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

الْمَفَاهِيمُ الدِّينِيَّةُ الْكُبْرَى بَيْنَ تَصَوُّرِ الْمُتَطَرِّفِينَ وَتَبَصُّرِ الْمُعْتَدِلِينَ

جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

الطبعة الأولى
1447 هـ - 2026 م

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

تأليف

جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

الطبعة الأولى

1447 هـ - 2026 م

الترقيم الدولي

ISBN 9789948610052

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

الْمَفَاهِيمُ الدِّينِيَّةُ الْكُبْرَى
بَيْنَ تَصَوُّرِ الْمُتَطَرِّفِينَ
وَتَبَصُّرِ الْمُعْتَدِلِينَ

" إن بناء الإنسان في المرحلة المقبلة ضرورة وطنية وقومية تسبق بناء المصانع والمنشآت، لأنه من دون الإنسان الصالح، لا يمكن تحقيق الازدهار والخير لهذا الشعب.

المصيب هو أخو.. والغلطان هو أخو.. ليش ما نساعد الغلطان؟ نجيبه إلى الصواب! ونسامح الغلطان إذا غلط حتى يفهم إن نحن ننجده وما نتركه، ولا ننبذه، بل ننجده ونساعده حتى يجي على الطريق الصحيح!".

- الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان (طيب الله ثراه)
مؤسس دولة الإمارات العربية المتحدة

"الإرهاب خطر عالمي داهم لا يستثني أحدًا؛ لذا فإن مواجهته يجب أن تكون مشتركة وشاملة»، «نؤمن بأن الحرب على التطرف والإرهاب هي المعركة التي يجب الانتصار فيها»، «سنواصل التصدي بكل قوة للجماعات المتطرفة ومن وراءها ويدعمها ويحرضها على العنف والكراهية".

- صاحب السمو الشيخ محمد بن زايد آل نهيان
رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة (حفظه الله)

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمدُ لله ربّ العالمين، وصلى الله وسلَّم على سيّدنا مُحَمَّد؛ النبيِّ الأمين، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، وعلى إخوته الأنبياءِ والمرسلين، وعلى كلِّ من اهتدى بهديهم إلى يوم الدِّين، أمّا بعد:

ففي ظلّ التحديات الفكريّة المعاصرة، وما يشهده العالم من محاولاتٍ مستمرة لاختطاف النصوص الشرعيّة، وتفسيرها بمعزل عن مقاصدها الكليّة وسياقاتها المعتبرة، ظهرت تأويلات متطرّفة أفضت إلى تكفير المجتمعات، واستباحة الدماء، وتعميق الفتن؛ الأمر الذي يوجب إعداد مشروعٍ علميٍّ رصين يتصدّى لهذا الانحراف من جذوره، ويعمل على تصحيح المفاهيم التي اختلّت في بنية الفكر المتشدّد، وإعادتها إلى مسارها المنضبط في ضوء الكتاب الكريم، والهدي النبوي القويم، ومقاصد هذا الدين العظيم.

وقد جاء هذا الكتاب: «المفاهيم الدينية الكبرى بين تصور المتطرفين وتبصر المعتدلين» ليؤسّس رؤية معرفيّة متماسكة، تُعيد بناء المفاهيم المركزيّة في الخطاب الديني، ضمن إطار شرعي متكامل، يُعزّز قيم

الاعتدال، ويفكك خطاب التطرف، ويُقدّم قراءة سديدة للنصوص في ضوء روح الشريعة ومقاصدها، وذلك من خلال منهج واحد مطّرد في كل مبحث، يقوم على: تعريف المفهوم، ثم بيان صورته عند المتطرفين وكيف تمّ توظيفه خارج مجاله، ثم عرضه بصورته الشرعيّة الصحيحة كما قرّرها الربانيون من أهل العلم المعتدلين.

وقد تناول هذا الكتاب ثمانيةَ عشرَ مفهومًا محوريًّا تمثّل أعمدة البناء الفكري عند الجماعات المتطرفة، إذ تم استغلالها أبشع استغلال، بتعريضها للتحريف والتوظيف الأيديولوجي، فجاء هذا الكتاب ليكشف الخلل في فهمها، ويجلي صحيح معناها، والسبيل الأقوم لحسن تنزيلها، وهي:

1. كيف نفهم النصوص الشرعية؟
2. مقاصد الشريعة والضوابط التشريعية.
3. القواعد الفقهية الكلية الكبرى.
4. المذهبية والمذاهب الفقهية.
5. الإسلام والإيمان والإحسان.
6. التكفير.
7. الحاكمية.

8. البيعة.
9. الجهاد.
10. الفرقة الناجية.
11. دار الكفر ودار الإسلام.
12. الخلافة الإسلامية.
13. الحدود الشرعية.
14. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
15. الولاء والبراء.
16. طاعة أولي الأمر.
17. الردة، العلاقة بين العقل والنقل.

نسأل الله أن يجعل هذا الجهد لبنةً في ترسيخ الفهم الصحيح، وحصنًا منيعًا في وجه الفكر المنحرف، ووسيلةً لإحياء قيم الرحمة والاعتدال في الخطاب الديني المعاصر.

* 1 * كيف نفهم النصوص الشرعية

مقدمة:

إنَّ فهمَ مرادِ اللهِ تعالى ومرادِ رسولِه ﷺ منَ النصوصِ هو أساسُ العبادةِ على بصيرةٍ، وهو طريقُ الهدايةِ إلى جوهرِ الشريعة، ومع كثرةِ النوازلِ اليوم نحتاجُ فهمًا منضبطًا يرجعُ إلى المصادرِ الصحيحة ويحفظُ منَ الخطأ والغلو، وقد انحرفَت جماعاتٌ متطرّفة لسوءِ الفهمِ واتباعِ المتشابهِ والضعيف[1]، وفيما يأتي نقرر منهجًا عمليًّا واضحًا لفهم النصوص الشرعية، يَصِلُ ظاهرَ النصِّ بمقاصده، ويصونُ الفهمَ من التأويلِ الباطل.

أولًا: القراءة الكلية للنصوص الشرعية:

الأصل في فهم النصوص الشرعية أن تُقرأ قراءةً كليةً متكاملة[2]: فالوحي لا تناقض فيه، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ

1 الشاطبي، إبراهيم بن موسى الغرناطي (ت: 790هـ)، **الاعتصام**، تحقيق سليم الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، 1992، 2/ 12.

2 السابق، 1/ 244.

اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]، كما حذَّر سبحانه وتعالى من تجزئته بقوله: ﴿كَمَا أَنزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ ۝ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ [الحجر: 90-91]، أي: الذين فرّقوا القرآن، فأخذوا منه ما وافق أهواءهم فاحتجوا به، وتركوا ما خالف مآربهم، لذا يجب على المجتهد أن يجمعَ أطرافَ الأدلة وينظرُ في سياقاتها ولا يكتفي بظاهر آيةٍ أو حديث.

والتمسّكُ بالظاهر دون سياقٍ وعُرفٍ ومقصدٍ خطأٌ في منهج الفهم؛ فاللغةُ وعاءُ المجاز والعموم والخصوص... والمطلوبُ قراءةٌ كليةٌ تراعي السياقَ والمآل، ليُدرَك المقصد وتُسدَّ ذرائعُ الغلو، وما قُيِّد أو خُصِّص لا يُحمَل على إطلاقه، ولا يُعارَضُ قطعيٌّ بظنّيٍّ.

وقد انحرف بعضُ منظِّري التطرف حين عزلوا نصوصَ الجهاد وعمّموا أحكامَ حالاتٍ مخصوصة، واستدلوا على ذلك بآيات وأحاديث اجتزؤوها من سياقها، مثل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: 5]، وقوله سبحانه: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: 39]، وقوله ﷺ: «**أمرتُ أن أقاتلَ الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسولُ الله...**»[1]، وغيرها من الآيات والأحاديث.

1 البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل (ت: 256هـ)، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أُمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه**، تحقيق مجموعة من العلماء، المطبعة الكبرى الأميرية،

والقراءةُ الكليةُ والسياقاتُ تُبيّن أن هذه الآيات والأحاديث نزلت في مواضع مخصوصة، وحالات معينة، لا يجوز تعميمها، وأن الأصلَ في العلاقة بين المسلم وغير المسلم هو السِّلم لا الحرب، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾ [البقرة: 208]، وقوله سبحانه: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: 61]؛ وبهذا المنهج تنضبط الدلالات، وتُحفظ المقاصد، ويتكوَّن فقهٌ سديدٌ يعبّر عن مراد الله وهدي نبيه ﷺ.

ثانيًا: العلم بمراتب الأدلة الشرعية وتفاوتها في القوة:

تتفاوت الأدلة الشرعية في القوة والحجية، وأعلاها القرآنُ الكريمُ ثم السُّنَّةُ ثم الإجماعُ ثم القياس، دلَّ على ترتيبها حديثُ معاذٍ رضي الله عنه لمّا بعثه النبيُّ ﷺ إلى اليمن فقال له: «**كيف تقضي إذا عَرَضَ لك قضاء؟**» قال: أقضي بكتابِ الله. قال: «**فإن لم تجدْ في كتابِ الله؟**» قال: فبسُنَّةِ رسولِ الله ﷺ. قال: «**فإن لم تجدْ في سُنَّةِ رسولِ الله ﷺ ولا في كتابِ الله؟**» قال: أجتهدُ رأيي ولا آلو. فضرب رسولُ الله ﷺ صدرَه وقال: «**الحمدُ للهِ الذي وفَّقَ رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسولَ الله**»[1].

بولاق، مصر، 1311هـ، رقم الحديث 25، 1/ 14، ومسلم، أبو الحسن، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، (ت: 261هـ)، **المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله ﷺ (صحيح مسلم)**، تحقيق محمد ذهني أفندي، وإسماعيل الطرابلسي، وأحمد حصاري، وآخرون، دار الطباعة العامرة، تركيا، 1334هـ، رقم الحديث 22، 1/ 53.

1 أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق السِّجِسْتاني (ت: 275هـ)، **سنن أبي داود**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، 1410هـ، رقم الحديث 3592، 3/ 303.

فالقرآنُ أصلُ الأصول ومرجعُ التصوُّر والاستنباط، وتأتي السُّنَّةُ بيانًا عمليًّا وتفصيليًّا له، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: 44]، وقال ﷺ: «**إني لا أُحِلُّ إلا ما أحلَّ اللهُ في كتابِه، ولا أحرِّمُ إلا ما حرَّمَ اللهُ في كتابِه**»[1]، ومن بيانها لما جاء في القرآن؛ تحديدُ أنصبةِ الزكاة وعددِ الركعات وهيئاتِ الصلاة. ثم يأتي بعد ذلك الإجماعُ وهو اتفاقُ المجتهدين بعد النبي ﷺ على حكمٍ شرعي، ودليلُه قولُه تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ... وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: 115]، وقولُه ﷺ: «**إنَّ أُمَّتي لا تجتمعُ على ضلالة**»[2]. ويليه القياسُ وهو إلحاقُ فرعٍ بأصلٍ لاشتراكهما في علَّة الحكم؛ عمل به الصحابةُ والتابعون، وقرَّره الأئمةُ وقال غيرُ واحدٍ: يجبُ العملُ به.

بهذا الترتيبِ تنضبطُ مسالكُ الاستدلال، ويستقيمُ منهجُ الاجتهاد، ويؤمَنُ التسرُّعُ واضطرابُ الأحكام.

1 البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي الخُسْرَوجِردي الشافعي (ت: 458هـ)، **السنن الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ، رقم الحديث 13440، 7/ 120.

2 ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت: 273هـ)، **سنن ابن ماجه**، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1372هـ، رقم الحديث 3950، 2/ 1303.

ثالثًا: العلم بالقطع والظن في الأدلة الشرعية من حيث الثبوت والدلالة:

يميّز الأصوليون بين القطعي والظني من جهتي الثبوت والدلالة؛ فالقطعي ما يفيد الحكم بلا احتمال، كما قال التفتازاني: «القطع يُطلق على نفي الاحتمال أصلًا»[1]، والظني ما دلّ على الحكم مع احتمالٍ مرجوح، كما قال ابن الفراء: «تجويز أمرين أحدهما أقوى من الآخر»[2]. فالقرآن قطعيُّ الثبوت، قال تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ [الحجر: 9]، ودلالته بين محكمٍ قطعي كقوله: ﴿**وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ...**﴾ [النساء: 12]، ومتشابهٍ ظنيّ كقوله جل جلاله: ﴿**وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**﴾ [المائدة: 44] يُفهم بسياقه وبمدلول كلمة "الكفر".

والسنةُ من جهة النقل تنقسم إلى: متواترٌ يفيد القطع، وآحادٌ يفيد الظنّ ما لم تُعزّزه القرائن؛ والإجماعُ حجةٌ إذا تحقّق وثبت، و«لا يجوز أن يجتمع المسلمون على الخطأ»[3].

---

1 التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله (ت: 792هـ)، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ، 1/ 63.

2 ابن الفراء، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد (ت: 458هـ)، **العدة في أصول الفقه**، تحقيق أحمد بن علي بن سير المباركي، د.ن، ط 2، 1410 هـ / 1990 م، (5 مج)، 1/ 83.

3 السابق.

والقياسُ دليلٌ معتبر يُرجع إليه عند فقد النص؛ قال الدبوسي: «إن القياس بالرأي على الأصول... حجة يُدان الله تعالى بها»[1]، وهو قطعيٌّ إذا تحققت علته في الفرع يقينًا، وظنيٌّ إذا كانت العلة أو تحققها محلَّ نظر.

والخلاصة: يُقدَّم القطعي ثبوتًا أو دلالةً، ويُعتبر الظني بضوابطه، وبه يَسلم الفقه من الغلو ويحفظ أصول الدين.

رابعًا: الجمع بين الأدلة التي ظاهرها التعارض:

الأصل أن الوحي لا يتعارض، وإنما يقع الإيهام في ذهن من قصر عن الجمع بين الأدلة[2]، والجمع هو حمل كل نصٍّ على وجهٍ معتبر يضمّه إلى غيره من النصوص النقلية والعقلية.

قال ابن حزم: «إذا تعارض الحديثان أو الآيتان... ففرضٌ على كل مسلم استعمال كل ذلك... وكلٌّ سواءٌ في باب وجوب الطاعة والاستعمال»[3]. فإذا بدا التعارض وجب السعي إلى الائتلاف لوحدة المصدر وصدق الوحي.

---

1 الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الحنفي (ت: 430هـ)، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ، ص 260.

2 الزاهدي، عبد الله بن محمد بن مودود الحنفي (ت: 658هـ)، **تيسير الأصول إلى تأسيس الفصول**، تحقيق عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ، ص 214، والحفناوي، عبد الحميد، **التعارض والترجيح عند الأصوليين في الفقه الإسلامي**، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، 1423هـ، ص 252.

3 ابن حزم، علي بن أحمد الظاهري (ت: 456هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 2/ 21

ومن أمثلته: ظاهر التعارض بين الأمر بالقتال ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ [التوبة: 36]، والأمر بالدخول في السِّلم ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾ [البقرة: 208]؛ والتحقيق أنه لا تعارض، فآيةُ التوبة في نقض العهود ودفع العدوان ﴿كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾، وآيةُ البقرة في حال المسالمة، والأصل السِّلم ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: 61].

وبذلك تجري القاعدة: «إعمالُ الدليل أولى من إهماله» كما قرره الإسنوي[1]، وتتكامل الأدلة بمجموعها حتى تفيد القطع؛ قال الشاطبي: «للاِجتماع من القوّة ما ليس للاِفتراق... فإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضًا فصارت بمجموعها مفيدة للقطع»[2]. والانحراف إنما وقع حين أُهمل هذا الأصل.

وقد ذكر العلماء شروطا للجمع الصحيح بين النصوص، وهي: 1) تحقق التعارض ظاهرًا، 2) ألا يُبطل نصًّا، 3) تساوي الثبوت والقوة، 4) اجتناب التأويل البعيد، 5) احتمال اللفظ للمعنى المجمَع به، 6) عدم مخالفة قطعيٍّ في الثبوت أو الدلالة، 7) موافقة حكمة التشريع وروحه، 8) قيام دليلٍ معتبر على صحة الجمع.

1 الإسنوي، جمال الدين، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعي (ت: 772هـ)، **نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق صالح جمال، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ، ص 375.

2 الشاطبي، **الموافقات**، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1395هـ، 1/ 28.

بهذا المنهج يَسلم الفهمُ ويصحُّ الاجتهاد، ويظهر انسجامُ الوحي: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82].

خامسًا: العلم بالجمع بين العام والخاص:

الأصلُ أن يُعمل بالنصِّ العام على عمومه حتى يَرِدَ مخصِّصٌ يبيّن أن المراد بعضُ أفراده؛ فالعام هو اللفظُ الشاملُ لجميع أفراده بلفظٍ واحد[1]، والخاصّ ما دلّ على فردٍ أو نوعٍ أو قدرٍ معيّن[2]، والتخصيصُ هو قصرُ العام على بعض مسمّياته، كما ذكره ابن الحاجب[3]، وبذلك ينتفي التعارض ويظهر البيان. ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: 73] وقد خُصَّص بقولِه تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ [البقرة: 190] فبيَّن أن المشروعَ هو قتالُ المعتدي لا ابتداءُ العدوان، وعلى هذا يفهم قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ...﴾ [التوبة: 5] فإن حملَها على عموم قتال كلِّ مشركٍ خطأٌ ناشئٌ عن إغفال

1 الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين التيمي الشافعي (ت: 606هـ)، **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق طه جابر فياض العلواني، بيروت، ط2، 1412هـ، 2/ 309.

2 الشاشي، عبد الله بن أحمد بن محمود الحنفي (ت: نحو 344هـ)، **أصول الشاشي**، ضبطه وصححه عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ، ص 13.

3 السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت: 771هـ)، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ، 3/ 227

المخصِّص والسياق؛ إذ نزلت في ناقضي العهد، وتدلّ الآيةُ التالية مباشرةً على ذلك: ﴿**وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ**﴾ إلى قوله: ﴿**ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ**﴾ [التوبة: 6]، ولو كان الأمرُ عامًا لما ثَبَتَ أمانُ المستجير.

فالمنهجُ الراسخ: استقراءُ عموم اللفظ أولًا، ثم البحثُ عن مخصِّصٍ لفظيٍّ أو سياقيٍّ، فإن وُجد عُمِل به، وإلا بَقِي العمومُ على إطلاقه؛ وبهذا يجتمع الدليلان، ويُصان الفهمُ من الانحراف وسوء التنزيل.

سادسًا: العلم بالجمع بين المطلق والمقيد:

المطلق هو اللفظ الدال على الشيء بلا قيد[1]، والمقيَّد ما اقترن بوصف يحدّ معناه؛ والمنهج القويم أن يُحمل المطلق على المقيَّد حيث اجتمعا، صونًا لمراد الشارع ومنعًا للغلو والتقصير، يتضح ذلك في حديث النبي ﷺ: «**من رأى منكم منكرًا فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان**»[2]؛ فلفظ "منكرًا" مطلقٌ يشمل أنواعه، غير أن مجموع النصوص يدل على أن التغيير باليد ليس

1 الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي (ت: 794هـ)، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق عبد القادر عبد الله العاني، ومحمود عبد الله العاني، دار الصفوة، مكة المكرمة، 1413هـ، 5/ 5.

2 مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، (ت: 261هـ)، **المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله ﷺ (صحيح مسلم)**، تحقيق محمد ذهني أفندي، وإسماعيل الطرابلسي، وأحمد حصاري، وآخرون، دار الطباعة العامرة، تركيا، 1334هـ. رقم الحديث 49، 1/ 69.

لكل أحد ولا في كل حال، بل له أهله وضوابطه وزمانه ومكانه، وتبقى سائر الوسائل معتبرة بحسب الاستطاعة.

فإعمال المقيَّد مع المطلق يحقق العدل في الفهم والتنزيل، ويمنع مخالفة مراد الشارع، وهو من أعمدة الاجتهاد الصحيح والفهم المعتدل.

سابعًا: العمل بالترجيح بين النصوص المتعارضة:

إذا عجز المجتهد عن الجمع، انتقل إلى الترجيح، وهو تقديمُ أحد النصين لما فيه من مزيةٍ معتبرة تجعل الأخذ به أولى[1]، وقد عُرِّف بأنه «تقوية أحد الطريقين ليُعلم الأقوى فيُعمل به ويُطرح الآخر»[2]، ومحلّه الأدلةُ الظنية دون القطعية، إذ لا يتعارض القطعي ولا يُتَصوَّر ترجيحُ علمٍ على علم؛ قال الزركشي: «لا مجال له في القطعيات -أي: الترجيح- والأخبار المتواترة مقطوع بها فلا يفيد الترجيح فيها شيئًا»[3]. فإذا وقع تعارضٌ ظنيٌّ وتعذَّر الجمع ولم يُعرف الناسخ، كان الترجيح طريقًا لرفع التعارض بآلاتٍ علميةٍ منضبطة، وقد وضع العلماء شروطًا لهذا الباب المهم:

في المرجِّح: أن يكون راسخًا في الأصول واللغة والنقل والعقل.

---

1 الزركشي، **البحر المحيط**، 6/ 131- 133، والحفناوي، **التعارض والترجيح عند الأصوليين في الفقه الإسلامي**، ص 197- 296.

2 البرزنجي، عبد اللطيف بن عبد الله عزيز، **التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ، 1/ 79.

3 الزركشي، **البحر المحيط**، 6/ 132.

وفي المحل: أن يكون التعارض بين ظنيات حقًّا.

وفي الدليلين: قيامُ تعارضٍ لا يُمكن جمعُه مع وجود مزيةٍ في أحدهما كزيادة الضبط أو اشتهار العمل أو موافقة المقاصد[1].

وهكذا يكون الترجيح ميزانًا علميًّا دقيقًا يضبط الفهم والفتوى، بعيدًا عن الهوى والترجيح بالتشهي.

ثامنًا: العلم بالناسخ والمنسوخ:

النسخ لغةً يدور بين النقل والإزالة والإبطال[2]، واصطلاحًا: رفعُ حكمٍ شرعيٍّ سابقٍ بدليلٍ شرعيٍّ متأخّر لحكمةٍ أرادها الله[3]. دلَّ على جوازه قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: 106]؛ فهو تدرّجٌ ورحمة، يراعي تغيّر الأحوال ولا يكون إلا بالوحي، ولا يُفهم كثير من الأحكام إلا بمعرفة المتقدّم والمتأخّر وسياق النزول.

1 الآمدي، علي بن أبي علي (ت: 631هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، 1387هـ/ 1968م، 2/ 198، والسبكي، شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي (ت: 756هـ) وولدُه تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت 771هـ)، **الإبهاج في شرح المنهاج**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ/1995 م، 2897/3، والزركشي، **البحر المحيط**، 6/ 199، وابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، 4/ 459، مكتبة العبيكان، ط 2، 1418هـ / 1997م، (4 مج).

2 ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني (ت: 395هـ)، **مقاييس اللغة**، تحقيق خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1417هـ/1997م، 5/ 424، (نسخ).

3 زيد، مصطفى، **النسخ في القرآن الكريم، دراسة تشريعية تاريخية نقدية**، ط 3، 1408هـ/1987م، 1/ 97.

وقد أساءت جماعاتُ التطرف هذا الباب فادّعت نسخَ آيات الرحمة والمسالمة بآية سموها (آية السيف) وهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ [التوبة: 5]، مع أن سياقها في نقض العهد والعدوان بعد الحديبية، ولذلك عقّبها قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ [التوبة: 6]، كما أن تحالف النبي ﷺ مع خزاعة وهم غيرُ مسلمين يقطع بدفع دعوى العموم؛ إذ لو عُمِّم الحكم لبطلت مشروعية الأمان والتحالف، والقاعدة: «كل نص عاد على أصله بالإبطال فهو باطل»[1].

وقد اشترط العلماء للقول بوقوع النسخ شروطًا دقيقة، منها:

1) ثبوتُ الدليلين عن الشارع.

2) تعارضٌ حقيقي لا يُمكن جمعُه.

3) تأخُّرُ أحدهما زمنًا.

4) انتفاءُ إمكان التأويل أو التوفيق[2].

1 انظر: النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد، **الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح**، مكتبة الرشد - الرياض - المملكة العربية السعودية، 1420 هـ / 2000 م، ص 367.

2 الزرقاني، محمد عبد العظيم (ت: 1367هـ)، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، القاهرة، ط 3، 1943، 2/ 105.

فإذا تحقّقت جاز الحكم بالنسخ، وإلا فالواجب حملُ النصوص على وجوه الجمع والبيان لا الإلغاء.

فالنسخ حقٌّ لكنه ضيّقٌ محكومٌ بضوابط، وليس مطيّةً لتجريد القرآن من آيات الرحمة والعدل، ومن تدبّر هدي النبي ﷺ وجد الرحمة والمسالمة والإنصاف في السلم والحرب.

وهكذا؛ لكي نفهم النصوص الشرعية فهمًا صحيحًا، ينبغي أن نقرأها قراءة شاملة تراعي السياق والمقصد، وتضع الأدلة في مراتبها، وتفرق بين القطعي والظني، وتجمع بين العام والخاص والمطلق والمقيد، وتدفع التعارض الظاهر قبل اللجوء إلى الترجيح، ولا يُصار إلى النسخ إلا بضوابطه، وهذا المنهج هو عين الاعتدال، لأنه يغلق أبواب التكفير والعنف، ويرفض الغلو والتنطع، ويحفظ الدماء والحقوق، فتنزل أحكام الشريعة على الواقع بميزان العدل والرحمة والحكمة.

* 2 * مقاصد الشريعة والضوابط التشريعية

مقدمة

تمثّل المقاصد المدخل الكلي لفهم الشريعة؛ فهي تكشف أن أحكام الإسلام لم تُبنَ على جزيئات متفرقة، بل نُسجت على غاية واحدة هي إيصال الإنسان إلى الحياة الطيبة في الدنيا والآخرة، كما قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 97]، فالشريعة في أصلها منظومة لجلب المصالح وصون العباد من أسباب الفساد، لا لزيادة في مُلك الله، فهو الغني سبحانه، وإنما رحمة بعباده وإصلاح لأحوالهم. ومن ثَمّ فتصوير المقاصد على أنها إنشاءٌ ذهنيّ بشري محض تصويرٌ قاصر؛ لأن الأصول الكبرى كحفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال مستفادةٌ بطريق الاستقراء من نصوصٍ كثيرة متضافرة، وإنما مجالُ الاجتهاد يكون في ترتيب هذه المقاصد وتحرير مراتبها وكيفية تنزيلها على الوقائع المتجددة.

أولًا: تعريف المقاصد:

لغة: جمعُ مقصَد، وهو القصد والغاية[1].

واصطلاحًا: المعاني والغايات والحِكَم التي بُنيت عليها الأحكام الشرعية.

ثانيًا: أنواع المقاصد:

استقرأ العلماء المقاصد فوجدوها ثلاث مراتب متداخلة: ضرورية، ثم حاجية، ثم تحسينية[2]، وجميعها تجري في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات، لكن على مراتب مختلفة.

1. **المقاصد الضرورية:** قال الشاطبي: هي «التي لا بدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقدت لم تجرِ المصالح على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين»[3]. وهي خمسة: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والعِرض، والمال، والشارع قصد حفظها من جهتين: جهة الوجود بإيجاد أسبابها وتكميلها، وجهة العدم بسدّ الطرق المفسدة لها.

---

1 الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت: 817هـ)، **القاموس المحيط**، بيروت - لبنان، ط8، 1426 هـ/ 2005 م، ص 310.

2 انظر: الشاطبي، **الموافقات**، 17/2.

3 السابق، 2/ 17-18.

أ. **حفظ الدين:** الدين هو صلة العبد بربه، وهو مناط العبودية، ولأجله خُلق الخلق، يُحفَظ وجودًا بإقامة التوحيد والعبادات والشعائر، وبحفظ الوحيين: القرآن والسنة، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9]. ويُحفَظ عدمًا بمنع ما يُبطل أصله أو يشوّه معالمه، وبمنع الإكراه على الكفر، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]، ويظهر مقصد الحفظ في إيجاب الصلاة والزكاة وسائر الأركان، وفي تحريم الردة والطعن في الوحي.

ب. **حفظ النفس:** نفس الإنسان مكرّمة، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: 70]، يُحفَظ وجودًا بإباحة ما تقوم به الحياة من مأكل ومشرب ونكاح وتداوٍ، ويُحفَظ عدمًا بتحريم القتل والاعتداء، قال سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: 151]، وبتشريع القصاص لردع المعتدين على الأنفس، قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: 179].

ج. **حفظ العقل:** العقل مناط التكليف، وبه يُفهَم الخطاب؛ فمن زال عقلُه زال عنه التكليف، لحديث: «**رُفِعَ القَلَمُ عن ثلاثةٍ: عن النَّائمِ حتى يَستيقِظَ، وعنِ الصَّبيِّ حتى يَحتلِمَ، وعنِ المَجْنونِ حتى يَعقِلَ**»[1].

1 أبو داود، **سنن أبي داود**، رقم الحديث 4398، 4/ 139، والنسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني (ت: 303هـ)، **المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي= سنن النسائي**، حلب، ط2، 1406 هـ/ 1986م، رقم الحديث 3432، 6/ 156.

يُحفَظ وجودًا بالأمر بالعلم والتفكر، وبجعل طلب العلم عبادة، ويُحفَظ عدمًا بتحريم المسكرات والمخدرات وكل ما يُذهِب التمييز والإدراك؛ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: 90].

د. **حفظ العِرض:** العِرض جزء من الكرامة الإنسانية، ولذا نزلت سورة الحجرات تُقوّم الأخلاق التي تنال منه، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ﴾ ﴿وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ﴾ [الحجرات: 11]، وقال تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا﴾ [الحجرات: 12]. وقال النبي ﷺ: «**كلُّ المسلمِ على المسلمِ حرامٌ: دمُهُ، ومالُهُ، وعِرضُهُ**»[1]. ومقصد الحفظ هنا يتجلّى في تحريم القذف وتشريع حدّه، وفي إيجاب صيانة الأنساب بالزواج العلني.

هـ. **حفظ المال:** المال قِوام المعاش، ولذا قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: 188]، وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 29]. يُحفَظ وجودًا بإباحة المعاملات المشروعة المنظمة بالتراضي ورفع الغرر، كالبيع والإجارة والهبة وغيرها، ويُحفَظ عدمًا بتحريم السرقة والربا والقمار.

1 مسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 2564، 4/ 1986.

2. **المقاصد الحاجية:** هي ما شرع لرفع الحرج والمشقة حتى لا يضيق العيش وإن لم يَفسُد النظام العام بتركها، قال تعالى: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾ [البقرة: 185]، وقال ﷺ: «**يَسِّروا ولا تُعَسِّروا**»[1]. وتتجلى في أبواب الرخص: التيمم عند فقد الماء، وقصر الصلاة وجمعها في السفر، والفطر للمريض والمسافر، وسقوط الحج عمن لا يستطيع[2].

3. **المقاصد التحسينية:** وهي ما يُتمّم صورة التكليف ويجمّله، ويلائم مكارم الأخلاق، قال الشاطبي: «الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنّب المدنسات»[3]. أساسها قوله تعالى: ﴿**يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ**﴾ [الأعراف: 31]، وقوله ﷺ: «**إنَّ اللهَ جميلٌ يحبُّ الجمالَ**»[4]. وتظهر المقاصد التحسينية في اشتراط الطهارة وستر العورة للصلاة، وندب السواك، وآداب الأكل والشرب، وإشهار النكاح.

وبهذا يتبيّن أن مراتب المقاصد تنتظم على نسقٍ محكم؛ فالضروريات هي ما به قيام الدين والدنيا، تحفظ أصل البقاء وتمنع الاضطراب العام، والحاجيات ترفع العَنَت والمشقّة لتبقى الشريعة ميسّرة على

1 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 69، 1/ 25، ومسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 1734، 3/ 1359.

2 السابق، 2/ 21-22.

3 السابق، 2/ 22.

4 مسلم، **المسند الصحيح**، كتاب الإيمان، باب تحريم الكِبْر وبيانه، رقم الحديث 91، 1/93.

الخلق، والتحسينيات تجلّي البعد الجمالي والأخلاقي في التكليف ليخرج على أكمل صورة، وهذا البناء الثلاثي ليس توقيفًا مغلقًا، بل هو نتيجة استقراءٍ لنصوص الشريعة ومجاريها، قابلٌ لضمّ ما يستجدّ دليلُه، كما في إلحاق المخدّرات الحديثة بحفظ العقل، وتوسيع مفهوم حفظ الدين ليَشمل صيانة التديّن والتعايش داخل الدولة الوطنية.

وأما ما أورده المتطرفون من شبهٍ على مسلك المقاصد، فيُجاب عنه بما يأتي:

1. **زعمُهم أن المقاصد صناعة بشرية**؛ بل إن أصول المقاصد الكبرى مستقرأة من النصوص استقراءً متكرّرًا دلّ على تعظيم حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فالعمل فيها كشفٌ لما دلّ عليه الوحي، والاجتهاد إنما وقع في جمع المتفرّق وترتيبه لا في اختراع مقصد من غير دليل.

2. **وادعاؤهم أن إعمال المقاصد تعطيل للنص**؛ يجاب عنه بأن المقاصد وسيلة لفهم النصوص وردّ المتشابه إلى المحكم، ولا يُحتجّ بها إلا وهي مندرجة تحت كليٍّ شرعي، ثم تُقَيَّد بما ثبت قطعًا؛ فكل ما خالف القطعي مردود، وما وافقه كان بيانًا لمقصوده.

3. **واحتجاجهم بأن التعبد يكفي ولو جُهلت الحكمة**؛ فالرد عليه بأن التعبّد أصلٌ لازم، لكن إكثار القرآن والسنّة من التعليل وذكر الحكم

والمآلات دليلٌ على أن الشارع أراد إعمال العقل المقاصدي؛ ليُنزِّل الحكم على وجهه، فلا تُرفَض الحكمة بل تُفهَم ما دامت لا تَنسخ التعبّد.

4. **وطعنهم في حصر الضروريات بالخمسة بأنه قاصر عن النوازل**؛ يرد بأن هذا الحصر مبناه الاستقراء لا التوقيف، فكل ما دلّ الدليل على أنه بلغ منزلة الضرورة في حفظ الدين أو النفس أو العقل أو المجتمع أُلحِق بها، وهذا هو الذي جرى عليه المتأخرون في نوازل زمانهم.

ثالثًا: الضوابط التشريعية الأربعة (العدل والرحمة والمصلحة والحكمة):

تمثل هذه القيم معايير حاكمة يُوزَن بها الفهم والاجتهاد، فما وافقها كان من الشريعة، وما ناقضها كان انحرافًا في التنزيل، ولو تذرّع بالنص، وفيما يأتي بيانها:

1. **العدل:** وهو إعطاء كل ذي حق حقه دون زيادة أو نقصان[1]، وأصله قوله تعالى الجامع: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: 90]، وقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ﴾ [النساء: 135]، وقوله تعالى عن مقصود الرسالات: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾

1 انظر: مختار، أحمد، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، 1429 هـ / 2008 م، 2/ 1466.

[الحديد: 25]، فالعدلُ ليس مستحبًّا بل شرط صحة في الحكم والفتوى، وبه فَسّر العلماء قاعدة «ما خالف العدل فليس من الشريعة». ومن أمثلة العدل قيمة حاكمة في معاملة غير المسلمين في المجتمع، ما روى القاضي أبو يوسف في كتاب الخراج: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مر بباب قوم وعليه سائل يسأل: شيخ كبير ضرير البصر، فضرب عضد من خلفه، وقال: مَن أي أهل الكتاب أنت؟ فقال: يهودي. قال: فما ألجأك إلى ما أرى؟ قال: أسأل الجزية والحاجة والسن. فأخذ عمر بيده وذهب به إلى بيته؛ فأعطاه شيئًا من المنزل، ثم أرسل إلى خازن بيت المال. فقال: انظر هذا وضرباءه، فوالله ما أنصفناه إذ أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾ [التوبة: 60]، والفقراء هم المسلمون و«وَالْمَسَاكِينِ» من أهل الكتاب، وهذا منهم، وضع عنه الجزية وعن ضربائه[1].

2. **الرحمة:** وهي إرادة الخير للمخلوقات وإزالة الضرر عنهم[2]، والشريعة رحمة في أصلها، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]، والرحمة صفة غالبة، قال جل جلاله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 156]، والمجتمع المؤمن بعضُه لبعض رحمة، قال سبحانه: ﴿رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: 29]، وقد قرر الرسول ﷺ منهج التيسير فقال:

1 أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب (ت: 182هـ)، **الخراج**، المكتبة الأزهرية للتراث، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد، (د.ط)، (د.ت)، ص 139، وللتوسع انظر: قيمة الاعتدال في مسار الثقافة الإسلامية.

2 انظر: الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف (ت: 816هـ)، **التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1403هـ / 1983م، ص 110.

«**يُسِّروا ولا تُعَسِّروا، وبَشِّروا ولا تُنَفِّروا**»[1]. فالرحمة هنا ليست عاطفة، بل قيدٌ على الفتوى والتنفيذ؛ فلا يحمل النص على وجه يقلبه غلظةً تناقض مقصوده، ومن أمثلة الرحمة في التشريع أن النبي ﷺ في إحدى المعارك التي خاضها ضد بعض المعتدين على المجتمع، كلفَ بلالًا رضي الله عنه بأخذ امرأتين من الأعداء شاركتا في المعركة، ووقعتا في الأسر إلى مكان تحفظ فيه كرامتهما، فمر بهما بلال رضي الله عنه على أرض المعركة فرأتا رجالهما فبكتا، فرآه النبي عليه السلام فقال: «**أَنُزِعَتْ مِنْكَ الرَّحْمَةُ يَا بِلَالُ، حِينَ تَمُرُّ بِامْرَأَتَيْنِ عَلَى قَتْلَى رِجَالِهِمَا؟**»[2].

3. **المصلحة:** وهي جلب المنفعة أو دفع المضرة عن الإنسان[3]، وأصلها قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]، وقول النبي ﷺ: «**لا ضَرَرَ ولا ضِرارَ**»[4]، وهي قاعدة كلية في منع كل ما يُورِث مفسدةً، وقد بيّن الأصوليون أن «المصلحة» المعتبرة ما شهد لها الشرع

1 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 69، 1/ 25، ومسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 1734، 3/ 1359.

2 انظر: خبر غزوة خيبر، ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب (ت: 213هـ)، **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1375هـ / 1955م، 336/2.

3 انظر: ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي الحنبلي (ت: 620هـ)، **روضة الناظر وجنة المناظر**، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، 1423هـ / 2002م، 1/ 478.

4 ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، رقم الحديث 2341، 2/ 784، وابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت: 241هـ)، **مسند أحمد ابن حنبل**، تحقيق أحمد معبد عبد الكريم، دار المنهاج، 1432هـ / 2011م، رقم الحديث 2865، 5/ 55.

حفظًا لأصوله الخمسة، لا ما راق للنفوس، ومن أمثلة اعتبار المصلحة ومراعاتها في الهدي النبوي، موقفه عليه السلام في صلح الحديبية، إذ يُستخلص منه موازنة النبي ﷺ الدقيقة بين المصالح والمفاسد، فالشرع لا يمنع من عقد الاتفاقيات والمعاهدات بين الدول الإسلامية وغيرها من الدول، وإن كانت غير مسلمة أو من القوى الكبرى؛ ما دام في هذه المعاهدات تحصيل مصالح للمسلمين ودفعٌ لمفاسد عنهم، دون أن يكون في ذلك إخلالٌ بشيء من أصول الدين أو مقاصده الكبرى[1].

4. الحكمة: وهي معرفة أسرار الأحكام الشرعية وغاياتها، ووضع الأشياء في مواضعها الصحيحة[2]، والبعد المعرفي للتشريع، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: 269]، وقال سبحانه: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ﴾ [النحل: 125]، والحكمة وضعُ الشيء في موضعه، ومعرفةُ المقصود من الحكم، وحسنُ التنزيل على الواقع، ومن أبرز أمثلة الحكمة قيمة ضابطة لتنزيل الأحكام الشرعية، أن الصحابي الجليل أبا عبيدة بن الجراح رضي الله عنه لما بلغه أن جيوش الأعداء قادمة للاعتداء على دمشق، جمع غير المسلمين الذين كانوا يدفعون

1 النووي، أبو زكريا، محيي الدين يحيى بن شرف (ت: 676هـ)، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1972، 140/12.

2 انظر: أبو الحارث الغزي، محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو، **موسوعة القواعد الفقهية**، بيروت - لبنان، 1424 هـ / 2003 م، 10/ 558.

الجزية للمسلمين مقابل حمايتهم وقال لهم: «إنما رددنا عليكم أموالكم؛ لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع، وأنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم، وإنا لا نقدر على ذلك، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ونحن لكم على الشرط، وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم»[1].

وبهذا يتبيَّن أن هذه القيم الأربع تمثِّل صمّام الأمان الذي يحفظ المقاصد من التحريف والانحراف؛ فهي الموازين التي تُعيد الخطاب إلى نصابه كلما جار أو تطرف، وقد زاغ الخطاب المتطرف حين عطّل هذه القيم، فحرّف معانيها وأفرغها من مقاصدها؛ فجعل «العدل» غلظةً وقهرًا، و«الرحمة» ضعفًا وميوعة، و«المصلحة» ستارًا للفوضى، و«الحكمة» ممالأةً وتهاونًا، ومصدر الانحراف يكمن في الخلط بين النص الإلهي والمفهوم البشري؛ إذ احتُكر التأويل وجُعل هو الدين نفسه، فاستُبدل ميزان الوحي بمنطق الجماعة، وتحوّل الخطاب من هَديٍ مقصديّ منفتح إلى مشروعٍ أيديولوجيّ مغلق.

1 أبو يوسف، **الخراج**، ص 153.

وقد ترتب على هذا الخلط أربع جناياتٍ كبرى أفسدت روح الشريعة:

1. **الجناية على العدل:** حين استُعملت نصوص الحكم بما أنزل الله أداةً للتكفير الجماعي، وتُرك أصل العدل في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: 164]، فصار العقاب جماعيًا لا فرديًا، والقصاص انتقامًا لا إنصافًا.

2. **والجناية على الرحمة:** حين نُزعت من الخطاب روحُ الرفق، وجُعلت الغلظة مظهر الإيمان، فخالفوا قول الله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: 159]، فغدت الدعوة تجريحًا لا تذكيرًا، والجهاد عدوانًا لا دفاعًا.

3. **والجناية على المصلحة:** حين سُوِّغت أعمال الهدم والتخريب باسم إزالة المنكر، ونُقضت مقاصد العمران التي أقامتها الشريعة لحفظ الضروريات، مع أن الله تعالى قال: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: 157]، فالمصلحة في البناء لا الفناء.

