها على أنها نتاج المجتمعات الغربية المسيحية وخصوصيتها، وانطلاقًا من هذا التعريف يرى حسن حنفي أن العلمانيين الذين في بلادنا كلهم من النصارى، وغالبيتهم من نصارى الشام ممن تربوا في المدارس الأجنبية وفي إرساليات التبشير، ولذا كان ولاؤهم الحضاري للغرب، ودعوا إلى النمط الغربي في التقدم، ثم تبعهم في ذلك بعض المسلمين. وقد أدى ذلك بالحركات الإسلامية إلى رفض العلمانية وربطها بالتغريب، بما يتضمن ذلك من استعمار وتبشير ورفع شعار الحاكمية؛ فالخطأ الأول نقل العلمانية الغربية، أحدث في تصوره رد فعل خاطئ وهو الحاكمية[2].

والعدالة هي الأساس الذي تتكون به وحدة المجتمع وإن اختلفت أطيافها، وتبنى بها شؤون التعايش وإن تفاوتت أديان المنضمين تحت لوائها.

---

1 خضر، مصطفى، **النقد والخطاب محاولة قراءة في مراجعة نقدية عربية معاصرة**، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ص65.

2 المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود**، (د.ت)، 482/1.

المبحث الثاني: المزالق المنهجية في التعامل مع مفهوم الحاكمية

معلوم أن الانحراف في تنزيل أي مفهوم أو حكم شرعي على أرض الواقع مصيره الفتنة، وضياع أرواح بريئة، ومفهوم الحاكمية الذي ابتدعته جماعات شذت عن المنهجية المستقيمة التي أرادها الشارع الحكيم نهجًا للعباد كان له التأثير السلبي الأقوى على الصعيد الداخلي والخارجي في العالم.

والأمر نفسه بالنسبة لاجتزاء نصوص الشريعة وتفكيك الخطاب بعضه عن بعض، بما يوافق هوى المتحدث، وانعدام مراعاة أنها صادرة عن الله تعالى الموصوف بكمال العلم والحكمة، فيستحيل عليه ﷻ أن يأمر بأمر ثم يأمر بنقيضه، فالله تعالى لما قال لنا ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ﴾ [الأنعام: 57]، هو نفسه الذي قال لنا أيضًا: ﴿يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾ [المائدة: 95].

إن العملية السقيمة التي انتهجها أصحاب الفكر المنحرف تخالف المنهجية الأصولية الرصينة التي يجب اتباعها عند النظر في النصوص الشرعية، واستنباط الأحكام الشرعية منها، كما أنها تضاد ركنًا عظيمًا من ركائز النظر في النصوص الشرعية، ألا وهو اعتبار النصوص الشرعية بمنزلة النص الواحد، بل الصورة الواحدة، كما نُقل عن العلماء الصالحين رحمهم الله.

كان ولا يزال وجود العلماء الجهابذة ضروري للقضاء على أي فكر متخلف متطرف، ورغم استتار الفكر الخارجي وراء أكمة القرآن الكريم، إلا أن عبقرية العلماء المؤصلين لا تترك شبه التكفيرين تنطلي على المسلمين، سواء كانوا من طلبة العلم أو فوق ذلك أو دونه.

ويخبرنا التاريخ بكثير من الجهود التي أظهرت مجموعة من المزالق الفكرية واللغوية والشرعية للفكر المتشدد سواء القديم منه أو الحديث، بدءًا بالحوار الذي أجراه ابن عباس رضي الله عنهما مع الخوارج، فأدى ذلك إلى توبة آلاف منهم، أو بنصائح متناثرة في مصنفات العلماء، أو بوقائع كان بطلها عالم همام تصدى للفكر الغالي بالنقد والدحض والنقض؛ مثلما سنورد في هذا المبحث ضمن المزالق اللغوية والشرعية والفكرية التي اغتر بها الفكر الخارجي، فأوقعهم ذلك في الضلال والإضلال.

المطلب الأول: المزالق اللغوية والشرعية

كثيرة هي المزالق والشبهات التي وقع فيها أصحاب الفكر الأيديولوجي المتطرف والتيارات الحزبية، نورد أهمها:

أولًا: يتسم الفكر الخارجي بمخالفة المنطق العربي في فهم الخطاب، لا سيما أنهم وقعوا في ظاهرة الاجتزاء من النص، أو إقحام المعنى في دلالة ضيقة لا تتناسب مع سياق الآية إلا على وجه التكلف الصوري.

ومن أبرز ما صح في هذا الصدد تنزيلهم لقوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف:58]، للتنفير من عبد الله بن عباس رضي الله عنهما الذي جاء مناظرا للخوارج في خلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

ففي المستدرك للحاكم عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، قال: "لما خرجت الحرورية اجتمعوا في دار، وهم ستة آلاف، أتيت عليًا، فقلت: يا أمير المؤمنين، أبرد بالظهر لعلي آتي هؤلاء القوم فأكلمهم. قال: إني أخاف عليك. قلت: كلا. قال ابن عباس رضي الله عنهما: فخرجت إليهم، ولبست أحسن ما يكون من حلل اليمن، قال أبو زميل: كان ابن عباس جميلًا جهيرًا. قال ابن عباس رضي الله عنهما: فأتيتهم، وهم مجتمعون في دارهم قائلون، فسلمت عليهم فقالوا: مرحبا بك يا ابن عباس، فما هذه الحلة؟ قال: قلت: ما تعيبون علي، لقد رأيت على رسول الله ﷺ أحسن ما يكون من الحلل، ونزلت: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِۚ﴾ [الأعراف: 32] قالوا: فما جاء بك؟ قلت: أتيتكم من عند صحابة النبي ﷺ من المهاجرين والأنصار، لأبلغكم ما يقولون المخبرون بما يقولون فعليهم نزل القرآن، فهم أعلم بالوحي منكم، وفيهم أنزل، وليس فيكم منهم أحد.

فقال بعضهم: لا تخاصموا قريشًا، فإن الله يقول: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: 58]"[1].

1 قال ابن عباس رضي الله عنهما: وأتيت قومًا لم أر قومًا قط أشد اجتهادًا منهم، مسهمة وجوههم من السهر، كأن أيديهم وركبهم تثنى عليهم، فمضى من حضر، فقال بعضهم: لنكلمنه ولننظرن ما يقول. قلت: أخبروني ماذا نقمتم على ابن عم رسول الله ﷺ، وصهره والمهاجرين والأنصار؟ قالوا: ثالثًا. قلت: ما هن؟ قالوا: أما إحداهن فإنه حكم الرجال في أمر الله، وقال الله تعالى: {إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ} [الأنعام: 57] وما للرجال وما للحكم؟ فقلت: هذه واحدة. قالوا: وأما الأخرى فإنه قاتل ولم يسب ولم يغنم، فلئن كان الذي قاتل كفارًا لقد حل سبيهم وغنيمتهم، ولئن كانوا مؤمنين ما حل قتالهم. قلت: هذه اثنتان، فما الثالثة؟ قال: إنه محا نفسه من أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين. قلت: أعندكم سوى هذا؟ قالوا: حسبنا هذا. فقلت لهم: أرأيتم إن قرأت عليكم من كتاب الله ومن سنة نبيه ﷺ ما يرد به قولكم، أترضون؟ قالوا: نعم. فقلت: أما قولكم: حكم الرجال في أمر الله، فأنا أقرأ عليكم ما قد رد حكمه إلى الرجال في ثمن ربع درهم في أرنب، ونحوها من الصيد، فقال: {يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌۚ} [المائدة: 95] إلى قوله {يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ} [المائدة: 95] فنشدتكم الله أحكم الرجال في أرنب ونحوها من الصيد أفضل، أم حكمهم في دمائهم وصلاح ذات بينهم؟ وأن تعلموا أن الله لو شاء لحكم ولم يصير ذلك إلى الرجال، وفي المرأة وزوجها قال الله ﷻ: {وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا} [النساء: 35] فجعل الله حكم الرجال سنة مأمونة، أخرجت عن هذه؟ قالوا: نعم، قال: وأما قولكم: قاتل ولم يسب ولم يغنم، أتسبون أمكم عائشة رضي الله عنها، ثم يستحلون منها ما يستحل من غيرها؟ فلئن فعلتم لقد كفرتم وهي أمكم، ولئن قلتم: ليست أمنا لقد كفرتم فإن الله يقول: {ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْۖ وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْۗ} [الأحزاب: 6] فأنتم تدورون بين ضلالتين أيهما صرتم إليها، صرتم إلى ضلالة فنظر بعضهم إلى بعض، قلت: أخرجت من هذه؟ قالوا: نعم، قال: وأما قولكم محا اسمه من أمير المؤمنين، فأنا آتيكم بمن ترضون، وأريكم قد سمعتم أن النبي ﷺ يوم الحديبية كاتب سهيل ابن عمرو وأبا سفيان بن حرب، فقال رسول الله ﷺ لأمير المؤمنين: "اكتب يا علي: هذا ما اصطلح عليه محمد رسول الله " فقال المشركون: لا والله ما نعلم إنك رسول الله لو نعلم إنك رسول الله ما قاتلناك، فقال رسول الله ﷺ: " اللهم إنك تعلم أني رسول الله، اكتب يا علي: هذا ما اصطلح عليه محمد بن عبد الله " فوالله لرسول الله خير من علي، وما أخرجه من النبوة حين محا نفسه، قال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: فرجع من القوم ألفان، وقتل سائرهم على ضلالة. انظر الحاكم، أبوعبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق مقبل بن هادي الوادعي، دار الحرمين، القاهرة، ط1، 1417هـ/1997م، الحديث رقم: 2713، 179/2.

إن ظاهرة البتر من النصوص وتصيير ذلك الجزء دليلا من ضمن ما يلاحظ على الجماعات المتطرفة، وهذه المغبة من دون شك مندرجة تحت القضايا المنهي عنها في الشريعة، إذ القرآن الكريم دعانا إلى الأخذ بكل الكتاب، لا بجزء منه، قال تعالى: ﴿أَفَتُؤۡمِنُونَ بِبَعۡضِ ٱلۡكِتَٰبِ وَتَكۡفُرُونَ بِبَعۡضٖۚ﴾ [البقرة: 85]، ولذا كانت طريقة القرآن هي دعوة الرسول ﷺ إلى الأخذ بكل ما في القرآن لا ببعضه، لأن الآيات تتداخل ببعضها، ويتم بينها تخصيص العام، وتقييد المطلق، وتبيين المجمل، وتوضيح المبهم. غير أن بتر جزء منه يعد صنف من الحيد عن الحق الذي نهى الله عنه، وأشار إليه في قوله سبحانه: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَٱعۡلَمۡ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعۡضِ ذُنُوبِهِمۡۗ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ﴾ [المائدة: 49]. فقد دل اسم الموصول (ما) في قوله (بما) على جميع ما أنزل، ثم حذره من اتباع المبتورات (عن بعض)، إعمالا للأصل في كلامه سبحانه أنه لا يتناقض ولا يتضارب، وإنما هو مآل اتباعه الرحمة لا غير، مصداقا لقوله جل شأنه: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ مُبَارَكٞ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُواْ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ١٥٥ أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلۡكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيۡنِ مِن قَبۡلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمۡ لَغَٰفِلِينَ ١٥٦ أَوۡ تَقُولُواْ لَوۡ أَنَّآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا ٱلۡكِتَٰبُ لَكُنَّآ أَهۡدَىٰ مِنۡهُمۡۚ فَقَدۡ جَآءَكُم بَيِّنَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞۚ فَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّن كَذَّبَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَصَدَفَ عَنۡهَاۗ سَنَجۡزِي ٱلَّذِينَ يَصۡدِفُونَ عَنۡ ءَايَٰتِنَا سُوٓءَ ٱلۡعَذَابِ بِمَا كَانُواْ يَصۡدِفُونَ﴾ [الأنعام: 155 - 157]، ومن ملامح المتطرفين أنهم يصدفون عن آيات الله بطرائق البتر والاجتزاء ابتغاء إحلال النقمة محل النعمة، وإيطاء الغمة مكان الرحمة.

ثانيًا: الجهل بالقرآن الكريم وعدم التفقه بواسطة المعاني المأمور بها في باب التدبر، ونص الشاطبي بأن الأمرين اللذين عرف النبي ﷺ بهما في الخوارج من "أنهم يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم، وأنهم يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان، فإنهم أخذوا أنفسهم بقراءة القرآن وإقرائه حتى ابتدعوا فيه ثم لم يتفقهوا فيه، ولا عرفوا مقاصده؛ ولذلك طرحوا كتب العلماء وسموها كتب الرأي وخرقوها ومزقوا أدمها، مع أن الفقهاء هم الذين بينوا في كتبهم معاني الكتاب والسنة على الوجه الذي ينبغي، وأخذوا في قتال أهل الإسلام بتأويل فاسد، زعموا عليهم أنهم مجسمون وأنهم غير موحدين"[1].

ثالثًا: من المزالق للفكر التكفيري اعتقادهم بأن أي وصف نزل في قوم فإنه يشمل أفرادهم، وأن الخبر لا يقيد ولا يخصص. ومن تراجم البخاري في صحيحه التي تمثل نظره في القوم قوله: "وكان ابن عمر، يراهم شرار خلق الله، وقال: "إنهم انطلقوا إلى آيات نزلت في الكفار، فجعلوها على المؤمنين"[2].

رابعًا: يعتقد الخوارج وأتباع القائلين بالحاكمية أن الأصل في الأشياء التحريم، ولهذا تجد فتاواهم لا سيما في النوازل تنحو نحو تحريم أي شيء يحمل الجدة والتطور والابتكار، فهم السبب في تحريم مكبرات الصوت في المساجد في بعض المناطق التي يوجدون فيها، وحرموا تفريش المساجد، وحرموا تدريس البنات، وسياقة المرأة، وحرموا الطواف في الدور الثاني أو السعي فيه، وغير ذلك من الفتاوى المبنية على ذلك الأصل. وأما تحريمهم أمور الدنيا فأشهر من أن يذكر، مثل تحريمهم للتلفاز، وحمل الهاتف، وتحريم الغناء بكل أطيافه، وتحريم استعمال الطيب للنساء، وأشباه ذلك.

---

1 الشاطبي، **الاعتصام**، 727/2.

2 البخاري، **صحيح البخاري**، 16/9.

ولم يقل بقولهم إلا طائفة من المعتزلة، على أن كثيرًا من الخوارج هم الذي انصهروا في بوتقة الاعتزال فعرفوا به ليتستروا بالمعتزلة بدل أن ينسبوا إلى الخوارج، ولذا قال القرافي رادًا عليهم في هذا الشأن: "فحكى الخلاف فيما لا يكون العبد مضطرًا إليه، كأكل الفاكهة، وحكاية الحظر عن بعض المعتزلة في الأفعال مطلقًا يلزم منه تحريم إنقاذ الغرقى، وإطعام الجوعان، وكسوة العريان، ونصر المظلوم، وجميع المصالح تكون حينئذ محرمة عندهم، وهذا مما تأباه قواعد الاعتزال إباء شديدًا، فأين هذا من وجوب رعاية المصالح عقلًا؟ وإيجاب الإثابة عليها عقلًا في حق الله تعالى، بحيث إنهم يحيلون على الله تعالى عدم الإثابة"[1].

خامسًا: غفل الفكر الخارجي وفروعه عن ملحظ مهم، وهو أن الأصل في العادات الإباحة، ومعلوم أن السياسة من العادات الاجتماعية، ومناطات الأحكام فيها راجعة إلى الأعراف، وكثير من مسائل القضاء تسري عليها شؤون الشورى الشارحة في الحقيقة لأمر السياسة والحكم؛ وأن مرده بشكل أغلبي إلى التوافقات الاجتماعية.

ولذا فإن الباحثة تعتبر أن تعنت الفكر الخارجي في باب الحاكمية أو بالأحرى في قضايا التحكيم إنما هو محض تشدد في غير محله. من أجل هذا يرى العلماء كالشاطبي أن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني، لأمور:

1 القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط1، 1416هـ/1995م، 407/1.

أولها: الاستقراء، فإنا وجدنا الشارع قاصدًا لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز.

والثاني: أن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص، بخلاف باب العبادات، وقد توسع في هذا القسم مالك رحمه الله، حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسلة، وقال فيه بالاستحسان.

والثالث: أن الالتفات إلى المعاني قد كان معلومًا في الفترات، واعتمد عليه العقلاء، حتى جرت بذلك مصالحهم، وأعملوا كلياتها على الجملة، فاطردت لهم، سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية أو غيرهم، إلا أنهم قصروا في جملة من التفاصيل، فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق، فدل على أن المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات، ومن ههنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية: كالدية، والقسامة، والاجتماع يوم العروبة -وهي الجمعة- للوعظ والتذكير، والقراض، وكسوة الكعبة، وأشباه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية محمودًا، وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول، وهي كثيرة"[1].

1 الشاطبي، **الموافقات**، 524/2.

سادسًا: يعتقد القائلون بالحاكمية اتباعًا لأصول الخوارج بأن الأصل في كل أمر هو الوجوب العيني، وصاروا لا يميزون بين الركن والواجب والفرض والمستحب والمندوب والمباح والمكروه والمحرم والكبيرة والإثم واللمم ونحو ذلك. فأصبحت عقليتهم عن هذا التقسيم المنطقي الشرعي في خبر كان.

ولذلك تجد الخارجي والمتشددين في الدين بشكل عام يحملون أي أمر من الشريعة على الوجوب، إلى درجة أنهم ينغصون حياة من يعاشرهم في أمور لم يعتبرها الشرع سنة، ناهيك عن اعتبارها من الواجبات، كتشددهم في باب اللباس والمظاهر رغم أن النبي ﷺ لبس ألبسة متنوعة بحسب المتيسر، فلبس لباس العرب والفرس واليمن والروم، وكانت تهدى له بعض الألبسة من كثير من الأمصار، فيلبسها ولا يجد حرجًا في ذلك.