4. **والجناية على الحكمة:** حين أُقصيت بصيرة الفقه ومراعاة السياقات، وأُبدلت بالعجلة والشعارات، فصار الفهم قشرًا بلا عمق، والتنزيل عنفًا بلا علم، وانقلبت الحكمة - وهي وضع الشيء في موضعه- إلى اندفاعٍ يُنكر الواقع باسم الحماسة.

خاتمة

يتلخّص الباب في أن المقاصد والضوابط ليست زيادة على النص، بل هي الكشف عن بنائه الكلي الذي يجمع بين الثوابت ومتغيرات الواقع، وأن الضروريات الخمس أصلٌ لا يُمسّ، غير أن تنزيلها على المستجدات لا يصح إلا بنظرٍ مقاصديّ منضبط يميّز بين المصلحة الحقيقية والموهومة، ويعرض كل اجتهاد على ميزان القيم الأربع: العدل والرحمة والمصلحة والحكمة؛ فما وافقها فهو من الشريعة، وما خالفها كشف عن خلل في الفهم أو في التطبيق، وبهذا يُغلق باب الغلوّ والتسيّب معًا ويُبنى خطابٌ شرعيّ محكم يحقّق صلاح الدنيا والآخرة.

* 3 * القواعد الفقهيّة الكلية الكبرى

مقدمة:

تُعنَى الشريعةُ بالجزئيات لصلتها بواقع الناس، لكن كثرتُها قد تُشتِّت الفهم؛ فتجيء القواعدُ الفقهية أصولًا جامعةً تردّ الفروعَ إلى كُلّياتها وتُظهر علائقَها فيرسخ الفقه ويتضح، قال القرافي: «من ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات؛ لاندراجها في الكليات، واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب، وأجابَ الشاسعَ البعيدَ وتقارب»[1]. وليست القواعدُ بديلًا عن النظر في الفروع ولا مُنشِئةً لحكمٍ مستقل، بل مُنسِّقةٌ لبناءٍ تُرى فيه الأحكام الجزئية أجزاءً من نسقٍ محكم، وتُعين عند الاشتباه على الفهم والاجتهاد؛ قال ابن السبكي: "حق على من يتشوق إلى المقام الأعلى في التصور والتصديق أن يحكّم قواعد الأحكام، ليرجع إليها عند الغموض، وينهض بعبء الاجتهاد أتم نهوض، ثم يؤكدها بالاستكثار من حفظ الفروع"[2]، وإن اختلفت أنظارُ الفقهاء

1 القرافي، **الفروق**، 1/ 3.

2 السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (ت: 771هـ)، **الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، 1411هـ / 1991م، 1/ 10.

في بعض التطبيقات، فذلك اختلافُ تنزيلٍ لا يمسُّ أصلَ القاعدة ولا حجّيتَها؛ كشأن اختلافهم في دلالة بعض النصوص مع بقاء النصّ حجّةً في نفسه.

أولًا: القواعد الفقهية: مفهومها وأقسامها

1) مفهوم القواعد الفقهية:

القواعدُ **في اللغة:** هي الأسس التي تُبنى عليها الأشياء، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ﴾ [البقرة: 127]، **وفي اصطلاح الفقهاء:** "أمرٌ كُلّيٌّ ينطبقُ على جُزئياته"[1]؛ أي: حكمٌ عامّ يجمع فروعًا كثيرة تشترك في علّةٍ أو وصفٍ جامع، فيُرَدّ إليها حكمُها ويُستأنس بها في الاجتهاد[2]، مع إمكان ورودِ استثناءاتٍ لأسبابٍ معتبرة تتعلّق بالنصوص أو الواقع أو المصالح.

1) أقسام القواعد الفقهية:

تنقسم القواعد الفقهية من حيث سَعة شمولها إلى أربعة مراتب:

---

1 الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الحموي (ت: نحو 770هـ)، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، المكتبة العلمية، بيروت، (2 جزء، في مجلد واحد)، 2/ 510.

2 ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي الأنصاري (ت: 804 هـ)، **قواعد ابن الملقن أو «الأشباه والنظائر في قواعد الفقه»**، تحقيق ودراسة مصطفى محمود الأزهري، (دار ابن القيم للنشر والتوزيع، الرياض)، (دار ابن عفان للنشر والتوزيع، القاهرة)، 1431هـ / 2010م، 1/ 24.

1. **القواعد الكلية الكبرى:** وهي أوسعها شمولًا، تدخل تحتها جلُّ الأحكام، مثل: «**الأمور بمقاصدها**"، و"**المشقة تجلب التيسير**".
2. **القواعد الكلية:** تولِّد فروعًا كثيرة في أبواب متعددة، وهي دون الكبرى في الاتساع.
3. **القواعد المتوسطة:** تضبط جزئيات عديدة متفرقة، وهي أضيق من الكلية.
4. **القواعد الصغرى:** تختصّ ببابٍ بعينه؛ كباب العبادات أو المعاملات.

هذا التقسيم يُحسن توظيف القواعد في مواضعها، ويُظهر توازن الفقه بين الكليات والجزئيات.

ثانيًا: القواعد الكلية الكبرى:

اعتنى العلماءُ بقواعدٍ جامعةٍ تَرُدّ الفروعَ المتفرّقة إلى أصولٍ كليّة تُعين على فهم الفقه وروحه ومقاصده، وهذه القواعدُ ليست اختراعًا ذهنيًّا؛ فهي إمّا ألفاظٌ نبويةٌ مباشرةٌ ك «**لا ضرَرَ ولا ضِرار**»، وإمّا خلاصاتٌ استقرائية لجزئياتٍ كثيرة حتى اطّرد حكمُها، فثبتت حجّيتها تبعًا للنصّ أو لتواتر معناها، ولا يقدح فيها وجودُ مستثنياتٍ لعللٍ خاصة، وأهمّها القواعدُ الكلّية الكبرى الخمس التي تُرجَع إليها أغلبُ مسائل الفقه ولا يكاد يخرج عنها حكم، وهذه القواعد الخمس هي:

1) القاعدة الأولى: (الأمور بمقاصدها)

أ. **معنى القاعدة:** العِبرة في تصرفات المكلّف بنيّته لا بمجرد الصورة؛ فيُحكم بالصحة والفساد، والثواب والعقاب بحسب القصد.

ب. **أصل القاعدة:** قوله ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى**»[1]. ويشهد لها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ [النساء: 100].

ج. **تطبيقات القاعدة:**

- من توضأ بقصد التبرّد لا بنيّة الطهارة للصلاة، فلا تصح به الصلاة؛ لأن النية شرط.
- من صام يوم الشك بنية النفل، ثم تبيّن أنه من رمضان، لا يُجزئه ويجب عليه القضاء؛ لأن نية الفرض لم تكن موجودة.

د. **مستثنيات القاعدة:**

- من غسل النجاسة عن ثوبه أو بدنه أو مكانه، صحت طهارته ولو بلا نية، لأن المقصود رفع النجاسة.
- من أتلف مال غيره ضمن، عمدًا كان أو خطأ، لأن الشرع يُلزم بضمان الحقوق ولو دون قصد.

---

1 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 1، 6/1، ومسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 1907، 3/ 1515.

2) القاعدة الثانية: (اليقين لا يزول بالشك).

أ. **معنى القاعدة:** اليقين: علمٌ جازمٌ مطابقٌ للواقع. والشكّ: تردّدٌ بلا ترجيح. ومقتضى هذه القاعدة أن ما ثبت بيقين لا يرفعه شكّ طارئ، ولا يزول إلا بيقينٍ مماثل.

ب. **أصل القاعدة:** قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: 36]، وقوله ﷺ: «**إِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ... فَلْيَطْرَحِ الشَّكَّ وَلْيَبْنِ عَلَى مَا اسْتَيْقَنَ**»[1].

ج. **تطبيقات القاعدة**

- من تيقّن الحدثَ وشكّ في الوضوء، فالأصل بقاء الحدث فيتوضأ.
- من شكّ في عدد الركعات يبني على الأقل ثم يسجد للسهو.
- الصائم إذا شكّ في الغروب لا يفطر حتى يتيقّن.

د. **مستثنيات القاعدة:** يُعمل بغلبة الظن المعتبرة، حيث نصّ الشرع أو دلّ الدليل العملي؛ كقبول شهادة العدول في الحقوق والمعاملات، والعمل بالبيّنات في الضمانات والديون، لكونها ظنًّا راجحًا مقدّمًا على مجرّد الاستصحاب.

---

1 مسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 571، 1/ 400.

3) القاعدة الثالثة: (لا ضرر ولا ضرار).

أ. **معنى القاعدة:** الضرر: أذًى ونقص يلحق البدن أو المال أو العرض، والضرار: مجازاةُ الضرر بمثله[1]، ومقتضى هذه القاعدة: تحريمُ إيقاع الضرر ابتداءً أو ردًّا، وإزالته إذا وقع.

ب. **أصل القاعدة:** قوله ﷺ: «**لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ**»[2]، ونقل ابن العربي الإجماع على تحريم الضرر[3].

ج. **تطبيقات القاعدة:**

- يُمنع التصرّف الجائز إذا آل إلى إضرارٍ بالغير أو بالمجتمع لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: 2].
- يُشرع منع الناس من التنقل زمن الأوبئة صونًا للصحة العامة.

د. **ضوابط العمل بالقاعدة**

---

1 اليفرني، محمد بن عبد الحق (ت: 625 هـ)، **الاقتضاب في غريب الموطأ وإعرابه على الأبواب**، مكتبة العبيكان، 2001، (2 مج)، 2/ 262.

2 الإمام مالك، أبو عبد الله، مالك بن أنس الأصبحي المدني (ت: 179هـ)، **الموطأ - رواية يحيى**، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي - الإمارات، 1425 هـ / 2004 م، (8 مج)، ص745.

3 ابن العربي، أبو بكر، محمد بن عبد الله الإشبيلي (ت: 543هـ)، **أحكام القرآن**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط3، 1424هـ/ 2003م، 1/ 627.

4) القاعدة الرابعة: (المشقّة تجلب التيسير).

أ. **معنى القاعدة:** إذا طرأت مشقّة غير معتادة على أداء التكليف (مرض، سفر، خوف...)، شرعت الرخص والتخفيفات دفعًا للحرج، فيُبدَّل العُسر إلى اليُسر.

ب. **أصل القاعدة:** قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]، وقوله سبحانه ﴿ما يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: 6]، وقوله جل جلاله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ [النساء: 28]، وقولُه ﷺ: «**فإنَّما بُعِثْتُم مُيَسِّرينَ ولَم تُبْعَثوا مُعَسِّرِينَ**»[1].

ج. **تطبيقات القاعدة:**

- التيمم عند خوف الضرر من الماء.
- المسح على الجبيرة.
- قصر الصلاة وجمعها في السفر.
- فطرُ المريض (ونحوه) في رمضان مع القضاء.
- صلاة العاجز على قدر استطاعته.

1 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 6128، 30/8.

د. **ضوابط العمل بالقاعدة:** تعتبر المشقّة التي تتجاوز المعتاد، وتقديرها بحسب الأشخاص والأحوال؛ والرخصُ تُقدَّر بقدرها ولا تُتَّخذ أصلًا مع زوال سببها.

5) القاعدة الخامسة: (العادة محكَّمة).

أ. **معنى القاعدة:** العادة: العُرف المُستقرّ -قولًا أو عملًا، عامًّا أو خاصًّا- يُعتَبر في تقدير الحقوق وتفسير الألفاظ وتعيين المقاصد، ويُحتكم إليه ما لم يُخالف نصًّا قطعيًّا أو مقصدًا شرعيًّا، بشرط اشتهاره واضطراده زمنَ النزاع[1].

ب. **أصل القاعدة:** قوله تعالى: ﴿خُذِ العَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ [الأعراف: 199]، وحديث قضاء النبي ﷺ في ناقة البراء رضي الله عنه: «**... أنَّ على أهلِ الأموالِ حفظها بالنهار، وعلى أهل المواشي حفظها بالليل**»[2]. ومفادُ الرواية أن النبي ﷺ جعل الحفظ نهارًا على أصحاب البساتين لأنهم المعتادون على مراقبتها في هذا الوقت، وجعل الحفظ ليلًا على أصحاب المواشي لأن العادة جارية بحبسها ليلًا؛ فكان حكمه موافقًا للعُرف الجاري بين الناس[3].

---

1 القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (ت: 684 ه)، **الذخيرة**، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994، (14 مج) 1/ 151.

2 أبو داود، **سنن أبي داود**، رقم الحديث 3569، 3/ 298.

3 العلائي، **المجموع المذهب في قواعد المذهب**، تحقيق محمد عبد الغفار الشريف، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- الكويت، 1414هـ/ 1994م، ص 405.

ج. تطبيقات القاعدة:

- في الإجارة تُحمَّل الصيانة اليسيرة على المستأجر إذا كان ذلك هو العرف الجاري.

وهكذا نجد أن القواعد الفقهية الكبرى خمس أمهات تضبط بناء الفقه وتوحّد مسالك الاستنباط؛ بها تقرأ الجزئيات في إطار كليّ واضح، وتزول كثير من مظانّ التعارض، وهي ليست بديلا عن الدليل، بل ميزان لفقهه، ترشد المجتهد إلى العمل بالأقوى وضبط التنزيل ورفع الحرج، فإذا أحسن توظيفها مع معرفة النصوص ومقاصدها، استقام الفقه واعتدل الخطاب، واقترب الحكم من العدل والرحمة والمصلحة والحكمة.

* 4 * المذهبية والمذاهب الفقهية

مقدمة:

بعد انقطاع الوحي واجه الصحابة نوازلَ مستجدّة، فتبلور مسلكان متكاملان للاجتهاد: أولهما تعظيمُ ظاهر النصوص مع الاجتهاد عند الحاجة كما عند سيدنا عمر رضي الله عنه، وثانيهما تعليلُ النصوص والنظرُ في مقاصدها كما عند علي وابن مسعود رضي الله عنهما، وقد ورث التابعون هذين المسلكين فتكوّنت منهما مدرستا الأثر والرأي، ثم نضج البناء العلمي في المذاهب الأربعة: الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي؛ وهي أطرٌ منضبطة لفهم الكتاب والسنة وتنزيلهما، لا بدائل عنهما؛ لذلك فالدعوةُ إلى «ترك المذاهب والاكتفاء بالكتاب والسنة» خلطٌ بين الأصل ووسائل فهمه؛ إذ المذموم هو الرأيُ المخالف للنص الصريح، لا الاجتهادُ الملتزم بأدلته وضوابطه، وببيان المنهج وأصوله يظهر أن التعدّد الفقهي سنّة علمية تحفظ مرونة الشريعة ووحدة مقصدها[1]؛ ولتحرير هذه المسألة ورفع الإشكالات عنها، نمضي في النقاط الآتية:

1 عليش، محمد بن أحمد أبو عبد الله المالكي (المتوفى: 1299هـ)، **منح الجليل شرح مختصر خليل**، (د.ط)، 1409هـ/ 1989م، 1/ 39.

أولًا: تعريف المذاهب الفقهية، والمصطلحات المتصلة بها:

- **المذاهب (لغةً):** طرق ومسالك؛ من "ذَهَبَ» أي" سلك طريقًا[1].
- **المذهب (اصطلاحًا):** يُستعمل بمعنيين:

1. ما قاله الإمام وأصحابه على طريقته وقواعده، لا خصوص رأي الإمام وحده[2].
2. ما به الفتوى في المذهب؛ لأنه المهمّ عند المقلِّد.

- **الفقه (لغةً):** الفهم؛ ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ﴾ [هود: 91].
- **الفقه (اصطلاحًا):** العلم بالأحكام الشرعية العملية المستنبطة من أدلتها التفصيلية[3].
- **المذاهب الفقهية (بالمعنى العام):** اتجاهٌ اجتهاديٌّ منسوبٌ إلى أحد الأئمة المجمع على إمامتهم، وما خرّجه أصحابه على أصوله وقواعده، قال القرافي: «مذهب الإمام هو ما اختصّ به من الأحكام الفرعية الاجتهادية، ومن أسباب الأحكام وشروطها وموانعها وحِجاجها، وهو

1 انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي (ت: 711هـ)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ، (15 مج)، 2/ 383، (نهج).

2 الخرشي، أبو عبد الله، محمد بن عبد الله المالكي (ت: 1101هـ)، **شرح الخرشي على مختصر خليل**، وبهامشه حاشية العدوي، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق - مصر، ط2، 1317 هـ، (8 مج)، 1/ 35.

3 انظر: الإسنوي، **نهاية السول**، ص 11.

المفهوم في عرف الاستعمال»[1].

- **والمذاهب الفقهية الكبرى:** مدارس نشأت لبيان الأحكام في المستجدّات، تستند إلى القرآن والسنة وفق أصولٍ وقواعدٍ محددة، وتتفق في العقيدة والأصول مع اختلافٍ يسيرٍ في الفروع، وهي: المالكية، والحنفية، والشافعية، والحنبلية.

- **التمذهب:** اتخاذُ مذهبٍ باتباع منهج أحد الأئمة المشهود لهم بالأمانة والعلم في مسائل الاجتهاد.

- **المذهبية:** المذهبية هي: أن يقلد من لم يبلغ رتبة الاجتهاد مذهب إمام مجتهد، فياء النسبة في الكلمة تدل على الانتساب لمذهب.

- **اللامذهبية:** هي الدعوة لأخذ الأحكام مباشرة من الكتاب والسنة دون اتباع المذاهب الفقهية المعتمدة التي أجمع المسلمون على اتباعها عبر التاريخ.

1 القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (ت: 684 هـ)، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، بيروت - لبنان، ط2، 1416 هـ / 1995 م، 195/1.

ثانيًا: نشأة المذاهب الفقهية وتطورها:

بدأ التمايزُ الاجتهاديُّ بعد وفاةِ النبيِّ ﷺ؛ فكان اعتمادُ الصحابةِ على القرآنِ والحديث، مع الاجتهادِ عند النوازل؛ قال ميمونُ بنُ مهران: «كان أبو بكرٍ الصديق إذا ورد عليه خصمٌ نظر في كتابِ الله، فإن وجد قضى به، وإلا نظر في سنّةِ رسولِ الله ﷺ... ثم استشار... وكان عمرُ يفعل ذلك...»[1]، وقال ابنُ مسعودٍ: «فمَن عُرِض له قضاءٌ فليقضِ بما في كتابِ الله... فإن جاء ما ليس في كتابِ الله، ولم يقضِ فيه رسولُ الله ﷺ، فليقضِ بما قضى به الصالحون...»[2]؛ وهي نصوصٌ تُظهر أصولَ المذهبية الأولى: تقديمُ القرآن والحديث، ثم الإجماعُ واجتهادُ الراسخين، وقد وسار التابعون على نهجهم، وأضافوا فتاوى الصحابة واجتهاداتهم، ثم جاء أتباعُ التابعين فجمعوا الأقوالَ وحرّروا الأصولَ حتى تبلورت المذاهب؛ قال القاضي عياض: «فجاء التابعون فنظروا في اختلافهم، وبنوا على أصولهم... فجمعوا أقاويل الجميع، وحفظوا فقههم... وحذّروا من انتشار الأمر، وخروج الخلاف عن الضبط...»[3]، ومع اتساعِ النوازل

1 البيهقي، **السنن الكبرى**، رقم الحديث 20367، 20/ 336.

2 الثعالبي، محمد بن الحسن بن العربي (ت: 1376هـ)، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1416هـ/ 1995م، (2 مج)، 1/ 286.

3 القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي (ت: 544هـ)، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، تحقيق مجموعة من المحققين، مطبعة فضالة، مدينة المحمدية، المغرب، (8 مج)، 1/ 61-62.

وتعدّدِ المناهج دُوّنت المدوّنات وضُبطت مصادرُ الفتوى، وحُصرت في المنقول عن المتقدمين، كما قال الشاطبي: «فلذلك صارت كتبُ المتقدمين وكلامُهم وسيرُهم أنفعَ لمن أراد الأخذَ بالاحتياط في العلم... وخصوصًا علمِ الشريعة»[1].

وعليه؛ فالمذاهبُ الفقهية امتدادٌ منهجيٌّ مباشر لفقهِ الصحابة واجتهادِهم؛ نشأت بضبطِ الأصول وجمعِ الأقوال وتنظيمِ طرق الاستدلال، لا بانفصالٍ عن الوحي ولا عن عملِ الصحابة والتابعين، مما يثبتُ اتصالَها بالأدلةِ الشرعية ودورَها في تهذيبِ الفتوى وضبطِها، وقد ظهرت المذاهب في القرن الثاني الهجري مع الأئمة الأربعة: أبي حنيفة (ت 150هـ)، ومالك (ت 179هـ)، والشافعي (ت 204هـ)، وأحمد بن حنبل (ت 241هـ)، وكان اختلافُهم في فروعٍ اجتهاديةٍ لا في أصولِ الدين والعقائد، تبعًا للعُرف والزمان والمكان، وتنقسم أصولُ الاستدلال عندهم إلى: متفقٍ عليها؛ وهي: القرآن، والحديث، والإجماع، والقياس، ومختلفٍ فيها، وهي: قولِ الصحابي، والاستحسان، والمصلحة المرسلة، وشرعِ من قبلنا، والاستصحاب، وسدِّ الذرائع، وكلّها راجعةٌ إلى الوحي تصريحًا أو استنباطًا، وفيما يأتي نبذةٌ موجزةٌ عن كلِّ مذهبٍ تتضمن صاحبَه، وأبرزَ أعلامِه، ومواضعَ انتشاره، وأصولَه.

1 الشاطبي، **الموافقات**، ص1/ 153، 154.

أ. **المذهب الحنفي:** يُنسب إلى الإمام أبي حنيفة النعمان رحمه الله، وقد قال الشافعي: «الناس عيال في الفقه على أبي حنيفة»[1]. ومن أبرز أصحابه: القاضي أبو يوسف ومحمد بن الحسن، وقد انتشر المذهب في العراق وما وراء النهر والهند والصين. ويرتكز في أصوله على القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والإجماع والقياس (مع التوسّع فيه) والاستحسان والمخارج الفقهية[2].

ب. **المذهب المالكي:** يُنسب إلى الإمام مالك بن أنس رحمه الله، قال الشافعي: «مالك حجة الله على خلقه»[3]. ومن أبرز أصحابه: عبد الرحمن بن القاسم وعبد الله بن وهب، وقد انتشر مذهبه في الحجاز وإفريقية والمغرب والأندلس ومصر، ويرتكز في أصوله على القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، والإجماع، والقياس، وعمل أهل المدينة، وقول الصحابي، والاستحسان، والاستصحاب، والمصالح المرسلة، وسدّ الذرائع، والعُرف[4].

ج. **المذهب الشافعي:** يُنسب إلى الإمام محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله، ومن أبرز أصحابه إسماعيل بن يحيى المزني ويوسف بن يحيى

1 الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت (ت: 463 هـ)، **تاريخ بغداد**، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1422هـ / 2002 م، (16 مج)، 22/ 82.

2 الثعالبي، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، 1/ 424.

3 السابق، 1/ 447.

4 انظر: التسولي، علي بن عبد السلام بن علي، أبو الحسن (ت: 1258هـ)، **البهجة في شرح التحفة** (شرح تحفة الحكام)، تحقيق محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، 1418هـ/1998م، 2/ 219.

البويطي، وقد انتشر مذهبه في العراق والشام وخراسان ومصر، وأبرز أصوله: القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، والإجماع، وقول الصحابي إذا لم يُعلم له مخالف، ثم الترجيح بين أقوالهم، ثم القياس.

د. **المذهب الحنبلي:** يُنسب إلى الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله، قال الشافعي: «ما خلفتُ ببغداد أتقى ولا أفقه من ابن حنبل»[1]، ومن أبرز أصحابه: ابنه عبد الله وصالح وأبو إسحاق الحربي وأبو بكر الخلّال، وقد ظهر مذهبه ببغداد ثم انتشر في الشام وغيرها[2]، ويعتمد في أصوله على القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، والإجماع (ومنْه قول الصحابي إذا اشتهر ولم يُعلم مخالف)، ثم الاختيار من أقوال الصحابة بالدليل، والعمل بالحديث الضعيف والمرسل عند عدم المعارض، وهو مقدَّم على القياس، ثم القياس عند الضرورة.

ثالثًا: بيان خطورة اللامذهبية، ودحض الشبهات التي يستند إليها أصحابها:

يرفع دعاةُ اللامذهبية شعارَ «الاكتفاء بالكتاب والسنة»، ويزعمون أن التزامَ مذهبٍ هو تعصّبٌ وتفريقٌ داخلٌ في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا﴾ [الأنعام: 159]، وهذه دعوى خطيرة؛ تُقصي

1 ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد**، دار هجر، ط 2، 1409هـ، ص 143.

2 تيمور، أحمد بن إسماعيل بن محمد (ت: 1348هـ)، **نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة**، دار القادري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1411 هـ / 1990 م، ص 81.

الناسَ عن مناهج علمية راسخة صاغت فقهَ القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وضبطت طرقَ الاستدلال، كما إن اللامذهبية تفتحُ بابَ الفوضى لعوامّ لا يُحسنون فهمَ النصوص ولا قواعدَ الترجيح.

فالمذاهبُ مدارسُ اجتهادٍ مؤصَّلةٌ تجمع الأدلة الشرعية وتفهمها بقواعدٍ محكمة، وتُيسّر على المكلّف الاتّباعَ المأمون، وتركَ التمذهب المنضبط لا يُوَحِّدُ الناس بل يشتّتُهم، ولا يُقرّبُ إلى الوحي بل يُبعِدُ عنه بمنهجٍ مُنفلت، وفيما يلي أبرزُ شبهاتِ اللامذهبيّين مع الإجابة عنها:

1. **الاكتفاءُ بالكتابِ والسُّنّةِ والأخذ منهما مباشرةً:** وللجواب على هذه الشبهة نقول: إن الأصلُ هو الرجوعُ للوحي، لكنّ الاستنباطَ علمٌ مُتخصّص لا يحسنه العامّة، وفي فتحه بلا ضوابط فوضى وخلطٌ بين ناسخٍ ومخصّصٍ ومطلقٍ ومقيّد، لذا أُمِرغيرُ المتخصّص أن يسأل أهلَ العلم، قال تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43]، وقال ﷺ: «**ألا سألوا إذ لم يعلموا، فإنما شفاءُ العيّ السؤال**»[1]، والمذاهبُ جعلت هذا الرجوعَ للوحي ممكنًا ومنضبطًا للناس.

2. **إذا كان المصدرُ واحدًا فلماذا اختلفت المذاهب؟** وللرد على هذه الشبهة نقول: لقد اختلفت المذاهب في الفروع لا في الأصول، وذلك لأسباب معتبرة منها: اختلاف ثبوتِ الحديث عند إمامٍ دون آخر،

1 أبو داود، **سنن أبي داود**، رقم الحديث 336، 93/1.

وتفاوتِ الفهم للّفظ المشترك أو المجمل، وترجيحِ بعض الأدلة عند التعارض الظاهري، وهذا اختلافُ اجتهادٍ محمود ومأجور، قال ﷺ: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر**»[1]. فهو تنوّعٌ في تنزيل النصّ لا اختلافٌ في أصول الدين.

3. **المذاهبُ تُفرّقُ المسلمين؛ والواجبُ جمعُهم على قولٍ واحد:** وللإجابة على هذه الشبهة نبين أن المشروعَ وحدةُ المرجعية لا وحدةُ كلّ فرعٍ ظنّي؛ والتنوّعُ الفقهي رحمةٌ ما دام منضبطًا ويُحسَم في التطبيق بقرارِ وليّ الأمر أو الجهةِ العلمية، وإسقاطُ المذاهب يزيد التشتّت؛ إذ ينقلنا من أربعةِ أطرٍ منضبطة إلى آراءٍ بعدد من يدّعي الاجتهاد، فتضيع المرجعية وتختلّ الفتوى.

4. **المذاهبُ تُقدّمُ الرأيَ على النص:** ولتفنيد هذه الشبهة نوضح أن المذهبَ الفقهيَّ منهجٌ مُنضبطٌ لفهم النصوص من الكتاب والسنة واستنباطِ أحكامِها؛ وقد روي أن أحدهم استفتي، فقال: «أأُجيبُك بقولِ مالكٍ أم بالكتابِ والسُّنة؟». فقال المستفتي: «بل بقولِ مالكٍ؛ فهو أعلمُ منكَ بالكتابِ والسُّنة». وقد صرح أئمة المذاهب أن معيارهم النص نفسه، قال أبو حنيفة: «ما ثبت عن النبي ﷺ فعلى الرأس

1 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 7352، 9/ 108، ومسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 1716، 3/ 1342.

والعين...»[1]، وقال مالك: «ما وافق الكتابَ والسُّنّة فخذوا به، وما خالفهما فاضربوا به عُرض الحائط»[2]. وهكذا أثر عن الشافعي وأحمد رحمهم الله جميعًا، فاجتهاداتهم خدمةٌ للنصّ واستنباطٌ لمقاصده، لا مزاحمةٌ له.

5. **الالتزامُ بالمذاهب جمودٌ وإغلاقٌ لباب الاجتهاد:** ولدرء هذه الشبهة نوضح أن المذاهب مدارسُ منهجية تضبط أدواتَ الفهم وتحفظُ الدين، والاجتهادُ مفتوحٌ لمن تأهّل داخلَها وخارجَها بضوابطه، وأصولُها امتدادٌ عمليّ لطُرُقِ الصحابة والتابعين؛ ومع تغيّر الأزمنة احتِيج إلى تقعيدٍ يجمع الشتات ويمنع الفوضى، فالنتيجة: المذاهبُ توحِّدُ المنهج وتُيسِّرُ الفقه، واللامذهبيةُ تُفضي إلى فوضى مرجعية لا إلى صفاءٍ علمي.

وهكذا فإن الالتزام بالمذاهب الأربعة هو السبيل المأمون لضبط الفتوى وصيانة المرجعية، لأنه يجمع بين تراث فقهي محرَّر وبين اجتهادٍ منضبط للنوازل لا يفتح باب الفوضى، وقد اعتمدت دولة الإمارات المذهب المالكي مذهبًا رسميًّا توحيدًا للقول وتعزيزًا للهوية، مع إبقاء باب الأخذ بالأيسر والأرجح من سائر المذاهب عبر مجلس الإمارات للإفتاء

1 العلائي، أبو سعيد، صلاح الدين خليل بن كيكلدي بن عبد الله الدمشقي (ت: 761هـ)، **إجمال الإصابة في أقوال الصحابة**، تحقيق محمد سليمان الأشقر، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، 1407هـ، ص 80.

2 ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري القرطبي (ت: 463هـ)، **جامع بيان العلم وفضله**، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، (د.ط)، (د.ت)، 1/ 775.

الشرعي بحسب المقاصد ومصالح المجتمع، فاتباع المذاهب إذن منهجية علمية للالتزام بالوحي عبر أهله، لا جمودًا ولا تقليدًا أعمى، أما الدعوات اللامذهبية غير المنضبطة فمآلها تفكيك المرجعية واضطراب الفتوى فلا يُعوَّل عليها.

* 5 * الإسلام والإيمان والإحسان

مقدمة:

يمثّل مفهوما «الإسلام» و«الإيمان» أساس البناء الشرعي؛ وأي خلل في فهمهما يقود إلى انحراف وتطرّف خطيرين، كما ظهر تاريخيا عند الخوارج والمعتزلة من جهة، والمرجئة والجهمية من جهة أخرى.

وفي الخطاب المعاصر ربط المتطرفون هذين المفهومين بشروط ولوازم محدثة؛ فجعلت العمل ركنا أو شرط صحّة للإيمان، وساوت بين الاعتقاد والقول والعمل في باب التكفير، وترتّبت على ذلك آثار جسيمة، منها: تقسيم الناس إلى مؤمنين وكفّار، وإقامة العلاقة معهم على الولاء والبراء، وتقسيم العالم إلى دار إسلام ودار كفر، ثم تنزيل ذلك على قضايا الهجرة والاحتساب والجهاد، لذا يلزم تفكيك هذه التصوّرات وإعادتها إلى المعاني الصحيحة التي تضبط الفكر والسلوك بمنهج الاعتدال الذي أرشد إليه الله تعالى بقوله: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143].

ويأتي «الإحسان» بعدا ثالثًا مكمّلا لبناء الدين؛ فهو روح الإسلام والإيمان وجمالهما، وبه يظهر الاعتدال والرحمة، فينصرف المسلم إلى تزكية نفسه وهداية الخلق بدل الإقصاء والحكم عليهم.

أولًا: التعريف بمفهوم «الإسلام» و«الإيمان» و«الإحسان»:

1) الإسلام

لغة: الانقياد والخضوع[1]؛ قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: 131].

واصطلاحا: يثبت حكم الإسلام ظاهرًا بالنطق بالشهادتين، وتتمّ معالمه بإقامة الشعائر الظاهرة (الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج)؛ لحديث «**بني الإسلام على خمس**»[2].

2) الإيمان

لغة: التصديق[3].

واصطلاحا: اختلف العلماء الأجلاء في عصر التابعين وتابعيهم في تعريف الإيمان اختلافًا مشهورًا، والذي اخترناه في تعريف الإيمان أنه: تصديق

1 انظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت: 393هـ)، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ/1987م، (6 مج)، 5/ 1950، (سلم)، وابن منظور، **لسان العرب**، 12/ 289، (سلم)

2 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 8، 11/11، ومسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 16، 45/1.

3 ابن منظور، **لسان العرب**، 23/13، (أمن).

قلبيّ جازم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر، ويعبّر عنه اللسان والعمل؛ قال العلماء: «الإيمان هو التّصديق المحض، واللّسان ترجمان الإيمان"[1].

3) الإحسان

لغة: الإنعام على الغير، وإتقان العمل وإجادته[2].

اصطلاحا: أعلى مراتب الدين؛ وهو مراقبة الله في العبادة والعمل، كما في قوله ﷺ: «**أن تعبد الله كأنّك تراه؛ فإن لم تكن تراه فإنّه يراك**»[3].
وقال ابن العربي: "الإحسان يتضمن مراقبة العبد لربه في سائر أحواله، بحيث يستشعر قرب الله منه، فيحسن العمل ويتقنه"[4].

وتشكّل هذه المراتب الثلاث البناء المتكامل للدين: إسلام ظاهر، وإيمان باطن، وإحسان يجملهما ويرسّخ الاعتدال.

1 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: 505هـ)، **قواعد العقائد**، تحقيق موسى محمد علي، ط 2، 1405هـ / 1985م، ص 249.

2 ابن منظور، **لسان العرب**، 13/ 117، (حسن).

3 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 50، 19/1، ومسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 8، 36/1.

4 ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله الإشبيلي (ت: 543هـ)، **عارضة الأحوذي بشرح سنن الترمذي**، تحقيق جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418 هـ / 1997م، (14 مج)، 37/1.

ثانيًا: مفهوم «الإسلام» و«الإيمان» في الفكر المتطرف:

1) رؤية المتطرفين لمفهوم الإسلام:

يرى أصحاب الخطاب المتطرف أن التصديق والنطق بالشهادتين لا يكفيان للحكم بالإسلام، بل يضيفون شروطًا لاحقة، ويقسّمون التوحيد إلى: توحيد ربوبية، وتوحيد ألوهية، وتوحيد أسماء وصفات، ويزيد سيد قطب -أحد أبرز قيادات جماعة الإخوان الإرهابية-: توحيد الحاكمية، حيث يقول: «فالعقيدة في الإسلام تقوم على أساس شهادة: أن لا إله إلا الله، وبهذه الشهادة يخلع المسلم من قلبه ألوهية كل أحد من العباد ويجعل الألوهية لله، ومن ثم يخلع الحاكمية عن كل أحد ويجعل الحاكمية كلها لله...»[1]. ويقول أبو بصير الطرطوسي -أحد أقطاب فكر التكفير-: "لما كثر الشرك في الأمة من جهة حكمها بغير ما أنزل الله، ومن جهة تحاكمها إلى شرائع الكفر والطاغوت... تعينت الإشارة إلى هذا النوع من التوحيد الهام وإفراده بالذكر"[2].

وهذا ما يخالف مفهوم الإسلام المتقدم، وأصله الثابت في قول رسول الله ﷺ: **«الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلًا»**[3].

---

1 قطب، سيد، إبراهيم حسين الشاربي (ت: 1385 هـ)، **في ظلال القرآن**، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط 17، 1412هـ، 3 / 1211.

2 من جواب منقول عن توحيد الحاكمية، من موقعه الرسمي: tartosi.blogspot.com

3 مسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 8، 28/1.

وعلى ذلك الأساس المخالف يقيس هؤلاء المتطرفون واقع المسلمين على مشركي الجاهلية بزعم الإقرار بالربوبية دون الألوهية والحاكمية، ويبنون على ذلك:

- تكفير تارك الأعمال ولو نطق بالشهادتين.
- تكفير مخالفيهم في باب الأسماء والصفات[1].
- تكفير الحكام بزعم ترك «توحيد الحاكمية".
- تقرير «نواقض للإسلام»، حيث يجعلون القول أو الفعل كافيًا للحكم بالكفر ولو وجدت الشهادتان والصلاة والصوم.

وبذلك يوسّعون باب الحكم بالكفر ليكون بالقول والعمل كما يكون بالاعتقاد، ويضيقون فسحة الإسلام الذي اتَّسع لأهل القبلة جميعًا؛ فلم يَخرج منه إلا مَن جحد ما أدخلَه فيه، أو أنكر ما عُلم منه ضرورة؛ كأركانه الخمسة[2]، وإن تقصير المسلم - العملي والسلوكي - في التزام أركان الإسلام لا يُخرجه من دينه؛ وهذا ما يخالفه قياس المتطرفين

1 وإن كانوا يرون أنه «ليس هناك في الإسلام شيء اسمه «فرع» وآخر اسمه «أصل»، وأن هذا التقسيم من محدثات الأمور، وأنه أمر لا يعرفه الصحابة ولا التابعون، ولا الأئمة المجتهدون». انظر: آل نعمان، شادي بن محمد بن سالم، **جامع تراث العلامة الألباني في المنهج والأحداث الكبرى**، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية، صنعاء - اليمن، 1432 هـ / 2011 م، (12 مج)، 5/ 415.

2 انظر: ميارة، محمد بن أحمد، **الدر الثمين والمورد المعين** (شرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين)، تحقيق عبد الله المنشاوي، دار الحديث، القاهرة، 1429هـ/2008م، ص 235.

وتصوراتهم المزعومة، وتمهيدًا لما بعده يربطون هذا التصور بتعريفهم لـ «الإيمان» وشروطه وآثاره في الواقع.

2) رؤية المتطرفين لمفهوم الإيمان:

يرى أصحاب الخطاب المتطرف أن التصديق القلبي لا يكفي في الإيمان، ويجعلون العمل ركنا لازما فيه، فيزول بزواله، يقول الغليفي -وهو أحد معتنقي الفكر التكفيري-: «الإيمان يتركب من ركنين: القول والعمل... ولا يجزئ أحدهما عن الآخر»[1]، ويصرّح أيضا قائلا: «نكفّر تارك أعمال الجوارح بالكلية مع القدرة ولو بلا جحود، ونكفّر تارك الصلاة ولو بلا جحود»[2].

ويستندون في ذلك إلى إطلاق الإيمان على العمل في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة: 143]، (أي صلاتكم)، وإلى أحاديث مثل: «**الإيمانُ بضعٌ وسبعون شُعبة، فأفضلُها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطةُ الأذى عن الطريق**»[3]، وإلى نصوص توعَّدَت تارك العمل بالعذاب، كقوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾ [مريم: 59]، وكقوله ﷺ: «**إنَّ بينَ الرجلِ**

1 الغليفي، **الكفر بالطاغوت بين غلو الخوارج وتفريط المرجئة**، ص 17.

2 السابق، ص 18.

3 مسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 35، 1/ 63.

وبين الشركِ والكفر تركَ الصلاةِ»[1]، وإلى نصوص عطفَت بين الإيمان والعمل، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾ [الكهف: 107].

وتتوسع جماعة الإخوان الإرهابية في مفهوم الإيمان، فتجعل تمام الإيمان مقترنا بالالتزام التنظيمي؛ يقول حسن الترابي: «الإيمان ليس مجرد تصديق نظري، بل هو التزام عملي... لا يتم حقّا إلا بأن يندمج المؤمن في حركة إسلامية، تترجم الإيمان إلى واقع، وتجاهد لإقامة الدولة، وتحكيم الشريعة، وتوحيد الأمة"[2]، وتفضي هذه الرؤية إلى توسيع دائرة التكفير بجعل أقوال أو أفعال معيّنة نواقض تكفي للحكم بالكفر مع قيام الشهادتين، تمهيدا لربط الإيمان بمواقف الولاء والانتماء، وتحويلا له إلى أداة اصطفاء سياسي وتنظيمي.

1 مسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 82، 1/ 88.

2 الترابي، حسن، **الإيمان وأثره في حياة الإنسان**، دار القلم، الكويت، ط2، 1400 هـ/ 1979م، ص 27.

ثالثًا: تصحيح المفاهيم وبيان زيف تصور الفكر المتطرف:

1) تصحيح مفهوم الإسلام:

إنّ الدليل على فساد تقسيم التوحيد إلى توحيد ربوبيّة وألوهيّة ما يأتي:

أولًا: لم يثبت عن النبي ﷺ تقرير أنواع للتوحيد عند تعليم الإسلام؛ بل قال ﷺ: «**بُنِيَ الإسلامُ على خَمسٍ...**»[1]، وكان ﷺ يحكم بإسلام الداخل بالشهادتين ثم يعلّمه الصلاة.

ثانيًا: حديث معاذ رضي الله عنه أصل في المنهج التعليمي، حيث جعل ﷺ الاعتراف بالألوهيّة وبالرسالة كافيا، فقال: «**ادعهم إلى: شهادةِ أن لا إله إلا الله وأني رسولُ الله، فإنْ هم أطاعوا لذلك فأعلِمهم أنَّ اللهَ قد افترضَ عليهم خمسَ صلواتٍ في كلِّ يوم وليلة...**»[2].

ثالثًا: الربوبيّة والألوهيّة متلازمتان في القرآن الكريم، لا انفصال إيمانيّ بينهما؛ يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ [مريم: 36][3]، وغيرها من الآيات القرآنية.

---

1 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 8، 11/11، ومسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 16، 45/1.

2 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 1331، 505/2.

3 ابن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، دار التربية والتراث، مكة المكرمة، (د.ط)، (د.ت)، 19/15.

رابعًا: توهّم إيمان مشركي قريش بالربوبيّة باطل؛ فقد نفى الله إيمانهم في مواضع كثيرة، كقوله: ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِين﴾ [التوبة: 1]، وأمَّا إقرارهم في قوله: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [الزخرف: 87]، فهو إقرار اضطرار لا تصديق؛ قال البيضاوي: «لوضوح الدليل المانع من إسناد الخلق إلى غيره، بحيث اضطروا إلى إذعانه»[1].