وقد ورد في الموطأ وغيره، عن هشام بن عروة، عن أبيه، أن رسول الله ﷺ لبس خميصة لها علم، ثم أعطاها أبا جهم، وأخذ من أبي جهم أنبجانية له، فقال يا رسول الله ولم؟ فقال: "إني نظرت إلى علمها في الصلاة"[1].

سابعًا: خالفوا اللغة العربية في باب المجمل والمبين، ووافقوا المعتزلة في قضية المجمل والمبين، وتحدث الجويني عن البيان والإجمال بأن "ما لم يظهر فيه قصد البيان فهو ينقسم إلى ما يقع في سياق القرب ويظهر كونه في قصد الرسول عليه الصلاة والسلام قربة، وإلى مالا يقع في سياق القرب، فأما ما يقع قربة في قصده فهو الذي اختلف فيه الخائضون في هذا الفن؛

1 مالك، **الموطأ**، الحديث رقم: 68، ص98.

فذهبت طوائف من المعتزلة إلى أن فعله ﷺ محمول على الوجوب ويتعين اتباعه فيه، وذهب إلى هذا المذهب ابن سريج وأبو علي بن أبي هريرة من أصحابنا. وذهب آخرون إلى أن فعله لا يدل على الوجوب ولكنه محمول على الاستحباب وفي كلام الشافعي ما يدل على ذلك[1].

و"اتبع الخوارج نحو قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: 40]، وتركوا مبينه وهو قوله: ﴿يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾ [المائدة: 95]. وقوله: ﴿ٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ﴾ [النساء: 35].

واتبع الجبرية نحو قوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الصافات: 96] وتركوا بيانه وهو قوله: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾ [التوبة: 82 و95] وما أشبهه. وهكذا سائر من اتبع هذه الأطراف من غير نظر فيما وراءها"[2].

ثامنًا: يظن الخوارج وأتباعهم من المتشددين من الدواعش ومن نحا نحوهم أن مفهوم الحاكمية مفهوم شرعي، ولذا تجدهم يعتقدون بأن كل الأمور المرتبطة بالتحكيم أو الحاكمية فهي الدنيا وما عليها، ويعقدون عليها الولاء والبراء.

والذي يظهر من خلال تتبع الموضوع بجميع حيثياته أنه ليس بمفهوم شرعي في الأصل، وإنما صير شرعيًا عند بعض الطوائف كالمعتزلة المتأثرين

---

1 الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق صلاح عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ/1997م، 183/1.

2 الشاطبي، **الموافقات**، 313/3.

بهذا المذهب غالبًا، ثم بمجموعة من المتبوعين من أصحاب المذاهب الفكرية المتأخرة لاسيما مدرسة محمد عبده، التي ولدت بعض المتطرفين كحسن البنا مؤسس الحركة الإخوانية المنتمية إلى الفكر الخارجي.

وأما موضوع المفاهيم الشرعية فإنها تتعلق بشؤون العبادات، حيث جعل لها الشرع مقدارًا خاصًا، كالصلوات المفروضة أو الزكاة أو المواريث وصفة الحج ونحو ذلك، ولذا يقول ابن حزم: "أكثر الأسماء الشرعية فإنها موضوعة من عند الله تعالى على مسميات لم يعرفها العرب قط، هذا أمر لا يجهله أحد من أهل الأرض فمن يدري اللغة العربية ويدري الأسماء الشرعية كالصلاة، فإن موضوع هذه اللفظة في لغة العرب الدعاء فقط، فأوقعها الله ﷻ على حركات محدودة معدودة من قيام موصوف، إلى جهة موصوفة لا تتعدى، وركوع كذلك، وسجود كذلك، وقعود كذلك، وذكر كذلك، وقراءة كذلك، وذكر كذلك، في أوقات محدودة، وبطهارة محدودة، وبلباس محدود، متى لم تكن على ذلك بطلت ولم تكن صلاة، وما عرفت العرب قط شيئًا من هذا كله، فضلًا عن أن تسميه حتى أتانا بهذا كله رسول الله ﷺ"[1].

تاسعًا: مزلق الاعتماد على الأحاديث الضعيفة والمنكرة والباطلة والمطروحة، كاستدلال سيد قطب بعدة أحاديث قصد التوصل لتمرير تهييجاته وتكفيراته، مثل حديث: "إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر"[2].

1 ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، 109/3.
2 قطب، سيد، **في ظلال القرآن**، 448/1.

وهو حديث ضعيف حيث رواه عطية العوفي، وهو ضعيف، وقال ابن القطان: "وعطية هو العوفي: ضعيف، وعبد الرحمن بن مصعب: لا تعرف حاله"[1].

وفي ظلال القرآن أيضًا: "مشركون قيمة من قيم هذه الأرض في تقريرهم للأحداث والأشياء والأشخاص، مشركون سببًا من الأسباب مع قدرة الله في النفع أو الضر سواء، مشركون في الدينونة لقوة غير قوة الله من حاكم أو موجه لا يستمد من شرع الله دون سواه، مشركون في رجاء يتعلق بغير الله من عباده على الإطلاق، مشركون في تضحية يشوبها التطلع إلى تقدير الناس، مشركون في جهاد لتحقيق نفع أو دفع ضر ولكن لغير الله، مشركون في عبادة يلحظ فيها وجه مع وجه الله، لذلك يقول رسول الله ﷺ: «الشرك فيكم أخفى من دبيب النمل»"[2].

قال ابن الجوزي: قال المؤلف: "هذا حديث لا يصح"[3].

عاشرًا: وصمهم للنبي ﷺ بألقاب لم تصح عنه، بل هي مخالفة لما اشتهر عنه من السماحة والرحمة، وكفى أن الله تعالى وصف بذلك بعبارة حاصرة مانعة فقال سبحانه: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107].

---

1 ابن القطان، أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الحميري الفاسي، **بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام**، تحقيق الحسين آيت سعيد، دار طيبة، الرياض، ط1، 1418هـ/1997م، 633/4.

2 قطب، سيد، **في ظلال القرآن**، 2032/4.

3 ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية**، تحقيق إرشاد الحق الأثري، إدارة العلوم الأثرية، باكستان، ط2، 1401هـ/1981م، 339/2.

لكن الفكر الإخواني والخارجي والجهادي يصفون رسول الله باسم هو منه براء، ومن الناحية العلمية فهو باطل لا يصح، بل لا أصل له في كتب السنة جمعاء، وذلك الاسم هو (الضحوك القتال) صيغة مبالغة من القتل، مع أنه ﷺ لم يقتل أحدًا!

ومن الغريب جدًا أن يتناسى هؤلاء المتشددون قول النبي ﷺ فيما تواتر عنه "من كذب علي متعمدًا فليلج النار"، وهذا أحد المتشددين في العصر وتوفي سنة 2017 وهو المدعو عمر عبد الرحمن الزعيم الروحي للطائفة الجهادية والمتبنين لفكر الحاكمية يقول: "وفي الحديث أن رسول الله ﷺ قال: "أنا الضحوك القتال"[1]. وهو بنفسه صاحب المقالة في الحاكمية في الكتاب عينه إذ يقول: "ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب نصيب من الحاكمية فإنها لله وحده، ليس لأحد من دون الله شيء من التشريع، والمسلمون جميعًا لا يستطيعون أن يشرعوا، وأن الدولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون المشرع الذي جاء به النبي من ربه، ولا تستحق الحكومات طاعة الناس إلا من حيث إنها تحكم بما أنزل الله وتنفذ أمره"[2].

حادي عشر: الاستدلال بعمومات القرآن دون العمل بالمخصصات، ولذا تجد الخوارج وأتباعهم من المكفرين يرددون أن أحكام القرآن غائية لا يستدرك عليها.

1 عبد الرحمن، عمر، **موقف القرآن من خصومه**، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط1، 2006، ص466.

2 السابق، ص576.

وقد نبه على هذا غير واحد منهم الشربيني فقال: "قال الأصبهاني: فإذا عارضنا عمومات الوعيد بعمومات الوعد ترجح الوعد بسبق الرحمة الغضب، فانهدمت قواعد المعتزلة، ثم كرر الوعظ عليهم بقوله: {ويا قوم ما} أي: أي شيء من الحظوظ والمصالح {لي} في أني {أدعوكم إلى النجاة} والجنة شفقة عليكم ورحمة لكم واعترافا بحقكم {وتدعونني إلى النار} والهلاك بالكفر، فالآية من الاحتباك؛ ذكر النجاة الملازمة للإيمان أولًا دليلًا على حذف الهلاك الملازم للكفران ثانيًا"[1].

وفي سياق ردّ أبي حيان على الزمخشري قال: "وقوله: قد ثبت أن الله عز وعلا يغفر الشرك لمن تاب عنه، هذا مجمع عليه. وقوله: وإنه لا يغفر ما دون الشرك من الكبائر إلا بالتوبة، فنقول له: وأين ثبت هذا؟ وإنما يستدلون بعمومات تحتمل التخصيص، كاستدلالهم بقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا﴾ [النساء: 93] الآية، وقد خصصها ابن عباس بالمستحل ذلك وهو كافر. وقوله: قال: فجزاؤه أن جازاه الله. وقال: الخلود يراد به المكث الطويل لا الديمومة لا إلى نهاية، وكلام العرب شاهد بذلك"[2]. و"هب أن النص يعمُّ المؤمن والكافر، ولكن قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: 48] أخص منه والخاص مقدم على العام، ولأن إلحاق التأويل بعمومات الوعيد أولى من إلحاقه بعمومات الوعد لأن الوفاء بالوعد كرم، وإهمال الوعيد وحمله على التأويل بالتعريض جود وإحسان"[3].

---

1 الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد، **السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير**، مطبعة بولاق الأميرية، القاهرة، ط1، 1285هـ، 485/3.

2 أبو حيان، **البحر المحيط**، 671/3.

3 الرازي، **مفاتيح الغيب**، 227/11.

"وقد استدل القائلون بوجوب الخروج على الظلمة ومنابذتهم السيف ومكافحتهم بالقتال بعمومات من الكتاب والسنة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا شك ولا ريب أن الأحاديث التي ذكرها المصنف في هذا الباب وذكرناها أخص من تلك العمومات مطلقًا، وهي متوافرة المعنى كما يعرف ذلك من له أنسة بعلم السنة"[1].

ثاني عشر: يتوارث القائلون بالحاكمية من المتشددين قضية التلازم في التكفير وبذلك يقول الدواعش في عصرنا، وقد ورثوا ذلك عن طائفة من الخوارج يقال لها البيهسية مثلما حكى أبو الحسن الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين: "قالت طائفة من البيهسية: إذا كفر الإمام كفرت الرعية وقالت: الدار دار شرك وأهلها جميعًا مشركون، وتركت الصلاة إلا خلف من تعرف، وذهبت إلى قتل أهل القبلة، وأخذ الأموال، واستحلت القتل والسبي على كل حال"[2].

ثالث عشر: جعلوا الحكم المنوط بالتصور العام أو الجزئي المبني على أسباب ومسببات حولوه إلى الأغلبي، أو الأكثري، أو المجمع عليه، أو أنه لا يستثنى منه شيء.

فمثلًا قاعدة الحكم على الناس هي قاعدة عامة، رغم أن بعض الفقهاء ظنوا أنها أغلبية، والفرق بين العام والأغلبي: أن العام يأخذ حكم الكثرة النسبية وإن كانت متوسطة الحدوث من حيث العدد؛ ولذا ينبغي

1 الشوكاني، محمد بن علي، **نيل الأوطار**، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1413هـ/1993م، 208/7.
2 الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1426هـ/2005م، 103/1.

المراجعة والتحقيق للوارد في الموافقات مثل أنه "من التفت إلى المسببات من حيث كانت علامة على الأسباب في الصحة أو الفساد لا من جهة أخرى؛ فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جريان الأسباب على وزان ما شرع، أو على خلاف ذلك، ومن هنا جعلت الأعمال الظاهرة في الشرع دليلًا على ما في الباطن، فإن كان الظاهر منخرمًا؛ حكم على الباطن بذلك، أو مستقيمًا؛ حكم على الباطن بذلك أيضًا، وهو أصل عام في الفقه وسائر أحكام العاديات والتجريبيات، بل الالتفات إليها من هذا الوجه نافع في جملة الشريعة جدًا، والأدلة على صحته كثيرة جدًا، وكفى بذلك عمدة أنه الحاكم بإيمان المؤمن، وكفر الكافر، وطاعة المطيع، وعصيان العاصي، وعدالة العدل، وجرحة المجرح، وبذلك تنعقد العقود وترتبط المواثيق، إلى غير ذلك من الأمور، بل هو كلية التشريع، وعمدة التكليف بالنسبة إلى إقامة حدود الشعائر الإسلامية الخاصة والعامة"[1].

ونبه الدهلوي إلى هذا فقال: "ومنه ما كان الأمر في واقعة خاصة، فظنه الراوي حكمًا كليًا، ومنه ما أخرج فيه الكلام مخرج التأكيد؛ ليعضوا عليه بالنواجذ، فظن الراوي وجوبًا أو حرمة، وليس الأمر على ذلك - فمن كان فقيهًا، وحضر الواقعة استنبط من القرائن حقيقة الحال كقول زيد رضي الله عنه في النهي عن المزارعة وعن بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها: إن ذلك كان كالمشورة، وأما الثانية فيدخل فيها قياسات الصحابة والتابعين واستنباطهم من الكتاب والسنة، وليس الاجتهاد مصيبًا في جميع الأحوال،

1 الشاطبي، **الموافقات**، 367/1.

وربما كان لم يبلغ أحدهم الحديث، أو بلغه بوجه لا ينتهض بمثله الحجة، فلم يعمل به، ثم ظهر جلية الحال على لسان صحابي آخر بعد ذلك كقول عمر وابن مسعود رضي الله عنهما في التيمم عن الجنابة، وكثيرًا ما كان اتفاق رؤوس الصحابة رضي الله عنهم على شيء من قبل دلالة العقل على ارتفاق، وهو قوله ﷺ: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي "وليس من أصول الشرع، فمن كان متبحرًا في الأخبار وألفاظ الحديث يتيسر له التقصي عن مزالق الأقدام"[1].

رابع عشر: مزلق الإصرار على قول الفقيه المتبوع رغم تراجعه هو عن ذلك القول، أو قد يزعمون أن موقفه لم يتغير. ومعلوم أن من الأمثلة التي تساق لتغير الأحكام بتغير الظروف ما ثبت من تغير فقه الشافعي القديم حين كان بالعراق إلى فقهه الجديد حين انتقل إلى مصر.

"وتغير فقه الشافعي من القديم إلى الجديد أمر ثابت، أما تعليل هذا التغير بتغير الظروف فهو يحتاج إلى نظر؛ فمن المعلوم أن الشافعي قد جمع فقهه في كتبه، وهو قد ألف أكثر هذه الكتب في القديم، ثم حين أعاد تأليفها في الجديد كان يأمر بتمزيق الأولى التي حوت اجتهاداته القديمة والتي تغير رأيه فيه، وفوق ذلك فقد روى البيهقي عنه أنه كان يقول: "لا أجعل في حل من روى عني كتابي البغدادي"؛ وكتابه البغدادي هو المشتمل على مذهبه القديم، فلماذا هذا التشدد في نسخ آرائه القديمة وسعيه لإماتتها؟ لا يبدو من ذلك أن السبب في تغير اجتهاداته تغير ظروف مصر عن ظروف العراق؛ لأن الأمر لو كان كذلك لأجاز للناس رواية ونقل مذهبه العراقي،

1 الدهلوي، **حجة الله البالغة**، 229/1.

ولكن تشدده في نسخه وسعيه لإماتته كأنه لم يقله دليلٌ على أنه اكتشف أخطاء في اجتهاده القديم، لهذا أحب ألا ينقل عنه رأي خطأ، وإعادته النظر في آرائه القديمة وتغير اجتهاده فيها أمر عادي بسبب زيادة علمه وخبرته لا بسبب تغير الظروف[1].

خامس عشر: يزعم القائلون بالحاكمية ممن تشرب الفكر الإخواني والخارجي أن الزكاة ونحوها إنما تصح أن توزع عن طريقهم.

ومن أقدم من رد عليهم الإمام وهب بن منبه في رسالته التي ذكرها المؤرخون بعنوان: (مناصحة الإمام وهب بن منبه لرجل تأثر بالخوارج). ومجمل ما ورد في القصة أن أبا شمر ذي خولان لعله كتب إليه ناس من أهل حروراء في زكاة ماله؟ قال: من أين تعرفهم؟ قلت: إني وأصحابًا لي نجالس وهب بن منبه، فيقول لنا: احذروا أيها الأحداث الأغمار هؤلاء الحروراء، لا يدخلوكم في رأيهم المخالف، فإنهم عرة لهذه الأمة. فدفع إلي الكتاب، فقرأته فإذا فيه:... فانظر أن تؤدي ما افترض الله عليك من حقه تستحق بذلك ولاية الله وولاية أوليائه. فقال له وهب بن منبه: يا ذا خولان أتريد أن تكون بعد الكبر حروريًا تشهد على من هو خير منك بالضلالة؟ فماذا أنت قائل لله غدًا حين يقفك؟ ومن شهدت عليه، الله يشهد له بالإيمان، وأنت تشهد عليه بالكفر، والله يشهد له بالهدى، وأنت تشهد عليه بالضلالة؟ أخبرني يا ذا خولان ماذا يقولون لك؟ فتكلم عند ذلك ذو خولان، وقال لوهب: إنهم يأمرونني ألا أتصدق إلا على من يرى رأيهم، فقال له وهب: صدقت، هذه محنتهم الكاذبة،

---

1 بسطامي، محمد سعيد خير، **مفهوم تجديد الدين**، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط1، 1433 هـ/2012م، ص262.

فأما قولهم في الصدقة فإنه قد بلغني أن رسول الله ﷺ ذكر أن امرأة من أهل اليمن دخلت النار في هرة ربطتها فلا هي أطعمتها ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض، أفإنسان ممن يعبد الله ويوحده ولا يشرك به شيئًا أحب إلى الله من أن يطعمه من جوع، أو هرة؟ والله يقول في كتابه: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [الإنسان: 8][1].

ففي هذه القصة رد على فكر الخوارج الضال الذي يقيد الزكاة بأنها حق لهم دون غيرهم، ضمن قوانين وضعوها لخدمة أجندتهم ومآربهم، وترك مصلحة الفقير والمحتاج.

سادس عشر: يعتقد الخوارج وأتباعهم من القائلين بالحاكمية بتقسيم الديار إلى قسمين دار إسلام ودار كفر، ورتبوا على هذين القسمين لوازم عديدة، ومن ضمن الكتب التي ذكرت ذلك ما ورد في الرسائل النجدية: "قال الأصحاب: الدار داران: دار إسلام ودار كفر، فدار الإسلام هي التي تجري أحكام الإسلام فيها وإن لم يكن أهلها مسلمين، وغيرها دار كفر، وكرهوا التجارة والسفر إلى أرض العدو، وبلاد الكفر مطلقًا. قوله: مطلقًا، سواء أظهر دينه أم لا؟ وإن عجز عن إظهار دينه حرم السفر إليها. قال في الفروع: وجزم غيره، يعني غير شيخه بكراهة التجارة السفر إلى أرض كفر ونحوه كأرض بدع"[2].

---

1 المزي، أبو الحجاج جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف القضاعي المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق الشيخ أحمد علي عبيد وحسن أحمد آغا، دار الفكر، بيروت، ط1، 1433هـ/2011م، 153/31.

2 بعض علماء نجد، **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية**، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1349هـ، 655/1.

وقد أفادتني الدراسة في جامعة محمد بن زايد للعلوم الإسلامية أن ثمة أنواعًا من الدور في الفقه الإسلامي، وممن ذكر ذلك ابن القيم في أحكام أهل الذمة فقال: "وأهل العهد ثلاثة أصناف: أهل ذمة، وأهل هدنة، وأهل أمان. وقد عقد الفقهاء لكل صنف بابًا، فقالوا: باب الهدنة، باب الأمان، باب عقد الذمة. ولفظ "الذمة والعهد" يتناول هؤلاء كلهم في الأصل. وكذلك لفظ "الصلح"، فإن الذمة من جنس لفظ العهد، والعقد"[1].

لكن ينبغي هنا أن أنبه أن بعض مذاهب الخوارج قد استقت من كلام ابن القيم، واستثمرته في معان تخدم أجندتهم، بل غالت في هذا الأمر حتى اعتبرت أن الدار التي فيها البدع في نظرهم كالقول بخلق القرآن أو القدر ونحو ذلك، فإن ذلك يؤدي بهم إلى أن توصف أرضهم بأنها دار كفر، ففي كتاب العقيدة برواية الخلال ينقل عن أحمد قوله: "وكان يقول: الدار إذا ظهر فيها القول بخلق القرآن والقدر وما يجري مجرى ذلك فهي دار كفر"[2].

وترى الباحثة أن هذا أحد الأبواب التي غالت فيها بعض المذاهب، وكل يؤخذ من قوله ويرد، وبطبيعة البحث فقد ظهر لي أن المذاهب تتفاوت من حيث التيسير والتشديد في أمثال هذه الأبواب المتعلقة بالتبديع ثم ما يليه من التفسيق والتكفير، فلا يستغرب أن ينتج بعد ذلك عددًا من حاملي النمط الغالي في التبديع، كمن يصطلح عليهم في الفكر المعاصر بأئمة الدعوة من الوهابية وأتباعهم.

---

1 ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، رمادى للنشر، الدمام، ط1، 1418هـ/1997م، 873/2.

2 ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، **العقيدة رواية أبي بكر الخلال**، دار قتيبة، بيروت، ط1، 1408هـ، ص124.

ولذا نجد الدواعش والمتشددين من الإخوان المسلمين يستدلون بالرأي المتشدد، بل قد نجدهم يخترعون أقوالا باطلة لم يقل بها أحد من قبلهم، ثم يجعلون كلامهم كأنها أحكام قاضية فاصلة في الحكم على الناس من غير روية ولا استثناء.

المطلب الثاني: المزالق الفكرية

إن عقول الفرق الإرهابية جامدة مغلقة، حيث إنها لا تلتفت إلى جوهر الفكر والمنطق، بل غالبًا ما يزدرون الأعمال القائمة على الفكر، فنجدهم لا يقبلون من يجادلهم بالمسلمات الفكرية والمنطقية، وكأن الله لم يجعل للإنسان عقلًا يفكر به.

ويمكن حصر المزالق الفكرية للأحزاب التي تسترت بلواء الدين في عدة نقاط والرد على أهمها، وهي:

غفلة الفكر المتشدد أن المفهوم يتغاير من حيث الزمان والمكان والعرف:

فأما تغايره من حيث الزمان، فإن صاحب العواصم والقواصم أشار إلى هذه الحيثية، إذ يقول: ورد في السمع ما يدل على أن الفاسق كان في ذلك الزمان يطلق على الكافر كثيرًا، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [التوبة: 67]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍۖ وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ إِلَّا ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [البقرة: 99]، وقوله في المنافقين: ﴿إِنَّهُمْ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُواْ وَهُمْ فَٰسِقُونَ﴾ [التوبة: 84]،

وقوله تعالى فيهم أيضًا: ﴿يَحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْاْ عَنْهُمْ ۖ فَإِن تَرْضَوْاْ عَنْهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [التوبة: 96]،... إلى غير ذلك مما يطول تعداده.

إذا عرفت هذا فلا شك في أمرين: أحدهما: أن هذه الآيات دالة على أن الفاسق في العرف الأول يطلق على الكافر ويسبق إلى الفهم. وثانيهما: أن العرف المتأخر هو أن الفاسق مقصور على مرتكب الكبيرة التي ليست بكفر، ولا يسبق إلى الفهم في هذا العرف المتأخر إلا ذلك، فاختلف العرفان، فلا يجوز أن نفسر القرآن بالعرف المتأخر، لأن الله تعالى لا يخاطب الناس إلا بما يسبق إلى أفهامهم، وهو القسم المعروف بالمبين في الأصول، أو بما لا يفهم منه شيء ثم يبينه وهو المجمل[1].

"وقوله تعالى: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ ۚ﴾ [المائدة: 47] قلنا لهم: احكموا بموجبه فاللام لام الأمر وأصله الكسر وإنما سكن استثقالًا لفتحة وكسرة وفتحة، وليحكم بكسر اللام وفتح الميم حمزة على أنها لام كي أي: وقفينا ليؤمنوا وليحكم، يجوز أن يحمل على الجحود في الثلاث، فيكون كافرًا ظالمًا فاسقًا؛ لأن الفاسق المطلق والظالم المطلق هو الكافر. وقيل ومن لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر بنعمة الله، ظالم في حكمه، فاسق في فعله"[2].

1 ابن الوزير، **العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم**، 2/ 160.
2 النسفي، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، 451/1.

والمزلق هنا لدى الفكر المتشدد أنهم ينطلقون من تنزيل الآيات في زمان النزول على زماننا رغم اختلاف الأشخاص والأعيان والذوات والأحوال والأوضاع.

مالوا عن الجادة في باب التأويل، وظنوا أن أحكام القرآن غائية، وأن الأسماء فيه لا تتبعض:

يظن أتباع الفكر المتشدد أن المفهوم في القرآن الكريم يفسر بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، مثل قوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُۥنَ﴾ [السجدة: 18]، أكثر المفسرين أن الآية نزلت في علي بن أبي طالب، والوليد بن عقبة بن أبي معيط، فقال بعضهم: نزلت في عقبة، والأصح هو الأول. قال الوليد: "أنا أحدُّ منك سنانًا، وأبسط منك لسانًا، وأملأ منك للكتيبة". فرد عليه علي: "اسكت، إنما أنت فاسق"، فأنزل الله تعالى هذه الآية. وقد وضحنا أن ثلاث آيات من هذه السورة نزلت بالمدينة، وهي من هذه الآية إلى آخر الثلاث، واستدل المعتزلة بهذه الآية في القول بالمنزلة بين المنزلتين، وأن الفاسق لا يكون مؤمنًا، والدليل عليهم ظاهر، وأما الفاسق هنا بمعنى الكافر. وقال آخرون: سماه فاسقًا على موافقة قول علي رضي الله عنه وقيل: إن الآية على العموم[1].

وفي تفسير ابن عرفة عند قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [المائدة: 108]. قال ابن عطية عامًا مخصوصًا، وإن جعلناها حقيقة، وقلنا المراد حين فسقهم فيكون فيه تحصيل الحال.

1 السمعاني، **تفسير القرآن**، 251/4.

قال الزمخشري: لا يهديهم في الآخرة إلى طريق الجنة، ففسرها على مذهبه؛ لأن الفاسق عنده في النار، وإما أن تقول المراد بالفاسق الكافر وتفسيرها بما قال[1].

فقد درس الأصوليون باب العموم والخصوص، وباب المطلق والمقيد، وغيرها من أبواب الأصول المتشعبة، وصاغوا القواعد المتينة الخادمة للقرآن، وما ينضح به من أحكام حكيمة عادلة، أما أصحاب الفكر الخارجي فإنهم لا يلقون بالا لما قاله علماء الأصول في هذه الأبواب، بل يأولون الآيات بما يوافق غايتهم دون دليل، ويجتزأون الأحكام من الآيات لما يوافق مآربهم الخبيثة.

يزعم الفكر المتطرف أن الحق لا يتعدد:

وهذه معلومة مبثوثة في كتب التراث وتحتاج إلى تنقيح وإفهام، لأننا نرى في الشريعة باب التنوع في السنة، وباب الانتقال من المندوب إلى الواجب أو العكس، وباب اختلاف الأحكام بحسب الأشخاص.

والشاطبي ألمح إلى نحو هذا في ما خلاصته: أنه زعم القرافي أن القول بالمصالح إنما يستمر على القول بأن المصيب في مسائل الاجتهاد واحد، لأن القاعدة العقلية أن الراجح يستحيل أن يكون هو الشيء والنقيض، بل متى كان أحدهما راجحًا كان الآخر مرجوحًا، وهذا يقتضي أن يكون المصيب واحدًا، وهو المفتي بالراجح، وغيره يتعين أن يكون مخطئًا؛ لأنه مفتى بالمرجوح، فتتناقض قاعدة المصوبين مع القول بالقياس، والشرائع تابعة للمصالح، ولا فرق هنا بين المخطئة والمصوبة، فإذا غلب على ظن المالكي أن ربا الفضل في الخضر والفواكه الرطبة جائز، فجهة المصلحة

1 ابن عرفة، **تفسير ابن عرفة**، 132/2.

عنده هي الراجحة، وهي كذلك في نفس الأمر في ظنه، لأنها عنده خارجة عن حكم الربا المحرم، فالمقدم على التفاضل فيها مقدم على ما هو جائز، وما هو جائز لا ضرر فيه لا في الدنيا ولا في الآخرة، بل فيه مصلحة لأجلها أجيز، وإذا غلب على ظن الشافعي أن الربا فيها غير جائز، فهي عنده داخلة تحت حكم الربا المحرم، وجهة المصلحة عنده هي المرجوحة لا الراجحة، وهي كذلك في نفس الأمر[1].

ونص ابن النجار "وإذا سكت" النبي ﷺ "عن إنكار" فعل أو قول، أو قيل "بحضرته أو" في "زمنه من غير كافر" وكان النبي ﷺ "عالمًا به دل على جوازه" حتى لغير الفاعل أو القائل في الأصح. "وإن" كان ذلك الفعل أو القول الواقع بحضرته أو زمنه من غير كافر قد سبق تحريمه فسكوت النبي ﷺ عن إنكاره "نسخ" لذلك التحريم السابق، لئلا يكون سكوته محرمًا، ولأن فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة لإيهام الجواز والنسخ، ولا سيما إن استبشر به. ولذلك احتج الإمام أحمد والإمام الشافعي رضي الله تعالى عنهما في إثبات النسب بالقافة[2].

ففي التشريع الحكيم تتعدد الأحكام للأمر نفسه بحسب ما يظهر للمجتهد، وهذا دليل على سعة الأحكام وتناسبها مع مختلف الأزمنة والأمكنة، ولا يلزم منا أن نأخذ القول المتشدد ونفضله على القول الآخر إذا كان فيه تيسير ودفع للمشقة، فالدين إنما جاء رحمة، والرحمة لا تستوي مع العسر والتنطع.

---

1 الشاطبي، **الموافقات**، 86/2.

2 ابن النجار، **مختصر التحرير شرح الكوكب المنير**، 194/2.

سيطرة وحدة الغايات والخصائص والتيارات النفسية على الفكر الخارجي جراء القول بالحاكمية:

ذكر إحسان عباس في كتابه شعر الخوارج، حيث تمثل وحدة الغايات النقطة التي تلتقي عندها أحلام كل واحد من أولئك الشراة وهي الاستشهاد في سبيل الله، أو طلب الموت، ووحدة الخصائص فهي مجموعة الصفات التي يمكن أن تقال في كل خارجي، ولذلك تشابه هؤلاء في الصورة العامة الكبرى، وأصبح الشعر المقول في وصف الشاري لا يميز إلا باختلاف الأسماء، فكل واحد فيهم يمكن أن يقال فيه ما يقال في الآخرين، ووحدة التيارات النفسية فتتمثل في الاتفاق على معاني التلوم النفسي عند أدنى شعور بالتقصير في جانب الوحدتين السابقتين: وحدة الغاية ووحدة الخصائص[1].

وهذه الأفكار والصفات التي ينتحلها أصحاب الفكر الخارجي إنما هي مشوهة لصورة الدين الحنيف، وفيها مخالفة جسيمة لأهم مقاصده الكبرى وكلياته ومنها حفظ النفس، فجعل قتل النفس الواحدة كقتل الناس جميعا، وشتان بين معاني الاستشهاد النبيلة والانتحار الذي يمارسونه في المجتمعات، ويصورونه على أنه عملية استشهادية.

سيطرة فكرة التلازم بين فناء الدنيا والتسريع لإفنائها:

فهم يستطيلون الحياة ويحاولون التخلص منها؛ لأن ذلك في نظرهم يحقق اللحاق بالله واللحاق بالإخوان والأصحاب، وفي حدة الثورة على الوضع السيء يكمن الأمل في التخلص من هذه الحياة، أي أن الموت عندهم يمثل الدين الحقيقي، ولذلك كان الشاعر الخارجي يعيش في صراع

1 عباس، إحسان، **شعر الخوارج**، دار الثقافة، بيروت، ط1، 1974، ص12.

كبير مع الزمن، ووسيلته للانتصار على هذا الصراع هو الموت، موقف معكوس إذا نحن آمنا بالحياة الدنيا. قارن صراع الخوارج مع الزمن بصراع أتقياء أهل السنة، تجد أن أتقياء أهل السنة يؤمنون أن الصبر هو طريق النصر، وقارنه مع بعض غلاة الصوفية تجد أن هؤلاء يؤمنون بأن المسافة انتصار متوج بالموت؛ بالاتحاد أو الفناء، أما الخوارج فيرون أن تقصير المسافة انتصار متوج بالموت. ومن أجل هذا التهافت على نار الموت- طواعية واختيارًا- نجد لديهم نغمة قوية تصور استطالة الحياة[1].

سيطرة فكرة تخريب الأوطان على الفكر الخارجي وهي فكرة قديمة:

مثل سيطرة فكرة الاغتيال الذي يشكل خطرًا على فكرهم مثلما فعلوا بكثير من العلماء منذ القدم، حتى إن محمد بن حبيب ألف كتابًا سماه: أسماء المغتالين من الأشراف في الجاهلية والإسلام، وقد ذكر أن من ضمن قتلتهم مسعود بن عمرو العتكي، وهو الذي قال فيه نافع ابن الأزرق:

فتكنا بمسعود بن عمرو لقيله ... لبيبة لا تخرج من السجن نافعا
ولا تخرجن منه عطية وابنه ... فخضنا له شوبا من السم ناقعا
وكانت له في الأزد حال عظيمة ... وكان لما يهوى من الأمر صانعا
فقالت تميم نحن أصحاب ثأره ... ولن ينتهوا حتى يعضوا الأصابعا
ويصلوا بحرب الأزد، والأزد جمرة ... متى يصطلوها يصبح الأمر جاشعا
فقل لتميم ما أردتم بكذبة ... تكون لها الأوطان منكم بلاقعا[2]

1 عباس، إحسان، **شعر الخوارج**، ص14.

2 ابن حبيب، أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية بن عمرو الهاشمي البغدادي، **أسماء المغتالين من الأشراف في الجاهلية والإسلام**، تحقيق سيد بن كسروي بن حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، ص143.

من أهم الأخطاء الفكرية للقائلين بالحاكمية أنهم يعتقدون بعدم وجوب تنصيب الإمام:

وهذا يخالف ما عليه التحقيق العلمي، بل لما عليه الواقع الإسلامي منذ المدينة الفاضلة التي أسسها رسول الله ﷺ في طيبة، ثم خلفاؤه الراشدون، وهكذا تباعًا إلى العصر الحالي الذي لا يخلو فيه بلد من ولي الأمر أو من ينوب عنه.

ويبدو أن هذا الزعم كله منهار بالأدلة المتكاثرة، ويكفي أدنى اطلاع على السيرة أو كتب السنة حتى يتشبع الإنسان بالبراهين القاطعة الدالة على إيجاب تنصيب الإمام، بل بمجرد وفاة النبي ﷺ اجتمع الصحابة في سقيفة بني ساعدة من أجل هذا الأمر، والصحابة يتم بهم الإجماع في تصرفاتهم إذا اتفقوا على فعل ما من غير نكير.

وذكر الآمدي أنه "قد علم من حال النبي ﷺ أنه ما كان يخرج من المدينة إلا ويستخلف فيها على الرعية من يقوم بأحوالهم، وينص عليه. ولم يكن ذلك من قبيل ما منه بد وإلا لوقع الإخلال به ولو مرة واحدة، فكان لا بديًّا، وإنما كان كذلك لتعذر سياسته لهم مع الغيبة؛ فبعد الموت أولى بالاستخلاف. وتعيين الإمام بعد أن ثبت وجوب نصب الإمام لازم لا محالة، وهو إما أن يستند إلى النص، أو الاختيار؛ لا جائز أن يستند إلى الاختيار، وإلا لما وجبت طاعة الإمام على الرعية من جهة أن الاختيار لا مستند له، ولأنه إنما صار إمامًا بإقامتهم له؛ فهم أصل بالنسبة إليه، والأصل لا يجب عليه طاعة التابع، وإذا بطل القول بالاختيار تعين التنصيص"[1].