خامسًا: الإسلام يستوعب كلّ من نطق بالشهادتين مهما اختلفت مناهجهم، ويصطلح عليهم بأهل القبلة؛ قال الطحاوي: «ونسمي أهل قبلتنا مسلمين مؤمنين، ما داموا بما جاء به النبي ﷺ معترفين، وله بكل ما قال وأخبر مصدقين»[2]. ومن أظهر شعار الإسلام لزم الكفُّ عن تكفيره؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [النساء: 94].

1 البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي (ت: 685هـ)، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل= تفسير البيضاوي**، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418 هـ، 4/ 216.

2 الأذرعي، صدر الدين محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد ابن أبي العز الحنفي (ت: 792 هـ)، **شرح العقيدة الطحاوية**، بيروت، ط10، 1417 هـ / 1997 م، (2 مج)، ص 426/2.

2) تصحيح مفهوم الإيمان:

أولًا: الإيمان تصديق بالقلب، وقول اللسان شرط فقط لإجراء الأحكام في الدنيا، وعمل الجوارح شرط كمال؛ يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ [يوسف: 17] أي: بمصدّق، كما أن اتّفاق أهل اللغة قبل نزول القرآن على أنّ الإيمان هو التصديق فقط[1]، إضافة إلى أنه من تحقّق تصديقه باطنا ولم يتلفّظ لعذر أو ضيق وقت فهو مؤمن عند الله، لقوله ﷺ: «**يدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، ثم يقول الله تعالى: أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان**»[2].

ثالثًا: حقيقة الإيمان هي التصديق القلبي بالله تعالى واليقين بخبره، والإقرار بوحدانيته والإسلام له[3]، وتمامه بالأعمال وكماله بالطاعات، وهذه الطاعات من جملة التصديق ودلائله، لا خارجة عن معناه، والكفر حقيقته تكذيب القلب، والأقوال والأفعال المكفّرة علامات على التكذيب لا علل مستقلّة، ويستثنى المكره؛ لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: 106].

---

1 الباقلاني، أبو بكر، محمد بن الطيب بن محمد المالكي (ت: 403 هـ)، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، مكتبة الأزهرية للتراث، ط 2، 1421 هـ / 2000 م، ص 22.

2 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 22، 1/ 13، ومسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 184، 1/ 117.

3 انظر: أبو حنيفة، النعمان بن ثابت (ت: 150هـ)، **العالم والمتعلّم، رواية أبي مقاتل عن أبي حنيفة**، مطبعة الأنوار، القاهرة، 1368هـ / 1948م، ص 13.

رابعًا: ما نفي فيه الإيمان في الأحاديث النبوية، كحديث: «**واللهِ لا يؤمنُ... مَن لا يأمنُ جارُه بوائقَه**»[1]، محمول على نفي بلوغ مرتبة الكمال؛ لانتفاء بعض واجباتها، لا أصل الإيمان[2].

خامسًا: العمل من الخصال التي ترتقي بإيمان المؤمن، وليس شرطا لوجوده أوعدمه، فأصل الإيمان واحد وهو التصديق، وهو يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [التوبة: 124]، قال ابن كثير: «هذه الآية من أكبر الدلائل على أن الإيمان يزيد وينقص... وقد حكي الإجماع على ذلك"[3]، وتشهد نصوص الوعد لأهل الإيمان، على بقاء أصل الإيمان مع التقصير في العمل، كقوله ﷺ: «**لا يدخلُ النارَمَن في قلبِه مثقال حبَّةٍ من خَردلٍ من إيمان**»[4]، وحديث بطاقة لا إله إلا الله[5]، مما يدل على أن العمل كمال لا ركن.

---

1 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 6016، 8/ 10، ومسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 46، 1/ 68.

2 ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي (ت: 795هـ)، **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم**، تحقيق إبراهيم باجس، بيروت، ط 7، 1422هـ/ 2001م، (2 جزء، في مجلد واحد)، 1/ 302.

3 ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي (ت: 774هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق سامي السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ/1999م، 239/4.

4 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 22، 1/ 13، ومسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 184، 1/ 117.

5 الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة، (ت: 279هـ) **سنن الترمذي**، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1996، رقم الحديث 2639، 5/ 24.

سادسًا: اقتران الإيمان بالعمل في مثل قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة: 25] يفيد مغايرة اللفظ مع ارتباط المعنى؛ فالإيمان منبع العمل ودافعه، والعمل من تتمّاته ومكمّلاته.

سابعًا: من أسلم قبل دخول وقت الصلاة ثم مات قبل الفعل، فهو مؤمن لتصديق قلبه؛ فتبيّن أن محلّ حقيقة الإيمان القلب، وأن العمل تابع له.

3) العلاقة بين الإسلام والإيمان:

لكل من الإيمان والإسلام معنى يختص به، فالإسلام هو الأعمال الظاهرة، والإيمان هو الاعتقاد الباطن، ومن الأدلة على ذلك:

1. قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [الأحزاب: 35]، فبدأ بالإسلام الذي هو الانقياد والعمل ظاهرا، ثم ثنّى بالإيمان الذي التصديق باطنا[1].
2. قول الله سبحانه: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: 14]، حيث نفى الإيمان عنهم مع إثبات الإسلام لهم، فدلّ على تغاير الاسمين معنى[2].

1 السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد (ت: 373هـ)، **بحر العلوم**، (د. ط)، (د.ت)، 3/ 61، والبيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، 4/ 232.

2 انظر: معناه في: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 389/7.

3. حديث جبريل عليه السلام؛ ففيه تعريف الإسلام بأركانه الخمسة وهي من أعمال الجوارح، وتعريف الإيمان بأصوله الستة القلبية، فدل على أن الإيمان غير الإسلام، ويجمعهما الدين.

4. المنافق مسلم في أحكام الظاهر لوجود الإقرار والعمل الظاهر، إلا أنه غير مؤمن في الباطن لانتفاء التصديق، وهذا تفريق واضح بين الإسلام والإيمان.

وهكذا نجد أن الخلل في تصوّر الإسلام والإيمان أدّى إلى نشوء الغلو قديما عند الخوارج وتجدده حديثا لدى جماعات متطرفة جعلت مخالفيها كأنهم مخالفون للإسلام.

والتصوّر الصحيح أنّ الإيمان تصديق قلبيّ ثابت، وأن العمل شرط كمال لا شرط صحّة، وأن الإسلام اسم لأهل القبلة ما داموا مقرّين بما جاء به النبي ﷺ، وبهذا الفهم تسدّ ذرائع التكفير، ويسلم الفكر والسلوك من الإفراط والتفريط.

* 6 * التكفير

مقدمة:

يُعدّ التكفير من أخطر قضايا الفكر الإسلامي لما يترتّب عليه من مفاسد على الأفراد والمجتمعات والأوطان؛ ذلك أنه حكم شرعي دقيق مردّه إلى الله ورسوله، فلا يبنى على الأهواء ولا الشبهات، بل على علم وضوابط مقررة، وقد استعجلت جماعات متطرفة إطلاقه بتأويل نصوص الشرع خارج مقاصدها وسياقاتها، فنتج تكفير المجتمعات واستباحة الدماء وإشعال الفتن، ويرجع أصل الانحراف إلى اختلال تصور الإسلام والإيمان؛ إذ قاد هذا الخلل قديمًا إلى الخوارج وحديثًا إلى جماعات تكفيرية ترى نفسها حارسة للإسلام وتعدّ مخالفيها أعداء للدين؛ لذلك فتصحيح المفاهيم العقدية بتحقيق الإيمان تصديقًا قلبيًا، وفهم الإسلام جامعًا لأهل القبلة، أساس لبناء شخصية متوازنة تنجو من الإفراط والتفريط.

وفيما يأتي بيان لمفهوم التكفير وضوابطه، وأسباب نشأته وآثاره، مع إبراز القواعد العلمية المقررة في باب الإيمان والكفر صونًا لحرمة الإنسان.

أولًا: مفهوم التكفير:

لغةً: الكفر في اللغة: هو الستر والتغطية والجحود[1].

واصطلاحًا: نسبة أحد أهل القِبلة إلى الكفر، وإخراجه من ملّة الإسلام، والحكم عليه بالارتداد بعدما ثبت دخوله في الإسلام[2].

ثانيًا: المؤثرات الفكرية والاجتماعية في نشوء ظاهرة التكفير وتجددها:

بدأت ظاهرةُ التكفير مبكرًا مع الخوارج بسبب سوء فهمهم للنصوص، فحكموا بالكفر على أصحاب الذنوب واستحلوا الدماء، ثم عادت في العصر الحديث داخل حركات متطرفة جعلت التكفير منهجًا ثابتًا بُني على تصور خاطئ لمفاهيم الإسلام والإيمان؛ لذلك صار خطابها يحكم بالأهواء لا بالقواعد العلمية، ويُسيّس العقيدة لخدمة أهداف حزبية، ويتساهل في الفتوى ويجترئ على إطلاق الكفر دون ضوابط.

---

1 ابن فارس، **مقاييس اللغة**، 191/5، (كفر) والفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت: 817هـ)، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، تحقيق محمد علي النجار، نشره: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، من 1393هـ/1973م إلى 1416هـ/1996م، 183/4، (كفر)، وابن منظور، **لسان العرب**، 144/5، (كفر).

2 انظر: النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت: 676هـ)، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تحقيق زهير الشاويش، ط 3، 1412هـ / 1991م، (12 مج)، 64/10.

نتيجةً لذلك ضعف التلقي عن العلماء الراسخين وانتشرت أطروحات مؤدلجة بعيدة عن الفهم الصحيح، ومع هذا المناخ انجذب بعض الشباب إلى هذا الخطاب، فأسرعوا إلى التكفير واتبعوا من يُسمَّون «شيوخ الجهاد» بلا تحقق علمي، وهكذا ترسخ الانحراف وتوارثته قيادات أعادت إنتاج التشدد عبر الإقصاء والتحريف والتسييس، وقد أسهم في نشوء هذه الظاهرة عوامل عدة من أبرزها:

1) الفهم الخاطئ للنصوص الشرعية:

يُعدّ الفهم الخاطئ للنصوص الشرعية من أبرز أسباب الوقوع في التكفير؛ إذ تأوّل المتطرفون الآيات والأحاديث على غير مراد الشارع، فاستندوا إلى المتشابه منها وكفّروا المسلمين ظلمًا، كما فعل الخوارج حين نزلوا آياتٍ في الكفار على عصاة المسلمين، وكما كفّر بعض المعاصرين الناس بدعوى الحكم بغير ما أنزل الله. وقد حذّر الله من اتباع المتشابه بقوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: 7]. وقد بيّن العلماء أن من سمات الخوارج التكفير بالذنوب والشبهات، وردَّ عليٌّ رضي الله عنه على شعارهم: (لا حكم إلا لله)، فقال: «كلمة حق أريد بها باطل»[1]، وقد تبعهم على ذلك أصحاب الفكر المتطرف، فحملوا آياتِ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ في سورة المائدة على حكّام المسلمين مع

1 مسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 1066، 2/ 749.

أنّ سياقَها في أهلِ الكتاب، وأن ختامَ آياتِ المائدةِ فرّق بين الكفر والظلم والفسق بحسب الحال، فلا يُعمَّم بها التكفير؛ لأجل ذلك أكّد العلماء على وجوب فهم النصوص في سياقاتها ومراعاة مقاصدها، حتى لا يُحمّل كلام الله ورسوله ما لا يحتمل.

2) عدم التعمق في العلم الشرعي، واضطراب منهجية الفهم:

يُفضي ضيقُ التخصص واضطرابُ منهجية الفهم إلى التسرّع في التكفير بغير حق؛ إذ تُصدر أحكامٌ بلا أدوات نظرٍ كافية ولا تروٍّ في الاستدلال، مع أن الله حرّم القول عليه بغير علم: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ... وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 33]، وأوجب التبيّن حتى مع غير المسلم، فقال: ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ [النساء: 94]. ولذا كان الصحابة رضي الله عنهم أشدَّ الناس تورّعًا؛ فحينما سُئل جابرٌ رضي الله عنه: «**هل كنتم تدعون أحدًا من أهل القبلة مشركًا، أو أحدًا منكم كافرًا؟**". قال: "**معاذَ الله**"[1]. وقال الباقلاني: "ولا يُكفَّر بقولٍ ولا رأيٍ إلا إذا أجمع المسلمون على أنه لا يوجد إلا من كافر، ويقوم الدليل على ذلك"[2]، وقال ابن حزم: «كل من ثبت له عقد الإسلام لا يزول عنه إلا بنص أو

1 أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى الموصلي (ت: 307هـ)، **مسند أبي يعلى**، تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، 1404هـ/1984م، رقم الحديث 2317، 207/4.

2 الباقلاني، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، 1407هـ / 1987م، ص 394.

إجماع»[1]. فالواجبُ تحقيقُ العلم واستيفاءُ الشروط وانتفاءُ الموانع، ودفعُ التكفير ما أمكن صونًا للدماء والأعراض.

3) التعصب للجماعة أو المذهب:

يؤجّج التعصّب الحزبي أو المذهبي ظاهرةَ التكفير؛ إذ يحصر المتعصّب الحقَّ في جماعته فيُكفِّر غيرَه لا لكفرٍ بيّن بل لاختلافٍ اجتهادي، فيقسم الناس إلى (مؤمنين) هم أتباعه، و(كافرين) هم سائر المخالفين، وقد مثّل الخوارج أصلَ هذا المسار، ثم تجددت الفكرة في العصر الحديث بشعارات تعبويّة تُسوّغ العنف وتمزّق الصف، وقد أجمع العلماء على أنه لا يُكفَّر المسلم بالمسائل الاجتهادية والظنية، قال أبو حنيفة: «ألا تُكفِّر أحدًا من أهل القبلة بذنب، ولا تنفي أحدًا من الإيمان»[2]، ومع ذلك تُسوّق جماعات معاصرة خطابًا يُصوّر المجتمعات مرتدّة ويحثّ على الهجرة أو المواجهة، وتستعمل الدعاية وغسل الأدمغة لاستثارة الشباب، ويغذّي ذلك اضطرابًا أوسع يهدد الاستقرار، فلا بد من التحذير من هذا الخطاب، والتوقي منه بالتحصّن بالعلم الشرعي الصحيح، وفهم الدين كما قرّره الأئمة، وترك التعصّب الذي يفضي إلى التكفير والإقصاء.

---

1 الباقلاني، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، ص 36.

2 أبو حنيفة، النعمان بن ثابت (ت: 150هـ)، **الفقه الأكبر** (مطبوع مع الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر المنسوبين لأبي حنيفة تأليف محمد بن عبد الرحمن الخميس)، مكتبة الفرقان، الإمارات العربية المتحدة، 1419هـ / 1999م، ص 76.

ثالثًا: الآثار الدنيوية والأخروية المترتبة على التكفير لدى الجماعات المتطرفة:

لا تكتفي الجماعات المتطرفة بالحكم بالكفر، بل تُرَتّب عليه آثار دنيوية وأخروية خطيرة؛ ومن أبرزها:

1. استباحة دمه وماله وعِرضه.
2. فسخ عقد الزواج وحرمانه من الأسرة.
3. عدم تغسيله ولا تكفينه ولا الصلاة عليه بعد موته.
4. الحكم عليه بالخلود في النار.

فالتكفير لدى الجماعات المتطرفة ليس مجرد حكم عقدي، بل مدخل لظلمٍ جسيم يُفضي إلى آثارٍ مدمّرة تُوظَّف لهدم الأفراد والأسر والمجتمعات.

رابعًا: الأسس العلمية والضوابط الشرعية في قضيّة الإيمان والكفر:

يعد الخطأ في مفهوم الإيمان والكفر من أكثر المداخل تأثيرًا على أحكام التكفير وما يترتّب عليها من آثار، ومن ثمّ فإنّ ضبط هذا الباب لا يكون إلا بالالتزام بجملة من الأسس العلمية والضوابط الشرعية التي قرّرها أهل التحقيق من العلماء، والتي يُعدُّ التقيّد بها ضرورةً منهجيةً للتحصين من الانزلاق، ومن أهم هذه الضوابط:

1) الإيمان والكفر أمران قلبيّان معيارُهما ما في القلب ولا يطّلع عليه إلا الله:

الأصل بناء أحوال الناس على الظاهر، وأما السرائر فإلى الله؛ فالإيمان تصديق الجَنان والكفر تكذيبه، ولا سبيل للتفتيش عن النيات، دلّ على ذلك حديث أسامة بن زيد رضي الله عنهما حين قتل رجلًا بعد أن نطق الشهادة، فقال له النبي ﷺ: «**أقال: لا إله إلا الله ثم قتلته؟**» وكررها عليه وقال: «**أفلا شققتَ عن قلبه؟**»، قال أسامة: «فتمنّيت أني لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم»[1].

2) يدخل المرء في الإسلام بالنطق بالشهادتين:

من نطق بالشهادتين حُكم له بالإسلام، وله ما للمسلمين وعليه ما عليهم؛ لقوله ﷺ: «**مَن شهدَ أن لا إلهَ إلا الله... أدخلَه اللهُ الجنةَ على ما كانَ من العملِ**»[2]، وقوله: «**مَن صلَّى صلاتَنا، واستقبلَ قِبلتَنا، وأكل ذبيحَتَنا، فذلك المسلم الذي له ذمةُ اللهِ ورسولِهِ**»[3]. فلا نبحث في النيات بعد تحقُّق الظاهر.

1 مسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 96، 1/96.

2 السابق، رقم الحديث 28، 1/66.

3 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 393، 1/144.

3) يثبت الإيمان بأدنى قرينة دالّة عليه، ولو كانت لفظًا يسيرًا:

يكفي لإجراء أحكام الإسلام أيّ أمارة تدلُّ عليه كالنطق بالشهادتين، أو إلقاء السلام، أو إظهار الشعائر، أو قول: «أسلمتُ»؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [النساء: 94][1]، وعليه قرّر العلماء أن من أظهر شعار الإسلام حُكم له بالإسلام في الظاهر، ويُحمل حاله على السلامة ما أمكن[2]؛ قال عمر رضي الله عنه: «إنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم»[3].

4) من ثبت إسلامه باليقين لا يجوز نقضه بالشبهات والظنون:

من تحقّق إسلامُه بيقينٍ كالنطق بالشهادتين أو الولادة لأبوين مسلمين يُحكَم له بالإسلام، ولا يُزال هذا الحكمُ بشبهاتٍ أو تأويلاتٍ محتملة؛ ونهى النبي ﷺ عن التعجّل في إهدار حكم الإسلام مع قيام أماراته، وفي قصة أسامة بن زيد لما قتل رجلًا بعد أن قال: "**لا إله إلا الله**" قال له ﷺ: «**أقتلته بعدما قال لا إله إلا الله؟**» قال: إنما قالها تعوّذًا،

1 انظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 349/2.

2 انظر: القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي (ت: 544هـ)، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، دار الفيحاء، عمان، ط2، 1407 هـ، (2 مج)، 2/ 540، وابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي أبو العباس (ت: 974هـ)، **الإعلام بقواطع الإسلام من قول أو فعل أو نية أو تعليق مكفر**، تحقيق محمد عواد العواد، 1428هـ/ 2008م، ص 47.

3 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 2641، 3/ 105، ومسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 60، 79/1.

فقال: «**أشققتَ عن قلبه؟**» وفي رواية: «**كيف تصنع بلا إله إلا الله إذا جاءت يوم القيامة؟**»[1]. والقاعدة: اليقينُ لا يزولُ بالشك، ويُكتفى في إثبات الإسلام بأدنى مظهرٍ له؛ حتى قال العلماء: "إذا وُجد للمسلم تسعةٌ وتسعون وجهًا في الكفر ووجهٌ واحدٌ في الإيمان قُبِل منه إيمانه"[2]. وصيانةُ الدماءِ مُقدَّمة، والتسرّعُ في التكفير سِمةُ الجُهّال.

5) الكبائر لا تُخرِج مُرتكبَها من الإسلام:

الأصل أنّ مرتكب الكبيرة لا يخرج من الإسلام ما دام مقرًّا بأصله؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48]، ولقوله ﷺ حين سئل عن دخول الرجل الجنة إن زنى أو سرق، فقال ﷺ: «**وإن زنى وإن سرق**»[3]. وعلى هذا يقاس تارك الصلاة تكاسلًا؛ فلا يُحكَم بكفره، وقد لخّصت مناظرة الشافعي مع أحمد بن حنبل هذا المعنى؛ إذ قال الشافعي: إن قلتَ إنه كافر فبمَ يُسلم؟ قلتَ: بالشهادتين، وهو يقولها؛ فإن قلتَ: يُسلم بأن يصلي، قيل: وصلاةُ

1 البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب: الديات، باب: قولُ اللهِ تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا﴾، رقم الحديث 6872، 3038/9.

2 انظر: القاري، علي بن سلطان محمّد (ت: 1014هـ)، **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1422هـ / 2001 م، (12 مج)، 4/ 1510.

3 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 5827، 7/ 149، ومسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 94، 1/ 95.

الكافر لا تصحّ[1]. وعليه، فمرتكب الكبيرة يحكم له بالإيمان ما دام مقرًّا بالإيمان، ولا يكفَّر، بل أمره إلى الله إن شاء عذّبه وإن شاء غفر له.

6) تكفير المسلم من كبائر الذنوب العظيمة:

تكفير المسلم كبيرة من الكبائر، وقد ورد وعيد شديد لمن كفر مسلما، قال النبي ﷺ: «**أيُّما امرئ قال لأخيه: يا كافر، فقد باء بها أحدهما؛ إن كان كما قال وإلا رجعت عليه**»[2]. وقال عليه الصلاة والسلام: «**من قذف مؤمنًا بالكفر فهو كقتله**»[3]. وقال ﷺ: «**لا يرمي رجلٌ رجلًا بالفسوق ولا يرميه بالكفر إلا ارتدت عليه إن لم يكن صاحبه كذلك**»[4].

وهكذا؛ فإن التكفير بابٌ عظيمُ الخطر، يفضي إلى سفك الدماء، وتمزيق المجتمعات، وتشويه صورة الإسلام، وإنّ المنهج القويم هو حمل أحوال الناس على ظاهر الإسلام، وترك السرائر إلى الله، وبترسيخ هذه الضوابط في الفكر والتعليم والفتوى، تُصان الدماء، وتُحفظ الأوطان، ويترسّخ الأمن.

---

1 السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (ت: 771هـ)، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، 1413هـ، (10 مج)، 2/61.

2 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 6104، 8/28، ومسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 60، 1/79.

3 أبو داود، **سنن أبي داود**، رقم الحديث 4687، 277/4، وأحمد، **مسند أحمد**، رقم الحديث 3955، 446/1.

4 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 6045، 36/8، ومسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 61، 81/1.

* 7 * الحاكمية

مقدمة:

الحاكميّة شعار سياسي استعملته حركات متطرّفة في المشرق العربي لتكفير الحُكّام والمجتمعات والطعن في شرعيّة الدول؛ وقد امتد هذا التوظيف من جماعة الإخوان الإرهابية إلى السلفيّة الجهاديّة وتيارات التكفير والهجرة والقاعدة وداعش، فصار برنامج مواجهةٍ سياسيّة لا بحثًا علميًّا في الحكم الشرعي، وتعود جذوره إلى فهمٍ خارجيّ قديم غلبت عليه دوافع سياسيّة وقبليّة، ثم أُعيد إنتاجه اليوم للتحريض على منازعة الدولة واستهداف مؤسّساتها.

وتقتضي هذه الدراسة تتبّع نشأة مفهوم الحاكمية، وتحليل حضوره في خطاب التطرّف، وآثاره المجتمعيّة، ثم عرض ردود العلماء والمفكّرين، مع توثيق مراجعات بعض رموز «الجماعة الإسلاميّة» وغيرهم عن ذلك الفهم.

أولًا: مصطلح الحاكمية: النشأة التاريخية:

لم يَرِدْ لفظُ الحاكميّة في لغةِ العرب، ولم يستعملْه المتقدّمون في كتب السياسة الشرعية، غير أنّ أصولَ معناه ثابتةٌ في النصوص بألفاظٍ معلومة كالحُكم والحاكم والتحكيم، قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: 65]، ومن هنا فالمصطلحُ مُحدَث، أمّا الدلالةُ الشرعية لأصل الحكم فمقرَّرة في القرآن والسنّة[1].

ثمّ إنّ أوّلَ من رفع شعار «إنِ الحكمُ إلّا لله» الخوارجُ في سياقِ منازعةٍ سياسيّةٍ اقترن فيها الشعارُ بالخروج على الحاكم لا بالتحقيق العلمي، ولأنّ منشأ الظاهرة لم يكن خللَ الفهم وحده، بل تداخلت معه دوافعُ قبليّة وسياسيّة، فقد فارقوا عليًّا رضي الله عنه حين قَبِلَ التحكيم، فقال في شعارهم: «كلمةُ حقٍّ أُريدَ بها باطل»، وأكّد لهم حقوقهم بقوله: «لكم علينا ثلاثة: أن لا نمنعكم المساجد، ولا من رزقكم في الفيء، ولا نبدأكم بقتال ما لم تُحدِثوا فسادًا»[2]، تحذيرًا من انتقال الرأي إلى القتال، وقد وقع ذلك بالفعل، في وقعة النهروان.

---

1 الحسن العلمي، الحاكمية وظاهرة الغلو في الدين، موقع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، 28 أكتوبر 2016، www.habous.gov.ma.

2 انظر: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت: 852 ه)، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، 2/251-252، وكذلك: ابن كثير، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر الدمشقي (ت: 774ه)، **البداية والنهاية**، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، 1408ه/ 1988م، 10/ 561 - 568.

وعلى هذا الامتداد التاريخي يشرحُ الحديثُ النبوي أصلَ الظاهرة ومداها؛ فقصّةُ ذي الخُوَيْصِرَةِ التميمي لمّا قال للنبي ﷺ: «اعدِل»، فقال ﷺ: «**ويلك! أوَ لستُ أحقّ أهل الأرض أن يتقيَ الله؟**». ثم قال: «**إنه يخرج من ضِئْضِئِ هذا - أي: من عَقِبِهِ - قومٌ يتلون كتابَ الله، لا يتجاوز حناجرَهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، لئن أدركتهم لأقتلنّهم قتلَ ثمود**»[1]، ومعها حديثُ عبدِ اللهِ بنِ عمرو: «**سيخرج ناسٌ من أمتي من قِبَل المشرق، يقرؤون القرآن، لا يجاوز تراقيهم، كلما خرج قرنٌ قُطع، كلما خرج قرنٌ قُطع... حتى يخرج الدجال**»[2]، يُبيّنان نمطًا متكرّرًا يقوم على ضحالة الفهم وادّعاء الصلاح والتشوّف إلى الحكم.

وبناءً على ذلك قرّر العلماءُ توصيفَ الخروج وضوابطه؛ حيث يقول الشهرستاني: «كلُّ من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه، يُسمّى خارجيًّا... في كلّ زمان»[3]، ونبّهوا إلى فساد فهم الخوارج للآيات المتشابهة، قال الآجُرّي ناقلًا عن سعيد بن جبير في قوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: 7]: «أنّ الافتتانَ بالمتشابه يُضلّ من توهّم أنّ النصَّ له»[4]، ومن ثَمّ فحملُ قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ

1 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 6933، 265/6، ومسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 1064، 744/2.

2 **مسند أحمد**، رقم الحديث 6779، 438/11.

3 الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، مؤسسة الحلبي، (د.ط)، (د.ت)، 114/1.

4 الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله (ت: 360هـ)، **الشريعة**، تحقيق الدكتور عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، دار الوطن، الرياض، ط 2، 1420 هـ / 1999 م، (5 مج)،

فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44] على عموم الحكّام والناس على جهة التكفير لا يصح بحال من الأحوال، والميزانُ المنهجيّ في فهم هذه الآيات هو فهمُ النصوص في سياقها، والالتزامُ بإجماع الأمّة وطرائق أهل العلم.

ثانيًا: الحاكمية في خطابات المتطرفين (الخوارج الجدد):

تستند خطابات الجماعات المتطرفة المعاصرة حول «الحاكمية» إلى فهمٍ مغلوط، تورطوا فيه باتباعهم نهج الخوارج في تفسير آيات سورة المائدة، فقد أجازوا لأنفسهم الطعن في مجتمعاتهم وحكوماتهم مستندين إلى ظاهر الآيات، متجاهلين أمرين جوهريين:

الأول: إجماع جمهور المفسرين على أن هذه الآيات نزلت أصلًا في سياق حديثها عن أهل الكتاب وإعراضهم عن التوراة والإنجيل[1].

والثاني: الفروق الدقيقة بين سياقات هذه الآيات، والتي أوجبت تنوع الخواتيم بين «الكافرون» و«الظالمون» و«الفاسقون» ليناسب كل سياق، فقد ختم الله تعالى الآية الأولى بقوله: ﴿فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44] وقد جاءت فيمن أعرض عن أصل الوحي وبدّل التوراة،

ص 341، والسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ/ 2000م، 2/ 146.

1 ابن جرير الطبري، **جامع البيان**،347/10، وابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي (ت: 327هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، ط3، 1419هـ، (13 مج)، 1143/4.

وخَتْمُ الثانية بقوله: ﴿فَأُوْلَـٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: 45] في سياق أحكام القصاص وما فيه من تعدٍّ على حقوق الناس، وخَتْمُ الثالثة بقوله: ﴿فَأُوْلَـٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: 47] لِغَلَبة الطابع الأخلاقي والتربوي في الإنجيل، مما يثبت أنها ليست قاعدة عامة للحكم على كل من لم يحكم بما أنزل الله.

ولم ينشأ هذا الفهم المنعزل من فراغ، بل تمت تغذيته من خلال منظري «الحاكمية» في العصر الحديث، فجاء أبو الأعلى المودودي - مؤسس الجماعة الإسلامية المتطرفة في الهند - ليجعل من «السلطة» جوهرًا للألوهية في كتابه "المصطلحات الأربعة"[1]، مقدِّسًا للسلطة إلى حد جعلها منازعة لألوهية الله[2]، ثم تلقف سيد قطب - أحد أبرز منظري جماعة الإخوان المسلمين الإرهابية- هذه الأفكار وصاغها بتنظير أوسع في كتبه مثل «معالم في الطريق»، حيث وسع من دائرة الاتهام فوصف المجتمعات بـ «الجاهلية» وحكم على الحكام بالكفر[3]، معرضًا عن فهم العلماء عبر العصور ومتجهمًا على كل من خالفه.

1 انظر: المودودي، أبو الأعلى بن أحمد حسن (ت: 1399 هـ)، **المصطلحات الأربعة في القرآن: الإله - الرب - العبادة - الدين**، المطبعة الهاشمية، دمشق، 1965، ص 23.

2 السابق، ص 29.

3 قطب، **معالم في الطريق**، ص 18.

وقد استكملت السلفية الجهادية مسيرة التطرف في مفهوم الحاكمية، لكن من مدخل عقائدي مختلف، فبينما رفضوا إضافة «الحاكمية» كقسم رابع للتوحيد وعدّوا ذلك بدعة، إلا أنهم وسعوا من دائرة تطبيق التوحيد ليشمل الحكم بشكل مطلق، مما أوقعهم في نفس النتيجة التكفيرية، وقد مثل أبو محمد المقدسي - أحد أبرز من قدموا الغطاء الشرعي لهذا الفهم المتشدد-، حيث كرس كتاباته مثل «ملة إبراهيم» و»الديمقراطية دين» لتكفير الأنظمة والمجتمعات، ووصفها بالطاغوت لمجرد احتكامها للقوانين الوضعية؛ بل وامتد تكفيره ليشمل مؤسسات التعليم فدعا إلى هجر المدارس[1].

ولم تبقَ هذه الأفكار حبيسة الكتب، بل تحولت إلى وقود للعنف والتمرد على الأرض، فتأثر بها قادة التنظيمات المتطرفة مثل صالح سرية وشكري مصطفى ومحمد عبد السلام فرج، -الذي اغتال الرئيس السادات بناءً على هذه الأفكار-، ثم تطور التنظير للعنف مع كتابات مثل «إدارة التوحش» لأبي بكر ناجي[2]، و«ملة إبراهيم» للمقدسي، فكفروا الأنظمة والمجتمعات ودعوا صراحة إلى السفك والتدمير، وبلغ الأمر ذروته مع ظهور «فقه الدم» عند عبد الله المهاجر، وإنتاج أدبيات متخصصة في التفجير وحرب العصابات من قبل تنظيمات مثل القاعدة

1 انظر: المهاجر، أبو عبد الله، **مسائل في فقه الجهاد**، 1425.

2 ناجي، أبو بكر، **إدارة التوحش، أخطر مرحلة ستمر بها الأمة**، (د.ط)، (د.ت)، ص 5.

وداعش، لتحويل مفهوم «الحاكمية» المنحرف من مجرد فكرة نظرية إلى آلة عنف ممنهج.

ثالثًا: ردود العلماء والمفكرين على القائلين بالحاكمية:

انبرى العلماء قديمًا للرد على مغالطات الخوارج، وصنّف عدة علماء معاصرين ردودًا على المتطرفين المعاصرين (الخوارج الجدد)، كما تراجع جملة من أنصار التيار المتطرف وصنّفوا كتبًا يتراجعون فيها عن منهج العنف الناتج عن الفهم السيّئ والسقيم لآيات الحكم، والتأثر بتصورات المودودي وقطب للحاكمية.

ويُعدّ الإمام عليٌّ رضي الله عنه من أبرز من واجه الخوارج، إلى جانب مناظرة عبد الله بن عباس رضي الله عنهما؛ إذ كشف لهم أصول الاستنباط السليم من القرآن الكريم وأجراها عمليًّا، مبيّنًا مكمن خطئهم في الفهم، فكانت سببًا لتراجع عدد منهم لقوة الحجة وجمعها بين معاني الآيات وسياقاتها ومهارته في إرشادهم للحق وإعمال العقل والانصياع للشروط العلمية، قال ابن عباس رضي الله عنهما: «فقلت لهم: أما قولكم حكم الرجال في أمر الله، فإني أقرأ عليكم ما قد رد حكمه إلى الرجال في ثمن ربع درهم في أرنب ونحوها من الصيد، فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ [المائدة: 95] إلى قوله: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [المائدة: 95]، فنشدتكم بالله، أَحُكْم الرجال في

أرنب ونحوها من الصيد أفضل أم حكمهم في دمائهم وإصلاح ذات بينهم؟ وإن تعلموا أن الله لو شاء لحكم، ولم يصير ذلك إلى الرجال. وفي المرأة وزوجها قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهُمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾ [النساء: 35]، فجعل الله حكم الرجال سنة ماضية، أخرجت من هذه؟ قالوا: نعم»[1]. فتراجع منهم ألفان بعدما تبين لهم خطؤهم في الاستدلال وثبت صدق الحجة وسداد الفهم.

وعلى هذا المسلك فسّر أكثر العلماء آيات الحكم في المائدة بأنها نزلت في اليهود: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44]، و﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: 45]، و﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: 47]؛ قال الآجري: «ومما تتبع الحرورية (الخوارج) من المتشابه، قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44]، ويقرأون معها: ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: 1]، فإذا رأوا الإمام يحكم بغير الحق، قالوا: قد كفر، ومن كفر عدل بربه، فقد أشرك، فهذه الفئة مشركون، فيخرجون، فيفعلون ما رأيت، لأنهم ينالون هذه الآية"[2].

1 البَلاذُري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت 279 هـ)، **جمل من أنساب الأشراف**، حققه وقدم له سهيل زكار؛ رياض زركلي، بيروت، 1417 هـ / 1996 م، (13 مج)، 134/3.

2 الآجري، **الشريعة**، ص 341.

وقد رد عدد من الباحثين على مفهوم الحاكمية عند المتطرفين المعاصرين، وكذلك عدد من أفراد - تيارات المراجعة الفكرية- ممن تراجعوا عن تطرفهم، حيث بين ناجح إبراهيم - مؤسس الجماعة الإسلامية في مصر- أنه «ليس هناك تعارض بين الحاكمية الإلهية والحاكمية البشرية»، وقال: «إن حكم الله تعالى لن يُرى في الحياة إلا إذا تكفل به العلماء والمفكرون، وأعضاء مجالس التشريع تقنيًا وتشريعيًا، وكذلك الحكام تنفيذًا وتطبيقًا... بل إن القيام بحاكمية البشر في إطارها الصحيح هو واجب شرعي...»[1]، مؤكّدًا أن حاكمية البشر ساهمت في تحريم ومنع تداول وشراء المخدرات وغيرها، ومتسائلًا: «من ذا الذي يقوم بمهمة قياس المسائل الجديدة الحادثة على نظرائها مما له حكم وفيه نص شريعة للإسلام؟»[2]. وصنّف كرم زهدي وناجح إبراهيم وعلي محمد علي الشريف -الذين شكّلوا تيار المراجعات الفكرية- "سلسلة تصحيح المفاهيم"، وضمنوها تنبيهاتٍ بالابتعاد عن التصورات الخاطئة والتزام ما جرى به عمل العلماء المعروفين بالاعتدال ورسوخ القدم.

1 ناجح إبراهيم، **حاكمية الله وحاكمية البشر، توافق ولا تعارض**، موقع الشروق، 6 دجنبر 2019.

2 السابق.

ومع ذلك ظلّت التيارات المتطرفة انتقائيةً في الأقوال والآراء، وانتقلت من التشبع بآراء المنظرين لفكر التطرف من أمثال المودودي وسيد قطب إلى تنفيذ مقتضيات الحاكمية حسب فهمها، ووجّهت تهم العمالة والتكفير لمن طالب بالمجالس النيابية و«التشريع الوضعي»، وتكاثرت الخصومات والاختلافات بحسب معيار «مدى تطبيق وتنفيذ الحاكمية ودرجة العنف»، ويلاحظ أنها تمسكت بنفس المنهج في اجتزاء النصوص والتبرّم من فهم الصحابة والعلماء لغلبة الهوى والتنطع ومنازعة أولي الأمر وإثارة الفتنة والتشوف للسلطة بغير حق.

ومن هنا، يتعيّن الاستمرار في توعية الأجيال الصاعدة، كما يتعيّن العناية بالعلم وأهله، واعتماد يقظة فكرية لمواجهة كل أشكال الانحراف والتطرف.

* 8 * البيعة

مقدمة:

البيعة مفهوم وطنيّ راسخ يعقد عهدا بين الحاكم والمواطنين على الولاء والانتماء لتحقيق الأمن والاستقرار؛ فهي عقد اجتماعيّ يؤطّر علاقة القيادة بالشعب ضمن الدولة الوطنية، وقد عني العلماء بتأصيله لما له من أثر في بناء الدول ووحدتها، وقد ارتبطت البيعة تاريخيّا ارتبطت النبيّ ﷺ؛ فبايعه أهل المدينة في العقبة الأولى على الإسلام، ثم الأنصار في العقبة الثانية على الإيمان والنصرة، فغدت إطارا لترسيخ الولاء ووحدة المجتمع، وتطوّر مدلولها إلى اتفاق تعاقدي على اختيار الحاكم الشرعي بواسطة أهل الحلّ والعقد، وهو معنى دلّت عليه النصوص وسار عليه الإجماع العملي بعد وفاة النبي ﷺ، وتناوله التراث الفقهيّ بحسب واقع أهله؛ بما يستلزم اليوم تحيين التنزيل لئلا تنتزع النصوص من سياقاتها فتنزل على غير محالّها فيفضي ذلك إلى فساد عظيم.

وفي عصرنا حدث انحراف دلاليّ واستغلال للمفهوم؛ إذ اتخذته جماعات متطرفة وتنظيمات سرّية مرتكزا للتجنيد والتضليل وشرعنة القتل والبغي وزعزعة النظام بإخضاع العوام لطاعة المرشد باسم الدين،

وفيما يأتي بيان المفهوم الشرعيّ للبيعة، وأدلّة مشروعيتها وتأصيلها للحاكم، مع التنبيه على انحرافات توظيفها لدى التنظيمات المتطرّفة.

أولًا: تعريف البيعة لغة واصطلاحًا:

البيعة لغة: المبادلة والتعاقد، وهي المعاهدة على الطاعة والالتزام[1].

البيعة اصطلاحًا: هي المُعاقدة والمعاهدة على الطاعة لولي الأمر، وتفويضُ النظرِ إليه في مصالح الفرد والجماعة، مع الالتزام بطاعته والانقياد لأمره في جميع الأحوال والشؤون[2].

ثانيًا: البيعة عند المتطرفين:

تضع الجماعات المتطرفةُ «البيعةَ» في صدارة شروط الانضمام إليها، فتُلزم الأتباعَ بمبايعة «الأميروالمرشد»، وقد اختزلت هذه التنظيماتُ البيعةَ في الولاء للتنظيم وقادته؛ يقول حسن البنا - مؤسّس جماعة الإخوان

1 انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، 299/1، (بيع)، والراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت: 502هـ)، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 2009، ص 155، (بيع).

2 انظر: المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي (ت: 1031هـ)، **التوقيف على مهمات التعاريف**، تحقيق بو محمد جلال الأسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010، ص 153، وابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني الجزري (ت: 606هـ)، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ/ 1979م، (5 مج)، 252/1، وابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون (ت: 808 هـ)، **العِبَر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر= تاريخ ابن خلدون**، مؤسسة جمال للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، 209/1.

المسلمين - موظِّفًا مفهوم البيعة للانتماء للتنظيم: «إلى هؤلاء الذين آمنوا بسمو دعوتهم وقدسية فكرتهم، وعزموا صادقين على أن يعيشوا بها، أو يموتوا في سبيلها، أركان بيعتنا عشر فاحفظوها: الفهم، والإخلاص، والعمل، والجهاد، والتضحية، والطاعة، والثبات، والتجرد، والأخوَّة، والثقة»[1]، وعلى نهج الإخوان سارت الجماعاتُ الجهاديةُ داعيةً إلى بيعة قادتها الساعين - بزعمهم - لإقامة الخلافة؛ ومن ذلك رسالةُ تركي البنعلي - منظر في تنظيم القاعدة - المعنونةُ: «مدّوا الأيادي لبيعة البغدادي»، وتطوّر الأمرُ إلى تعميمِ الردّة والكفر على من لا يبايعون التنظيمَ أو زعيمَه، بل والحكمِ بالردّة على مبايعي تنظيماتٍ أُخَر؛ فداعش -مثلًا- حكمتْ بالردّة على من يبايع زعيمَ القاعدة أيمن الظواهري[2].

وهكذا انقلبت البيعةُ عند تلك التنظيمات من مبايعةِ الحاكم الشرعي إلى مبايعةِ زعيم التنظيم، في دلالةٍ على الجهلِ ومخالفةِ أصول الإسلام ومقاصده في مفهوم البيعة، وعليه فكلُّ "بيعةٍ" لزعيم تنظيمٍ سرّيّ داخل القطر باطلةٌ شرعًا؛ لاجتماعها على: مبايعةِ غير الحاكم، ونكثِ البيعة الشرعيّة، ومنازعةِ الأمرِ أهلَه، وسريّتِها، وتعدّدِ البيعات في الدولة الوطنية، ومآلاتِها في الإفساد وتعطيلِ العقول؛ فهذه أوجهٌ مانعةٌ

1 الموقع الرسمي لجماعة الإخوان https: //www.ikhwanonline.com/article/255768، نقلًا عن رسالة التعاليم، مجموع رسائل حسن البنا، الشبكة الدعوية.

2 **الدليل المرجعي لمواجهة التطرف**، ص 823.

لمشروعيتها، وتدخلُ تحت نصوص النهي عن مفارقة الجماعة والقتال تحت الراية العِمّية، قال رسول الله ﷺ: «**مَن قاتلَ تحتَ رايةٍ عِمِّيّةٍ، يَدْعُو إلى عصَبيَّةٍ، أو يغضَبُ لعصَبِيَّةٍ، فقَتْلُهُ قِتْلَةٌ جاهلِيَّةٌ**»[1].

ثالثًا: المفهوم الصحيح للبيعة الشرعية:

تدلّ البيعة في النصوص الشرعية على معنيين متكاملين يرتبط ثانيهما بأولهما:

المعنى الأول: البيعة لله ولرسوله ﷺ: وهي عقدُ العزم على التزام الدين والطاعة، وقد جاء أصلها في القرآن: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُّمْ﴾ [النحل: 91]، قال الطبري: «عُني بها الذين بايعوا رسولَ الله ﷺ على الإسلام...»[2]. ومن شواهدها بيعةُ النساء: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ...﴾ [الممتحنة: 12]، وبيعةُ الرضوان، قال تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ...﴾ [الفتح: 18][3]، وكذا قوله جل جلاله: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ... فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِى بَايَعْتُمْ بِهِ﴾ [التوبة: 111]، والمقصود بهذه البيعة: أن يمنعوه ﷺ وينصروه، وعن عبادة رضي الله عنه قال: «**بايَعَنا علَى السمْعِ والطَّاعَةِ، في مَنْشَطِنَا ومَكْرَهِنَا... وأَنْ**

1 مسلم، **المسند الصحيح**، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، رقم الحديث 1848، 1478/3.

2 ابن جرير الطبري، **جامع البيان**، 281/1.

3 السابق، 223/22.

لَا نُنازِعَ الأَمْرَ أهلَهُ»[1]. وبهذا، يتضح أن البيعة للنبي ﷺ في جوهرها كانت بيعة مواطن لحاكم، حيث بايعه أصحابه على السمع والطاعة، والنصرة والمنعة، تمامًا كما يبايع المواطنون اليوم حاكمهم في إطار الوطن، وتاريخيًّا لم تنحصر البيعة في إمام واحدٍ جامع، بل قامت في أزمنةٍ متعاقبة دولٌ متواكبة لكلٍّ منها إمامٌ تُنعقد له البيعة ضمن إقليمه، كما وقع عند بيعة عبد الله بن الزبير بمكّة مع استمرار بيعة بني أمية في الشام[2]، ثم لاحقًا بالأندلس[3]، وتعامل الفقهاء مع هؤلاء حكّامًا شرعيين في أقاليمهم تجب طاعتهم وتنعقد ولايتهم[4]، وبناءً على تطوّر النُّظم السياسيّة وقيام الدولة الوطنيّة الحديثة، فالبيعةُ لكلّ حاكمٍ في بلده واجبةٌ شرعًا بقدر سلطانِه وحدودِ ولايته، ولا يجوز نكثها ولا مبايعةُ غيره داخل الدولة الوطنية؛ إذ في ذلك حفظُ النظام العامّ ومنعُ الفوضى.

المعنى الثاني: بيعةُ ولاةِ الأمر: وهذه البيعة امتدادٌ عمليٌّ للمعنى الأول؛ إذ دلّ الشرعُ والعقلُ والإجماع على لزوم إمامٍ تُجمع عليه الكلمة وتجب له الطاعة؛ قال القرطبي في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ

1 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 7056، 9/ 47، ومسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 1709، 3/ 1470.

2 انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، 5/523-526.

3 انظر: ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، 4/149 وما بعدها.

4 القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري الخزرجي (ت: 671هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أحمد البردوني؛ وإبراهيم طفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1964، 1/273.

خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]: «أصلٌ في نصب إمامٍ يُسمع له ويطاع»[1]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ... وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59]. وفي الحديث قوله ﷺ: «**من خلع يدًا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حُجّة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتةً جاهلية**»[2]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «**مَن بايع إمامًا فأعطاه صفقةَ يدهِ وثمرةَ قلبهِ فليطعْه ما استطاعَ...**»[3]. وعلى ذلك جرى الإجماع؛ ذكر ذلك الإمام النووي[4]، وقال ابن خلدون: «نصبُ الإمام واجب... بإجماع الصحابة والتابعين»[5]، وقرّره ابن رجب بقوله: «وأما السمع والطاعة لولاة الأمر ففيها سعادةُ الدنيا، وبها تنتظم مصالح العباد...»[6]، وأما اشتراط القرشية في الإمام استدلالًا بقوله ﷺ: «**الأئمةُ من قريش**»[7]، فمحلُّ خلافٍ قديمٍ ومدارُه على أخبارٍ اختلف المحدّثون في ثبوتها ودلالتها[8]، وقرّر طائفةٌ من

1 القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 264/1.

2 مسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 1851، 3/ 1478.

3 السابق، رقم الحديث 1844، 3/ 1472.

4 النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، 12/ 205.

5 ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، 239/1، انظر: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت: 1250هـ)، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، (د.ت)، 504/4.

6 ابن رجب، **جامع العلوم والحكم**، 117/2.

7 انظر: البيهقي، **السنن**، رقم الحديث 5081، 121/3، وابن أبي شيبة، **المصنف في الحديث والآثار**، رقم الحديث 32388، 6/ 402.

8 ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي (ت: 597هـ)، **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية**، تحقيق إرشاد الحق الأثري، إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد، باكستان، ط 2، 1401هـ/ 1981م، (2 مج)، 252/1.

الأئمّة أنّها خبرٌ توصيفيّ لا إنشاءَ فيه للحكم[1]، وأنّ العِلّة التاريخيّة كانت اجتماع العصبيّة ودرء التنازع، فإذا تبدّلت الأعرافُ السياسيّة وسقطت العصبيّاتُ القبليّة وقامت دولةُ المؤسّسات، عاد الاعتبارُ إلى المقاصد: الكفاية والعدل ورعاية الحقوق، لا إلى النَّسَب؛ فليس النَّسَبُ اليوم شرطَ انعقادٍ ولا أولويةَ استحقاق، بل المعتبرُ قيامُ الحاكم بوظائف الإمامة وتحقيقُ مقاصدها[2].

وبهذا يثبت أن البيعة الشرعية عقدُ طاعةٍ للحاكم يحفظ المجتمع، ويضبط علاقة الحاكم والشعب، ويحقق الأمنَ، واستقرار الدولة وازدهارها.

وهكذا نجد أن البيعة في الإسلام عقد شرعي اجتماعي لتحقيق الاستقرار ووحدة المجتمع، وتطوّرت دلالتها تاريخيًّا وفق متطلبات الواقع، وقد حرّفتها جماعاتٌ متطرّفة بتوظيفٍ أيديولوجيٍّ أخرجها عن حدودها الشرعية فحوّلها إلى أداة تفريق وإخلال بالأمن.

وفي الدولة الوطنية الحديثة تتمثّل البيعة في ولاءٍ مُنظَّم تحكمه الدساتير والقوانين؛ وتثبيت هذا التصوّر يقطع طريق الاستغلال الحزبي، ويعزّز لُحمة المجتمع، ويحفظ الأمن، ويمنع إساءة استعمال المصطلح، ويحقّق المصلحة العامّة.

---

1 المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي (ت: 1031هـ)، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1356هـ، (6 مج)، 189/3.

2 ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون (ت: 808 هـ)، **المقدمة**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، ط7، 2014، (3 مج)، ص 195.

* ٩ * الجهاد

مقدمة:

يعد مفهوم الجهاد من المفاهيم التي بنت عليها الجماعات المتطرفة فكرها، حيث استغلّته بتأويلٍ فاسد للنصوص، وسمّت نفسها «جهادية» لتسوّغ القتل والترويع وهدم الممتلكات، واستهدفت المسلمين وغيرهم، فحوّلت الجهاد إلى ذريعةٍ لسفك الدماء وبث الفتنة والعنصرية والخوف[1]، ونشرت بذلك صورةً مشوّهةً عن الإسلام بوصفه دينَ كراهيةٍ وانتقام، مع أنّ رسالته قائمة على التعارف والتعاون والسلام، وأنّ «الحرب استثناءٌ والأصلُ السِّلم» لردّ العدوان وتحقيق السلام لا لفرض الدين[2]؛ لذا يلزم بيانُ حقيقة الجهاد وضوابطِه وكشفُ المغالطات التي علّقت به.

أولًا: تعريف الجهاد لغة واصطلاحًا:

لغة: استفراغ ما في الوسع والطاقة، من قول أو فعل[3].

1 الظاهري، خليفة مبارك علي، **تفكيك خطاب التطرف الديني في تجربة دولة الإمارات العربية المتحدة**، جامعة محمد بن زايد، ط2، 1445 هـ/ 2024م، ص 370.

2 السابق، ص 376.

3 ابن منظور، **لسان العرب**، 3/ 135، (جهد)، وابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، 319/1.

واصطلاحًا: كُلّيٌّ أوسعُ من القتال؛ يشمل عملَ القلب بحُسن النيّة، وعملَ اللسان بالتذكير والبيان، وعملَ العقل بالرأي والتدبير، قال ابنُ رُشدٍ: «إنّ الجهاد مأخوذٌ من الجَهْد وهو التعب، فمعناه المبالغةُ في إتعابِ الأنفسِ في ذاتِ الله، وإعلاءُ كلمته... قال تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ [الحج: 78]»[1].

وأطلق الفقهاءُ الجهادَ بالمعنى الخاصّ على القتالِ بالسلاح في مواجهةِ العدوّ، الوارد في قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا﴾ [الحج: 39]، غيرَ أنّ القتالَ صورةٌ من صورِ الجهاد وليس كلَّه؛ إذ سمّى القرآنُ إقامةَ الحُجّة جهادًا: ﴿وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: 52]، فالعلاقةُ بين الجهادِ والقتال «عمومٌ وخصوص»، فليس كلُّ جهادٍ قتالًا، ولا كلُّ قتالٍ جهادًا.

1 انظر: ابن رشد الجد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت 520هـ)، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة**، حققه: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط 2، 1408 هـ / 1988 م، (20 مج)، 1/341-342، وابن عادل، عمر بن علي، **اللباب في علوم الكتاب= تفسير ابن عادل**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، لبنان، 1419هـ/ 1998م، 14/156، والبغوي، محيي السنة، الحسين بن مسعود بن محمد الشافعي (ت: 516 هـ)، **معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي**، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420 هـ، (5 مج)، 5/402.

ثانيًا: مفهوم الجهاد عند الجماعات المتطرفة:

يرتكز تصورُ الجماعاتِ المتطرفة للجهاد على سلسلةٍ من المقدمات، وهي: تكفيرِ المسلمين بذريعة «الحاكمية»، ووصمِ المجتمعات بالجاهلية، والقولِ بانقطاع الدين، وتكفيرِ القوانين والدساتير، ثم انتزاعِ صلاحيات ولاةِ الأمر والتوجّهِ إلى نزعِ الحكم وفرضِ كيانٍ بديل مع الجزمِ بحتميةِ الصدام، وتتجسد هذه المنظومة في أربع صور:

1. حصرُ الجهاد في القتال وإلغاءُ سائر صوره.
2. تعميمُ قتال «العدوّ البعيد» (الغرب) بزعم أنّ أصل العلاقة هو الحرب.
3. استحلالُ قتالِ «العدوّ القريب» من حكامٍ وجيوشٍ ومؤسسات بتكفيرهم؛ كما قال محمد عبد السلام فرج - أحد المنظرين للفكر الجهادي المنحرف في هذا العصر -: "فحكامُ هذا العصر في رِدَّةٍ عن الإسلام"[1].
4. جعلُ القتال وسيلةَ إقامةِ الخلافة.

ويستدلون لذلك بآياتٍ وأحاديثٍ يُخرِجونها من سياقها؛ فيؤولون «الفتنة» في قوله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: 191] بالكفر،

1 فرج، محمد عبد السلام، **الفريضة الغائبة**، (د.ط)، (د.ت).

وقوله تعالى: ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ [البقرة: 193] بإزالة كل سلطانٍ لا يخضع لتأويلهم، ويجعلون قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: 5]، إذنًا مطلقًا بالقتل خارج ميدان الحرب المشروعة، ويحتجّون بقوله ﷺ: «**أُمِرْتُ أن أقاتل الناسَ**»[1]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «**بُعثتُ بالسيف**»[2]، لإثبات أنّ أصل الدعوة القتال لا البيان. وبذلك يُسقِطون القيودَ المحكمة من قبيل: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ [البقرة: 190]، ويُهملون أسبابَ النزول ومقاصدَ التشريع وسيرةَ النبي ﷺ، فينقلب النصُّ من أداةِ حمايةٍ وردِّ عدوان إلى ذريعةِ عنفٍ وسفكِ دماء.

ثالثًا: المفهوم الصحيح للجهاد:

الجهادُ في أصله عبادةٌ شاملةٌ تبني الإنسان والمجتمع، وأولُ مراتبه مجاهدةُ النفس وبذلُ الجهد في البيان والنصح والجدال بالتي هي أحسن، لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [الشورى: 48]، وقول سبحانه: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾ [الغاشية: 21]، وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ

1 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 25، 1/ 14، ومسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 20، 1/ 51.

2 البخاري، **الجامع الصحيح**، (في المعلقات) مختصرًا، 4/ 40، قبل حديث رقم: 2914، **مسند أحمد**، رقم الحديث 5115، 9/ 123.

فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: 29]، وعلى هذا فقوله ﷺ: «**رأسُ الأمر الإسلام، وعمودُه الصلاة، وذروةُ سنامه الجهاد**»[1]، في صوره المشروعة، تتقدّمها مجاهدةُ النفس وبذل الجهد في البيان، لا حملُ السلاح.

أمّا الجهاد القتالي فصورةٌ خاصة جاءت تشريعًا تدريجيًّا للدفاع لا للإكراه؛ أُذِن به بعد الظلم والإخراج من الديار لحماية الناس ودور العبادة وصون الأمن العام، قال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ۝٣٩ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ [الحج: 39-40]، ثم قرّرت سورةُ براءة قتالَ ناقضي العهود عقوبةً على الغدر، فتنحصر عللُ القتال في أمرين: ردّ العدوان، ونقض العهد مع الاستمرار في العدوان، وتُظهر السيرةُ النبوية أن من هادنَ النبيَّ ﷺ لم يقاتله، وأن كثيرًا من المغازي انتهى إلى صُلحٍ أو انكفافٍ بلا إلحاحٍ على القتال، مما يؤكد أن السِّلم هو الأصل وأن القتال استثناءٌ محكومٌ بالضرورة، وهذا كلّه موكولٌ لوليّ الأمر؛ يقدّر المصلحة والمآلات ويعلن القتال أو يمنعه وفق الضوابط والآداب التي تجعل الحرب وسيلةَ حمايةٍ للإنسان والمجتمع لا أداةَ قهرٍ ولا فرضَ دين[2].

1 الترمذي، **سنن الترمذي**، رقم الحديث 2616، 5/ 11. وابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، رقم الحديث 3973، 2/ 1314.

2 الظاهري، خليفة مبارك علي، **تفكيك خطاب التطرف الديني**، ص 382.

ومن صورِ الجهاد المشروعة الدفاعُ عن الأوطان والأنفس والأموال؛ قال ﷺ: «**مَن قُتِلَ دونَ مالِه فهو شهيد... ومن قُتل دون دمِه فهو شهيد**»[1]؛ وقال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ۝٣٩ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ [الحج: 39-40]، فدلّ على دفعِ الظلم وصيانةِ الأوطان، كما أن الجهادُ في الشريعةِ وسيلةٌ لتحقيقِ مقاصد أعلاها حفظُ الدينِ والنفس، فتتنوعُ وسائله ومنها: الدبلوماسيةِ والدعمِ الإنساني والإغاثي، وهي مقدمة على القتال؛ والقاعدة: «درءُ المفسدةِ مُقدَّمٌ على جلبِ المصلحة».

ثم إن اختصاصُ الإعلان عن الجهاد بيدِ الحاكم، وقد دل على ذلك نصوصٌ، منها قوله تعالى: ﴿...إِذَا قِيلَ لَكُمُ انْفِرُوا...﴾ [التوبة: 38]، و﴿...فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ...﴾ [التوبة: 83]، وقولُه ﷺ: «**إذا استُنفِرتم فانفِروا**»[2]، وقوله ﷺ: «**إنما الإمامُ جُنّةٌ يُقاتَلُ من ورائه ويُتّقى به**»[3]. وقال الحسنُ البصري: "أربعٌ من أمرِ الإسلام إلى السلطان: الحكم والفيء والجهاد والجمعة"[4]؛ وقال ابنُ قدامة: «أمرُ الجهاد موكولٌ إلى

1 أبو داود، **سنن أبي داود**، رقم الحديث 4772، 4/ 246، والترمذي، **سنن الترمذي**، رقم الحديث 1421، 4/ 30.

2 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 2783، 4/ 15، ومسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 1353، 2/ 986.

3 السابق، رقم الحديث 1841، 3/ 1471.

4 الكرماني، حرب بن إسماعيل بن خلف (ت: 280 هـ)، **مسائل حرب بن إسماعيل الكرماني**، تحقيق محمد بن عبد الله السّرَيِّع، مؤسسة الريان، بيروت، 1434هـ/2013م، ص 392.

الإمامِ واجتهاده»[1]، وقد قرّر القرافي أنّ قتال المعتدين في الخارج والبغاة في الداخل من اختصاص السلطان، فلا يجوز للأفراد، علماءَ كانوا أو غيرَهم، الافتئاتُ عليه؛ لما يجرّه ذلك من فتنةٍ وسفكِ دماء»[2]، وفي عصرنا الحاضر يعد الجهادُ تدبيرًا حكوميّا يختصّ بوليّ الأمر؛ هو الذي يعلنُه وينظّمُه ويوازنُ بين المصالح والمفاسد بحكم اطّلاعه على الوقائع والمآلات.

رابعًا: توجيه النصوص التي يتسدل بها المتطرفون في باب الجهاد:

ينضبط الجهاد في الإسلام بقاعدتين محكمتين: الأولى: ردّ العدوان، دلَّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ [البقرة: 190]، والثانية: رفض الإكراه في الدين، لقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]، وقوله سبحانه: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 99]، ومن ثم فآيات الجهاد تُقرأ في سياق القتال الدائر لا ابتداء العدوان، وثمة فرق بين «المقاتلة» التي تقتضي مواجهة المعتدي، و«القتل» الذي ليس مقصودًا لذاته؛

فقوله تعالى: ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾ [البقرة: 191] جاء مقيَّدًا بما قبله وبعده في آيات القتال [البقرة: 193-190]، فهي مدافعةٌ حتى ينتهي الاعتداء: ﴿فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: 192]، ومثلُه

1 ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي الحنبلي (ت: 620هـ)، **المغني**، مكتبة القاهرة، (د.ط)، 1388هـ/1968م، (10 مج)، 10/ 368.

2 الظاهري، خليفة مبارك علي، **تفكيك خطاب التطرف الديني**، ص 382-383.

قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ [محمد: 4]، فهو حكمٌ في ميدانِ الحرب لا خارجَه.

وأما قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: 5]، فهي مخصوصةٌ بناقضي العهد وفي ساحة المعركة، قال تعالى في الآية التي تليها: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ...﴾ [التوبة: 7]، مع استثناء الموفين بالعهود: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُّمْ﴾ إلى قوله: ﴿فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ﴾ [التوبة: 4]، قال ابن الجوزي في دعوى نسخها لآياتٍ كثيرة: «هذا سوءُ فهمٍ»[1]، قال تعالى: ﴿وَإِن نَّكَثُواْ أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُواْ أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لاَ أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ﴾ [التوبة: 12]، فهذا أيضًا في اللذين نقضوا العهود، أما الموفون بعهودهم فحكمهم كما في قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾ [التوبة: 7]، وقد غلظ النبي ﷺ حرمة دم المعاهَد، فقال: «**مَن قتلَ معاهدًا لم يَرِحْ رائحةَ الجنة، وإنَّ ريحَها يوجدُ من مسيرة أربعين عامًا**»[2]. وتبقى آيات البرِّ والقسط قاضيةً بالمعاملة بالبر والإحسان لغير المعتدين من غير المسلمين، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: 9].

1 ابن الجوزي، **نواسخ القرآن**، تحقيق أبو عبد الله العاملي الداني، شركة أبناء شريف الأنصاري، بيروت، 1422هـ/2001م، 360- 361.

2 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 3166، 4/ 99.

وأما قوله ﷺ: «**أُمِرْتُ أن أقاتل الناس**»[1]، فيحمل على المقاتلة حال الاعتداء من قبل العدو، ولا تحمل على القتل؛ بمعنى: أمرت أن أقاتل الناس الذين يقاتلونني ويعتدون على حرماتي، قال ابن دقيق العيد: «لا يلزم من إباحة المقاتلة إباحةُ القتل»[2]، ونقل البيهقي عن الشافعي: «ليس القتال من القتل بسبيل، فقد يَحِلُّ قتالُ الرجل ولا يَحِلُّ قتلُه»[3]. وكذلك آيات القتال العام مثل قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ [التوبة: 36]، وقوله سبحانه: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [الأنفال: 39]، وقوله: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ...﴾ [التوبة: 29]، تتعلّق بالمقاتلة لردّ العدوان، لا بإكراه الناس على الدين، والسيرة تشهد بأن حروب النبي ﷺ كانت دفاعًا ومدافعة.

وأما قتل المسلم فتحريمه محكمٌ مغلَّظ، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 93]، وقال ﷺ: «**لَقَتلُ مؤمنٍ أعظمُ عندَ اللَّهِ من زوالِ الدُّنيا**»[4]. كما حُرِّم الاعتداء على الذميين والمستأمنين: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَٰلِكَ

1 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 25، 1/ 14، ومسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 20، 1/ 51.

2 ابن حجر، **فتح الباري**، 76/1.

3 السابق.

4 النسائي، **سنن النسائي**، رقم الحديث 3986، 82/7.

بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: 6]، كما أحاط النبي ﷺ القتال بضوابط أخلاقيه، فنهى عن قتال غير المقاتلين، قال ﷺ: «**انطلقوا باسم الله... ولا تقتلوا شيخًا فانيًا ولا طفلًا... ولا امرأة...** و﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: 195]»[1].

وأما الاستدلال بقوله ﷺ: «**بُعِثْتُ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ بِالسَّيْفِ**»[2] فالحديث ضعيف، لا يعارض محكمات القرآن، من مثل قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]، وقوله: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ﴾ [النحل: 125].

وهكذا، فإن الجهادُ في الإسلام وسيلةُ دفاع، وليس ذريعة للاعتداء، ولا وسيلة للإكراه على الدين.

1 أبو داود، **سنن أبي داود**، رقم الحديث 2614، 3/ 37.

2 **مسند أحمد**، رقم الحديث 5667، 9/ 478.

* 10 * الفرقة الناجية

مقدمة:

يتّخذ المتطرفون من مفهوم «الفرقة الناجية» ذريعةً لاحتكار النجاة والتميّز عن بقية المسلمين، وبناء خطاب الولاء لجماعتهم والبراء من غيرها، ومنابذة الدولة والخروج على الجماعة، مستندين في ذلك على توظيفٌ باطل لنصوص الهداية، قائمٌ على فهمٍ خاطئ لحديث الافتراق، وفيما يأتي بيان لهذا المفهوم، ودرجة الحديث المستند إليه، والإشكالات المتعلقة به:

أولًا: تعريف الفرقة الناجية لغة واصطلاحًا:

لغة: الفرقة مشتق من الافتراق، ويقصد بها الطائفة من الناس[1]، والناجية: فاعلة بمعنى مَنْجِيَّة، وهي بمعنى الخلاص من الشيء[2].

واصطلاحًا: جماعةٌ من الناس تميَّزت عن غيرِها بوصفٍ يُوجِبُ مفارقتَها من جهته، وخلاصُها من عذابِ الله تعالى وأليمِ عقابه.

1 ابن منظور، **لسان العرب**، 10/ 300، (فرق)

2 السابق، 15/ 304، (نجا)

ثانيًا: مفهوم الفرقة الناجية لدى المتطرفين:

اعتمد المتطرفون في مفهومهم للفرقة الناجية على ما ورد في الحديث: «**تفَرَّقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَالنَّصَارَى مِثْلُ ذَلِكَ، وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً**»[1]. وفي رواية: «**فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً، وَهِيَ الْجَمَاعَةُ**»[2]، وفي رواية: «**قَالُوا: وَمَنْ هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟**» قَالَ: «**مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي**»[3]. وفي رواية: «**كلُّهم في النَّارِ إلا السواد الأعظم**»[4].

حيث يرون أن «الفرقة الناجية» هي جماعتهم المحدِّدة للجهاد القتالي، ويستدلّون بحديث: «**لا تَزالُ طائفةٌ من أُمَّتي يقاتِلونَ على الحقِّ، ظاهرينَ إلى يومِ القيامةِ، فيَنْزِلُ عيسى ابنُ مريمَ، فيقولُ أميرُهم: تَعَالَ صَلِّ لنا، فيقولُ: لا، إنَّ بعضَكم على بعضٍ أميرٌ، تَكْرِمَةُ اللهِ لهذه الأُمَّةِ**»[5]. يقول أبو بصير الطرطوسي -أحد أبرز منظري الفكر الجهادي المنحرف-: "استمرارية وجود الطائفة المنصورة المجاهدة في كل زمان إلى أن تقوم الساعة؛ بحيث لا يخلو زمن من وجود أثر لهذه الطائفة"[6]. وبناءً على ذلك يحكمون على

1 الترمذي، **سنن الترمذي**، رقم الحديث 2640، 5/ 25، وابن ماجه، **سنن بن ماجه**، رقم الحديث 3991، 2/ 1321.

2 السابق، رقم الحديث 3992، 2/ 1322.

3 الترمذي، **سنن الترمذي**، رقم الحديث 2641، 5/ 26.

4 أبو يعلى، **مسند أبي يعلى**، رقم الحديث 3944، 7/ 36.

5 مسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 156، 1/ 137.

6 أبو بصير الطرطوسي، **صفة الطائفة المنصورة التي يجب أن تكثر سوادها**، (د.ط)، (د.ت)، ص 46.

سائر المسلمين بالتخلّف والهلاك لترك الجهاد، ويتوسّعون في التكفير بحجّة الرضا بحكم «غير ما أنزل الله»، فيكفّرون الحكّام ثم مَن رضي بهم، كما صرح بذلك أبو مصعب الأثري المتطرف[1]. وتُسيِّسُ جماعاتٌ معاصرةُ المفهومَ بربطِ "الفرقةِ الناجية" بهويتها التنظيمية لتجريدِ المخالفين من الشرعيةِ الدينية والوطنية، وهو توظيفٌ يُذكي الانقسامَ المجتمعي ويصادمُ مقاصدَ الاجتماعِ والسِّلم.

ثالثًا: المفهوم الصحيح للفرقة الناجية:

قبل أن نبدأ في تجلية مفهوم الفرقة الناجية، لا بد من الوقوف على مدى صحة الحديث الذي اعتمد عليه المتطرفون في احتكار النجاة، ووصف فرقتهم بالناجية، فالحديث ضعفه بزياداته عدد من العلماء؛ منهم: يحيى بن معين، وعبد الرحمن بن إبراهيم الدمشقي، وابن حزم[2]، ونُقل عن ابن الوزير ردّ الزيادات، فقال: ابن الوزير حيث قال: «إياك أن تغتر بزيادات هذا الحديث، فإنها زيادة فاسدة غير صحيحة القاعدة، ولا يؤمن أن تكون دسيسة»[3]، وحكم الشوكاني بضعفها أو وضعها.

1 أبو مصعب الأثري، **رفع الهمم في مواجهة الأمم**، للإعلام، 2014، ص 3.

2 ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، 292/3.

3 ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي، عز الدين (ت: 840هـ)، **العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم**، تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت، ط 3، 1415 هـ / 1994 م، (9 مج)، 1/ 186.

كما أن هذا الحديث بزياداته يتعارض مع النصوص المحكمة الثابتة بعموم البشارة للمؤمنين، من مثل قول الله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...﴾ [البقرة: 25]، وقوله ﷺ: «**فإن الله قد حرّم على النار من قال: لا إله إلا الله، يبتغي بذلك وجه الله**»[1]، فمقتضى هذه المحكمات أن الوعدَ شاملٌ لأهل الإيمان والعمل الصالح، ولا يُضيّق بأخبار آحادٍ ظنية الدلالة.

كما اضطرب الذين اعتمدوا هذا الحديث اضطرابا شديدا في تعيين عدد الفرق، يقول الشهرستاني: «اعلم أن لأصحاب المقالات طرقًا في تعديد الفرق الإسلامية؛ لا على قانون مستند إلى أصل ونص، ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود، فما وجدت مصنفين منهم متفقين على منهاج واحد في تعديد الفرق»[2].

ومن جهة الأصول، فالحكمُ بالغيب على مصائرِ الفرق شأنٌ عقديّ، وكثيرٌ من المحققين لا يثبتونه بخبر الآحاد، كما أن توظيف الزيادات سياسيًا ولّد تعصّبًا وتمزيقًا، وأعطى ذريعة لاحتكار النجاة وتوسيع دائرة التفسيق والتكفير، وهو مناقض لمقاصد الاجتماع والألفة.

1 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 425، 1/ 92، ومسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 33، 61/1.

2 الشهرستاني، **الملل والنحل**، 1/ 14.

وعلى فرض ثبوت أصل الحديث دون زياداته، فصيغته إخبارية، ويحمل على الإخبار بكثرة أتباع النبي ﷺ وتنوّعهم في وجوه الخير، لا على تضييق النجاة؛ وهو ما تؤيده النصوص القطعية في الخيرية والوسطية، قال الله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 110]، وقال أيضًا: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143]، ويشهد له حديث: «**عُرِضَتْ عَلَيَّ الأُمَمُ، فَرَأَيْتُ النبيَّ ومعهُ الرُّهَيْطُ، والنبيَّ ومعهُ الرَّجُلُ والرَّجُلانِ، والنبيَّ ليسَ معهُ أحَدٌ، إذْ رُفِعَ لي سَوادٌ عَظِيمٌ، فَظَنَنْتُ أنَّهُمْ أُمَّتِي، فقِيلَ لِي: هذا مُوسَى ﷺ وقَوْمُهُ، ولَكِنِ انْظُرْ إلى الأُفُقِ، فَنَظَرْتُ فإذا سَوادٌ عَظِيمٌ، فقِيلَ لِي: انْظُرْ إلى الأُفُقِ الآخَرِ، فإذا سَوادٌ عَظِيمٌ، فقِيلَ لِي: هذِه أُمَّتُكَ...**»[1]. ويؤيد ذلك ما ورد في بعض روايات هذا الحديث من وصف الفرقة الناجية بـ «السواد الأعظم»[2]. وهو وصفُ كثرةٍ وغلبةٍ لا حصرية، وقد جاء في كتاب الله عزوجل ما يردّ هذا المسلك الجائر، ويؤكّد أن الفصل بين المختلفين يوم القيامة مرجعه إلى الله وحده، لا إلى تصنيفات البشر وأهوائهم، قال تعالى: ﴿اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [الحج: 69]، وإذا كان هذا في أهل الأديان المختلفة، فكيف بأهل «لا إله إلا الله»، الذين بشّرتهم النصوص القطعية بالنجاة والرحمة والمغفرة، ودخول الجنة، إضافة إلى أن إضافةُ

1 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 5705، 216/7، ومسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 220، 184/1.

2 أبو يعلى، **مسند أبي يعلى**، رقم الحديث 3944، 7/ 36.

النبي ﷺ للأمّة في قوله ﷺ: «**وتفترقُ أمّتي**» عمومَ الانتسابِ والاختصاصَ التشريفي لأهلِ القبلة، فلا تُحمَلُ على حصرِ النجاةِ في اسمِ فرقةٍ بعينِها.

وإذا سلمنا جدلا بثبوت زيادةِ: «**كُلُّها في النارِإلّا واحدة**»، فلا يلزمُ منها التكفيرُ؛ إذ دلّت نصوصٌ على وعيدِ عصاةِ المسلمين ثم خروجِ مَن شاءَ اللهُ منهم، فالمقصودُ بـ"أمّتي" أمّةُ الإجابة، والطائفةُ الناجيةُ هي الناجيةُ ابتداءً، لا أنّ سائرَ أهلِ القبلةِ كُفّار، ولا يضمنُ أحدٌ نفسَه الجنّةَ فضلًا عن الحكمِ على غيره بالهلاك؛ إنما النجاةُ لأهلِ الإيمانِ والعملِ الصالح، والرّحمةُ بيدِ الله، قال تعالى: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ [النساء: 123-124].

ثم إن النجاة يوم القيامة فردية لا جماعية؛ قال تعالى: ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ [مريم: 95]، وقال سبحانه: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: 38]، وقال أيضًا: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الزمر: 7]، فالخطاب القرآني يقرر أن الحساب على مستوى الفرد لا الجماعة، وأن النجاة تكون وفق ذلك.

خاتمة:

وهكذا فإن حديث «الفرقة الناجية» جاء بصيغة إخبارية، وهذا دليل على طريق الهداية وليس تصريحًا باحتكار النجاة، أما الزيادات الواردة في حديث الافتراق فموضع خلاف بين العلماء من ناحية صحتها ومن ناحية معناها، لذلك لا يصح أن نبني عليها حكمًا عامًا على جميع المسلمين، ولأن النصوص الشرعية الثابتة قد بشرت كل مؤمن يعمل صالحًا بالجنة، فإن الأصل أن رحمة الله شاملة لهم، والحكم النهائي على مصير الناس مفوض إلى الله وحده.

* 11 * دار الكفر ودار الإسلام

مقدمة:

يمثّل تقسيم «دار الإسلام» و«دار الكفر» ركيزةً في خطاب الجماعات المتطرفة، يبنون عليه فتاوى التكفير وممارسات العنف، وقد قرنوه بمفهومي «الحاكمية» و«الجاهلية»؛ فزعموا أن ترك الحكم بما أنزل الله يُحوّل بلاد المسلمين إلى «ديار كفر»، مستدلّين بقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44]، على طريقة الخوارج[1]. وعلى هذا المسلك بنى متطرفون معاصرون مقولات "الجاهلية" و"الحاكمية"[2]؛ فحكموا بردة الحكّام والجند، وتكفير الشعوب لأنهم راضون، واستحلّوا الدماء بدعوى إقامة «الخلافة»؛ لذا تتأكد الحاجةُ لبيان حقيقة هذا المفهوم، ونقض الشُّبه التي يتشبّث بها المتطرفون، وكشف ضعف مستندهم.

---

1 أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي الأندلسي (ت: 745هـ)، **البحر المحيط في التفسير**، تحقيق صدقي محمد جميل، بيروت، 1420 هـ، 470/4.

2 قطب، **معالم في الطريق**، ص 10.

أولًا: مفهوم دار الإسلام ودار الكفر:

الدار لغة: تأتي لمعان كثيرة، منها: «البلد والموضع»[1].

واصطلاحًا: عرفها الفقهاء بأن البلد التي يكون غالب سكانها مسلمين، ويحكمها مسلم، وتظهر فيها أحكام الإسلام، ويمكن للمسلمين إقامة الشعائر فيها والمناسبات الدينية، ودار الكفر بعكسها[2].

وهذا التعريف الذي اصطلحت عليه - بمعانٍ متقاربة - طائفة من أهل العلم، لا يخرج في عمومه عن كونه اصطلاحًا ظرفيًا مرتبطًا بظروف تاريخية معينة، وليس توصيفًا عقديًا دائمًا ثابتًا مع الزمان والمكان.

---

1 ابن منظور، **لسان العرب**، 4/ 295، (دار)، والزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزّاق الحسيني (ت: 1205هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق مجموعة من المحققين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1385 - 1422هـ / 1965 - 2001م، 11/ 317، (دور).

2 انظر: السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة (ت: 483هـ)، **المبسوط**، دار المعرفة، بيروت، (د.ط)، 1414هـ / 1993م، (30 مج)، 114/10، والدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة المالكي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير**، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، (د.ط)، (د.ت)، 297/2، والصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، (ت: 1241هـ)، **بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير**، دار المعارف، (د.ط)، (د.ت)، (4 مج)، 218/2 وانظر: ابن حجر، **فتح الباري**، 230/7.

ثانيًا: دار الإسلام ودار الكفر عند المتطرفين:

يُصوِّر منظِّرو التطرف «دار الإسلام» بأنها كل بلد يَعلوه حكم الشريعة ولو غلب كُفّارُه، و«دار الكفر» كل بلد تَحكمه القوانين الوضعية، ثم يقسمون الثانية إلى «أصلية» و«طارئة» (ردّة بعد إسلام)، مع استصحاب تعاريف فقهية وُلدت في سياقات تاريخية مخصوصة[1]، يقول عبد الله الغليفي - أحد منظري الجماعات الإرهابية-: «إن الدار داران: دار كفر ودار إسلام، ودار الإسلام هي: التي يعلوها حكم الله وشريعة الله، وإن كان غالب أهلها وسكانها وأفراد المجتمع فيها كفارًا»[2].

وبناءً على ذلك اختلفوا: فطائفة كفّرت الحكّام والشعوب بحجّة الرضا وعدم الهجرة، وأخرى زعمت قصر التكفير على الحكّام وأجهزتهم[3]، لكن ممارساتها في التفجير واستباحة الدماء عمّمت التكفير واقعًا[4]، وشرعنت العنف وتمزيق المجتمع باسم الدين، فأظهرت هذه الممارسات خطر التصور المغلوط لهذا المفهوم وأثره في التأسيس لفتاوى التكفير وممارسات العنف.

---

1 قطب، **في ظلال القرآن**، 2/873-874.

2 الغليفي، أبو سليمان عبد الله بن محمد، **أحكام الديار وأنواعها وأحوال ساكنيها**، دار القرآن بغليفة- مكة المكرمة، (د.ط)، (د.ت)، ص، 4.

3 أبو محمد المقدسي، **هذه عقيدتنا**، موقع Tawhed.ws.

4 المرجع السابق، ص 5-6.

وقد استند المتطرفون في تقسيمهم للديار إلى ديار كفر وديار إسلام على عدد من النصوص القرآنية والحديثية التي يُنزّلونها في غير مواضعها، ومن أبرز ما استدلّوا به:

أ. **قوله تعالى:** ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ...﴾ [النساء: 97]، فزعموا أن الآية تُقسّم الديار إلى ما تجب مفارقته (دار كفر) وما تجب الهجرة إليه (دار الإسلام)، والردّ أن السياق نزل في تخلف بعض المسلمين عن الهجرة زمن الاستضعاف بمكة، وقد استثنت الآية التالية العاجزين صراحةً ﴿**إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ**﴾ [النساء: 98]، فدلّت على أن العبرة بالقدرة على الهجرة للنجاة من الإكراه في الدين، لا بتقسيم جغرافي ثابت، بدليل إقامة الصحابة في الحبشة آمنين على دينهم مع أن أهلها لم يكونوا مسلمين.

ب. **قوله تعالى:** ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾ [النساء: 75]، فاستدلّوا بوصف القرية بالظلم على أنها دار كفر تجب مفارقتها، والجواب: أن الآية تقرر مقصد نصرة المظلوم ورفع القهر، ولم تصف القرية بالكفر بل وصفت أهلها بالظلم، فالمقصود إنقاذ المستضعفين حيث وُجدوا، لا تثبيت ثنائية دار الإسلام ودار الكفر.

ج. **قوله تعالى:** ﴿وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ...﴾ [الأحزاب: 27]، حيث حملوا هذه الآية على قاعدة تقسيم الديار، والرد: أن الآية إخبار عن واقعة تاريخية بعينها، ولم تُنشئ تصنيفًا شرعيًا عامًا، إذ لم تُسمِّ ديار المسلمين دار الإسلام ولا ديار غيرهم دار الكفر.

د. **قوله ﷺ: «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين»**[1]، وهذا الحديث ضعيفٌ مرسل، كما نص على ذلك المحققون من العلماء مثل البخاري، وأبي حاتم، وأبي داود، والترمذي، والدارقطني[2]، والحديث الضعيف لا يثبت به حكم عام، وعلى فرض ثبوته فهو محمولٌ على ظرف الحرب والتمايز في ساحتها، وعدم تعرض المسلم لأذى المشركين، لا على تحريمٍ عامٍّ للإقامة؛ والدليل سيرةُ إقرار الإقامة حيث تؤمَن الشعائر، كما في إقامة المسلمين بأرض الحبشة.

هـ. **حديثه ﷺ: «لا يقبل الله عز وجل من مشرك أشرك بعدما أسلم عملًا أو يفارق المشركين إلى المسلمين»**[3]، فظنّوه دليلًا على ثنائية

1 أبو داود، **سنن أبي داود**، رقم الحديث 2645، 3/ 45، والترمذي، **سنن الترمذي**، رقم الحديث 1604، 4/ 155.

2 ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت: 852 هـ)، **بلوغ المرام من أدلة الأحكام**، تحقيق سمير بن أمين الزهري، دار الفلق، الرياض، ط 7، 1424 هـ، 1/ 26، وانظر: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت: 852 هـ)، **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، دار الكتب العلمية، 1419هـ / 1989م، (4 مج)، 119/4.

3 النسائي، **سنن النسائي**، رقم الحديث 2568، 5/ 82، **سنن ابن ماجه**، رقم الحديث 2536، 2/ 848.

الديار، والجواب أنه في سياق العجز عن القيام بالشعائر التعبدية، لا في سياق رسم تقسيم دائم، ولذلك قال الهيتمي: «إن أمكنه إظهار دينه لم تجب عليه الهجرة»[1].

و. قول بريدة رضي الله عنه: كان رسول الله ﷺ إذا بعث جندًا إلى عدو، قال لقائدهم: «**ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين**»[2]، والجواب: أن هذا كان مرحلة تأسيسية مرتبطة بالمدينة قبل فتح مكة، ثم رُفع حكم الهجرة نصًا، قال ﷺ: «**لا هِجْرَةَ بَعْدَ الفَتْحِ**»[3]، فلا يصح بناء قاعدة مستمرة على حكم مؤقت، والمسلم يعبد الله حيث يشاء.