---

1 الآمدي، أبو الحسن علي بن أبي علي محمد الآمدي، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط2، 1424 هـ/2004 م، 139/5.

غير أن المدرسة العقلية المعاصرة التي كان يتزعمها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده هي الدافع إلى هذا الرأي الذي أُلف من أجله كتب داعية إلى هذه الفكرة التي تناقض الثابت في الشرع نظريًا وتطبيقيًا.

بل وجدت الإمام الجويني يقول: "فإذا تقرر وجوب نصب الإمام، فالذي صار إليه جماهير الأئمة أن وجوب النصب مستفاد من الشرع المنقول، غير متلقى من قضايا العقول"[1].

والمرجح استقرار ذلك إجماعًا لدلالته على وجوب نصب الامام، "وقد ذهب بعض الناس إلى أن مدرك وجوبه العقل وأن الاجماع الذي وقع إنما هو قضاء بحكم العقل فيه قالوا وإنما وجب بالعقل لضرورة الاجتماع للبشر واستحالة حياتهم ووجودهم منفردين، ومن ضرورة الاجتماع التنازع لازدحام الاغراض، فما لم يكن الحاكم الوازع أفضى ذلك إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر وانقطاعهم، مع أن حفظ النوع من مقاصد الشرع الضرورية، وهذا المعنى بعينه هو الذي لحظه الحكماء في وجوب النبوءات في البشر"[2].

يؤمنون بأن الخليفة لا يتعدد، وأن ولي الأمر لا يكون إلا واحدًا:

وهذا فيما كان يدعو إليه قائدهم الأكبر حسن البنا، إذ يقول في رسائله: "والإخوان المسلمون لهذا يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس مناهجهم، وهم مع هذا يعتقدون أن ذلك يحتاج إلى كثير من

1 الجويني، أبو المعالي ركن الدين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني الملقب بإمام الحرمين، **غياث الأمم في التياث الظلم**، مكتبة إمام الحرمين، بيروت، ط2، 1401هـ، ص24.

2 ابن خلدون، أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون الحضرمي الإشبيلي، **تاريخ ابن خلدون**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1998، 192/1.

التمهيدات التي لابد منها، وأن الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لابد أن تسبقها خطوات لا بد من تعاون تام ثقافي واجتماعي واقتصادي بين الشعوب الإسلامية كلها، يلي ذلك تكوين الأحلاف والمعاهدات، وعقد المجامع والمؤتمرات بين هذه البلاد، وإن المؤتمر البرلماني الإسلامي لقضية فلسطين، ودعوة وفود الممالك الإسلامية إلى لندن للمناداة بحقوق العرب في الأرض المباركة لَظاهرتان طيبتان، وخطوتان واسعتان في هذا السبيل، ثم يلي ذلك تكوين عصبة الأمم الإسلامية، حتى إذا تم ذلك للمسلمين نتج عنه الاجتماع على (الإمام) الذي هو واسطة العقد، ومجتمع الشمل، ومهوى الأفئدة، وظل الله في الأرض"[1].

وهذه الفكرة التي يتبناها الخوارج وأتباعهم فكرة غير سديدة، ومخالفة تمامًا للوارد عن الأئمة الفقهاء، وتناهض صريح الأدلة في هذا الباب، لاسيما حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: كانت بنو إسرائيل يسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي، خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثرون"[2].

ويذكر ابن هبيرة تعليقًا على هذا الحديث أن الله تعالى "عاض هذه الأمة من الخلفاء بما كانت تقوم به الأنبياء من بني إسرائيل. وفيه: شرف لنبينا من حيث إن كل نبي من بني إسرائيل كان إذا هلك بعث الله بعده نبيًا يوحى إليه، فيشرف محمد ﷺ أن الخلفاء بعده يكونون نوابًا عنه، ويعملون بشرعه؛ بخلاف ما تقدم من الأنبياء. وفيه: آية على صدقه فيما أخبر به؛ لأنه أخبر بهذا قبل كونه، وكان كما أخبر. وفيه: أن حيث كانت الخلفاء أقامهم الله مقام

1 البنا، حسن، **رسائل حسن البنا**، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط1، 1423هـ/-2002م، ص195.

2 البخاري، **صحيح البخاري**، الحديث رقم: 3455، 169/4.

الأنبياء في بني إسرائيل أنه يجب على كل الناس أن يروا الخلفاء بذلك المقام، وأنه يجب أن يطاع كل منهم في وقته، كما كان يطاع النبي في أمته. وفيه أيضًا: أنه ينبغي للخلفاء أن يكونوا على سيرة الأنبياء؛ لأن الله تعالى جعلهم عوضًا منهم، وخلفاء عنهم. وفيه أيضًا: أن الخلفاء يكثرون، وهذا دليل على بقاء الخلافة إلى آخر الدهر؛ لأنه قال: فيكثرون، ولم يذكر أنه يأتي نبي بعدهم"[1].

ثم إن الدلالة واضحة في قول النبي ﷺ: "وسيكون خلفاء فيكثرون" فقد صح وجود الخلفاء الكثيرين على ما يمكن توظيفه في كل عصر ممتد، وعلى الأمصار الممتدة كذلك، لا سيما أن كل بلد يعتبر قائما بذاته ومستقلا بشؤونه، وهذا تماما ما ينطبق على العصر الحالي الذي يعترض عليه الدواعش، وأمثالهم من حاملي لواء الحاكمية زعموا.

من أهم الأمور الفكرية التي يزل فيها القائلون بالحاكمية ما يتعلق بشروط المحكوم عليه، وهو الإنسان الذي تعلق خطاب الشارع بفعله، ويسمى عند الفقهاء بالمكلف، باعتبار أنه ألزم بما فيه كلفة:

وقد أوجزت الشروط التي لا بد منها في المحكوم عليه بأمرين:

الأول: توافر القدرة لديه على فهم التكليف المطلوب منه.

والثاني: تحقق أهلية التكليف والقدرة، وذلك بأن يكون الشخص المكلف بالأمر قادرًا على أداء ما كلف به[2].

---

1 ابن هبيرة، **الإفصاح عن معاني الصحاح**، 162/7.

2 الباحسين، يعقوب عبد الوهاب، **الحكم الشرعي**، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط1، 1431هـ/2010م، ص125.

ومن المزالق الفكرية التي رأيتها لمنتحلي الفكر الإخواني أنهم يؤلفون في ذات الموضوع ليلبسوه بعض الأفكار المختلقة والمكذوبة قصد الترويج لسلعتهم، بل أصبحوا ينسبون وجود الحاكمية إلى العهود القديمة أيام بني إسرائيل.

وأشهر من فعل ذلك بعض المصنفات الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي ذي التوجه الإخواني، حيث طبعوا كتابًا باسم (الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية)، ومن ضمن المزالق الفكرية المدسوسة فيه ما خلاصته: "لا بد أن نرجع إلى الوراء للنظر في تاريخ النظم القانونية التي عرفتها البشرية لنجد نظمًا قد قامت على حاكمية إلهية، وقد يكون أهم الشعوب التي لا بد من التذكير بتراثها في مجال الحاكمية: العبرانيون، ثم بنو إسرائيل، وهذه الحاكمية أو هذا الاختيار يجعل من شعب إسرائيل أقرب الشعوب إلى الله تعالى"[1].

1 جعفر، هشام أحمد عوض، **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية**، فيرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1416هـ/1995م، ص12.

المبحث الثالث: مآلات تحريف التنزيل لمفهوم الحاكمية

عطفًا على ما سبق ذكره في المبحث السابق، تلي تبعات تنتج عن ظاهرة المتبنين للحاكمية من الخوارج والإخوان وطوائف من التكفيريين والمتشددين. ولما كانت جل اعتقاداتهم إنما تحوم حول التنزيل الخاطئ للنص، أو الفهم المعوج للنقول، أو خضوعهم لجناية التأويل الممتد عبر قرون مضت تصب في الأخير في مجرى الخوارج الأوائل الذين كان يتزعمهم رويبضة حدثاء الأسنان لم يستطعموا فهم القرآن، ولا عرفوا حقائقه، ولا تربوا في مجالس الأكابر الممتدة أسانيدهم إلى الحضرة النبوية.

تم في هذا المبحث تسليط الضوء على ثلاث ركائز لا يستغني عنها إنسان البتة، ولا تقوم قائمة لأي كيان إلا بوجودها، وهذه الركائز لا يختلف عليها أحد، بل تجد عامة المفكرين من الفلاسفة والعلماء والصالحين يحثون على العناية بها، ويتدارسون تطوير شؤونها، ويؤلفون المصنفات الجياد في فقهها وكمالياتها، علاوة على كون العناية بالمآلات الدينية والاجتماعية والخلقية في صدد دراسة ظاهرة يعطي الصورة الشاملة المحيطة بكل الحيثيات المستعملة في تشخيص أحوال الظاهرة، وإدراك أسبابها ومسبباتها، وعللها، ومآلات الاعتداد بمغبة الحاكمية التي أهلك بها أتباع الخوارج الحرث والنسل.

المطلب الأول: المآلات الدينية

إن القائلين بمفهوم الحاكمية والمتعصبين لها يدرجونها في أبواب الاعتقاد، ويزعمون أن معرفة الإمام شرط في صحة الاعتقاد، وأنه لا بد من التحاكم وفق المذهب الخارجي رغم تناقضاتهم العجيبة:

وقد رد عليهم العمراني منذ القرن السادس فقال: معرفة الإمام من الصحابة بعد موت النبي ﷺ ليس بشرط في اعتقاد الإيمان، ولو أن رجلًا آمن بالله وبصفاته وبنبوة محمد ﷺ وما جاء به وبالبعث والنشور كان مؤمنًا، وإن لم يعرف اسم أحد من الصحابة رضي الله عنهم، ولا من كان يستحق الخلافة منهم والإمامة، بل قد منع بعض العلماء من الكلام في ذلك، واحتج بأن ذلك انقضى فلا معنى للاشتغال به، ولعل الكلام فيه مثار الشر والتباغض في التعصب، فالإعراض من الخوض فيه أسلم من الكلام فيه[1].

فالمتدين المؤمن بعقيدة ما لا يستطيع -مهما حاول- التجرد من عاطفته المذهبية، وحتى إن ظن بأنه متجرد من العاطفة، إلا أن ذلك من قبيل الأوهام التي ليس لها أساس من الصحة، فحين يدافع الإنسان عن عقيدة من عقائده المذهبية فإنه يظن بأنه إنما يريد بذلك وجه الله تعالى، أو حب إحقاق الحق والحقيقة. وما درى أنه بهذا إنما يخدع نفسه. حيث إنه في الواقع قد استقى عقيدته من بيئته التي نشأ فيها، لذا لو كان نفسه قد نشأ في بيئة أخرى لوجدناه يؤمن بعقائد تلك البيئة دونما أي تردد ثم يظن أنه يسعى وراء إحقاق الحق والحقيقة[2].

---

1 العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي، **الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار**، تحقيق سعود بن عبد العزيز الخلف، أضواء السلف، الرياض، ط1، 1419هـ/1999، 815/3.

2 الوردي، علي، **مهزلة العقل البشري**، دار كوفان للنشر، بيروت، ط2، 1994، ص41.

صار مآل الإكثار من تفسيق الناس لدى القائلين بالحاكمية إلى استساغة تكفيرهم، مثلما دأبت الخوارج الأزارقة من قبل، وأصبح مآل التدين عند الكثير منهم إنما هو مراقبة الناس ومحاولة تصنيفهم إلى طبقات إيمانية كأن الله أطلعهم على الغيب، أو كأنهم قد شقوا صدور الناس فاستطاعوا معرفة الأتقى؛ رغم أن هذا من خصائص الله ﷻ، وهو القائل: ﴿ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱهْتَدَىٰ﴾ [النجم: 30]، وقال جل وعلا: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمْ ۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾ [النجم: 32].

بل تجد الجرأة الغالية نتيجة لغرور هؤلاء بما ينتحلونه من الأمور الظاهرة رغم أن الله تعالى إنما يزن الناس بما في قلوبهم مصداقا لما في صحيح مسلم مرفوعًا: "«إن الله لا ينظر إلى أجسادكم، ولا إلى صوركم، ولكن ينظر إلى قلوبكم» وأشار بأصابعه إلى صدره"[1].

على أن أمر تفسيق المسلم خطير جدًا، ورأيت أن تلك الجرأة تسببت لبعض المنسوبين إلى الصحابة أن يتبرأ منهم ومن أفعالهم، بحجة حديث جندب بن سفيان قال: إني لعند رسول الله ﷺ حين جاءه بشير من سريته، فأخبره بالنصر الذي نصر الله سريته، وبفتح الله الذي فتح لهم وقال: يا رسول الله بينما نحن نطلب القوم وقد هزمهم الله تعالى إذ لحقت رجلًا بالسيف، فلما حس أن السيف مواقعه وهو يسعى ويقول: إني مسلم إني مسلم قال: «فقتلته؟» فقال: يا رسول الله، إنما تعوذ قال: «فهلَّا شققت عن قلبه فنظرت أصادق هو أم كاذب؟»"[2].

1 مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب البر والصلة والآداب، الحديث رقم: 2564، 1986/4.
2 الطبراني، **المعجم الكبير**، الحديث رقم: 1723، 176/2.

فتبين بهذا أن تكفير الناس خطير، وتفسيقهم جريمة، وتعريضهم لأي تلف أو هلاك مما لا يتسمح فيه الشرع والعقل والفطرة، حتى إن ذلك القاتل مات على ضلال بعيد رغم تلبسه في ظنه بأنه يتقرب إلى الله بقتل رجل نطق بمفتاح الإسلام، لا إله إلا الله، ومعلوم أن النبي ﷺ قال كما في السنن وغيرها عن عبد الله بن عمرو، أن النبي ﷺ قال: «لزوال الدنيا أهون على الله من قتل رجل مسلم»[1].

تأثر العديد من الناس والكثير من الفقهاء والمفسرين أنه لا يجوز الاستغفار إلا لمن ثمن إيمانه وإسلامه، وهي فكرة خارجية ناشئة عن القول بالتحكيم وتكفير الإمام علي رضي الله عنه، وقد حذر منها بعض العلماء رغم أن قولهم لم يشتهر مثل اشتهار تلك الفكرة المنقضة لسماحة الإسلام ورحمانية الرحيم الرحمن ﷻ.

ومن ضمن الشبه التي ردها وهب بن منبه في رسالته (مناصحة الإمام وهب بن منبه لرجل تأثر بمذهب الخوارج) حين قال له الرجل: إنهم يأمرونني ألا أتصدق إلا على من يرى رأيهم، ولا أستغفر إلا له. فقال له وهب بن منبه: وأما قولهم: لا يستغفر إلا لمن يرى رأيهم، أهم خير من الملائكة؟ والله تعالى يقول في سورة (حم عسق) ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى: 5]، وأنا أقسم بالله ما كانت الملائكة ليقدروا على ذلك ولا ليفعلوا حتى أمروا به لأن الله تعالى قال: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: 27]

1 الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي**، تحقيق محمد كامل قرة بللي، ط1، 2009، أبواب الديات، باب ما جاء في تشديد قتل المؤمن، الحديث رقم: 1452، 228/3.

وأنه أثبتت هذه الآية في سورة (حم عسق) وفسرت في (حم) الكبرى قال: ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيُؤۡمِنُونَ بِهِۦ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْۖ﴾ [غافر: 7]. ألا ترى يا ذا خولان إني قد أدركت صدر الإسلام، فوالله ما كانت للخوارج جماعة قط إلا فرقها الله على شر حالاتهم، وما أظهر أحد منهم قوله إلا ضرب الله عنقه، وما اجتمعت الأمة على رجل قط من الخوارج، ولو أمكن الله الخوارج من رأيهم لفسدت الأرض، وقطعت السبل، وقطع الحج عن بيت الله الحرام، وإذن لعاد أمر الإسلام جاهلية حتى يعود الناس يستعينون برؤوس الجبال كما كانوا في الجاهلية[1].

فمثل هذه الأقوال التي يذيعونها بين العوام هي في الحقيقة تصادم نصوص القرآن الكريم، فهل إتباع فكرهم أولى من التمسك بالقرآن؟ وهم يدعون أنهم يطبقون الشريعة، وما جاء في القرآن، ولكن ما هو إلا محض افتراء، وجراءة على الكتاب العزيز.

---

1 وإذن لقام أكثر من عشرة أو عشرين رجلًا ليس منهم رجل إلا وهو يدعو إلى نفسه بالخلافة، ومع كل رجل منهم أكثر من عشرة آلاف يقاتل بعضهم بعضًا، ويشهد بعضهم على بعض بالكفر حتى يصبح الرجل المؤمن خائفًا على نفسه ودينه ودمه وأهله وماله، لا يدري أين يسلك أو مع من يكون، غير أن الله بحكمه وعلمه ورحمته، نظر لهذه الأمة فأحسن النظر لهم، فجمعهم وألف بين قلوبهم على رجل واحد ليس من الخوارج، فحقن الله به دماءهم، وستر به عوراتهم وعورات ذراريهم، وجمع به فرقتهم وأمن به سبلهم، وقاتل به عن بيضة المسلمين عدوهم، وأقام به حدودهم، وأنصف به مظلومهم، وجاهد به ظالمهم، رحمة من الله رحمهم بها. قال الله تعالى في كتابه: ﴿وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ...ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: 251]، أولا يسعك يا ذا خولان ما وسع عيسى من الكفار الذين اتخذوه إلها من دون الله، وقول إبراهيم، وقول عيسى إلى يوم القيامة ليقتدي به المؤمنون ومن بعدهم، يعني: {إِن تُعَذِّبۡهُمۡ فَإِنَّهُمۡ عِبَادُكَۖ وَإِن تَغۡفِرۡ لَهُمۡ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ} [المائدة: 118]، ولا يخالفون قول أنبياء الله، ورأيهم فيمن يقتدي إذا لم يقتد بكتاب الله وقول أنبيائه ورأيهم، واعلم أن دخولك علي رحمة لك إن سمعت قولي وقبلت نصيحتي لك، وحجة عليك غدًا عند الله إن تركت كتاب الله وعدت إلى قول الحروراء. انظر المزي، **تهذيب الكمال**، 156/31.

أضحى مآل القائلين بالحاكمية أنهم لا يستمعون ولا يتبعون إلا كبراءهم، ويتعصبون إلى فتاواهم، ولو جاءهم العلم والبيان والدليل من جهة أخرى فإنهم يضربون به عرض الحائط، وكفى أن زعيمهم الأول إنما رد حكم رسول الله ﷺ، فقال ذو الخويصرة "اعدل يا محمد فإنك لم تعدل".

ثم إن التعصب للسادات هو من طبيعة هؤلاء، ونجد أن الطبري منذ القرن الثالث وصفهم بها في قوله: "أوضحت سبيل الرشاد، وبينت طريق السداد لمن أيد بنصح نفسه، وطلب منه السلامة منها لها، والنجاة من المهالك، وترك التعصب للرؤساء، والغضب للكبراء، وإعراض منه عن تقليد الجهال، ودعاة الضلال، والقول في أهل الاستحقاق للإمارة والخلافة وأحكام المرقة من الخوارج على الأئمة"[1].

وثمة "سمات ثلاثة في الممارسات لهذه الجماعات:

أولًا: اكتفاء نظري وحجز عقدي، على أرضية الاكتفاء النظري والانغلاق بين الإسلام وبين كل دين أو ثقافة أخرى أو منهج آخر لا ينتمي إليه أصالة، وهو ما يترتب عليه رفض التعاطي أو القبول بأي تشريع غير الإسلامي؛ سواء كان قانونًا وطنيًا أو إقليميًا أو دوليًا، ورفض مفاهيم كالديموقراطية، ونفي أصلها الشوري الإسلامي.

ثانيًا: الإيمان بأبدية الصراع بين فسطاطي الإيمان والكفر، وصراع الثقافات والمؤامرة الدولية.

ثالثًا: الجهاد هو القانون الوحيد للتعامل مع غير المسلمين"[2].

---

1 الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري، **التبصير في معالم الدين**، تحقيق على الشبل، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1416هـ/1996م، ص213.

2 نسيرة، هاني، **متاهة الحاكمية أخطاء الجهاديين في فهم ابن تيمية**، مركز دراسات الوحدة العربية، الرياض، ط1، 2015، ص231.

لقد مثلت البيعة الخاصة عند الإخوان المسلمين منذ نشأة الجماعة إحدى أهم الركائز في الرابط التنظيمي وأبرز المحددات والشروط في تحديد طبيعة العلاقة مع الأفراد، ويرى الإخوان أن البيعة ليست مجرد تقليد أو خطوة إدارية عابرة، ولا تؤخذ من الفرد للجماعة إلا بعد اقتناعه بفكرة الإخوان، والهدف الأسمى الذي يسعون إليه، ولهذا ظلت البيعة الإخوانية آلية للاستقرار التنظيمي، وضمانًا لاستمرارية التنظيم بإحالة السيادة والسلطة ومستودع الحكم على شخص مؤسسة المرشد[1].

آلت الأمور بسبب توسع الإعلام في العصر الحديث عن طريق وسائل التواصل الاجتماعي، حيث استغلها كثير من الزعماء القائلين بالحاكمية لا سيما المتشددون منهم في التكفير أمثال محمد عبد الله المسعري والذي ألف عدة كتب، منها: كتاب (الحاكمية وسيادة الشرع)، مع وجود خلط كبير في كتابه، لا سيما في جهله بمفهوم العلمانية، وغلوه في التكفير.

وقد ذكر في كتابه: "هذا الشرك أي (شرك التشريع والحاكمية) هو الأكثر انتشارًا في العالم الغربي اليوم لتبنيه (الدنيوية secularism) التي تسمى خطأً (العلمانية)، والتي تجعل حق التشريع للإنسان، والسيادة بزعمها للشعب. ولما كان العالم الغربي الآن في هذا العصر هو الأكثر تقدمًا في مجالات العلوم والتقنية، وهو المهيمن على مصائر الأمم والشعوب، وحضارته وثقافته هي السائدة، والمعتبرة مقياسًا لجميع الحضارات والثقافات، ولسقوط العالم الإسلامي عن مرتبة الصدارة فكريًا وحضاريًا وسياسيًا منذ عدة قرون حتى

1 أبو عواد، فخر، **الإخوان المسلمون: الانتشار العالمي ومفهوم البيعة والولاء**، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، سلسلة165، ط1، 2014، ص14.

بلغ الحضيض بهدم آخر دول الخلافة الإسلامية في إسطنبول، ولهزيمة جماهير المسلمين وخاصتهم هزيمة نفسية منكرة، أمام الزحف الغربي؛ لذلك كله انتشر هذا الفكر الشركي الكفري بين المسلمين، وبالأخص المثقفين منهم ثقافة غربية، فارتد الكثير منهم عن الإسلام، ونبذوا حضارته وثقافته، وأصبحوا كفارًا مرتدين (لادينيين) (دنيويين) (علمانيين)"[1].

ولهذا دأبت الدول التي تبنت فكر التسامح والتعايش والسلام مع الآخر في نشر الفكر الوسطي المعتدل، والتأكيد على القيم وأخلاقياتها المبثوثة في القرآن الكريم، والهدي النبوي، ومنها: دولة الإمارات العربية المتحدة، عاصمة التسامح، فتجد الهيئات والمؤسسات بمختلف أشكالها ومستوياتها تتبنى سياسة التسامح. بل قامت القيادة الرشيدة بإنشاء وزارة التسامح والتعايش[2]، التي يترأسها وزير التسامح معالي الشيخ نهيان بن مبارك آل نهيان -حفظه الله-، والتي بدورها تتواصل مع المؤسسات التعليمية سعيًا منها لغرس قيمة التسامح والتعايش، وتقبل الآخر بكل ما يحمله من معتقدات، وأفكار دون نبذه.

كما أن الدولة تتصدى لكل من تسول له نفسه نشر خطاب الكراهية على أراضيها، بالإضافة إلى أنها تسعى في كل محفل دولي وعالمي إلى رفع راية التسامح، ومد يدها البيضاء، بُغية إقامة علاقات دولية أخوية تقوم على الاحترام، وتبادل المصالح، وحفظ حق الجِوار.

1 المسعري، محمد بن عبد الله، **الحاكمية وسيادة الشرع**، لندن، ط1، 1423هـ/2002م، ص45.
2 الموقع الرسمي لوزارة التسامح، متاح على الرابط: https://www.tolerance.gov.ae.

المطلب الثاني: المآلات الاجتماعية

أصبح الذين يتبنون الفكر الخارجي أو المنتحلون بمقالات الحاكمية غير منسجمين في المنظومات الاجتماعية، وتكاد الأرض لا تقبلهم أينما حلوا وارتحلوا، لأنهم لا يألفون ولا يؤلفون، ولا يعايشون ولا يتعايشون، ولا يواكبون ولا يتواكبون، ولا يريدون أن يستوعبوا أي أطروحة تدعوهم للسلم الاجتماعي، ولا السلام العالمي، بل همهم في الغالب الحنين إلى ما يقرؤونه في كتبهم المليئة بالتعرض لدماء الناس:

وترى الباحثة أن كثيرًا من كتبهم المعتمدة غاصة وممتلئة بالمقت الشديد على المجتمعات، ففي كتابهم الذي يتعطشون إليه صور شتى من هذا المقت، حيث نجد في تاريخ ابن غنام عشرات المواضع التي يصرح فيها بالتكفير ونحو ذلك، مثل قوله "ومثل هؤلاء كثير في شيوخ الترك الكفار"[1]. "وهؤلاء الضالون مستخفون بتوحيد الله"[2]. "فقد صرحتم غاية التصريح أنهم كفار مرتدون"[3]. وأحيانًا نجد أنهم يصفون أي شخص يجادلهم بأصول الفقه منافقًا، مثلما ورد في ذات الكتاب: "فتكفير هؤلاء المرتدين انظروا في كتاب الله من أوله إلى آخره والمرجع في ذلك إلى ما قاله المفسرون والأئمة، فإن جادل منافق بكون الآية نزلت في الكفار فقولوا له..."[4].

---

1 ابن غنام، حسين بن أبي بكر بن غنام، **تاريخ ابن غنام**، دار الثلوثية للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2010، ص299.

2 السابق، ص302.

3 السابق، ص340.

4 السابق، ص416.

دأبت مقالات الخوارج وأتباعهم من القائلين بالحاكمية على التحريض ضد ولاة أمر المسلمين، ومحاولة زرع النقيصة في المجتمع، وإيجاد أي ثغرة لتلبيب الناس على الأنظمة، لا سيما في العصور المتأخرة.

وقد تتبعت هذا الأمر بجهد مضن لأجد المتزعم لهذه الطريقة المتأخرة، فوجدت أنه جمال الدين الأفغاني أو الإيراني، ولا يخفى أنه هو الحاضنة الأولى التي تربى فيها محمد عبده، ومن ثم ولدت لنا بعض المدارس الحركية لا سيما جماعة (الإخوان المسلمين).

ومن بين مقالاته ما ذكره أحد منتحلي هذه الأفكار في كتابه الذي أورد فيه مجموعة من كتابات جمال الدين الأفغاني، حيث يذكر في مقال له المعنون بالعلة الحقيقية لسعادة الإنسان ما نصه: "إنه لا طاعة للحكام إلا إذا قاموا بحماية شعوبهم وحكموا بالقوانين العادلة ولا نجاة للناس إلا بالاحتكام إلى العقل في كل شيء، وبتحرير أعناقهم من استعباد السلاطين الأنانيين والخروج عن طاعتهم"[1].

وهذا خلاف ما عليه العلماء المعتبرون والأئمة الجهابذة، بل هو خلاف ما لم يكن للمرء إمام، فما البال والحال أن له إمامًا، ومعلوم نصيحة النبي ﷺ لحذيفة في حديثة المشهور، ولذلك قال شارحه ابن هبيرة في كتابه الإفصاح: "وقوله: (فإن لم تكن لهم جماعة ولا إمام فاعتزل تلك الفرق) يعني أن كان زمن فترة ووقت مهلة ريثما ينتصب الإمام، كما جرى في ليالي الشورى. وقوله: (ولو أن تعض بأصل شجرة) يعني أن تصبر في ذلك على الجوع.

1 عمارة، محمد، **جمال الدين الأفغاني المفترى عليه**، ط1، 1404هـ/1984م، ص206.

وفيه أيضًا أن المؤمن إذا بلي بذلك في وقت أمير جائر من ضرب ظهره وأخذ ماله، فإنه لا يخرج عليه ولا يحاربه، بل يسمع ويطيع، فإنه بخروجه يزيد الفتن شرًا"[1].

ونجد عكس ذلك في اعتقاد أهل السنة، بل المتواتر من السنة هو السمع والطاعة، وألا ننازع ولاة الأمر شؤون الحكم، بدليل حديث عبادة بن الصامت، قال: قال رسول الله ﷺ: «عليك بالسمع والطاعة، في عسرك ويسرك، ومنشطك ومكرهك، وأثرة عليك، وألا تنازع الأمر أهله»"[2].

بالإضافة إلى نحو ما ذكره البربهاري إذا وجدت رجلًا يدعو على السلطان فاعلم أنه صاحب هوى، وإذا سمعت رجلًا يدعو للسلطان بالصلاح فاعلم أنه صاحب سنة. يقول فضيل بن عياض لو أن لي دعوة مستجابة لجعلتها في السلطان، قيل له: يا أبا علي فسر لنا، قال: إن كانت لنفسي لم تعدني، وإن جعلتها للسلطان صلح، فصلح بصلاحه العباد والبلاد، ثم أمرنا أن ندعو لهم بالصلاح، ولم نؤمر أن ندعو عليهم، حتى وإن جاروا وظلموا لأن جورهم وظلمهم على أنفسهم أما صلاحهم لأنفسهم وللمسلمين[3].

وممن ذكر هذه النقطة هو مؤلف كتيب المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم حيث يقول: "أما عملية انتقال المفهوم أو نقله من الاستعمال التخصصي ومجال الجماعة العلمية إلى مخاطبة عموم الناس فيكتنفها شيء من الخطورة، حيث يأخذ اللفظ الواحد معاني شتى، طبقًا لمستويات

---

1 ابن هبيرة، أبو المظفر عون الدين يحيى بن هبيرة الذهلي الشيباني، **الإفصاح عن معاني الصحاح**، دار الوطن، الرياض، ط1، 1417هـ، 221/2.

2 ابن أبي عاصم، أبو بكر أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني، **السنة**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1400هـ، الحديث رقم: 1028، 493/2.

3 البربهاري، أبو محمد الحسن بن علي، **شرح السنة**، دار ابن القيم، الدمام، ط1، 1408هـ، ص51.

الخطاب وجمهوره، وبدلًا من عمليات الوضع المنظم التي كان ينبغي أن تتم داخل قاعات البحث لتحقيق هدف توصيل المعلومات وقيام العلم. بدوره نرى عملية أخرى يمكن أن نسميها الخط المفهومي، ونعني بها أن يفسر كل مخاطب المصطلح الواصل إليه عبر الصحافة وأخواتها من وسائل الاتصال تفسيرًا عشوائيًا، فيصبح للمصطلح الواحد أكثر من مفهوم، وحينئذ تظهر المشاحنة والمنازعة، حيث إن هذا يسبب الخطأ في الاستعمال طبقا للخطأ الحاصل في ذهن المستعمل، لذا فهو يحمل في طياته تلبيسًا خطيرًا"[1].

من أصول الخوارج المتقدمين وسماتهم استحلالهم نساء أهل القبلة واغتصابهن بدعوى أنهن سبايا وخوارج عصرنا ساروا على طريقة الأجداد، ويعتبرون النساء غنيمة حرب خلال العمليات. وهذا أبو قتادة قال: الآن على أرض الجزائر علم كل إنسان أن الدولة ليست بإسلامية، وعذر الجهل لجنود الجزائر لا وجود له، وكل جندي على أرض الجزائر مع الدولة هو كافر بالله مشرك، خالد في جهنم، حلال الدم، وحلال العرض"[2].

ومن أهم المآلات الاجتماعية لفكر الحاكمية اعتقاد المتعصبين له أن مفهوم الاستشهاد -كما يزعمون- يتم عبر تنفيذ العمليات الانتحارية في أي مجتمع، وصاروا يناقشون هذا الموضوع ويقيسونه على التترس الموجود في كتب الفقه، ويخبطون خبط عشواء في التقول على الله بلا علم، ويستبيحون دماء الناس، ويكاد أي مجتمع ينتمون إليه مهددًا بالخطر في أي وقت.

---

1 جمعة، علي، **المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1996، ص20.

2 المحيميد، إبراهيم بن صالح، **أصول وصفات الخوارج المتقدمين وموازنتها بأصول الجماعات الخارجية المعاصرة جماعة الإخوان المسلمين تنظيم القاعدة تنظيم داعش**، (د.ت)، ص231.

ونجد أحد المصادر المعتمدة عند هؤلاء الموسوعة التي ألفت في موضوع الجهاد تحت مسمى الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، يقول مؤلفها ما خلاصته: "والذي ينطبق على مثل هذه العمليات ما ينطبق على قتال العدو إذا تترس بالمسلمين، إلا أن الترس في هذه العمليات هو المقاتل نفسه، بإحاطة نفسه بالحزام المتفجر وما شابه ذلك. فإذا كانت هناك ضرورة لقتال العدو بحيث تلحق بالمسلمين أضرار بالغة من جراء التوقف عن القتال هي أكبر من الأضرار التي تلحقهم من بدء القتال أو الاستمرار فيه ففي هذه الحال: يضحى بالمسلمين المتترس بهم من أجل التوصل إلى العدو وقتاله وقتله. وكذلك يقال هنا إذا كانت هناك ضرورة لقتال العدو وقتله ولا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق العمليات الاستشهادية فإنه يقام بها"[1].

وبمثل هذه الأقيسة الفاسدة والأفكار أصبح لدى جملة من حدثاء الأسنان جرأة على الاستهانة بدماء الناس، وصاروا بمثل تلك الشبه يقنعون ذوي العقول غير الناضجة بأنه أخصر طريق للجنة والحور العين، إلى درجة جراءتهم على بيوت الله ودور العبادة التي يشهد التاريخ المعاصر بوقوع عدد من حالات التفجير الإرهابية التي راح ضحيتَها أبرياءُ وتبنى تنفيذها الفكر الداعشي.

1 هيكل، محمد خير، **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية**، دار ابن حزم، بيروت، 1417هـ/1996م، 1401/4.

المطلب الثالث: المآلات الأخلاقية

انتشار فكرة أنه لا يجوز السلام إلا على المسلم، وهذا من مبادئ الخوارج وأتباعهم، ولذا تجد عندهم أنهم لا يسلمون إلا على الخاصة وعلى من يعرفونهم، أما على غير المسلمين فأتباع الخوارج يوقنون بأن ذلك محرم، رغم أن الصواب كون الشريعة داعية إلى إفشاء السلام للناس أجمعين.

ونجد أغلب الكتب المشهورة في السنة لا سيما في باب الأخلاق، وهو كتاب الأدب المفرد للإمام البخاري بوب فيه بقوله: باب من كره تسليم الخاصة، ثم أورد حديث طارق قال: كنا عند عبد الله جلوسًا، فجاء آذنه فقال: قد قامت الصلاة، فقام وقمنا معه، فدخلنا المسجد، فرأى الناس ركوعًا في مقدم المسجد، فكبر وركع، ومشينا وفعلنا مثل ما فعل، فمر رجل مسرع فقال: عليكم السلام يا أبا عبد الرحمن، فقال: صدق الله، وبلغ رسوله، فلما صلينا رجع، فولج على أهله، وجلسنا في مكاننا ننتظره حتى يخرج، فقال بعضنا لبعض: أيكم يسأله؟ قال طارق: أنا أسأله، فسأله، فقال: عن النبي ﷺ قال: "بين يدي الساعة: تسليم الخاصة، وفشو التجارة حتى تعين المرأة زوجها على التجارة، وقطع الأرحام، وفشو القلم، وظهور الشهادة بالزور، وكتمان شهادة الحق"[1].