فأدلتهم على التقسيم كلها أدلة ظنية تحتمل وتحتمل، والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال؛ سقط به الاستدلال، كما قرر العلماء[4].

---

1 ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي، أبو العباس (ت: 974هـ)، **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، روجعت وصححت: على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، (د.ط)، 1357 هـ / 1983 م، (10 مج)، 9/ 268.

2 مسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 1731، 3/ 1357.

3 البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب: الجهاد والسير، باب: لا هجرة بعد الفتح، رقم الحديث 2912، 1120/3، ومسلم، **المسند الصحيح**، كتاب: الإمارة، باب: المبايعة بعد فتح مكة على الإسلام والجهاد والخير وبيان معنى «لا هجرة بعد الفتح»، رقم الحديث 1353، 1484/3.

4 انظر: القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (ت: 684 هـ)، **أنوار البروق في أنواء الفروق**، تحقيق خليل منصور، دار الكتب العلمية، 1418هـ/ 1998م، 92/2، والشوشاوي، أبو عبد الله الحسين بن علي بن طلحة (ت: 899هـ)، **رفع النقاب عن تنقيح الشهاب**، تحقيق أحمد بن محمد السراح، عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، 1425 هـ / 2004 م، (6 مج)، 3/ 123.

ثالثًا: المفهوم الصحيح لدار الحرب ودار الإسلام:

لا ينهض في القرآن ولا في السنة نصٌّ صريح يقسّم العالم إلى «دار إسلام» و«دار كفر»، كما أن دعوى الإجماع على هذا التقسيم غير مسلَّمة؛ فقد اختلفت تعريفات الفقهاء ومعايير التنزيل، فدلّ على أنه اصطلاحٌ مصلحيّ لا عقديّ، نشأ تاريخيًا كتوصيفٍ سياسيٍّ عسكريٍّ لمرحلة اتسمت بالمواجهة المسلحة وتبادل القتال؛ ومن ثمّ كان الغرض منه ضبط أحكام المعاملة زمن الحرب والهدنة، لا إنشاء معيار عقدي يحكم على الأمكنة والسكّان بإيمانٍ أو كفرٍ لذاتهم، وبما أنّ المصطلحات الشرعية تدور مع عللها وجودًا وعدمًا، فإن زوال حالة الحرب العامة يقتضي عقلًا وشرعًا زوال الوصف التبعي المبني عليها.

وعليه، يَشهد تاريخ الفقه بأن استعمال ذلك التقسيم كان تابعًا لسياق الصراع الدولي القديم؛ فتَرَتّبت عليه آنذاك أحكام المرور والأمان والهدنة والجزية والفيء، وقد استحدث الفقهاء لاحقًا أوصافًا وسيطة كـ «دار العهد» و«دار الصلح» و«دار الحياد» و«الدار المركّبة»، مراعاةً لاختلاف الوقائع وتنوّع صور الأمان والتبادل، فتغيّر الأعراف الدولية وموازين القوى ووسائل الاتصال ودوائر المصالح أدّى إلى تغيّر محالِّ التنزيل؛ لذلك قرّر العلماء أنّ التقسيم كان مرحليًا وظرفيًا، لا بنيةً دائمة للعلاقات[1].

1 أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى (ت: 1394هـ)، **العلاقات الدولية في الإسلام**، القاهرة، ص 73.

وانطلاقًا من هذا التحوّل، يقوم الواقع الدولي الراهن على منظومة قانونية تعاقدية تكفل حرية الدين وتساوي الدول في السيادة وتمنع العدوان، بما يسمح بممارسة الشعائر في بلدان شتى ويُلزم بالوفاء بالعهود، وهذا يوافق الأصول الكلية للشريعة في البرّ والقسط والوفاء، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، وقوله ﷺ: «**المسلمون على شروطهم**»[1]. فالعلاقة اليوم تُوصَف بأنها علاقة عهدٍ وتعاون داخل إطار الدولة الوطنية والقانون الدولي العام، ضمن مفاهيم، مثل: "فضاء السِّلم"، و"أفق التعارف"، و"مجال التعايش"، ونحوها مما يقدم توصيفًا لعلاقات الدول والمجتمعات اليو م.

وبناء على ذلك؛ فإقامة المسلم في بلاد غير المسلمين، هي إقامة بموجب عقد عهد وأمان حاصل بموجب المواطنة والتجنس أو بموجب الإقامة دائمة كانت أو مؤقتة، وعليه فيجب عليه الوفاء لهم، وحفظ أموالهم، وأعراضهم، وسائر ما يجب حفظه، فحين هاجر النبي ﷺ إلى المدينة، أمر عليًّا بأداء الودائع لأهل مكة[2]، ولقول النبي ﷺ للمغيرة بن شعبة رضي الله عنه حين ساق له مالًا أخذه من غير المسلمين غدرًا: «**أما الإسلام فقد قبلنا، وأما المال فإنه مال غدر لا حاجة لنا فيه**»[3]، يقول ابن حجر

1 أبو داود، **سنن أبي داود**، رقم الحديث 3594، 3/ 304.

2 البلاذري، **أنساب الأشراف**: 346/2.

3 السابق، رقم الحديث 2765، 3/ 85.

رحمه الله: «ويستفاد منه: أنه لا يحل أخذ أموال غير المسلمين في حال الأمن غدرًا؛ لأن الرفقة يصطحبون على الأمانة، والأمانة تؤدى إلى أهلها؛ مسلمًا كان أو غير مسلم»[1]. قال ابن قدامة في كتابه المغني: "وأما خيانتهم فمحرمة؛ لأنهم إنما أعطوه الأمان مشروطًا بتركه خيانتهم، وأمنه إياهم من نفسه"[2].

وهكذا نجد أن تقسيم المتطرفين العالمَ إلى ثنائيةً جامدةً بين «دار إسلام» و«دار كفر» يحوّل غيرَ المسلمة إلى «دار حرب» مستدامة، ويُشرعن التكفير والعنف بتأويل نصوصٍ خارج سياقها، والمفهوم الصحيح؛ أن هذا التقسيمَ اصطلاحٌ تاريخيٌّ مصلحيّ لضبط أحكام القتال، وقد انزاحت علّتُه اليوم إلى منظومةِ العهد والسِّلْم التي تصون الذمّة وتمكّن من إقامة الشعائر وتُلزم بالوفاء بالعقود؛ وعليه فالمعتبرُ حفظُ الدين والنفس والعهود؛ والمطلوب فقهُ التعارف والتعاون ضمن الدولة الوطنية والقانون الدولي.

1 ابن حجر، **فتح الباري**، 341/5.

2 **سنن أبي داود**، رقم الحديث 3594، 3/ 304.

* 12 * الخلافة الاسلامية

مقدمة:

يمثّل مفهوم الخلافة إحدى القضايا المركزية لدى المتطرفين، وقد اتُخذ شعار «إقامة الخلافة» وسيلة تعبئة وجذب لديهم، غير أن الخلافة الراشدة كما وردت في السيرة والتاريخ الإسلامي تختلف جوهريًا عن الخلافة المؤدلجة التي تصورها الجماعات المتطرفة كغاية عليا، وبنوا عليها مشروعهم السياسي العابر للحدود، فقد أعادوا صياغة هذا المفهوم في إطار حركي أيديولوجي، وأعطوه صبغة عقدية ملزمة، واعتبروه الغاية العظمى لمشروعه.

أولًا: مفهوم الخلافة في التراث الفقهي

قال ابن خلدون: «الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة».[1]

1 ابن خلدون، **المقدمة**، ص 191.

ومن الجدير بالتنويه أنه لم يرد في القرآن لفظ «الخلافة « كمفهوم لنظام الحكم السياسي، وإنما وردت في السياق العام للاستخلاف: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]، وقال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ﴾ [النور: 55]؛ فهي اجتهاد بشري لإقامة الدين وسياسة الدنيا، ووسيلة لتحقيق مقاصده.

وقد اتفقت كلمة العلماء على مشروعية الخلافة الراشدة باعتبارها نظاما من نظم الحكم، وتجربة تاريخية متميزة من تاريخ الحضارة الإسلامية لكنها ليست قالبًا واحدًا، وأنها ليست ركنًا من أركان الدين، ولا شرطا في وصف الحكم الإسلامي بل المطلوب هو تحقيق العدل والشورى وتحقيق مقاصد الشرع أهم من الشكل؛ فيمكن أن تتحقق في نظام جمهوري أو ملكي عادل، فمن خصائص الفهم الشرعي للخلافة أنها وسيلة لإقامة العدل والشرع، لا غاية في ذاتها، ومرنة في آلياتها وصورها حسب الواقع، وإن سقوط شكل من أشكال نظامها لا يعني سقوط مقاصد الشرع.

ثانيًا: مفهوم الخلافة عند المتطرفين:

اعتُبرت الخلافة الهدف الأعلى الذي يسعى إليه المتطرفون، حيث رسخوا سردية بكائية انطلت على كثير من المفكرين بأنّ أحد أهم أسباب الجماعة هو سقوط الخلافة، وقد كُتبت الكتب والمقالات وطرحت

المحاضرات للانتصار لأصالة فكرة الخلافة التي ترتبط عضويا بشعار «الإسلام هو الحل» والذي يرفعه المتطرفون في وجه المخالفين المؤيدين للدولة الوطنية ويتهمونهم بالانصياع للغرب.

إنّ الخلافة عند المتطرفين «تعد هي أم القضايا»، حيث ربطوا استعادة الدين بها، كما جعلوها غاية لا وسيلة، وربطوا بين الخلافة وبين مشروع التمكين السياسي العالمي، فاعتبروا إسقاط الخلافة العثمانية بداية الانحطاط، واستعادتها مهمة الجيل، ولذلك كان مطلب الوصول للحكم وإقامة «الدولة الإسلامية»، ركنًا أساسيًا في أفكارهم، باعتباره الضمانة الوحيدة لتطبيق حكم الله القائم على الشريعة الإسلامية، ولكونه نقطة الانطلاق نحو استعادة الخلافة الإسلامية؛ ومن هؤلاء المتطرفين جماعة الإخوان المسلمين، حيث حدد مؤسسها حسن البنا الهدف الاستراتيجي لتنظيمه في بلوغ الخلافة؛ فقال: «إن الخلافة رمز الوحدة الإسلامية، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وهي شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها»[1]. وورث أقطاب التنظيم على مر العصور هذه السردية مؤكدين على أنها الهدف الأسمى لمشروعهم؛ ومن ذلك قول سيد قطب مصرحًا أن الخلافة هي نتيجة «المفاصلة» مع الجاهلية، وقيام الطليعة المؤمنة بواجبها تجاه العالم في

1 مجموعة رسائل الإمام حسن البنا، **رسالة «دعوتنا»**، ص 279.

محو الجاهلية: «إن إقامة نظام الله في الأرض، وإزالة الطاغوت، وإعادة الخلافة على منهاج النبوة، هي وظيفة الجماعة المؤمنة، وإنه لا سبيل لإحياء الإسلام إلا بقيادة إسلامية حقيقية تنبثق من العقيدة»[1].

جملة هذه الأقوال تُظهر كيف اتخذت هذه الجماعة شعار «إقامة الخلافة» وسيلة للتعبئة والجذب، وأعطته صبغة عقدية ملزمة، واستخدمت مفهوم الخلافة بعيدًا عن مقاصده الشرعية، فجعلته غاية حزبية تنظيمية ضمن إطار حركي أيديولوجي، واعتبرته الغاية العظمى لمشروعها.

وبنحو ذلك قال محمد قطب[2]، وسعيد حوى[3]، وفتحي يكن[4]، ورغم أن الغنوشي أعاد تأويل المفهوم سياسيًا وحداثيًا، لكنه ظل ملتزمًا بضرورته المرجعية؛ فقال: «الخلافة مفهوم إسلامي كبير، لكنها لا تعني الحكم المركزي الإمبراطوري، بل تعني وحدة المرجعية، ووحدة المشروع الحضاري الإسلامي، ولو تعددت الأقطار والحكومات»[5].

1 قطب، **معالم في الطريق**، ص 52.

2 قطب، محمد، **واقعنا المعاصر**، دار الشروق، القاهرة، 1418 هـ/ 1997 م، ص 287.

3 حوّى، سعيد، **المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 4، 1427 هـ/ 2006 م، ص 83.

4 فتحي يكن، **ماذا يعني انتمائي للإسلام**، بيروت، ط 15، 1408 هـ/ 1988 م، ص 72.

5 الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص 224.

وفي سبيل هذا التصور المنحرف، ناصب المتطرفون ومنهم تنظيم الإخوان المسلمين الدولة الوطنية العداء منذ نشأتها، فوصول الخلافة حسب تصورهم يقتضي اتخاذ خطوات تبدأ من الكفر بالوطنية لأنها حجر عثرة في طريق الوصل للحكم ثم الخلافة، ولهذا حارب التنظيم أسس الدولة الوطنية ومبادئها.

ثالثًا: بيان فساد توظيف مفهوم الخلافة عند المتطرفين:

1) أن الخلافة تعني قمة الهرم التنظيمي المرتبطة بالبيعة للمرشد:

بحيث تُربط بالخطة طويلة الأمد للجماعة (تعريف، تكوين، تمكين). بتحويل الخلافة من وسيلة إلى غاية، وتم تصويرها كغاية بذاتها، تعلو على المقاصد التي شُرعت من أجلها.

2) أنها فريضة تنظيمية:

بتحويل الخلافة من وسيلة إلى غاية مقدسة؛ حيث رُبِّي الأعضاء على أن العمل لإقامة الخلافة واجب شرعي، لا مجرد خيار اجتهادي وتصوير الخلافة كشرط لصحة الإسلام الجماعي، وبالتالي فقد تم استدعاء العاطفة الدينية لصالح الأيديولوجيا، وتم توظيف شعار الخلافة لاستمالة الجماهير وتجنيد الأتباع

3) إهمال الخصوصيات القُطرية والسياسية للدول، وإقصاء مفهوم الدولة الوطنية:

حيث اعتُبر النظام الوطني بديلًا عن الخلافة، وبالتالي أصبح خصمًا شرعيًا.

4) استخدامها لتبرير التمرد والتمكين:

رفض النماذج الوطنية المعاصرة، واعتبارها «جاهلية» ما لم تتبنّ مشروع الخلافة، واعتبر عدم إقامة الخلافة كما يراها التنظيم، حكما غير شرعي وكفرا عمليا، يستدعي إسقاط النظام، وقد كانت من النتائج الواقعية لهذا الانحراف؛ إنتاج عقلية استعلائية لا تؤمن بشرعية أي نظام سياسي إلا إذا تبنى الخلافة، وشرعنة الصدام السياسي تحت شعار «الخلافة أو الجاهلية"؛ بتفريخ تيارات أكثر عنفًا تبنّت الطرح نفسه بل أكثر تطرفًا؛ فكل التنظيمات الإرهابية والمتطرفة الموجودة على الساحة تقريبًا كالقاعدة وداعش قد استلهمت تَصَوُّرها حول مفهوم الدولة - القائم على أن الخلافة الإسلامية هي النموذج الوحيد للدولة - من تنظيم الإخوان المسلمين، ليس فقط لكونها الجماعة الأم التي خرجت من تحت عباءتها كل التنظيمات الأخرى، وإنما لكونها أول من نَظَّرَ ورَسَّخَ لقداسة مفهوم الخلافة في العصر الحديث، بوصفه يمثل رُكنًا من أركان الدين الإسلام وجزءًا من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة

من منظورهم، بحيث يُعدّ إنكارها كفرًا وخروجًا عن ربقة الإسلام، وإن حاولت التنظيمات التي جاءت بعدها أن نُضْفِيَ بعض السمات الخاصة بها على مفهوم الخلافة، بما يوائم منطلقاتها الفكرية، وذلك بالتزامن مع محاولة تحطيم صورة الدولة الوطنية، وتشويهها سياسيًا ودينيًا، من خلال تصوير أنها ثمرة الاحتلال الأجنبي للعالم الإسلامي.

وبذلك، فإن جوهر أيديولوجية «الجماعات الجهادية اليوم كالقاعدة وداعش»، التي تسعى لإقامة خلافة عالمية، وتجميع مسلمي العالم تحت مظلة واحدة، مستوحاة من أيديولوجية الإخوان التي تقول «إن الإخوان المسلمين يضعون مفهوم الخلافة والعمل على إعادتها في مقدمة خططهم»[1].

وبما أن المسلمين لم يتحركوا لإعادة «الخلافة» بعد سقوطها، وقبلوا بسيادة الحكومات الوطنية، بل وحققوا النمو والتطور في ظلها، وشاركوا في كثير من الأحيان في انتخاب الحاكم، وسنّ القوانين، وفقًا لحاجات مجتمعاتهم، فإن هذا القبول والرضا يُعدان كفرًا من وجهة نظر الإخوان و«الجماعات الجهادية اليوم كالقاعدة وداعش» معًا، وفي هذا الصدد، فإنهما لا يترددان في التعامل معهم باعتبارهم كفارًا[2].

1 **How ISIS Ideology is a Cocktail of Jihadist Ideas, Indian Narrative.**

2 فاروق طيفور، هل خرجت داعش من رحم فكر الإخوان المسلمين؟ (الجزء الثاني).

خاتمة:

لقد أعاد تنظيم الإخوان المسلمين صياغة مفهوم الخلافة بعيدًا عن مقاصده الشرعية، وجعله غاية حزبية تنظيمية، ترتبط بالتمكين والانتصار، وعلى هذه الصياغة بنى المتطرفون مناهجهم، حيث أدى هذا التصور إلى مآلاتٍ خطيرة من القطيعة مع الأنظمة، إلى تكفيرها عمليًا، وينبغي ألَّا ننخدع بأي تَطَوُّر أو تغَيُّر على مستوى الخطاب قد يعطي الانطباع بأن التنظيم قد تصالح مع الدولة الوطنية، وتكيّف مع مبادئها وأسسها الحداثية. فكل ذلك إنما هو نوع من الخداع والمخاتلة، بُغيَة اكتساب التعاطف معها والترويج لها ومساعدتها في الوصول إلى الحكم، في أفق تحقيق إقامة الخلافة الإخوانية.

* 13 * الحدود الشرعية

الحدود الشرعية باب من أبواب الشريعة وُضع لحماية الدين والنفس والمال والعِرض، لكنه ليس الدين كله، ولا هو المعيار الوحيد لتطبيق الشريعة، وقد حمَّلت بعض الجماعات المتطرفة هذا الباب ما لا يحتمل، فحوّلته إلى شعار، ونقلت أحكامه من يد القضاء ووليّ الأمر إلى يد الأفراد، وأسقطت الشروط والضمانات، ثم بنَت على ذلك أحكام التكفير.

لهذا يلزم أولًا ضبط معنى «الحدود» في اللغة والقرآن، وبيان تعريف الفقهاء لها، ثم كشف خطأ هذا الفهم المتشدد، وبيان المفهوم الصحيح بضوابطه؛ حتى يبقى هذا الباب في موضعه الصحيح: جزءًا من منظومة الشريعة، لا بديلًا عنها.

أولًا: تعريف الحدود الشرعية ومدلولاتها:

الحدود الشرعية **في اللغة** تُطلق على المنع والتقدير[1]، فحدود الله هي

1 انظر: ابن فارس، **مقاييس اللغة**، 83/2، (حدد)، والراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص 132، (حدد)، والرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، (ت: 666هـ)، **مختار الصحاح**، تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ط5، 1420هـ/ 1999م، ص 54، (حدد) وابن منظور، **لسان العرب**، 3/165، (حدد).

ما بيَّن تحليله وتحريمه ومنع من تعديه[1].

وأما في **الاصطلاح** فهي عند الفقهاء عقوبات مقدرة شرعًا حقًّا لله تعالى، شرعت للزجر والإصلاح، وتُقام بشروط وضوابط دقيقة.

فالحنفية يرونها عقوبة مقدرة شرعًا حقًّا لله[2]، والمالكية يعدونها وسيلة لمنع الجاني من العود وزجر غيره[3]، والشافعية والحنابلة متفقون على كونها عقوبة مقدرة شرعًا للردع عن المعصية[4].

وباستقراء هذه التعريفات يتضح أن الحدود: «عقوبات بدنية شرعها الله لحماية المجتمع وصيانة الضروريات، وهي من اختصاص القضاء حصرًا، تُقام بعد تحقق الشروط وثبوت البينات، وتُدرأ بالشبهات وتُخفف بالتعزير وفق قوانين وإجراءات تحقق العدل وتحفظ الأمن».

1 ابن منظور، **لسان العرب**، 8/399، (منع).

2 ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت: 861هـ)، **شرح فتح القدير على الهداية**، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1389 هـ/1970 م (10 مج)، 212/5.

3 النفراوي، أحمد بن غانم بن سالم (ت 1126هـ)، **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، مطبعة السعادة، مصر، 1332هـ/1914م، 178/2.

4 الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، 160/5، و المرداوي، علي بن سليمان، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، 1415هـ/1995م، 150/10.

ثانيًا: مفهوم الحدود الشرعية لدى المتطرفين:

يقوم مفهوم الحدود الشرعية لدى الجماعات المتطرفة على فهمٍ تجزيئيٍّ انتقائيٍّ يجعل العقوبة هي جوهر الشريعة وغايتها، لا وسيلة من وسائلها، فاختزلوا الدين في تنفيذ الحدود البدنية، وعدّوا إقامة هذه العقوبات معيارًا لإيمان الفرد وشرعية الدولة، وقد بنوا هذا التصور على عدد من المرتكزات الفكرية والاستدلالية المنحرفة:

1. **الاختزال العقدي والتشريعي:** حيث رأوا أن «الحدود» تعني حصرًا العقوبات الشرعية التي نصّ عليها القرآن والسنة، وألغوا دلالتها اللغوية والقرآنية العامة التي تشمل التشريعات والأحكام، فحصروا تطبيق الشريعة في إقامة الحدود، وعدّوا تعطيلها كفرًا، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44]، وجعلوا عدم إقامة الحدّ صورة من صور «عدم الحكم بما أنزل الله»، فبنوا عليها أحكام التكفير والخروج.

2. **الاستدلال الجزئي بالنصوص العقابية:** فقد استندوا إلى الآيات التي ورد فيها ذكر عقوبات الحدود كآية الزنا: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: 2]، وآية السرقة: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38]، وآية الحرابة: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾ [المائدة: 33]، واتخذوها نصوصًا نهائية مطلقة التنفيذ،

غير مشروطةٍ بثبوت البيّنة أو إذن الحاكم أو وجود الشبهة، ففهموا ظاهرها دون سياقها أو شروطها، واستدلوا أيضًا بأحاديث الوعيد مثل قوله ﷺ: «**إنَّما أهْلَكَ الذينَ قَبْلَكُم أنَّهُم كانُوا إذَا سرَقَ فيهِمُ الشريفُ تركُوهُ وإذَا سرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أقامُوا علَيهِ الحَدَّ**»[1]، ففسّروه على أن ترك إقامة الحدّ كفرٌ وإعراضٌ عن الشريعة.

3. **توظيف النصوص في الدعاية والتحشيد:** فالمتطرفون حوّلوا إقامة الحدود إلى شعارٍ تعبويٍّ يستخدم في استقطاب الأتباع وإثارة الحمية الدينية، فشددوا على صور العقوبة البدنية بوصفها مظهرًا للتمسك بالدين، وأظهروا مشاهد الجلد والرجم والقطع وسيلة لإحداث صدمةٍ نفسيةٍ تعبويةٍ في صفوف المنضمين، وزعموا أن تطبيق الحدود بهذا الشكل يعيد للأمة هيبتها، ويقيم «شرع الله» على الأرض.

4. **إسقاط الاختصاصات الشرعية والمؤسسية:** فلم يلتزموا بإجماع الفقهاء على أن إقامة الحدود من اختصاص الإمام أو القضاء، بل زعموا أن الأمر فيها موجه إلى عموم المسلمين، فكل من قدر على «إقامة الحد» وجب عليه أن يفعل، وعدّوا هذا من فروض الكفايات التي تسقط بفعله، فاستباحوا بذلك القتل والجلد والرجم بغير محاكمة ولا بينة.

5. **تأويلهم لمفهوم الجهاد والتمكين:** فقد ربطوا بين إقامة الحدود ومرحلة «التمكين» التي وردت في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ

1 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 6788، 27/8.

أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [الحج: 41]، ففسّروا إقامة الحدود بأنها أول مظاهر التمكين، وأنها دليل على قيام «دولة الإسلام»، واستدلوا بذلك على شرعية تنفيذها فور سيطرتهم على أي منطقة.

وبذلك تشكّل لدى الجماعات المتطرفة مفهوم خاص للحدود الشرعية يقوم على تقديس العقوبة، وإسقاط الشروط، وتكفير المعارض، واستعمال النصوص في الحشد السياسي والعسكري، دون نظر إلى مقاصد التشريع، أو ضوابط القضاء، أو سياقات التنزيل.

ثالثًا: المفهوم الصحيح للحدود الشرعية وضوابطها:

الحدود في أصل الاستعمال القرآني ليست اسمًا للعقوبات البدنية كما توهّم الغلاة، بل هي اسمٌ جامع لكل ما حدَّه الله لعباده من تشريعات تفصل بين الحلال والحرام، وتُنشئ التزاماتٍ تحفظ نظام الحياة، قال تعالى بعد بيان أحكام الصيام: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾ [البقرة: 187]، وقال بعد أحكام الطلاق والخلع: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾ [البقرة: 229]، وقال بعد تشريعات الميراث: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾ [النساء: 13]، هذا التكرار في سياقات العبادات والأحوال الشخصية والمعاملات يدل على أن «الحدود» في القرآن هي الأحكام التي لا يجوز تجاوزها؛ أي إنها إطار الشريعة العام، لا مجرد عقوبات، ولذا

لم يطلق القرآن الكريم مصطلح الحدود على العقوبات نهائيا، ومن هنا يكون حصرُ مدلول «الحدود» في العقوبة -كما تفعل التيارات المتطرفة- نقلًا للّفظ من أعمّ معانيه القرآنية إلى أضيقها، ثم البناء على هذا الضيق أحكامًا في الإيمان والكفر.

وإطلاق «الحدود» على العقوبات إنما هو إطلاقٌ لاحق بطريق المجاز الشرعي؛ لأن الجاني بتعدّيه ما حرّم الله يكون قد «جاوز الحدّ»، فيستحق العقوبة، وقد استُعمل هذا في الحديث النبوي، كقوله ﷺ: «**لَا يُجْلَدُ فَوْقَ عَشْرِ جَلَدَاتٍ إِلَّا فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ**»[1]، واستُعمل في كلام الصحابة بقولهم: «أقم عليّ الحدّ»[2]. فالمجاز ثابت، لكن المشكلة في جعل هذا المجاز هو الأصل، ثم اتهام من راعى الشروط والقيود بأنه "مُعطِّل للحدود".

والحدود في جوهرها وسائل زجر لحماية الضرورات الخمس، ولهذا شُرعت معها أسباب للإسقاط والتخفيف كالتوبة والشبهة والرجوع عن الإقرار، فلو كانت غاية قائمة بذاتها لما شُرعت هذه المخارج، ولا أُمِر القضاة بدرء الحدود عن الناس ما استطاعوا، لقوله ﷺ: «**ادْرَءُوا الْحُدُودَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ**»[3].

1 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 6849، 174/8.

2 البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت: 458هـ)، **معرفة السنن والآثار**، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي - باكستان، ودار قتيبة، دمشق - بيروت، 1412هـ/ 1991م، رقم الحديث 16988، 351/12.

3 الترمذي، **سنن الترمذي**، رقم الحديث 1424، 4/ 33.

والعقوبات الحدّية المنصوصة ليست كثيرة ولا مفتوحة العدد؛ فالمتفق عليه أربعة، وهي:

1. الحرابة، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ [المائدة: 33].
2. والسرقة، قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38].
3. والزنا، قال تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: 2].
4. والقذف، أي؛ اتهام المحصن بالزنا، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ [النور: 4].

ثم اختلفت المذاهب في إدخال الردة وشرب الخمر في الحدود، فدلّ اختلافهم على أن باب الحدود ليس بابًا مغلقًا على صورة واحدة كما يصوّره المتطرفون، بل هو بابٌ اجتهادي في بعض أنواعه، مقصوده حفظ الدين والنفس والعرض والمال، لا إكثارُ الإيقاع والعقاب، ولهذا قال المازري في الخمر: «لو فهمت الصحابة عن النبي ﷺ حدًّا محدودًا

في الخمر لما عملت فيه برأيها...»[1]، ونقل هذا ابن المنذر والطبري[2]، فدلّ ذلك على أن بعض ما يُسمّيه الغلاة «حدًّا لازمًا» هو عند الأئمة تعزير راجع لاجتهاد الإمام.

وضابطٌ آخر قطعيّ في هذا الباب: أن إقامة العقوبات منوطةٌ بوليّ الأمر والقضاء، لا بعامة الناس ولا بالجماعات، قال الكاساني: «الذي يعمّ الحدود كلها فهو الإمامة: أن يكون المقيم للحد هو الإمام أو من ولاه الإمام»[3]، وقال القرطبي: «لا خلاف أن المخاطب بهذا الأمر الإمام ومن ناب منابه»[4]، وقال ابن قدامة: «لا يجوز لأحد إقامة الحد إلا للإمام أو نائبه؛ لأنه حقٌّ لله، ويفتقر إلى الاجتهاد، ولا يؤمن في استيفائه الحيف»[5]. هذا الاتفاق العملي والفقهي ينسف دعوى المتطرفين أن "خطاب الحدود" موجه لكل مسلم لينفّذه فور الاستطاعة؛ واشتراط إسناد تنفيذ الحدود إلى الإمام أو من ينيبه ليس تضييقًا لنصوص الشرع، بل هو تحقيق لها وحماية لها من التوظيف المنحرف؛ لأن تفويض العقوبة لكل أحد

1 المازري، **المعلم بفوائد مسلم**، 191/3.

2 الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت: 1250هـ)، **نيل الأوطار**، تحقيق عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، 1413هـ/ 1993م، 169/7.

3 الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي (ت: 587هـ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ / 1986م، (7 مج)، 7/ 57.

4 القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 12/ 161.

5 ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي الحنبلي (ت: 620هـ)، **الكافي في فقه الإمام أحمد**، دار الكتب العلمية، 1414 هـ / 1994 م، (4 مج)، 4/ 106.

يقلب المقصد من الزجر إلى الفوضى، ويُخرج الحدود من كونها حكمًا قضائيًّا مضبوطًا إلى أن تكون فعلَ انتقامٍ جماعي، وبما أن المقصود من الحدود تحقيق الردع العامّ وحماية المجتمع، فإن كل وسيلة يقرّها الشرع وتتبنّاها الدولة، وتحقق هذا الردع بضمانات العدل، تقوم مقام الحدّ عند تعذّره أو عند تعارضه مع شروطه، وهذا داخل في باب تحقيق المصالح ودرء المفاسد الذي ناطه الشرع بوليّ الأمر.

ثم إن الشريعة شدّدت في إثبات جرائم الحدود حتى قاربت حالَ التعذّر، لتدلّ بهذا التشديد على أن المقصود حفظ الدماء والأعراض، لا تصيّد الناس، فأثبتت الحدود بطريقين فقط: الشهادة والإقرار، وقيّدت الشهادة باجتماع الشهود واتحاد المجلس، بل قال عمر رضي الله عنه: «أيما قوم شهدوا على رجل لحدٍّ، ولم يكن ذلك بحضرة صاحب الحد، فإنما شهدوا عن ضغن»[1] فلا تقبل شهادتهم[2]، وقيّدت الإقرار بالتكرار كما في قصة ماعز؛ فقد أعرض عنه النبي ﷺ مرارًا حتى أقرّ أربعًا، ولو كان الشرع متشوّفًا إلى إقامة الحدّ لقبل الإقرار من مرة واحدة[3].

1 أبو عُبيد، القاسم بن سلَّام الهروي البغدادي (ت: 224هـ)، **غريب الحديث**، تحقيق محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد- الدكن، 1384 هـ / 1964 م، (4 مج)، 1/365.

2 الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، 46/7.

3 مجموعة من المؤلفين، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، دار السلاسل، الكويت، ودار الصفوة، مصر، الطبعة الأولى والثانية، من: 1404هـ، إلى: 1427هـ، 138/17.

ثم جاءت القاعدة النبوية الجامعة: «**ادْرَءُوا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ**»[1]، وحديث عائشة رضي الله تعالى عنها: "ادرَؤُوا الْحُدُودَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِذَا وَجَدْتُمْ لِلْمُسْلِمِ مَخْرَجًا، فَادْرَءُوا عَنْهُ؛ فَإِنَّهُ أَنْ يُخْطِئَ حَاكِمٌ مَنْ حُكَّامِ الْمُسْلِمِينَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ"[2]. وجاء التطبيق العملي لعمر: "لأن أعطّل الحدود بالشبهات أحبّ إليّ من أن أقيمها بالشبهات"[3]. فهذا كلّه يردّ على دعوى المتطرفين أن "الشرع متشوّف للعقوبة"، بل المتشوَّف إليه في النصوص هو الستر، والتوبة، ودرء العقوبة، وما يُرى اليوم من صور منفّرة وعقوبات مشهَّرة على أيدي جماعات متطرفة فليس من فقه الحدود، بل هو استغلال للعقوبة لترويع الناس وتشويه صورة الإسلام، لأن المقصد الشرعي من العقوبات هو حفظ الأمن وصيانة الأعراض والأموال، وتنفيذها يكون وفق القوانين والإجراءات القضائية، لا وفق تصوير دعائي أو غرض سياسي.

1 البيهقي، **السنن الكبرى**، رقم الحديث 17077، 238/8، والدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد (ت: 385 ه)، **سنن الدارقطني**، 1424 ه / 2004 م، (5 مج)، رقم الحديث 3373، 170/4.

2 الترمذي، **سنن الترمذي**، رقم الحديث 1424، 227/3، والبيهقي، **السنن الكبرى**، رقم الحديث 17076، 238/8.

3 القاري، علي بن سلطان محمّد (ت: 1014ه)، **فتح باب العناية بشرح النُّقاية**، تحقيق محمد نزار تميم، هيثم نزار تميم، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، 1418 ه / 1997 م، (3 مج)، 213/3.

ومن أعظم الضوابط: سقوط الحدّ بالتوبة قبل القدرة، نصًّا في الحرابة: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: 34]، وقياسًا على الزنا والسرقة بقرينة قوله تعالى: ﴿فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا﴾ [النساء: 16]، وقوله: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ﴾ [المائدة: 39]، وعملًا بقول النبي ﷺ في الهارب من الحد: «**هلَّا تركْتُموهُ، لعلَّهُ يَتوبُ فيَتُوبَ اللهُ علَيهِ**»[1]، وبتلقينه لماعز والغامدية: «**ويحَك! ارجعْ فاستَغفرِ اللهَ وتُبْ إليهِ**»[2]. واعتراض المتطرفين على هذا الباب بأن "الحد لا يسقط بالتوبة" مردود؛ لأن النبي ﷺ نفسه هو الذي لقّن الرجوع، ولو كان الحد متعيّنًا بعد التوبة لما جاز له أن يلقّنها، ولما جاز له أن يقول لصاحب الحد الذي صلّى: «**فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ غَفَرَلَكَ ذَنْبَكَ** -أو قال: **حدّك**-»[3]. بهذا يتبيّن أن الشريعة جعلت للحدود ثلاثة أسيجة كبرى:

1. سياج المفهوم: فالحدود عموم أوامر الله وتعالى ونواهيه، لا العقوبات.
2. سياج الولاية: فلا عقوبة إلا من قبل الحاكم أو القضاء المختص.
3. سياج الإثبات والدرء: فلا حدَّ إلا بيقين تام، ويُسقط بأدنى شبهة أو بتوبة أو برجوع عن الإقرار.

1 **سنن أبي داود**، رقم الحديث 4419، 251/4.

2 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 6824، 123/8، ومسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 1691، 1323/3.

3 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 6823، 120/8، ومسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 1694، 1324/3.

وادعاء المتطرفين بأن انخفاض معدلات الجريمة مشروط بتطبيق الحدود قول غير منضبط؛ لأن الواقع المعاصر يثبت أن الردع يتحقق بصرامة القانون وعدالة القضاء واستقرار المعيشة والرقابة الأمنية والوعي العام، ولو لم تُطبّق الحدود بمدلولها الفقهي الضيق، وهناك دول مجتمعاتها غير مسلمة، وحكامها غير مسلمين، يتمتعون بأعلى نسب الأمان وانخفاض معدل الجريمة، ولا يطبقون أي نوع من الحدود الشرعية، والحدود في الدولة الحديثة جزء من سياسة جنائية تُبنى على المصلحة وتوازن بين النص والواقع، ولا يجوز نزعها إلى جماعات وأفراد؛ لأن ذلك يفضي إلى الفوضى ويقلب مقاصد العقوبة، وتثبت النماذج الناجحة أن المقصود الشرعي هو الأمن لا صورة الأداة.

كما أن ادعاءهم بأن «ترك الحدّ تعطيل الشريعة» باطل من جهتين: من جهة أن الشريعة أوسع من الحدود، فهي عقيدة وعبادة وأخلاق ومعاملات، ومن جهة أن نفس الشريعة أمرت بدرء الحدود، والستر على العصاة، وعدم تتبّع العورات، فكيف يكون تطبيقها في جانب وتعطيلها في جانب آخر؟ بل الذي يعطّل الشريعة حقيقة هو من ينزع الحدود من كل هذه القيود، ويجعلها أداة قهر، ويزاولها بلا ولاية ولا بيّنة، ويشوّه بها مقصد الإسلام في العدل والرحمة.

وهكذا، فإن الحدود في الإسلام حكمٌ قضائيٌّ مقصودُه صيانةُ الضرورات الخمس، لا شعارٌ سياسيٌّ ولا أداةُ قهر، وقد حوّلها المتطرفون عن مقصدها المقاصدي والمؤسسي إلى دعايةٍ عنيفةٍ تخالف إجماع الفقهاء، والواجب ردُّها إلى أصولها وضوابطها: ولاية الإمام، وثبوت البيّنة، ودرء الشبهة، وتحقيق العدل.

* 14 * الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

مقدمة

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلٌ قرآنيٌّ جامع، شرع لصيانة الأخلاق والعلاقات، لا لفتح باب الفوضى والعنف، وقد قرنه الله تعالى بالإيمان فقال: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: 110]، وجعله وظيفة جماعية منظَّمة لا مبادرة فردية منفلتة فقال: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: 104]، فهذا الباب في أصله بابُ رحمةٍ وإصلاحٍ وحفظٍ للنظام، غير أن جماعات متطرفة نقلته من سياقه القرآني المقاصدي إلى سياق الإكراه والتخويف، وأسقطت عنه شرط الولاية وضوابط المآل، فوقع الانحراف الذي يلزم كشفه وردّه إلى أصوله.

وقد نشأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولايةً تمارسها الجهة صاحبة السلطان؛ باشرها النبي ﷺ في مراقبة السوق ومنع الغش[1]، ثم

1 إلهي، فضل، **الحسبة في العصر النبوي وعصر الخلفاء الراشدين**، دار الفرقان للنشر والتوزيع، 1410هـ/ 1990م، ص 6-14.

صارت ولايةً مستقلة بضوابط محددة، بمسمى «الحسبة»[1]، فتقلّص الاحتساب الفردي، واستقرّ أن هذا الباب يؤدَّى مؤسسيًّا لا عفويًّا.

أولًا: تعريف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

المعروف: كل ما عُرف حسنه شرعًا أو عقلًا[2]، **والمنكر:** كل ما أنكره الشرع وحرّمه أو كرهه[3].

والمقصود عند الفقهاء: استدعاءُ فعلٍ شرعيّ ظاهرٍ برفقٍ وقدرة، وكفٌّ عن منكرٍ ظاهرٍ بضوابطه، ابتغاء وجه الله، لا انتصارًا للنفس[4].

ثانيًا: مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المتطرفين:

انحراف المتطرفين في هذا الباب يشبه انحرافهم في الحدود؛ إذ نقلوا الحكم من جماعي إلى فردي، ومن إصلاحي إلى عقابي، ومن مقاصدي إلى شعاري، ومنشأ هذا التصور أنهم جمدوا على الصورة التاريخية القديمة للاحتساب الفردي، ولم يراعوا انتقال هذه الفريضة في عمل الأمة إلى إطارٍ مؤسسيّ منظمٍ تشرف عليه الولاية العامة، فتعاملوا مع

1 ابن رشد، **البيان والتحصيل**، 310/9، وانظر: **النظم الإسلامية**، (مقرر مادة التاريخ والحضارة الإسلامية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى)، ص 3.

2 ابن فارس، **مقاييس اللغة**، 4/ 281، (عرف)، والجوهري، **الصحاح**، 4/ 1400، (عرف)، وابن منظور، **لسان العرب**، 9/ 239، (عرف).

3 ابن فارس، **مقاييس اللغة**، 5/ 476، (نكر)

4 الجرجاني، **التعريفات**، ص37.

نصوص الإنكار وكأنها إذنٌ مفتوحٌ لكل أحد وفي كل حال، وأغفلوا تغيّر بنية الدولة واختصاص جهات الضبط، ويمكن تلخيص تصورهم في أربع نقاط على النحو الآتي:

1. **حصرُ المعروف والمنكر في ظاهر المخالفات والعقوبات:** حيث جعلوا كل مخالفة يرونها منكرًا يجب تغييره فورًا، ولم يلتفتوا إلى أن المنكر درجات، وأن بعضه يغيَّر بالبيان لا باليد، واستدلوا بعموم قوله ﷺ: «**مَنْ رأَى مِنكُمْ مُنكَرًا فلْيُغَيِّرْهُ بيدِهِ، فإِنْ لَم يسْتَطِعْ فبِلِسانِه، فإِنْ لَم يسْتَطِعْ فبقَلْبِهِ، وذلِكَ أَضْعَفُ الإيمانِ**»[1]. من غير تقييد بالاستطاعة ولا بالمفسدة، وجعلوه نصًّا على وجوب التغيير المسلح متى قُدِر عليه.

2. **إسقاطُ شرط الولاية:** فقد عمّموا خطاب «**فليغيّره بيده**» على جميع الأفراد، وزعموا أن سلطان الآية والحديث فوق سلطان الحاكم، فاستباحوا الإنكار بالسلاح أو التعنيف أو التشهير من غير قضاء ولا جهة مختصة، وعدّوا من يمنعهم «معطّلًا للشريعة»، مع أن العلماء نصّوا على أن ما كان منكرًا يترتب على تغييره قتلٌ أو حدٌّ أو مصادرةٌ فمرجعه الإمام، يقول عمر عبد الرحمن - زعيم الجماعة الإسلامية المتطرفة -: في جواب على سؤال: هل يجوز استخدام القوة في تغيير المنكر للأفراد؛ كتحطيم سيارة عمدًا أو كسر آلة موسيقية أو الاعتداء على مخمور مثلًا؟ «فأجاب: نعم،

1 مسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 49، 1 / 366.