وأصرح من ذلك قول النبي ﷺ كما في الحديث عن عبد الله بن عمرو، أن رجلا سأل رسول الله ﷺ: أي الإسلام خير؟ قال: «تطعم الطعام، وتقرأ

1 البخاري، **الأدب المفرد**، دار الصديق، الجبيل، ط1، 1999م، الحديث رقم: 1049، ص360.

السلام على من عرفت ومن لم تعرف»[1]. بل قال عمار رضي الله عنه: "ثلاث من جمعهن فقد جمع الإيمان: الإنصاف من نفسك، وبذل السلام للعالم، والإنفاق من الإقتار"[2]. وأوضح ابن هبيرة أنه لما كان بذل السلامة من حيث إنه لا يخلو أن يكون في طرق المسلمين ومجالستهم غيرهم، كان الإيمان مستدعيًا ألا ينزل المسلم على المسلم من أجل جاره الذمي؛ لأن المسلمين هم القوم لا يشقى بهم جليسهم، فكان من الإيمان بذل السلام للعالم"[3].

هؤلاء القوم ذو غلظة خلافًا للوارد عن النبي ﷺ.

يقول ابن القيم: "السلوك بين طرفي الإفراط، وهو الجور على النفوس، والتفريط بالإضاعة، ووقوفًا مع ما يرسمه العلم، لا وقوفًا مع داعي الحال، وإفراد المعبود بالإرادة، وهو الإخلاص، ووقوع الأعمال على الأمر، وهو متابعة السنة. فبهذه الأمور الستة تتم لأهل هذه الدرجة استقامتهم، وبالخروج عن واحد منها يخرجون عن الاستقامة: إما خروجًا كليًا، وإما خروجًا جزئيًا. والسلف يذكرون هذين الأصلين كثيرًا، وهما الاقتصاد في الأعمال، والاعتصام بالسنة، فإن الشيطان يشم قلب العبد ويختبره، فإن رأى فيه داعية للبدعة، وإعراضًا عن كمال الانقياد للسنة؛ أخرجه عن الاعتصام بها، وإن رأى فيه حرصًا على السنة، وشدة طلب لها؛ لم يظفر به من باب اقتطاعه عنها، فأمره بالاجتهاد، والجور على النفس، ومجاوزة حد الاقتصاد فيها، قائلًا له: إن هذا خير وطاعة، والزيادة والاجتهاد فيها أكمل، فلا تفتر مع أهل الفتور، ولا تنم مع أهل النوم،

1 البخاري، **الأدب المفرد**، الحديث رقم 1050، ص361.
2 البخاري، **صحيح البخاري**، الحديث رقم: 27، 208/1.
3 ابن هبيرة، **الإفصاح عن معاني الصحاح**، 405/6.

فلا يزال يحثه ويحرضه، حتى يخرجه عن الاقتصاد فيها، فيخرج عن حدها. كما أن الأول خارج هذا الحد، فكذا هذا الآخر خارج عن الحد الآخر. وهذا حال الخوارج الذين يحقرون أهل الاستقامة صلاتهم مع صلاتهم، وصيامهم مع صيامهم، وقراءتهم مع قراءتهم، وكلا الأمرين خروج عن السنة إلى البدعة، لكن هذا إلى بدعة التفريط، والإضاعة، والآخر إلى بدعة المجاوزة والإسراف"[1].

لذا فإن الأصل في سنة المصطفى ﷺ اللين، وأنه ما خُيِّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما، وأما ما يلاحظ على أتباع الخوارج فعلى خلاف نهج النبوة، فهم يتشدقون في الخطاب، ويتشددون في ظواهر الحياة، ويكدرون جمالية العيش، ويعيشون في ظلامية المقت بزعمهم أن الدنيا خُلقت للإفناء استصحابًا لنظريات صناعة الموت.

يقع كثير من أتباع الفكر المتشدد من القائلين بالحاكمية في مغبة التمادح الكاذب بحيث يثنون على الخوارج أو رؤسائهم بنوع من التحوير والتلفيق.

مثلما نجد أحد المتعصبين لكثير من آرائهم وهو محمد عمارة يقول في كتابه (الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية) ما موجزه: أن الخوارج أنكروا التعصب القبلي ومثلوا روح الإسلام الداعية إلى المؤاخاة والمساواة بين الشعوب والقبائل، وأن "فلسفتهم في الإمامة، فإنها الأصل في القواعد فهم جميعاً ما بين عربي غير قرشي وما بين مولى من الموالي اشترك في البيعة له بإمارة المؤمنين العرب والموالي على حد سواء، وهذه سابقة في فلسفة الحكم

1 ابن القيم، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، 108/2.

لم يسبق لها مثيل في المجتمع العربي الإسلامي، ولعلها التطبيق الأول لروح فلسفة الإسلام في هذا المقام، أما فلسفتهم في الحكم بمعنى العدل الذي خرجوا لإقامته بدلًا من الجور الذي ثاروا عليه، فإن لهم في الحديث عنه الخطب والأشعار المتناثرة الكثيرة في كتب التاريخ"[1].

ولا شك أن مثل هذا المدح غير لائق بمثل هذا المؤلف الذي يفترض في أمثاله أن يكونوا صادقين ومنصفين، وكفى أن النبي ﷺ ذمهم ومقتهم، بل العلماء قاطبة يحذرون منهم، حتى سموهم بشرار الخلق كما مضى من وصف عبد الله بن عمر رضي الله عنهما لهم.

أما قول محمد عمارة بأن فلسفتهم في الحكم لم يسبق لها مثيل في المجتمع العربي الإسلامي واعتبرها التطبيق الأول لروح فلسفة الإسلام، فذلك في نظري بهتان عظيم، ويكفي أن تاريخهم لم تقم لهم فيه قائمة أبدًا، لأنهم يرون السيف، ولا شيء إلا السيف، وكفى حديث أبي ذر رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: "سيكون بعدي من أمتي قوم يقرؤون القرآن لا يجاوز حلوقهم، يخرجون من الدين كما يخرج السهم من الرمية، لا يعودون فيه، هم شرار الخلق والخليقة"[2].

وأورد الآجري في كتابه الشريعة عن ابن أبي أوفى: عن النبي ﷺ قال: «الخوارج كلاب النار» ثم قال: قد ذكرت من التحذير من مذاهب الخوارج ما فيه بلاغ لمن عصمه الله تعالى عن مذهب الخوارج، ولم ير رأيهم، وصبر على جور الأئمة وحيف الأمراء، ولم يخرج عليهم بسيفه، وسأل الله تعالى

1 عمارة، محمد، **الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية**، المكتبة العالمية، بغداد، ط2، 1984، ص142.
2 ابن أبي شيبة، **المصنف**، الحديث رقم: 37889، 553/7.

كشف الظلم عنه وعن المسلمين، ودعا للولاة بالصلاح، وحج معهم، وجاهد معهم كل عدو للمسلمين، وصلى معهم الجمعة والعيدين، فإن أمروه بطاعة فأمكنه أطاعهم، وإن لم يمكنه اعتذر إليهم، وإن أمروه بمعصية لم يطعهم، وإذا دارت الفتن بينهم لزم بيته وكف لسانه ويده، ولم يهو ما هم فيه، ولم يعن على فتنة، فمن كان هذا وصفه كان على الصراط المستقيم إن شاء الله"[1].

رغم أن التعصب بجميع أشكاله مذموم إلا أن الوضع الأخلاقي لزعماء الحاكمية من الدواعش ونحوهم من زعماء ما كان يسمى بالقاعدة تجدهم في غاية من التعصب لأقطابهم أكثر من أي تعصبهم بأنفسهم قد ينتقدونه على طوائف أخرى، وقد رأيت مرارًا نماذج من التصريح بأنهم يشتغلون جراء ما وقع لأصحابهم أو منظريهم.

وهذا أحد أباطرتهم في التكفير والسعي في الأرض فسادًا وهو المدعو أيمن الظواهري في أحد أشهر كتبه: "وتم إعدام الأستاذ سيد قطب واثنين من رفقائه، وظن النظام أنه بذلك قد يقضي على الحركة الإسلامية في مصر بلا رجعة، ولكن شاء الله أن تكون هذه الأحداث هي شرارة البداية للحركة الجهادية في مصر ضد النظام، فقد كان لسيد قطب فضل كبير في المجال العقائدي، وفي المجال العملي. واعتبرت الحركة الإسلامية أن إزاحة هذه الدساتير والقوانين واستبدال شريعة الإسلام بهما هي قضية عقدية متفرعة على أن الحاكمية لله"[2].

---

1 الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجري البغدادي، **الشريعة**، تحقيق عبد الله الدميجي، دار الوطن، الرياض، ط2، 1420هـ/1999م، 370/1.

2 الظواهري، أيمن، **فرسان تحت راية النبي**، (د.ت)، 11/1، وص232.

ومن المفيد القول بأن تعصب التكفيريين لسيد قطب أكثر من غيره، فإن إسقاطاتهم إنما تنصب على الواقع من فكر سيد قطب.

ويعتبر التعصب لمنظريهم قد يعرض المنتقد للخطر، ولطالما وقعت وقائع الانتقام والتنكيل بالمنتقدين من شباب غرر بهم من لدن هؤلاء الخوارج، وكم من كاتب أو مفكر أو عالم هدد حتى لا ينتقد رموزهم، رغم أن رموزهم جميعًا وقعوا في أباطيل علمية وفكرية أدت إلى هذه الطوام التي يراها الإنسان في العصر الحالي.

وهذا الأمر بخلاف ما استقر عليه أهل العلم، حيث إن الخلاف الفقهي وجد منذ القدم، ولكنه لم يوصل إلى النبذ والاقتتال، وكانت المناظرات فيما بينهم دون اقتتال، وكراهية، فكل يؤخذ منه ويرد.

الخاتمة

الخاتمة

اشتغل الفلاسفة بالقضايا الفكرية المرتبطة بالحكم منذ آدم عليه السلام، حيث يرى ثلة منهم أن آدم كان ملكا على العالم كله، لأن الله قد وهبه السلطة على جميع المخلوقات كما تفيده جملة النصوص في الكتب المقدسة، ويسميها جون لوك (السلطة الخاصة) فكان آدم من جراء هذه المنحة حاكما ضرورة، وتطرق إلى إثبات أنه ينبغي أن تفهم على سبيل التبعية أو التعاقب، وأن أهواءنا التي لا تقوم على أساس من الرأي السليم لا تخولنا أن نؤول الكتاب المقدس خلافا لمدلول الكلمات الواضح الصريح، مهما غلونا في اعتبار تلك الأهواء محتملة[1].

أُقحم مفهوم الحاكمية ضمن المصطلحات والمدلولات الشرعية نتيجة تراكمات حركية للفكر الخارجي بشكل يفتقر إلى العلمية والدقة المنهجية، حيث اختلق وحُمل فئات من الناس على لوازمه وتبعاته، التي كانت لها إفرازات خطيرة على أمن الأفراد والمجتمعات.

لذا، لا بد في البدء من الوقوف عند مفهوم الحاكمية الذي صاغته عقول غالية في النظر السلطوي للدولة، ذلك أن التعاريف للألفاظ التي لا يتعلق بمدلولاتها أيُّ حكم شرعي يجب التريث في اعتبارها مصطلحًا شرعيًا، إذ إقحامها في الشرع هو عينه باب من أبواب الابتداع، ومن وجه آخر فإن أفعال المكلفين إنما تتعلق بالأحكام الشرعية لا بالألفاظ التي يمكن اختراعها

1 لوك، جون، **في الحكم المدني**، (ترجمة: ماجد فخري)، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، ط1، 1959, ص23 و32

أو نحتها بواسطة قيم ما أو اجتهادات معينة أو بتأثير من أيديولوجيات دخيلة على الثقافة الإسلامية المبنية على عدم الإكراه مطلقًا في الأمور الغيبية والإيمانية، كما أن الإقدام على تفسير معنى لمفهوم مختلق، ثم تحميل الناس على لوازمه؛ فإنه مجرد شطط ما أنزل الله به من سلطان.

ولو دققنا النظر في الهدي النبوي عن الحاكمية لما وجدنا أحدًا من صحابة رسول الله ﷺ من خلال ما تواتر بين أيدينا من الأخبار والأدلة والأقيسة مدخلًا لبيان تلك اللفظة التي صاغها المتكلفون، وشحنوها بعبارات تحمل في عمقها إعادة بناء الفكر الخارجي على نهج الأزارقة المارقين، والقتلة المعتدين؛ ذلك أن المناط هو علة الحكم، وحيث يوجد المناط يوجد الحكم، فلما لم يكن لمفهوم الحاكمية أثر في الأحكام الشرعية ولا دلالة لها فيها ولا مناط؛ دل ذلك على أنها باطلة من حيث الدلالة الفقهية لخروجها عن المنصوص والمستنبط والمقيس.

إن من المقرر شرعًا ومنطقًا أن من ثبت له مسمى فإنه لا يخرج عن ذلك المسمى إلى ضده إلا إذا كانت درجة انسلاخه عن المسمى الأول كدرجة دخوله إليه، فمن ثبت له الإسلام بالشهادتين مثلًا، فهذا يعتبر دخولًا يقينيًا، وتحقيقًا لمسمى الإسلام، فلا يصح البتة إخراجه من هذا الاسم من قبل أي مخلوق لا يمكنه الاطلاع على ما في الضمائر، فالثابت باليقين لا يزول إلا باليقين، ومن حقق لا إله إلا الله محمد رسول الله لأنه يملك مفتاح الإسلام الذي أعطاه الله إياه، ولا يحق لأي كان تكفيره انطلاقًا من خطأ أو حكم محتمل.

النتائج

وقد جاءت الدراسة بجملة من النتائج المباشرة لتخصصي في الدراسات العليا (فقه الخطاب الشرعي)، أهمها:

- يعتبر الدخيل في المجال العقدي من أخطر ما يهدد التوازنات الفكرية والاجتماعية في الأنظمة قديمًا وحديثًا، لذا فإن مشكلة التكفير المنبثقة من الفكر الخارجي كمشكلة الحاكمية المتولدة من الفكر المتطرف الحديث.
- ثبت بالتتبع والاستقراء لهذا المفهوم أنّ واضعه الأولَ الحقيقيَّ هو الكواكبيُّ ثم المودودي ثم انتعش بكتابات سيد قطب وأخيه محمد، ثم بُث شرقًا وغربًا في الدراسات المعاصرة، ولعلّ من أشهرها ما قد أشرف عليه محمد قطب نفسُه، حينما تولى احتضان رسالة الماجستير والدكتوراه لسفر الحوالي.
- مصطلح الحاكمية ليس بمفهوم شرعي البتة، وإنما وظف ليتعارض مع ثوابت الإسلام وقيمه الأصيلة، حتى جعلته بعض الاتجاهات الفكرية سلمًا لتسريب الأفكار الدخيلة إلى نقاء الإسلام، والوصول لمآرب دموية أو براغماتية تنحو منحى الانتهازية والوصولية؛ ليحكموا الناس بالنار والحديد كما يقتضيه فكرهم الذي يسعى في الأرض فسادًا.
- إن العلاقة بين المفهوم الشرعي والعقيدة في غاية الخطورة، إذ التقصير في تصور الأشياء على حقائقها الشرعية قد يؤدي إلى الظن بأن ثمة تلازمًا بين التقصير في الشعب والوقوع في نقيض الإيمان.

- يتسم الفكر الخارجي بالكثير من المزالق اللغوية والشرعية والفكرية، ومن أهمها مخالفة المنطق العربي في فهم الخطاب، لا سيما أنهم وقعوا في ظاهرة الاجتزاء من النص، أو إقحام المعنى في دلالة ضيقة لا تتناسب مع سياق الآية إلا على وجه التكلف الصوري، أو اعتقادهم بأن الأصل في الأشياء التحريم.
- ظهرت الكثير من المآلات جراء ابتداع هذا المفهوم، ومن أهم المآلات الدينية:
- الإكثار من تفسيق الناس لدى القائلين بالحاكمية إلى استساغة تكفيرهم، مثلما دأبت الخوارج من قبل، وأصبح مآل التدين عند الكثير منهم إنما هو مراقبة الناس ومحاولة تصنيفهم إلى طبقات إيمانية كأن الله أطلعهم على ما في الصدور.
- يعتقد القائلون بالحاكمية اتباعا لأصول الخوارج بأن الأصل في كل أمر هو الوجوب العيني.
- خالفوا اللغة العربية في باب المجمل والمبين ووافقوا المعتزلة في قضية المجمل والمبين.
- عقد الولاء والبراء على مفهوم الحاكمية رغم كونه مستحدثا.
- مزلق الاعتماد على الأحاديث الضعيفة، والمنكرة، والباطلة، والمطروحة.
- وصمهم للنبي ﷺ بألقاب لم تصح عنه، بل هي مخالفة لما اشتهر عنه من السماحة والرحمة.
- الاستدلال بعمومات القرآن دون العمل بالمخصصات، ولذا تجد الخوارج وأتباعهم من المكفرين يرددون أن أحكام القرآن غائية لا يستدرك عليها.

- يزعم القائلون بالحاكمية ممن تشرب الفكر الإخواني والخارجي أن الزكاة ونحوها إنما تصح أن توزع عن طريقهم، ومن أقدم من رد عليهم الإمام وهب بن منبه في رسالته التي ذكرها المؤرخون بعنوان (مناصحة الإمام وهب بن منبه لرجل تأثر بالخوارج).
- غفلة الفكر المتشدد أن المفهوم يتغاير من حيث الزمان والمكان والعرف.
- يزعم الفكر المتطرف أن الحق لا يتعدد.
- سيطرة وحدة الغايات والخصائص والتيارات النفسية على الفكر الخارجي جراء القول بالحاكمية.
- سيطرة فكرة التلازم بين فناء الدنيا والتسريع لإفنائها.
- سيطرة فكرة تخريب الأوطان على الفكر الخارجي وهي فكرة قديمة.
- يؤمنون بأن الخليفة لا يتعدد، وأن ولي الأمر لا يكون إلا واحدًا.
- إن لدولة الإمارات العربية المتحدة دور عظيم، وأثر قوي في التصدي للتيار المتطرف الإسلاموي، من خلال إقامة مؤتمرات ضخمة على مستوى العالم، تضم نخبة متميزة من العلماء والفلاسفة والفقهاء؛ سعيا منها في نشر الفكر المعتدل، والدين المتسامح، والحفاظ على الأمن العام في المنطقة. كما أنها نجحت في تخريج كوكبة متمرسة للرد على خطاب الكراهية، وتفكيك شبه التكفيريين من خلال تقديم مناهج دراسية متخصصة، وندوات، ومؤتمرات، وأطروحات تبنتها جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية.

التوصيات

ومن أهم التوصيات التي يجدر النظر فيها:

- تأسيس مناهج فكرية نقدية بشكل أعمق في الجامعات المتخصصة في العلوم الإنسانية، من خلال مرجعية رصينة ومعتمدة، بغية تخريج كوكبة فذَّة متمرسة؛ للرد على الأفكار الدخيلة، ومحاولة تفكيك خطاب التطرف.
- توعية أفراد المجتمع، وخصوصًا الشباب لأنها الفئة الأكثر استهدافًا؛ للوقاية من التأثر بشبهات المتطرفين ووسائلهم المختلفة، سواء استعملوا النقد بالسيمولوجيا، أو انتزاع المعنى دون النظر إلى سياقه وملابساته، أو الرؤية التجزيئية.
- بث قواعد الفهم الصحيح في المنظومات التربوية والمقررات الجامعية، كقاعدة إدخال المفاهيم الشرعية إنما يكون بالشرع لا بالأهواء والخواطر، إذ لو فتحت الخواطر لتكون مصدرًا لابتكار المصطلحات لما صار لهذا الباب حد، ولأصبحت القراءات المتعددة للأفكار متضاربة ومتنازعة.
- يجب نشر أبواب الإجماع في قضايا التألي، أو الجراءة على تكفير الناس، أو الاغترار الذي يصيب بعض المتحمسين من الأغمار أو حدثاء الأسنان الذين يتشوفون إلى الآخرة بزعمهم عن طريق التميز بين الناس، كأنهم يملكون مفاتيح الجنة والنار.
- تكوين لجنة خاصة بتفكيك الأفكار الإرهابية، ودحض شبه التكفيرين، للدفاع عن أصول الدين وفق المنهج السمح الذي عليه الأئمة الفقهاء، بإقامة ندوات علمية تسعى إلى تفكيك المفاهيم المغلوطة والمؤدلجة.

وفي الختام أرجو من الله تعالى أن أكون قد وفقت في كتابة هذه الرسالة، وأن يجعل فيها خيرًا لمن يقرؤها، وأن يغفر ما وقع فيها من تقصير أو خطأ، وأن يعم الأمن والأمان سائر بلدان العالم، وأن يسوس أمرَ الدين عدولُه في كل زمان ومكان، وأن يحفظَ دولة الإمارات العربية المتحدة وولاتها.

الحمد لله رب العالمين

الفهارس العامة

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس المصادر والمراجع

فهرس الآيات

طرف الآية الكريمة	الآيـة	السـورة	الصفحة
﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ...﴾	30	البقرة	13
﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾	31	البقرة	51
﴿أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾	31	البقرة	51
﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ....﴾	99	البقرة	157
﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ﴾	207	البقرة	16
﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ... ٱلْعَٰلَمِينَ﴾	251	البقرة	173
﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾	256	البقرة	122
﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾	269	البقرة	18
﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ﴾	7	آل عمران	116

طرف الآية الكريمة	الآيـة	السـورة	الصـفحة
﴿وَمَن يَغۡلُلۡ يَأۡتِ بِمَا غَلَّ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ﴾	161	آل عمران	83
﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدۡخِلۡهُ نَارًا خَٰلِدٗا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٞ مُّهِينٞ﴾	14	النساء	119
﴿إِن تَجۡتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنۡهَوۡنَ عَنۡهُ﴾	31	النساء	66
﴿فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ﴾	35	النساء	104, 108, 140, 146
﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾	48	النساء	150
﴿وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا﴾	93	النساء	150
﴿لَّا يَسۡتَوِي ٱلۡقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلۡمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾	95	النساء	86
﴿وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ﴾	6	المائدة	74
﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱبۡنَيۡ ءَادَمَ بِٱلۡحَقِّ إِذۡ قَرَّبَا قُرۡبَانٗا فَتُقُبِّلَ مِنۡ....﴾	31-27	المائدة	14
﴿وَقَفَّيۡنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ....﴾	46	المائدة	51

طرف الآية الكريمة	الآيـة	السـورة	الصـفحة
﴿وَلۡيَحۡكُمۡ أَهۡلُ ٱلۡإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِۚ﴾	47	المائدة	158
﴿لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ﴾	48	المائدة	45
﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ....﴾	49	المائدة	141
﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ....﴾	89	المائدة	74
﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ ...﴾	95	المائدة	110، 137, 140, 146
﴿وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾	108	المائدة	159
﴿إِن تُعَذِّبۡهُمۡ فَإِنَّهُمۡ عِبَادُكَۖ ....﴾	118	المائدة	173
﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ﴾	57	الأنعام	116, 126, 128, 137, 140
﴿أَفَغَيۡرَ ٱللَّهِ أَبۡتَغِي حَكَمٗا﴾	114	الأنعام	105, 109
﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ مُبَارَكٞ ... بِمَا كَانُواْ يَصۡدِفُونَ﴾	155-157	الأنعام	141

طرف الآية الكريمة	الآيـة	السـورة	الصـفحة
﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾	12	الأعراف	16
﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ﴾	32	الأعراف	139
﴿وَلَا تُفْسِدُواْ فِي ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا﴾	56	الأعراف	14
﴿وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾	87	الأعراف	108
﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ﴾	58	التوبة	111, 112, 114
﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾	67	التوبة	157
﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾	95-82	التوبة	146
﴿إِنَّهُمْ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾	84	التوبة	157
﴿يَحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْاْ عَنْهُمْ﴾	96	التوبة	158
﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ...﴾	100-99	يونس	124
﴿وَأَنتَ أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾	45	هود	108
﴿قَالُواْ يَٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾	91	هود	40
﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾	119-118	هود	122

طرف الآية الكريمة	الآيـة	السـورة	الصـفحة
﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ﴾	40	يوسف	146
﴿رَبَّنَا لِيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾	37	إبراهيم	85
﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ﴾	88	الإسراء	68
﴿وَلَا يُشۡرِكُ فِي حُكۡمِهِۦٓ أَحَدٗا﴾	26	الكهف	128
﴿فَفَسَقَ عَنۡ أَمۡرِ رَبِّهِۦٓۗ﴾	50	الكهف	76
﴿وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡحُكۡمَ صَبِيّٗا﴾	12	مريم	105
﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ إِسۡمَٰعِيلَۚ﴾	55-54	مريم	49
﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمۡرِ رَبِّكَۖ﴾	64	مريم	69
﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ﴾	25	الأنبياء	125
﴿لَا يَسۡبِقُونَهُۥ بِٱلۡقَوۡلِ وَهُم بِأَمۡرِهِۦ يَعۡمَلُونَ﴾	27	الأنبياء	172 ,13
﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾	107	الأنبياء	148
﴿وَإِذۡ بَوَّأۡنَا لِإِبۡرَٰهِيمَ مَكَانَ ٱلۡبَيۡتِ﴾	27-26	الحج	52
﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ﴾	78	الحج	86
﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٖ وَمَا كَانَ﴾	91	المؤمنون	125

طرف الآية الكريمة	الآيـة	السـورة	الصـفحة
﴿وَٱلَّذِينَ يَبۡتَغُونَ ٱلۡكِتَٰبَ﴾	33	النور	85
﴿وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِۖ﴾	77	القصص	14
﴿أَفَمَن كَانَ مُؤۡمِنٗا كَمَن كَانَ فَاسِقٗاۚ لَّا يَسۡتَوُۥنَ﴾	18	السجدة	159
﴿ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾	6	الأحزاب	140
﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾	96	الصافات	146
﴿وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ﴾	5	الشورى	172
﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ...﴾	29	الشورى	13
﴿بَلۡ هُمۡ قَوۡمٌ خَصِمُونَ﴾	58	الزخرف	140 ,139
﴿إِنۡ هِيَ إِلَّآ أَسۡمَآءٞ سَمَّيۡتُمُوهَآ﴾	23	النجم	00
﴿ذَٰلِكَ مَبۡلَغُهُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِۚ﴾	30	النجم	171
﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡۖ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾	32	النجم	171
﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ فَمِنكُمۡ كَافِرٞ وَمِنكُم مُّؤۡمِنٞۚ﴾	2	التغابن	122

طرف الآية الكريمة	الآيـة	السـورة	الصـفحة
﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾	1	الطلاق	71
﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾	1	التحريم	73
﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَـٰنِكُمْ﴾	2	التحريم	73
﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ﴾	39	الروم	47
﴿وَجَـٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا﴾	52	الفرقان	86
﴿وَمَن جَـٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَـٰهِدُ لِنَفْسِهِۦٓ﴾	6	العنكبوت	86
﴿وَٱلَّذِينَ جَـٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾	69	العنكبوت	86
﴿وَلَا تَنقُضُوا۟ ٱلْأَيْمَـٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾	91	النحل	112
﴿وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾	39	الأنفال	127
﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾	8	الإنسان	155

طرف الآية الكريمة	الآيـة	السـورة	الصـفحة
﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيُؤۡمِنُونَ بِهِۦ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾	7	غافر	173

فهرس الأحاديث

طرف الحديث	راوي الحديث	رقم الحديث	الصفحة
أخوف ما أخاف عليكم....	ابن حبان	3783	00
اكتب يا علي: هذا ما اصطلح عليه....	الحاكم النيسابوري	2713	140
إن الحيات مسيخ الجن	الطبراني	11846	66
إن الله لا ينظر إلى أجسادكم....	مسلم	2564	171
إن الله لم يجعل لمسخ نسلا ولا عقبا.....	مسلم	2663	67
إن الله هو الحكم، وإليه الحكم....	أبو داود	4955	110
إن لله ما أخذ وما أعطى...	أحمد بن حنبل	21776	00
إن ما أتخوف عليكم رجل قرأ القرآن حتى إذا رئيت بهجته عليه....	ابن حبان	81-80	00
إني نظرت إلى علمها في الصلاة	مالك	68	145
الإيمان بضع وسبعون شعبة.....	أبو داود	4676	62

طرف الحديث	راوي الحديث	رقم الحديث	الصفحة
بل هم الخيابون العيابون	عبد الرزاق	19854	115
بين يدي الساعة: تسليم الخاصة.....	البخارى	1049	182
تطعم الطعام، وتقرأ السلام....	البخارى	1050	182
ثلاث من جمعهن فقد جمع الإيمان.....	البخارى	27	183
سيكون بعدي من أمتي قوم يقرؤون	ابن أبي شيبة	37889	185
سيكون في أمتي اختلاف....	أبو يعلى	3117	15
صلى بنا رسول الله ﷺ الفجر.....	مسلم	2892	94
فهلا شققت عن قلبه....	الطبرانى	1723	171
كانت بنو إسرائيل يسوسهم الأنبياء....	البخارى	3455	166
كَلَّا وَاللَّهِ مَا يُخْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا.....	البخارى	3	53

طرف الحديث	راوي الحديث	رقم الحديث	الصفحة
لا تقتل نفس ظلمًا....	البخارى	3157	15
لا تلعنوه فوالله ما علمت.....	البخارى	6780	00
لا يدخل أحد منكم الجنة بعمله	أبو داود	7479	64
لا يدخل النار من كان في قلبه...	الشاشى	889	64
لزوال الدنيا أهون على الله....	الترمذى	1452	172
من يطع الله إذا عصيت؟	البخارى	3344	115
ويلك، ومن يعدل إذا لم أعدل...	البخارى	6933	114
يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله....	البزار	9423	00
يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله.....	مسلم	673	77

قائمة المصادر والمراجع

1. ابن الأثير، عز الدين ابن الأثير أبو الحسن علي بن محمد الجزري، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ-1994م.

2. الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجري البغدادي، **الشريعة**، تحقيق عبد الله الدميجي، دار الوطن، الرياض، ط2، 1420هـ-1999م.

3. إجناس، جولدتسيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 1946.

4. الأسفراييني، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي، **الفرق بين الفرق**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1977.

5. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1426هـ- 2005م.

6. الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مراجعة وتقديم: وائل أحمد عبد الرحمن، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ط1، 1991.

7. اطفيش، محمد بن يوسف اطفيش، **تيسير التفسير**، تحقيق إبراهيم طلاي، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط1، 1425هـ-2004م.

8. الأكفاني، محمد بن إبراهيم بن ساعد السنجاري البخاري المعروف بابن الأكفاني، **إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد**، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1322 هـ.

9. الآلوسي، شهاب الدين محمود الآلوسي، **روح المعاني**، تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ.

10. الآمدي، أبو الحسن علي بن أبي علي محمد الآمدي، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط2، 1424 هـ -2004 م.

11. ابن أمير حاج، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد، **التقرير والتحبير**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1403هـ - 1983م.

12. أنيس، إبراهيم، **تقديم لكتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية لأبي حاتم الرازي**، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، ط1، 1415هـ-1994م.

13. الباحسين، يعقوب عبد الوهاب الباحسين، **الحكم الشرعي**، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط1، 1431هـ-2010م.

14. الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلاني المالكي، **التقريب والإرشاد**، ط2، 1418هـ-1998م.

15. الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي الباقلاني المالكي، **تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل**، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1407هـ - 1987م.

16. البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي المصري الشافعي، **تحفة الحبيب على شرح الخطيب**، دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ - 1996م.

17. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه**، دار اليمامة، بيروت، ط3، 1407هـ-1987م.

18. _____، **الأدب المفرد**، الجبيل، دار الصديق، ط1، 1999.

19. بدر، أحمد، **أصول البحث العلمي ومناهجه**، الجيزة، المكتبة الأكاديمية، ط1، 1994.

20. البربهاري، أبو محمد الحسن بن علي بن خلف البربهاري، **شرح السنة**، دار ابن القيم، الدمام، ط1، 1408هـ.

21. البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي، **مسند البزار أو البحر الزخار**، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1988.

22. بسطامي، محمد سعيد خير، **مفهوم تجديد الدين**، جدة، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط1، 1433 هـ - 2012م.

23. البعزاتي، بناصر، **خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة دراسات إبستمولجية**، دار الأمان للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، ط1، 2006.

24. بعض علماء نجد، **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية**، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1349هـ.

25. اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر الأخباري، **تاريخ اليعقوبي**، مطبعة الغري، النجف، ط1، 1358هـ.

26. البلخي، نظام الدين، **الفتاوى الهندية**، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط2، 1310 هـ.

27. بلعلي، آمنة، الدراسات البينية "وإشكالية المصطلح العابر للتخصصات"، **مجلة السياقات اللغة والدراسات البينية**، المجلد 2، العدد 5، أبريل 2017.

28. البنا، حسن، **رسائل حسن البنا**، الإسكندرية، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، ط1، 1423هـ-2002م.

29. بوبر، كارل، **بؤس الإيديولوجيا نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي**، (ترجمة:عبد الحميد صبره)، دار الساقي بيروت، ط1، 1992.

30. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي**، تحقيق محمد كامل قرة بللي، ط1، 2009.

31. التهانوي، محمد بن علي الفاروقي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996.

32. الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، **التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ -1983م.

33. جرير، **ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب**، تحقيق د. نعمان محمد أمين طه، دار المعارف، القاهرة، ط3.

34. جعفر، هشام أحمد عوض، **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، 1416هـ1995م.

35. جمعة، علي جمعة محمد، **المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1996.

36. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية**، تحقيق إرشاد الحق الأثري، إدارة العلوم الأثرية، باكستان، ط2، 1401هـ-1981م.

37. جون لوك، **في الحكم المدني**، (ترجمة: ماجد فخري)، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، ط1، 1959.

38. الجويني، أبو المعالي ركن الدين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني الملقب بإمام الحرمين، **الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم**، مكتبة إمام الحرمين، بيروت، ط2، 1401هـ.

39. _____ **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق صلاح عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ-1997م.

40. ابن الحاج، علي، **فصل الكلام في مواجهة ظلم الحكام**، طبعة الجبهة الامية للإنقاذ، د.ت.

41. الحاكم، أبوعبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق مقبل بن هادي الوادعي، دار الحرمين، القاهرة، ط1، 1417هـ - 1997م.

42. ابن حبيب، أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية بن عمرو الهاشمي البغدادي، **أسماء المغتالين من الأشراف في الجاهلية والإسلام**، تحقيق سيد بن كسروي بن حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001.

43. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، **إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة**، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، ط1، 1415هـ - 1994م.

44. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، إخراج وتصحيح: محب الدين الخطيب، دار المعرفة بيروت، 1379هـ.

45. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي القرطبي الظاهري، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مكتبة الخانجي، القاهرة.

46. حسب الله، علي، **أصول التشريع الإسلامي**، القاهرة، دار المعارف مصر، ط5، 1976.

47. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، **العقيدة رواية أبي بكر الخلال**، دار قتيبة، بيروت، ط1، 1408هـ.

48. ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل، **المسند**،القاهرة، دار الحديث، ط1، 1416هـ-1995م.

49. الحوالي، سفر بن عبد الرحمن، **المسلمون والحضارة الغربية**، (د.ت).

50. سفر الحوالي، سفر بن عبد الرحمن، **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**، دار الكلمة، القاهرة، ط1، 1420هـ-1999م.