يجوز ذلك، بل قد يجب، أولًا لقوله ﷺ: «**مَن رأى منكم منكرًا...**»، و«من» تفيد العموم؛ فيجوز، بل يجب على آحاد الرعية وأفرادها أن يغيروا المنكر بأيديهم، ولا يتوقف ذلك على إذن أصحاب السلطة..»[1]. وهذا فهم باطل.

3. **توسيعُ دائرة التكفير:** فإنهم ربطوا بين ترك الإنكار وبين آية الحكم بغير ما أنزل الله، واستدعَوا قصة بني إسرائيل في تركهم النهي عن المنكر، في قوله تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: 78-79]، ليقولوا: من لم يُنكر فهو داخل في الوعيد، ومن لم يُمكّنهم من الإنكار فهو ظالم أو كافر.

4. **توظيفُ الإنكار في الدعاية:** صُوّرت مشاهد «التغيير باليد» على أنها علامة التمكين، وأنها الطريق إلى إقامة الدين، مستدلين بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: 41]، فصار الإنكار عندهم إفزاعًا لا إصلاحًا، وعقوبةً لا دعوةً.

5. **جعلُ مسائل الخلاف والاجتهاد محلَّ إنكارٍ ورفضُ مرجعية الدولة والقانون في تحديد المعروف والمنكر:** ومن أخطر انحرافاتهم جعلُ مسائل الاجتهاد والخلاف موضعَ إنكارٍ وتبديع، فأنكروا ما وسِع فيه الشرعُ

1 جريدة النور المصرية، عدد 13 رجب 1408هـ.

الخلاف، وأوجبوا ما لا نصَّ فيه، مخالفين لقاعدة العلماء: "لا إنكار في مسائل الاجتهاد"، وعدّوا كل مخالفٍ لهم تاركًا للمعروف، وكلَّ من يمنعهم من إنكارهم مُعطِّلًا للشريعة.

ثالثًا: المفهوم الصحيح للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يبدأ الفهم الصحيح للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من ضبط مقاصد الشرع؛ فالمقصود منه إقامة المعروف في الناس وحماية المجتمع من الفساد، لا تعنيف الأفراد، لذلك جاء القرآن بالصيغة الجماعية: ﴿وَلْتَكن مِنْكُم أُمة يَدْعُونَ إلى الخَيرِ ويَأمُرونَ بالمَعْروفِ وَينْهَونَ عَن المُنْكَرِ﴾ [آل عمران: 104]، قال القرطبي: و(من) في قوله (منكم) للتبعيض ... فإنه يدل على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض على الكفاية[1]. وقال الجصاص: «قد حوت هذه الآية معنيين: أحدهما وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والآخر أنه فرض على الكفاية ليس على كل أحد في نفسه»[2]. وقد قرن الله تعالى الأمر والنهي بالإيمان والعمل الصالح، فدلّ على أنه وظيفة مؤسسية تقوم بها الدولة أو من تُنيبه، ويكمّلها المجتمع بالنصح، وحديث «**مَنْ رأَى منكُمْ مُنكرًا...**»[3]، لا يُفهَم منفردًا، بل مع أحاديث رفع الحرج، ومع قاعدة

1 القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 106/4.

2 الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت 370هـ)، **أحكام القرآن**، تحقيق عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1415هـ/ 1994م، 35/2.

3 مسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 49، 1 / 366.

«لا ضرر ولا ضرار»، وتؤيّد هذا التخصيصَ أيضًا الآيةُ الكريمة: ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [المائدة: 63]؛ إذ دلّت على أن المخاطَبين أولًا بالنهي هم أصحابُ الولاية والعلم، لا عامةُ الناس.

ومن أقوال أهل العلم الجامعة قول القرافي في الفروق: «الإنكار يتقيد بالمآل»، وعلى هذا؛ فالإنكار باليد حقٌّ للحاكم وجهات الضبط القضائي، أو لمن فوّضه الحاكم، لأنه إنكارٌ يترتب عليه عقوبة أو منع أو تقييد، وهذا لا يُترك للأفراد حتى لا تقع الفتنة، يقول أبو بكر البيهقي: «ثم إن ذلك ليس يليق بكل أحدٍ، ولا يجب على كل أحد، وإنما هو من الفروض التي ينبغي أن يقوم بها سلطان المسلمين»[1]، والإنكار باللسان يكون لأهل العلم، بشرط العلم بالحكم، وألّا يفضي إلى منكرٍ أكبر[2]، والإنكار بالقلب باقٍ لكل مسلم لا يسقط بحال، وبهذا الترتيب يُرَدّ على المتطرفين الذين قفزوا إلى مرتبة اليد وأسقطوا مرتبة البيان، والواقع المعاصر في الدولة الوطنية أوجد صورًا منضبطة لهذا الأصل ينبغي إدخالها في هذا الباب نفسه، لا وضعها خارجه، يقول الشيخ المراغي: «أصل الحسبة الشرعيّة مشارفة السوق، والنظر في مكاييله وموازينه، ومنع الغشّ والتّدليس

1 البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت 458هـ)، **شعب الإيمان**، تحقيق عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد، الرياض، 2003، 54/2.

2 ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد شمس الدين المقدسي الحنبلي (ت: 763هـ)، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، (3 مج)، 176/1.

فيما يُباع ويشترى من مأكول ومصنوع. ورفع الضرر عن الطريق برفع الحرج عن السابلة من الغادين والرائحين، وتنظيف الشّوارع والحارات والأزقّة، إلى نحو ذلك من الوظائف التي تقوم بها الآن المجالس البلدية ومفتشو الصحة، ومفتشو الطب البيطري، ومصلحة المكاييل والموازين وقلم المرور، ورجال الشرطة الموكول إليهم المحافظة على الآداب العامة إلى غير ذلك»[1]. ومن مظاهر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الدول الوطنية المعاصرة ما يلي:

1. اضطلاع الرؤساء والحكام بتدبير شؤون الرعية وتحقيق مصالحهم ورفاهيتهم من صميم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ إذ تدخل تحت ما قرره الشاطبي رحمه الله: «فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود... والجنايات ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم»[2]؛ ومن ذلك تعيين المؤهلين للشأن الديني والفتوى والإشراف على وزارات الأوقاف والهيئات المختصة. ويليهم في ذلك نوابهم على المستوى المركزي، وهم الوزراء بوصفهم مكلَّفين من الحاكم، فتدخل في ولايتهم تنظيم القطاعات، وضبط الأنظمة، ومحاربة الغش والمخالفات، وحمل الموظفين على أداء واجبهم، وتأديب المقصّر، وحفظ المال العام ومتابعة المشاريع؛ وكل ذلك تنزيل معاصر لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

1 المراغي، أحمد مصطفى، **الحسبة في الإسلام**، تصحيح: محمد عبد الرحمن الشاغول - مكتب الروضة الشريفة للبحث العلمي، الجزيرة للنشر والتوزيع، 2005، ص5.

2 الشاطبي، **الموافقات**، 22/2.

2. اضطلاع نواب رئيس الدولة على المستوى المحلي -وهم الولاة- بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ بالتدخل لمعالجة مختلف مظاهر الانحراف السلوكي في الأقاليم التي يولونها؛ كتدبير الطرقات، والحرص على نظافة الشوارع، وتنظيم الأسواق، والمحافظة على الأمن، وضبط سير النظم على جميع الأصعدة.

3. اضطلاع المؤسسات التشريعية؛ التي تعمل على سنّ التشريعات والقوانين المنظمة لأمور الحياة، بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ بسنّ القوانين والتشريعات التي تحقق مصالح الشارع وتدرأ المفاسد ولا تعارض الثوابت الشرعية، ودفع كل ما من شأنه أن يحقق المفاسد ويجلب الشرور.

4. اضطلاع هيئات التأديب كالشرطة المجتمعية، وشرطة المرور، والإدارات والمديريات التي تعنى بمكافحة المخدرات، وغيرها من الفروع الأمنية التي أولتها الدول سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من خلال حفظ النظام والآداب ومحاربة الجريمة وتغيير المنكرات باليد بضبط المخالفين وتسجيل المخالفات ضد الجناة والمخالفين، وإخضاعهم للتحقيق والمحاكمات.

5. قيام الهيئات الرقابية الرسمية، كجهاز الرقابة الغذائية، وهيئات المواصفات والمقاييس، بإحكام الرقابة على النشاط الاقتصادي، وإصدار المواصفات القياسية للسلع والخدمات بما يحدد مستويات الجودة

الملائمة ويراعي أحكام الشريعة، ويكفل حماية المستهلك والبيئة والسوق الوطنية، ويُسهم في تدعيم الاقتصاد؛ وهو تنفيذ مؤسسي لمعنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجال الاقتصادي.

6. اضطلاع السلطات القضائية على اختلاف أنواعها (المدنية والجنائية والأسرية والتجارية والعسكرية) التي تعنى بالزجر على المنكرات بإصدار الأحكام والعقوبات، «بما يحفظ الكليات الخمس وهي الدين، والنفس، والعرض، والعقل والمال وتدرأ المفاسد عنها»[1]؛ وقد قال ابن دقيق العيد قديمًا في دور القضاء: «واستدلوا أن القضاء من فروض الكفايات بالدلائل الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونصرُ المظلوم داخلٌ تحت هذه القاعدة، فالدليل على وجوبه دليل على وجوب القضاء»[2].

وهكذا تفعل مؤسسات الدولة المتعلقة بالمتابعة والمحاسبة والتحكيم، ودوائر التنمية الاقتصادية، وهيئات الضبط القضائي.. وغيرها؛ من الهيئات والمؤسسات والإدارات.

---

1 الحسان الشهيد، **مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقهًا وتنزيلًا- مقاربة مقاصدية**، ص 311-313؛ بتصرف واختصار.

2 ابن دقيق العيد، تقي الدين محمد بن علي (ت: 702هـ)، **شرح الإلمام بأحاديث الأحكام**، حقَّقه وعلق عليه وخرج أحاديثَه: محمد خلوف العبد الله، دار النوادر، سوريا، ط 2، 1430 هـ / 2009 م، (5 مج)، 158/2.

7. اضطلاع المؤسسات الدينية الرسمية بدورها التثقيفي الوعظي، وفق نظام مؤسسي متكامل، يراعي مقاصد الشريعة ويعزز النظام العام، مثل:

- **مجلس الإمارات للإفتاء الشرعي:** وهو الجهة الرسمية الوحيدة المخوَّلة بإصدار الفتاوى العامة، يوجّه المجتمع نحو الاعتدال، ويردّ الانحراف بالحجة الشرعية والبيان المؤسسي المتوافق مع مقاصد الشريعة ومصالح الدولة.
- **الهيئة العامة للشؤون الإسلامية والأوقاف والزكاة:** وهي الجهة المختصة بالشأن الديني ونشر الثقافة الإسلامية المعتدلة، تتولى الوعظ بالمحاضرات والدروس، وتشرف على خطبة الجمعة الموحدة لمعالجة قضايا المجتمع بأسلوب متزن ينهى عن المنكر ويحض على المعروف.

ومن صور النصح المشروع لولاة الأمور في العصر الحديث ما فُتِح من القنوات الرسمية لتلقي المقترحات والأفكار التطويرية التي تخدم الصالح العام؛ فالمشاركة فيها ضربٌ من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المؤسسي، وهذا هو المعنى الصحيح لقول النبي ﷺ: «**الدينُ النصيحةُ**»[1]، إذ تتحقق النصيحة للحاكم اليوم بالدعاء له، ودعم سياسات الإصلاح، وتقديم المقترحات عبر المسارات المشروعة المنظمة.

1 مسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 55، 74/1.

ودور الأفراد في هذا الإطار المؤسسي ثابتٌ لكن مضبوطٌ؛ فمهمتهم التبليغ عن المنكر إلى الجهة المختصة لا إنفاذه بأيديهم، لأن التبليغ اليوم هو الصورة المدنية للأمر بالمعروف، وهذه الآلية هي أقرب الوسائل لتحقيق مقصود الشرع في حفظ الدين والنفس والعرض والمال، فالذي يبلّغ عن رشوةٍ أو إساءةٍ للطفل أو عن خطاب كراهية إنما ينهى عن المنكر بالأسلوب المشروع الأقل مفسدة.

وليست المظاهرات من وسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل هي منكرةٌ في ذاتها لما تجرّه من فوضى وتهييجٍ للعامة وتعطيلٍ للمصالح، وقد وجّه النبي ﷺ إلى أداء الواجب والصبر والدعاء لا إلى التجمع والاحتجاج، كما في قوله: «**تُؤَدُّون الحقَّ الذي عليكُم وتسألونَ اللهَ الذي لكُم**»[1]، فالمصلحة لا تُنال بإثارة الفتن ولا بتعريض الأمن العام للخطر.

وبهذا يظهر الفرق بين الطريقين: المتطرف يجعل الأمر بالمعروف سلطةً فرديةً قهريةً وشعارًا للصراع، أما الفقه الإسلامي فيجعله وظيفة مؤسسية، درجاتُها مرتّبة، ووسائلُها منضبطة، ومآلاتُها محسوبة.

1 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 3603، 4/ 199، ومسلم، **صحيح مسلم**، رقم الحديث 1843، 3/ 1472.

* 15 *الولاء والبراء

مقدمة:

تشكّل مفهوم الولاء والبراء في البيئة العربية القبلية -وذلك قبل الإسلام- على صورة انحياز كامل للقبيلة وتبرؤ كامل من خصومها، ثم جاء القرآن فأعاد بناء منظومة العلاقات على أساسين متلازمين: أساس إنساني كليّ يقرّ اختلاف الأجناس والألسن والأديان ويجعله بابًا للتعارف لا للتنازع، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: 13]؛ وأساسٍ واقعيٍّ تشريعيٍّ يُقيِّد أحكام العداوة والبراءة بكون الطرف الآخر محاربًا معتديًا ناقضًا للعهد، لا بمجرد أنه غير مسلم، يدلّ عليه أن جميع الآيات التي أمرت بالبراءة وقطيعة العهود نزلت في سياق الحرب والعدوان.

أولًا: تعريف الولاء والبراء:

«الولاء» لغة: مصدر يدل على القرب والدنوّ والتناصر[1].

1 كراع النمل، أبو الحسن علي بن الحسن (ت: بعد 309هـ)، **المنتخب من غريب كلام العرب**، تحقيق د محمد بن أحمد العمري، جامعة أم القرى (معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي)، 1409هـ/ 1989م، 529/2، والخطيب التِّبْرِيزي، يحيى بن علي (ت: 502 هـ)، **تهذيب إصلاح المنطق**، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1403هـ/ 1983م، ص 287.

و«البراء» لغة: التباعد والتنزه، والتخلّص مما يُكره مجاورته[1].

واصطلاحًا: وردت نصوص الولاء والبراء في القرآن والسنة على معناهما اللغوي، ولم يضع العلماء المتقدمون لهما بابًا عقديًّا مستقلًّا، بل تناولوهما في التفسير والشرح والسلوك[2]، كما «استخدم العلماء لفظ الولاء للدلالة على قوة إيمان صاحبه وتمكنه في قلبه، ولفظ البراءة للدلالة على ضعف الإيمان، أو الإتيان بما يقدح في إيمان صاحبه...، فالولاء يرجع إلى معنى إيماني قلبي محض أساسه المحبة في الله، والبراء على النقيض من ذلك»[3].

ثانيًا: مفهوم الولاء والبراء عند المتطرفين:

جذر الخلل عند المتطرفين أنهم بنَوا مسألة البراء والولاء على تصوّرٍ للإيمان يجعل القول والعمل والاعتقاد مرتبةً واحدة، فمن ترك شعبةً من شعبه حَكَموا بنقض أصل الإيمان، مع أن الإيمان عند أهل التحقيق تصديقٌ بالقلب، وتأتي الأقوال والأعمال تكاليفَ تُحمَل على مراتبها، فلا

1 الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد (ت: 207هـ)، **المقصور والممدود**، تحقيق ماجد الذهبي، بيروت، ط 2، 1408هـ/1988م، ص 26، وأبو علي القالي، إسماعيل بن القاسم (356 هـ)، **المقصور والممدود**، تحقيق أحمد عبد المجيد هريدي (أبو نهلة)، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1419هـ/1999م، ص 359.

2 انظر: **الولاء والبراء نظرة في مذهب الأشاعرة ومذهب المخالفين**، حوليات كلية الدراسات الإسلامية والعربية بنين بالقاهرة، ع 32، ص 811.

3 السابق.

يُجعَل ترك بعض صور المعاملة مع غير المسلم ناقضًا للأصل، وأول من نظّر للولاء والبراء بمعزل عن كليّات الشريعة هم الخوارج؛ حيث ربطوا الإيمان عندهم بقولهم «الإيمان اعتقاد وقول وعمل، وكلّها مرتبة واحدة»، فجعلوا من خالفهم في أيٍّ من ذلك كافرًا يُتبرّأ منه ولو كان من كبار الصحابة، فبعد التحكيم قال بعضهم: «ألا إني قد خلعت عليًّا ومعاوية، وبرئت من حكمهما»، وبلغ الغلوّ بفرقة «الأزارقة» المنسوبة إلى نافع بن الأزرق أن برئوا ممن امتنع عن نصرتهم، وسمّوهم مشركين، واستحلّوا دماءهم وذراريهم، وقالت العجاردة: «بالبراءة من الطفل حتى يدخل في الإسلام ويصفه هو»[1]، وقالت الصلتية: «إذا استجاب لنا الرجل وأسلم تولیناه، وبرئنا من أطفاله؛ لأن ليس لهم إسلام حتى يدركوا»[2].

وقد تبعت الجماعات الجهادية المتطرفة الخوارج على ذلك، فجعلت «الولاء والبراء» أعظم أصول الدين وأوثق عراه، وأخرجت على أساسه اختياراتها التكفيرية والتنظيمية، وجعل الولاء والبراء شرطًا للحكم بالإسلام، وتكفير من لم يُظهر العداوة على طريقتهم[3].

1 الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق (ت: 324هـ)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، عنى بتصحيحه: هلموت ريتر، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا)، ط 3، 1400هـ/1980م، ص177.

2 السابق.

3 انظر: القحطاني، محمد بن سعيد بن سالم، **الولاء والبراء في الإسلام من مفاهيم عقيدة السلف**، تقديم: عبد الرزاق عفيفي، دار طيبة، الرياض - المملكة العربية السعودية، (د.ت)، ص 106.

واستند هؤلاء المتطرفون إلى طائفة من الآيات، منها: قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [المائدة: 55]، وقوله سبحانه: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: 71]، وقوله جل جلاله: ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ﴾ [المائدة: 51]، وقوله عز وجل: ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [المجادلة: 22]، وغيرها من الآيات، كذلك استندوا إلى جملة من الأحاديث، من مثل قول النبي ﷺ حين سأل أبا ذر رضي الله عنه: «**أي عرى الإيمان أوثق؟**». فقال: الله ورسوله أعلم. قال: «**الموالاة في الله، والمعاداة في الله، والحب في الله، والبغض في الله**»[1]؛ وقوله ﷺ: «**من أحب لله، وأبغض لله، وأعطى لله، ومنع لله؛ فقد استكمل الإيمان**»[2]، وقوله ﷺ: «**لا تبدؤوا اليهود ولا النصارى بالسلام، وإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروه إلى أضيقه**»[3].

فصار معنى «الولاء والبراء» عندهم: حبّ من كان على طريقتهم، وبغضُ من سواهم، وإظهارُ العداوة العامة لغير المسلمين، وتكفيرُ مَن لم يُوالِ هذه الرؤية، واستحلالُ دماء مخالفيهم على أنهم محاربون، وهذا عين ما قرّره أيمن الظواهري - زعيم تنظيم القاعدة الإرهابي - بقوله: «إن موالاة

1 الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب الشامي، (ت 360هـ)، **المعجم الكبير**، تحقيق حمدي بن عبد المجيد، مكتبة إحياء التراث، ط 2، 1983، رقم الحديث 11372، 415/9.

2 أبو داود، **سنن أبي داود**، رقم الحديث 4681، 4/ 220.

3 مسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 2167، 4/ 1707.

المؤمنين ومعاداة الكافرين ركن خطير في عقيدة المسلم، لا يتم إيمانه إلا به»[1]، فجعل المعاداة مطلقة، وجعل الكفر بالطاغوت لا يتحقق إلا به على وجههم، ووجه الخلل عندهم أنهم جعلوا هذه النصوص مطلقة عامة ناسخة، وقطعوها عن سياق الحرب والعداوة، فكان لهذا الفهم آثارًا وخيمة لديهم، حيث حكموا بعدم شرعية الحكومات الإسلامية وبتكفيرها لأنها «توالي الكفار»، ودعوا المسلمين إلى إعلان العداوة العامة لغير المسلمين في كل حال، واستخدموا هذا المفهوم ضدّ التعايش الديني، وأدخلوا جميع صور التعاون المدني والتجاري والسياسي في «موالاة الكفار»، واستحلوا دماء مخالفيهم من مسلمين وغيرهم بدعوى أنهم محاربون أو مرتدّون.

ثالثًا: المفهوم الصحيح للولاء والبراء:

الأصل الذي يحكم علاقة المسلم بغير المسلم هو ما قرره الله تعالى في سورة الممتحنة، في قوله سبحانه: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: 8]، ثم قوله جل جلاله بعدها مباشرة: ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الممتحنة: 9]،

1 الظواهري، أيمن، **الولاء والبراء عقيدة منقولة وواقع مفقود**، دار إشبيلية للطبع والتوزيع، 1433هـ/ 2012م.

فالله سبحانه وتعالى لم يَنْهَ عن البر والقسط مع غير المسلمين إذا كانوا غيرَ محاربين ولم يخرجوا المسلمين من ديارهم، بل رغب في ذلك، وجعل البرّ كلمة جامعة لمعاني الخير والتوسعة، وجعل القسط عدلًا لازمًا، ثم نهى نهيًا مغلّظًا عن موالاة صنف آخر محدّد: الذي قاتل، وأخرج، وظاهر على الإخراج، فمن نقل النهي من محلّه -المحارِب- إلى عموم أهل الملل، فقد عطّل منطوق الآية، وناقض ترتيبها، وجعل الفرع أصلًا، وعلى هذا تُحمَل سائر النصوص الواردة في ذلك:

فما ورد في النهي عن اتخاذ اليهود والنصارى أولياء هو فيمن كان في حال حربٍ وعداء، يدل عليه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ [الممتحنة: 1]، فسياق هذه الآية الحرب، لا المعاملةِ اليومية، ولذلك ختمت بالتهديد بضلال السبيل لمن أفشى السرّ للعدو.

وما ورد من آياتٍ عامة في الولاء كقوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: 28]،

قال الإمام الرازي في تفسير هذه الآية: «نزلت في حاطب بن أبي بلتعة حين أخبر الأعداء بأمر خروج رسول الله ﷺ، فإن قيل: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾ تدل على صفة الكافر. قلنا: معنى الآية فليس من ولاية الله في شيء، وهذا لا يوجب الكفر في تحريم موالاة الكافرين، لأن الله تعالى قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: 144]، فأثبت لهم الإيمان"[1].

وأما استدلالهم بقوله ﷺ: «**لا تبدؤوا اليهودَ ولا النصارى بالسلام، وإذا لقيتم أحدَهم في طريق فاضطروه إلى أضيقه**»، يحمل على من كان في حالِ عداوةٍ أو أذًى أو خيانة، ويُقيّده حديث أَبِي بَصْرَةَ أن رَسُولُ اللهِ ﷺ قال عندما كان متوجهًا إلى بني قريظة: «**إِنَّا غَادُونَ إِلَى يَهُودَ، فَلَا تَبْدَؤُوهُمْ بِالسَّلَامِ**»[2]. فهذه الرواية تخصص الرواية العامة، ويؤيد هذا التخصيص حديث أُسامة رضي الله عنه أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَرَّ عَلَى مَجْلسٍ فِيهِ أخلاطٌ مِنَ المُسلِمِينَ والمُشرِكِين واليَهُودِ، فَسَلَّمَ عَلَيْهِم النبيُّ ﷺ[3]. وفعل ابن مسعود رضي الله عنه عندما صَحِبَهُ بعض أَهْلِ الحِيرَةِ، فَلَمَّا دَخَلُوا الكُوفَةَ أَخَذُوا فِي طَرِيقٍ غَيرِ طَرِيقِهِم، فَالتَفَتَ إِلَيهِم فَرَآهُم قَد عَدَلُوا، فَأَتبَعَهُمُ السَّلامَ، فَقيل له: أَتُسَلِّمُ عَلَى هَؤُلاءِ الكُفَّارِ؟ فَقَالَ: نَعَم

1 الرازي، **التفسير الكبير**، 8/192.

2 أحمد، **مسند أحمد**، رقم الحديث 27236، 45/ 210.

3 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 6254، 8/ 56، ومسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 1798، 3/ 1422.

صَحِبُونِي، وَلِلصُّحبَةِ حَقٌّ»[1]. وكان أبو أمامة إذا انصرف إلى بيته لا يمر بمسلم ولا نصراني ولا صغير ولا كبير إلا قال: سلام عليكم، سلام عليكم، سلام عليكم، حتى إذا انتهى إلى باب داره التفت إلى أصحابه، ثم قال: يا بني أخي، أمرنا نبينا ﷺ أن نفشي السّلام[2].

ثم إن التعامل مع غير المسلمين داخلٌ أصلًا في قول الله تعالى: ﴿أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾ [الممتحنة: 8]، ويدخل فيه الإهداء، والبيع والشراء، وعقود الأمان، والزواج من الكتابيات، وإجارةُ المستجير، والوفاءُ بالعهد، وقد نهى النبي ﷺ عن ظلم المعاهَد فقال: «**ألا مَن ظلم معاهدًا أو انتقصه أو كلّفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئًا بغير طيب نفس؛ فأنا حجيجُه يوم القيامة**»[3]، وعن عائشة رضي الله عنها قالت: "**تُوُفِّيَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَدِرْعُهُ مَرْهُونَةٌ عِنْدَ يَهُودِيٍّ بِثَلَاثِينَ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ**"[4]. والسيرة النبوية زاخرة بأصناف التعامل مع غير المسلمين، في المجالات جميعها، مما يؤكد بأن الولاء والبراء إنما يكون في حالة الحرب دون السلم، بغضّ النظر عن الدين والمعتقد.

1 ابن أبي شيبة، أبو بكر، عبد الله بن محمد بن إبراهيم (ت: 235هـ)، **المصنف في الأحاديث والآثار**، تحقيق كمال يوسف الحوت، دار التاج، لبنان، 1409هـ/ 1989م، (7 مج)، 25865، 5/ 259.

2 البيهقي، **شعب الإيمان**، رقم الحديث 8378، 11/ 185.

3 البيهقي، **السنن الكبرى**، 19/75.

4 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 2916، 4/41.

والمحبة الفطرية أو الخاصة لا تُنافي أصل الولاء، بل دلّ القرآن عليها، قال تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَـٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِى مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [القصص: 56] في شأن أبي طالب، ولا يُتصوَّر أن يحب النبي ﷺ كافرًا محبةَ هدايةٍ ورحمةٍ ثم يُقال: هذه محبة كفرية! وقال تعالى: ﴿هَا أَنْتُمْ أُولَاءِ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ﴾ [آل عمران: 119]، قال ابن عاشور: "قصد منه المقابلة بين خلق الفريقين، فالمؤمنون يحبون أهل الكتاب... وليس في هذا التعجيب شيء من التغليط، ولكنه مجرد إيقاظ"[1]. وأحلّ سبحانه الزواج من الكتابيات، والزواج قائم على المودة والرحمة، قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: 21]، فلو كانت المودة لغير المسلم ممنوعةً بإطلاق لما أُبيح أصلُ النكاح.

أما المحارب المعتدي، فالحكم فيه ما قال تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 194]، وقال جل جلاله: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: 190]، فهذه موالاةٌ ممنوعةٌ لسبب العدوان، لا لذات المخالفة.

---

1 ابن عاشور، محمد الطاهر (ت 1393هـ)، **تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد= التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، 4/ 65.

وما يحتجّ به الغلاة في تكفير الحكّام بدعوى أنهم «يوالون الكفار» بعقد المعاهدات، مردود بالسيرة النبوية نفسها، فقد شهد ﷺ حلف الفضول وقال: «**لقد شهدتُ في دارِ عبدِ اللهِ بن جدعان حِلفًا ما أحِبُّ أنَّ لي بهِ حُمر النعم، ولو أدعَى بهِ في الإسلامِ لأجبْتُ**»[1]، وكتب صحيفة المدينة مع اليهود والمشركين، ودخل في جوار المطعم بن عدي[2]، ودخل أبو بكر رضي الله عنه في حماية ابن الدغنة وكان مشركا، وأمر أصحابه بالذهاب إلى ملك الحبشة ولم يكن مسلما، وجاء في صحيح البخاري عن أنس، قال: "**لقد حالف رسول الله بين قريش والأنصار في داري**"[3]، وتحالف ﷺ في الحديبية مع قبيلة خزاعة[4] وهم مشركون، حيث دخلت خزاعة حلفًا مع رسول الله ﷺ وكانت تحمل له المودة.

وما زعمه بعضهم من منع الإقرار على دور العبادة لغير المسلمين مخالف لنص القرآن، فقد قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ [الحج: 40]، وقد كتب النبي ﷺ لأساقفة نجران وكهنتهم أن يقرّهم على بيعهم وصلواتهم[5]،

1 البيهقي، **السنن الكبرى**، رقم الحديث 13080، 596/6، وهو في سيرة ابن هشام، 134/1.

2 انظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، 84/3، وابن هشام، **السيرة النبوية**، 195/2.

3 ابن حجر، **فتح الباري**، 501/10.

4 ابن هشام، **السيرة النبوية**، 317/2.

5 أبو عُبيد، القاسم بن سلَّام الهروي البغدادي (ت: 224هـ)، **كتاب الأموال**، تحقيق خليل محمد هراس، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص 244، وابن شبة، عمر بن زيد بن عبيدة النُّمَيْري

وأقرّ عمرُ أهلَ إيليا على كنائسهم وصلبانهم[1]، فهذا كلّه داخل في البرِّ والقسط مع غير المحاربين، الذي نصّت عليه آية ﴿لَا يَنْهَاكُمُ...﴾.

خاتمة

وهكذا؛ فإن فالولاء والبراء في الإسلام حكم شرعي مقيّد بواقع السلم والحرب وبقيام المحادّة والعدوان، لا شعار قطيعة دائمة مع المخالفين. وقد حذّر الأئمة من تحويله إلى أداة اصطفاف على الأشخاص، قال الإمام أحمد رحمه الله: "الولاية بدعة والبراءة بدعة، وهم الذين يقولون نتولى فلانًا ونتبرأ من فلان، وهذا القول بدعة فاحذروه"[2]؛ فيُفهم منه أن المعتبر هو موضع الدليل لا أسماء الناس، والعداوة في الشريعة عارضة سببها البغي والقتال ونقض العهد، وليست أصلًا جاريًا على كل مخالف، ومن عمّمها على هذا الوجه جرّه ذلك إلى التكفير وتشويه صورة الدين

البصري، أبو زيد (ت: 262هـ)، **تاريخ المدينة المنورة**، حققه فهيم محمد شلتوت، طبع على نفقة: السيد حبيب محمود أحمد - جدة، 1399 هـ، 2/ 584-586، وابن زنجويه، أبو أحمد حميد بن مخلد بن قتيبة (ت: 251هـ)، **الأموال**، تحقيق الدكتور: شاكر ذيب فياض الأستاذ المساعد - بجامعة الملك سعود، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، 1406هـ/1986م، 2/ 449، وابن سعد، محمد بن سعد بن منيع (ت: 230 هـ)، **الطبقات الكبرى**، تحقيق د. علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1421هـ/2001م، 1/ 264.

1 الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير بن يزيد (ت: 310هـ)، **تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري**، دار التراث - بيروت، الطبعة 2، 1387 هـ، (11 مج)، 2/ 449.

2 اليافعي، عبد الفتاح بن صالح، **هل العمل شرط في صحة الإيمان**؟ دار الكتب اليمنية، صنعاء، 1438هـ/ 2017م، ص 5.

وتعطيل مقاصد العدل والرحمة والتعارف التي قررها القرآن، قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [المائدة: 2].

* 16 *طاعة أولي الأمر

مقدمة

تقتضي سنن الله تعالى في الاجتماع البشري قيام سلطة راعية تضبط حركة المجتمع، وتنسق جهوده، وتحفظ مصالحه، وتدفع عنه الفوضى والاختلاف؛ إذ لا تستقيم الحياة الإنسانية بغير تنظيم يحقق المنفعة العامة ويعظّم الفائدة المشتركة، فتكون طائفة تتولى الإدارة، ورعاية التنمية، وسياسة البلاد، وإقامة العدل، وصياغة القرارات التي تحفظ مصلحة العباد والبلاد داخليًّا وخارجيًّا، وهم ولاة الأمر، وتكون طائفة أخرى تشارك في عمارة المجتمع، وتلتزم ما يصدر عن ولي الأمر من توجيهات وتشريعات.

ومن ثم كانت طاعة ولي الأمر مطلبًا منطقيًّا وضرورة شرعية لاستمرار الدولة وتحقيق استقرارها، وكانت النصوص الشرعية، وكلام أئمة الدين، على تقرير هذا الأصل.

أولًا: مفهوم ولي الأمر:

لفظ «وليّ الأمر» في أصل وضعه اللغوي عام، يشمل كلَّ من تولّى شأن غيره وقام به[1].

واصطلاحًا -في السياق المعاصر-: ولي الأمر: هو رئيسُ الدولة الوطنية المعترف بسيادتها وحدودها الجغرافية، ذو الولاية العامة على شؤونها، المتحمّلُ مسؤوليةَ رعاية المصالح الدينية والدنيوية، وتنظيمُ شؤون المجتمع بما يحقّق المصلحةَ العامة ويحفظ النظامَ العام، ويصون استقرارَ الدولة ووحدةَ المجتمع[2].

ثانيًا: مفهوم طاعة وليّ الأمر لدى المتطرّفين:

يرى المتطرفون طاعةَ وليّ الأمر من منظورٍ حزبيٍّ ضيّق، لا من منظورٍ شرعيٍّ كليٍّ؛ إذ حصروا الولاية في من يوافقهم فكرًا ومنهجًا، وجعلوا شرعية الحاكم مرهونة بانتمائه إلى جماعتهم، فمن خالفهم سقطت ولايته، ووجب عندهم الخروج عليه، مخالفين بذلك مقصود الشريعة في اجتماع الكلمة ووحدة الصف، مع أن النبي ﷺ قال: «**مَنْ**

1 ابن فارس، **مقاييس اللغة**، 6/ 141، (ولي) والزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد (ت: 538هـ)، **أساس البلاغة**، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1419 هـ / 1998 م، ص 509.

2 انظر: النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، 12/ 223، وجميل، محمد جبر السيد عبد الله، **مفهوم ولي الأمر وعلاقته ببعض المفاهيم المرتبطة في الفقه الإسلامي**، مجمع الفقه الإسلامي، نيودلهي- الهند، 2016، ص 4.

أتاكُمْ وأمْرُكُمْ جمِيعٌ علَى رجلٍ واحِدٍ يُريدُ أَن يَشُقَّ عَصاكُمْ، أوْ يُفَرِّقَ جماعَتَكُم، فاقْتُلُوهُ»[1].

كما أنهم يُكفّرون الحكام ويخرجون عن طاعتهم بدعوى الحكم بغير ما أنزل الله، مستدلّين بقوله تعالى: ﴿وَمَن لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44]، دون نظر في سياقها وسبب نزولها ومقاصدها، ويسقطون شرعية الطاعة بزعم «التحاكم إلى الطاغوت»، فجعلوا كل نظامٍ إداريّ أو قانونٍ تنظيميّ طاغوتًا، مستدلين بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ﴾ [النساء: 60]، وعدوا طاعة الحاكم خضوعًا مذمومًا، وروجوا للخروج والعصيان متجاهلين النصوص القطعية في السمع والطاعة، إضافة إلى ذلك حرفوا مفهوم «النصيحة للحاكم»، فجعلوها تهييجًا للعامة وتشهيرًا بالحاكم، فنتج عن فكرهم المنحرف تفريق المجتمعات، وتمزيق الأوطان، واستحلال الدماء، واستبدال منهج النصيحة والإصلاح بوسائل الفوضى والعنف.

ثالثًا: المفهوم الصحيح لطاعة وليّ الأمر في الإسلام:

يقوم المفهوم الشرعي لطاعة وليّ الأمر في الإسلام على منظومة متكاملة من الأصول التي تحفظ نظام المجتمع، وتصون وحدته، وتوازن

1 مسلم، **المسند الصحيح**، كتاب الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع، رقم الحديث 1852، 1480/3.

بين الحقوق والواجبات، وتدرأ الفتن والمفاسد، وتحقق مقاصد الشريعة في الأمن والعدل والاستقرار، ومن أهم هذه الأصول:

1. **وجوب وجود وليّ الأمر:** وجوب وجود وليّ الأمر أصلٌ من أصول العمران الإنساني، وضرورةٌ شرعيةٌ وعقليةٌ، إذ به تُحفَظ المصالح وتُدرَأ المفاسد، ولهذا أجمع الصحابة والتابعون على وجوب وجود الحاكم؛ لأنها كما قال الجويني: «رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلّق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا»[1]، قال ابن كثير: «لولا إقامة الملوك حكامًا على الناس لأكل قويُّ الناسَ ضعيفَهم، ولهذا جاء في بعض الآثار: «**السلطانُ ظلُّ اللهِ في الأرضِ**»[2][3]، فالحاكم في الشريعة ركيزة النظام العام، ووسيلة لحفظ مقاصد الدين الخمسة: الدين، والنفس، والعقل، والعِرض، والمال، وهذا المعنى مستمدٌّ من النصوص، وفي مقدمتها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59]؛ وقد كان العرب قبل الإسلام قبائل متفرقة يقلّ فيها استحكام الدولة؛ لاختلاف الآراء والعصبيات، فجاء الإسلام فنقل الولاء من العصبية الضيقة إلى الولاية العامة، فأوجب جمع الناس على إمام، ثم لما اتسعت ديار المسلمين وتباعدت الأقطار صار لكل قطرٍ سلطانه الذي تُنفَّذ به الأحكام، فانعقد

1 الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، مكتبة إمام الحرمين، ط 2، 1401هـ، ص22-24.

2 البيهقي، **شعب الإيمان**، رقم الحديث 6984، 9/ 475.

3 ابن كثير، **البداية والنهاية**، 2/ 12.

على ذلك إجماعٌ عمليٌّ ظاهر، حفظًا للنظام، ودفعًا لتعطيل مصالح العباد، ومن هنا جاء تقرير أهل العلم لوجوب الإمامة وضرورة وجود السلطان، قال ابن خلدون: «إنَّ نصبَ الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين»[1]، وقال الجويني: «لو خلا الزمان عن السلطان فحق على قُطَّانِ كل بلدة، وسكان كل قرية، أن يقدموا من ذوي الأحلام والنهى وذوي العقول والحجا من يلتزمون امتثال إشاراته وأوامره، وينتهون عن مناهيه ومزاجره»[2]، كما أشار النووي إلى جواز نصب إمامين في إقليمين إذا احتيج إلى ذلك[3]، وقرّر النفراوي جواز التعدّد عند تباعد الأقطار حتى لا تتعطّل الأحكام[4]، وذكر الشوكاني أن المسلمين لما اتسعت أقطارهم صار لكل قطر سلطانٌ يُطاع ولا يُنازَع، وهو إجماع عملي ظاهر[5].

2. وجوب طاعته: الطاعة لوليّ الأمر أصل شرعي قطعي دلّ عليه الكتاب والسنة والإجماع، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59]، وقال النبي ﷺ: «**علَيكَ السَّمْعَ والطاعَةَ في عُسْرِكَ ويُسْرِكَ، ومَنْشَطِكَ ومَكْرَهِكَ، وأثَرَةٍ علَيكَ**»[6]،

1 ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، 1/ 366.

2 الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، ص387-388.

3 النووي، **روضة الطالبين**، 10/ 47.

4 النفراوي، **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، 1/ 106.

5 الشوكاني، **السيل الجرار**، ص 936-941.

6 مسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 1836، 1467/3.

وقال عليه الصلاة والسلام: «**مَنْ أطاعَني فقدْ أطاعَ اللهَ، ومَنْ يعصني فقد عصَى اللهَ، ومَنْ يُطع الأميرَ فقد أطاعَني، ومَنْ يَعصِ الأميرَ فقد عَصاني**»[1]. وقد أجمع العلماء على أن السمع والطاعة للحاكم واجبة، قال ابن حزم: «وَاتَّفَقُوا أن الإمام الْوَاجِب إمامته: فإن طَاعَته فِي كل مَا أَمر مَا لم يكن مَعْصِيَةً فرضٌ، والقتال دونه فرض، وخدمته فِيمَا أَمر بِهِ وَاجِبَة، وأحكامه وأحكام مَن وَلَّى نَافِذَة، وعزله مَن عَزَل نَافِذ»[2]، وقال ابن القطان: «وأجمعوا أنَّ السمع والطاعة واجبة لأئمة المسلمين»[3]. والطاعة ليست طاعة عبودية، وإنما طاعة تنظيمية، وما كان لله طاعةً وللمسلمين مصلحة، كما قال ابن جرير الطبري: «الأمر بطاعة الأئمة والولاة فيما كان لله طاعةً وللمسلمين مصلحة»[4]. وليس الأمرُ بالطاعة تفويضًا للحاكم بالظلم، ولا تغطيةً للجَوْر، بل هو تنظيمٌ للعلاقة بين السلطة والمجتمع حتى لا تتحوّل المطالبة بالحقوق الفردية إلى فوضى تُهدّد أصل الدولة؛ ومن ثَمَّ كان لزامًا على الأفراد أن يقبلوا جملةً من القواعد العامة، وأن

1 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 2957، 4/ 50، ومسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 1835، 3/1466.

2 ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي الظاهري (ت: 456هـ)، **مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات**، دار الكتب العلمية، بيروت، ص126.

3 ابن القطان، علي بن محمد، بن عبد الملك (ت: 628هـ)، **الإقناع في مسائل الإجماع**، تحقيق حسن فوزي الصعيدي، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 1424 هـ/2004 م، (2 مج)، 1/ 60.

4 ابن جرير الطبري، **جامع البيان**، 8/ 502.

يتنازلوا عن بعض الحريات الطبيعية لمصلحة الجماعة، ليتمكّن وليّ الأمر من حماية الحقوق، وإقامة العدل، وكفّ التعدّي، ونقل المجتمع من الفوضى إلى الاستقرار.

وتجب هذه الطاعة على جميع الرعية، ومنهم العلماء؛ لأن الولاية العامة للحاكم، والطاعة له لا لغيره، كما قال الطبري: «أولو الأمر هم الأمراء والولاة لصحة الأخبار عن رسول الله ﷺ بالأمر بطاعتهم»[1]، فالعالم نفسه مأمور بالطاعة، قال سهل بن عبد الله: «وإذا نهى السلطان العالم أن يفتي فليس له أن يفتي، فإن أفتى فهو عاصٍ وإن كان الأمير جائرًا»[2]. فالعلماء الراسخون تَبَعٌ للحاكم، وهم نواب عنه في بيان أحكام الدين، لذلك فطاعة ولي الأمر تقتضي اتباع مجالس الفتوى المعتمدة في الدولة.

3. **محبته والدعاء له:** فمحبة وليِّ الأمر فرعٌ عن السمع له والطاعة، إذ لا يكتملان إلا بولاء قلبي يثمر النصيحة والدعاء له بالخير، وقد دلّ على ذلك قول النبي ﷺ: «**خِيارُ أئِمّتِكُمُ الَّذينَ تُحِبّونَهُم ويُحِبّونَكُم، وتُصلّونَ علَيهِم ويُصلّونَ علَيكُم**»[3]، فقرن بين صلاح الإمام ومحبّة الرعية له، دلالةً على أن المحبة تُقوّي رابطة الطاعة وتدفع البغضاء والفرقة، ومن فقه

1 ابن جرير الطبري، **جامع البيان**، 8/ 496- 502.

2 القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 5/ 259.

3 مسلم، **المسند الصحيح**، كتاب الإمارة، باب خيار الأئمة وشرارهم، رقم الحديث 1855، 1481/3.

العلماء أنهم كانوا يعدّون الدعاء للحاكم من علامات صدق النصيحة، قال الفضيل بن عياض: «لو كانت لي دعوة مستجابة ما جعلتها إلا في السلطان، فإذا صلح السلطان صلح العباد والبلاد»[1]. فمحبته وفاءٌ وانتماءٌ تنتظم بها مصلحة المجتمع ويُصان أمن الوطن.

4. **الوفاء له وعدم نقض بيعته:** فالوفاء للحاكم وعدم نقض بيعته أصلٌ شرعيٌّ مقصود، فلا تُفسخ بيعته، ولا يُخرج عليه لمجرّد مخالفةٍ أو شبهةِ تأويل؛ لما يترتب على ذلك من الفتنة وسفك الدماء واضطراب الأمن، وقد قال النبي ﷺ: «**اسْمَعوا وأطِيعوا؛ فإنَّما علَيهِم ما حُمِّلوا، وعليكُم ما حُمِّلْتُم**»[2]؛ لأنَّ وليَّ الأمر يقدّر المصلحة العامة ويجتهد لما فيه حفظ المجتمع، ومن شواهد ذلك ما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين أوقف حدّ السرقة في عام الرمادة صيانةً للأنفس، وكذلك ما فعلته الدول المسلمة من تقييد بعض الشعائر زمن جائحة كورونا حمايةً للأرواح، وكل ذلك من تصرفات الإمام المبنية على المصلحة المعتبرة ولا يجوز أن تُتَّخذ ذريعة لنقض الطاعة أو شقّ عصا الجماعة.

5. **صلاحياته في الاجتهاد وسنّ الأنظمة:** لوليّ الأمر حقّ الاجتهاد في المسائل العامة، وله أن يختار من أقوال الفقهاء ما يراه محققًا للمصلحة،

1 اللالكائي، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، تحقيق أحمد الغامدي، دار طيبة - السعودية، ط8، 1423 هـ / 2003 م، 193/1.

2 مسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 1846، 3/ 1474.

وأن يسُنّ من القوانين ما يرفع الخلاف وينظّم شؤون الناس، فتجب طاعته في ذلك، قال الكاساني الحنفي: «اتّباع الإمام في محل الاجتهاد واجبٌ»[1]، وقال الإمام القرافي المالكي: «اعلم أنَّ حُكم الحاكم في مسائلِ الاجتهاد يرفعُ الخِلافَ، ويرجع المخالِفُ عن مذهبه لمذهب الحاكم، وتتغير فُتياه بعد الحكم عمَّا كانت عليه»[2]، وقال العلامة الخرشي المالكي: «حكمُ الحاكم يرفع الخلاف، ولو كان الحكم بطريق اللزوم لحكمٍ آخر تبعًا»[3]، وهذا يقتضي احترام الدستور والنظام العام، وامتثال أوامر الدولة وقوانينها وتشريعاتها.

6. تحريم الخروج عليه: أجمع العلماء على تحريم الخروج على الأئمة مطلقًا لأي سبب كان، لما يترتب عليه من الفتن وإراقة الدماء وفساد ذات البين، لذلك حذر النبي ﷺ من الخروج على الحكام، حفاظًا على الوحدة وسدًّا لباب الفتنة، قال النبي ﷺ: «**مَنْ خرَجَ مِنَ الطاعَةِ، وفارَقَ الجماعَةَ فماتَ، ماتَ ميتَةً جاهِلِيَّةً**»[4]، وقال ﷺ: «**أَلَا مَن وَلِيَ علَيهِ وَالٍ، فرَآهُ يأْتِي شيئًا مِنْ معصيَةِ اللهِ، فلْيَكْرَهْ ما يأْتي مِنْ مَعْصيَةِ اللهِ، ولَا يَنْزِعَنَّ يَدًا مِن طاعةٍ**»[5]، وقال ﷺ: «**مَن خرجَ مِنَ الطاعَةِ، وفارَقَ الجماعَةَ، فمَاتَ،**

1 الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، 7/ 100.
2 القرافي، **الفروق**، 2/ 103.
3 الخرشي، **شرح مختصر خليل**، 2/ 75.
4 مسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 1848، 2/ 1476.
5 السابق، رقم الحديث 1855، 3/ 1482.

ماتَ ميتَةً جاهِلِيَّةً»[1]. قال النووي: "وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين وإن كانوا فسقة ظالمين، وقد تظاهرت الأحاديث بمعنى ما ذكرتُه، وأجمع أهلُ السنة أنه لا ينعزل السلطان بالفسق ... وسبب عدم انعزاله وتحريم الخروج عليه ما يترتب على ذلك من الفتن وإراقة الدماء وفساد ذات البين، فتكون المفسدة في عزله أكثر منها في بقائه"[2]، وقال ابن خلدون: «إن الثوار الذين يقومون لتغيير المنكر من العامة والفقهاء أكثرهم يهلكون مأزورين غير مأجورين لأن الله لم يكتب ذلك عليهم»[3]. فالشريعة قررت درء الفتنة وجمع الكلمة، وجعلت الاعتراض على المظالم من خلال القضاء والنصيحة لا الفوضى والعصيان.

خاتمة:

وهكذا؛ فإن طاعة وليّ الأمر في الإسلام التزامٌ واعٍ بمنهج الشريعة في حفظ المجتمع وتحقيق المصلحة ودرء الفتنة؛ بها تُصان الدماء وتُحفظ الحقوق ويستقر العمران.

---

1 مسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 1848، 2/ 1476.

2 النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، 12/ 229، والطيبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله (743 هـ)، **شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى بـ (الكاشف عن حقائق السنن)**، تحقيق د. عبد الحميد هنداوي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة - الرياض، 1417 هـ / 1997 م، (13 مج)، 2560/8.

3 ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، 1/ 200.

* 17 * الردة

مقدمة

تُعَدّ قضيّةُ الرِّدّة من أكثر المسائل التي أسيءَ فهمها في الفكر المعاصر، إذ اختلط فيها البُعدُ العقديّ بالبُعد السياسيّ والأمنيّ، فاستغلّها المتطرّفون لتبرير العنف باسم الدين، وحملوا نصوصَ القتال وآياتَ الردة على غير مواضعها، فصوّروا الإسلام دينًا يُكره الناس على البقاء فيه؛ غير أنّ النصوص القرآنية المحكمة والسيرة النبوية الصحيحة تُثبت أنّ الإيمان اختيارٌ قلبيّ لا إكراه فيه، وأن العقوبة لا تكون على مجرّد تغيّر الاعتقاد، بل على ما يقترن به من خيانةٍ أو عدوانٍ يُهدِّد أمن الدولة واستقرار المجتمع.

ومن هنا تأتي الحاجة إلى بيان المفهوم الشرعيّ الصحيح للرِّدّة كما قرّره القرآن الكريم والهدي النبوي القويم، وردّ التأويلات المنحرفة التي شوّهت مقاصد الشريعة في الحرية والعدل والرحمة.

أولًا: تعريف الردة:

الرِّدّة في اللغة: الرجوع عن الشيء إلى غيره، لكن غلب استعمال الردة في الرجوع عن الإسلام، قال تعالى: ﴿وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ﴾

[المائدة: 21] أي لا ترجعوا، والمرتد هو الراجع عن دينه، سُمِّي بذلك لرجوعه وكفره بعد إسلامه[1].

واصطلاحًا: الخروج عن الإسلام إلى أي ملة كانت[2].

وفي سياق الدولة الحديثة يمكننا تعريف الردة بأنها: "جريمة يخرج مرتكبها على النظام العام للدولة، ويجاهر بالطعن في معتقداتها ومقدساتها، فيرفع أمره إلى القضاء، وهو الجهة الوحيدة المعنية بتنفيذ الأحكام المترتبة وفق ضوابط وإجراءات قضائية تضمن الحرية الفكرية والاعتقادية، وتبيين الحقائق وتوضيح الشبهات، وحفظ الأمن المجتمعي، كما نص دستور الإمارات على أن حرية القيام بشعائر الدين طبقًا للعادات المرعية مصونة، على ألا يخل ذلك بالنظام العام".

وقد تكون الردة مفهومًا مرادفًا لما اصطلح عليه في التعبير المعاصر بـ «ازدراء الأديان»، ويتمثَّل في النيل أو التعرض لمقدسات أو معتقدات الأفراد أو المجتمع أو الدولة، أما من ارتد عن الدِّين سرًا، ولم يجهر بذلك أمام أحد من الناس، ولم يظهر ما يثبت منه ذلك، أو يمس النظام العام للدولة أو معتقداتها أو مقدساتها، فهذا لا يمكن معرفة أمره ولا إثبات

1 انظر: ابن فارس، **مقاييس اللغة**، 2/ 386، (ردَّ) والراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص 348، (ردَّ).

2 التتائي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن إبراهيم بن خليل (942 هـ)، **جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر**، تحقيق الدكتور أبو الحسن، نوري حسن حامد المسلاتي، بيروت - لبنان، 1435 هـ / 2014 م، (8 مج)، 140/8.

ردّته، وإنما اطلع على نفاقه من عَلِم سريرته - سبحانه -، فيبقى ظاهره الإسلام، ويوكَل أمره وحسابه إلى ربه.

ثانيًا: مفهوم الردة لدى المتطرفين:

بنى المتطرفون حكمهم على تسويةٍ باطلة بين الكفر والقتل، فاعتبروا مجرّد الخروج عن الإسلام -لأي سبب- كفرًا يوجب الإعدام، واستند هذا التصور إلى أمرين:

1. قراءة مغلوطة لآيات الكفر بعد الإيمان والارتداد، فنقلوا الوعيد الأخروي إلى ساحة العقوبات الدنيوية، مع أن آيات الردة عن الإسلام كلها في القرآن الكريم جاءت في الوعيد الأخروي، ولا ذكر فيها لعقوبة دنيوية مطلقًا، قال تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 217]، وقال سبحانه: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [آل عمران: 86]، وقال عزوجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ افْتَدَىٰ بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ﴾ [آل عمران: 91]، وعلى مثل ذلك جميع الآيات الواردة في الردة.

2. التعلّق بقوله ﷺ: «**من بدّل دينه فاقتلوه**»[1]، حيث جعلوه أصلًا مطلقًا بلا تقييد بسياقه السياسي والعسكري آنذاك، ولا بضميمة الحديث الآخر: «**لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث**» -ومن بينها- «**والتارك لدينه المفارق للجماعة**»[2]، فأسقطوا شرط «**المفارق للجماعة**» واكتفوا بـ «**التارك لدينه**»، مع أن القاعدة الأصولية تقرر أن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما، وأن الجمع بين الوصفين دليل على أن العلة هي نقض البيعة ومناصرة العدو.

ثالثًا: المفهوم الصحيح للردة في الإسلام:

إنّ الفهم الصحيح المنضبط لحكم الرِّدّة لا يُبنى على نصٍّ واحدٍ أو واقعةٍ منفردة، بل يقوم على جملةٍ من القواعد والوقائع المتلازمة التي يُكمِّل بعضها بعضًا، وتُبيّن المقصود الحقيقي من النصوص، وتضع كلّ دليل في سياقه الذي ورد فيه، ومن أبرز هذه القواعد والوقائع:

1. **حرية الاعتقاد مبدأ قرآني ثابت لا إكراه فيه:** فقد قرر القرآن مبدأ حرية المعتقد بآيات محكمة، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]، وقال سبحانه: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: 29]، وقال جل جلاله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ

1 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 3017، 50/4.

2 مسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 1676، 3/ 1303.

مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 99]، وجعل وظيفة الرسل البلاغ لا السيطرة، قال عز وجل: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: 21-22]، وقال سبحانه: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ [الرعد: 40]. فمن حرّم الإكراه على الدخول في الدين، لا يجيز الإكراه على البقاء فيه بحدّ القتل، والقول بأن قتل المرتد يحفظ العقيدة مردود؛ لأن العقيدة لا يحفظها القتل بل يحفظها البيان، والله تعالى قال لنبيه ﷺ: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾ [يونس: 108]، وقال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107].

2. **لم يقتل النبي ﷺ أحدًا لردته، ومن قُتل منهم فبسبب جرائم موجبة للعقوبة:** فالأعرابي الذي قال للنبي ﷺ: «**أَقِلني بيعتي**»[1]، أي: أعفني من البيعة للإسلام التي في عنقي، فلم يأمر بقتله، بل تركه يذهب، ولو كانت الردة المجردة حدًّا لازمًا لما تركه النبي ﷺ، ولما قبل عودة عبد الله بن أبي سرح -كما سيأتي-، لأن الحدود لا تُسقطها الإقالة ولا تغيّر المزاج؛ قال الشافعي: «وقد آمن بعض الناس ثم ارتد، ثم أظهر

1 مسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 1383، 2/ 1006.

الإيمان، فلم يقتله رسول الله ﷺ»[1]. وقال ابن الطلاع: «لم يقع في شيء من المصنفات المشهورة أنه ﷺ قتل مرتدًّا»[2]. أما من أمر النبي ﷺ بقتلهم، فكان ذلك لجرائم جسيمة، وليس للردة، ومن هؤلاء:

- **عبد الله بن أبي سرح**: ارتدّ ولحق بالأعداء يقاتل المسلمين، ثم عاد إلى الإسلام[3].
- **عبد الله بن خَطَل**: أسلم وهاجر، ثم أرسله النبي ﷺ ساعيًا على الصدقة، فقتل رفيقه الخزاعي، وارتدّ وهرب إلى مكة آخذًا معه الصدقة[4].
- **مقيس بن صبابة:** تظاهر بالإسلام ليأخذ دية أخيه هاشم بن صبابة الذي قُتل خطأ، فلما قبض الدية قتل القاتل وفرّ، وقال شعرًا، فأمر النبي ﷺ بالقصاص منه[5].
- **رجال من عُكل وعُرينة:** جاؤوا إلى النبي ﷺ، فأسلموا، ثم مرضوا، فأرسلهم إلى إبل الصدقة ليشربوا من ألبانها، فلما صحّوا، قتلوا الراعي وساقوا الإبل، فاقتص منهم ﷺ[6].

1 الشافعي، أبو عبد الله، محمد بن إدريس المطلبي (ت: 204هـ)، **الأم**، دار المعرفة - بيروت، (د.ط)، 1410هـ/ 1990م، (8 مج)، 6/ 180.

2 العيني، بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى (ت: 855هـ)، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، إدارة الطباعة المنيرية، بيروت، (د.ت)، (12مج)، 24/ 80.

3 البيهقي، **السنن الكبرى**، رقم الحديث 6829.

4 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 4276، 103/5، وابن حجر، **فتح الباري**، 17/8.

5 ابن هشام، **السيرة النبوية**، 138/2، وابن كثير، **البداية والنهاية**، 172/4.

6 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 233، 95/1، ومسلم، **المسند الصحيح**، رقم الحديث 1671، 1304/3.

3. **فهم حديث «من بدّل دينه فاقتلوه»[1] في سياق الخيانة العظمى:** فقوله ﷺ: «**من بدّل دينه فاقتلوه**» -على فرض صحته- يُفهم في ضوء واقع المدينة زمن النبوة، حيث لم تكن الردة مجرد انتقال عقدي فردي، بل كانت في أكثر صورها اقترانًا بالالتحاق بالعدو والتآمر معه، فصارت بذلك ردّةً وخيانةً في آنٍ واحد، ويؤكد هذا التقييد رواية: «**التارك لدينه المفارق للجماعة**»، إذ كانت جماعة المدينة هي كيان الدولة، فمفارقتها والتحيز للخصم يُعدّ نقضًا للعقد العام يشبه ما تسمّيه القوانين الحديثة «الخيانة العظمى»، وهي مجرّمة في جميع النظم والدساتير.

خاتمة

يتبيّن مما سبق أن الإسلام لم يجعل الرِّدّة جريمةً على مجرّد تغيّر المعتقد، بل ربط العقوبة بما يقترن بها من خيانةٍ أو عدوانٍ يُهدّد استقرار المجتمع وتماسكه، وأمن الوطن ووحدته؛ أمّا الإيمان والكفر فشأنٌ قلبيٌّ بين العبد وربّه، لا سلطان فيه لبشر، ومن ثمّ فتصحيح مفهوم الرِّدّة ضرورةٌ لحماية الدين من التوظيف المتطرّف، وتحقيق مقاصدها في الحرية والعدل والأمن.

1 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 3017، 50/4.

* 18 * العلاقة بين العقل والنقل

مقدمة:

قرّر الإسلام أن العقلَ مناط التكليف، وعدّه جزءًا من الفطرة التي فُطر عليها الإنسان[1]؛ بما أودع الله فيه من قدرة على إدراك العِلَل وربط الأسباب بالمسبَّبات، وتمييز طريق الخير من الشر[2]، ليقوم بوظيفة العمران، وبهذا التكريم جعل الشرعُ العقلَ طريقًا موصلًا إلى الحق، لكنه ضبط مجالات عمله وحدوده، وقد جرى الأصوليون على اعتبار القياس العقلي من مصادر الاستدلال الشرعي، فدلّ ذلك على أن العقل جزء من البنية الداخلية للتشريع.

أولًا: مكانة العقل في القرآن الكريم:

جاء ذكر العقل في القرآن في مواضع التعظيم والتنبيه إلى وجوب استعماله، إذ أحال إليه القرآن الكريم في كل مقام أمرٍ ونهيٍ وتفكرٍ، ولام المعرضين عن العمل به، فدلّ ذلك على أنه أصل في التكليف وميزان

1 بورشاشن، إبراهيم، **الفكرة والقيم**، منتدى أبو ظبي للسلم، موسوعة السلم في الإسلام، التصور الكلي، 51/2.

2 مدكور، علي أحمد، **مناهج التربية أسسها وتطبيقاتها**، القاهرة، 1421هـ/2001م، ص 85.

في التمييز، ولم يرد لفظ «العقل» اسمًا، وإنما ورد بصيغٍ من فعله في تسعةٍ وأربعين موضعًا مثل قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 73]، و﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 164]، و﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 44]، مما يدل على الحث على تفعيل ملكة الإدراك والتدبر.

كما عبّر القرآن عن العقل بألفاظٍ متقاربة المعنى؛ منها **الحِجر** في قوله تعالى: ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ﴾ [الفجر: 5]، و**النُّهى** في قوله: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى﴾ [طه: 54]، و**اللُّبّ** في قوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: 179]، و**القلب** في قوله: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: 179]، و**الفكر** في قوله: ﴿ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا﴾ [سبأ: 46]؛ تلك الألفاظ جميعها تُظهر تكريم العقل ودوره في فهم آيات الله، إذ لا يكون الإيمان الحق إلا بعقلٍ يعي، ويتدبر، ويستدل على الخالق في آيات الأنفس والآفاق.

وللعقل في القرآن الكريم مكانة عالية، ومنزلة سامية، نتبينها من وجوه عدة فيما يأتي:

1. **تكريم العقل ومناط التكليف:** قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: 3]، فبيّن أن الهداية والاختيار ثمرة الإدراك، وبالعقل يُفهم الخطاب وتصحّ العبادات والولايات، ومن فقده سقط عنه التكليف؛ لقوله ﷺ: «**رُفِعَ القَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ**»[1].

1 **مسند أحمد**، رقم الحديث 940، 2/ 254.

2. **إعمال العقل جوهر الإنسانية ووسيلة التحرر:** قال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الأنفال: 22]، وقال: ﴿**لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا**﴾ إلى قوله: ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ [الأعراف: 179]، فدلّ على أن تعطيل العقل انحطاط عن مرتبة الإنسان.

3. **العقل أداة الإيمان بالخالق:** قال سبحانه: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ إلى قوله: ﴿لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 164]، فالعقل مأمور أن يقرأ الكون قراءة تقود إلى التوحيد.

4. **العقل سبيل فهم الدين والنبوة:** قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ إلى قوله: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [يونس: 109]، ففهم الرسالة والنبوة قائم على التدبر والنظر في السنن التاريخية.

5. **العقل شرط الإيمان ووسيلة اليقين:** قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ [النساء: 82]، فالإيمان لا يقوم على تقليدٍ أعمى، بل على تدبرٍ واستبصارٍ بالعقل الذي يدرك الحجة ويزن الدليل.

6. **العقل أداة الاجتهاد واستنباط الأحكام:** قال تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: 2]، فالاعتبار والاستنباط مناطان بأصحاب العقول، وبه يُدرَك المعنى الشرعي وعلل الأحكام ومقاصدها، وبه يقوم القياس والاجتهاد.

7. **العقل يميّز العلم من الظن:** قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: 36]، وقال سبحانه:﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم: 28]، فنهى عن اتباع الوهم، ودعا إلى العلم المبني على الدليل العقلي والسمعي.

فالعقل في الشريعة الإسلامية مناط الإدراك والتمييز، وبه يُفهم الخطاب ويُستوعب التكليف، فهو أصل المسؤولية وشرطها، والأداة التي يتحقق بها قصد الامتثال، وهو الحجة التي يُكلَّف بها الإنسان ويُحاسَب عليها.

ثانيًا: درء تعارض العقل والنقل:

قرر الإسلام أن المصدر واحد، فالوحي حق والعقل حق، ولا يتعارض حقان صادران عن الله تعالى، وإنما يقع الإشكال من عقلٍ خالطه هوى أو من نقلٍ لم يثبت، فصحيح المنقول لا يخالف صريح المعقول إذا كان العقل سليم النظر[1]، لأن الشريعة بجملتها موضوعة لحفظ المصالح ودرء المفاسد، وهذا كله معقول المعنى يدل على التلازم بين الدليلين، وقد جمع الله الحجتين في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: 37]، فذكر القلب الدال على الفهم، والسمع الدال على الوحي، وحيث يظهر تعارضٌ ظاهري فالأصل التحقيق

1 ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي الظاهري (ت: 456هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (8 مج)، 66/1.

فإن ثبت النقل وكان العقل صريحًا لا توهّم فيه، حُمِل النص على ما يوافقه بتأويلٍ صحيح، لأن حجج الله لا تتصادم، ودعوة القرآن إلى النظر في الخلق والوحي معًا، قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: 54]، وقال سبحانه: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: 21]، دليل على وحدة طريق المعرفة، ولو كان بين العقل والنقل تضادّ لما أمر القرآن بالعلم، ولا رفع شأن العلماء، ولا جعل بناء الملكة العقلية سبيلًا إلى عمارة الأرض، فثبوت هذه الأوامر يدل على أن العقل خادمٌ للوحي ومُظهِرٌ لحِكَمِه، لا منازعٌ له.

وأحكام الشريعة - بالنظر إلى مجال إعمال العقل فيها - على ضربين: أحكامٌ معقولة المعنى ظاهرة المقصد، يُدرك العقل وجه المصلحة فيها كأغلب المعاملات وجلب المنافع ودرء المفاسد؛ وأحكامٌ تعبدية محضة لا يستقل العقل بكشف علّتها، مقصودها الانقياد وابتلاء الامتثال، فمحلُّ العقل فيها الفهمُ والتصديقُ لا الاعتراضُ والاقتراح.

وما لم تظهر علّته من التكاليف التعبدية فالأصل فيه أنه موضوعٌ على وفق الحكمة والمصلحة، علمها من علمها وجهلها من جهلها، وعدم الإدراك لا يستلزم عدم الوجود؛ لأن قاعدة الشرع الجارية: أن أوامره دائرة على جلب المصالح، ونواهيه دائرة على درء المفاسد، وقول الفقهاء: الأصل في العبادات التعبد، معناه: أن العقول لا تستقل بإدراك عللها تفصيلًا، لا أنها خالية من الحكمة.

ثالثًا: الموازنة بين العقل والنقل في عالم الشهادة:

العقل في المنهج الإسلامي مكرَّمٌ في مجاله، مضبوطٌ بحدوده، عاملٌ في دائرة الشهادة لا الغيب؛ إذ عالم الشهادة هو الكون المحسوس وما يُدرك بالحواس ويُخضع للفحص والنظر، أما الغيب فهو ما استأثر الله بعلمه، فلا سبيل للعقل إليه إلا عن طريق الوحي، لأن أدوات الإدراك الحسية لا تنفذ إلى ما وراء العالم المادي، ومن ثمّ فالعقل يعمل في مجال الأسباب والمسببات، والقوانين الكونية، والبحث فيما جُعل له قابلية الفهم والإدراك.

وقد قرر العلماء أن العقل أصل في إثبات النقل، وبه يُعرف صدق الرسول ﷺ، وتُثبت المعجزة، وتُفهم النصوص؛ فالعقل هو الذي دلّ على حجية الوحي، والوحي هو الذي هدى العقل إلى مجاله المشروع، فليس بينهما تناقض، بل علاقة تأسيس وتكامل؛ لأن الوحي من الله، والعقل مخلوق لله، فكيف يتصادمان؟ ولهذا كان العقل حاكمًا في إثبات النقل، خاضعًا له في الغيب الذي لا سبيل لمعرفة حقيقته إلا بخبر الله ورسوله.

أما القول بوجود حدود للعقل في الإسلام فلا يعني تعطيله، بل يعني توجيهه إلى مجاله الممكن؛ فهو يُعمِل فكره في عالم الشهادة، ويتوقف عند حدود الغيب؛ إذ الإيمان بالغيب لا يناقض العقل بل يتجاوزه، لأن الوحي يُخبر به على وجهٍ لا يبلغه نظر البشر، فالإسلام يوازن بين الوحي

والعقل بتقرير قاعدةٍ جامعة: (العقل سبيل لفهم النقل، والوحي هادٍ للعقل فيما يعجز عن إدراكه)، فلا تجاوز ولا تعارض، بل تكاملٌ يُقيم صرح المعرفة على الوحي المصدَّق والعقل المسدَّد.

رابعًا: الموازنة بين العقل والنقل في عالم الغيب:

الغيب في القرآن هو ما غاب عن إدراك الحواس[1]، فلا يُعلم إلا بالخبر الصادق، لأنه خارج عن طاقة العقل وإدراك الحس[2]، كما قال تعالى: ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: 59]، وقوله: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّـهُ﴾ [النمل: 65]، فالغيب المطلق اختصاصٌ إلهيّ، لا يدركه عقلٌ ولا حِسٌّ، ولا طريق إلى معرفته إلا بالوحي الذي أنبأ الله به أنبياءه ورسله، والدعوى بأن إثبات الغيب يقيّد العقل إنما تنبني على توهّم قدرةٍ مطلقةٍ للعقل على إدراك كل شيء، وهو توهّمٌ تبطله التجربة والعلم، فإن العقل محكوم بوسائله وحواسّه، فإذا أخبره الوحي بما وراء ذلك لم يكن هذا تقييدًا له، بل توجيهًا له إلى ما يمكنه، وصرفًا له عن التكلّف فيما لا يبلغه، وقد ميّز القرآن بين نوعين من الغيب:

1. **غيب مطلق:** لا يُدرك بحسٍّ ولا بعقل، ولا يعلم به إلا الله وحده، وقد بيّنه النبي ﷺ بقوله: «**مفاتيحُ الغيبِ خَمْسٌ لا يعلَمُها إلَّا اللهُ ...**»[3]،

1 ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 1/ 229 .

2 الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص 667.

3 البخاري، **الجامع الصحيح**، رقم الحديث 7379، 9/ 116.

وهو ما يتعلق بعلم الساعة، ونزول الغيث، وما في الأرحام، وما تكسبه الأنفس، وأين تموت.

2. **غيب نسبي:** يدرك العقل بعض آثاره وأدلته بطريق الاستدلال، كالإيمان بالله ووحدانيته واليوم الآخر، إذ دلّ عليهما العقل، وأثبت الوحي تفاصيلهما، قال تعالى: ﴿**الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ**﴾ [البقرة: 3][1].

وهكذا فالعقل في الإسلام لا يُلغى أمام الغيب، بل يُقِرّ بحدوده؛ فيؤمن بالغيب إيمانًا تصديقيًّا لما ثبت في الوحي، ويستدل على صدق الوحي بما رآه من دلائل القدرة والحكمة في عالم الشهادة.

فالإسلام لا يفصل بين العقل والنقل، بل يجعل النقل مكمّلًا للعقل في دائرة الغيب، والعقل ممهّدًا للنقل في دائرة الشهادة، ليقوم التوازن المعرفي بين إدراك الإنسان وشهادة الوحي، فينضبط العلم والإيمان على أساسٍ واحد هو التسليم لله علمًا وعبادة.

1 العموش، بسام، **الإيمان بالغيب**، ص 40.

* 19 * الدولة الوطنية

مقدمة

مسألة الدولة الوطنية في السياق الإسلامي المعاصر من أكثر المسائل التي وقع فيها الخلط؛ إذ سوَّقت جماعات التطرف والإرهاب أن هذا الشكل من التنظيم السياسي دخيلٌ، وأنه استيرادٌ غربيٌّ يناقض الشريعة الإسلامية، وأن الوطنية نفسها «وثنية جديدة» تُضعف رابطة الدين، وأن الاعتراف بالحدود القطرية تعطيلٌ لفكرة الخلافة، وهذا المسار في الاعتراض لم يُبن على استقراء النصوص من القرآن والسنة، ولا على أقوال العلماء المعتبرين؛ بل بُني على توجّهٍ أيديولوجيٍّ يرمي إلى نزع الشرعية عن الدول الوطنية القائمة وإيجاد بديلٍ صِداميّ، وفتح الطريق أمام كياناتٍ موازيةٍ متخيلةٍ كما فعلت التنظيمات الجهادية المنحرفة؛ كداعش والقاعدة، التي كفّرت الدولة ثم استحلّت مؤسساتها ودماء المدافعين عنها، وفيما يأتي كشف للتصور المنحرف لدى المتطرفين عن الدولة الوطنية، وبيان للمفهوم الصحيح لها.

أولًا: تعريف الدولة الوطنية:

لغةً: الدولة من الدَّوْل أي التغيّر والتداول[1]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [آل عمران: 140]، أي نصرفها ونتبادلها بينهم نصرًا وهزيمة.

اصطلاحًا: كيانٌ سياسيٌّ قانونيٌّ ذو سيادةٍ تامة، على إقليمٍ بحدودٍ جغرافيةٍ معترفٍ بها دوليًّا، يضمّ شعبًا تجمعه المواطنة الإيجابية، وتُنظّم علاقته بالسلطة دولةٌ دستورية تكفل الحقوق وتُلزم بالواجبات وتحمي الهوية والوحدة[2].

ثانيًا: مفهوم الدولة الوطنية لدى المتطرفين:

تبني التيارات المتطرفة موقفها من الدولة الوطنية على مقدمتين فاسدتين متلازمتين:

الأولى: أنها تحصر الشرعية في صورةٍ واحدة هي «الخلافة العامة» على جميع المسلمين، وتُسقط شرعية كل دولةٍ قُطريةٍ أو وطنيةٍ لا تذوب فيها، مع أن تاريخ المسلمين بعد الخلافة الراشدة شهد تعدد الإمارات والدول مع بقاء وصف الإسلام عليها، ولم يقل أحدٌ من أئمة القرون المفضَّلة إن مجرد التعدد القُطري يُسقط الشرعية.

1 انظر: بطرس بستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان، 1987، ص 299، ومعنى دولة في معجم المعاني الجامع: www.almaany.com.

2 هابرماس، يورغن، **الحداثة وخطابها السياسي**، (ترجمة: جورج تامر)، دار النهار، بيروت، 2002، ص 189.

الثانية: يجعلون الانتماء للوطن مناقضًا للولاء للدين، فيرمون الوطنية بالوثنية، ويُحَرِّمون الاحتفاء بالرموز الوطنية، ويُجَرِّمون الدفاع عن الجيوش والحدود، مع أن السنة ناطقة بوجوب محبة الوطن؛ فقد روى الترمذي أن النبي ﷺ لما خرج من مكة قال: «**والله إنكِ لأحبُّ بلادِ الله إليَّ، ولولا أن قومَكِ أخرجوني منكِ ما خرجتُ**»[1]، وهذا نصٌّ صريحٌ في جواز تعلّق القلب بالموطن الذي ولد فيه الإنسان.

ثم إن هذه الجماعات تبني على هاتين المقدمتين إسقاطَ شرعية الحكام، وتجريدَهم من حق الطاعة، واستحلالَ حمل السلاح عليهم، مع أن النصوص في هذا الباب قطعية في وجوب طاعتهم وتحريم الخروج عليهم، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59]، وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: «بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره وعلى أثرةٍ علينا، وعلى ألا ننازع الأمر أهله»[2]. قال رسول الله ﷺ: «**مَن رأى من أميرِه شيئًا يكرهُه فليصبر، فإنه من فارقَ الجماعةَ شبرًا فماتَ، ماتَ ميتةً جاهليةً**»[3]، وقال عليه الصلاة والسلام: «**مَن**

1 الترمذي، **السنن**، كتاب المناقب، باب فضل مكة، رقم الحديث 3925.

2 البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب الأحكام، باب كيف يبايع الإمام الناس، رقم الحديث (7056)، 9/ 59، ومسلم، **المسند الصحيح**، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، رقم الحديث 1709، 3/ 1470.

3 البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: «سترون بعدي أمورًا

حملَ علينا السلاحَ فليس منا»[1]. وهذه النصوصُ تدلّ على وجوب طاعة السلطة القائمة المستقرة التي تُقيم مصالح الناس وتمنع الفتنة، أيًّا كان توصيفُها الإداري، وكلُّ خطابٍ يستهدف إسقاط الدولة القائمة، أو نزعَ شرعيتها، أو الدعوةَ إلى منابذتها والخروجِ المسلّح عليها، هو خطابٌ مصادمٌ للنصوص القطعية في السمع والطاعة ولزوم الجماعة.

ثالثًا: المفهوم الصحيح للدولة الوطنية:

يُبنى الفهم الشرعي الصحيح للدولة الوطنية على الجمع بين ثوابت الشريعة ومقاصدها الكلية، وبين الاجتهاد في الوسائل والتنظيمات التي تحقق تلك المقاصد في الواقع المتجدد، فالشريعة جاءت لإقامة نظامٍ عامٍّ يكفل مصالح العباد في الدين والدنيا، والدولة - بصيغتها الوطنية الحديثة - ما هي إلا إطارٌ تنظيميٌّ يحقق هذه الغاية، وليست نقيضًا لها، وهذا المفهوم المنهجي المتوازن هو الذي تبناه كبار علماء الأمة قديمًا وحديثًا، في مقابل القراءة المتطرفة التي تجعل الشكل السياسي معيارًا للإيمان والكفر، وتغفل عن أن المقصد هو العدل والرحمة والمصلحة والحكمة، لا الاسم ولا الشكل الإداري، وقبل تحرير المفهوم الشرعي

تُنكرونها»، رقم الحديث 7053، 9/ 58، ومسلم، **المسند الصحيح**، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، رقم الحديث 1849، 3/ 1476.

1 البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب الإيمان، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر، رقم الحديث 48، 1/ 22، ومسلم، **المسند الصحيح**، كتاب الإيمان، باب بيان حال إيمان من قال لأخيه المسلم يا كافر، رقم الحديث 100، 1/ 81.

للدولة الوطنية يجدر التنبيه إلى أن فكرة الدولة نفسها لم تكن قالبًا واحدًا في التراث الإسلامي، بل تنقّلت بين التنظير الفلسفي الذي رأى الدولة اجتماعًا بشريًّا للتعاون على الكمال كما عند الفارابي[1]، والتنظير الواقعي الذي قرأ الدولة في ضوء العصبية والغلبة كما عند ابن خلدون الذي قال: «إن كل أمة لا بد لهم من وطن وهو منشؤهم ومنه أولية ملكهم»[2]، ثم جاء الفقهاء فاستخرجوا من النصوص ما يجب أن تكون عليه السلطة، فهذا التعدد في طرق التعريف يدل على أن الشرع قصد قيام سلطان يحرس الدين ويعمر الدنيا، ولم يَقصد شكلًا جامدًا واحدًا، ومن هذا الأصل الكلي يتفرع بيانُ معالمه العملية في النقاط الآتية:

1. **الدولة ضرورة شرعية واجتماعية:** اتفق العلماء على أن قيام سلطةٍ راعيةٍ أمرٌ واجبٌ شرعًا وعقلاً، إذ لا تُقام أحكام الدين ولا تُصان المصالح العامة إلا بوجود إمامٍ أو سلطانٍ يُنفذ الأحكام ويكفّ المعتدين، قال الماوردي: «الإمامة موضوعةٌ لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجبٌ بالإجماع»[3]. وهذا يعني أن وجود الدولة أصلٌ من أصول الاجتماع البشري، وأن اختلاف تسميتها

1 الفارابي، محمد بن محمد بن طرخان (339هـ - 950م)، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، دار المشرق، بيروت - لبنان، 1986، ص 118.

2 السابق، ص 375.

3 الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، تحقيق مصطفى السقا، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، 1959، ص 119.

أو آلياتها لا يخرجها عن حقيقتها الشرعية ما دامت تقوم بوظائفها، كما أن النبي ﷺ نبَّه إلى هذا الأصل بقوله: «**إذا خرج ثلاثةٌ في سفرٍ فليؤمّروا أحدهم**»[1]. فأوجب النبي ﷺ التأمير في الاجتماع القليل العارض في السفر تنبيهًا بذلك على سائر أنواع الاجتماع، فإذا كان السفر المؤقت لا يُتصوّر انتظامه بلا قائد، فكيف بملايين الناس يعيشون في وطنٍ واحدٍ تجمعهم مصالح مشتركة ومؤسسات عامة؟! فالدولة الوطنية بهذا الاعتبار ضرورة عقلية وشرعية لتحقيق الاستقرار وضمان حياة كريمة للمجتمعات.

2. **الدولة الوطنية تجسيدٌ لمقاصد الشريعة:** فمقاصد الشريعة الكلية - وهي حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال - لا تتحقق إلا بوجود دولةٍ تحمي الحقوق وتُقيم العدالة وتمنع الفوضى، وقد قرر الشاطبي في الموافقات أن «المعلوم من الشريعة أنها شُرعت لمصالح العباد، فالتكليف كله إما لدرء مفسدةٍ وإما لجلب مصلحةٍ أو لهما معًا»[2]. فكل نظامٍ سياسيٍّ أو إداريٍّ يُحقق هذه المقاصد يكون مشروعًا في ذاته، ولهذا فإن الدولة الوطنية ليست خروجًا على الدين، بل هي الوسيلة التي يمكن من خلالها تحقيق غاياته العليا، لأنها تحفظ الأمن، وتنظّم الحقوق، وتُقيم العدل، وتمنع العدوان الداخلي والخارجي، فارتباط

1 أبو داود، **السنن**، كتاب الجهاد، باب في تأمير الإمام، رقم الحديث 2608، 3/ 72، والترمذي، **السنن**، كتاب الجهاد، باب ما جاء في تأمير الإمام، رقم الحديث 1707، 4/ 213.

2 الشاطبي، الموافقات، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1395هـ، 199/1.

الدين بالمجتمع والحاكم وطاعته نصٌّ جامع يدل على أن الدولة الوطنية ضرورةٌ لحفظ الدين، لا خصمٌ له.

3. الدولة الوطنية إطارٌ للوحدة لا للتفرقة: من أبرز مزاعم المتطرفين أن الدولة الوطنية تُجزّئ الأمة وتضعف ولاء المسلمين، والردّ أن الإسلام لم يُوجب وحدةً سياسيةً شكليةً على جميع المسلمين في كل عصر، وإنما أوجب وحدة العقيدة والإيمان بالله، وقد تعددت الدول الإسلامية تاريخيًّا؛ كالأموية والعباسية والفاطمية والأندلسية، مع بقاء الدين واحدًا. وقد قال الإمام الجويني: لو خلا الزمان عن الإمام المطاع، فالمسلمون على السعي في نصب إمامٍ يقوم بمصالحهم، فإذا تعددت الأقطار وتباعدت الأوطان، وجب على أهل كل قطرٍ نصب من يقوم بأمرهم[1]. فدلّ على أن تعدد الدول لا يُنافي وجوب الإمامة، وأن قيام كل إقليمٍ بدولته التي تُقيم الشرع وتمنع الفتنة واجب شرعًا، أما الدولة الوطنية المعاصرة فهي صيغة واقعية لتنظيم الاجتماع البشري ضمن حدودٍ جغرافيةٍ معترفٍ بها دوليًا، ولا تتنافى مع مبدأ الأمة الواحدة، المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [الأنبياء: 92]، لأن المقصود بمفهوم الأمة هنا الإيمان، وهذه الوحدة يمكن أن تتحقق في إطار التعاون والتكامل بين الدول الوطنية، لا في إلغاء كياناتها بالقوة أو إثارة الفوضى باسم «الخلافة».

1 انظر: الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، 177.

4. الوطنية والانتماء فطرة بشرية: الانتماء للوطن لا يُعدّ وثنية ولا عصبية جاهلية، فقد أظهر النبي ﷺ حبّه لوطنه، فقال لمكة: «**والله إنكِ لأحبُّ بلادِ اللهِ إليَّ، ولولا أن قومَكِ أخرجوني منكِ ما خرجتُ**»[1]. وقد دعا الإسلام إلى الإحسان إلى الجار، وحماية الديار، والدفاع عن الأنفس والأموال، وكل ذلك لا يتحقق إلا في وطنٍ تُصان فيه الحقوق، أما المتطرفون الذين يرمون الوطنية بالكفر، ويُحرمون الاحتفاء بالمناسبات الوطنية، فإنهم يناقضون أصل الشكر الذي أمر الله به، قال تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ [الضحى: 11]، فالاحتفال بذكرى تأسيس الوطن أو الاتحاد هو من قبيل شكر الله على نعمة الأمن والوحدة، لا عبادةٌ تُضاهي الشرع، كما أن الدفاع عن الوطن وحمايته من العدوان فريضة شرعية.