51. أبو حيان، محمد بن يوسف أثير الدين الأندلسي، **البحر المحيط**، تحقيق الشيخ عادل أحمد والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ-1993م.

52. الخازن، أبو الحسن علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي، **لباب التأويل في معاني التنزيل**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ.

53. الخرائطي، أبو بكر محمد بن جعفر بن محمد بن سهل بن شاكر الخرائطي السامري، **مكارم الأخلاق ومعاليها ومحمود طرائقها**، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 1419هـ - 1999م.

54. خضر، مصطفى، **النقد والخطاب محاولة قراءة في مراجعة نقدية عربية معاصرة**، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 2001.

55. ابن الخطيب، لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني الغرناطي الأندلسي، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424 هـ.

56. ابن خلدون، أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون الحضرمي الإشبيلي، **تاريخ ابن خلدون**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1998.

57. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، **سنن أبي داود**، تحقيق محمد كامل قره، ط1، 1430هـ-2009م.

58. الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني، **سنن الدارقطني**، دار المعرفة، بيروت، 1386هـ – 1966م.

59. ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان البغدادي، **المطر والرعد والبرق**، تحقيق طارق محمد سكلوع العمودي، ط1، 1418هـ-1997م.

60. الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين، **حجة الله البالغة**، دار الجيل، بيروت، ط1، 1426هـ-2005م.

61. ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد القرطبي، **بداية المجتهد**، دار الحديث، القاهرة، د.ط، 2004.

62. رضا، أحمد، **معجم متن اللغة**، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1، 1377 هـ-1958م.

63. الريس، محمد ضياء الدين، **الإسلام والخلافة في العصر الحديث نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم**، منشورات العصر الحديث، القاهرة، ط1، 1393هـ1973م.

64. الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق جماعة من المختصين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د.ط، 1422هـ-2001م.

65. الزحيلي، محمد مصطفى الزحيلي، **الوجيز في أصول الفقه الإسلامي**، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط2، 1427هـ-2006م.

66. ابن أبي زمنين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد بن أبي زمنين المالكي، **أصول السنة**، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط1، 1415 هـ.

67. أبو زيد، بكر بن عبد الله، **خصائص جزيرة العرب**، مطابع أضواء البيان، الرياض، ط3، 1421هـ.

68. _____ **فقه النوازل**، ط1، 1996م.

69. سبط ابن الجوزي، شمس الدين أبو المظفر يوسف، **مرآة الزمان في تواريخ الأعيان**، تحقيق عمار ريحاوي، ط1، 1434هـ-2013م.

70. السجستاني، أبو بكر بن أبي داود عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي، **كتاب المصاحف**، مطبعة الفاروق الحديثة، القاهرة، ط1، 1423هـ - 2002م.

71. السخاوي، أبو الخير شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي، **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، ط1، 1405 هـ - 1985م.

72. السمين الحلبي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ-1996م.

73. السيد، رضوان، **مفاهيم الجماعات في الإسلام دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي**، دار المنخب العربي، بيروت، ط1، 1414هـ-1993م.

74. السيد، عادل، **الحاكمية والسياسة الشرعية عند شيوخ جماعة أصار السنة المحمدية**، دار الإبانة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2009.

75. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق حمدي الدمرداش، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1425هـ-2004م.

76. الشاشي، أبو سعيد الهيثم بن كليب بن سريج بن معقل الشاشي البنكثي، **المسند**، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1410هـ.

77. الشاطبي، إبراهيم بن موسى الغرناطي، **الاعتصام**، تحقيق سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1412هـ-1992م.

78. الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، **السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير**، مطبعة بولاق الأميرية، القاهرة، ط1، 1285هـ.

79. الشرنبلالي، حسن بن عمار بن علي الشرنبلالي المصري الحنفي، **مراقي الفلاح شرح متن نور الإيضاح**، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1425 هـ - 2005م.

80. الشنقيطي، أحمد بن محمود بن عبد الوهاب الشنقيطي، **الوصف المناسب لشرع الحكم**، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط1، 1415هـ.

81. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، تحقيق عبد الرحمن بن يحي المعلمي اليماني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992.

82. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، **نيل الأوطار**، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1413هـ - 1993م.

83. الشيباني، أبو بكر بن أبي عاصم وهو أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد، **السنة**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1400هـ.

84. الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني، **تفسير عبد الرزاق**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ.

85. الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح الحسني، **ديوان الأمير الصنعاني**، تحقيق صبح المدني، مطبعة المدني، القاهرة، ط1، 1964.

86. الضبّي، المفضل بن محمد بن يعلى بن سالم الضبي، **المفضليات**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، ط6، 1999.

87. الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب الشامي أبو القاسم الطبراني، **المعجم الكبير**، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، (د.ت).

88. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري، **التبصير في معالم الدين**، تحقيق على الشبل، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1416هـ-1996م.

89. الطحطاوي، أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي، **حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ - 1997م.

90. ابن الطفيل، عامر، **ديوان عامر بن الطفيل**، رواية: أبو بكر بن القاسم الأنباري عن أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب، دار صادر، بيروت، 1399هـ/1979م.

91. الظاهري، خليفة مبارك علي الظاهري، **تفكيك خطاب التطرف الديني في تجربة دولة الإمارات العربية المتحدة**، جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، أبو ظبي، ط2، 2024م-1445هـ.

92. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن عاشور التونسي، **التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984هـ.

93. عباس، إحسان، **شعر الخوارج**، دار الثقافة، بيروت، ط1، 1974.

94. عبد الرحمن، عمر، **موقف القرآن من خصومه**، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط1، 2006.

95. عبد الرزاق، علي، **الإسلام وأصول الحكم**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2004.

96. عبد المعبود، مصطفى، **المشنا**، (ترجمة: من التلمود)، (ترجمة: مصطفى عبد المعبود)، دار طيبة للطباعة، الجيزة، ط1، 2008م.

97. العتيبي، جهيمان، **رسالة الأمارة والبيعة والطاعة وحكم تلبيس الحكام على طلبة العلم والعامة**، (د.ت).

98. العروي، عبد الله، **مفهوم الإيديولوجيا**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط8، 2012.

99. العسكري، أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد العسكري، **شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف**، تحقيق عبد العزيز أحمد، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط1، 1383هـ-1963م.

100. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري، **الفروق اللغوية**، القاهرة، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2000.

101. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن مهران العسكري، **الوجوه والنظائر**، تحقيق محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د.ط)، 1428هـ-م2007.

102. العكبري، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان، **الإبانة الكبرى**، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1426 هـ - 2005م.

103. عمارة، محمد، **الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية**، المكتبة العالمية، بغداد، ط2، 1984.

104. عمارة، محمد عمارة، **جمال الدين الأفغاني المفترى عليه**، ط1، 1404هـ-1984م.

105. العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي، **الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار**، تحقيق سعود بن عبد العزيز الخلف، أضواء السلف، الرياض، ط1، 1419هـ-1999م.

106. أبو عواد، فخر، **الإخوان المسلمون: الانتشار العالمي ومفهوم البيعة والولاء**، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، سلسلة165، ط1، 2014.

107. العيني، أبو محمد بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى العينى، **البناية شرح الهداية**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ - 2000م.

108. الغزالي، الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ/1993م.

109. ابن غنام، حسين بن أبي بكر بن غنام، **تاريخ ابن غنام**، دار الثلوثية للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2010.

110. الفارابي، أبو النصر محمد بن محمد، **الحروف**، تحقيق وتعليق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1990.

111. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ-1997م.

112. _____، **معجم مقاييس اللغة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1442هـ/2001م.

113. الفراهيدي، الخليل بن أحمد البصري، **كتاب العين**، تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، القاهرة.

114. قاسم، حمزة محمد قاسم، **منار القاري شرح مختصر صحيح البخاري**، مكتبة المؤيد، المدينة المنورة، ط2، 1410هـ- 1990م.

115. القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، **مشارق الأنوار على صحاح الآثار**، المكتبة العتيقة ودار التراث، تونس، ط1، 1996م.

116. ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، **تأويل مختلف الحديث**، مؤسسة الإشراق، ط2، 1419هـ.

117. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط1، 1416هـ - 1995م.

118. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، 1384هـ-1964م.

119. ابن قرقول، إبراهيم بن يوسف الحمزي، **مطالع الأنوار على صحاح الآثار**، تحقيق دار الفلاح للبحث العلمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1433هـ-2012م.

120. القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، **لطائف الإشارات**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1995.

121. ابن القطان، أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الحميري الفاسي المشهور بابن القطان، **بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام**، تحقيق الحسين آيت سعيد، دار طيبة، الرياض، ط1، 1418هـ-1997م.

122. قطب، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي، **في ظلال القرآن**، دار الشروق، القاهرة، ط17، 1412هـ.

123. قطب، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي، **معالم في الطريق**، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1999.

124. قطب، محمد، **التطور والثبات في حياة البشرية**، دار الشروق، القاهرة، ط8، 1991.

125. _____ **ركائز الإيمان**، القاهرة، دار الشروق، ط1، 2001.

126. القلموني، محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين القلموني الحسيني، **تفسير القرآن الحكيم**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1990.

127. القونوي، قاسم بن عبد الله بن أمير علي القونوي الرومي الحنفي، **أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2004م-1424هـ.

128. ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، رمادى للنشر، الدمام، ط1، 1418هـ – 1997م.

129. الكرمي، حافظ أحمد عجاج، **الإدارة في عصر الرسول ﷺ دراسة تاريخية للنظم الإدارية في الدولة الإسلامية الأولى**، دار السلام، القاهرة، ط1، 1427هـ.

130. الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي الحنفي، **الكليات**، ط2، 1419هـ-1998م.

131. كلود لوم، ماري، **علم المصطلح مبادئ وتقنيات**، (ترجمة: ريما بركة)، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012.

132. الكواكبي، عبد الرحمن بن أحمد بن مسعود السيد الفراتي الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط1، 2012.

133. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد البصري البغدادي، **الحاوي الكبير**، تحقيق الشيخ علي محمد عوض والشيخ عادل أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ-1999م.

134. مجموعة من المؤلفين، **معجم مصطلحات العلوم الشرعية**، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، الرياض، ط2، 1429-2017م.

135. المحيميد، إبراهيم بن صالح، **أصول وصفات الخوارج المتقدمين وموازنتها بأصول الجماعات الخارجية المعاصرة جماعة الإخوان المسلمين تنظيم القاعدة تنظيم داعش**، (د.ت).

136. مختار أحمد وآخرون، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، ط1، 1429 هـ - 2008م.

137. المديني، أبو موسى محمد بن عمر بن أحمد بن عمر بن محمد الأصبهاني المديني، **المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث**، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة، ط1، 1406 هـ-1986م.

138. المزي، أبو الحجاج جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف القضاعي المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق الشيخ أحمد علي عبيد وحسن أحمد آغا، دار الفكر، بيروت، ط1، 1433هـ – 2011م

139. المسعري، محمد بن عبد الله، **الحاكمية وسيادة الشرع**، لندن، ط1، 1423هـ-2002م.

140. مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق محمد ذهني أفندي وأحمد رفعت وآخرون، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1433هـ.

141. المسيري، الدكتور عبد الوهاب، **موسوعة اليهود**، (د.ت).

142. المقدسي، المطهر بن طاهر المقدسي، **البدء والتاريخ**، أرنست لرو الصحاف، باريس، 1919.

143. المقري، شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط5، 1997.

144. المناوي، أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف المناوي، **الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول**، دار السلام، القاهرة، ط1، 1432 هـ

145. ابن منظور، جمال الدين بن محمد، **لسان العرب**، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ

146. مهران، محمود عبد الرحيم، **تطور العلوم الطبية في تقدير مدة الحمل وأثره في القضاء الشرعي**، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، ط1، 2010.

147. المودودي، أبو الأعلى بن أحمد حسن المودودي، **نظرية الاسلام السياسية**، مطبعة دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1370هـ.

148. ـــــ **تدوين الدستور الإسلامي**، ط5، 1401هـ – 1981م.

149. ـــــ **نظام الحياة في الإسلام**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1983.

150. ـــــ **المصطلحات الأربعة في القرآن**، المطبعة الهاشمية، دمشق، ط1، 1955.

151. الموصلي، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي الموصلي، **مسند أبي يعلى**، تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط1، 1404هـ – 1984م.

152. الناصري، محمد، **مفهوم الحاكمية من أجل تجاوز إشكالات المفهوم والتوظيف الإيديولوجي**، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط1، 1439هـ-2018م.

153. النجار، عبد الله، ومحمد أبو عاصي، ومحمد ومختار جمعة، **مفاهيم يجب أن تصحح في مواجهة التطرف**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2020.

154. النجار، علي بن محمد النجار الشافعي، **رسالة في علم الوضع**، دار الظاهرية، الكويت، ط1، 2017.

155. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، **الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ عَلَى مَذْهَبِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ النُّعْمَانِ**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419 هـ - 1999م.

156. نسيرة، هاني، **متاهة الحاكمية أخطاء الجهاديين في فهم ابن تيمية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2015.

157. النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، **المهذب في علم أصول الفقه المقارن**، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1420 هـ - 1999م.

158. النملة، علي بن إبراهيم، **إشكالية المصطلح في الفكر العربي الاضطراب في النقل المعاصر للمفهومات**، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، ط1، 2010.

159. النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي، **المجموع شرح المهذب**، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، 1344هـ-1347هـ.

160. ابن هبيرة، أبو المظفر عون الدين يحيى بن هبيرة الذهلي الشيباني، **الإفصاح عن معاني الصحاح**، دار الوطن، الرياض، ط1، 1417هـ.

161. هيكل، محمد خير، **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية**، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1417هـ-1996م.

162. الوردي، علي الوردي، **مهزلة العقل البشري**، داركوفان للنشر، بيروت، ط2، 1994.

163. ابن الوزير، أبو عبد الله عز الدين محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي اليمني، **إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987.

164. اليماني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني، **المصنف**، تحقيق مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، ط2، 1437 هـ - 2013م

فهرس الموضوعات

إهداء 7

الملخص 9

المقدمة 13

خطة البحث: 31

الخاتمة: وتتضمن النتائج والتوصيات 32

الفهارس: وتتضمن 32

الفصل الأول: نظرات في المصطلحات 37

المبحث الأول: نشأة المفاهيم الشرعية 39

المطلب الأول: تعريف المفاهيم الشرعية 40

المطلب الثاني: نشأة المفهوم الشرعي 50

المبحث الثاني: أهمية المفهوم الصحيح في الخطاب الديني 58

المطلب الأول: علاقة المفاهيم الشرعية بالعقيدة 60

المطلب الثاني: علاقة المفاهيم الشرعية بالتشريع 69

المطلب الثالث: علاقة المفاهيم الشرعية بالواقع 81

الفصل الثاني: المفاهيم الشرعية وأسباب الانحراف في تنزيلها 99

المبحث الأول: الحاكمية: المفهوم والتاريخ 102

المطلب الأول: الحاكمية: التعريف بالمفهوم 103

المطلب الثاني: الحاكمية وأثرها في التاريخ الإسلامي 111

المطلب الثالث: الحاكمية في الفكر المعاصر 121

المبحث الثاني: المزالق المنهجية في التعامل مع مفهوم الحاكمية 137

المطلب الأول: المزالق اللغوية والشرعية 139
المطلب الثاني: المزالق الفكرية 157
المبحث الثالث: مآلات تحريف التنزيل لمفهوم الحاكمية 169
المطلب الأول: المآلات الدينية 170
المطلب الثاني: المآلات الاجتماعية 177
المطلب الثالث: المآلات الأخلاقية 182
الخاتمـة 190
النتائـج 193
التوصيـات 197
الفهارس العامة 201
فهـرس الآيـات 203
فهرس الأحاديث 211
قائمـة المصادر والمراجـع 214

جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

نبذة عن الكتاب

اصطُنع مفهومُ الحاكمية جراء تراكماتٍ حركية للفكر الخارجي الذي أضحى مشكلةً عصريةً تندلق مغبّاتُها بين الفينة والأخرى في البلدان التي تشهد التوتراتِ وأشكالٍ من الصراعات التي تتناقض مع مفهوم التعايش والإنسانية.

ويبدو أن الكتاباتِ في هذا الصدد لا تزال بحاجة إلى تحريرٍ ونقدٍ لاسيما بعد أن وقع كثيرُها في مصيدة الاقتناع بأن مفهوم الحاكمية مفهوم شرعي مقبول، بعكس التحقيق العلمي والتأصيل التاريخي الذي سلكتْه هذه الدراسةُ الموضوعية المفرزة لنقد هذا الموضوع، ونقض تبعاته، ونسف الشُّبه التي اعتصم بها الدواعش والإخوان.

على أن ثمة فترة قد انتشر فيها هذا المفهوم، وانتشى سدنتُه، وتماشى مع الأغراض البراغماتية التي يتميز بها الطابع الإخواني أملًا من ساداتهم للوصول إلى سيادة العالم. وأنّى لهم ذلك مع وجود الفكر العميق، وإحياء سماحة الإسلام، والذود عن محاسنه، مما تسعى إليه العقول النيرة الكامنة في عدد من الجامعات، كجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية.

لذا جاءت هذه الدراسة التحليلية النقدية لتفكيك هذا المفهوم، وتحقيق اندراجه في الدخيل المخلّ بالمتوخى من وضع المصطلحات، إلى جانب كشف آثاره في الحقل التاريخي، ومآلاته في الواقع الحالي، مع التأصيل المعمّق المعتمد على السبر والتقسيم للمزالق اللغوية والشرعية والفكرية المسقطة لشبه مفكّري الخوارج والدواعش والإخوان. علاوة على الاستقراء المنهجي الذي تم توظيفه في هذه الرسالة للإلمام بالمآلات الدينية والاجتماعية والأخلاقية إثْر التنزيل لهذا المفهوم الدخيل.

ISBN 00000000000