5. الدولة الوطنية والتقنين الحديث: من وظائف الدولة في الإسلام وضع القوانين والأنظمة التي تنظّم حياة الناس، وهذا يدخل في باب الاجتهاد التنزيلي لا التشريع الاستحداثي، فحينما تُصدر الدولة الوطنية قوانين المرور أو التجارة أو التعليم أو حماية البيئة، فهي تمارس وظيفةً شرعيةً في ضبط المصالح، وقد استدل العلماء بممارسات الخلفاء الراشدين على جواز سنّ القوانين التنظيمية، فقد كتب عمر

1 الترمذي، **السنن**، كتاب المناقب، باب فضل مكة، رقم الحديث 3925، 5/ 722، وقال: حديث حسن صحيح، وأحمد، **المسند**، مسند عبد الله بن عدي بن الحمراء الزهري، 4/ 305، والنسائي، **السنن الكبرى**، كتاب مناسك الحج، باب فضل مكة.

بن الخطاب رضي الله عنه إلى ولاته أن «يُقيِّدوا السوق» وأن «يعاقبوا الغشاشين»، وهو ما يُشبه التشريعات الإدارية الحديثة، «فتوزيع وظائف الدولة وتحديد مسؤولياتها من صميم الشرع، تستنير بهدي الإسلام في القيم والغايات، لا أن تُدار من طبقة دينية تحتكر السلطة باسم الدين»[1]. وهذا الفهم هو ما يتوافق مع روح السياسة الشرعية القائمة على تحقيق المصلحة العامة ضمن حدود الشرع.

6. الدولة الوطنية في التجربة المعاصرة: وقد برهنت تجاربٌ وطنيةٌ معاصرة - ومنها التجربة الإماراتية - أن الدولة الحديثة يمكن أن تجمع بين الأصالة والمعاصرة[2]؛ فهي تهتدي بروح الإسلام ومقاصده في قوانينها وتشريعاتها وسائر شؤونها، وتستند إلى قيم العدل والرحمة، وتُحقّق التنمية والرفاه، وتُرسخ الهوية الوطنية، وتجمع بين الولاء للدين والانتماء للوطن[3]، والدستور الإماراتي نصّ في مادته السابعة على أن «الإسلام هو الدين الرسمي للاتحاد، والشريعة الإسلامية مصدرٌ رئيس للتشريع»[4]، وفي مادته السادسة على أن «الاتحاد جزءٌ من الوطن العربي الكبير، وتربطه روابط الدين واللغة والتاريخ والمصير المشترك»[5]، وهذا

1 انظر: فتوى المصلحة المرسلة في علاقتها بتدبير الشأن العام؛ بتاريخ 21 أكتوبر 2025، www.habous.gov.ma/الفتوى1169المجلس العلمي الاعلى/

2 انظر: المجتمع أكثر ازدهار عالميا - نحن الامارات 2031، www.wethevae.ae .

3 السابق.

4 يمكن الاطلاع على وثيقة الدستور في الموقع التالي: -www.vaelegislation.gov.ae

5 السابق.

النصّ الدستوري نفسه ردٌّ صريح على دعاوى المتطرفين بأن الدولة الوطنية تنفصل عن غيرها من الدول، بل هو توكيد على وحدة الانتماء في إطارٍ وطنيٍّ منظم.

خاتمة

إن المفهوم الصحيح للدولة الوطنية يقوم على أنَّها وعاءٌ مؤسسيٌّ لتحقيق مقاصد الشريعة، وليست نقيضًا لها، وأنها وسيلةٌ لحفظ الدين والنفس والأمن والمجتمع، أما المتطرفون فقد أخطأوا من جهتين: جهة الفهم حين حصروا الشرعية في شكلٍ تاريخيٍّ جامد، وجهة المقصد حين اتخذوا من الدين مطيةً لهدم المجتمعات وتمزيق الأوطان.

فالدفاع عن الدولة الوطنية، والالتفاف حول قيادتها الشرعية، والعمل على تقويتها، والدفاع عنها، هو الموقف الذي تشهد له نصوص الوحي وأقوال الأئمة، وتؤيده مقاصد الدين والعقل والواقع.

خاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه، ومن اقتفى أثره وسار على نهجه إلى يوم الدين.

أما بعد: فإن هذا الكتاب «المفاهيم الدينية الكبرى بين تصور المتطرفين وتبصّر المعتدلين» جاء استجابةً لحاجةٍ علمية وواقعية ملحّة، قصدها ردّ المفاهيم المختطفة إلى مواضعها الشرعية، وكشف مسالك التحريف الأيديولوجي الذي مارسته تيارات التطرف والتشدد على مصطلحات هي من صميم البناء الإسلامي، لا تحتمل النقل من سياقاتها، ولا التجزئة عن مقاصدها، وقد تبيّن من خلال مباحث الكتاب أن الخلل لم يكن في نصوص الوحي، ولا في أصول الشريعة، بل في طرائق الفهم التي غيّبت الكلّي لصالح الجزئي، وقدّمت القراءة الصدامية على القراءة المقاصدية، فنُقلت مفاهيم مثل: التكفير، والجهاد، والحاكمية، والولاء والبراء، وطاعة أولي الأمر، والحدود، والردة... من دائرة التنظيم الشرعي إلى دائرة الصراع، ومن سلطان وليّ الأمر إلى أيدي الأفراد والجماعات.

وقد اعتمد الكتاب منهجًا مطّردًا في جميع مفاهيمه، يقوم على التعريف المنضبط للمفهوم، ثم تصويره كما تبنّته الجماعات المتطرفة، ثم بيان وجهه الصحيح كما قرّره أهل العلم، بما يردّ الشبهات من أصلها، ويعيد للمفهوم سياقه اللغوي والتاريخي والشرعي، ويُظهر التلازم بين النص ومقاصده، وبين الحكم وشروطه، وبين المصطلح ومجاله الذي ورد له، وبهذا برز التفاوت الحاد بين تصور المتطرفين الذي يبني على الإطلاق والتعميم، وتصور المعتدلين الذي يبني على التقييد والضوابط وربط الأحكام بجهات الاختصاص.

كما أكد هذا العمل أن الخطاب الديني الراشد لا يكتفي بنقد الغلو، بل يقدّم البديل العلمي الموثوق، المؤيَّد بالأدلة، الموافق لمقاصد الشريعة، المراعي لسنن الاجتماع، الذي يصون الثوابت ولا يجمّد على صيغٍ تاريخية تجاوزها الواقع، فيجمع بين الشرعية والفعالية، وبين صفاء التوحيد ورحابة العدل والرحمة.

وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، وسلّم تسليمًا كثيرًا.

فهرس المصادر والمراجع

الكتب المطبوعة:

1. الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله (ت: 360هـ)، **الشريعة**، تحقيق الدكتور عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، دار الوطن - الرياض، ط 2، 1420 هـ / 1999 م، 5 مج.

2. الأذرعي، صدر الدين محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد ابن أبي العز الحنفي (ت: 792 هـ)، **شرح العقيدة الطحاوية**، بيروت، ط10، 1417هـ/1997م، 2 مج.

3. الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعي (ت: 772هـ)، **نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق صالح جمال، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ.

4. الأصبحي، أبو عبد الله مالك بن أنس المدني (ت: 179هـ)، **الموطأ - رواية يحيى**، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - أبو ظبي - الإمارات، 1425 هـ / 2004 م، 8 مج.

5. ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني الجزري (ت: 606هـ)، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ/ 1979م، 5 مج.

6. الآمدي، علي بن أبي علي (ت: 631هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، 1387هـ/1968م.

7. إلهي، فضل، **الحسبة في العصر النبوي وعصر الخلفاء الراشدين**، دار الفرقان للنشر والتوزيع، 1410هـ/ 1990م

8. الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد المالكي (ت: 403 هـ)، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، مكتبة الأزهرية للتراث، ط 2، 1421هـ / 2000م

9. ـــــ، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، 1407هـ/ 1987م.

10. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت: 256هـ)، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أُمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه**، تحقيق مجموعة من العلماء، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، 1311هـ

11. البرزنجي، عبد اللطيف بن عبد الله عزيز، **التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ

12. بستاني، بطرس، **محيط المحيط**، مكتبة لبنان، 1987.

13. البغوي، محيي السنة الحسين بن مسعود بن محمد الشافعي (ت: 516 هـ)، **معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي**، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420 هـ، 5 مج.

14. البَلاذُري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت 279 هـ)، **جمل من أنساب الأشراف**، حققه وقدم له سهيل زكار؛ رياض زركلي، بيروت، 1417 هـ / 1996 م، 13 مج.

15. بورشاشن، إبراهيم، **الفكرة والقيم**، منتدى أبو ظبي للسلم، موسوعة السلم في الإسلام، التصور الكلي.

16. البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي (ت: 685هـ)، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل = تفسير البيضاوي**، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ.

17. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت 458هـ)، **شعب الإيمان**، تحقيق عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد، الرياض، 2003.

18. ـــــ، **معرفة السنن والآثار**، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي - باكستان، ودار قتيبة، دمشق -بيروت، 1412هـ/1991م

19. ـــــ، **السنن الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ

20. التتائي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن إبراهيم بن خليل (942 هـ)، **جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر**، تحقيق الدكتور أبو الحسن، نوري حسن حامد المسلاتي، بيروت - لبنان، 1435 هـ/2014 م، 8 مج.

21. الترابي، حسن، **الإيمان وأثره في حياة الإنسان**، دار القلم، الكويت، ط2، 1400 هـ/ 1979م

22. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة، (ت: 279هـ) **سنن الترمذي**، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1996.

23. التسولي، علي بن عبد السلام بن علي أبو الحسن (ت: 1258هـ)، **البهجة في شرح التحفة (شرح تحفة الحكام)**، تحقيق محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، 1418هـ/1998م.

24. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله (ت: 792هـ)، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ.

25. تيمور، أحمد بن إسماعيل بن محمد (ت: 1348هـ)، **نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة**، دار القادري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1411 هـ / 1990 م.

26. الثعالبي، محمد بن الحسن بن العربي (ت: 1376هـ)، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1416هـ/ 1995م، 2 مج.

27. الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف (ت: 816هـ)، **التعريفات**، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، 1403هـ / 1983م.

28. الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت 370هـ)، **أحكام القرآن**، تحقيق عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1415هـ/ 1994م.

29. جميل، محمد جبر السيد عبد الله، **مفهوم ولي الأمر وعلاقته ببعض المفاهيم المرتبطة في الفقه الإسلامي**، مجمع الفقه الإسلامي، نيودلهي- الهند، 2016.

30. ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي (ت: 597هـ)، **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية**، تحقيق إرشاد الحق الأثري، إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد، باكستان، ط 2، 1401هـ/ 1981م، 2 مج.

31. _____، **مناقب الإمام أحمد**، دار هجر، ط 2، 1409هـ.

32. _____، **نواسخ القرآن = ناسخ القرآن ومنسوخه**، تحقيق أبو عبد الله العاملي الداني، شركة أبناء شريف الأنصاري، بيروت، 1422هـ / 2001م.

33. الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت: 393هـ)، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ / 1987م، 6 مج.

34. الجويني، عبد الملك بن عبد الله (ت: 478هـ)، **الغياثي = غياث الأمم في التياث الظلم**، مكتبة إمام الحرمين، ط 2، 1401هـ.

35. أبو الحارث الغزي، محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو، **موسوعة القواعد الفقهية**، بيروت - لبنان، 1424 هـ / 2003 م، 12 مج.

36. ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي (ت: 327هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، ط3، 1419هـ، 13 مج.

37. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت: 852 هـ)، **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، دار الكتب العلمية، 1419هـ/ 1989م، 4 مج.

38. ـــــ، **بلوغ المرام من أدلة الأحكام**، تحقيق سمير بن أمين الزهري، دار الفلق - الرياض، ط 7، 1424 هـ.

39. ـــــ، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.

40. ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي أبو العباس (ت: 974هـ)، **الإعلام بقواطع الإسلام من قول أو فعل أو نية أو تعليق مكفر**، تحقيق محمد عواد العواد، 1428هـ/ 2008م.

41. ـــــ، **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، روجعت وصححت: على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، (د.ط)، 1357 هـ/ 1983 م، 10 مج.

42. ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي الظاهري (ت: 456هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 8 مج.

43. ـــــ، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

44. ـــــ، **مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات**، دار الكتب العلمية، بيروت.

45. أبو الحسن، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، (ت: 261هـ)، **المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله ﷺ (صحيح مسلم)**، تحقيق محمد ذهني أفندي، وإسماعيل الطرابلسي، وأحمد حصاري، وآخرون، دار الطباعة العامرة، تركيا، 1334هـ.

46. الحفناوي، عبد الحميد، **التعارض والترجيح عند الأصوليين في الفقه الإسلامي**، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، 1423هـ.

47. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني (ت: 241هـ)، **مسند أحمد ابن حنبل**، تحقيق أحمد معبد عبد الكريم، دار المنهاج، 1432هـ/ 2011م.

48. أبو حنيفة، النعمان بن ثابت (ت: 150هـ)، **العالم والمتعلّم**، رواية أبي مقاتل عن أبي حنيفة، مطبعة الأنوار، القاهرة، 1368هـ/ 1948م.

49. ـــــ، **الفقه الأكبر** (مطبوع مع الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر المنسوبين لأبي حنيفة تأليف محمد بن عبد الرحمن الخميس)، مكتبة الفرقان - الإمارات العربية، 1419هـ/ 1999م.

50. أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي الأندلسي (ت: 745هـ)، **البحر المحيط في التفسير**، تحقيق صدقي محمد جميل، بيروت، 1420 هـ.

51. الخرشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله المالكي (ت: 1101هـ)، **شرح الخرشي على مختصر خليل**، وبهامشه حاشية العدوي، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، ط2، 1317 هـ، 8 مج.

52. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت (ت: 463 هـ)، **تاريخ بغداد**، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1422هـ/ 2002 م، 16 مج.

53. الخطيب التِّبْرِيزي، يحيى بن علي (ت: 502 هـ)، **تهذيب إصلاح المنطق**، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1403هـ/ 1983م

54. الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد (ت: 977هـ)، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، دار الكتب العلمية، 1415هـ / 1994م، 6 مج.

55. ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون (ت: 808 هـ)، **العِبَر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر = تاريخ ابن خلدون**، مؤسسة جمال للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، 1/209.

56. ـــــ، **المقدمة**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، ط7، 2014، 3 مج.

57. دار الإفتاء المصرية، **الدليل المرجعي لمواجهة التطرف**، (د.ط)، (د.ت).

58. الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد (ت: 385 هـ)، **سنن الدارقطني**، 1424 هـ/ 2004 م، 5 مج.

59. أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق السِّجِسْتاني (ت: 275هـ)، **سنن أبي داود**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، 1410هـ

60. الدبوسي، أبوزيد عبد الله بن عمربن عيسى الحنفي (ت: 430هـ)، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ

61. ابن دقيق العيد، تقي الدين محمد بن علي (ت: 702هـ)، **شرح الإلمام بأحاديث الأحكام**، حقَّقه وعلق عليه وخرج أحاديثَه: محمد خلوف العبد الله، دار النوادر، سوريا، ط 2، 1430 هـ / 2009 م، 5 مج.

62. الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة المالكي (ت 1230هـ)، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير**، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، (د.ط)، (د.ت).

63. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين التيمي الشافعي (ت: 606هـ)، **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق طه جابر فياض العلواني، بيروت، ط2، 1412هـ.

64. ـــــ، **مفاتيح الغيب - التفسير الكبير - تفسير الرازي**، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط3، 1420هـ/ 1999م.

65. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، (ت: 666هـ)، **مختار الصحاح**، تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ط5، 1420هـ/ 1999م

66. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت: 502هـ)، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 2009.

67. ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي (ت: 795هـ)، **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم**، تحقيق إبراهيم باجس، بيروت، ط 7، 1422هـ / 2001م، (2 جزء، في مجلد واحد).

68. ابن رشد الجد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت 520هـ)، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة**، تحقيق محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط 2، 1408 هـ / 1988 م، 20 مج.

69. الزاهدي، عبد الله بن محمد بن مودود الحنفي (ت: 658هـ)، **تيسير الأصول إلى تأسيس الفصول**، تحقيق عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ

70. الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزّاق الحسيني (ت: 1205هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق مجموعة من المحققين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1385 - 1422هـ/ 1965 - 2001م.

71. الزرقاني، محمد عبد العظيم (ت: 1367هـ)، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، القاهرة، ط 3، 1943.

72. الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي (ت: 794هـ)، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق عبد القادر عبد الله العاني، ومحمود عبد الله العاني، دار الصفوة، مكة المكرمة، 1413هـ.

73. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد (ت: 538هـ)، **أساس البلاغة**، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1419 هـ/ 1998 م.

74. ابن زنجويه، أبو أحمد حميد بن مخلد بن قتيبة (ت: 251هـ)، **الأموال**، تحقيق شاكر ذيب فياض الأستاذ المساعد - بجامعة الملك سعود، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، 1406 هـ / 1986 م.

75. أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى (ت: 1394هـ)، **العلاقات الدولية في الإسلام**، القاهرة.

76. زيد، مصطفى، **النسخ في القرآن الكريم، دراسة تشريعية تاريخية نقدية**، ط 3، 1408هـ/1987م

77. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (ت: 771هـ)، **الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، 1411هـ/ 1991م، 2 مج.

78. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (ت: 771هـ)، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، 1413هـ، 10 مج.

79. السبكي، شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي (ت: 756هـ) وولدُه تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت 771هـ)، **الإبهاج في شرح المنهاج**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ/1995 م، 3 مج.

80. السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت: 771هـ)، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ.

81. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة (ت: 483هـ)، **المبسوط**، دار المعرفة - بيروت، (د.ط)، 1414هـ/ 1993م، 30 مج.

82. ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع (ت: 230 هـ)، **الطبقات الكبرى**، تحقيق د. علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1421هـ/2001م.

83. السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد (ت: 373هـ)، **بحر العلوم**، (د.ط)، (د.ت).

84. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ/ 2000م

85. الشاشي، عبد الله بن أحمد بن محمود الحنفي (ت: نحو 344هـ)، **أصول الشاشي**، ضبطه وصححه عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ.

86. الشاطبي، إبراهيم بن موسى الغرناطي (ت: 790هـ)، **الاعتصام**، تحقيق سليم الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، 1992.

87. ـــــ، **الموافقات**، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1395هـ.

88. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس المطلبي (ت: 204هـ)، **الأم**، دار المعرفة، بيروت، (د.ط)، 1410هـ/ 1990م، 8 مج.

89. ابن شبة، عمر بن زيد بن عبيدة النُّمَيْري البصري أبو زيد (ت: 262هـ)، **تاريخ المدينة المنورة**، حققه: فهيم محمد شلتوت، طبع على نفقة: السيد حبيب محمود أحمد، جدة، 1399 هـ

90. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، مؤسسة الحلبي، (د.ط)، (د.ت).

91. الشهيد، الحسان، **مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقهًا وتنزيلًا- مقاربة مقاصدية**.

92. الشوشاوي، أبو عبد الله الحسين بن علي بن طلحة (ت: 899هـ)، **رفع النقاب عن تنقيح الشهاب**، تحقيق أحمد بن محمد السراح، عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، 1425 هـ/ 2004 م، 6 مج.

93. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت: 1250هـ)، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، (د.ت).

94. ـــــ، **نيل الأوطار**، تحقيق عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، 1413هـ/ 1993م.

95. ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم (ت: 235هـ)، **المصنف في الأحاديث والآثار**، تحقيق كمال يوسف الحوت، دار التاج، لبنان، 1409هـ/ 1989م، 7 مج.

96. الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، (ت: 1241هـ)، **بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير**، دار المعارف، (د.ط)، (د.ت)، 4 مج.

97. الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب الشامي، (ت 360هـ)، **المعجم الكبير**، تحقيق حمدي بن عبد المجيد، مكتبة إحياء التراث، ط 2، 1983.

98. الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير (ت: 310هـ)، **تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك**، وصلة تاريخ الطبري، دار التراث، بيروت، ط 2، 1387 هـ، 11 مج.

99. ـــــ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، دار التربية والتراث، مكة المكرمة، (د.ط)، (د.ت).

100. الطيبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله (743 هـ)، **شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى بـ(الكاشف عن حقائق السنن)**، تحقيق د. عبد الحميد هنداوي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة - الرياض، 1417هـ/ 1997م، 13 مج.

101. الظاهري، خليفة مبارك علي، **تفكيك خطاب التطرف الديني في تجربة دولة الإمارات العربية المتحدة**، جامعة محمد بن زايد، ط2، 1445 هـ/ 2024م.

102. ابن عادل، عمر بن علي، **اللباب في علوم الكتاب = تفسير ابن عادل**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، لبنان، 1419هـ/ 1998م.

103. ابن عاشور، محمد الطاهر (ت 1393هـ)، **تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد = التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.

104. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري القرطبي (ت: 463هـ)، **جامع بيان العلم وفضله**، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، (د.ط)، (د.ت).

105. أبو عُبيد، القاسم بن سلَّام الهروي البغدادي (ت: 224هـ)، **غريب الحديث**، تحقيق محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد-الدكن، 1384 هـ/ 1964 م، 4 مج.

106. أبو عُبيد، القاسم بن سلَّام الهروي البغدادي (ت: 224هـ)، **كتاب الأموال**، تحقيق خليل محمد هراس، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

107. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله الإشبيلي (ت: 543هـ)، **أحكام القرآن**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط3، 1424هـ/ 2003م، 4 مج.

108. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله الإشبيلي (ت: 543هـ)، **عارضة الأحوذي بشرح سنن الترمذي**، تحقيق جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418 هـ/ 1997م، 14 مج.

109. العلائي، أبو سعيد صلاح الدين خليل بن كيكلدي بن عبد الله الدمشقي (ت: 761هـ)، **إجمال الإصابة في أقوال الصحابة**، تحقيق محمد سليمان الأشقر، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، 1407هـ.

110. ـــــــ، **المجموع المذهب في قواعد المذهب**، تحقيق محمد عبد الغفار الشريف، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- الكويت، 1414هـ/ 1994م.

111. أبو علي القالي، إسماعيل بن القاسم (356 هـ)، **المقصور والممدود**، تحقيق أحمد عبد المجيد هريدي (أبو نهلة)، مكتبة الخانج، القاهرة، 1419 هـ/ 1999م.

112. عليش، محمد بن أحمد أبو عبد الله المالكي (المتوفى: 1299هـ)، **منح الجليل شرح مختصر خليل**، (د.ط)، 1409هـ/ 1989م، 9 مج.

113. العموش، بسام علي سلامة، **الإيمان بالغيب**، دار المأمون، عمَّان، 1431هـ/ 2010م.

114. العيني، بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى (ت: 855هـ)، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، إدارة الطباعة المنيرية، بيروت، (د.ت)، 12مج.

115. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: 505هـ)، **قواعد العقائد**، المحقق: موسى محمد علي، ط 2، 1405هـ/ 1985م.

116. الفارابي، محمد بن محمد بن طرخان (339هـ - 950م)، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1986.

117. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني (ت: 395هـ)، **مقاييس اللغة**، تحقيق خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1417هـ/ 1997م، 5 مج.

118. ابن الفراء، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد (ت: 458هـ)، **العدة في أصول الفقه**، تحقيق أحمد بن علي بن سير المباركي، ط 2، 1410 هـ / 1990م، 5 مج.

119. الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد (ت: 207هـ)، **المقصور والممدود**، تحقيق ماجد الذهبي، بيروت، ط 2، 1408هـ/ 1988م

120. الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت: 817هـ)، **القاموس المحيط**، بيروت - لبنان، ط8، 1426 هـ / 2005 م.

121. ا_____، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، تحقيق محمد علي النجار، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، من 1393هـ/1973م إلى 1416هـ/ 1996م.

122. الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الحموي (ت: نحو 770هـ)، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، المكتبة العلمية - بيروت، (2 جزء، في مجلد واحد)

123. القاري، علي بن سلطان محمّد (ت: 1014هـ)، **فتح باب العناية بشرح النُّقاية**، تحقيق محمد نزار تميم، هيثم نزار تميم، دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، 1418 هـ / 1997 م، 3 مج.

124. _____، **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1422هـ/ 2001 م، 12 مج.

125. القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي (ت: 544هـ)، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، تحقيق مجموعة من المحققين، مطبعة فضالة، مدينة المحمدية، المغرب، 8 مج.

126. _____، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، دار الفيحاء، عمان، ط2، 1407هـ، 2 مج.

127. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي الحنبلي (ت: 620هـ)، **روضة الناظر وجنة المناظر**، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، 1423هـ/2002م، (2 مج.)

128. _____، **الكافي في فقه الإمام أحمد**، دار الكتب العلمية، 1414هـ/1994م، 4 مج.

129. _____، **المغني**، مكتبة القاهرة، (د.ط)، 1388هـ/ 1968م، 10 مج.

130. القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (ت: 684 هـ)، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، بيروت - لبنان، ط2، 1416 هـ/ 1995 م.

131. _____، **الذخيرة**، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994، 14 مج.

132. _____، **أنوار البروق في أنواء الفروق**، تحقيق خليل منصور، دار الكتب العلمية، 1418هـ/ 1998م.

133. القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري الخزرجي (ت: 671هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أحمد البردوني؛ وإبراهيم طفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1964.

134. ابن القطان، علي بن محمد بن عبد الملك (ت: 628هـ)، **الإقناع في مسائل الإجماع**، تحقيق حسن فوزي الصعيدي، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 1424 هـ/ 2004 م، 2 مج.

135. الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي (ت: 587هـ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ/ 1986م، 7 مج.

136. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي (ت: 774هـ)، **البداية والنهاية**، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، 1408هـ/ 1988م.

137. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي (ت: 774هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق سامي السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ/ 1999م

138. كراع النمل، أبو الحسن علي بن الحسن (ت: بعد 309 هـ)، **المنتخب من غريب كلام العرب**، تحقيق د محمد بن أحمد العمري، جامعة أم القرى (معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي)، 1409هـ / 1989م.

139. الكرماني، حرب بن إسماعيل بن خلف (ت: 280 هـ)، **مسائل حرب بن إسماعيل الكرماني**، تحقيق محمد بن عبد الله السّرَيِّع، مؤسسة الريان - بيروت، 1434 هـ / 2013 م

140. كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، **النظم الإسلامية**.

141. اللالكائي، هبة الله بن الحسن، (ت 418 هـ) **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، تحقيق أحمد الغامدي، دار طيبة، السعودية، ط8، 1423 هـ/ 2003 م.

142. ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت: 273هـ)، **سنن ابن ماجه**، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1372هـ

143. مجموعة من المؤلفين، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، دار السلاسل، الكويت، ودار الصفوة - مصر، ط 1و2، من: 1404هـ، إلى: 1427هـ.

144. مختار، أحمد، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، 1429 هـ / 2008 م.

145. مدكور، علي أحمد، **مناهج التربية أسسها وتطبيقاتها**، القاهرة، 1421هـ/ 2001م.

146. المرداوي، علي بن سليمان، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، 1415هـ/ 1995م.

147. المراغي، أحمد مصطفى، **الحسبة في الإسلام**، تصحيح: محمد عبد الرحمن الشاغول - مكتب الروضة الشريفة للبحث العلمي، الجزيرة للنشر والتوزيع، 2005.

148. ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد شمس الدين المقدسي الحنبلي (ت: 763هـ)، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، 3 مج.

149. ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي الأنصاري (ت: 804 هـ)، **قواعد ابن الملقن أو «الأشباه والنظائر في قواعد الفقه"**، تحقيق مصطفى محمود الأزهري، (دار ابن القيم للنشر والتوزيع، الرياض)، (دار ابن عفان للنشر والتوزيع، القاهرة)، 1431 هـ / 2010 م، 2 مج.

150. المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي (ت: 1031هـ)، **التوقيف على مهمات التعاريف**، تحقيق بو محمد جلال الأسيوطي، دار الكتب العلمية - بيروت، 2010.

151. المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي (ت: 1031هـ)، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1356هـ، 6 مج.

152. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي (ت: 711هـ)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ، 15 مج.

153. ميارة، محمد بن أحمد، **الدر الثمين والمورد المعين (شرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين)**، تحقيق عبد الله المنشاوي، دار الحديث، القاهرة، 1429هـ/2008م.

154. ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مكتبة العبيكان، ط 2، 1418هـ/ 1997م، 4 مج.

155. النسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني (ت: 303هـ)، **المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي = سنن النسائي**، حلب، ط2، 1406 هـ/1986م، 9 مج.

156. النفراوي، أحمد بن غانم بن سالم (ت 1126 هـ)، **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، مطبعة السعادة، مصر، 1332هـ/1914م.

157. النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد، **الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح**، مكتبة الرشد، الرياض - المملكة العربية السعودية، 1420هـ/ 2000 م.

158. النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت: 676هـ)، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1972.

159. ـــــ، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تحقيق زهير الشاويش، ط 3، 1412هـ/ 1991م، 12 مج.

160. هابرماس، يورغن، **الحداثة وخطابها السياسي** (ترجمة: جورج تامر)، بيروت، دار النهار، 2002.

161. ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت: 861هـ)، **شرح فتح القدير على الهداية**، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1389 هـ/ 1970 م 10 مج.

162. ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب (ت: 213هـ)، **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1375هـ/ 1955م، 2 مج.

163. ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي عز الدين (ت: 840هـ)، **العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم**، تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت، ط 3، 1415 هـ / 1994 م، 9 مج.

164. اليافعي، عبد الفتاح بن صالح، **هل العمل شرط في صحة الإيمان؟**، دار الكتب اليمنية، صنعاء، 1438هـ/ 2017م.

165. اليفرني، محمد بن عبد الحق (ت: 625 هـ)، **الاقتضاب في غريب الموطأ وإعرابه على الأبواب**، مكتبة العبيكان، 2001، 2 مج.

166. أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى الموصلي (ت: 307هـ)، **مسند أبي يعلى**، تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، 1404هـ/1984م.

167. أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب (ت: 182هـ)، **الخراج**، المكتبة الأزهرية للتراث، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد، (د.ط)، (د.ت).

مصادرومراجع محل تحليل نقدي:

1. الأثري، أبو مصعب، **رفع الهمم في مواجهة الأمم**، للإعلام، 2014.
2. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق (ت: 324هـ)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، عنى بتصحيحه: هلموت ريتر، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا)، ط 3، 1400 هـ/1980 م.
3. آل نعمان، شادي بن محمد بن سالم، **جامع تراث العلامة الألباني في المنهج والأحداث الكبرى**، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية، صنعاء - اليمن، 1432 هـ/ 2011 م، 12 مج.
4. حوى، سعيد، **المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، 1427 هـ/ 2006 م.
5. الطرطوسي، أبو بصير، **صفة الطائفة المنصورة التي يجب أن تكثر سوادها**، (د.ط)، (د.ت).
6. الظواهري، أيمن، **الولاء والبراء عقيدة منقولة وواقع مفقود**، دار إشبيلية للطبع والتوزيع، 1433هـ/ 2012م.
7. الغليفي، أبو سليمان عبد الله بن محمد، **أحكام الديار وأنواعها وأحوال ساكنيها**، دار القرآن بغليفة، مكة المكرمة، (د.ط)، (د.ت).
8. الغليفي، أبو سليمان عبد الله بن محمد، **الكفر بالطاغوت بين غلو الخوارج وتفريط المرجئة**، (د.ط)، (د.ت).
9. الغنوشي، راشد، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، مركز دراسات الوحدة العربية
10. فرج، محمد عبد السلام، **الفريضة الغائبة**، (د.ط)، (د.ت).

11. القحطاني، محمد بن سعيد بن سالم، **الولاء والبراء في الإسلام من مفاهيم عقيدة السلف**، تقديم: عبد الرزاق عفيفي، دار طيبة، الرياض - المملكة العربية السعودية، (د.ت).

12. قطب، سيد (إبراهيم حسين الشاربي)، **في ظلال القرآن**، دار الشروق- بيروت - القاهرة، ط 17، 1412هـ

13. قطب، سيد، **معالم في الطريق**، دار الشروق، ط 6، 1399 هـ/ 1979 م.

14. قطب، محمد، **واقعنا المعاصر**، دار الشروق، القاهرة، 1418 هـ/ 1997 م.

15. مجموعة رسائل الإمام حسن البنا، **رسالة «دعوتنا"**، (د.ط) (د.ت).

16. المهاجر، أبو عبد الله، **مسائل في فقه الجهاد**، (د.ط)، (د.ت).

17. المودودي، أبو الأعلى بن أحمد حسن (ت: 1399 هـ)، **المصطلحات الأربعة في القرآن: الإله - الرب - العبادة - الدين**، المطبعة الهاشمية، دمشق، 1965.

18. المقدسي، أبو محمد ، **هذه عقيدتنا**، موقع Tawhed.ws.

19. الموقع الرسمي لجماعة الإخوان، https://www.ikhwanonline.com/article/255768، نقلًا عن رسالة التعاليم، مجموع رسائل حسن البنا، الشبكة الدعوية.

20. موقع «أبو بصير الطرطوسي" الرسمي: tartosi.blogspot.com

21. ناجي، أبو بكر، **إدارة التوحش، أخطر مرحلة ستمر بها الأمة**، (د.ط)، (د.ت).

22. يكن، فتحي، **ماذا يعني انتمائي للإسلام؟**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 15، 1408 هـ/ 1988 م.

23. جريدة النور المصرية، عدد 13 رجب 1408هـ.

المواقع والصحف الإلكترونية:

1. How ISIS Ideology is a Cocktail of Jihadist Ideas," Indian Narrative
2. الحسن العلمي، الحاكمية وظاهرة الغلو في الدين، موقع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، 28 أكتوبر 2016، www.habous.gov.ma.
3. فاروق طيفور، هل خرجت داعش من رحم فكر الإخوان المسلمين؟ (الجزء الثاني)، إخوان ويكي.
4. المجتمع أكثر ازدهار عالميا – نحن الامارات 2031، Wwww.wethevae.ae
5. معجم المعاني الجامع: www.almaany.com.
6. ناجح إبراهيم، حاكمية الله وحاكمية البشر، توافق ولا تعارض، موقع الشروق، 6 دجنبر 2019م.
7. وثيقة الدستور الإماراتي في الموقع التالي: -www.vaelegislation.gov.ae
8. الولاء والبراء نظرة في مذهب الأشاعرة ومذهب المخالفين، حوليات كلية الدراسات الإسلامية والعربية بنين بالقاهرة، العدد 32

المحتويات

مقدمة 7

1- كيف نفهم النصوص الشرعية 10

مقدمة 10

أولا: القراءة الكلية للنصوص الشرعية 10

ثانيًا: العلم بمراتب الأدلة الشرعية وتفاوتها في القوة 12

ثالثًا: العلم بالقطع والظن في الأدلة الشرعية من حيث الثبوت والدلالة... 14

رابعًا: الجمع بين الأدلة التي ظاهرها التعارض 15

خامسًا: العلم بالجمع بين العام والخاص 17

سادسًا: العلم بالجمع بين المطلق والمقيد 18

سابعًا: العمل بالترجيح بين النصوص المتعارضة 19

ثامنًا: العلم بالناسخ والمنسوخ 20

2- مقاصد الشريعة والضوابط التشريعية 23

مقدمة 23

أولا: تعريف المقاصد 24

ثانيًا: أنواع المقاصد 24

ثالثًا: الضوابط التشريعية الأربعة (العدل والرحمة والمصلحة والحكمة)... 29

خاتمة 35

3- القواعد الفقهيّة الكلية الكبرى 36
مقدمة 37
أولا: القواعد الفقهية: مفهومها وأقسامها 38
ثانيًا: القواعد الكلية الكبرى 45
4- المذهبية والمذاهب الفقهية 45
مقدمة 45
أولا: تعريف المذاهب الفقهية، والمصطلحات المتصلة بها 46
ثانيًا: نشأة المذاهب الفقهية وتطورها 48
ثالثًا: بيان خطورة اللامذهبية، ودحض الشبهات التي يستند إليها أصحابها .. 51
5- الإسلام والإيمان والإحسان 56
مقدمة 56
أولا: التعريف بمفهوم «الإسلام» و«الإيمان» و«الإحسان» 57
ثانيًا: مفهوم «الإسلام» و«الإيمان» في الفكر المتطرف 59
ثالثًا: تصحيح المفاهيم وبيان زيف تصور الفكر المتطرف 63
6- التكفير 69
مقدمة 69
أولا: مفهوم التكفير 70
ثانيًا: المؤثرات الفكرية والاجتماعية في نشوء ظاهرة التكفير وتجددها 70
ثالثًا: الآثار الدنيوية والأخروية المترتبة على التكفير لدى الجماعات المتطرفة . 74
رابعًا: الأسس العلمية والضوابط الشرعية في قضيّة الإيمان والكفر 74

7- الحاكمية 79
مقدمة 79
أولا: مصطلح الحاكمية: النشأة التاريخية 80
ثانيًا: الحاكمية في خطابات المتطرفين (الخوارج الجدد) 82
ثالثًا: ردود العلماء والمفكرين على القائلين بالحاكمية 85
8- البيعة 89
مقدمة 89
أولا: تعريف البيعة لغة واصطلاحًا 90
ثانيًا: البيعة عند المتطرفين 90
ثالثًا: المفهوم الصحيح للبيعة الشرعية 92
9 - الجهاد 96
مقدمة 96
أولا: تعريف الجهاد لغة واصطلاحًا 96
ثانيًا: مفهوم الجهاد عند الجماعات المتطرفة 98
ثالثًا: المفهوم الصحيح للجهاد 99
رابعًا: توجيه النصوص التي يتسدل بها المتطرفون في باب الجهاد 102
10- الفرقة الناجية 106
مقدمة 106
أولا: تعريف الفرقة الناجية لغة واصطلاحًا 106

ثانيًا: مفهوم الفرقة الناجية لدى المتطرفين 107
ثالثًا: المفهوم الصحيح للفرقة الناجية 108
خاتمة 112
11- دار الكفر ودار الإسلام 113
مقدمة 113
أولا: مفهوم دار الإسلام ودار الكفر 114
ثانيًا: دار الإسلام ودار الكفر عند المتطرفين 115
ثالثًا: المفهوم الصحيح لدار الحرب ودار الإسلام 119
12- الخلافة الاسلامية 122
مقدمة 122
أولا: مفهوم الخلافة في التراث الفقهي 122
ثانيًا: مفهوم الخلافة عند المتطرفين 123
ثالثًا: بيان فساد توظيف مفهوم الخلافة عند المتطرفين 126
خاتمة 129
13- الحدود الشرعية 130
أولا: تعريف الحدود الشرعية ومدلولاتها 130
ثانيًا: مفهوم الحدود الشرعية لدى المتطرفين 132
ثالثًا: المفهوم الصحيح للحدود الشرعية وضوابطها 134

14- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر 143

مقدمة 143

أولا: تعريف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر 144

ثانيًا: مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المتطرفين 144

ثالثًا: المفهوم الصحيح للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر 147

15- الولاء والبراء 154

مقدمة 154

أولا: تعريف الولاء والبراء 154

ثانيًا: مفهوم الولاء والبراء عند المتطرفين 155

ثالثًا: المفهوم الصحيح للولاء والبراء 158

خاتمة 164

16- طاعة أولي الأمر 166

مقدمة 166

أولا: مفهوم ولي الأمر 167

ثانيًا: مفهوم طاعة وليّ الأمر لدى المتطرّفين 167

ثالثًا: المفهوم الصحيح لطاعة ولي الأمر في الإسلام 168

خاتمة 175

17- الردة 176
مقدمة 176
أولا: تعريف الردة 176
ثانيًا: مفهوم الردة لدى المتطرفين 178
ثالثًا: المفهوم الصحيح للردة في الإسلام 179
خاتمة 182
18- العلاقة بين العقل والنقل 183
مقدمة 183
أولا: مكانة العقل في القرآن الكريم 183
ثانيًا: درء تعارض العقل والنقل 186
ثالثًا: الموازنة بين العقل والنقل في عالم الشهادة 188
رابعًا: الموازنة بين العقل والنقل في عالم الغيب 189
19- الدولة الوطنية 191
مقدمة 191
أولا: تعريف الدولة الوطنية 192
ثانيًا: مفهوم الدولة الوطنية لدى المتطرفين 192
ثالثًا: المفهوم الصحيح للدولة الوطنية 194
خاتمة 200

خاتمة 203

فهرس المصادروالمراجع 205

الكتب المطبوعة 205

مصادرومراجع محل تحليل نقدي 225

المواقع والصحف الإلكترونية 227

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

نبذة عن الكتاب

في ظلّ التحديات الفكريّة المعاصرة، وما يشهده العالم من محاولاتٍ مستمرة لاختطاف النصوص الشرعيّة، وتفسيرها بمعزل عن مقاصدها الكليّة وسياقاتها المعتبرة، برزت تأويلات متطرّفة أفضت إلى تكفير المجتمعات، واستباحة الدماء، وتعميق الفتن؛ الأمر الذي أوجب إعداد مشروعٍ علميٍّ رصين يتصدى لهذا الانحراف من جذوره، ويصحح المفاهيم التي اختلّت في بنية الفكر المتشدّد، ويعيدها إلى مسارها المنضبط في ضوء الكتاب الكريم، والهدي النبوي القويم، ومقاصد الدين العظيم.

ومن هنا، جاء هذا الكتاب: «المفاهيم الدينية الكبرى بين تصور المتطرفين وتبصُّر المعتدلين» محاولًا تأسيس رؤية معرفيّة متماسكة، تُعيد بناء المفاهيم المركزيّة في الخطاب الديني، ضمن إطار شرعي متكامل، يُعزّز قيم الاعتدال، ويفكك خطاب التطرف، ويُقدّم قراءة سديدة للنصوص في ضوء روح الشريعة ومقاصدها، وقد تناول الكتاب ثمانيةَ عشرَ مفهومًا محوريًّا تمثّل أعمدة البناء الفكري عند الجماعات المتطرفة، تم استغلالها وتحريفها وتوظيفها إيديولوجيًّا، وحاول كشف الخلل في فهمها، وبيان صحيح معناها، والسبيل الأقوم لحسن تنزيلها، بما يعيدها لسياقها الشرعي، ويبرز التلازم بين النص ومقاصده.

ISBN 9789948610052